

幸運





insan yayınları

DOĞU'DAN BATI'YA

Düşüncenin Serüveni

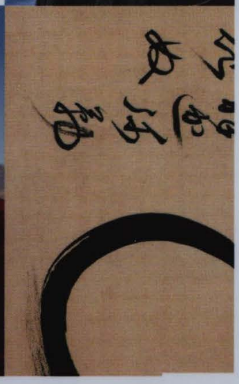
AKLİ DÜŞÜNCE VE FELSEFENİN DOĞU'DAN DOĞUŞU
BABİL-KELDANİ-ÇİN-HİNT-İRAN-İBRANİ GELENEKLERİ





PROJE EDİTÖRÜ
BAYRAM ALİ
ÇETİNKAYA







DOĞU'DAN BATI'YA DÜŞÜNCENİN SERÜVENİ

AKLÎ DÜŞÜNCE VE FELSEFENİN DOĞU'DAN DOĞUŞU: BABİL-KELDANÎ-ÇİN-HİNT-İRAN-İBRANÎ GELENEKLERİ

insan yayınları : 658
düşünce dizisi : 47

© **insan yayınları**

birinci baskı, 2015

yayıncı sertifika no: 12381
isbn tk: 978-975-574-758-3
isbn 978-975-574-759-0

doğu'dan batı'ya düşüncenin serüveni
aklî düşünce ve felsefenin doğu'dan doğuşu:
babil-keldanî-çin-hint-iran-ibranî gelenekleri

proje editörü
prof. dr. bayram ali çetinkaya

cilt editörü
doç. dr. ali osman kurt

editör yardımcısı
arş. gör. abdullah demir

içdüzen
mürettibhane

kapak düzeni
harun tan

BU PROJE BAŞBAKANLIK TANITMA FONU'NUN DESTEĞİYLE HAZIRLANMIŞTIR.

baskı-cilt
pasifik ofset ltd. şti.
cihangir mah. güvercin cad. no: 3/1
baha iş merkezi a blok kat: 2
34310 haramidere/istanbul
tel: 212 - 412 17 77
matbaa sertifika no: 12027

insan yayınları
istiklal caddesi no: 96 beyoğlu/istanbul
tel: 0212-249 55 55 faks: 0212-249 55 56
www.**insanyayinlari**.com.tr
insan@**insanyayinlari**.com.tr

DOĞU'DAN BATI'YA DÜŞÜNCENİN SERÜVENİ

AKLÎ DÜŞÜNCE VE FELSEFENİN DOĞU'DAN DOĞUŞU:
BABİL-KELDANÎ-ÇİN-HİNT-İRAN-İBRANÎ GELENEKLERİ

1. Cilt

Proje Editörü
PROF. DR. BAYRAM ALİ ÇETİNKAYA

1. Cilt Editörü
Doç. Dr. Ali Osman KURT

İNSAN

proje editörü

prof. dr. bayram ali çetinkaya (istanbul üniversitesi)

danışma kurulu

prof. dr. alparslan açıkgenç (yıldız teknik üniversitesi)
prof. dr. mehmet akif aydın (medipol üniversitesi)
prof. dr. mehmet bayrakdar (yeditepe üniversitesi)
prof. dr. nazif gürdoğan (maltepe üniversitesi)
prof. dr. mahmut erol kılıç (marmara üniversitesi)
prof. dr. turan koç (sabahattin zaim üniversitesi)
prof. dr. ejder okumuş (osmangazi üniversitesi)
doç. dr. mustafa özel (istanbul şehir üniversitesi)
yrd. doç. dr. ömer osmanoğlu (üsküdar üniversitesi)
ilhan akıncı (insan yayınları)
ismail akıncı (insan yayınları)
dr. ahmet çelik (insan yayınları / istanbul üniversitesi)
erhan güngör (editör, insan yayınları)

cilt editörleri ve yardımcıları

1. cilt editörü: doç. dr. ali osman kurt (ankara sosyal bilimler üniversitesi)
editör yardımcısı: arş. gör. abdullah demir
2. cilt 1. bölüm editörü: prof. dr. celal türer (ankara üniversitesi)
editör yardımcısı: arş. gör. abdullah demir
2. cilt 2. bölüm editörü: doç. dr. hakan olgun (istanbul üniversitesi)
editör yardımcısı: arş. gör. abdullah demir
3. cilt editörü: yrd. doç. dr. ahmet erhan şekerci (istanbul üniversitesi)
editör yardımcısı: arş. gör. abdullah demir
4. cilt editörü: doç. dr. şamil öçal (kırıkkale üniversitesi)
editör yardımcısı: arş. gör. adem irmak
5. cilt editörü: prof. dr. abdullah kahraman (marmara üniversitesi)
editör yardımcısı: arş. gör. adem irmak
6. cilt editörü: prof. dr. ismail çalışkan (yıldırım beyazıt üniversitesi)
editör yardımcısı: arş. gör. adem irmak
7. cilt editörü: doç. dr. eyüp bekiryazıcı (atatürk üniversitesi)
editör yardımcısı: arş. gör. mustafa özağaç, arş. gör. zeynep kot tan
8. cilt editörü: yrd. doç. dr. ahmet hamdi furat (istanbul üniversitesi)
editör yardımcısı: arş. gör. mustafa özağaç, arş. gör. zeynep kot tan
9-10. cilt editörü: doç. dr. selim eren (ondokuz mayıs üniversitesi)
yrd. doç. dr. ali öztürk (istanbul üniversitesi)
editör yardımcısı: arş. gör. mustafa özağaç, arş. gör. zeynep kot tan

redaksiyon ve tashih

prof. dr. ali yılmaz (ankara üniversitesi)-(başkan)
prof. dr. alim yıldız (cumhuriyet üniversitesi)
doç. dr. zülfikar güngör (ankara üniversitesi)
doç. dr. ali öztürk (istanbul üniversitesi)
yrd. doç. dr. hasan özalp (cumhuriyet üniversitesi)
yrd. doç. dr. muharrem hafız (istanbul üniversitesi)
arş. gör. mustafa özağaç (istanbul üniversitesi)
arş. gör. adem irmak (istanbul üniversitesi)
arş. gör. abdullah demir (istanbul üniversitesi)
arş. gör. zeynep kot tan (istanbul üniversitesi)

1. Cilt	Aklî Düşünce ve Felsefenin Doğu'dan Doğuşu: Babil-Keldanî-Çin-Hint-İran-İbranî Gelenekleri
2. Cilt	Antıkçağ Yunan Düşüncesi & Ortaçağ Düşüncesi
3. Cilt	Yeniçağ Düşüncesi
4. Cilt	Yirminci Yüzyıl Düşüncesi
5. Cilt	İslâm Düşüncesinin Altın Çağı
6. Cilt	Felsefe Ahlâk ve Kelâmın Sentezi
7. Cilt	Endülüs ve Felsefenin İşrakîli(Leşmesi)ği
8. Cilt	Osmanlı'da Felsefe ve Aklî Düşünce
9. Cilt	Medeniyet Projelerinin İnşâ Sürecinde Çağdaş İslâm Düşüncesi
10. Cilt	Medeniyet Projelerinin İnşâ Sürecinde Çağdaş İslâm Düşüncesi

İçindekiler

ÖNSÖZ / Bayram Ali Çetinkaya 11
TAKDİM / MEDENİYETLERİN BEN-İDRAKİ / Ahmet Davutoğlu 21
GİRİŞ / Ali Osman Kurt 79

GİRİŞ YAZILARI

BİN YILLIK HÜZÜN: İNSANIN DÜŞÜNME SERÜVENİ ÜSTÜNE BİR YORUM / Ahmet İnam 85
GÖNÜL KAYGILARI / Ahmet İnam 103
İSLÂM BİLİM GELENEĞİ / Alparslan Açıkgenç 113
DÜŞÜNCEDEN İLME FIKIHTAN HİKMETE / Bedri Gencer 139
MESNEVİ VE TÜRK İRFANI: MESNEVİHANLIK GELENEĞİ / Bilal Kemikli 171
MODERNLİĞİN AHLAK BUNALIMI / Celal Türer 191
KÜLTÜRSÜZ EKONOMİ EKONOMİSİZ KÜLTÜR OLMAZ / Ersin Nazif Gürdoğan 209
TÜKETİM EKONOMİSİ VE TASAVVUF / Ersin Nazif Gürdoğan 215
MÜSLÜMANLAR VE TARİH / İhsan Süreyya Sırma 225
EL-ULÛMU'L-FELSEFİYYE: İSLAM ENTELEKTÜEL GELENEĞİNDE FELSEFENİN BİLİM OLARAK KAVRANIŞI ÜZERİNE / İlhan Kutluer 309

GABRİEL MARCEL'DE AŞKIN VARLIK / Kenan Gürsoy 333
TASAVVUF KÜLTÜRÜ VE FELSEFE GELENEĞİMİZ / Kenan Gürsoy 345
İSLÂM FELSEFESİ VE BATI / Mehmet Bayrakdar 353
ZİHNİYET FARKLILIKLARI VE KÜLTÜR / Necati Öner 363
KUR'ÂN-SÜNNET İLİŞKİSİ VE BİRLİKTELİĞİ / Raşit Küçük 375
İLM-İ TEDBİR-İ MENZİL, OIKONOMIA VE İKTİSAT / Sabri Orman 409
AKIL VE İNANÇ / Şafak Ural 459
İSLÂM SANAT GELENEĞİ VE ESTETİK / Turan Koç 469
MEDÎNE, MEDENİYET VE İSLÂM MEDENİYETİ
-MEDÎNE'DEN MEDENİYETE- / Bayram Ali Çetinkaya 487

AKLÎ DÜŞÜNCE VE FELSEFENİN DOĞU'DAN DOĞUŞU
Babil-Keldani-Çin-Hint-İran-İbrani Gelenek

KLASİK ÇİN DÜŞÜNCESİ (Bir Giriş Denemesi) / Fuat Aydın 531
ÇİN MİTOLOJİSİ / Musa Osman Karatosun 597
HİNDUİZM / Ali İhsan Yitik 633
BUDİZM / Hammet Arslan 675
SİHİZM / Hammet Arslan 723
CAYİNİZM / Cemil Kutlutürk 755
ZERDÜŞT'TEN GÜNÜMÜZE MECÛSÎLİK/ZERDÜŞTİLİK / Mehmet Alıcı 773
TARİH KAYNAKLARINDA SÜRYÂNÎLER
Ortaçağ Tarihçiliğinde Süryânîlere Karşı Yaklaşımlar / Zafer Duygu 799
SÜRYÂNÎLER VE FELSEFE / M. Nesim Doru 831
KELDÂNÎLER / Kadir Albayrak 857
BÂBİL / Kadir Albayrak 881
MİT/OLOJİ / Cengiz Batuk 897
YAHUDİ KUTSAL METİNLERİ TORA / Baki Adam 915
İKİNCİ MÂBED DÖNEMİ YAHUDİLİĞİ / Ali Osman Kurt 945
HELENİSTİK YAHUDİLİK / Dursun Ali Aykıt 971
ORTA ÇAĞ İSLÂM DÜNYASINDA YAHUDİ DÜŞÜNCESİ / Yasin Meral 989
YAHUDİLER (OSMANLI DEVLETİ DÖNEMİ) / Ahmet Hikmet Eroğlu 1019
MODERN YAHUDİ TEOLOJİSİ / Salime Leyla Gürkan 1039
YAHUDİLERİN İSLÂM BİLİM VE KÜLTÜR DÜNYASINA KATKILARI /
Nuh Arslantaş 1057

İSLÂM ÖNCESİ ARAP DÜŞÜNCESİ / Ramazan Altıntaş 1089
TÜRK DÜŞÜNCESİ: İSLÂM ÖNCESİ TÜRK EVREN TASAVVURU / Ayhan Bıçak 1109
URAL-ALTAY DÜŞÜNCESİ / Mehmet Bayrakdar 1145
ORHON YAZITLARINDA TÜRK DÜŞÜNCESİ / Ahmet Kamil Cihan 1163
YAZARLARIN KISA ÖZGEÇMİŞLERİ 1175

ÖNSÖZ

Bayram Ali Çetinkaya*
Proje Editörü

İnsan, var olduğu andan itibaren, düşünce ve tefekkürün haz ve çekiciliğinden kendisini alamamıştır. İnsanı özgün ve ayrıcalıklı kılan şey bu niteliklerinde gizlidir. Düşünen bir varlık olarak insan, medeniyetlerin ve kültürlerin inşa sürecinde bu özelliklerini ifşa ve ispat etmiştir. Bu sebeple fikir üretimi tek ırkın veya milletin değil insanlığın ortak mirasıdır. Medeniyet ve kültürler, bu mirasın birbirlerine devredilmesinde ancak bir vasıtadır.

İşte bu çalışma, felsefenin köklerinden başlayarak yani yaklaşık 2500 yıl önceden hareketle günümüze kadar gelen bir düşünce serüveninin filozof, düşünür, alim, akım ve ekollerini siz okuyucuların istifadesine sunmayı hedefler.

Bu çerçevede felsefenin insan, toplum, tabiat ve Tanrıyla/aşkın alanla olan ilişki ve bağları sergilenmeye çalışılmıştır. Zira insandan ve hayattan kopuk bir düşüncenin uzun ömürlü olması mümkün değildir. Nitekim hakikat ve varlığın anlamını, ancak bilgeliği talep eden bilge severler/filozoflar bilebilir ve hissedebilirler.

Kadîm metinler, akleden bir varlık olarak kabul ettiği insanı, fikir imâlatçısı olarak tarif ve metheder. İlim, fikir ve tefekkür insanın rehberidir. İrfan ve hikmet sahiplerinin hazine anahtarları ve hayat veren iksiri, bilgi hazinesinde gizlidir. Bilgiyi seven olmak, büyük bir ilahi lütuftur.

---

* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Felsefe Tarihi Anabilim Dalı öğretim üyesi.

İyilik ve hikmetin zenginliklerinden nasiplenen tefekkür insanı varlık ve hakikatin sonsuz hazzını yaşar. Düşüncenin mayalanarak rafine olması, ilim, hikmet ve irfan dünyasını zenginleştirir. "Yitik cenneti" arayan filozof ve bilge, cehalet ve karanlığı bir meşale gibi aydınlığa dönüştürür.

İnsanoğlunun doğumundan vefatına kadar olan süreçte, merak, kaygı, şüphe, bilme ve inanç birer hakikat işaretleri olarak ezelî ve aşkın hikmeti/sofos'a ulaştırır.

İlim ve yitik hikmet, evrensel hakikatin mayalanmasının bir neticesidir. İlimle nurlanan insan, varlık ve yokluk âleminin şifrelerini çözme gayretine düşecektir. Bu hâl, onu inancın nurlu halkasıyla sarmalayacak ve görünmeyen âlemin yolcuları arasına katacaktır.

Varlığı ve varlığın sahibini, dolayısıyla her şeyin etkin sebebini bilmek evrene düzen vereni bilmektir. Mütefekkir ve bilgenin de yapması gereken şey, gücü ölçüsünde Yaratıcı'ya benzemeye çalışmaktır.

Nihayetinde varlığın hakikatini bilme ve ondan istifade etme, insana ait erdemleri elde etmenin yolu ve yöntemidir. İnsan, varlık türlerindeki hikmeti çok iyi algılar; onların sebep ve sonuçlarını araştırır ve varlıktaki hayranlık uyandıran düzeni kavrar. Bunun sonucunda varoluşunun gerçekliğine ulaşır.

Varlığı düşünmenin kaynağı olan bilgelik, söz, fiil ve tecrübeyle olgunlaşır, sanatla mayalanır, tefekkürle taçlanır. Kesin bilginin kapıları, ilim, hikmet ve irfan anahtarlarıyla açılır.

Sebep ve sonuçlar üzerinde derin düşünmek, varlığın özü ve amaçlarını anlamlandırmaya vesile olur. Zorunlu Varlık'ın insanlığa mesajı, bütün varlığı açıklamaya yönelik olduğundan, aşkın hikmet ve ilahî özellikleri kazanmak insanı mutluluğun sırlarına ulaştırır.

Teorik ve pratik hikmet/felsefe; akıl, erdem ve adalet ölçülerini ortaya koyarak, ideal insanın kimyasını belirler. Bilgisizlik, erdemsizlik ve zulüm ise, insanın kimyasının bileşenlerine ayırarak onu ölçüsüzlük evreninin temsilcisi yapar.

Kudreti ölçüsünde Yaratıcı'ya benzemeye çalışan kişi düşünce ve tefekkürün rehberliğine muhtaçtır. İyiyi kötüden tefrik eden mihenk, bilgelik nefesiyle beslenen hakikat yolcularının eylemlerinde aranabilir. Aşkınlıktan ilham alan bilge, insanlığa kutsalı hatırlatır. Aksi takdirde hazların aşılmaz duvarlarının içinde mekan arayanlar, sürekli kaybedenler grubundan olacaklardır.

Tarihin belirli dönemlerinde sofos'la (hikmetle) bağını koparan insan, akli karışıklıklar içerinde isabetli, tutarlı, doğru ve hızlı karar alma melekelerini yitirir. Ruhlarını sükûnete ulaştıramayanlar ise, akıl ve ahlâk sağlıklarını koruyamazlar; duygu ve benliklerinin kendileri için en doğru enstrümanlar olduğu-

na iman ederler. Şüphe, zaaf ve haz dehlizinde aydınlanmaya çalışanların kurtuluşu, bilgelik ve tefekkür çeşmelerinden akan ezelî iksirin ıslah edici ve mutluluğa ulaştırıcı formüllerinde mevcuttur.

Hakîm ve filozoflardan mahrum olan toplumlar, adalet, cömertlik, onur, cesaret ve yiğitlik vasıflarını yitirmiş olup, onların egemen kültür ve güçlerin hâkimiyetine razı olmaktan başka seçeneği yoktur. Yaşadığımız çağ bunun tanıklığını yapmaktadır.

Filozof, arif ve âlim, yani kültür ve medeniyetinin öncüleri, insana ve topluma faydalı olan bir ilim ve ahlâk anlayışına tâliptiler. Kültürümüzde ilim, âlim, bilgi ve bilgin; kutsal bir ruh taşır.

Eleştiriye karşı yaptırım uygulayıp ona hayat hakkı tanımamak, düşüncenin kısırlaşmasına sebep olur. Düşünme yasaklarını kendilerine rehber edinenler totem ve tabular inşa ederek gelişmenin alanını daraltarak mutluluğun varlık bulmasına engel olurlar.

Özgür düşünme, taklit ve basit aktarmacılığın panzehiridir. Ruh ve zihin köleliği, düşünen ve inanan bir varlık olarak insan türünün sonunu getirir; akıl ve erdemin olgunlaşarak insanlığın yararına kullanılması önünde bir engel olur. Bunun sonucunda velut tefekkür kaynağı kurur.

Kültür ve medeniyetleri yok eden en büyük tuzak, entelektüel hafıza kaybıdır. Egemen kültürlerin cilalanmış ve ambalajlanmış hazır çözüm metotları, diğer insan toplulukları için bilimsel gelişme ve ilerlemeye ket vuran tuzaklarla doludur. Özgüven ve muhakeme gücü yüksek tefekkür potansiyeli, sanal olmayan ilerlemeleri toplumlara kazandıran en büyük zenginliktir. Kadîm medeniyetimizin yeniden dirilip, hayat bulması, tefekkürü şahlandırmak ve ona ruh katmakla mümkün olacaktır.

Olay ve olguları, tarihi, sanatı, hayatı, erdemi, ölümü, hâsılı varlığı, Var Eden'i ve var olanları düşünmek zamanın ve geleceğin çocuklarına kalan en kutlu mirastır.

Sapkınlık ve saplantıları mabud edinen insanlığın felah ve salahı, tefekkürün coşkunluğuyla gerçekleşecektir. Ancak aklı ve zihni kutsal bir nesneye dönüştürmek, ruhtan, vecdden ve gönülden mahrum bir hayatla neticelenir. Bunun sonucunda faydacı, başkasına acı veren ve bu acıyla nemalanan bir nesil ortaya çıkar. Hulasâ, erdemin ve ihlasın buharlaştığı, onun yerine hazzın ve nefsin hâkim olduğu bir zemin hâsıl olur.

Sözün özü; fikir ve tefekkür icat ve imâl etmektir, onun ilham ve referans kaynağı görünen ve görünmeyen âlemin Hâlık'ıdır. *Kendisine çok hayır verilen* bu sonsuz ve sınırsız Menbâ'dan nasiplenecektir. Beslenme ve faydalanmanın kesilmesi, fikir ve düşüncenin buharlaşmasıyla neticelenir.

Erdemli olup, yeryüzünde bir cennet inşa etmeye çalışanlar, tefekkürün tükenmeyen nimetlerinden, kana kana beslenenlerdir. Bundan nasipleri olmayanlar ise yok olurlar.

Din ile bilim, akıl ile inanç, savaşmaktan ancak tefekkür âleminde kurtulurlar. Zira çatışma ve çelişkileri çözen şey düşüncedir. Kalıplaşma, kutsallaştırma ve ikonlaştırmayı sadece düşünce bertaraf eder. Tefekkürdür ki, cemiyeti taklitten kurtarır.

Fikir ve düşünce, insan ruhu ve benliğinin cismânileşmesidir. Onun nefesiyle, beşeriyetin yarını nurlanır ve şavklanır. Eğer tefekkür bir diyarda ölürse, başka bir diyara doğru yolculuğa çıkar. Onun terk ettiği coğrafyalar, cılızlaşır ve kuraklaşır ve nihayetinde çölleşir.

Her olumsuzluğa rağmen, insanı ve cemiyeti canlandıran en önemli vasıta tefekkürdür. Müslüman ancak onun sayesinde dünya üzerinde bir ruh ve gönül alemi inşa edecektir. Uyku ve ataletin cenderesindeki İslam coğrafyasını ayağa kaldıracak yegane unsur, tefekkürdür.

Kâdim toplum ve gelenekler, varlıklarını, ortaya koydukları ürün ve kültürlerin üzerine inşâ etmişlerdir. Kültür ve medeniyet, insanların varlık arayışlarının bir sonucu ve özetidir. Medeniyetleri oluşturan, şekillendiren ve ihyâ eden en önemli unsur, meydana getirdikleri ve öncelikle kendi toplumlarına, sonra da bütün insanlığa sundukları tükenmeyen ve tüketilmeyen metinlerdir. Hakikatte sözün ve tefekkürün kayda geçmesiyle varlık sahasında hayat bulan metinler; geçerliliklerini muhafaza ettikleri müddetçe, kıymetleri ve değerleri artacak ve klasikleşeceklerdir. Dolayısıyla kalıcı metinler, yüzyılların olay, olgu ve problemlerine karşı mukavemet gösteren metinlerdir.

Medeniyetlerin teşekkülünde düşüncenin kayıt altına alınması, onun dil ve gönül hapishanesinden kurtulması anlamına gelecektir. İnsan zihninin en rafine örnekleri olan metinler; bilim, kültür ve teknolojinin anahtarlarıdır. Bu anahtarlar, toplumlara evrenin kapılarını açan en mükemmel enstrümanlardır. Kadîm milletler tükenmeyen ve tüketilmeyen metinleri kaleme alıp, âleme hediye etme kabiliyetine sahip olmuş ve bu şerefi asırlarca taşımışlardır. Düşünce ve tefekkürün hasat merkezi olan metinler; erdem ve değerlerin inşasında hakikat yolcularına rehber olmuşlardır.

Medeniyetimizin ve diğer medeniyetlerin temellerini atan ve onun aslî kaynak ve membaları olan metinler, üçüncü bin yılda, tarihin kahir ekseriyetinde olduğu gibi, coğrafyamızın tekrar neşv ü nema bulmasına sebep teşkil edeceklerdir.

İşte bu çalışma medeniyetimizi inşa edecek özgün ve özgür metinler halkasına bir "yeni"sini ekleme çabasıdır. Bundan on yıl kadar önce hayata geçirmeyi hedeflediğimiz fakat sizinle buluşturma bahtiyarlığına ancak bugün ulaştığımız eserin adı: *Doğudan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*'dir.

İnsan Yayınları külliyatının bir parçası olarak sizlere sunduğumuz bu on ciltlik eser, akademik ve entelektüel dünyamızın bir ihtiyacına cevap niteliği taşımaktadır. Bu projeden önce, 2008 yılında ülkemizin kadim şehirlerinden olan Sivas'ta Uluslararası 'Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd Sempozyumu'nu gerçekleştirmiştik. Bu sempozyuma yurt içi ve yurt dışından yüzün üzerinde bilim insanı katılmıştı. Sempozyum bildirileri 2 cilt halinde *Batı Doğu İlişkisinin Entelektüel Boyutu-İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek-*, Sivas 2009, I-II başlığıyla yayımlandı.

Akabinde İstanbul'da Sultanbeyli Belediyesi ile beraber (iki kez "düzenlediğimiz" demişsiniz) Doğu Batı Düşünce Günleri ismiyle düzenlediğimiz müstakil düşünürler serisi şeklinde yaptığımız etkinlik (*Doğu Batı Düşünce Günleri*, İstanbul 2011).(etkinlik demişsiniz cümle yarım kalmış) Yine İstanbul'da Sultanbeyli Belediyesi'yle düzenlediğimiz, on beş ülkeden yüze yakın akademisyen-araştırmacının katıldığı Dini ve Felsefi Metinler: 21. Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama Uluslararası Sempozyumu da iki cilt olarak yayınlandı (*Dini ve Felsefi Metinler Yirminci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama*, İstanbul 2012, I-II).

Arkasından ülkemizin önde gelen yirmi üç akademisyeniyle ortaya koyduğumuz iki ciltten oluşan bin sayfalık İslam Felsefesi Tarihi çalışması (*İslam Felsefesi Tarihi, Grafiker Yayınları*, İstanbul 2012, I-II) ile Zonguldak'ta düzenlediğimiz ülkemizin önde gelen elli akademisyen ve entelektüeliyle (bu kelime fazla: düzenlediğimiz) Akademide Felsefe, Hikmet ve Din sempozyumunu gerçekleştirdik (*Akademide Felsefe, Hikmet ve Din*, Zonguldak 2014). İşte bu akademik fikir etkinlikleri, bize *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni* isimli çalışmayı ortaya koymanın gerekliliğini göstermiştir.

Çalışmanın ismindeki Doğu ve Batı kavramları, Edward Said'in klasikleşmiş eseri *Oryantalizm*'de sunulduğu gibi, kategorik (oryantalist) bir tanımlama olmayıp, 2500 yıllık düşünce ve hikmet geleneğinin Farabi'nin de dediği gibi, coğrafi anlamda Doğu'da Babil ve Keldanilerle başlamasını ifade etmektedir. Aynı zamanda bu Doğu, önemli medeniyet havzaları olan Çin ve Hint'i de kapsamaktadır. Batılı paradigma, felsefe ve hikmeti, Antikçağ Yunan Düşüncesiyle başlatmayı bir dogma olarak kabul etmiştir. Hikmetin Doğu'da başlayan yolculuğunun Mısır üzerinden Yunan'a oradan tekrar Doğu'ya, yani İslâm Dünyası'na geçişine işaret etmek amacıyla esere böyle bir ismin verilmesi uygun görülmüştür.

İlk etapta beş cildi Batı Düşüncesi ve beş cildi de Doğu İslâm Düşüncesi şeklinde tasarlanan çalışmanın ciltleri arasında görsel bir farklılık olmaması için dört cilt Batı Düşüncesi ve beş cilt ise Doğu İslâm Düşüncesi şeklinde hayata geçirilmek durumunda kalındı.

Alanında dünyada bir ilk olacak olan bu kapsamlı eser, 400'ü aşkın filozof, düşünür, akım ve ekolü ele almaktadır. Eserde 150 civarında Batılı düşünür ve filozof, 250 civarında da Doğulu ve Müslüman düşünür ve filozof yer almaktadır.

Eser, aynı zamanda bir akademisyen ve entelektüel olan Sayın Başbakanımız Prof. Dr. Ahmet Davutoğlu Beyefendi'nin artık klasik olmuş bir makalesiyle (Medeniyetlerin Ben İdraki) başlamaktadır. Sayın Başbakanımıza, makalesini eserimizin takdim makalesi olarak yayımlamamıza müsaade ettiklerinden dolayı şükranlarımı sunarım.

Bu küresel çalışmanın her bir cildindeki başlık ve konuları kaleme alacak yazarlar, alanında uzman ve otorite olan müelliflerdir. Müellif konusunda seçici bir usul takip edildi. Eserde yaklaşık 400 düşünür, filozof ve akım/ekol ele alınarak tartışıldı. İlgili düşünür ve filozofu yazacak kişinin, o konuda yüksek lisans, doktora, doçentlik, profesörlük çalışması yapması veya o konuyu müstakil olarak çalışmasına dikkat edildi. Çalışmayı gerçekleştireceğimiz yazar kadromuz, Türkiye'nin ilmi ve entelektüel potansiyelinin önde gelen isimlerinden oluşmaktadır.

Nihayetinde her bir cildi ortalama bin sayfadan oluşan, toplam 10 ciltlik ve on bin sayfalık bir düşünce ve tefekkür tarihi çalışması ortaya çıkmıştır. Kapsamının aşırı geniş olması, eserden yararlanmayı güçlendiği için, çalışma on ciltle sınırlandırıldı. Bu durumda, mümkün olduğu ölçüde eserde, makalelerin yerleştirilmesi noktasında, kendi içinde kronolojik bir sıralamaya tâbi olunmaya çalışıldı.

Bu eserde bulunan makalelerin bir kısmı daha önce yayımlanmış çalışmalardan oluşmuştur. Çalışmanın temel amacı, düşünce, ilim ve tefekkür alanındaki Türkiye'nin müktesebatını, fikir ve tefekkür meraklıları/tâliplileri için ortaya koymaktır. Dolayısıyla eserde bulunan makalelerin, yayımlanmış veya yayımlanmamış olmaları bizim için büyük bir önem arz etmemektedir. Zira böyle bir çalışmanın Türkiye'de okuyucuyla buluşması bile, kayda değer bir gayretin hedefine ulaşması için başlı başına bir başarıdır ve kazançtır.

Bir hususu da belirtmek yerinde olacaktır: Şu an hayatta bulunan düşünür ve filozoflar, bir kaç istisna dışında (Türkiye'den Sezai Karakoç, Malezya'dan Nakip el Attas) bu projenin kapsamı dışında tutulmuştur.

Medeniyetimizin ve ülkemizin, akademik ve entelektüel dünyasına sunduğu bu nadide çalışma, düşünce tarihini Antik Yunan'dan öncesiyle, yani Babil, Keldani, Hint, Çin'le başlatmaktadır. Antikçağ Yunan düşüncesinin akabinde Batı'da fikrin yolculuğu ortaçağ, yeniçağ ve yirminci yüzyıl düşüncesiyle devam etmiştir.

Öncelikle Emevilerle başlayıp Abbasilerle ivme kazanan tercüme faaliyeti, Antikçağ Yunan, İran Sasani ve Hint uygarlıklarının ürünlerinin Arapça'ya çev-

rilmesiyle devam eder. Başlangıçta ihtiyacın en acil olduğu; tıp, yönetim, siyaset alanına giren eserler çevrilir. Bu ilk çeviri halkasını Antik Yunan felsefesinden, Platon'dan, Aristo'dan ve İran-Sasani havzasından çeviriler izler. İran-Sasani'den tercüme edilenler, daha çok "nasihatul mülûk" dediğimiz siyasetname türü kitaplardır.

Kuran ve sünnetten beslenen Müslüman alim ve filozoflar, bu eserlerle tanışma ve bu eserlerden yararlanma aşamasına geçmişlerdi. Çünkü Bizans'ta, Hıristiyanlıkla, Medine'de Yahudilerle İran'ın iç kısımlarında Paganlarla, Mecusilerle karşılaşıyorlar ve bu karşılaşma/etkileşim, sürekli bir tartışma ortamı doğuruyordu. Bu tartışmalar da çeviri faaliyetlerini mecburi kılıyordu. İslam düşüncesinin Altın Çağı, 10 ciltlik çalışmanın 6. cildinde 8. yüzyılla başlatılıyor. 12'nci yüzyıl Gazali'ye kadar, İbn-i Haldun'un vefatı olan 1406'ya kadar getiriliyor. Genelde 8-12'nci yüzyıl arası Altın Çağ kabul ediliyor. Bu dönemde İslam düşüncesi gerçekten Farabi ve İbn-i Sina gibi büyük temsilcilerini yetiştirdi.

On ikinci yüzyıldan sonra göçlerle Ahmet Yesevi, Mevlana ve Bahaeddin Veled Orta Asya ve Anadolu'da etkili oldular. Onları bir bütün olarak düşünmek gerekmektedir. Ama önemli olan figür Ahmet Yesevi geleneğinin akılda tutulması gerekir. Horasan erenleri, irfâni bir geleneğin temsilcileri olarak Anadolu'yu tefekkür ve hikmet mayasıyla olgunlaştırdılar. O dönemde İslam dünyasında çevresel ve dâhilî sıkıntılar ve krizler olmasına rağmen çok önemli çalışmalar yapıldı.

Mevlana, Hacı Bektaş-ı Veli, Pir Sultan Abdal, İbn-i Arabi gibi tasavvufi geleneğinin önde gelen isimlerinin varlığı, bu eserde ihmal edilmedi. Bu anlamda İslam düşüncesini metafizik ve felsefi düşünce olarak ikili bir tasnife tabi tutmadık. Zira felsefe, kelam ve tasavvuf birbirinden ayrıştırılırsa, ortaya İslam düşüncesinin kendine özgü yekpare yapısı hakkıyla yansıtılamamış olur. Nitekim kanaatimizce İslam düşüncesi geleneğinde en önemli ve en özgün metinler tasavvuf klasiklerinde yer bulmuştur.

Bunlar okunduğunda felsefe sahası dışında da özgün metinlerin ortaya konduğu müşahede edilecektir. Örneğin Antik Yunan'ı Mevlana'nın *Mesnevi*'sinde, *Divan-ı Kebir*'inde ve Şems-i Tebrizi'nin *Makalat*'ına açıkça görülmektedir ki bu Müslüman metafizisyenler Platon'dan, Sokrat'tan haberdarlardı.

İnsanlığın ortak hazinesi olan ilim, insanlık tarihi boyunca bazen Doğu toplumlarından Batı'ya, bazen ise Batı toplumlarında Doğu'ya taşınarak zenginleşmiş ve büyümüştür. Bir medeniyetten diğerine her geçişinde bünyesine yeni unsurlar katmıştır. Peygamber Efendimizin 'İlim ve hikmet müminin yitik malıdır, nerede bulursa alır' Hadis-i Şerifi de buna işaret ediyor olabilir.

On ciltten/bölümden oluşan bu eserde; her cilt, bölümün uzmanı bir editör ve editör yardımcısı tarafından çalışılmıştır. Eser, aslında insanlığın düşün-

ce ve tefekkür tarihini ortaya koyan bir yapıt olarak kabul edilebilir. Bu çalışma bir ansiklopedi değildir, bunu özellikle vurgulamak istiyoruz.

Kaleme alınan her bir filozof ve düşünür için şöyle bir yöntem izleyerek bütünlük konusundaki sıkıntıları en aza indirmeyi hedefledik: Hayatı ve Eserleri, Düşüncesinin kaynakları ve etkilendikleri düşünür ve fikirler, Düşünce Sistemi, Özgünlüğü, Etkileri, Değerlendirme. Kitap kesinlikle bir biyografi ve şahsiyet tanıtımı olarak düşünülmedi. Makalelerin malumat verici bir ansiklopedi maddesinden ziyade, makale formatına yakın olması hedeflendi. Kullanılan dil akademik olmakla birlikte, bu dilin mümkün olduğunca sade olmasına özen gösterildi.

Türkiye'nin iktisadî ve sosyal alanlarındaki gelişmişlik düzeyi karşısında, bu eser, entelektüel sahadaki sıçramaya vesile olacak ciddi ve profesyonel bir çalışmayı hedeflemiştir. Nitekim bu eser, evrensel/küresel bir çalışmadır. Bilindiği kadarıyla, sınırları ve kapsamı bu genişlikte olan bir çalışmanın ne Batı dünyasında ne de Doğu İslâm dünyasında bir örneği mevcut değildir, ona yakın örneklerin kapsamı ise çok sınırlıdır. İslam dünyasında da yok böyle bir çalışma yoktur. Batı'da Batı felsefe ve düşüncesiyle ilgili yüzlerce ciltlik çalışmalar mevcutsa da ancak hem Batı'yı hem de Doğu'yu bu kadar kapsamlı bir şekilde ele alan bir çalışma bulmak zordur. İslâm dünyasında ise, altmışlı yıllarda M. M. Şerif'in hazırladığı *İslâm Düşüncesi Tarihi* (İnsan Yayınları) isimli bugün dahi bir referans kaynağı olan bu eser, maalesef güncelliğini önemli ölçüde yitirmiş durumdadır. O da sadece İslam Düşüncesiyle sınırlıdır. Dolayısıyla böyle bir çalışmayı öncelikle ülkemiz insanına, sonra İslâm Dünyasına ve nihayetinde bütün dünyaya takdim etmeyi amaçladık.

Bu projenin özgün bir yönü de muhtevasını oluşturan makalelerin Türk akademisyenlerce kaleme alınmış olmasıdır. Yaşadığımız ülkenin ilmi ve entelektüel potansiyeli, böyle bir çalışmayı gerçekleştirebilecek bir kapasitesinin olduğunu bize göstermiştir. Ülkemizde bu kadar geniş bir akademisyen kadrosuyla ilk defa Batı Düşüncesi, filozofları ve felsefe ekolleriyle birlikte ele alınmaktadır.

Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni isimli bu eser, gerek muhtevası gerekse hitap etme iddiasında olduğu evrensel değer ve kültürler bağlamında ilk olma özelliğine sahip bir eserdir/külliyattır.

Her ne kadar düşünce tarihi çalışmalarının nitelik olarak küçümsenmeyecek derecede yoğun ve nicelik olarak ise azımsanmayacak fazla olduğu kabul ettiğimiz bir gerçek olsa da; bu çalışma gerek dayandığı temel ilkeler ve değerler gerekse ortak evrensel medeniyet algısına yönelik hitabı ile özgün; yayım ilkeleri ve prensipleriyle içerdiği konu başlıklarının kendi alanında uzman olan akademisyen ve düşünürlerin özgün birikimlerini de yansıtmaları açısın-

dan ilk olma iddiasını bir adım öteye taşıyarak ciddi bir boşluğu da dolduracak niteliktedir.

Bu noktada eser, Mevlana'nın pergel metaforunda olduğu gibi, bağlı bulunduğu değerleri temele almakla beraber evrensel bir hitaba ve bu hitabı destekleyebilecek bir olgunluğa sahiptir.

Eserin özgünlüğü, yazar kadrosunun tamamının, sadece Türkiye sınırları içinde yaşayan entelektüel akademisyenlerden oluşmuş bir çalışma olmasıdır. Yurt dışından bir yazar veya çalışma (tercüme) kesinlikle projede yer almamıştır. Ayrıca nitelikli ve donamlı profesyonel bir çalışma olması temel ilke olarak benimsenmiştir.

Eserin yayımlanmasına katkı sağlayan Sayın Başbakanımız Prof. Dr. Ahmet Davutoğlu Beyefendiye şükranlarımı sunarım. Ayrıca giriş yazılarının müellifleri olan sayın hocalarımıza ve dört yüzü aşan başlığımızı kaleme alan değerli yazarlarımıza; eserin büyük maliyetini göğüsleyen İnsan Yayınlarına, başta İlhan Akıncı'ya, İsmail Akıncı'ya ve yayınevinin tüm mensuplarına; bu çalışmada büyük emekleri olan editör, tashih - redaksiyon heyetimize ve editör yardımcılarımıza teşekkür ederim. Bununla birlikte Başbakanlık Türk Tanıtma Fonu'na ve saygıdeğer mensuplarına teşekkürlerimi sunarım.

İstanbul 2015

TAKDİM

MEDENİYETLERİN BEN-İDRAKİ

Ahmet Davutoğlu*

MODERNİZM EVRENSEL VE ZORUNLU BİR SÜREÇ Mİ, BİR MEDENİYET İHTİDASI MI?

1991 yılında Jakarta'da sömürgeci dönemden kalan Flamanca kitapların yoğun bulunduğu bir sahafda 1926 yılında basılmış ilginç bir hatırat ve değerlendirme kitabı bulmuştum. O gün sadece bir misyonerin İslam dünyası gözlemleri açısından önemli görerek aldığım ve bir yolculuk esnasında seri şekilde okuduktan sonra kütüphaneme yerleştirdiğim bu kitap iki sene sonra Huntington'ın "Medeniyetler Çatışması" başlıklı makalesi yayınlanınca bir kez daha dikkatimi çekti. Her iki eserin kavram ve mantık dokusu, asrın başında yaşamış batılı bir misyonerle, asrın sonunda yaşamış batılı bir akademisyenin İslam dünyası gözlemlerini mukayese edebilmek açısından son derece ilginç bir mukayese zemini oluşturuyordu. Herşeyden önce her iki eserin başlığı da aynı temel unsuru barındırıyordu: Medeniyetler Çatışması.

Basil Mathews'in *Young Islam on Trek: A Study in the Clash of Civilizations*[1] (Hareketlenen Genç İslam: Medeniyetler Çatışması Üzerine Bir Çalışma) başlığını verdiği çalışması ile Huntington'ın makalesinde *Clash of Civilizations*[2] (Medeniyetler Çatışması), daha sonra yayınladığı kitabında ise *The Clash*

---

* Prof. Dr., Başbakan.

1. Mathews, B., *Young Islam on Trek: A Study in the Clash of Civilizations*, (Londra: Church Missionary Society, 1926).
2. Huntington, S., "The Clash of Civilizations", *Foreign Affairs*, 1993/vol.72, No. 3, s. 20-49.

of Civilizations and The Remaking of World Order[3] (Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması) başlığını verdiği çalışması arasında diğer medeniyetlerle –ve özellikle de İslam medeniyeti ile– ilgili bir tahayyülat sürekliliği vardı ve birinin misyoner diğerinin akademisyen olması da, birinin asrın başında, diğerinin asrın sonunda yaşamış olması da çok büyük bir farklılık doğurmamaktaydı.

Bu iki eserin çağrıştırdığı mukayese açısından bakıldığında, Basil Mathews'in İslam dünyasındaki modernleşme hareketlerini bir ihtida ve dönüş olarak tanımlaması ile Huntington'un batı ve diğerleri şeklindeki kategorik ayrımı aynı psikolojinin ve bakış açısının ürünüdür. Toynbee'nin batı medeniyetinin tarih anlayışını tasvir etmek için kullandığı *ben-merkezci yanılsama* tabiri bütün bir insanlık tarihini batı medeniyetinin tarihî akış seyrine bağlayan bu bakış açısını çok iyi bir şekilde ortaya koymaktadır: "Batı medeniyetinin maddi alanda eriştiği alemşümul başarıdan kaynaklanan yanılsamanın ötesinde – medeniyetin sadece bizim içinde olduğumuz tek bir akışı vardır ve diğerleri ya ona bağımlıdır ya da çöl kumları arasında kaybolmaya mahkumdur– varsayımını içeren *tarihin birliği* temelli yanlış kavramsallaştırma temelde üç kaynağa indirgenebilir: benmerkezci yanılsama, *değişmeyen Doğu* yanılsaması ve düz bir çizgi üzerinde seyreden ilerleme yanılsaması."[4]

Bu ben-merkezci yanılsama hem Mathews'in hem de Huntington'ın modernleşme ve batılılaşma tahlillerinde açık bir şekilde kendini göstermektedir. Mathews'in eserini kaleme aldığı günlerdeki Türk modernleşmesi hakkındaki gözlemleri ile Huntington'ın Türkiye'yi medeniyet aidiyeti açısından parçalanmış ülke (*torn country*) olarak değerlendirmesi arasında bu açıdan ciddi benzerlikler vardır. Mathews o dönemdeki Türk modernleşmesini dinî, bir kavramsal çerçeve içinde ele alırken düşünce yapısının arkaplanındaki medeniyet ben-idrakini de yansıtıyordu: "Genç Türkiye'nin gözlerini batıya çevirmesi de çok derin ve önemli bir gerçeğin sembolüdür. Genç Türkiye'nin baktığı Hristiyan alemidir, Hristiyanlık değil. Onlar ulusal güç, ticari genişleme, ülkeler arasında saygın bir yer ve daha dolu ve zengin bir hayat istiyor. Onlar bu güçlerin sahiplerinin, yerkürenin yerleşilebilir alanlarından onda dokuzunun ve her yedi müslümandan altısının hakimi olan batı Hristiyanlığının ırkları olduğunu görüyor. O zaman biz, tarihte nadir görülen müteharrik olaylardan biri ile karşı karşıyayız –*ulusal bir ihtida (national conversion)*. Burada kullanılan ihtida kelimesi gerçek anlamında, yani dönme ve bambaşka bir istikamete yönelme anlamında kullanılmıştır. Bugünkü Türk devrimi bir medeni-

---

3. Huntington, S., *The Clash of Civilizations and The Remaking of World Order*, (New York: Simon and Schuster, 1996)
4. Toynbee, A.J., *A Study of History*, (Oxford University Press, N.Y., 1965), vol. 1, s. 55.

yetin ve hayat tarzının terki ve diğer birinin benimsenmesidir. (...) Onlar açık bir şekilde, Türk halkının yediyüz yıl önce İslam'ı benimsemiş olmasının, onları ilerleme ve medeniyet yolundan çıkararak bir çıkmaz sokağa sokan büyük bir hata olduğunu söylemektedir".[5]

Türkiye'deki siyasi elit tarafından evrensel bir olgu olarak benimsenen ve bu şekliyle hukukîleştirilen modernleşme çabası, aynı dönemde yaşamış bir batılı gözlemci tarafından bir *ihtida (conversion)* hareketi olarak görülüyordu. Huntington'ın mühtedi anlamına gelen *convert* kavramını altmışyedi yıl sonra Türkiye ile ilgili olarak kullanması da, ister misyoner isterse seküler olsun, batı aydınlarındaki bakış açısı sürekliliğini göstermesi bakımından son derece önemlidir: "Diğer bazı ülkeler belli bir kültürel homojenliğe sahip olmakla birlikte, toplumlarının hangi medeniyete ait olduğu konusunda bölünmüş durumdadırlar. Bunlar parçalanmış ülkelerdir. Bu ülkelerin liderleri, ülkelerinin tarih, kültür ve geleneği batı-dışı olmakla birlikte, bir bandovagonu stratejisi uygulamak ve memleketlerini batının bir üyesi yapmak istemektedirler.(...) Buna ek olarak, Türkiye'nin eliti Türkiye'yi batılı bir toplum olarak görürken, batı eliti Türkiye'yi böyle görmeyi reddetmektedir. (...) Tarihî olarak Türkiye kelimenin tam anlamıyla bir parçalanmış ülke olagelmiştir. (...) Parçalanmış ülkenin medeniyet kimliğini yeniden tanımlamak için üç temel şart gereklidir. Birincisi, onun siyasî ve ekonomik eliti bu hareketi şevkle desteklemeli; ikincisi o ülkenin genel kamuoyu bu yeni tanımlamaya razı olmalıdır. Üçüncüsü ise –iltihak olunmak istenen– alıcı medeniyetin (*recipient civilization*) mühtedîyi (*convert*) kucaklamaya istekli olmasıdır. Üç temel şartın tümü Meksika için, ilk ikisi Türkiye için büyük ölçüde geçerlidir."[6] Başka bir deyişle, bir medeniyet ihtidası gerçekleştirmek isteyen Türkiye, katılmak istediği medeniyet tarafından reddedilmektedir.

Bu iki bakış açısını mukayese ettiğimizde, Mathews'in total ve radikal ihtidasına karşılık, Huntington'ın parçalanmış ülke tanımlaması bir yarı ihtida halini yansıtmaktadır. Bu kavramsallaştırmalar ve tanımlamalar modernleşme süreci ve medeniyetler-arası ilişki ile ilgili temel bir soruyu kaçınılmaz bir şekilde gündeme getirmektedir: Modernleşme, batı-dışı toplumlardaki modernleştirici elitin öngördüğü şekilde objektif, geri dönülemez ve evrensel bir süreç midir? yoksa, Huntington'ın deyimiyle alıcı medeniyetin temsilcilerinin gördüğü şekliyle modernleşme ile batılılaşmayı nihaî kertede aynı gören bir medeniyet ihtidası mıdır?

Eğer birincisi doğru ise, yani modernleşme bütün unsurlarıyla evrensel bir süreç ise, bir medeniyete ait medeniyet-içi önermeleri tartışmaktansa gelecekle

---

5. Mathews, B., a.g.e. s. 82-83.
6. Huntington, S., a.g.m. s. 42-44.

ilgili olarak batı ve doğudan bağımsız olarak evrensel insan doğası ve bu doğanın yapısı üzerinde yoğunlaşmak gerekir. Yok eğer medeniyet ihtidası düşüncesi doğru ise, hakim hegemonik medeniyetin güç yapılanmasının öngördüğü kültür-bağımlı bir dışlama ve merkez-çevre ilişkisi içinde bir tür yeni-sömürgeci bakış açısı egemen olmaktadır. Kültürel çoğulculuk ve farklı medeniyetlerin kendi kendilerini üretebilme güçleri ile ilgili sorular da bu ikilemin doğal sonucu olarak gündeme gelmektedir. "Yerkürenin bir köşesinde ortaya çıkan bir medeniyetin temel varsayımlarını evrenselleştiren modernleşme sürecine ve bu sürecin arkasındaki güç yapılanmasına rağmen yerel medeniyetleri ve kültürleri önce direnç göstermeye sonra da kısmî bir uyanışa sevkeden temel saîk nedir?" sorusu da bu ikilemin ötesinde medeniyetlerin varoluşları ile ilgili temel sorudur.

MODERNİZM VE MEDENİYET DİRENCİ İKİLEMİ

Arnold Toynbee 1930'lu yıllarda yazdığı *A Study of History* adlı eserinde insanlık tarihinde etki kurmuş yirmialtı medeniyetten Mısır, And, Çin, Minoa, Sümer, Maya, Hint, Hitit, Suriye, Helen, Babil, Meksika, Arap, Yukatan, Sparta ve Osmanlı medeniyetlerini kapsayan onaltısının ölmüş ve tarihin derinliklerine gömülmüş olduğunu, geriye kalan ve varlığını idame ettirmeye çalışan Hristiyan Yakındoğu, İslam, Hristiyan Rus, Hindu, Uzakdoğu Çin, Japon, Polinezya, Eskimo ve Göçebe medeniyetlerinin ise Batı medeniyeti tarafından imha ve asimile edilme tehdidi altında can çekişmekte olduğunu ifade etmişti.[7] Bu sınıflama ve tesbit bir taraftan batı medeniyetinin nihaî hakimiyetini, diğer taraftan da yok edici tekelci özelliğini vurguluyordu.

O dönemin sömürgeci sistemi ve bu sistemi hukukîleştiren felsefî ve zihnî altyapı ile bütünleşen bu tesbit, II.Dünya Savaşı sonrasında gerçekleşen sömürge devrimleri sonrasında geliştirilen modernleşme teorileri çerçevesinde etkisini sürdürdü. Bir çok düşünür ve siyasetçi batı medeniyetinin düşünce yapısının, hayat tarzının, siyasi, iktisadi ve sosyal kurumlarının zamanla yerel kültür çevrelerine aktarılacağını ve bu kültür çevrelerinin çizgisel tarihî ilerlemenin kaçınılmaz bir sonucu olarak kendi kendini üretebilme güçlerini kaybedeceklerini düşünüyorlardı. Modernleşme, bu teoriler çerçevesinde bir üst hakim medeniyete intibak etme anlamında bir değer yargısı içeriyordu. Bu anlayışa göre modernleşme, hem kaçınılmaz bir gereklilik hem de bir medeniyet transferiydi. Soğuk savaş sonrası dönemde diğer medeniyet birikimlerini batı karşısında tek bir kategoride değerlendiren ve çatışma teorileri üreten Samuel Huntin-

7. Toynbee, A.J. *A Study of History*, (New York: New York University Press, 1939) c. 4, s. 1-2.

gton'ın 1960'lı yıllarda modernleşme olgusunu teoriye dönüştürmeye çalışan siyaset bilimcilerin başında gelmiş olması bu açıdan hiç de şaşırtıcı değildir.[8]

Kurumsal ve formel nitelikli modernleşme çabalarının yaygınlaşmasına, batılı hayat tarzının tüketim kalıplarının evrenselleşmesine rağmen, başta İslam medeniyeti olmak üzere yerel medeniyetlerde görülen canlanma bu modernleşme teorisyenlerini ciddi bir ikilem ile karşı karşıya bıraktı. Ya modernleşme ile batı medeniyetinin nihai model olma özelliğini özdeşleştirmeye dayalı formüller yanlıştı; ya da medeniyetlerin hayatiyetlerini sürdürmesini sağlayan ve kurumsal/formel yapıları aşan bir *öz*leri mevcuttu. İkinci ihtimalin öngördüğü medeniyetlerin direnç mihenkleri üzerinde yoğunlaşmak kısa dönemli ve siyasi içerikli tanımlamalar gerektiren pragmatik arayışlar için çok fazla soyut geliyordu. Onun için de, bu medeniyet canlanmasının zihniyet formasyonuna dayalı iç dinamiklerinden çok, dış siyasi yansımalarına yoğunlaşan ve gittikçe büyük bir akademik pazar payı oluşturan yeni bir literatür alanı oluştu.

1980li yılların başlarından itibaren öncülüğünü E.Mortimer,[9] D. Pipes,[10] J. Esposito,[11] M. Ruthven,[12] E. Sivan,[13] R. Dekmejian,[14] ve M. Watt,[15] gibi İslam dünyası üzerine yaptıkları çalışmalarla şöhret kazanmış akademisyenlerin yaptığı, gazetecilik üslubuyla karışık bir tarzda kaleme alınmış çok sayıda kitap yayınlandı. Yeni kavramsallaştırmalar, tasnifler, metodolojik aygıtlar ve bol miktarda araştırma merkezleri oluşturuldu. Seksenli yılların başında Sovyetlerin sıcak denizlere inmesine set teşkil eden Afganistan cihadının, anti-Amerikan İran devrimini Amerikan stratejisi açısından dengelemesi dolayısıyla, daha objektif görünümlü bir nitelik taşıyan bu çalışmalar, Sovyetlerin çöküşü ile birlikte ivme kazanan İslam tehditi kavramsallaştırması ile birlikte, daha politik muhtevalı, daha kategorik ve dışlayıcı bir usluba yöneldiler. Bu değişimde Filistin'deki İntifada'nın İsrail'i sıkıştırmaya başlamasının yahudi kökenli batılı araştırmacılar üzerinde yapmış olduğu etki de önemli bir rol oynamıştır.

---

8. Huntington, S., *Political Order in Changing Societies*, (New Haven. Conn: Yale University Press, 1968)
9. Mortimer, E., *Faith and Power*, (Londra: Faber and Faber, 1982)
10. Pipes, D., *Islam and Political Power*, (New York: Basic Books, 1983)
11. Esposito, J., *Islam and Development: Religion and Socio-political Change*, (N.Y.: Syracuse University Press, 1980) ve *Voices of Resurgent Islam*, (New York: Oxford University Press, 1983) başlıklı derleme eserleri
12. Ruthven, M., *Islam in the World*, (Middlesex: Penguin, 1984)
13. Sivan, E., *Radical Islam: Medieval Theology and Politics*, (New Haven: Yale University Press, 1985)
14. Dekmejian, R.H., Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World, (Syracuse: Syracuse University Press, 1985)
15. Watt, M. Islamic Fundamentalism and Modernity, (Londra: Routledge, 1988)

Böylece öldüğü kabul edilen bir medeniyetin tarihi kaynaklarına ve metin araştırmalarına yönelen klasik oryantalist çalışmalar, yerlerini, yaşayan ve dinamik bir stratejik kuşağın kültürel uyanışını temsil eden İslam'ın siyasi vechesini incelemeye bıraktı.[16] Bir tehdit analizi çerçevesinde yaygınlaşan ve kimi zaman kısır bir sembolizmin kıskacına takılıp kalan bu çalışmalar, İslam medeniyetinin özgün, objektif ve kapsamlı bir şekilde araştırılmasını imkansız kıldı. Bu tür çalışmaların odağındaki temel kaygıların İslam dünyasındaki uyanışın iç siyasi yapıları ve uluslararası sistemi ne şekilde etkileyebileceğine ve bu olgudan nasıl istifade edilebileceğine yönelik sorular olması dolayısıyla, pragmatik kullanımı olan önyargılı tanımlamalar, tasnifler, genellemeler ve basitleştirmeler önplana çıktı.

Batı medeniyetine yönelik İslam-eksenli tepkilerin fundamentalist, radikal, geleneksel, seküler, siyasal İslam gibi kategorik tasnifler içinde değerlendirilmesi, İslam dünyasındaki oluşum ve dönüşümlerin bütüncül bir şekilde ele alınmasının önünde metodolojik engeller oluşturdu. Bu kategorik tasniflerin dayandığı metodolojik temel, medeniyet dönüşümü ile ilgili çok boyutlu bir sürecin anlaşılmasından çok, stratejik ve politik tavır ahşa zemin teşkil edecek anlık durum tesbitleri yapmayı hedef ediniyordu.

Bu çerçevede üretilen fundamentalist, radikal ve siyasal İslam gibi tasnifler, anlık politik kullanımlarda, kullananlara pragmatik bir fayda sağlamışsa da, uzun dönemli dönüşümü anlamlandırmada yetersiz kalmışlardır, çünkü oluşturulan bu kavramlarla ne açık ve objektif bir tanımlama alanı, ne de tutarlı bir kriterler bütünü oluşturulabilmiştir. İran'ı fundamentalist ülkelerin başında sayarken Suudi Arabistan'ı ılımlı ülkeler kategorisine koyan, Bosna'yı bir dönem

16. Bu olgu her iki yaklaşımı da benimseyen ilim adamlarında ilginç çelişkilere de yol açtı. Taberî tarihinin mütercimlerinden olan ve son dönemin en ciddi İslam araştırmacıları arasında sayılan J.A Williams 1971 yılında kaleme aldığı ve İslam klasiklerinden tercümeleri ihtiva eden *Themes of Islamic Civilization* (Los Angeles: University of California Press) başlıklı kitabın giriş bölümünde bu isimlendirme ile ilgili bir özür dileme ihtiyacı hissediyor ve kitabı her ne kadar İslam Medeniyetinin Konuları olarak isimlendirmişse de gerçekte İslam, Hristiyan ya da Yahudi medeniyeti gibi tabirlere inanmadığını ve modern dönemde tek bir medeniyetin hüküm sürdüğü, onun da teknoloji medeniyeti olduğunu vurguluyordu. Aynı yazar 1993 yılında Kuala Lumpur'da verdiği bir konferansa "İslam ve Batı Medeniyetleri Arasında Diyalog Arayışları" başlığını vermişti. Soru kısmında bu çelişkiye dikkatleri çekip yaşadığına inanmadığı bir medeniyetle diyalog arayışından bahsetmesinin bir akademik mürailik mi olduğunu, yoksa İslam medeniyetinin hayatiyeti ile ilgili olarak yetmişli yıllarda vermiş olduğu yargıyı mı değiştirmiş olduğunu sorduğumuzda verdiği dürüst cevap bu ikilemi yansıtır mahiyette idi: "Evet, 1971 yılında İslam medeniyetinin yaşamadığı konusunda vermiş olduğum yargının yanlışlığını görmüş bulunuyorum. Son yirmi yıl içinde İslam medeniyeti yaşayan ve dinamik bir medeniyet olduğunu bize empoze etmiştir."

en modernleşmiş ılımlı müslüman toplum, diğer bir dönem potansiyel bir fundamentalist tehdit unsuru yapan, önceleri bir hürriyet savaşı olarak takdim edilen Afgan cihadını zamanla en tehlikeli terörist kaynağı olarak gören yaklaşım biçimleri, objektif bir tahlil çabasından çok, sistemik güçlerin siyasi kaygılarına uygun teorik bir zemin oluşturma gayretlerinin ürünü olmuştur.

Bu pragmatik kaygılar İslam medeniyetinin uyanışını geçici faktörlere indirgeyen basitleştirici çalışmalara da kaynaklık etmiştir. Bu tür indirgemeci çalışmaların en tipik misali Pipes'ın İslami gelişmeleri yetmişli yıllardaki petrol patlamasından kaynaklanan malî faktörlere bağlayan çalışmasıdır: "İslamî canlanma petrol zenginliğinden kaynaklandığı için bir seraptan ibarettir. Bazı aktivist İslamî rejimler büyük çaplı gelirler elde ettikleri, diğer bazıları da petrolün yıkıcı etkilerini kendi güçlerini artırmak için kullandıkları için, yetmişli yıllarda hukukî ve müstakil saîkler güçlenerek arttı; ancak her iki faktörün de ilanihaye sürmesi beklenemez."[17] O'nun, İslam dünyasının modernleşme ile hesaplaşmasını, yahudilerin M.Ö.586'da yaşadıkları Babil sürgünü şartları ile mukayese ederek birtakım tavsiyelerde bulunması da son derece ilginç, ama unsurları itibarıyla yanlış bir mukayese yönteminin eseridir: "Legalist saîkler genelde, fundamentalizm ise özelde müslümanların modernleşmesinin önünde ciddi engeller oluşturmaktadır; ancak İslami gelenek de daha az etkin bir engel değildir. Müslümanlar önce dünyevî işlerde başarı varsayımı ile yüzleşmeye, sonra da onu bertaraf etmeye muhtaçtırlar. Süleyman mabedinin M.Ö. 586 yılında yıkılması müslümanların bugünkü durumuna benzer bir ikilem yaratmıştı; Ezekiel ve ikinci İsaiah'ın inancı dünyevî işlerden ayırması müslümanlarca taklit edilmelidir; çünkü Tanrı'nın iradesi idrak edilemez ve bazen talihsizlikler O'nun maksadına hizmet edebilir. Ondört asırlık İslami beklentiler bir anda yok edilemez, ancak bu yönde bir gelişme ümmetin modernleşmesi için kaçınılmazdır."[18]

Pipes'ın örtülü tahkirlerle dolu eserini kaleme aldığı 1983'den bugüne kadar yaşanan olaylar bu çalışmanın gerek metodik gerekse teorik açıdan taşıdığı zaafları açık bir şekilde ortaya koymuş bulunmaktadır. Bu indirgemeci yaklaşımın aksine bir tavır sergileyen Voll'un aynı yıllarda yaptığı tesbit ise geçerliliğini hala korumaktadır: "(Kasım 1980'de) 15. yüzyılına giren İslam dünyası tecrübelerinin bütün boyutlarıyla çok kapsamlı bir dönüşümün ortasındadır..." ve "... İslami canlanma beraberinde getirdiği yeni fırsatlar ve ivmelerle ümmeti değişmeye zorlamaktadır."[19]

---

17. Pipes a.g.e. s. 331.
18. Pipes, a.g.e. s. 335.
19. Voll, J.O., Islam: *Continuity and Change in the Modern World*, (Boulder: Westview, 1982), s. 347.

Benzer bir zihnî süreç diğer medeniyet havzaları için de geçerli olmuştur. Yetmişli ve seksenli yıllarda Japonya'nın, seksenli yılların ikinci yarısında Uzak Doğu kaplanlarının, doksanlı yıllarda da Çin'in ekonomi-politik alanda yaptıkları atılımlar daha önceki dönemlerde ölmüş kültürlerin esoterik ve mistik havzası olarak görülen Asya ve Uzak Doğu'yu yeni kavramsal çerçevelerle inceleme gerekliliğini ortaya çıkardı. Modernleşme teorileri çerçevesinde sosyal bilimlerin evrenselliği iddiasına dayalı olarak oluşturulan kategoriler ve birimler bu yeni olguları izah edemeyince, kültür-bağımlı yeni tanımlamalar geliştirilmeye çalışıldı. Birey, grup dinamiği, toplum, devlet, güç, iktidar, sermaye, sınıf ve rekabet gibi batı medeniyetinin tarihî serüveni içinde geliştirilmiş ve daha sonra evrensellik iddiasındaki sosyal bilimlerin metodolojik araçları haline gelmiş olan kavramların standart kullanımlarının diğer medeniyetlerdeki olgu ve oluşumları izah etmekte yetersiz kaldıkları görüldü.

L.W. Pye'ın seksenli yılların ortalarında kaleme aldığı ve Asya'da oluşmaya başlayan gücü kültür-bağımlı bir şekilde incelemeye çalışan *Asian Power and Politics: The Cultural Dimension of Authority* başlıklı eseri bakış açısındaki bu değişimin ve metodolojik arayışın izlerini taşımaktadır. O'nun güç kavramı ile ilgili literatür kritiği bu yeni güç-merkezlerini kendi iç tutarlılıkları içinde anlamaya yöneliktir: "Asya'daki siyasî gelişmelerde güç faktörüne odaklanmak suretiyle modern siyaset biliminin temellerine dönmeyi hedef ediniyorum. Ancak bir önemli farkla. Charles Merriam ve Harold Lasswell'den Robert Dahl ve Samuel Huntington'a kadar modern siyaset teorisyenleri, gücü, antik Yunan'dan günümüzdeki modern uluslararası devletler sistemine, parlamentodan belediye meclislerine kadar, evrensel bir olgu olarak görürken ve bu olgunun unsurlarını bilimsel olarak tanımlamaya çalışırken, ben, kültürden kültüre değişen bir olgu olarak tanımlıyorum. Benim tezime göre, toplumlar gücü değişik mekan ve zamanlarda farklı şekillerde algılamışlardır ve siyasi gelişmenin değişik yönlerde seyretmesine yol açan temel faktör de bu farklılaşmalar olmuştur. Benim görüşüme göre güç kavramı ile ilgili genel önermelerde bulunan teoriler bu temel gerçeği farkedememişlerdir. Güç bütün sosyal olgular içinde kültürel nüanslara en hassas olguların başında gelmektedir; gücün potansiyelleri ve sınırları zaman ve mekan faktörleri tarafından doğrudan belirlenmişlerdir."[20]

Bu çerçevede batı toplumlarının sınırlı tarihî tecrübelerini evrensel geçerliliği olan teoriler haline dönüştüren sosyolojik yaklaşımlar da sorgulanmaya başlandı. W. Davies'in Japon toplumundaki din ve modernleşme olgularını inceleyen *Japanese Religion and Society* adlı eserinde hareket noktası olarak ortaya koyduğu metodolojik problem bu açıdan çok önemli bir değişimi yansıt-

20. Pye, L.W., *Asian Power and Politics: The Cultural Dimension of Authority*, (Cambridge: Harvard University Press, 1985) s. viii.21.

maktadır: "Din ve gelişme meselesinde anlamlı herhangi bir ürün ortaya koymadan önce sekulerleşme olgusunu ciddi bir yeniden değerlendirmeye tabii tutmak zorundayız. Yine aynı nedenle dinin düşüşünü ve etkisini kaybedişinin modernleşmenin evrensel sürecinin zorunlu bir sonucu olduğu iddiası da mutlak bir gerçeklik olarak varsayılmamalıdır. Teorinin, basit dini ve mistik formların modern ekonomik ve siyasi kurumlarla birarada yaşabilecekleri ve işbirliği yapabilecekleri yollar konusunda bizi kör bir durumda bırakmasına hiç bir şekilde izin vermemeliyiz. Bu noktada Aydınlanma putundan kaynaklanan "bilim ve ilerleme" mitlerince büyülenen Weber ve diğer teorisyenlerin görüşleri gerek din sosyolojisini gerekse ekonomik ve sosyal değişimi çok kötü yönlendirmişlerdir."[21]

O'nun Meiji dönemi girişimcilerinden Kanbara Mezien'in Budist gerçekliğin Japon hayatındaki belirleyici etkisine yaptığı atıftan günümüzdeki Tokyo Denki Kagakukogya şirketinin başkanınm şirketin ruhunu ve ilhamını Budizm'den aldığı tesbitine kadar yaptığı atıflar hep Japon modernleşmesindeki dini etkiyi batıdaki seküler din kavramsallaştırmalarının ötesinde ele alma çabalarıdır: "Budist mezhepler Japon başarısının arkasındaki nihaî unsur oldukları iddasını sürdüregelmişlerdir. Zen Budistler Japon işadamının kararlılığını Rinzai ve Soto mezheplerinin yaratıcı nihilizmine bağlamaktadır. Esoteric Shingon budistleri de kendi doktrinlerinin Japonların çalışmaya olan bağlılıklarının temel nedenlerinden biri olduğu iddasındadır. Aynı şekilde diğerleri de Japon iş ahlakını Budist, Konfüçyen ve Şintoist ideallerin karışımı olan savaşçı yolu (bushido) ile izah etmektedirler."[22]

Davis'in ulaştığı sonuçlar batı kaynaklı genelleştirmeci büyük teorileri batı-dışı medeniyet havzalarına uyarlama çabalarında ortaya çıkan açmazları da açık bir şekilde ortaya koyarak medeniyetleri kendi değer parametreleri içinde inceleme zorunluluğunu gözler önüne sermiştir: "Ulaştığım sonuçlarla ilgili tesbitlerime Max Weber'in ekonomik ve sosyal hayatın rasyonelleşmesi için kaçınılmaz bir gereklilik olarak gördüğü 'kudretli şevki" Budizm'de bulamadığımı ifade ederek başlamak istiyorum. Japon Budistlerin esas olarak Meiji dönemindeki anlık değişimlere tepkide bulunduklarını ve kendilerinin başlattıkları değişimlerin dinî basın, sekteryan siyaset ve akademik dünya ile sınırlı kaldıklarını göstermeye çalıştım. Daha pozitif bir deyişle, kurumsal Budizm Japon-stili bir demokrasi retoriğine nihai kertede katkıda bulunmuştur. Budist gelişme retoriğinin ortaya çıkışı dinî ideallerin toplum üzerine doğrudan bir dayatması ile değil, diyalektik bir şekilde, dinî kurumların aracılığıyla olmuştur. Bu, Bu-

21. Davis, W., *Japanese Religion and Society: Paradigms of Structure and Change*, (Albany:State University of New York Press, 1992), s. 151.
22. a.g.e., s. 153.

dizm ve ekonomik gelişme tarihinin düşünceler tarihi düzeyinde değil, sosyal tarih düzeyinde yakınlaşmaları ve kaynaşmaları anlamına gelmektedir. Bu aynı zamanda tarihin, 'merkezi değer sistemi'nin toplum üzerindeki etkisini soyut bir yolla inbisat etmek suretiyle anlaşılamayacağını da ortaya koymaktadır. Din, retorik ve ideolojinin ilişkisi konusundaki tarihi araştırmalarımız Weber'in tezinin, bir paradigma olarak, Japon gelişmesini izahta sınırlı bir değere sahip olduğunu göstermektedir."[23]

Batılı yazarların, Çin olgusunu anlamak için, Mao'nun radikal modernist çizgisinin ötesinde Konfüçyanist geleneğe ve Budist öğelere yönelik yaptıkları atıflardaki artış da, böylesi bir metodolojik değişimin yansımasıdır. Sosyalist Mao Çin'inin stratejik tehditini inceleme çabası, yerini, Çin medeniyetinin unsurlarını ve bunların Çin sosyalizmine yaptığı etkiyi incelemeye bırakmıştır. Böylece Çin, çift kutuplu bir dünyada sosyalist kutbun tabiî bir üyesi olmaktan çok, farklı bir medeniyet havzasının merkezi olarak, görülmeye başlanmıştır. Sovyet ve Çin sosyalizm uygulamalarındaki farklılaşmalar da, yerel Çin değerlerine yönelik araştırmaların yoğunlaşmasına yol açmıştır. Guy Alitto'nun 1979 yılında yayınladığı Çin gelenekçisi Liang Shu-Ming'in hayatını ve görüşlerini incelediği eseri bu konuda ilginç bir örnek teşkil etmektedir. "Kitap, muhafazakarların öncüsü olarak görülen Liang ile radikallerin öncüsü olarak görülen Mao'nun Çin'in modernleşme ikilemine getirdikleri çözüm projelerinin çarpıcı şekilde biribirlerine benzediklerini göstermektedir. Kitap ayrıca Çin komünizmi ile Konfüçyanist muhafazakarlığın örtüştüğü alanları da açık bir şekilde ortaya koymaktadır."[24]

Yine de yazar, bu örtüşmeyi ortak bir medeniyet zihniyetinin ürünü olmaktan çok modernleşmeye yönelik tepkilerin metodik örtüşmesi olarak değerlendirmektedir ki, bu yaklaşım Konfüçyanist geleneği bir medeniyet özü olarak yaşayan bir unsur olarak görmekten çok uzaktır. Liang Shu-Ming'i tanımlamak amacıyla kitabının başlığını Son Konfüçyanist, *The Last Confucian*, olarak koyması da Konfüçyanizm'i ve Çin medeniyetinin yaşayan ve gelecek projesi olan bir medeniyet havzası olarak değil, son temsilcisinin direnmeye çalıştığı bir gelenek olarak görmekte olduğunu göstermektedir.

Kendilerini yeni bir güç ekseni olarak tebarüz ettiremeyen yerel medeniyet havzaları da yetmişli yıllardan itibaren yeni bir kimlik vurgusu üzerine yoğunlaşan kültürel uyanış çabaları içine girdi. Ali Mazrui'nin ve Alex Hailey'in Afrika kimliği ve medeniyet birikimine yaptıkları vurgu beyaz adam'm tartışılmaz üstünlüğü ve ilerlemeci tarih retoriği ile öldüğü varsayılan medeniyet bi-

23. a.g.e., s. 179-180.
24. Alitto, G.S., *The Last Confucian: Liang Shu-ming and Chinese Dilemma of Modernity*, (Berkeley: University of California Press, 1986, 2. bs.), s. 344.

rikimlerinin kimlik özleriyle yaşamakta olduğu ve kendini yeniden tanımlama çabasına yöneldiği belirgin bir şekilde kendini gösterdi.

Yine de, gerek batı-dışı medeniyet havzalarında görülen canlanma gerekse batı-eksenli metodolojik araçların evrensel olguları anlamada yetersiz kalması son dönemlere kadar tam anlamıyla ve bütün boyutlarıyla ortaya konamadı. Medeniyet canlanmaları modernizme yönelik yerel tepkiler olarak algılanırken, metodolojik araçlardaki yetersizlikler postmodernizmin meseleyi daha da karmaşıklaştıran relativizmi ile aşılmaya çalışıldı. Medeniyetleri kendi kavramsal ve tarihî bütünlükleri içinde ele alma çabası yerine, bu medeniyet canlanmalarını siyasî ve stratejik açılardan ele alma gayreti ön plana çıktı.

Bu uyanışın aslında kapsamlı bir medeniyet hesaplaşmasının ve dönüşümünün ürünü olduğu ancak ve ancak çift kutuplu uluslararası sistemin parametrelerinin çözüldüğü doksanlı yıllarda anlaşılabildi. Ancak bu kez de, başta İslam medeniyeti olmak üzere batı-dışı medeniyet havzalarını yeniden canlanmaya yönelten iç dinamikler ve zihniyet dönüşümü üzerinde düşünmektense, stratejik hesaplara dayalı kısır bir medeniyetler çatışması tezi ortaya atıldı ve güç-eksenli yüzeysel siyasî tahliller değer-eksenli felsefî arayışların önünü tıkadı. Uluslararası sistemdeki hakim karakteri dolayısıyla kendi iç bunalımlarını ve çatışmalarını da evrensel bunalımlara ve çatışmalara dönüştüren batı medeniyeti, bir iç muhasebe yaşamaktansa, diğer medeniyetlerin zaaflarını ve iç çelişkilerini istismar ederek dengeleri yeniden kurmaya dayalı kısa dönemli stratejik bir arayışa yöneldi.

MEDENİYET BEN-İDRAKİ VE HAYAT DÜNYASI

Eğer, bu asrın otuzlu ve kırklı yıllarında modernizmin kıskacında ve batı medeniyetinin tahakkümü altında can çekiştiği kabul edilen batı-dışı medeniyetlerde asrın sonuna doğru bir canlanma yaşandığı olgusal olarak doğru ise, üzerinde düşünülmesi gereken temel soru, otantik medeniyetlerin bu direncini sağlayan temel unsurun ne olduğu sorusudur. Batı medeniyetinin temel normlarının, davranış biçimlerinin, kurumlarının ve ekonomi-politik yapı unsurlarının, uluslararası sistemik güçlerin destek ve denetiminde, evrenselleşmesine rağmen batı-dışı medeniyet havzalarını harekete geçiren muharrik güç nedir? Bu muharrik güç anlaşılabilirse, medeniyetlerin oluşum süreçlerindeki temel ve vazgeçilemez unsurun tanmlanabilmesi de, medeniyetleri farklılaştıran özelliklerin anlaşılabilmesi de mümkün olur.

Bu çerçevede makalemizdeki ana tezimiz, medeniyetlerin kurulmasını da, yükselmesini de, diğer medeniyetlerin muhtemel tahakkümlerine karşı direne-

bilmesini de sağlayan temel unsurun bir medeniyet prototipinin tebarüz etmesini sağlayan ben-idraki olduğudur. Bir ben-idrakinin oluşmasını sağlayan nihaî etken de, kurumsal ve formel alan değil, bir bireyin varlık sorunsalını anlamlı bir çerçeveye oturtan dünya görüşüdür. Bu nedenledir ki, başka medeniyetlerden gerçekleştirilen kurumsal ve formel aktarımlar zahirî değişimlere yol açsa da, yeni bir ben-idraki oluşturamadıkça ve bu ben-idraki örnek alınan medeniyetin merkezine nüfûz edebilme gücü ve imkanı kazanmadıkça, değişime uğratılmak istenen medeniyet havzasının ruhunu yok edebilmek mümkün değildir. Bir medeniyetin külli direnç gücü de, medeniyet prototipinin bu ben-idraki direncinde ortaya çıkar. Kurumsal transferin ben-idraki değişimine yol açacağı kanaatini taşıyan modernistlerin geliştirdikleri teorik çerçevelerin batı-dışı medeniyetlerdeki direnci, özellikle de İslam dünyasındaki gelişmeleri, açıklayamamasının temel sebebi de budur.

Öncelikle medeniyet ben-idrakini daha vazıh bir şekilde tanımlama zarureti vardır. Ben-idraki herhangi bir kimlik meselesi değildir. Kimlik ile ben-idraki arasında açık bir tanım farkı ortaya koymaksızın medeniyetlerin dış dünyaya yansıyan formlarının psikolojik ve sosyolojik arka planını tesbit edebilmek güçtür. Bu iki kavram farklı iki bilinç düzeyini yansıtır. Kimlik, sosyal tanınma temelinde gerçekleşen ilişki-bağımlı bir bilinç olarak iki tarafı gerekli kılarken, ben-idraki bir karşı tarafa ya da sosyal bir tanınmaya ihtiyaç hissetmeyen bireysel bir şuur halini yansıtır. Kimlik sosyal, iktisadi ve siyasi otorite tarafından tanımlanabilen ve verilebilen bir nitelik taşırken, özneyi esas alan ben-idrakinin herhangi bir başka otorite tarafından tanımlanabilmesi de, tasfiye edilebilmesi de imkansızdır. Meseleyi bir misalle berraklaştırmak gerekirse, Yugoslavya devleti Sırp, Boşnak, Arnavut ve Sloven vatandaşlarına ortak bir kimlik tayin etmiştir. Ancak, zamanla, bu toplulukların içlerinde yaşatageldikleri medeniyet aidiyetlerine dayanan ben-idrakleri gerçek muharrik güç olarak devreye girmiş ve tanımlanan kimlikleri aşan bir siyasi olgu haline kısa zamanda dönüşebilmiştir. Ortak medeniyet geçmişleri dolayısıyla birbirine yakın ben-idraklerine sahip olan Hırvat ve Sloven ya da Boşnak ve Arnavut topluluklar arasında görülmeyen çatışmalar, Sırp-Boşnak, Hırvat-Boşnak, Sırp-Arnavut ve Sırp-Hırvat unsurlar arasında tahakkuk etmiştir.

Dolayısıyla her ben-idraki tabii bir kimlik haline dönüşebilirken, her kimlik bir ben-idraki bilincine ulaşamamaktadır. Bir kimliğin ben-idrakine dönüşmesi psikolojik ve zihni dönüşümün de tam bir bütünlük içinde gerçekleşmesini ve iç bilinçden kaynaklanan ve şahsiyetle bütünleşen bir süreci gerekli kılar. Göçebe Germen kabilelerin hristiyanlaşarak Roma medeniyet havzasına intibak etmeleri sonucunda ortaya çıkan ve bu üç unsuru birleştiren Şarlman'ın Kutsal Roma Germen imparatorluğu bu tür bir ben-idraki dönüşümünün eseri olduğu içindir ki, daha sonraki Alman kimlik referansları içinde merkezi bir

konum kazanmıştır. Hitler'in III. Reich'ındaki üçüncünün ilki Şarlman'ın imparatorluğudur.

Yine göçebe Rus kabilelerin Ortodoksluğu kabul ederek Doğu Roma birikimine intibak etmeleri de, III. Roma ideali ve Çar kavramı da dahil olmak üzere Rus kimliğini oluşturan temel referans ölçüsü olmuştur. Türklerin İslamlaştıktan sonra Selçuklu tecrübesinden geçerek ulaştıkları Osmanlı medeniyet birikimi de benzer bir ben-idraki dönüşümünün eseridir ve modern Türk kimliğini bu ben-idraki dönüşümünden bağımsız şekilde tanımlayabilmek mümkün değildir. Modern Türk kimliğini bu unsurlardan ayrıştırarak tanımlamaya çalışan ve İslam-öncesi Anadolu kültürlerine dayandırılan tarih tezlerinin başarısızlığı, ben-idrakine dönüşmesi mümkün olmayan merkezî ve soyut kimlik uyarlamalarının, tarihî ve zihnî temele oturan sağlam bir ben-idraki zemini karşısında yetersiz kalmış olmasındandır.

Sovyet kimliğinin Rus kimliği karşısında tutunamaması da, tarihî zeminden koparılmış batı-eksenli seküler Türk kimliğinin, İslam medeniyetinin unsurları ile bezenmiş ben-idrakini, merkezi otoritenin gücüne ve iradesine rağmen, bir türlü tasfiye edememesi de, medeniyet ben-idrakinin siyasi irade ile tayin edilmesinin imkansızlığındandır. Tarihî kırılma öngören devrimci retorikler, eski ben-idrakinden daha güçlü alternatif ben-idrakleri oluşturmadıkları sürece total bir medeniyet aktarımı gerçekleştiremez.. Bunlar uzun dönemli medeniyet tarihinde sadece konjunktürel etkide bulunan geçici dalgalanmalara yol açabilir.

Yeni bir medeniyet ben-idraki, ancak ve ancak daha kapsamlı bir varlık bilinci, bilgi temeli ve davranış normları bütünü ile oluşabilir. Şerif Mardin'in Türk modernleşmesi ile ilgili gözlemleri bu açıdan son derece önemli ipuçları vermektedir: "Aklımıza bu konuda hemen gelen bir soru Cumhuriyet'in nasıl olup da ideolojik kalıplarını köylere kadar gönderip onları rakip birer ideoloji olarak dinin karşısına çıkarmadığıdır. Bunun önemli bir yönü bizzat *ümmet* hissinin Cumhuriyet devrinde din meselelerinde gücünü kaybetmiş olmamasıdır. Cumhuriyet bile zaman zaman bu *ümmet* idelojisinin kendinden daha kuvvetli olduğunu kabul etmek zorunda kalmıştır. 1928 yılında, Prof. Fuat Köprülü'nün dinin gelişimini bir nevi din bilimi merkezi olarak işleyecek olan İlahiyat Fakültesine bağlamaya çalışması kamuoyunun (=ümmetin) mukavemeti karşısında terkedilmişti. Devlet bundan sonra dini bilimsel çabalarla şekillendirmekten vazgeçti. Kemalizm ideolojisinin zaafına da belki en iyi bu noktada parmak basmak mümkündür. Kemalizm, *kültürün kişilik yaratıcı katında yeni bir anlam* yaratmadığı ve yeni bir fonksiyon görmediği için bir rakip ideoloji rolünü oynayamamıştır. Kemalizm'in Türkiye'de ailelerin çocuklarına intikal ettirdiği değerleri değiştirmekteki etkisi ancak sathî olmuştur. Bu sathîlik dahi bir dereceye kadar İslami geçmişimizin zorunlu bir sonucudur. İnsanın sosyal kişiliğinin ve eyleminin her tarafına sızan bir düşüncenin kapsayıcılığı, bilhassa

o kültür kalıbının içinde yetişenlerce kolay idrak edilmeyecektir. Bu ideolojik kalıplar içinde eğitilenler yeni bir ideoloji imal ettikleri zaman da bu ideolojinin aynı kapsayıcılıkta olması gerekeceğini düşünmeyeceklerdir. Kemalizm'e aile katında etken olmasını sağlayan bir bölüm ilave etmek gereği böylece ancak yeni bir hukuki normun yerleştirilmesi gereği olarak düşünülecekti. Aile reformu hukuktaki reforma münhasır kalacaktı."[25]

Bizim ben-idraki tanımlamamız, Şerif Mardin'in "kültürün kişilik yaratıcı katında yeni bir anlam yaratma" ibaresi ile bu çerçevede bir bütünlük arzetmektedir. Kapsamlı bir ben-idraki tanımlaması olmaksızın böylesi bir anlam alanı oluşması da, kişilik düzeyinde tutarlı bir duruş sahibi olunması da mümkün görünmemektedir. Husserl'in *Selbstverstandnis* (ben-idraki)[26] ile *Lebenswelt* (hayat dünyası ya da ortak tecrübe alanı) arasında kurduğu ilişki biçimi, böylesi bir gizli önerme taşımaktadır. Fenomenoloji yöntemi ile mutlak bir idrak düzeyine ulaşmayı hedef edinen Husserl[27] hayat dünyasının bilimsel incelemeye müdahele ettiğini; bu dünyanın bize verilmiş olduğunu ve bizim kendimizi ancak onun içinde tecrübe ve idrak edebildiğimizi vurgulamıştır. Gurwitsh'in de ifade ettiği gibi, hayat dünyası kavramı batı biliminin varlık ve bilgi düzlemleri arasındaki bağlantısını sağlamaktadır: "Diğer bir çok kültürel faaliyetler gibi bilimsel bilgi elde etme, ortak tecrübe alanı olan bu hayat dünyası içinde gerçekleşir ve bilimsel problemler de bu alan içinde oluşur."[28]

Husserl tarafından, batı insanının tarihî-kültürel gerçekliğini tanımlamak üzere, ben-idraki ile hayat dünyası arasında kurulan bu ilişkinin yorumlanmasının bir adım ötesine geçerek, önce batı insanının bu hayat dünyası ile olan zihnî tahayyülat ilişkisi ve bu ilişkinin ben-idraki temelindeki tezahürü üzerinde yoğunlaşmak gerektiği kanaatindeyiz. Ancak o zaman, batı medeniyetinin temel unsuru olan medeniyet prototipinin ben-idrakinin temel unsurlarının kavranabilmesi mümkün olabilir. İnsanın, özellikle de batı insanının, mükemmelliği düşüncesinin tarihî sürekliliği böylesi bir ben-idrakinin yansıması olarak görülebilir. Bu noktadaki temel tezimiz, insanın ben-idrakinin dokuyan temel unsurların kendi zatı (egosu) ile bu zatın varoluşunu idrak ettiği hayat dünyası ve bu ikisinin de kaynağı olan Mutlak Varlık –Tanrı ya da Tanrı'nın panteizm veya

---

25. Mardin, Ş., *Din ve İdeoloji*, (İstanbul:İletişim, 1995, 7. bs.), s. 148-9. Alıntıdaki italikler yazara aittir.
26. Husserl'in bu kavramla ilgili tanımlaması için bk. *Die Krises der europaischen Wissenschaften und die transzendentale Phanomenologie* (hague: ed. W. Biemel, 1954) s. 275-280.
27. Husserl, E., *Logische Untersuchungen*, 2 cilt, (Halle:Max Niemeyer, 1900-1901), c. 2, s. 8.
28. Gurwitsch, *Studies in Phenomenology and Psychology*. (Evanston: Nortwestern University Press, 1966), s. 422.

materyalizm şeklinde bu unsurlarla özdeşleştirilmesi– arasındaki varoluş idrakidir. Batı medeniyetinin ben-idrakini belirleyen ve antik dönemden hristiyanlığa, hristiyanlıktan modern sekularizme nüfuz ederek zihniyet oluşumu düzeyinde intikal eden en temel süreklilik unsuru olan ontolojik yakınlaşma telakkisi (varoluş düzlemlerinin yakınlaşması) böylesi iki varoluş telakkisi ifradının ürünüdür.[29]

İkinci olarak da, ben-idraki ile hayat dünyası arasındaki bu ilişkinin batı medeniyeti dışındaki medeniyet havzalarını da kapsayacak bir teorik çerçeveye dönüştürülmesi gerekmektedir. Aslında her medeniyet, varoluşla ilgili bir ben-idrakini, hayat dünyasını etkileyebilecek kapsamlılıkta ortaya koyabildiği ölçüde yaşayabilir bir medeniyet formu haline dönüşebilmektedir. Bir batı insanının ben-idraki ile sosyo-ekonomik çevresi arasında, bir İslam insanının ben-idraki ile kurduğu şehirler arasında, bir Çin insanının ben-idraki ile sosyal düzen anlayışı arasında, bir Hint insanının ben-idraki ile öngördüğü sosyal hiyeraşi arasında hep aynı bağımlılık ilişkisi söz konusudur. Ben-idraki ile hayat dünyası arasında etkin ve doğrudan ilişki kurabilen medeniyetler canlanma yaşarken, bu ilişkinin koptuğu ya da zayıfladığı medeniyetlerde bunalımlar ve düşüşler görülmektedir.

Bugün modenleşme ve medeniyet direnci arasındaki çelişkinin en önemli boyutu da alternatif ben-idrakleri arasındaki ilişki ile ilgilidir. Bir taraftan batılılaşma hareketlerinin geleneksel medeniyet ben-idraklerini çözerek batı ben-idrakini transfer etme çabaları başarısız kalırken, diğer taraftan geleneksel medeniyet ben-idraklerinin sosyal formları belirleme güçleri zaafa uğramıştır. Bu çelişki, medeniyet ben-idraki ile sosyal formlar arasında bir tür yabancılaşma sorununu beraberinde getirmiştir. Batı-karşıtı tepkiler geleneksel ben-idrakini diri ve canlı tutmuş olmakla birlikte, bu ben-idraki, kendi hayatiyetini yansıtacak bir hayat dünyası oluşturamamıştır. Hayat-dünyası tekelci kültürün yaygınlaşması ile batılılaşırken, geleneksel medeniyet ben-idraki diriliğini sürdürmeye devam etmiş ve karşı sosyal formlar oluşturma çabası içine girmiştir. Varoluş eksenli alternatif ben-idraklerini ve karşılıklı etkileşimlerini anlamaksızın bu çelişkiyi anlamlandırabilmek ve medeniyetlerin kuruluş ve dönüşümlerindeki dinamikleri çözümleyebilmek çok güçtür.

Radikal modernist söylemin de, devrimci sosyalist söylemin de en büyük zaafı medeniyet-bağımlı ve ben-idraki temelli unsurlarla evrensel zorunluluk gibi görülen tarihî süreçler arasındaki ayrımı görememeleridir. Modernleşmeyi, evrensel bir zorunluluk olmakla bir medeniyet 'ihtidası' olarak görme ara-

29. Gerek ontolojik yakınlaşma kavramı, gerekse bu varoluş telakkisinin batı medeniyeti içindeki tarihi sürekliliği ve teorik bütünlüğü konusunda bk. Davutoğlu, *A. Alternative Paradigms*, (Lanham: University Press of America, 1994), 1. ve 2. bölümler. Bu konu ileride bağımsız bir makale olarak Divan'da yer alacaktır.

sında bocalayan batı-dışı medeniyetin elit-unsurları, aslında, ait olmadıkları bir medeniyetin ben-idrakine nüfuz etmeye çalışmışlardır. Medeniyet ben-idrakleri arasındaki çelişki bu nüfuz etme çabasını başarısızlığa uğratınca, nüfuz edilmeye çalışılan medeniyetin ben-idrakini de, terkedilmeye çalışılan medeniyetin ben-idrakini de benimseyemeyen eklektik geçiş dönemi elitleri ortaya çıkmış; bu eklektik elit ile tarihî süreklilik içinde ben-idrakini muhafaza etmeye çalışan toplum kesimleri arasında bir gerginlik alanı oluşmuştur.

Toplumsal değer sistemi ile bu çelişkiyi yaşayagelen elit bir taraftan da kendi içinde baskı altında tutmaya çalıştığı aile-temelli iç-bilinç ile siyasi-temelli dış söylem arasında psikolojik bir gerilim yaşamaya başlamıştır. Son dönemlerde batılı akademisyenlerce türetilen köktendinci ve siyasal İslam tanımlamalarının iç siyasette dışlayıcı bir biçimde benimsenmesinin temel sebebi de, önüne bir sıfat eki getirilmiş İslam'ın reddinin, iç-bilinç içinde reddedilmesi mümkün olmayan İslam'ın reddi anlamına gelmeyeceği rasyonalizasyonuna sığınarak psikolojik çelişkiyi ortadan kaldırma çabasıdır. Bu kaçış, pragmatik tanım ve çözümleri derinlikli felsefî arayışlara tercih etme kolaycılığına yol açmaktadır.

İnsanın kendi ben-idrakini bir varoluş anlamı olarak çözememesi, sürekli bir kimlik kaymasını beraberinde getirmektedir. Son zamanlarda Türkiye'de gizli Osmanlıcılık'tan tek parti döneminin devrimci söylemine, sembolik İslamcılık'tan sembolik sekularizme kayan kimliklerin konjunktüre bağlı olarak sürekli eksen değiştirmesi de bu iç çelişkinin doğal bir sonucudur.

MEDENİYET BEN-İDRAKLERİNİN MUKAYESELİ TAHLİLİ

Medeniyet ben-idrakleri arasında mukayeseli bir tahlil, hem ben-idrakinin medeniyet oluşumundaki rolünü, hem de "öteki" kavramı ile ilgili psikokültürel unsurların çoğulculuk üzerindeki etkisini ortaya koyabilmek açısından büyük bir önem taşımaktadır. Bir çok diğer karma ve alt kategoriler geliştirmek mümkün olmakla birlikte medeniyetlerin ben-idraklerini beş farklı prototip etrafında mukayese edebiliriz:

Güçlü ve sert ben-idraki

Bu medeniyet ben-idraki iyi tanımlanmış, felsefî ve metafizik açıdan köklü bir temel üzerine oturmuş, kapsamlı ve tutarlı bir dünya görüşüne dayandığı için güçlü bir yapıya sahiptir. Öteki medeniyet unsurlarının kategorik bir tarzda dışlanması bu medeniyet ben-idrakine nüfuz edebilmeyi imkansız kıldı-

ğı için de, serttir. Bu sebeble böylesi bir medeniyet ben-idrakinin ürünü olan medeniyetler tekelci, hegemonik ve güç-merkezlidir.

Bu tür bir medeniyet ben-idrakinin en çarpıcı tarihî misali Hint medeniyetindeki dışlayıcı kast sisteminin temelini dokuyan Arî (Aryan) ben-idrakidir. Bu dışlayıcı antik gelenek asırlar boyu etkisini sürdürmüş ve Sanskritçe'de Arî olmayanlar için kullanılan *barbara* kelimesi Yunan siyasi düşüncesine, yabancı anlamına gelen *barbaros* şeklinde geçmiştir. Diğer medeniyet birikimlerinin ve kültürel grupların kategorik olarak dışlanmasını temsil eden bu kavram batı düşüncesinde ve siyasi zihnîyetinde asırlar boyu etkisini sürdürmüştür.

Sert ben-idrakinin öngördüğü dışlayıcılığın farklı türleri vardır. Dışlayıcılığın en basit türü kabilelerde görülür ki, bir kabile ya da ailenin üyelerinin diğerleri üzerindeki mutlak üstünlüğü esasına dayanır. Sınırlı bir tasavvurata ve coğrafi algılayışa dayanan kabile dışlayıcılığı, daha çok ilerleyen sayfalarda ele alacağımız zayıf ve sert medeniyet ben-idrakinde kendini bulur.

En kapsamlı dışlayıcılık, bir medeniyetin küllîyen diğerlerinden dışlanması ile söz konusu olur. İnsanoğlunun bütün erdeminin tek bir medeniyete ait olduğu ve bu "özel" medeniyetin hem insanlığın diğer unsurlarının sınırlarını ve hedeflerini, hem de geleceğini belirleme hakkına mutlak olarak sahip olduğu inancına dayanan böylesi bir dışlayıcılık, tabii olarak, tarihî belirleyen etken bir medeniyet ile diğer edilgen medeniyetler şeklinde bir ayrıştırmayı kaçınılmaz kılar. Böylesi külli bir medeniyet dışlayıcılığının en çarpıcı misali Huntington'un West-Rest (Batı-Diğerleri) şeklindeki kategorik ayrımıdır.[30] Bu kategorik dışlamaya göre "Diğerleri"nin özü ve muhtevası edilgen bir değişken, "Batı" ise mutlak ve etkendir. Bu sebeple de "Batı" ile ilgili genel bir önermede bulunmaksızın "Diğerleri"ni tanımlamak mümkün değildir.

"Diğerleri" kavramı "Öteki" algılamasını tanımlayan sıradan bir kavram değildir. Dışlayıcılık itibarıyla çok daha kapsamlı ve önerme yüklüdür. "Öteki" kavramı bir kabilenin, milletin ya da dinin iç tutarlılığını yansıtan bir tanımlama iken, "Diğerleri" kavramı farklı özelliklere sahip değişik toplulukların, milletlerin, dinlerin ve medeniyetlerin tümünü ihtiva etmektedir. Yani tek boyutlu ve yönlü değil, küllî bir dışlamadır. Mesela, bir Sırp için "öteki" kapsamının içine, etnik dışlamanın bir sonucu olarak, Müslümanlar ya da Hırvatlar girmektedir. Bir Çinli, Meksikalı ya da Güney Afrikalı bir Sırbın "Öteki" algılamasının içine girmediği gibi, bir Rus aksine genişletilmiş Slav ben-idrakinin ayrılmaz bir unsuru konumundadır.

"Diğerleri" kavramı, diğerlerinin biyolojik, siyasi, sosyal ve kültürel varlığını bu ayrımı yapan öznenin varlığına bağlayan, nihai ve mutlak bir benmer-

30. Huntington, a.g.e. s. 39.

kezci varoluş tasavvuru öngörmektedir. Bu yönüyle de "Öteki" kavramının çok ötesinde bir bütüncül dışlamanın psikolojik arkaplanını göstermektedir. Makalemizin baştaki kavramsal çerçevesini kullanırsak, böylesi bir yaklaşım "batı ben-idrakinin ortak tarihî tecrübesini yansıtan hayat dünyasının (Lebenswelt) diğer medeniyet unsurlarının hayat alanını tanımlama ve sınırlama hakkına sahip olduğu" gizli önermesini barındırmaktadır.

Böylesi dışlayıcı bir tasavvur Mathews ve Huntington'un açıktan söylediği, Fukuyama'nın ise imalı bir göndermede bulunduğu bir tür hidayet ve kurtuluş teorisine zemin hazırlamaktadır: Diğer medeniyet havzaları varlıklarını sürdürme çabalarını ve iddialarını terketmeli ve tarihin sonunun getirdiği imkanlardan faydalanabilmek için Batı medeniyetinin temel parametrelerine uyum göstermeye çalışmalıdırlar.

Rudyard Kipling'in "Beyaz Adam'ın Misyonu"nun öngördüğü ben-idraki ile Huntington'un tezine zemin teşkîl eden "Batı ve Diğerleri" kategorik ayrıştırmasının sonucu olan bu külli dışlayıcı idrak, bu anlamda, güçlü ve sert batı medeniyet ben-idrakinin en çarpıcı misalidir. Kipling ve Huntington arasındaki zihniyet sürekliliği, aynı zamanda, kabileci, sömürgeci ve yeni-sömürgeci dışlayıcılık türleri arasındaki iç bütünlüğü de yansıtmaktadır. Bu çerçevede antik Arî istilası da, modern dönemlerdeki sömürgeci yayılma da, yeni sömürgeci mantığın sınırları içinde yorumlanmaya çalışılan küreselleşme de, bir medeniyet sentezi ve çoğulculuk öngörmemektedir. Aksine, otantik medeniyet havzalarını dışlayan ve o toplumlarla karışmaya engel olan bir zihnîyet ortaya konmaktadır. Dravidleri dışlayan Arî psikolojisi ile, bir taraftan göçmen işçileri gettolara hapsetmeye çalışan diğer taraftan da güney-kuzey dengesizliğini sürekli bir biçimde korumak isteyen batı-merkezli küreselleşme çabaları, ortak renk, dil, ırk ve medeniyeti paylaşan toplumların üstünlüğü varsayımına dayanan aynı güçlü ve sert medeniyet ben-idrakinin ürünüdür.

Güçlü ve esnek medeniyet ben-idraki

Bu ben-idraki, iyi tanımlanmış, kapsamlı tutarlı ve evrensel bir dünya görüşüne dayanması açısından güçlü olmakla birlikte öncekinden farklı olarak esnek bir nitelik taşımaktadır. Ben-idrakindeki esnekliğin ana ölçütü, nüfuz edilebilirlik özelliğidir. Başka bir deyişle, bu ben-idraki diğer kültür unsurlarına açık ve paylaşılabilir bir nitelik arzetmektedir. Medeniyet formlarının sentezleri ve çoğulculuk bu tür medeniyetlerin içselleştirici atmosferinde mümkün olabilmektedir. Hayat tarzı farklılaşmaları ve kültürel biçimlerin kendilerini üretebilme kabiliyetlerinin hakim medeniyetin siyasi patronajı altında sürdüğü bu medeniyet yapılanmaları, hiyerarşik hayat tarzı düzenlemelerin-

den çok, değişik kültür ortamlarının yatay ve yanyana varolma hakları üzerinde yükselmektedir.

Bu tür medeniyet ben-idrakinin en çarpıcı iki misali Büyük İskender'in siyasi hakimiyeti altında oluşan eklektik medeniyet havzası ve İslam medeniyetinin Abbasi, Endülüs, Osmanlı ve Hint eksenlerinde tebarüz eden değişik biçimleridir. Daha önce güçlü siyasi merkezler oluşturmuş bölgesel medeniyet havzalarını tek bir siyasi düzen altında birleştiren Büyük İskender bir anlamda antik dönemde basit de olsa ilginç bir küreselleşme tecrübesinin yaşanmasına yol açmıştır. Yunan, Anadolu, Mısır, Harran, Mezopotomya, İran ve Hint medeniyet havzalarını seri şekilde denetim altına alan Büyük İskender, bu havzalar arasında ortaya çıkan etkileşim ile eklektik medeniyet merkezlerinin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Biribirlerini yok ederek hegemonik bir merkez oluşturma çabasından çok karşılıklı bir etkileşim süreci içine giren bu medeniyet havzalarının tek bir siyasi otorite altında yakın bir etkileşim süreci içine girmiş olmaları, daha önce bu ölçüde yakın bir şekilde temas kurmamış birikimler arasında, canlı ve sonraki dönemleri etkileyen, dinamik bir sürecin devreye girmesine yol açmıştır. Zeus ve Buda imajları birbirleriyle yüzleşmiş ve kaynaşmış, İskenderiye bütün yerel medeniyet unsurlarının kültürel etkileşim alanı haline dönüşmüş, Yunan rasyonalizmi ve politeizmi Harran ve Hint mistisizmi ile tanışmış, köklü Mısır ve İran gelenekleri ilk defa ortak bir siyasi patronaj altına girmişlerdir. J. Pirenne'nin de vurguladığı gibi "medeniyet bütün insanların ortak değeri haline gelmiştir": "Dini gelenekler de bu büyük ölçekli sinkretik hareketliliğin tesiri altına girmişlerdir. Bu hareketliliğin zirvesi İskenderiye'de ortaya çıkmıştır: Bu uluslararası şehir bütün dini inanışlara açık hale gelmiştir. Osiris, Adonis, Attis, Tammuz gibi tabiat-eksenli tanrı imajları, Ammon-Ra, Shamash, Zeus gibi güneş-eksenli tanrılarla bu şehirde buluşmuş ve kitleler değişik inanç biçimleri ile doğrudan temasa geçmişler ve birçoğuna eşit bir yaklaşım sergilemişlerdir."[31]

İslam medeniyet tarihinin önemli merkezleri olan 9. ve 10. yüzyıl Bağdad'ı, 12. ve 13. yüzyıl Kahire ve Grenada'sı, ve 16 ve 17. yüzyıl İstanbul ve Delhi'si de farklı medeniyet ben-idraklerinin, kurumlarının ve hayat biçimlerinin birlikte yeniden üretilebildikleri hayat alanları (*Lebensraum*) olmuşlardır. Bu açıdan bakıldığında Hz. Ömer döneminde kısa bir süre içinde gerçekleştirilen ve Mısır, Mezopotamya, Harran ve İran medeniyet havzalarını bütünleştiren olağanüstü hızlı siyasi yayılma getirdiği yüzleşmeler ve sonuçları itibarıyla Büyük İskender'in askerî yayılmasına benzemektedir. İslam medeniyetinin temel farkı bu yayılmanın dinamik gücü olan dünya görüşünün Büyük İskender döneminden farklı olarak iç tutarlılığı yüksek bir altyapıya ve inanç sistemine dayanmış

31. Pirenne, J., *The Tides of History* (Londra: G.Allen and Unwin, 1962), c. 1, s. 275

olmasıdır. Dolayısıyla İslam medeniyetinin siyasî yayılması esnasında sadece yerel medeniyet havzaları birbirileriyle tanışmamış, aynı zamanda siyasî yayılmanın merkezindeki topluluk her bir yerel medeniyet havzası ile yüzleşme ihtiyacı içine girmiştir. Fıkıh, kelam, hadis, tefsir gibi klasik İslamî ilimlerin ortaya çıkışı, İslam felsefesi, matematiği, coğrafyası, tıbbı gibi daha önceki değişik sistematik bilgi bütünlerinin yeni bir eksene oturtulması da bu ihtiyaçdan doğmuştur.

Bu çok yönlü hesaplaşmanın getirdiği güçlü birikim, İslam medeniyetini, Büyük İskender'in kısa dönemli sinkretik etkisinin ötesinde, asırlar süren ve farklı biçimlerde aynı özü sürdürebilme kabiliyeti kazanan bir niteliğe büründürmüştür. Bu hesaplaşmalar, bir taraftan iç tutarlılığı yüksek bir dünya görüşünden kaynaklanan güçlü bir medeniyet ben-idraki oluştururken, diğer taraftan siyasi hakimiyet altına alınan alanlardaki farklı kültür birikimlerinin kendilerini yeniden üretebilecekleri bir hayat alanını da muhafaza etmiştir. İslam medeniyetinin bu içselleştirebilme özelliği Toynbee tarafından "evrensel İslamî devlet"[32], Goitein tarafından da "ortaçağ dini demokrasisi"[33] olarak adlandırılmıştır. İslam medeniyetinin bu özelliği dolayısıyla tarihte ilk defa kapalı medeniyet havzaları uzun süreli siyasi patronajlarla biribirlerine açılmışlar ve Büyük İskender zamanında görülen kısa dönemli tanışmaya dayalı basit "küreselleşme", uzun dönemli etkileşime dayalı karmaşık ve dinamik bir "küreselleşme"ye dönüşmüştür. İslam medeniyetinin gerçekleştirdiği uzun dönemli etkileşim sonucunda, İpek yolu ile ekonomik üretim ve tüketim kalıpları, Buhara'dan Kahire'ye, Delhi'den Kudüs'e, İstanbul'dan Grenada'ya değişik medeniyet merkezlerine yayılan şehircilik modeli aracılığıyla farklı hayat tarzları, ortak kavramsal ve linguistik araçlar ile farklı düşünce ve bilim ürünleri, yaygın tasavvuf ekolleri ile farklı mistik ve metafizik unsurlar, dünya küresinin geleneksel kuşağında kapsamlı bir etkileşim alanı ortaya çıkarmıştır. Yaşanan geçici siyasi bunalımlar dahi bu geniş ölçekli ortak hayat alanını yok edememiştir. 14. yüzyılda Moğol istilasının yol açtığı geniş çaplı siyasi dağınıklık dahi, aynı yüzyılda, Doğu Afrika'dan Malakka'ya kadar uzanan Hint Okyanusu'nun bir İslam ticaret havzası ve kültürel etkileşim alanı haline gelişine engel olamamıştır.

İslam medeniyetinin ben-idrakini daha esnek yapan iki temel unsur vardır. Birincisi, özel bir ırk, kabile ya da sosyal grubun seçilmiş ve üstün olduğu inancına dayanmayan İslam toplumuna nüfuz edebilmenin mümkün olması; ikincisi ise farklı inançlara mensub toplulukların özel hukuki statülerle sistem içinde kendi hayat tarzlarını yeniden üretebilme şansı elde etmiş olmalarıdır. Bu iki özellik, İslam medeniyetinin ben-idrakinin, ilkçağdaki misalini Arî top-

32. Toynbee, a.g.e. c. 1, s. 32.
33. Goitein, S.D., "Minority Self-Rule and Government Control in Islam", *Studia Islamica*, 1970, c. 31, s. 109.

luluklarda, modern misalini ise sömürgeci ve yeni-sömürgeci yapılanmalarda gördüğümüz dışlayıcı ve sert bir nitelik kazanmasını önlemiştir. Alman şarkiyatçı Adam Metz, *Die Renaissance des Islams (İslam'ın Rönesansı)* başlıklı ünlü eserinde, İslam medeniyetinin bu özelliğini karşılaştırmalı bir yöntemle şu şekilde ortaya koymaktadır:

"İslam devletini, Ortaçağ Hristiyan Avrupa'sından ayıran temel fark, sınırları içinde, ikincisinin aksine, İslam dışındaki değişik inançlardan çok sayıda halkın yaşamakta olmasıdır. Yanyana birarada yaşama zorunluluğu, Ortaçağ Avrupa'sında mutlak olarak bilinmeyen bir müsamaha atmosferinin doğuşuna yol açmıştır. Bu müsamaha İslam'da, mukayeseli dinler ilminin ve şevkli bir irfanın doğuşunda ifadesini bulmuştur. İslam'ı kabul etmeler dışında, bütün bu farklı inanç grupları varlıklarını sürdüregelmişlerdir. (...) Bir müslümanın, cizyesini ödemiş bir Hristiyan'ı zorla ya da kötü muamele ile İslam'ı kabule etmeye zorlaması ölümle cezalandırılacak bir fiil olarak görülmüştür. (...) Hanbeli ve Hanefi hukukuna göre güvenliği garanti edilmiş bir gayrimüslimin (zımmînin) hayatı bir müslümanınki ile mutlak anlamda eşit sayılıyordu ki, gerçekten bu çok önemli bir prensiptir. (...) Hükümet gayrimüslim tebaanın ibadetine hiç bir zaman karışmadığı gibi sık sık kutlanan gürültülü hristiyan festivallerini himaye ederdi. (...) 200/815 yılı civarında Halife Me'mun bütün tebaaya inançlara ve dini örgütlenmeleri konusunda tam ve mutlak bir hürriyet vermek istedi. Bu düzenlemeye göre hangi inançtan olursa olsun her topluluk, sadece on kişiden bile oluşsa, kendi dini liderini seçebilecek ve bu lider Halife tarafından tanınacaktı. Diğer büyük hristiyan gruplar böylesi bir düzenlemeyi kabul etmediler ve en küçük dini azınlıkların bile kendi kendilerini idare etmesinin önüne geçmeye çalıştılar."[34] Bu dönemde Halife Me'mun'un huzurunda katoliklerin, ateşperestlerin, sabiîlerin, felsefecilerin ve kelamcıların katıldığı dini ve felsefi tartışmalar yapılıyordu.[35]

Farklı medeniyet birikimlerini kuşatmaya çalışan bu çoğulculuk siyasi ünvan ve kavramlara da yansımıştır. Osmanlı sultanlarının Halife, Padişah, Hakan ve Kayzer gibi ünvanları birlikte kullanmaları köklü siyasi gelenekler kurmuş geçmiş medeniyet birikimlerini temsil ve içselleştirme çabasının bir ürünü olarak değerlendirilebilir. Bu şekilde, büyük devlet gelenekleri kurmuş İslam, İran, Roma ve Turan geleneklerini kendinde bütünleştirdiği iddiasını sembolik olarak dile getiren Osmanlılar, *kadîm* kavramı ile de tarihîn ezeli kulvarında yoğrulmuş bütün medeniyetlerin müsbet unsurlarıyla kendilerinde süregel-

---

34. Mez, A., *Die Renaissance des Islams*, (Heidelberg,1922), s. 29-32, 39-40. A. Metz bu görüşü serdedikten sonra gönderme yaptığı dipnotta "bu kanun, günümüzde Türk imparatorluğunda da geçerlidir" demektedir.
35. Tritton, A.S., *Muslim Theology*, (Londra: Royal Asiatic Society, 1947), s. 73.

diğini sembolik olarak ifade etmektedirler. Bir anlamda, ezeli geçmişi *kadîm* kavramıyla ebedi gelecek iddiası ihtiva eden *devlet-i ebed müddet* kavramının buluştuğu yerde Osmanlı siyasi tahayyülatı ve iddiası oluşmuştur. Bu kuşatıcı tahayyülat, içselleştirici ve esnek bir medeniyet ben-idrakini gerekli kılmıştır.

Güçlü ve yerel medeniyet ben-idraki

Kapsamlı ve sofistike bir dünya görüşüne sahip olmak açısından güçlü bir tahayyülata dayanmakla birlikte bu dünya görüşünü yerel bir medeniyet havzası ile sınırlayan ve o havzaya özel bir anlam atfeden bu ben-idraki, çoğu zaman kendi havzası dışında evrensel bir ideal ya da hegemonik bir güç peşinde koşmamıştır. Kendi medeniyet havzası ile diğer medeniyet havzaları arasında kendisini merkez edinen bir dışlayıcılık benimseyen bu medeniyet ben-idraki birinci türde görülen cinsten evrensel hegemonyaya yönelik sert bir nitelik kazanmamıştır.

Bu tür bir medeniyet ben-idrakinin en çarpıcı misali geleneksel Çin ben-idrakidir. Köklü bir metafiziğe ve ahlak felsefesine dayanan Çin dünya görüşü yerel medeniyet havzasında sert, diğer medeniyet havzalarıyla ilişkide kendini soyutlayıcı şekilde dışlayıcıdır. Kendi yerelliğine olan aşırı güven Çin medeniyetinin diğer medeniyet havzalarına yönelik bir istila ya da hegemonya savaşma girmesine engel olmuştur. Yerel havzaya yüklenen bu özel değer, Çin'i diğer medeniyetlerle olan ilişkide iki tavra yöneltmiştir. Birinci tavır Çin seddi ile kendini gösterir ki, güçlü yerleşik medeniyetin diğer etkilere karşı savunulmasına yöneliktir. Burada kendi medeniyet havzasının değerlerine ve siyasi düzenine duyulan güven ve üstünlük duygusu o medeniyet havzasının dış etkilere kapatılmasına yol açmıştır. Bu, bir anlamda, evrenin merkezi olarak görülen Çin'i dış etkilere karşı koruma çabasıdır. Krejci'nin evrenin merkezi olma konusunda Çin medeniyetinde eski çağlardan günümüze kadar gelen sürekliliğe yaptığı atıf bir ben-idrakinin kendi kendini üretebilme kabiliyetini göstermesi bakımından büyük bir önem taşımaktadır: "Bütün zamanlarda Çinliler ülkelerini evrenin merkezi olarak görmüşlerdir. Çin'in geleneksel ismi olan *Zhongguo* dört esas yöne göre beşinciyi yani merkezîliği temsil eden Orta Krallık anlamına gelmektedir. Çin devletinin bugünkü adı olan *Zhonghua Renmin Gongheguo* (Çin Halk Cumhuriyeti) de hem sürekliliği hem de Çin lisanının özgünlüğünü göstermektedir."[36]

Bu tür bir dışlayıcılık, Batı medeniyetinin sert karakterinden tamamıyla farklıdır. Batı medeniyetinin dışlayıcılığı kendi yerelliğini evrenselleştirme çabasının ürünü iken, Çin medeniyetinin kendini dışlayıcılığı, dış dünyanın, üstün görülen

36. Krejci, J., *Before European Challenge: The Great Civilizations of Asia and the Middle East*, (Albany: State University of New York Press, 1990), s. 223.

yerelliği etkilemesine karşı bir tedbir mahiyetindedir. Çin'in Moğollar dışında hiç bir dış siyasi gücün doğrudan etkisi altına girmemesini sağlayan temel faktör yereli kutsayan bu ben-idrakidir. Bu nedenledir ki, batı sömürgeciliği Çin'in dışarıya kapalı kilidini açabilmek için uzun süre çaba göstermek zorunda kalmıştır.

İkinci tavır ise, dışardan gelen etkiyi dönüştürme ve yerel unsurlarla yeni bir niteliğe kavuşturma çabasıdır. Budizm yoluyla Hindistan'dan, Moğol istilasıyla Orta Asya'dan gelen etkilere açık ve esnek olan Çin ben-idraki, güçlü yerelliği ile, bu etkileri Çin ben-idrakine uygun yeni bir paradigmaya dönüştürebilmesini bilmiştir. Çinlilerin kendi açtıkları kapıdan Çin'e giren Budizm'in bütün Doğu Asya'yı birleştirebilecek ve Çin'i yerelliğinden çıkaracak supranasyonel bir dini hissiyat oluşturamaması, zamanla Çin'in geleneksel ben-idrakinin ve yerel değerlerinin yönlendirmesi ile diğer Budist inanç ve pratiklerinden farklı bir Çin Budizminin doğmasına yol açmıştır.

Modern dönemde sosyalizmin Çin'in yerel şartlarına uyarlanması da, bugün kapitalizmin Çin değerleri ile yeni bir nitelik kazanması da, böylesi bir tepki olarak yorumlanabilir. Çin'i tahlil ederek göstermeye çalıştığımız güçlü ve yerel medeniyet ben-idraki ile ilgili olarak ulaştığımız sonuçlar büyük ölçüde Japonya için de geçerlidir.

Zayıf ve sert medeniyet ben-idraki

Böylesi bir ben-idraki dünya görüşü açısından daha basit, metafizik yaklaşım ve önermeler açısından ise tekdüzedir. Daha yerel ve sınırlı bir algılayış biçimini yansıtması bakımından zayıf, diğer medeniyet birikimlerini dışlamaları ve dağıtmaları açısından ise serttir. Bu zayıf ve sert karakter, çoğu zaman, baskıcı ve çözücü bir askeri yayılmayı beraberinde getirir. Genellikle kısa süreli olan ve kendine has bir yerleşik düzen kuramadan çözdüğü medeniyet birikimleri tarafından asimile edilen bu tür medeniyet ben-idrakleri, hareketlilik düzeyi yüksek ve dinamik göçebe toplulukların tek bir siyasi otorite altında toplanmaları sonucu doğmuş ve gelişmiştir.

Bu tür medeniyet ben-idrakinin en çarpıcı misali Asya-kökenli bütün göçebe unsuları tek bir otorite altında toplayarak kadim medeniyet havzalarının tümü üzerinde bir kasırga gibi esen Cengiz Han'la birlikte ortaya çıkan Moğol ben-idrakidir. Basit şaman ritüellerine dayanması ve köklü ve kapsamlı bir dünya görüşünden yoksun olması bakımından zayıf, yüzleştiği medeniyet birikimlerine tavrı bakımındansa sert ve dışlayıcı olan bu ben-idraki[37], zaman-

37. Bu sert özellik muhatap toplulukları dışlayıcılık açısından da kendi içinde bölüyordu. Moğollar döneminde Büyük Han Çin'deki ulusu dört ayrı kategoriye ayırmıştı:

la, siyasi olarak çözdüğü, ancak dünya görüşü olarak kapsamlı bir alternatifini oluşturamadığı, kadim medeniyet ben-idraklerini benimsemek zorunda kalmıştır. Cengiz Han sonrasında Çin'de hakim olan Moğollar Çin medeniyet havzasının, Hindistan'a inenler Hint-İslam medeniyet havzasının, İran üzerinden Ortadoğu ve Anadolu'ya girenler İslam medeniyet havzasının genel ve kuşatıcı ben-idraklerinin etki alanına girmişlerdir.

Timur ile başlayan Orta Asya merkezli, hareketliliği yüksek ikinci büyük dalga ise, kuşatıcı ve güçlü İslam dünya görüşü dolayısıyla aynı bölgelerde medeniyet birikimi bakımından çok daha kalıcı bir etkide bulunmuştur. Bu açıdan Timur'un siyasi ve askeri yayılması ile Hindistan'da kurulan etki alanı ve bunun sonucunda oluşan Babür devleti Cengiz dönemi Moğol akınlarının geçici etkilerinden çok kalıcı bir medeniyet sentezine öncülük etmiştir ki, bu açıdan daha çok Büyük İskender'in yayılmasının yaptığı etkiye benzemektedir. Büyük İskender'in İskenderiye'si ile Timur'un Semerkand'ı bu anlamda biri batıdan doğuya, diğeri doğudan batıya yayılan ve kadîm medeniyet birikimlerini harmanlayan iki siyasi hakimiyetin kültür bileşkesinin merkezleridir.

Bu tür zayıf ve sert medeniyet ben-idrakinin diğer önemli misalleri olarak Kuzey Mezapotamya'daki göçebe toplulukları birleştirerek ilk ciddî imparatorluk düzenini kuran Sargon'un öncülüğündeki Akadlar'ın güney Mezapotomya'da daha sofistike bir medeniyet havzası kuran Sümerleri dağıtmasıyla ortaya çıkan medeniyet ben-idraki ve göçebe akınlarının oluşturduğu teutenik etki ile Roma imparatorluğunu çözen Germen kabilelerinin oluşturdukları medeniyet ben-idraki gösterilebilir. Basit ve yalın bir dünya görüşüne dayalı Akad ve Germen ben-idrakleri göçebe kültürün getirdiği dışlayıcı ve sert özellik ile daha köklü ve sofistike bir ben-idrakine sahip olan Sümer ve Romalıların siyasi yapılarını dağıttıktan sonra, aynı topraklar üzerinde yendikleri medeniyet ben-idraklerini, daha sonraki tarihî kimliklerini dokuyacak bir miras olarak devralmışlardır. Modern siyasi tarihî de doğrudan etkileyecek olan Kutsal-Roma-Germen sentezi böylesi bir etkileşim alanı içinde ortaya çıkmıştır.

Zayıf ve esnek medeniyet ben-idrakleri

Basit, yalın ve yerel bir dünya görüşüne sahip olması dolayısıyla evrensel bir iddia taşımayan bu tür bir ben-idraki, başka medeniyetlerle girdiği ilişki-

---

1. Moğollar, 2. Ne Moğol ne de Çinli ya da Çinlileştirilmiş olmayan kavimler, 3. Kuzey Çinliler ve Hitanlar ve Cürcenler gibi Çinlileştirilmiş kavimler, 4. yeni unsurlar, ya da en düşük sosyal statüye sahip güney Çinliler. Bu sosyo-politik yapılanma için bknz. Krejci, a.g.e. s. 260-261.

lerde de hegemonik bir tavır sergilememektedir. Hegemonik bir öz taşımaması bu medeniyetleri güç-eksenli ve hareketliliği yüksek medeniyet akımlarına karşı dirençsiz kılmaktadır. Dolayısıyla da varoluşları diğer medeniyetlerin tavırlarına bağlı kalmaktadır. Batı sömürgecilerini büyük bir hoşgörü ile karşılayan Amerika yerlilerinin, Afrika ve Avusturalya aboroginlerinin sahip oldukları ben-idraki bu türün en çarpıcı misalleridir.

BATI MEDENİYETİNİN BEN-İDRAKİ: J. GALTUNG VE *HOMO OCCIDENTALIS OECONOMICUS AXIOMATICUS*

Batı medeniyetinin güçlü ve sert ben-idrakinin en çarpıcı ve sistematik misali için Johann Galtung'un batı medeniyetinin insan prototipinin, *homo occidentalis economicus axiomaticus*, zihnîyet tahlilini esas alabiliriz. Batı insanının zihnîyet oluşumunu mekan, zaman, bilgi, insan-tabiat, insan-insan, ve Tanrı-insan ilişkilerinden oluşan altı temel kriter çerçevesinde inceleyen Galtung[38]'un yaklaşımı hem teorik iç tutarlılık hem de pratik uygulanabilirlik açısından son derece uygun bir hareket noktası da sağlamaktadır.

1. **Mekan**: Galtung'a göre Batı medeniyetinin prototipi olan Batı insanının içinde yaşanılan mekan ve yeryüzü ile ilgili temel önermesi "*Batı ve özellikle Batı Avrupa ve Kuzey Amerika dünyanın merkezini oluşturur, diğer bütün bölgeler bu ana kuvvetin çevresini (periphery) teşkil ederler*" önermesidir. Yeryüzü haritalarının şekillenmesinde bile temel etken olan bu mekan anlayışı, batı insanının dünyanın merkezi olarak gördüğü kendi mekanı ile edilgen olarak gördüğü diğer mekanlar arasında nihaî ve kategorik bir ayrım yapmasına yol açmaktadır. Sömürgecilik ve yeni sömürgecilik böylesi bir mekan anlayışının ürünüdür.

Bu mekan anlayışı, batı medeniyetinin diğer mekanlara yayılma süreci esnasında iki tür yöntemin egemen olması sonucunu doğurmuştur: Ya yeni mekanlar merkezin uzantıları haline getirilmiştir ki, bu durum o mekanlardaki otantik medeniyetlerin tümüyle tasfiye edilmesi sonucunu doğurmuştur, ya da bu mekanlara sadece ekonomik kaynakların aktarılması amacıyla gidilmiş ve bu amacın gerçekleştirilmesinin mümkün olmadığı durumlarda da merkez mekana geri dönülmüştür.

Birinci yöntemin en bariz misalleri Kuzey ve Güney Amerika ile Avustralya ve Yeni Zelandadır. Bu mekanlar yoğun göçlerle birlikte merkezin doğal uzantıları haline getirilirken otantik kültürler önce kenar bölgelere itilmiş, sonra ka-

38. Galtung, J., "On the Dialectic between Crisis and Crises Perception", S. Musto and J.F. Pinkele, *Europe at the Crossroads*, (N.Y.: Praeger, 1985), s. 11.

demeli bir şekilde marjinalleştirilerek tümüyle tasfiye edilmiştir. İnka ve Maya medeniyetlerinin hunharca yok edilmesi, Kızılderili kültürünün tümüyle tasfiye edilmesi mekan idrakini tekelleştiren bir zihnîyetin ürünüdür.

İkinci yöntemin en bariz misalleri ise Hindistan ve Cezayir gibi merkez mekandan gelen ayrıcalıklı bir sömürgeci zümrenin halkla ve otantik kültürle kaynaşmadan sürdürdüğü sömürgeci ilişki biçimidir. Burada da amaç yeni mekanı eski sahipleri ile birlikte yaşayabilecekleri bir hayat alanı olarak benimsemek değil, sömürülecek kaynaklara sahip bu çevre mekandan merkez mekana, yani Avrupa'ya, en etkin kaynak aktarımını sağlayabilmektir.

Batı medeniyetinin mekan idrakini İslam ve Çin medeniyetlerinden ayıran temel unsur bu iki yöntemle ilgilidir. İslam medeniyeti yayıldığı mekanları ortak bir varoluş alanı olarak görürken, Çin medeniyeti kendi mekanını evrenin merkezi olarak gördüğü için bu mekanın dışına büyük ölçekli yayılma hedefi gütmemiştir. Hindistan'a, Doğu Avrupa'ya ve İspanya'ya giren müslümanlar bu bölgedeki otantik unsurları tasfiyeye uğratmadan birlikte yaşama yolunu tercih ederken, Hindistan'a giren Arîler birinci yöntemi yani tümden tasfiye yolunu, modern dönem İngiliz sömürge imparatorluğu ise ikinci yöntemi yani yerleşmeden kaynak aktarma yöntemini, İspanyollar ise hem Endülüs'ü hem de Güney Amerika'yı istila ederken İslam, İnka ve Maya medeniyetlerini tümden tasfiye yöntemini tercih etmişlerdir. Geniş çaplı bir yerleşim faaliyeti yaşanmakla birlikte nüfus dengesizliği dolayısıyla köklü bir tasfiye hareketinin yapılamadığı durumlarda ise kast uygulamasının modern şekli olan Apartheid yöntemi devreye girmiştir. Bunun en canlı misali ise son yıllara kadar etkisini sürdüren ırkçı Güney Afrika rejimidir.

Bu mekan anlayışının en doğal sonucu ise farklı değerler izafe edilen mekanlara farklı kriterler uygulanmasıdır. Bu anlayışa göre dünyanın merkezini oluşturan Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'da insan birinin muhatap olduğu değerler sistemi ile diğer bölgelerdeki insanlara layık görülen değerler sistemi arasında bir farklılaşma söz konusudur.

Uluslararası hukukda büyük ölçekli çifte standartlara yol açan bu mekan algılaması batı-dışı toplumlardaki ulusal siyasetleri de etkilemektedir. İnsanlık birikimini batı medeniyetinin tarihî gelişimi ile özdeşleştiren modernleştirici elit, batı-dışı toplumlarda da bu mekan algılamasından kaynaklanan bir iç farklılaşma doğurmaktadır. Bütün aydınlanmanın ve insanî değerlerin batıdan kaynaklandığı varsayımından hareketle ulusal ideallerini batı mekanına yönelişle tanımlayan batı-dışı toplumların merkezî elitleri, kendi toplumsal değerlerinin neşet ettiği mekanları, aynen batı insanının diğerlerini dışlaması gibi, dışlamakta ve bu mekandan kaynaklanan toplumsal grupları ikincil mekanın dışlanması gereken unsurları gibi görmektedir. Batı-dışı toplumlardaki kültür

devrimi çabaları, çağdaşlık ve küreselleşme söylemi ile özdeşleşen batı-eksenli mekan idrakleri, toplumu batı ekseninde dönüştürebilmek için uygulanan totaliter yöntemler, hep böylesi bir mekan idrakinin ulusal düzeylere yansımalarıdır. Bu siyasi elitler için aydınlanma güneşi batıdan doğmaktadır ve doğunun kimlik direncini kırmaksızın bu güneş ile bütünleşmek imkansızdır. Böylesi bir yaklaşım da, modernleşme sürecinin makalemizin başında atıfta bulunduğumuz Mathews'ün bakış açısıyla bir tür medeniyet ihtidası şeklinde görülmekte olduğunu göstermektedir.

2. Zaman: Galtung'a göre batı insanının zaman idrakinin temel önermesi "*sosyal süreçler alçaktan yükseğe, basitten gelişmişe doğru doğrusal bir gelişim içinde seyrederler ve bu ilerleme mutlaka bir müsbet son (Endzustand) ile neticelenir.*" şeklindedir. Bu çizgisel zaman idrakine göre insanoğlunun son zaman diliminde ulaştığı değerler, sorgulanmaksızın kabul edilmek zorunda olunan, bir bütünü oluşturur. Bu bütüne uygun davrananlar ilerici, bunu sorgulayanlar ise gericidir. Fukuyama'nın Tarih'in Sonu tezi bu zaman idrakinin tipik bir yansımasıdır.

Böylesi bir zaman idraki açısından bakıldığında, insanlar tarihin sonunu getiren iyilerle, bu sona direnen kötüler şeklinde kategorik bir ayrıma tabii tutulmaktadır. Bu değer-bağımlı ayrıma dayanan teoriler aynı zamanda tarihin sonunun değerlerine, yani batı medeniyetinin temel varsayımlarına karşı direnen diğer medeniyet havzalarına yönelik her türlü stratejik içerikli ayrımı ve müdaheleyi meşru kılmaktadır. Aslında zaman idraki ile ilgili bu önerme son zaman dilimindeki hakim siyasi güçlerin statükoyu korumaları ve bu statükoyu tartışmaya açan diğer çevreleri susturmaları için uygun bir felsefi meşruiyyet zemini hazırlamaktadır.

Galtung'un batı zihniyetinin zaman idraki ile ilgi yaptığı bu tesbit, batı medeniyetinin temel doğrularını kendi toplumlarına aktarma misyonundan hareket eden yerel siyasi elitler için de geçerlidir. Çağdaşlık, ilericilik, gericilik gibi kavramsallaştırmalar ve bu kavramsallaştırmaların yol açtığı kategorik dışlamalar, batı-dışı toplumların da kendi içlerinde ayrıca bir kutuplaşma içine sürüklenmeleri sonucunu doğurmaktadır. İnsanlık tarihindeki bütün atılımların, yaşanan gerçekliği sorgulayarak aşma çabasının ürünü olduğunu idrak edemeyen ve çağdaşlık adına yaşanan gerçeklikleri statükocu ve doğmatik tarzda savunmaya yönelen siyasî elitler, kendi çağdaşlık ve ilericilik anlayışlarına aykırı düşüncelerin taraftarlarını insan hakları kavramının kapsamının dışına itmeye çalışmaktadırlar. Kültür devrimi söylemi ile klasik Çin değerlerine savaş açan Maoist yöntem de, Arnavutluk'u dışa kapatarak tam bir kültür katliamı yapan Enver Hoca da, geleneksel Kamboçya toplumunu ilerlemeci sosyalist dogmalar çerçevesinde kıyımdan geçiren Kızıl Kmerler de, totaliter Ortadoğu ve Afrika rejimleri de hep böylesi bir zaman idrakini kendi iktidar hırslarına dayanak yapmışlardır.

Kendini zamanın hem merkezine hem de geleceği belirleme hakkına sahip en ileri ucuna yerleştiren batı medeniyeti, geliştirdiği tarih bilinci ile, geçmişi ve geleceği kuşatan yegane medeniyet olduğu varsayımını diğer medeniyetlerin bireylerinin zihnine de yerleştirmektedir. Evrenselleşen yerleşik eğitim paradigması ve bu paradigmanın aracı olan ders kitapları, insanlık tarihi ile batı medeniyetini özdeşleştiren böylesi ben-merkezci bir yanılsamanın mutlak bir doğruymuşcasına benimsenmesine yol açmaktadır. Batı medeniyetinin kendi antik kökeni olarak gördüğü Yunan ve Arî tarihi ile başlayan, Roma ve feodalizm ile devam eden Rönesans ve Reform hareketleri ile modern döneme geçen tarih anlayışı, bütün felsefî, iktisadî ve siyasî düşünce tarihî kitaplarının batı-eksenli zaman idrakine bağımlı bir şekilde kaleme alınmaları sonucunu doğurmuştur.

Böylece Çin, Hint ve İslam medeniyet havzalarının bireyleri de batı ben-idrakinin zaman ve tarih anlayışı çerçevesinde yetiştirilmekte ve kendi medeniyetlerinin insanlık tarihine hiç bir katkıda bulunmadığı şartlanması ile yeni bir zaman ve tarih bilincine yönlendirilmektedirler. Bu çelişkiyi çarpıcı bir şekilde ortaya koyabilmek için kendi toplumumuzdan tipik bir misal verebiliriz. 16. yüzyılda Avrupa'da yaşanan siyasi bunalımın düşünürü olan Makyavelli Türk eğitim sisteminde yetişen vasat bir Türk aydını tarafından dahi bilinirken, Osmanlı medeniyetinin hakimiyet yüzyılı olan aynı dönemdeki siyasi düşünce anlayışını yansıtan Kınalızade siyasi düşünce tarihî uzmanları tarafından dahi bilinmemektedir. Bu durum Çin, Japon ve Hint medeniyet havzaları için de pek farklı değildir.

Batı-merkezli zaman idrakinden kaynaklanan geçmişle ilgili böylesi bir şartlanma gelecekle ilgili başka bir şartlanmayı da beraberinde getirmektedir: Madem ki, insanlık tarihi tümüyle batı medeniyetinin eseridir, insanlığın geleceğine de bu medeniyetin elinde şekillenecektir. Çizgisel tarih anlayışının tek boyutlu bir mantıkla ulaştığı bu sonuç aslında anlık bir fotoğrafın mutlaklaştırılmasından ve tarihin galiplerin gözüyle tek yönlü olarak kurgulanmasından başka bir şey değildir. Modern Batı medeniyetinin felsefî zeminlerini hazırlayan batılı düşünürler 16. yüzyılda tarihe ve geleceğe bu tür bir bakışla yaklaşmış olsalardı, o dönemin siyasi hakimiyetini elinde bulunduran *kadîm* kavramı ile insanlık tarihini kuşattığını, *devlet-i ebed müddet* kavramı ile geleceği belirleme kudretini elinde bulundurduğunu iddia eden Osmanlı medeniyetine de aynı gözlükle bakacak ve kendi medeniyetini harekete geçirecek muharrik gücü oluşturmaya çalışmayacaktı. Tarih batı medeniyeti gibi bir çok medeniyetin hem yükselişine hem de çöküşüne şahit olmuştur; gelecek te tek boyutlu bir zaman idrakinin ürünü olmayacaktır.

3. **Bilgi:** Galtung, batı insanının bilgi ile ilgili temel önermesini "*dünya az boyutlu ya da nihaî olarak tek-boyutlu bir bakış açısı ile anlaşılabilir*" şeklinde özetlemektedir. Bu tek-boyutlu bakış açısı batı medeniyetinin zihniyet yapısını

dokuyan epistemolojik ayrışma ilkesinin en önemli dayanağı olmuştur. Bilginin kaynağını tek-boyutlu bir şekilde kilisenin epistemolojik otoritesine indirgeyen ve rasyonel düşünceyi dışlayan dogma anlayışı da, bu anlayışa tepki olarak gelişen ve dogma-kırıcı mücadeleyi antropocentric (insan-merkezli) bilgi kaynaklarının tekilciliğine dönüştüren bilimsel sekuler epistemoloji de, aslında, Galtung'un tek-boyutlu bakış açısı olarak tanımladığı yaklaşımın iki ayrı tezahüründen başka bir şey değildir ve bu anlamda birinin varlığı diğerine muhtaçtır.

Kilisenin tek-boyutlu dogmatizmi ile rasyonel düşünce arasındaki mücadele, özellikle David Hume'dan sonra, biribirleriyle uzlaşması ya da zıtlaşması gerekmeyen iki ayrı epistemolojik alana dönüşmüş ve tek-boyutlu bakış açıları, ister dini ister sekuler olsun, din adamı-bilim adamı farklılaşması ile kendi özerk alanlarında düşünce tarzları geliştiren entellektüel prototiplerin oluşmasına yol açmıştır. Böylece mucizeleri ve kilisenin kendisinden menkul epistemolojik otoritesini bilimsel bir çerçeveye oturtamayan bilim adamı da, kilisenin tanrısal özünden güç alan yanılmaz azizlerin dünya ile ilgili görüşlerini açık bir şekilde çökerten objektif bilimsel gerçeklik karşısında şaşıran din adamı da, kendi tek-boyutlu epistemolojileri tarafından meşru kılınan farklı prototipler oluşturmuşlardır. Aslında, gizli bir sürekliliği kendi içinde barından bu farklılaşma, batı medeniyetinin prototipindeki epistemolojik çatlamayı da beraberinde getirmiştir ki, bu durum modernizm ile kilise arasındaki temel çatışma alanını oluşturmuştur.[39] Tek-boyutlu sürekliliğin ortaya çıkardığı epistemolojik farklılaşma felsefî ve siyasî sekularizmin temellerini dokumuştur.

Hume ile farklılaşan bu iki bilgi alanı, Comte tarafından mutlak bir tarihî hiyerarşiye sokulmuştur. İnsan zihninin gelişiminin, önce olguların tabiatüstü güçlerle izah edilmeye çalışıldığı teolojik ya da fiktif safhadan, sonra da bu tür bir çabanın yetersizliğinden hareketle ampirik karşılıkları olmayan soyut kavramsal çerçevelerin oluşturulduğu metafizik ve soyut safhadan geçerek, dünyanın gözlenebilir olgulardan hareketle anlaşıldığı pozitif ve bilimsel safhaya ulaştığını iddia eden Comte, böylece tek-boyutluluğun eksenini kilise dogmatizminden bilimsel mutlakçılığa kaydırmıştır.

Önceleri akıl-bilim-ilerleme üçlemesi ile kaçınılmaz bir meşruiyyet alanı kazanan bu bilimsel tek-boyutluluk, zamanla, modernist epistemolojinin karşı karşıya kaldığı tutarlılık ve ahlakî denetim problemleri dolayısıyla sorgulanmaya başlanmıştır. Bilgiyi insan-merkezli kaynaklarla sınırlayan ve bu kaynaklar yoluyla mutlak gerçeğe ve sürekli bir gelişmeye ulaşacağını var sayan modernist

---

39. Batı medeniyetindeki bu epistemolojik süreklilik ve farklılaşma unsurları için bk. Davutoğlu, *Alternative Paradigms*, s. 34-39. Ayrıca bu konudaki bağımsız bir makale Dîvân'ın ilerki sayılarında yer alacaktır. Ayrıca bu konudaki bağımsız bir makale Dîvân'ın ilerki sayılarında yer alacaktır.

epistemolojinin bu varsayımı bugün tartışılır bir konumdadır. Bu varsayımın en önemli açmazı evrenin bir parçası olan insanın bütünü anlama çabasındaki sınırlarını göremeyiştir ki, bu ciddî bir sübje-obje çelişkisi ortaya çıkarmaktadır.

Bu çerçevede modernist paradigmaya yönelik sorgulamada üç temel faktörden bahsetmek mümkündür. Birincisi, bilimsel gelişme kendisi bilimin sonuçlarının objektif gerçekliğini sorgulamaya başlamıştır. Mikrokozmos ve makrokozmos düzeyinde katedilen her mesafenin, yapılan her buluşun, bir çok yeni bilinmezi beraberinde getirmesi, zamanla bütün sırları çözeceği inancıyla yola çıkan modern bilimin bu iddialı temelini sarsmıştır. İkincisi, post-modern tenkitlerin epistemolojik boyutlarının öngördüğü inter-teorik ve intra-teorik gerçeklik ayrışması, bu konuda göreceli yaklaşımın zamanla felsefî bir temele sahip olmaya başladığını ortaya koymuştur. Post-modern yaklaşım, bu konuda tutarlı bir alternatif sunamamakla birlikte, modernist paradigmanın çözülme sürecini hızlandıran sorular üretmektedir. Üçüncüsü altmışlı yollarda başlayan ve gittikçe hız kazanan dinî uyanış –ki bugün eski Marksist toplumları da içine alan sürekli bir olgu halini almıştır– bilginin metafizik kaynakları konusunun ve bilimin denetim altına alınması meselesinin gündeme gelmesine sebep olmuştur.

Böylesi bir bilgi anlayışı ile siyasi çerçeveler ve uluslararası düzen arasında kurulan ilişki batı medeniyetinin prototipinin özgün niteliklerinden biridir. Epistemoloji ile tarihin akışı arasında varolduğu kabul edilen mekanik bağımlılık, aynı zamanda, insanlığın tarihî serüvenini batı medeniyetinin tek-boyutlu bilgi temeline indirgemektedir. Batı medeniyetinin tarihin sonunu getirdiğine inanan Fukuyama'nın dayandığı temel unsur da bu mekanik belirleyicilik ilişkisidir: "Bilimsel metodun keşfi tarihî zamanı önceki ve sonraki dönemlere ayıran ve devrî olmayan, temel bir bölünme yaratmıştır. Bu bir kere keşfedilince de, sürekli yayılan ilerlemeci modern doğal bilimler müteakib tarihî gelişmenin bir çok yönünü izah eden doğrusal bir mekanizma sağlamıştır."[40] Tarihin sonu tezi ile modernist kalplara ve uluslararası düzen çerçevelerine yeni bir meşruiyyet zemini sağlamaya çalışan Fukuyama, aynı tek-boyutlu epistemolojik zeminden hareket etmekte ve bu anlamda 19. yüzyıl mutlakçı pozitivizm geleneğini yeniden uyandırmaya çalışan yeni-Comtecu bir tepki göstermektedir.

Batı medeniyetinin protipinin tek-boyutlu bilgi temeli batı-dışı toplumlara aktarıldığı zaman çok ciddî şahsiyet bölünmeleri ve sosyal çatışma zeminleri ortaya çıkmıştır. Ne İslam, ne de Çin ve Hint medeniyetleri, nihaî bir gerçeklik bölünmesine yol açan böylesi bir tek-boyutluluğu mutlak bir epistemolojik çıkış noktası olarak benimseyebilmiştir. Son dönemlerde yaşadığımız eğitim ile ilgili tartışmalarda da böylesi bir bilgi anlayışının etkisini görmek mümkündür. Dinî

40. Fukuyama, F., *The End of History and the Last Man*, (New York: Thf Free Press, 1992), s. 73.

eğitimi geri kalmış bir bilgi aktarımının nakli olarak gören bir zihniyet, toplumun geleceğinin Galtung'un ifade ettiği tek boyutlu bir bakış açısı ve bilgi temeli ile kurulabileceğini iddia etmektedir ki, bu durum tarihin akışını mekanik bir bilgi temeline indirgeyen jakoben tavırların ortaya çıkmasına yol açmaktadır.

4. İnsan-tabiat: Galtung batı medeniyetinin prototipinin tabiat anlayışını "*insan tabiata hakimdir*" önermesi ile özetlemektedir. İlk bakışta basit bir gerçekliğin ifadesi gibi gözüken bu önerme, gerek bir zihniyetin ana parametrelerinden birisi olarak, gerekse doğurduğu pratik sonuçlar açısından güçlü ve sert bir ben-idrakinin yansımasıdır. Bu ben-idraki herşeyden önce kendi benini o benin varoluş aleminden ayırmakta ve bu ayrım ile bir tür özne-nesne ilişkisi oluşturmaktadır. Bu özne-nesne ilişkisinin dikey bir hakimiyet yönü bulunması da, ben ve öteki anlamında, insanlar arasında yaşanan dışlayıcılığın sert bir şekilde ben ve tabiat arasında da öngörüldüğünü ortaya koymaktadır.

Batı medeniyetinin ben-idrakinin tabiata yönelik bu sert dışlayıcılık özelliği kadîm medeniyetlerle modern anlayışlar arasındaki en önemli ayrım noktalarından birini oluşturmaktadır. Tabiatı *ben*in ontolojik varoluş zemini olarak bir ilahi lütuf gibi telakki eden kadîm medeniyetlerin aksine onu hakim olunan bir meta olarak görmek hem yukarda ele aldığımız şekilde epistemolojik bir problem alanı oluşturmuş[41], hem de sosyal mekanizmalar ile tabiî mekanizmalar arasında bir bağımlılık ilişkisi doğurarak tabiatı ekonomi-politik bir hakimiyetin rekabet unsuru haline getirmiştir.

Yenik düştüğü ve güçlü Amerikan orduları tarafından tümüyle yok edildiği için geri bir kültürel unsur gibi görülen Kızılderililerin Şefi Seattle'ın 1854 yılında topraklarını kendilerine satmalarını isteyen Washington'daki Amerikan yetkililerine yazdığı mektup, zayıf ama içselleştirici ve esnek bir ben-idrakine sahip yerel bir medeniyet ile güçlü ve sert bir ben-idrakine sahip hegemonik bir medeniyetin tabiata ve biribirlerine bakışlarını yansıtması bakımından ilginç bir ipucu oluşturmaktadır: "Washington'daki Büyük Şef bizim topraklarımızı satın almak istediğini bildirmektedir. (...) Gökyüzünü ve toprağın sıcaklığını nasıl satabilir ve satın alabilirsiniz? Havanın serinliğine, suyun parıltısına biz sahip değilsek, siz onları nasıl satın alabilirsiniz? Yeryüzünü her parçası bizim için kutsaldır. Biz yeryüzünün bir parçasıyız; o da bizim bir parçamız. Gü-

41. İnsan-tabiat ilişkisindeki dikey hakimiyet boyutu bilgi felsefesi açısından ciddi bir iç çelişki doğurmaktadır. Bilgi edinmedeki etken aktör olan özne olarak insan aslında incelemekte olduğu edilgen bilgi kaynağının, yani tabiatın, da biyolojik varlık anlamında bir parçasıdır. Huxley'in sosyal bilimlerdeki metod problem için kullandığı "insan kendi deney tüpü içinde yaşamaktadır" şeklindeki tesbiti ve bu tesbitin ortaya çıkardığı açmazlar, bu anlamda, tabiî bilimler için de geçerlidir. bk J.Huxley, *Man in the World*, (Londra:1947). s. 112-131.

zel kokulu çiçekler bizim kızkardeşimizdir, geyik, at ve kartal bizim erkek kardeşlerimizdir. (...) bütün bunlar aynı ailenin üyeleridir. Dolayısıyla Washington'daki Büyük Şef topraklarımızı satın almak isterken bizim gücümüzün ötesinde bir şey talep etmektedir. Biz beyaz adamın bizim yollarımızı anlamadığının farkındayız. Onun için her toprak parçası bir diğerinin aynısıdır (...) Toprak onun kardeşi değil, düşmanıdır. O, annesi olan toprağı, kardeşi olan gökyüzünü alınıp satılacak, yağmalanacak bir nesne gibi görmektedir. Onun iştahı toprağı yiyip bitirecek ve geride sadece bir çöl kalacaktır. Beyaz adamın şehrinde bahardaki yaprağın ve böceklerin kanat hışırtılarını dinleyebilecek sakin bir yer yoktur. Toprak insana ait değildir, insan toprağa aittir. Her şey bir aileyi bağlayan kanlar gibi birbirine bağlanmıştır."[42]

Kadîm medeniyetlerde insanın ve tabiatın varoluşları daha üst bir Yaratıcı'ya ya da prensibe bağlanmış olduğu için bu iki unsur arasında yaratılan ve edilgen olmak bakımından ortak bir obje konumu varken, bu durum modern felsefî çerçevelerde ya tabiatın öncelliği ya da insanın hakimiyeti anlamında aynı sonucu doğuran iki kutup ortaya çıkmıştır. Bu iki kutup da nihaî kertede insan-tabiat ilişkisini dolaylı ya da doğrudan bir hakimiyet ilişkisi halinde görmüştür ki, bu yaklaşımın ortaya çıkardığı özne-nesne ilişkisi bir mutlak farklılaşma ve rekabet anlayışının yaygınlaşmasına yol açmıştır. Bu anlamda, insanın ontolojik kaynağını tabiat olarak gören materyalist felsefe de bu kaynak ile özne arasında kaçınılmaz bir rekabet ilişkisi öngörmektedir: "İlkel insan kendi arzularını tatmin etmek, hayatı korumak ve yeniden üretebilmek için nasıl tabiatla boğuşmak zorunda kalmışsa, uygar insan da bütün mümkün üretim biçimlerinde ve sosyal oluşumlarda aynısı yapmak zorundadır. (...) Bu alanda hürriyet ancak ve ancak tabiatla mübadele edilerek elde edilebilir ki, bu onu tam anlamıyla denetim altına almak ve tabiatın kör güçleri tarafından idare edilmektense onu idare etmek ve bu hedefe en uygun şartlarda ve en az enerji harcamak suretiyle olabilir."[43]

Yukarda alıntıladığımız Kızılderili şefi Seattle'ın beyaz adamın tabiatı hiyerarşik bir hakimiyet anlayışı içinde dışlayan algılayış biçimini kendi geleneksel idraki ile telif edememesinin en temel sebebi de bu iki medeniyetin ben-idrak-

---

42. Konu ile ilgili bir çok eserde bulunabilecek bu metnin tercüme ettiğimiz bölümleri Star gazetesinin 7 Haziran 1992 tarihli nüshasından alınmıştır. O zaman yenik düşmüş bir kültürün gerikalmışlığını ve iç sancısını yansıttığı düşünülen bu satırlar bugün yerleşik tabiat paradigmasının yıkıcılığını çarpıcı bir şekilde gözler önüne seren hikmet parıltıları olarak görülmektedir. Kızılderili Şef'in sözlerinde sarı çiçek ile konuşan Yunus Emre'nin dünya görüşünün, toprağı yegane sadık sevgili olarak gören Aşık Veysel'in tabiata bakış tarzının, "topraktan yaratıldık, toprağa döneceğiz" deyişinde kendini bulan İslamî yaratılış ve varlık telakkisinin izlerini bulmak mümkündür.

43. Marx, K., *Capital*, (New York: International Publishers, 1967), s. 820.

leri arasındaki farktır. Tabiatla ilgili bu zihniyet dönüşümünün bilgi ve metod temelleri Rönesans dönemine kadar geri götürülebilirlersede[44], egemen paradigma haline gelişi, esas itibarıyla, Newton'un mekanik tabiat anlayışı ile birliktedir. Newton'un tabiî dünya makinesi ile insan ürünü olan teknolojik makineler arasındaki çelişki, insan lehine değişen bir hakimiyet çelişkisi olarak görülmüş ve zamanla sunî makinelerin doğal makineyi tümüyle denetim altına alması sonucu mutlak hürriyete kavuşulacağı kanaati, ilerlemeci tarih anlayışının temel unsuru haline gelmiştir. Bu narsist ben-idraki zamanla öylesi iddialı bir söyleme kavuşmuştur ki, sadece tabiat üzerinde değil, insan tabiatı ve tabiî hukuk üzerinde de nihaî sözü söyleme hakkını kendinde görmeye başlamıştır. Ancak, modernite ile birlikte yaşanan çevre bunalımı, "insan tabiata hakimdir" önermesinin aslında mutlak hürriyete ulaşma adına ontolojik güvenliği yok eden bir iç çelişki barındırdığını ortaya çıkarmıştır. Modern döneme damgasını vuran bu önerme ile tabiatı sömürülecek ve barbarca hakim olunacak bir tükenmez kaynak gibi gören bu zihniyet, evrensel varoluşu tehdit eden ekolojik bir felakete yol açmıştır.

Tabiatın edilgen bir bilgi kaynağı olarak görülmesi epistemolojik bir çelişki, edilgen bir hammadde kaynağı olarak görülmesi ise ekonomi-politik bir çelişki doğurmuştur. Jeoekonomi ve jeopolitik gibi kavramaların bu anlamda insan-insan ilişkisindeki hakimiyet kavgasına yansıması, büyük ölçüde, tabiata yönelik bir hakimiyet anlayışının ürünüdür; çünkü insan-insan ilişkisindeki rekabette belirleyici olan unsur temelde kimin hangi tabiat unsuru üzerinde hakim olacağı meselesi ile ilgilidir. Bu nedenle batı medeniyetinin ben-idrakinin bilgi boyutu ile insan-insan ilişkileri boyutu arasındaki geçişkenlik tabiat boyutu üzerinden olmaktadır.

5. İnsan-Tanrı ilişkisi: Galtung batı insan zihnîyetinin insan-Tanrı ilişkisi ile ilgili boyutunu ve bunun modernite içindeki sürekliliğini "*Tanrı ya da modern dönemde O'nu ikame eden bazı ideoloji/prensipler insan üzerine hakimdir.*" diyerek göstermektedir. Galtung, bu çerçevede, Tanrı'nın otoritesinden ideolojilerin ve devletin otoritesine geçişi aktörlerin değiştiği, yapının ise aynı kaldığı bir süreç olarak görmektedir: "Geçiş formülleri bulunmuştur ve hala kullanılmaktadır. Kral *rex gratia dei* olmuştur, ve Luther kelamı, esas itibarıyla, Tanrı'nın ve Sezar'ın hakları ve bu hakların verilmesini öngören İncil'e dayalı ayrımı yeniden üreterek iki düzen öğretisini, *die zwei Regimenten*, geliştirmiştir. Zamanla kral ve aristokratların yerini devlet anlamında (geçiş formülü; *l'etat, c'est moi*) kabine ve bürokrasi almış; eski düzense (*ancien regime*) tümüyle tas-

---

44. F. Bacon'un ütopik toplumundaki bilimsel örgütü temsil eden Salamon'un Ev'i ve işlevleri bu konuda son derece çarpıcı bir tahayyülat değişimini ortaya koymaktadır. Bk. Bacon, F., *New Atlantis*, (Chicago: Encylopedia Brittannica Inc., 1990), s. 213.

fiye edilmiş veya marjinalleşmiştir. Geriye kalan ise Tanrı-hristiyan ilişkisinin model kalıbım devralan devlet-vatandaş ilişkisi kalmıştır. (...) *Plus ça change, plus c'est la même chose:* aktörler değişmiş ama yapı aynen kalmıştır. Cinayet gibi bir fiil artık Tanrı'ya karşı değil, devlete karşı bir suçtur (veya devlet tarafından temsil edilen 'halka'); mağdur ise her zaman ikincil bir konumdadır. Devlet üçüncü bir taraf değil, doğrudan mağdur durumundadır ve Tanrı gibi cezaî müeyyideyi doğrudan düzenleme hakkına sahiptîr."[45]

Batı düşüncesinde ilahi olan ile doğal olan ve dinî olan ile seküler olan arasında yaşanan çatışma önce kategorik bir ayrıştırmaya, sonra da, ideolojilerin içi boşaltılmış ilahî alanı ikame etmesine yol açmıştır. Gerçekten de, Tanrı'nın iradesini temsil ettiği iddiasına dayanarak Tanrı adına diğer insanlar üzerinde hakimiyet kuran kilise dogmatizmi ile insanın bütün hayatını tek bir kaynaktan şekillendirmeye çalışan faşist ve sosyalist ideolojilerin söylem ve yöntemleri arasında insanın şahsiyeti ile ilgili haklarını yok sayan ciddî bir benzerlik ve süreklilik vardır.

Tanrı otoritesinin devlet/ideoloji otoritesine dönüşmesindeki iki temel unsurdan birisi batı tahayyülatında ilkçağlardan beri etkisini sürdüren insan-tanrı ara ontolojik kategorisinin varlığı ve tanrının yeryüzünde kilise formunda kurumsal bir yansımasının olmasıdır. İlk olarak, Yunan ve Roma mitolojilerindeki insan-tanrı ara ontolojik kategorinin, Hristiyanlığın dönüşümü ile birlikte Hz. İsa'nın teolojik şahsiyetinde Tanrı'nın oğlu ve kutsal teslisin bir unsuru haline dönüşmesi ve bunun uzun ortaçağlar boyunca dogmatik tartışmalar başlatmış olması, sekuler liderlerin ontolojik kategori atlayarak tanrısallaşmasına zemin teşkil etmiştir. Napolyon'u at üzerindeki tanrı timsali olarak gören Hegel'in, devleti de Tanrı'nın yeryüzündeki yürüyüşü olarak tanımlaması bu anlamda modernite ile modern-öncesi toplumun tahayyülat ve ben-idraki sürekliliğini göstermesi bakımından son derece çarpıcı bir misal teşkil etmektedir. Bu kişi idealleştirmesi zamanla ulus idealleştirmesine dönüşerek insan-insan ilişkisindeki temel parametrelerden birisi olmuştur. Bir çok ulusçuluk teorisyenlerince de kabul gördüğü gibi, bazı dinlerin tanrılarını şahsileştirmesi gibi, ulusçuluk da ulus düşüncesini şahsileştirmeye yönelmiş ve ulus, bir ideal şahsiyetin bütün özelliklerini taşır şekilde tasvir edilmiştir.[46]

---

45. Galtung, J., *Human Rights in Another Key*, (Cambridge: polity, 1994), s. 5-6. Kul hakkının Allah tarafından bile affedilmeyeceğine ve bu hakkın ancak hakkı geçen kul tarafından helal edilebileceğine dair İslam inancı bu konuda ciddi bir farklılık teşkil etmektedir ki, insan-insan ilişkisinde devleti ve tanrısal otoriteyi devre dışı bırakan bu esas hemen hemen sadece İslamiyet'e özgü bir tavırdır.
46. Hans Kohn, ulusun kutsanmasında dinî öğelerle ilgili son derece önemli tesbitlerde bulunmakta ve çarpıcı misaller vermektedir. bk. Kohn, *H. The Idea of Nationalism*, (New York: Macmillan, 1969), s. 20-1.

Kilisenin tanrısal otoriteyi yeryüzüne yansıtan bir kurum olarak varlığı da, özü itibarıyla süreklilik arzeden bu dönüşümün ikinci önemli sacayağını oluşturmaktadır. Bu açıdan, kurumsal çerçevelerde dinî sosyalleşme ile siyasî sosyalleşme aynı çizgiyi takip etmiştir. Başka bir deyişle dinin sosyalleşmesi için kullanılan kilise dogmaları ve sembolleri devletin ve ideolojinin sosyalleşmesinde de önemli işlevler üstlenmişlerdir. Ünlü din sosyologu W. Stark'ın teslis çerçevesinde verdiği misal bu geçiş sürecinin sembolik sürekliliğini gözler önüne sermektedir: "1401 yılında parlamentonun kapanmasından hemen önce, parlamento sözcüsü devletin siyasi yapısı ile teslis inancı arasında tutarlı bir mukayese olduğunu görüyordu: kral, manevi ve sekuler lordlar ve halk birlikte üçlük içinde birlik ve birlik içinde üçlük oluşturuyorlardı. Kral, lordlar ve halk üçlemesi ile teslis arasında yapılan kıyas, varolan otoritenin mürekkeb tabiatı hakkında bir delil oluşturmakta ve İngiltere'de sadece kralın değil, lordlar ve halk ile birlikte kralın devletin "'mistik yapısını' oluşturduklarını göstermektedir."[47]

II. ve III. Fransız Cumhuriyeti dönemlerinde ortaya çıkan seküler dinler[48] ile Nazizmin ve Stalinizmin kullandığı materyalist muhtevalı, ama ritüel anlamda dini formatlı ideolojiler, insan şahsiyetini, Tanrı ya da ideoloji adına sınırlayan aynı zihniyetin ürünüdür. Bu anlamda bilim adamlarını kiliseye feda eden kilise anlayışı ile, insan iradesini ve bireyi devlete, dolayısıyla devleti tanımlayan güç merkezlerine, adayan faşist ve sosyalist ideolojiler arasında zıtlık gibi görünen gizli bir iç tutarlılık vardır ve Galtung'un bu tanımlaması bu açıdan büyük bir önem taşımaktadır. Nazizm'in ve Stalinizm'in iki dünya savaşı arasında devlet ve ideoloji adına yeni bir insan yaratma hedefleri aslında gizli bir tanrısal iddia taşımaktadır. Bu iddianın özünde, antik dönemin yarı-tanrı kategorilerinde öngörülen diğer sıradan insanlardan farklılaşan mükemmel insan tipi anlayışı vardır.

6. İnsan-insan: Galtung batı medeniyetinin prototipini, zihniyetinin bu boyutunu "*bireyler, sınıflar ve milletler olarak bir grup insan diğer insanlara hakimdir, bazıları diğerlerine göre daha eşittir.*" önermesi ile tanımlamaktadır. Arî ırkının ilkel kast sisteminden sömürgeci zihniyetin meşhur "Beyaz Adam'ın Misyonu" anlayışına, Yahudilerin ve Almanların bir diğerini yok etmeye çalışan seçilmiş millet doktrinlerinden Huntington'ın "Batı ve Diğerleri" şeklindeki kategorik ayrımındaki gizli seçilmiş medeniyet doktrinine kadar sadece seçilmiş bir grup insanı ya da topluluğu eşit gören gerçekte eşitsizlikçi bütün düşünce biçimleri bu zihniyetin yansımalarıdır.

---

47. Stark W., *The Sociology of Religion: A Study of Christendom*, (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1966), s. 22-3.
48. Seküler dinler için bk. Charlton, D.G., *Secular Religions in France 1815-1870*, (Londra: Oxford University Press, 1963)

Bu tür bir zihniyetin eşitlikten anladığı önceden tanımlanmış bir grup insanın eşitliğidir. Thomas Jefferson başkanlığında bir komite tarafından hazırlanan ve 4 Temmuz 1776'da ilan edilen ABD Bağımsızlık Bildirgesindeki "Tüm insanlar eşit yaratılmışlardır. Yaradanları tarafından bağışlanmış, belli bazı vazgeçilmez haklara sahiptirler; hayat, özgürlük ve mutluluğu arama da bunların arasındadır; bu hakları güvence altına almak amacıyla, insanlar kendi aralarında yönetimler kurarlar" şeklindeki tanımlama insan hakları açısından gerçekten eşitlikçi bir söylemi yansıtmaktadır ve ileri bir adımdır. Ancak, bu bildirgeye rağmen zencilere ve diğer azınlıklara yönelik ayrımcı ve ırkçı tavrın bu yüzyılın sonlarında bile sürüyor olması bildirgede geçen "tüm insanlar eşit yaratılmışlardır" ibaresindeki insanlar kategorisine sadece WASP (Beyaz-AngloSakson-Protestan) kökenli Amerikalıların girme hakkına sahip olduğu gibi gizli bir zihniyet önermesinin varlığını ortaya koymaktadır. Uluslararası siyasi sistemde Güvenlik Konseyi üyesi beş ülkeye tanınan özel statü, ve uluslararası ekonomik sistemin kaynak dağılımının yedi ülkeden oluşan G-7 grubunca belirlenmesi hep bir grup insanın diğerlerine göre daha fazla hakka sahip olduğu bir anlayışın yansımasıdır.

Galtung batı medeniyetinin ben-idrakindeki bu narsist nitelikli insan-insan boyutunu ve siyasi sonuçlarını son derece çarpıcı bir şekilde ortaya koymaktadır: "Sosyal kozmolojideki sonraki iki nokta, tabiat üstü insan ve insan üstü insan, bunalımın idrakindeki işleyiş biçimi yönünden son derece benzeşirler. Eğer insan tabiatın ve bazı insanlar da diğerlerinin üzerinde ise, tabiatın ve birçok insanın vazifesi, bilhassa sistem bunalım halindeyken acı çekmektir. Tabiata acı çektirmek insanın, diğer insanlara acı çektirmek de bazı insanların hakkıdır. Böyle davranarak halihazırda sosyal kozmolojiye yerleşmiş zaruretleri yerine getirirler. Öyleyse bu böyledir, daima da böyleydi, böyle de kalacaktır. Son nokta nihaî hukukileştirmeyi sağlıyor. Batı sosyal teşekkülü diğerleri gibi değildir: daha yüksek bir türdür. Hayatiyetini devam ettirmelidir, zirâ insan medeniyetinin nihaî olarak elde edeceği payedir (Fransızlar da batı medeniyeti içerisinde muhtemelen benzer role sahip olduklarını düşünürler). Bu durum üç manayı içerir: Birinci olarak, Batı'nın neler olup bittiğini anlamak için kendi sosyal ve dünya haritalarından çıkması için bir neden yoktur; bu haritalar varolanların en iyisidir ve bugün de yarın da işe yarayacaklardır. İkinci olarak, dünyanın muharrik merkezi olan Batı, Batı' nın da muharrik merkezidir; sonuç olarak, kendini doğru olarak anlamak suretiyle Batı' yı ancak Batı koruyabilir ve başkalarını anlamak zorunda değildir. Ve üçüncü olarak, kötü güçleri yıkmak anlamına gelse de, yapılması gereken yapılacaktır. Bu sadece Batı' nın kendine ve dolayısıyla tarihe ve insanlığa karşı bir hakkı değil, aynı zamanda bir vazifesidir. Batı seçilmiş merkez, seçilmiş medeniyettir"[49] (1985: 21).

49. Galtung, a.g.m., s. 21.

Galtung'un bu tesbitlerinden yaklaşık on yıl sonra, batılı liderlerin öncelikli hedefinin batı medeniyetinin ayırıcı özelliklerini korumak olduğunu vurgulayan Huntington, bir anlamda, onun *homo occidentalis* prototipine çarpıcı bir misal teşkil etmektedir: "Batı diğer medeniyetlerden gelişme yolu açısından değil, değerlerinin ve kurumlarının ayırıcı özellikleri dolayısıyla ayrılmaktadır. Bunlar arasında batı medeniyetine modernliği keşfetmesini ve dünyaya yaymasını ve diğer toplumların kendisine gıpta ederek bakmasını sağlayan hristiyanlık, çoğulculuk, bireycilik, hukuk düzeni gibi unsurlar vardır. (...) Bunlar batı medeniyetini eşsiz kılmıştır. Batı medeniyetinin değeri evrenselliğinde değil bu eşsiz niteliğinde yatmaktadır. Batı liderlerinin öncelikli vazifesi diğer medeniyetleri batı bakış açısıyla yeniden şekillendirmek değildir, ki bu onların düşmekte olan güçlerinin ötesindedir, batı medeniyetinin bu kendine özgü eşsiz değerlerini korumak ve yenilemektir."[50]

İSLAM MEDENİYETİNİN BEN-İDRAKİ VE YENİDEN YORUMLANMASI: *HOMO ISLAMICUS AXIOMATICUS*

İslam medeniyetinin prototipi olan bireyin ben-idraki, Allah, insan ve tabiatla ilgili tahayyülatı yeniden kuran tevhid inancına dayalı köklü bir değişimin ürünü olmuştur. İnsanın, varoluşunun kaynağı olarak gördüğü Yaratıcısı ve bu varoluşun mekan temelini oluşturan tabiat ile olan ilişkisini yeni bir çerçeveye oturtan Kurani kavramsallaştırma, hem bireysel bilinci hem de insan-insan ilişkisine dayalı sosyal kurumsallaşmayı doğrudan etkilemiştir. Tevhid inancı ve bu inancın belirlediği ontolojik konum, dengeli ve uyumlu bir varlık bilincinin ortaya çıkışına yol açmıştır. Bu varlık bilinci, mevcudatın varoluş düzlemlerini tanrı ile özdeşleştiren panteizmi de, bütün varlıkları kendi zati varlığı ile özdeşleştiren pan-egoizmi de, bu varlıkları tabiatın değişik materyal formları ile aynîleştiren materyalizmi de dışlayan yeni bir idrak zemini oluşturmuştur.

Çin'den Hindistan, İran ve Mezopotamya üzerinden geçerek Yunan ve Mısır'a uzanan kadîm yerel medeniyet havzalarının merkezî etki alanının dışındaki bir bölge olan Hicaz'da ortaya çıkan bu saf tevhidî inanç, önce Dairus ve Büyük İskender'in, daha sonra da Roma imparatorluğunun siyasi patronajı altında büyük ölçekli bir etkileşim içine giren yerel medeniyet havzalarının kesişim bölgelerine yayıldıkça, bu ben-idraki daha sofistike bir nitelik kazanmıştır. Hemen hemen bütün İslamî ilimlerin ilk oluşum seyirleri için referans aldıkları Hz. Ömer döneminin aynı zamanda bu hat üzerindeki geniş fütuhat hareketlerinin görüldüğü bir zaman dilimi olması kesinlikle bir tesadüf değildir.

50. Huntington, a.g.e. s. 311.

İslam medeniyetinin protopinin bireysel düzlemdeki kişilik oluşumu da, İslam tarihinde çözülmeleri engelleyen direnç odağı rolünü üstlenen dinamik sosyalleşme süreci de, bu güçlü ben-idrakinin ürünüdür. Bir müslüman birey, kendi varoluşunu anlamlandırmak ve bu ben-idrakini değişen şartlarda tekrar tekrar üretebilmek konusunda herhangi bir aracı teolojik kuruma ya da sosyal mekanizmaya ihtiyaç hissetmez. Varoluş temelli bu ben-idraki bir kez kazanılınca, süreklilik arzeden seri süreç ve reaksiyonların ürünü olan sosyal davranış biçimlerini üretmeye başlar. Medeniyetin canlanma dönemlerinde hakim sosyal davranış biçimlerini üreten bu ben-idraki, gerileme ve çözülme dönemlerinde sağlam bir psikolojik direnç alanı oluşturur. Bu direnç, siyasi, sosyal ve ekonomik kurumsallaşmada görülen bunalımların bireysel bilinç düzeyine yansımasını engeller.

"Milletler gelir ve gider. İmparatorlar yükselir ve düşer. Fakat İslam sürer ve göçebelerle yerleşikleri, medeniyet kurucularla, bu medeniyetleri dağıtanları bünyesinde barındırmaya devam eder. O zaman, bilinçli ya da bilinçsizce kendi özgünlüklerini korumakla birlikte evrensel İslamla olan bağlarını en önemli ruhi servet olarak sürdüren çok sayıda milleti tek bir ümmet olarak tutan unsurlar nelerdir?" sualini soran Von Grünebaum'un[51] aradığı cevap da, bu güçlü ben-idrakinin insan birini kuşatan algılama eksenindedir. İslam toplumlarındaki cemaatleşme olgusuna dikkatleri çeken bir çok araştırmacı bireysel varlık bilincini ihmal etmiştir. Değişik sosyal, kültürel ve etnik gruba ait müslümanların ortak bir kimlik geliştirebilmeleri, dinî ve siyasî kurumsallaşmanın aracılığına ihtiyaç hissetmeyecek şekilde kişisel bilinci doğrudan belirleyen bu özgün ben-idraki sayesindedir. İnsanoğlunun varoluş problemi dini ve siyasal kurumların ötesinde zatî bir alanı ilgilendirir ve o alana ancak ve ancak özel bir ben-idraki ile nüfuz edilebilir.

İslam medeniyetinin süreklilik ve tutarlılık şartların belirleyen bu ben-idrakinin ana unsurlarını ve bugün bu unsurların yeniden yorumlama sorunsalını da aynı teorik çerçeveden hareketle ortaya koyabiliriz.

1. Mekan: İslam medeniyetinin mekan idrakini, Çin gibi kadîm medeniyetlerin belli mekanlara kutsiyet atfeden telakkilerinden de, Batı medeniyetinin merkez-çevre ayırımına dayalı mekan anlayışından da ayıran temel fark, yeryüzünün ve hatta kainatın birbirinden farklılaşmayan tek bir mekan oluşturduğuna dayalı temel önermedir: *Kuvvet kaynağı olarak dünya üzerinde merkez-çevre farklılaşması yoktur, çünkü "Doğu da batı da Allah'ındır; nereye dönerseniz dönün Allah oradadır..."(el-Bakara, 2:115) ve ruhî kozmolojinin merkezi herhangi bir maddî ve coğrafî sınır tanımayan ortak inanç ve değerler sistemidir.*

51. Grünebaum, G.E. von, *"Pluralism in the Islamic World"*, Islamic Studies, vol. 5/2, s. 50-51.

Bu mekan idraki, İslam medeniyetinin diğer medeniyetlerle olan birlikte yaşama ilişkisinin temelini dokumuştur. Batı medeniyetinin aksine, İslam medeniyeti tümden tasfiye ile tümden kolonileştirme yöntemlerine dayalı bir yayılma göstermemiştir. İslam medeniyet tarihînde ne Güney ve Kuzey Amerika örneklerinde görüldüğü gibi yerleşik medeniyet bakiyelerinin tümden tasfiyesi, ne de Hindistan ve Cezayir örneğinde görüldüğü gibi belli bir dönem için kaynak aktarmaya yönelik ayrımcı sömürgecilik örneklerine rastlanmaktadır.

Yeni mekanlara açılan müslümanlar, bu mekanları da kendi öz mekanları olarak içselleştirebilmişlerdir. Mısır'a, Hindistan'a, İspanya'ya, Doğu Avrupa'ya ve Afrika'ya yönelen müslümanlar ne tümden tasfiye yöntemi ile kalıcı bir yerleşimi, ne de her an geriye dönmeyi düşünen geçici kaynak sömürgeciliğini düşünmüşlerdir. Geriye dönmemek için gemilerini yakan Tarık bin Ziyad, İspanya'ya çıkarken, yabancı bir mekana değil, Allah'ın, insanoğlunun tümüne ortak bir yaşama alanı olarak sunduğu arzının yeni bir parçasına çıktığı inancında idi ve bu inanç, İspanya'da kısa bir süre sonra tarihîn gördüğü en müsamahalı medeniyet zenginliğinin doğmasını sağladı. Grenada düşene kadar müslümanların, yahudilerin ve hristiyanların ortak medeniyet havzası haline gelen Endülüs, güçlü ve esnek bir medeniyet ben-idrakinin mekan düzeyinde tecessüm etmesinden başka bir şey değildi. Bu düşüşten sonra aynı İspanya'dan farklı bir mekan idraki ile hareket eden İspanyol orduları, Amerikan kıtasında tam bir medeniyet tasfiyesi gerçekleştirmişlerdir; çünkü bu güçlü ve sert ben idrakine göre bir mekan ortak bir yaşama alanı değil, hakimiyetin sıradan bir nesnesidir.

Benzer bir kıyas Balkanların Osmanlı mekan idraki içindeki yeri için de geçerlidir. Balkanlar ve Doğu Avrupa'da beşyüz yılı aşan bir medeniyet çoğulculuğunun yaşanması, İslam medeniyetinin mekan idraki ile doğrudan ilgili bir olgudur; çünkü Balkanlara geçen Osmanlılar yerleşik feodal yapıları sarsarken bir yandan kendilerine kalıcı bir mekan arayışı içine girmişler, diğer yandan da yerleşik insan unsurlarını özgürleştirme çabasını sürdürmüşlerdir. Doğu Avrupa köylü nüfusunun Osmanlı ordularını feodalizme karşı bir kurtarıcı gibi görmeleri de bu sebebledir. Özgürlük ve çoğulculuğun temel slogan haline getirildiği günümüzde, aynı topraklarda, hala sürdürülen etnik kıyım da, alternatif bir mekan idrakinin ürünüdür. Bu anlamda İspanyol şövalyeleri ile Sırp çetnikler arasında ortak bir mekan idraki söz konusudur. Modernite bu mekan idrakini çözememiş, aksine ona hukuki bir zemin sağlamıştır.

İslam medeniyetinin klasik hukukî çerçeveler içinde yaptığı Dar-ul İslam ve Dar-ul Harb ayrımının öngördüğü ikili mekan tasnifi, merkez-çevre ilişkisini yansıtan mutlak anlamda ayrıştırılmış bir mekan idrakinden çok, hukuki zorunlulukların ortaya çıkardığı pratik bir ayrımdan ibarettir ve İslam hukukunun uygulanabilirlik alanlarını tesbite yöneliktir. Bugün bu ayrıma isti-

naden İslamiyet'in belli mekanları sürekli bir savaş alanı olarak gördüğü iddiasını ileri sürenler, bu hukukî kavramın ortaya çıkış sürecinden çok, kavramın kelime olarak tercüme edilmesine dayanmaktadırlar. Müslümanlar ne Dar-ul Harb'i ikincil ve edilgen bir mekan kategorisi olarak dışlamışlar; ne de zamanla hukukun uygulanabilirliği açısından Dar-ul İslam haline gelmiş Dar-ul Harb topraklarını diğer medeniyet unsurlarından tümüyle tasfiye etmeye yönelmişlerdir.

İslam medeniyeti, bu kuşatıcı mekan idrakini, yeni bir zihniyet yapılanması içinde tekrar kurmak zorunluluğu ile karşı karşıyadır. İslami normların uygulanabilirlik alanlarına göre oluşturulmuş klasik mekan tasnifleri bugün yeniden yorumlanmak zorundadır; çünkü bir taraftan müslümanların siyasi olarak hakimiyeti elinde bulundurduğu mekanlar İslami normların geçerliliği açısından tek ve tutarlı bir kategori oluşturmazken, diğer taraftan da gayrimüslimlerin hakimiyetindeki topraklarda yaşayan müslümanların nisbeti ve hukuki konumları büyük bir değişiklik geçirmiş bulunmaktadır.

Modernite'nin evrenselleşen kalıpları Hakkari'de yaşayan bir müslümanla New York'ta yaşayan bir müslümanın muhatap olduğu sosyal normlar ve problemlerin benzeşmesi sonucunu doğurmuştur. İslam medeniyet prototipi bir taraftan kendi özgürlük alanında başka bir medeniyetin kurumsal ve davranış kalıpları ile hesaplaşırken, diğer taraftan da, o medeniyetin merkezinde yaşayan müslümanların kimlik ve sosyal davranış normuyla ilgili problemlerini çözmek zorundadır. Dar-ul Harb ile Dar-ul İslam klasik tasnifleri arasında gittikçe belirsizleşen ayrım, yeni bir mekan idraki yenilenmesi ile aşılmak zorundadır. Bu da, İslam medeniyetinin yerküre sathına tümüyle yayılmış bir alanda yeni bir hesaplaşma dinamizmi göstermesine bağlıdır.

Yerküreyi etken ve edilgen bölgelere ayıran batı mekan idraki karşısında farklılaşmayan bir mekan idrakini öne çıkaran İslam medeniyeti önümüzdeki dönemde bu anlamda ciddi bir yenilenme süreci içine girecektir. Bu süreçde belki de en etkin rol, batı merkezlerinde ciddi bir kimlik arayışı içinde bulunan müslümanlar tarafından üstlenilecektir. Klasik dönemlerde Dar-ul Harb'de bulunan müslümanların aksine daha kalıcı niyetlerle başka bir medeniyet havzasının merkezlerine yerleşen bu göçmen müslüman kitlelerin ikinci ve üçüncü nesilleri medeniyet etkileşimi açısından son derece dinamik bir ara unsur oluşturacaklardır ki, bu durum İslam medeniyetinin mekan idrakine yeni boyutlar kazandıracaktır. Berlin'deki bir Türk, Paris'teki bir Cezayirli, Londra'daki bir Pakistanlı için klasik ayrımların önemi gittikçe azalmakta ve İslam medeniyetinin yukarda özetlediğimiz kuşatıcı mekan idrakini yeniden yorumlamaya yönelik çabaların hayatî önemi ise artmaktadır. Bu kuşatıcı ben-idraki müslümanlar ile diğer unsular arasındaki ilişkilerin yeni ve daha sağlam bir zeminde kurulmasını sağlayacaktır.

Batı medeniyetinin yerküreyi tarihi belirleyen özne ve nesne olarak merkez ve çevre mekanlara bölen idraki ciddi bir bunalımla karşı karşıyadır. Buna mukabil, bu tür kategorik bir ayrımı reddeden İslam medeniyetinin mekan idrakinin hukuki gerekçelere dayalı ayrımları da, yeni bir yorumlamaya ihtiyaç hissetmektedir. Evrensel ideallerin ve gerçek küreselleşmenin felsefi temelleri de ancak ve ancak böylesi kuşatıcı bir mekan idraki ile oluşturulabilir.

2. Zaman: Galtung'un "*sosyal süreçler alçaktan yükseğe, basitten gelişmişe doğru doğrusal bir gelişim içinde seyrederler ve bu ilerleme mutlaka bir müsbet son (Endzustand) ile neticelenir.*" diyerek özetlediği doğrusal ilerlemeci batı zaman idraki bir müslüman zihniyet için üç temel sorunsalı beraberinde getirmektedir. Birincisi, zamanın bireyin ben-idraki içindeki konumu ile ilgilidir. Bu tanımlama ile, zamanı, insanın varoluş gerçekliğinin anlamlılık çerçevesinden soyutlayarak, kendi öznel kuralları içinde işleyen statik bir mutlak haline getiren modernite, zamanı, mutlak hakikat ile insanoğlunun varoluş gerçekliği arasındaki ilişki çerçevesinde anlamlandıran ve zamanın akışını insanoğlunun mutlak gerçekliği idrak seyrine bağlayan müslüman zihniyet için önemli bir problem alanı doğurmuştur.

İslam medeniyetini oluşturan temel zihniyet dokusunun batı medeniyetinin idrak unsurları ile yaşadığı yüzleşmeyi en derinlikli bir şekilde ortaya koyan ve bu anlamda çağdaş İslam düşüncesine önemli katkılarda bulunan Muhammed İkbal bu çelişkiyi şu şekilde çözümlemeye çalışmaktadır: "Mazi, hal ve geleceği zamanın aslî unsurları olarak kabul edersek, zamanı, bir kısmını katederek geride bıraktığımız, bir kısmı da katedilmek üzere önümüzde duran doğrusal bir çizgi olarak tasvir etmiş oluruz. Bu da, zamanı, yaşayan üretici bir hareket olarak değil, tamamıyla şekillenmiş kozmik olayların düzenli çeşitliliğini barındıran ve dışardaki bir gözlemci için bunları bir film şeridi gibi birbirini takip eden seriler şeklinde ifşa eden, statik bir mutlak olarak almak demektir. (...) Ben şahsen, zamanın Mutlak Hakikat'ın aslî bir unsuru olduğunu düşünürüm. Fakat gerçek zaman, mazi, hal ve gelecek ayrımının asli unsur olduğu serî (müteselsil) zaman değildir; o silsilesiz değişimi ifade eden saf sürekliliktir ki, MacTaggart'ın fikri buna temas etmiyor. Saf sürekliliğin insan düşüncesince parçalanmaya uğratılması olan seri zaman ise, Mutlak Hakikat'ın kesintisiz yaratıcı faaliyetini sayısal ölçümler şeklinde teşhir ettiği bir tür araçtır. Kuran-ı Kerim'in 'Gündüz ve gecenin değişimi O'ndandır' (23:80) buyurması bu anlamdadır."[52]

İkbal'ın zamanın statik bir mutlak şeklinde algılanmasına yönelik bu tenkidi hem modernitenin zamanla ilgili önemli bir açmazını ortaya koymakta, hem

52. Ikbal, M., The Reconstruction of Religious Thought in Islam, (Lahore: Sange-Meel Publ., 1996), s. 56-7.

de müslüman zihniyetin zaman idrakinin varoluş bağlantısını açık bir şekilde tanımlamaktadır. Doğrusalcı zaman tasavvuru zannedildiği gibi insan iradesini öne çıkarmamakta, aksine bu iradeyi statik bir mutlak olarak görülen seri zaman akışına mahkum kılmaktadır. Bu durum, zaman ile insanın varoluşu arasındaki anlamlılık ilişkisini büyük ölçüde zedelediği için müslüman zihniyetin zaman idrakinden önemli ölçüde ayrılmaktadır.

Doğrusalcı zaman idrakinin ikinci önemli sorunsalı, ihtiva ettiği değer boyutu ile ilgilidir. Sosyal süreci, statik bir mutlak olan zaman içinde, basitten mükemmele, alçaktan yükseğe doğru seyreden bir olgu olarak görmek, seri zaman anlayışı ile son zaman diliminde ulaşılan değerleri mutlaklaştırmak anlamına gelir ki, aslında bu "değer"in zaman bağlı olarak mutlak bir şekilde görecelileştirilmesinden başka bir şey değildir. Değerlerin, aslında bir tür yanılsamadan ibaret olan serî zaman dilimleri içinde göreceli bir hiyerarşiye oturtulması ve geçmiş değerlerin bu hiyerarşiye göre aşağı bir kategoriye indirgenmesi, geleceğin ise aynı hiyerarşik çerçeve içinde bir tür değer belirsizliğine mahkum edilmesi, seri zamanın dilimlerini aşan mutlak insani değerler öngören müslüman zihnîyet için içselleştirilebilir bir idrak değildir.

Bu durumun son derece önemli bir ekonomi-politik sonucu da vardır, çünkü bu durum aslında "değer"i seri "zaman"a, onu da, o zaman dilimi içindeki "ekonomi-politik" güç yapılanmasına bağımlı kılmaktadır. Dolayısıyla belirleyicilik ilişkisi *ekonomi-politik güç yapılanması------> son zaman dilimi------> değerler* şeklinde tecelli etmektedir. Böylece, serî zaman dilimlerinin son halkasında gücü elinde bulunduranlar o zaman için geçerlilik kazanacak değerleri de tanımlama ayrıcalığına sahip olmaktadırlar.

Doğrusalcı zaman idrakinin dogal bir sonucu olan Tarih'in Sonu tezinin en tehlikeli boyutu da buradadır ki, bizi zaman idraki ile ilgili üçüncü sorunsala, yani tarih bilincindeki yanılsamaya götürmektedir. Doğrusalcı zaman idraki ile Tarih'in Sonu anlayışı biraraya geldiğinde yaşanan dönemdeki hakim medeniyetin mutlak kemali gizli bir varsayım olarak ön plana çıkmaktadır. Toynbee'nin benmerkezci yanılsama dediği de, aslında, tarihî meşruiyyetini carî güç yapılanmasından alan bu mutlak kemal iddiasıdır. Batı medeniyetinin ulaştığı teknolojik düzey üstünlüğü, bilginin medeniyet kaynağından çok muhtevası ile ilgilenen ve bunu "Hikmetli söz mûminin yitiğidir. Nerede bulursa onu almaya daha layıktır." gibi yaygınlık kazanmış hadislere[53] dayandıran müslüman zihniyet için ciddi bir aktarım problemi doğurmamaktadır. Ancak, aynı kemal iddiası değer alanına da sirayet ettiğinde, bu durum, güçlü müslüman ben-idrakinin içselleştirmesinin mümkün olmadığı psikolojik bir gerilim alanı ortaya çı-

53. Bu hadisle ilgili bir inceleme için bk. Özşenel, M., *"Hikmet Hadisi üzerine bir inceleme"*, Dîvân, 1996/2, s. 201-206.

karmaktadır. Başta Asr-ı Saadet kavramı olmak üzere geçmişte yaşanan kemale işaret eden zihniyet yapılanması, batı medeniyetinin maddî üstünlüğünün bir tür değer üstünlüğüne dönüştürülmesini, doğrudan kendi ben-idrakine yönelik bir tecavüz olarak görmektedir. İnsanoğlunun bütün birikimini batı medeniyeti ile özdeşleştiren ve bu medeniyetin ulaştığı düzeyi mutlaklaştıran bir tarih anlayışı, kendi içinde son derece tutarlı bir varlık-bilgi-değer bütünlüğüne dayanan güçlü bir tarihî birikime sahip İslam medeniyetinin prototipinin ben-idrakinde ciddi ve kapsamlı bir çatışma alanı doğurmaktadır.

Kemal sembolü olan nebiler tarihînin ilkel dönemlere ait menkıbeler tarihi olarak dışlandığı bu doğrusalcı zaman idrakinin yol açtığı tarihî kırılma, müslüman zihnîyetinde ilk defa tarih-ötesi bir ideal anlayışının doğmasına yol açmıştır. Hz. Peygamber'in hayatının tarihî gerçeklik olarak en teferruatlı bir şekilde bilinmesi ve İslamî değer ideallerinin bu tarihî gerçeklik içinde yaşanır hale getirilmiş olması, diğer dinlerde ve modern ideolojilerde görülen teori-pratik, ideal-aktüel alan ayrımlarının ve buna dayalı ütopya önermelerinin, klasik İslam düşüncesinde yer almaması sonucunu doğurmuştu. İnsanları kemale çağıran klasik dönem müslüman düşünürler, ne hristiyanlar gibi bir gökyüzü krallığına, ne de modern ütopyalarda olduğu gibi tarihî karşılığı olmayan hipotetik bir doğal hale ya da ütopik bir tahayyülata değil, tarihî bir gerçeklik olarak yaşanmış olan Asr-ı Saadet uygulamasına atıfta bulunmaktadırlar. Bu da, müslümanların, İslam medeniyetinin yükseliş dönemlerinde, ideali tarihî gerçeklikle buluşturmalarını mümkün kılan bir tarih bilincine sahip olmalarını sağlamıştır. Mesela Osmanlıların bir ideal olarak *kadîm* e atıfları liberal ve marksist geleneklerin *doğal hal*e atıfları gibi hipotetik ve muhayyel bir atıf değil, yaşanmış bir tarihî geleneğe atıftır ki, Kuranî ve tarihî bir gerçeklik olan Hz. Süleyman'ın metafizik boyutları olmakla birlikte tarih içinde gerçekleşmiş devletine kadar uzanır. İslam siyasî düşüncesinin en soyut siyasî idealini tanımlamaya çalışmış olan Farabî dahi aktarımını bir ütopya aktarımı şeklinde yapmamakta ve reel tarihî gerçekliğe dönüştürülebilecek idealleri ortaya koymaya çalışmaktadır.

Modern dönemde cari güç yapılanmasında ortaya çıkan zaaf müslümanların tarih bilincini doğrusalcı bir anlayışla kırılmaya uğratmış ve bunun sonucu da, başta Asr-ı Saadet kavramı olmak üzere, İslamî idealler zaman ve tarih-ötesi bir tahayyülüta doğru kaymaya başlamıştır. Gerçek durumla ideal olan arasındaki engelin tarihî gelenekten kaynaklandığını düşünen ve İslamî idealleri arınma yöntemiyle tekrar kurmaya çalışan ıslah hareketleri de, bu tarihî geleneği batı medeniyetinin mutlak doğrularının aktarımının önündeki engeller olarak gören modernist yaklaşımlar da, tarihî sürekliliği yansıtan kültür ve kurumlarla hesaplaşma içine girmişlerdir. Bu akımlarla, medeniyetin tarih içindeki özünü değil biçimsel oluşumunu sürdürmeye çalışan gelenekçiler arasındaki gerilim aslında müslüman ben-idrakinin zaman boyutunda ciddi kırılma-

lar doğmasına ve tarih içindeki varoluşu anlamlandıran sürekliliğin ve bu anlamda geleneğin yıpranmasına yol açmıştır.

İkbal'in son derece dakik bir tarzda yaptığı ayrımdan hareket edersek, zaman, Yaratıcı kudretin tarihî varoluşa yansıyan sürekliliği olarak değil, serî tarih anlayışının yönlendirdiği kesik zaman dilimleri olarak idrak edilmeye başlanmış ve bu dilimler arasındaki kopukluk, başta Asr-ı Saadet olmak üzere, serî zaman dilimlerinin ideal olanlarının tarih-ötesi bir düzleme kayması sonucunu doğurmuştur. Bu da, müslüman ben-idrakinin zaman boyutunun, modern ideolojik kalıplar ve bu kalıpların doğurduğu ütopya idrakleri çerçevesine yönelmesine yol açmıştır. Siyasi tarih dönemlendirmesinin bir tür ideolojik çerçeve içinde ifade edilmesi zaman idrakinin muhafazakar ya da modernist bir tarzda tarihî kırılmaya uğramasına sebep olmuştur.

Doğrusalcı zaman idraki de, bu idrake dayanan tarih bilinci de bugün ciddî bir bunalımla karşı karşıyadır. İslam medeniyetinin kurucu ben-idraki, tarih bilincini ve mutlak değer bütünü anlamında kemali yeniden yorumlayacak bir zaman idraki yenilenmesi ihtiyacı ile karşı karşıyadır. Böylesi bir zaman idraki yenilenmesinin dayanması gereken temel önerme şu olabilir: *Zaman, serî ve kesik dilimler içinde değil, süreklilik boyutu ile idrak edilebilir, dolayısıyla, sosyal süreç sadece doğrusal bir mantık içinde kavranamaz, bu sürecin anlaşılması için değişmez ilkeleri de devreye sokan devrî boyuta atıf kaçınılmazdır; eşitlik ve adalet gibi değerleri ifade eden hak kavramı da, tiranlık, eşitsizlik ve zulmü ifade eden batıl kavramı da gelişme ve değişmeye tâbi olmayan sabitlikler ifade eder; bu imtihan dünyasında insanın eylemlerine göre her an müsbet ve menfî bir sona (Endzustand) ulaşmak mümkün olduğu gibi müsbet bir sona ulaşmak için de müsbet bir niyet ve başlangıçla (Anfangzustand) başlamak şarttır.*

3. **Bilgi:** Batı medeniyetinde tek boyutlu bilgi anlayışlarının çatışmasından doğan epistemolojik ayrışım ve bunun doğurduğu entellektüel prototip farklılaşması, İslam medeniyetinin ben-idrakinin bilgi-boyutu için de, klasik dönem İslam düşünce hayatındaki ilmi önderlik prototipi için de yabancı bir olgudur. İslam inancının, ilahi bilgiyi, hristiyanlığın aksine kilise gibi bir kuruma değil, bir metne, yani Kur'an-ı Kerim'e, dayandırması ilahi bilgi kaynağının sosyo-politik ve sosyo-ekonomik nitelikli bir güç yapılanmasının nesnesi olmasını engellemiştir.

Kilisenin kendi mevcudiyetini, Hz.İsa'nın tanrısal özü ile irtibatlandırması, meşrulaştırıcı rolü ile sosyo-politik, Ortaçağ mülkiyet yapılanması içindeki rolü itibarıyla sosyo-ekonomik güç yapılanmasının merkezinde bulunan bu kurumun ürettiği bilgiyi güç-eksenli ve güç-bağımlı bir hale dönüştürmüştür. Bu durum kendi alternatifini de yaratmış ve bilimsel bilginin gelişmesi, bir yönüyle kilisenin öngördüğü epistemolojik çerçeveye, diğer yönüyle de bu çerçe-

venin meşru kıldığı güç yapılanmasına tepki olarak gelişmiştir. Batı ben-idrakinin bilgi boyutunu incelerken göstermeye çalıştığımız bu kategorik epistemolojik ayrışma, aynı zamanda, güç-eksenlerindeki değişimi de yansıtmıştır. Kilise-merkezli epistemoloji Ortaçağ feodalizmini ve aristokrasiyi meşrulaştırırken, bilimsel bilgi, kapitalizmin ve burjuvazinin yükselişine ve bu bilgiyi kullanış biçimine koşut olarak gelişmiştir. Bu anlamda da, bu iki bilgi paradigmasının gelişimi, bilgi kaynaklarının uyumlulaştırma çabasından çok, biri diğerinin doğuşuna zemin hazırlayan karşılıklı bir çatışma alanının ürünü olmuştur.

İslam düşünce tarihinin oluşumu ise aksine bir seyir takip etmiştir. Vahyin, kutsallık iddiasındaki bir sosyal kurumun subjektif bilgisi ile değil, ancak objektif linguistik araçlarla tahlil edilebilen bir metin şeklinde doğrudan insanoğlunun idrakine sunulmuş olması, ilahî bilginin sosyo-politik ve sosyo-ekonomik güç nesnesi olmasının önüne geçmiştir.

Nass ile tefsir ve içtihat arasında yapılan net ayrım, muhtemel yorum sapmalarının ve yanlışlıklarının ilahî bilginin uzantıları gibi görülmesini engellemiştir. Böylece, kilisenin ilahî bilgisi ile bilim adamının bilimsel bilgisi arasında ortaya çıkan yatay kategorik zıtlaşma İslam düşüncesinde ortaya çıkmamış, aksine epistemolojik düzlem farklılaşmasına dayanan dikey uyumlulaştırma çabaları ön plana çıkmıştır. Kutsal metnin tahlili zihinsel bir süreç gerektirdiği için akıl, sünnetullah olarak idrak edilen tabiat olgularının anlaşılmasını mümkün kıldığı için beş duyu ve gözlem, ilahi epistemolojik kaynak olan vahiy ile çatışmayan, aksine mutlak ve yansıyan gerçekliği kavrayabilmek için uyumlulaştırılması gereken bilgi kaynakları olarak görülmüştür. Bütün akaid ve kelam eserlerinde bilgi kaynaklarının vahiy, akıl ve beş duyu olarak tanımlanması bu epistemolojik uyum çabasını yansıtırken; ilhamın, bu eserlerde ancak ve ancak subjektif bir bilgi kaynağı olarak değerlendirilmesi kilise benzeri güç-bağımlı kurumsallaşmaların ortaya çıkmasının ve ürettiği subjektif bilgiyi kutsallaştırarak bir sosyal egemenlik aracı olarak kullanılmasının önüne geçmiştir.

Bu durum iki önemli sonuç doğurmuştur. Birincisi, İslam düşüncesi birikimindeki farklı ekollerin benimsediği ortak bilgi anlayışı temelinin gerçeğin epistemolojik birliği ve bilgi kaynaklarının uyumu çerçevesinde şekillenmiş olmasıdır.[54] Böylece ne dinî inancın bilgi temelleri gözlem ve akla dayalı bilgi oluşumunu mutlak anlamda sınırlayan bir dogmalar bütününe dönüşmüş, ne de dinî bilgi alanının tümüyle dışlayan seküler bir bilgi alanı ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla, batıdaki tecrübenin aksine, dinî epistemoloji anti-bilim söylemine, bilimsel epistemoloji de anti-din söylemine yol açmamış; aksine biribirlerin-

54. Bu temel bilgi anlayışı Dîvân dergisinin 1996/1 nüshasında yayınlanan İslam düşünce geleneğinin temelleri, oluşum süreci ve yeniden yorumlanması başlıklı yazıda (s. 28-30) ele alınmıştır.

den ayrıştırılması mümkün olmayan ortak bir epistemolojik zemin ve söylem oluşmuştur ki, müslüman ben-idrakinin bilgi temeli bu çerçeveye oturmuştur.

İkincisi ise bu bilgi kaynaklarının uyumu ilkesinin ürünü olan ilmi önderlik prototipidir. Yine batı geleneğinin aksine, İslam medeniyetinin düşünce tarihinde biri dogmalara dayalı bilgi üreten ruhban, diğeri de kilisenin tekelleşmiş paradigmasının dışında akıl ve gözleme dayalı bilgi üretmeye çalışan bilim adamı prototipinden oluşan farklı ilmî önderlik modelleri oluşmamıştır. İslam medeniyetine özgü bir ilmî önderlik modeli olarak son derece tabiî bir süreç içinde ortaya çıkan alim prototipi her iki bilgi alanını da kapsayan bir meşruiyyet zemini kazanmıştır. Fıkıh, hadis ve tefsir gibi dini bilgi alanları ile, astronomi, matematik ve tıp gibi bilim alanlarında ortak ürünler ortaya koyan İslam düşünürleri bu özelliğin en çarpıcı delillerini teşkil ederler. Aslında belki de tersi, yani tek bir alanda ürün vermiş İslam düşünürleri çoğu zaman istisna olmuşlardır. Mutlak Âlim'den vahiy olarak insanlara intikal eden bilgi ile yine O'nun akıl ve sünnetullahda tecelli eden rasyonel ve gözleme dayalı bilgi arasındaki uyum alim protopinin birleştirici bir ilmî önderlik olarak tarih sahnesine çıkışının altyapısını hazırlamıştır.

İslam medeniyetinin canlılık ve hakimiyet dönemlerindeki bu iki temel nitelik, özellikle batı medeniyetinin kendi tarihî tecrübesini evrenselleştirdiği modern dönemde değişmeye başlamış ve gerek bilgi kaynakları arasındaki uyum ilkesinde, gerekse ilmi önderlik prototipinde farklılaşmalar ortaya çıkmaya başlamışlardır. 19. yüzyıldan itibaren yaygınlık kazanan medrese-okul ya da aydın-alim çatışması iki farklı bilgi paradigmasının çatışma alanları olarak görülmeye başlanmıştır. Bunda klasik İslam bilgi paradigmasında görülen değişimin de, modern dönemlerdeki kurumsal aktarımların da önemli bir payı vardır. Batıdaki örneklerinden gördüğü aydınlanma fikri çerçevesinde İslam medeniyetinde de bir kilise varmışcasına olmayan dini dogmalara savaş açan aydın psikolojisi ile, bu meydan okuma karşısında vahyî temelli bilgi ile yorumlar arasındaki farkı tefrik etmeksizin savunmaya geçen alimler arasında yaşanan çelişki suni bir episitomolojik farklılaşmayı beraberinde getirmiştir. Fakat bu çelişki, özellikle İslam medeniyetinin bilgi temelleri açısından, hiç bir zaman tek boyutlu bir bilgi anlayışının teoik meşruiyyet kazanmasına yol açmamıştır. Başka bir deyişle bütün çelişkileri ragmen İslam dünyasında Kilise-Galile benzeri bir çatışma yer almamıştır.

Galtung'un batı medeniyetinin prototipinin bilgi boyutu ile ilgili yaptığı tek-boyutlu bilgi önermesinin aksine, İslam medeniyetinin ben-idrakinin alternatif bilgi önermesi "*dünya sadece çok boyutlu bilgi kaynaklarının uyumu yoluyla anlaşılabilir, bilgi tek bir kaynağa irca edilemez*" şeklinde özetlenebilir. Kainat kitabını analitik çözümleme ile anlamaya çalışan akla ve gözleme dayalı bir bilgi sistemleştirmesi ile, bu analitik parçaların bütününden hareketle

mutlak gerçeklik bilgisinin alanını dokuyan vahiy arasında kurulan denge ve ahenk klasik İslam medeniyetinin yükselişinin odak noktasıdır. Bugün de, İslam medeniyetinin ben-idrakinin bilgi temeli ile ilgili çelişkileri aşan yeni bir bilgi boyutu ve onun gerektirdiği medeniyetlerin bilgi birikimini kuşatan yeni bir ilmi önderlik modeli oluşturamadıkça, İslam medeniyetinin zihnîyet problemini aşabilmesi çok güçtür.

4. İnsan-tabiat: Galtung'un "*insan tabiata hakimdir*" şeklinde özetlediği batı medeniyetinin prototipinin tabiat anlayışı ile İslam medeniyetinin ben-idrakinin öngördüğü tabiat anlayışı arasındaki farklılaşma, aynı zamanda, batı medeniyeti ile kadim kültürler arasındaki temel ayrım noktasını yansıtmaktadır. Bu açıdan Kızılderili şefi Seattle'ın yukarda alıntıladığımız yaklaşımı İslam medeniyetinin ben-idrakine çok daha yakındır. Bu farklılaşmanın biri felsefî, diğeri pratik iki önemli sonucu vardır.

Felsefî sonuç itibarıyla ele alındığında, batı ben-idrakinin bu önermesinin dayandığı özne-nesne algılaması, bir dikey hakimiyet ilişkisine yol açmakta ve tabiatı metafizik özden yoksun statik, pasif ve edilgen bir konuma itmektedir. İslam medeniyetinin ben-idraki, bu yaklaşımın aksine, tabiatı Yaratıcı kudretin tecelli ettiği bir işaretler bütünü olarak görmektedir ki, bu insan ile tabiat arasında bir özne-nesne ilişkisi değil, bir varoluş ilişkisi doğurmaktadır. Kuranî çerçeve içinde ele alındığında, Allah'ın işaretlerini ihtiva eden tabiat, Allah'ın yeryüzündeki halifesi olan insan için bir varoluş alanıdır. Dolayısıyla da, insan ve tabiat eşit bir varoluş düzleminde bulunmaktadırlar ve bu anlamda yaratılmışlık açısından aynı Özne'nin nesneleri konumundadırlar.

İnsanı, tabiat olgularından farklılaştıran şey ontolojik bir dikey hakimiyet değil, o tabiatta tecelli eden gerçekliği idrak edebilme kabiliyeti ve bu çerçevedeki özel yaratılış misyonudur. Böyle bir anlayışta, tabiat statik ve edilgen bir nesne değildir. Yaratıcı'nın yaratılış sürecinde her an tecelli ettiği ve bu tecelliler bütünü içinde Sünnetullah'ın insan idrakine sunulduğu muhteva yüklü, aktif bir nesnedir; her haliyle Yaratıcı'yı zikretmekte ve işaretleri aracılığıyla insana konuşmaktadır. Bu anlayışın ortaya çıkardığı doğal sonuç, tabiatın dengelerine yönelik bir müdahelenin, aynı zamanda, ayetullahı tahrip ederek sünnetullaha müdahele etme anlamına gelmesidir ki, bu gerçek Yaratıcı tarafından insana verilen sınırlı özne rolünün sınırlarını aşarak mutlak özne rolüne kalkışmak demektir.

Yaratıcı'nın işaretlerini taşıyan tabiat anlayışı insanın tabiata iletişim kurabilecek bir ibretler alemi olarak yaklaşması sonucunu doğurmuştur. Mevlana'nın neye, Yunus Emre'nin sarı çiçeğe hitabı da böylesi işaretler yüklü ve aktif bir tabiat anlayışının mistik ve popüler kültüre yansımasıdır. Bu çerçevede İslam medeniyetinin ben-idraki ne Spinoza'nın Deus Siva Natura (Tanrı eşittir

tabiat) denkleminde olduğu gibi panteist bir özdeşleşmeye, ne de Newton mekaniğinin dayandığı Tanrı'nın bir kere kurduğu ve tekrar müdahele etmediği tabiat anlayışının dayandığı deistik metafiziğe yakındır.

Tabiatla ilgili bu felsefi farklılaşma çok önemli iki pratik sonuç da doğurmaktadır. Birincisi, batı medeniyetinin ben-idrakinin öngördüğü tabiat anlayışının dayandığı dikey hakimiyet ilişkisi, kullanım sınırı tanımayan mutlak bir mülkiyet zihniyetinin bir temel hak olarak yaygınlaşmasına yol açmıştır. Sanayi devriminin ilk dönemlerinden beri etkisini sürdüren bu mutlak mülkiyet anlayışı tabiatın ciddi şekilde tahrip edilmesi sürecinin zihniyet temelini oluşturmuştur. İslam medeniyetinde mutlak ve öze muteallik olmaktan çok, göreceli ve arızî bir olgu olarak görülen mülkiyet ilişkisi hukukun formel yapısı ile sınırlı kalmış ve zihniyet düzeyinde tabiata yönelik mutlak bir dikey hakimiyet ilişkisi haline dönüşmemiştir. Klasik İslam hukukunda yeraltı kaynaklarının özel mülkiyet kapsamına dahil edilmesine karşı çıkılması, mülkiyetin kullanım ile sınırlı arizî bir hukuk ilişkisi olarak görüldüğünün tipik bir göstergesidir.

İkinci önemli pratik sonuç ise, tabiatın kullanım alanı ile ilgilidir. Batı ben-idrakinin insan-insan ilişkisinde öngördüğü kategorik dışlama ve dikey hakimiyet ilişkisinin tabiata da yansıması, bir grup insanın tabiat üzerindeki kullanım hakkının diğerlerinden daha fazla olduğu gibi bir kanaatin oluşmasına yol açmıştır ki, sömürgeci siyasi yayılmanın özünde bu zihnîyet yatmaktadır. İslam ben-idrakinin tabiat boyutu böylesi özel misyona dayalı kullanım alanlarını şiddetle reddetmektedir. İnsanların ontolojik eşitliği tabiatın kullanım alanındaki eşitliği de beraberinde getirmektedir.

İnsanoğlunun, insan-tabiat ilişkisinde yerleşik modernist paradigmayı aşabilmesi kadîm medeniyetlerin bu tabiat anlayışından ciddi bir zihniyet aşısı almasına bağlıdır. Bu açıdan, İslam ben idrakinin "*Allah'ın Yaratıcı kudretinin her an tecelli ettiği tabiat, insanoğluna ontolojik varlığını sürdürmesi için sunulan bir nimettir* " şeklinde özetlenebilecek tabiat anlayışı insan-tabiat ilişkisinin yeniden yorumlanmasında ve çevre bunalımının aşılmasında yeni açılımlar getirebilecek bir zihniyet boyutu ihtiva etmektedir.

5. **Allah-İnsan:** İslam medeniyetinin ben-idrakinin en ayırıcı hususiyeti Allah-insan ilişkisi boyutundaki farklılığıdır. Diğer bütün boyutlar da nihaî olarak bu ilişkinin özgün niteliğine indirgenebilir. İslam medeniyetinin ben-idrakinin oluşumunda, ne mekan, ne zaman, ne tabiat, ne de insan idrakleri, Allah idrakinden bağımsız bir alanda teşekkül edebilirler.

İslam medeniyetinin kuruluş safhasında da, diğer medeniyetlerle karşılıklı etkileşim sürecine girdiği safhalardaki bunalım dönemlerinde de, temel zihniyet dokusu, bu ilişkinin kendine özgü çekim alanı içinde oluşmuştur. Bu çekim alanının merkezinde tevhîd inancının Allah ile insanoğlu arasında öngör-

düğü mutlak ontolojik hiyerarşi ilişkisi vardır. Dîvân dergisinin birinci sayısında yayınlanan makalemizde de göstermeye çalıştığımız gibi bu ontolojik hiyerarşi aynı düzlemlerdeki uzaklıktan değil, mutlak varlık düzlemleri farklılaşmasından kaynaklanmaktadır.

Bu ilişkinin biri Yaratıcı'yı idrak ediş biçiminden, diğeri ise bu idrakin ilişkinin insan yönünü etkileyiş biçiminden oluşan iki ayrı cephesi vardır. Yaratıcı'yı idrak açısından ele alındığında, İslam inancının, tevhîd ve tenzîh ilkelerinden kaynaklanan ve onu diğer bütün dinî ve felsefî akımlardan ayıran temel özelliği bu varlık düzlemleri farklılaşmasıdır. Kadîm kültürlerin tevhîdî özleri, zamanla, politeist ve panteist algılamaların tesiri altında biri Tanrı'yı değişik tabiat güçlerine benzer bir cisimleştirme ile, diğeri ise Tanrı'yı evren ile tümden özdeşleştiren bir soyutlama ile ciddi bir sapmaya uğramış; böylece yaratıcı kudret ile yaratılanlar arasındaki ontolojik hiyerarşi ya tanrının yeryüzüne değişik biçimlerle inmesi, ya da insan ve ve tabiat unsurlarının tanrısallaştırılması yoluyla ciddi bir bozulmaya uğramıştır.

Kadîm tevhîdî özü ihya iddiası taşıyan Kur'an-ı Kerîm'in tevhîd ilkesi çerçevesinde gerçekleştirdiği zihniyet devrimi, herşeyden önce, Allah'ın bu ikili sapmanın ötesinde idrak edilmesi suretiyle kendini göstermiştir. Allah'ın ilahî isim ve sıfatlarla yeniden tanınması, yaratıcı kudreti, *deus otiesus* (atıl tanrı) ile mücessem tanrı denklemlerinin ilkel idrak çemberinden çıkarmıştır. Bütün evreni kuşatan mutlak kudret sahibi Allah'ın, aynı zamanda insana şah damarından daha yakın bir şekilde idrak edilmesi, bütün yerleşik dini algılama kalıplarını sarsmış ve Allah-insan ilişkisini, hem bireysel ontolojik düzlemde hem de bütüncül kozmolojik düzlemde, yepyeni bir eksene oturtmuştur.

İslam inancının Allah-insan ilişkisindeki en dinamik yön de budur. İlişkinin insan yönü açısından bakıldığında ise, İslam medeniyetinin prototipinin ontolojik özgürlük ve güvenlik meselelerini çözmesi de bu idrak alanı içinde olmaktadır. Allah-u Teala'nın hem ilahî isim ve sıfatlarıyla bütün varoluş düzlemlerini kuşatması, hem de o varoluş düzlemlerinden birinde bulunan insana şahdamarından daha yakın olması, müslüman bireyi üstün bir güvenlik ve hürriyet hissiyle donatmaktadır. Kölelerden ve aristokratlardan gelen farklı insan gruplarından klasik İslam medeniyetinin kurucu medeniyet prototopini çıkaran temel psiko-ontolojik saik de budur.

Allah'ı, her an her her mekanda hiç bir aracı kişi ya da kurum olmaksızın hisseden insan, Allah'ın halifesi olma misyonunu doğrudan idrak edebilmiştir. Bu durum, batı tecrübesinin aksine, kilise ve devlet gibi dini ve siyasi kurumsallaşmaların insanoğlunun varoluşu anlamlandırma çabaları ile öne çıkmalarını engellemiştir. Bu doğrudan idrak, klasik İslam medeniyetinin hızla yayılmasının da, sömürgecilik karşısındaki direncin de temel unsuru olmuştur.

Klasik sosyal, siyasî ve iktisadî kurumları çözme konusunda başarılı olan modernite, bireyin hiç bir aracıya ihtiyaç hissetmeden idrak edebildiği Allah-insan ilişkisini zaafa uğratamamıştır. Bu sebepledir ki, batıda katolik kilisesinin güç kaybetmesine koşut olarak gerilemeye başlayan dinî bilincin aksine, İslam dünyasında kurumsal düzeyde yaşanan çözülmeler dinî bilinci yok eden mutlak seküler bir alan oluşturamamıştır. Aksine Allah-insan ilişkisinin idrakine dayalı kişisel bilinç ile sosyal kurumların bu bilinci yok sayarak oluşturduğu sosyal kurumsallaşmalar arasında ciddî çelişkiler doğmuştur. Vatandaş olan bireyin toplumsal alanda bu kişisel bilinci unutarak seküler bir tavır içine girmesi gerektiğini iddia eden jakoben sekülarizm anlayışının göremediği temel husus, sosyo-politik tanımlamaların, insanın varoluşunu anlamlandıran böylesi bir bilinci aşmakta yetersiz kaldığı gerçeğidir. Allah'ı kendisine şahdamarından daha yakın hisseden bir insanın kişiliği ve varoluşu ile bütünleşen bu bilinci devlet dairesinin önünde bırakması talebi, bu ilişkiyi sindirerek benimsemiş insanlar tarafından, bir tür kişiliksizleştirme çabası olarak görülmektedir. Bu da, temelde Newtonyan mekanizm ile aydınlanma felsefesinin kesişim alanında güçlenen *deus otiesus* (atıl tanrı) varsayımının ürünü olan seküler bilinç ile, insana şahdamarından daha yakın olan diri ve etken tanrı inancına dayalı bilinç arasındaki çelişkinin yansımasından başka bir şey değildir.

Modernizmin insan birinin ontolojik güvenlik ve hürriyet alanı konusunda yaşayageldiği iç bunalım ve çelişkiler, İslam medeniyetinin prototipinin temel kurucu unsuru olan Allah-insan ilişkisi boyutunun güç kazanmasına yol açmıştır. Akıl-bilim-ilerleme üçlüsüne dayanarak insanı din-dışı bir eksende mutlak bir güvenlik ve özgürlük alanına kavuşturma iddiasına taşıyan sekularizmin çağımızda yaşanan ve insanlığın güvenlik ve özgürlük alanlarını tehdit eden trajik gelişmeleri engelleyecek bir değerler sistemi oluşturamaması, batı dünyası içinde de, diğer geleneksel medeniyet havzalarında da, dinî bilincin tekrar öne çıkması sonucunu doğurmuştur. Sekularizmin öngördüğü felsefî zemin ne nesillerin ontolojik güvenliğini yok eden Hiroşima'yı, ne denetlenemeyen bilimsel gelişmelerin yol açabileceği felaketlerin sembolü olan, Çernobil'i, ne de tarihîn sonunu getirdiği iddia edilen seküler batılı değerlerin iflasını gösteren Bosna'yı engelleyebilmiştir.

II. Vatikan konsülünden sonra kendini yenileme süreci içine giren Katolikliğin gerek dinî gerekse siyasî düzlemde etkisini artırması da, yeni ve eklektik hristiyan mezheplerin hızla yayılması da, Uzakdoğu felsefelerinin büyük bir ivme ile yeni bir ruhî alan oluşturmaya başlamaları da, tanrı bilincini teolojik bir mesele olmaktan çok bu bunalımlara pragmatik bir çözüm olarak gören post-modern teolojik çerçevelerin geliştirilmeye başlanması da, jakoben seküler felsefenin özellikle varlık ve değer boyutlarında karşı karşıya kaldığı

bu bunalım alanları ile ilgilidir.[55] Bütün bu bunalımlar müslüman zihniyet yapılanmasında etkide bulunmuş ve Allah-insan ilişkisi boyutunun yeniden ve daha güçlü bir şekilde idrak edilmesi sonucunu doğurmuştur. İslam dünyasındaki dinî uyanışın evrensel olgulardan ayırarak yerel ve statik bir tepki hareketi olarak görenler, bu boyutu tümüyle ihmal etmekte ve evrensel nitelikli bir olguyu ideoloji-eksenli bir söyleme indirgeyerek ciddi bir metodoloji hatası işlemektedirler.

Özetle böylesi geniş kapsamlı bir medeniyet dönüşümünün yaşandığı bir dönemde İslam medeniyetinin ben-idrakinin Allah-insan ilişkisi ekseninde tekrar kurulması, gerek İslam medeniyetinin geleneksel parametreleri, gerekse bugünkü konjunktürün getirdiği yeni unsurlar açısından son derece normal ve tabii bir gelişmedir. Bugün, İslam medeniyetinin belki de en önemli yeniden kurucu unsuru bu ilişkinin yeni bir şahsiyet bilinçlenmesine yol açacak şekilde yeniden yorumlanmasıdır. Bu açıdan, klasik İslam medeniyetinde insanın psiko-ontolojik yapısını son derece uyumlu bir şekilde yeniden inşa eden ve hem evreni mutlak anlamda kuşatan, hem de insana şahdamarından daha yakın olan bir Yaratıcı bilincini tekrar ihya etme zarureti vardır. Allah'ın ilahî isim ve sıfatlarına dayanan bu bilincin birinci unsuru kozmik düzeni temel varlık ve değer ilkeleri etrafında sosyal bir düzen bilincine yöneltirken, ikinci unsuru da kendi varoluşundan güç alan şahsiyetli bir birey bilincinin temel taşı olacaktır. İslam medeniyetinin en önemli zihniyet kurucu başarısı da, bir çok dinî ve felsefî akımda birbirinin zıddı gibi algılanan bu iki unsurun birarada ve biribirlerini destekleyecek şekilde ahenkli bir bütün oluşturmalarıdır.

Böylesi yeni bir zihniyetin temel çıkış noktası, Allah ile insan arasında ontolojik bir hiyerarşi öngören ve insan onurunu tanımlamak açısından Yaratan ile Yaratılan arasında herhangi bir dini ve seküler kurumsallaşmayı kabul etmeyen bir anlayış olabilir. Kilise ya da devletin ilahî bir kudsiyet imajı içine girmesi Allah ile insan arasındaki hilafet ilişkisini ve insanın irade sahibi eşref-i mahlûkât olma özelliğini yok eder. İslam tarihi içinde kilise benzeri bir örgütün gelişememesi, herşeyden önce, İslam inancının Allah-insan ilişkisinde her türlü aracıyı reddeden temel ontolojik yaklaşımı dolayısıyladır. Ne kilise gibi dini kurumsallaşmalar, ne de devlet gibi siyasi organizasyonlar, Allah-insan ilişkisini tanımlayan mutlak önermelerde bulunamazlar.

6. İnsan-İnsan: İslam medeniyetinin ben-idrakini, ben ve öteki ayırımı açısından diğer medeniyet ben-idraklerinden ayıran en önemli hususiyet insan-insan ilişkisinin öngördüğü varlık ve varoluş telakkisidir. İslam medeniyetinin

---

55. Bu bunalım alanlarının medeniyet dönüşümü üzerindeki etkileri ve batıda dinî bilincin yeniden uyanması için bknz. Davutoğlu, A., Civilizational Transformation and the Muslim World, (K.L.:Quill, 1994), s. 30-36.

yükseliş dönemlerine damgasını vurmuş olan kültürel çoğulculuk da bu boyutun sosyo-politik zeminde düzenlenmesinden ibarettir.

Galtung batı medeniyetinin prototipinin bu boyutunu tanımlarken kullandığı *"bireyler, sınıflar ve milletler olarak bir grup insan diğer insanlara hakimdir, bazıları diğerlerine göre daha eşittir"* önermesi aslında insanlar arasında aşılması mümkün olmayan gizli bir varoluşsal farklılık varsayımına dayanmaktadır. Yani bir grup insan varoluşlarının özünden kaynaklanan özel bir statüye sahiptir ve batı medeniyetinin üstünlüğü bu özel varoluşsal özün üründür. Hindistan'daki kast sistemi gibi bazı yerel medeniyet havzalarında da görülen bu varoluşsal farklılaşma insanoğlu türünü dikey kategorilere ayırmakta ve üst kategoride bulunanlara özel bir felsefi ve siyasi statü vermektedir. Üst kategoride bulunanların ben-idrakinde nüfuz edilemez bir sertlik ve dışlayıcılık oluşturan bu özel varoluş statüsünün felsefi arkaplanında insanın kendi benini idrak ederken varoluşunu anlamlandıran ve tanrı-insan ilişkisinde ara bir ontolojik kategori, ya da bir üst teolojik ya da siyasi kurum inancı vardır.

Böylesi varoluşsal bir eşitsizliği meşrulaştıran dinlerle etnik ayrımcılığa dayalı modern ideolojileri benzeştiren önemli unsurlardan biri de budur. Kutsalı tanımlama ayrıcalığına ve gücüne sahip ara ontolojik bir kategori oluşturmaksızın insan-insan eşitsizliğini meşru kılabilmek mümkün değildir. Hint medeniyetinde Arî unsurları kutsayan insan-insan eşitsizliği, kutsalı tanımlama ayrıcalığına sahip brahman sınıfına, normal insanların üstünde tanrısal öze sahip bir ara ontolojik konum veren hindu yaratılış doktrini vardır. Kutsalı tanımlama gücünü elinde bulunduran brahmanlar insan-insan ilişkisinin unsurlarını tanımlama gücüne de sahiptirler.

Aynı şekilde Hz. İsa'nın insan-tanrı ilişkisinde sahip olduğu ara ontolojik kategoriyi yeryüzüne yansıyan dinî ve toplumsal bir otorite kaynağına dönüştüren ve bu otorite aracılığıyla kutsalı tanımlama gücünü elinde tutan Katolik kilisesi de Ortaçağlardaki insan-insan ilişkisindeki feodal eşitsizliklerin meşruiyyet zeminini oluşturmuştur. Kutsal Roma-Germen sentezi aracılığıyla bu iki geleneğin unsurlarını Roma birikimi temelinde besleyen batı medeniyeti, insan-insan eşitsizliğini önemli bir süreklilik unsuru olarak seküler döneme devretmiştir.

Aşırı ırkçı ideolojilerin bu sentezin yoğun olduğu bölgelerde yaygınlaşmış olması bu açıdan kesinlikle bir tesadüf değildir. Kilisenin boşalttığı sosyopolitik otorite alanını dolduran modern devletin zamanla kutsiyet kazanması ve insanın varoluşunu anlamlandırma iddiası taşıyan seküler nitelikli bir ara ontolojik kategori haline dönüşmesi bu sürekliliğin bir sonucudur. Hegel'in tanrı ve devlet imajları arasında kurduğu ilişkiye dayalı devlet felsefesi[56] ile yeni

56. Hegel, G.W.F., *The Philosophy of Right*, (Chicago:Ency. Britinnica,1990), vol. 43, s. 89-90.

dünyanın kurucu ruhu olarak Alman ruhuna ve Kutsal Roma Germen mirasına atıfta bulunduğu tarih felsefesi[57] arasındaki tutarlı iç bütünlük de bu olguya işaret etmektedir.

İslam medeniyetini bu noktada ayıran temel unsur, kutsalı tanımlama hakkına ve ayrıcalığına sahip hiç biri ara ontolojik kurumsallaşmaya izin vermeyen bir varoluş doktrinini ortaya koymuş olmasıdır. Bireysel varoluş bilincinin temelini dokuyan Allah-insan ilişkisinin insan-insan ilişkisine yansıyan yönü de budur. Bu ilişki içinde varoluşu tanımlama ayrıcalığına sahip hiç bir kişi, kurum ve kuruluşun olmayışı, gerek dinî gerekse siyasî otoritenin insan-insan ilişkisini mutlak ontolojik eşitsizliğe dönüşebilecek şekilde yeniden kurmasını engellemiştir. Ortaya çıkan *de facto* eşitsizlikler ise varoluşa dayalı bir meşruiyyet zemini kazanamamışlardır. İslamiyet'in her renk ve ırkdan insanı kuşatacak bir şekilde hızla yayılması, ben-idrakinin insan-insan boyutunda kolaylıkla nüfuz edilebilir bir nitelikte olmasının özgürleştirici etkisi dolayısıyladır.

Ayrıca, İslamiyet'e giren değişik insan grupları kendilerini medeniyetin merkezine yönelten bir ben-idrakini hemen içselleştirebilmişlerdir. Arap yarımadasından çıkan Samî nitelikli bir din olmakla birlikte Osmanlılar döneminde Türk kimliği ile, Uzakdoğu'da Malay kimliği ile özdeşleşen bir İslam kimliği bu nüfuz edilebilir ben-idrakinin bir sonucudur. Değişik gruplar, dinin çıkış yerine ve çıktığı kavmin kimliğine bakmaksızın bu medeniyet kimliğinin merkezine kendi yerel kimliklerini oturtabilmişlerdir. Benzer bir durum yine evrensel bir din niteliği taşıyan Hristiyanlık için geçerli değildir. Alman, Rus, İtalyan ve Fransız kimlikleri ile birebir örtüşen bir hristiyan kimliği yok iken, uzun asırlar boyu Türk demek İslam demek anlamına gelmiştir. Bu da İslam kimliğinin kolayca nüfuz edilebilir niteliğinden ileri gelmektedir.

İslam medeniyetinin ben-idraki insan-insan ilişkileri açısından ele alındığında," öteki" ni kategorik şekilde ayıran batı ben-idrakinin aksine hegemonik olmayan bir kuşatıcılık vardır. Kültürel çoğulculuk da özünde bu anlayıştan beslenmektedir. İslam medeniyetinde öteki olarak görülen gruplar, mesela zımmîler, varoluşları itibarıyla bir farklılık arzetmedikleri için tasfiye edilmesi ya da hegemonik bir ayrımcılığa tabii tutulmaları söz konusu değildir. Ortak yaratılıştan kaynaklanan eşitlikçi varoluş düzlemi hem evrensel bir yayılmayı hem de hegemonik ayrımcılığa dayanmayan bir düzen anlayışını beraberinde getirmiştir. Tarihin gördüğü en hızlı ve istikrarlı yayılmayı sağlayan Osmanlı genişlemesinin oluşturduğu millet sistemi ile batı insanına özel misyon biçen sömürgeci yapılanmanın arasındaki temel fark budur. Bu sebepledir ki, Boşnaklar ve Arnavutlar Osmanlı sistemi içinde rahatlıkla nüfuz ede-

57. Hegel, G.W.F, *The Philosophy of History,* (Chicago:Ency. Britannica, 1990), vol. 43, s. 334.

bildikleri İslam kimliği ile siyasi düzenin merkezinde en etkin konumlara gelirken, Hintliler ya da Cezayirliler beyaz adamın ontolojik farklılığının getirdiği özel misyona dayanan İngiliz ya da Fransız sömürge sistemlerinde yükselme şansı elde edememişlerdir.

İslam medeniyetinin bu kuşatıcı ben-idrakinin yeniden yorumlanması insan-insan ilişkilerindeki dengesizliklerden kaynaklanan çatışmaların ve insan hakları kavramındaki tutarsızlıkların önüne geçebilmek açısından büyük bir önem taşımaktadır. İnsan-insan ilişkileri konusunda bütün insanları ortak bir kategorinin eşit unsurları olarak gören yeni bir zihnîyet oluşturulmadıkça hakim medeniyetin prototipinin ben-idraki ile ötekiler arasındaki varoluşsal eşitsizliği ortadan kaldırabilmek mümkün değildir. Bunun için de, *insanların Allah'ın takdir ettiği ontolojik konum itibarıyla mutlak bir eşitliğe sahip oldukları, hiç bir insan grubunun diğerleri aleyhine doğal üstünlük iddiasında bulunamayacakları ve bütün diğer arizî ilişkilerin bu temel prensip etrafında ele alınması gerektiği* görüşü benimsenmedikçe insan onurunu eksen alan bir insan hakları uygulamasını gerçekleştirmek söz konusu olamaz. İslam medeniyetinin ben-idrakinin insan-insan boyutunu teorik bir sistemleştirme çerçevesinde yeniden yorumlamak özgürleştirici bir medeniyet açılımının temel unsurları arasındadır.

SONUÇ

Son yıllarda gittikçe artan bir hızla yaygınlık kazanan küreselleşme söylemi evrensellik ve yerellik arasında ilginç bir yeni gerilim alanı oluşturmaktadır. Gerek düşünsel gerekse pratik alanda evrensellik kavramının yerini almaya başlayan küreselleşme aslında bu anlamda bir tür ölçek ve düzey küçültmeyi yansıtmaktadır. Bütün evreni kuşatma iddiasını ihtiva eden evrensel sözcüğünün yerini yerküredeki yüzeysel bütünleşmeyi ifade eden küresel sözcüğünün alması, zihinsel düzeyde yaşanan iddiasızlaşma olgusunun linguistik bir araç ile ifade edilmesi olarak görülebilir.

Akıl-bilim-ilerleme üçlüsüne dayanarak evrensel gerçekliğin bütün sırlarını bulacağı iddiası ile Prometheuscu ruha yeni bir hız kazandıran modern bilim ve bu evrensel gerçekliğin felsefî altyapısını kurma iddiasını taşıyan modern ideolojik çerçeveler ciddî bir eksen kayması yaşamaktadır. Bugün artık ne bilimsel çalışmalarla evrensel gerçekliğin bütün yönleriyle ve tam bir kapsamlılık içinde anlaşılacağı iddiası, ne de belli seküler ideolojik çerçevelerin hayata geçirilmesi ile felsefî anlamda mutlak bir eşitliğe ya da özgürlüğe ulaşılacağı iddiası kabul görmektedir. Evrensel gerçeklik arayışı yerini hayatı kolaylaştıran pratik araç arayışlarına, felsefi muhtevalı ideolojiler ise yerlerini pragmatik yöntemlere bırakmış görünmektedir. Pragmatik yöntemlerle pratik araçla-

rın kesişim alanında ortaya çıkan küreselleşme bir tür yüzeyselleşmeyi de beraberinde getirmiştir. Kullanılan araçlar karmaşıklaştıkça hayatın, varlığın ve evrenin özü ile ilgili arayışların üstü örtülmüş ve insanoğlu felsefî muhteva ve nitelik açısından ciddi bir düzey kaybı yaşamaya başlamıştır.

Bu, aslında, medeniyetler tarihî açısından, medeniyetlerin özlerini dokuyan felsefî açılımlar ile ulaştıkları materyal formu yansıtan hayat tarzları arasındaki anlamlılık ilişkisinin statik bir nitelik kazanması anlamında bir tür paradigma pekişmesidir. Medeniyetlerin siyasi hakimiyet dönemlerinde görülen bu statiklik felsefî arayışların yoğunluğunu azaltır ve medeniyet prototipinin kendisine verilen ben-idraki boyutlarının özü ile değil sonuçları ile ilgilenmeye başlamasına yol açar. Böylece, ulaşılan siyasi hakimiyet dolayısıyla rahatlıkla yeniden üretilebilen hayat tarzının korunması meselesi evrensel muhtevalı ideallerin gerçekleştirilmesi meselesinin önüne geçmeye başlar. ABD'nin uluslararası etkinliğinin, felsefî ideallerin gerçekleştirilmesinden çok, basit tüketim kalıplarının yaygınlaştırılması ile ilişkilendirilmesinin evrensellik söyleminin küreselleşme söylemi ile ikame edildiği bir dönemde gerçekleşmesi bir tesadüf değildir.

Küreselleşme söyleminin zirveye ulaştığı bir dönemde yerellik unsurlarının yeniden gündeme gelmesi, bu açıdan, ikinci bir çelişki olarak büyük bir önem taşımaktadır. Yüzeysel küreselleşme çabası kendi iç tepkisini doğurmuş ve yerel medeniyet havzalarında ciddi bir hareketlilik gözlenmeye başlamıştır. Huntington'ın siyasi ve stratejik çıkar anlayışıyla kirlettiği bu olgu, aslında, derinliğini kaybeden ve batı medeniyetinin kendi iç çelişkilerine bağımlı kılınan küreselleşme olgusuna karşı insanoğlunun alternatif açılım arayışlarına güç kazandırmaktadır.

Bu anlamda yerel değerlerin güç kazanması, küreselleşmenin evrensel nitelikli felsefî temellerini kaybetmeye başladığı anda ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla, yerel kültürel kimliklerde ve medeniyet havzalarında ortaya çıkan canlanma tepkici bir nitelikten çok, kaybedilen evrensel değerlerin yeniden üretilmesi çabasına yönelen sahici bir arayıştan kaynaklanmaktadır. Fukuyama'nın iddia ettiğinin aksine insanoğlunun arayışı bitmemiştir. Yerel değerlerin küresel yüzeyselleşmeyle hesaplaşan bir şekilde tekrar canlanması bunun en çarpıcı delilidir.

Batı dışındaki medeniyet havzalarında görülen canlanmanın temelinde bu medeniyetlerin prototiplerinin farklılaşan ben-idrakleri vardır. Bu asrın ilk yarısında, batı sömürgeciliği karşısında ciddî bir bunalım yaşayan yerel medeniyet havzalarının temel direnç unsuru sanıldığı gibi kurumsal ya da siyasal alanda değil, medeniyet prototipinin ben-idraki düzeyinde ortaya çıkmıştır. Batı medeniyeti ile cephe ilişkisini sürdüregelmiş olan İslam medeniyet havzasındaki canlanma da siyasi muhtevalı kavramsallaştırmalarla izah edilebilecek ya da dışlanabilecek özelliklerin çok ötesinde anlamlar taşımaktadır. Galtung'un ba-

tı medeniyetinin ben-idrakini yansıtan *homo occidentalis axiomaticus* sistemleştirmesi ile mukayeseli bir şekilde incelediğimiz İslam medeniyetinin prototipinin ben-idraki boyutları, bu medeniyet havzasının hem modernizm karşısındaki direncinin hem de yeni bir uyanış içine girmesinin temelinde yatan zihnî yapılanmayı ortaya koymaktadır.

Küreselleşmenin ekonomi-politik nitelikli yüzeyselliğini aşabilmek, bu medeniyet ben-idraklerinin yeni ve evrensel muhtevalı bir arayışa zemin teşkil edecek şekilde yeniden yorumlanması ile mümkün olabilir. Bunun için de, güçlü ve sert ben-idraki ile hegemonik medeniyet özelliğini korumaya çalışan batı medeniyeti ciddi bir iç sorgulama zorunluluğu ile karşı karşıyadır. Galtung'un tahlili bu konuda gerçekten sorgulayıcı ve özgün bir bakış açısını yansıtmaktadır.

Aynı şekilde İslam medeniyetinin prototipi de modernist formlara yönelik tepkici niteliklerden uzaklaşarak, ben-idrakinin Kuranî temelini zihinsel düzeyde yeniden kurmak zorundadır. Hakimiyet döneminde geliştirilen iç tutarlılığı yüksek teorik çerçeveleri de, sömürgeciliğe ve modernizme tepki olarak geliştirilen yaklaşımları da aşacak bir yenilenme ihtiyacı ile karşı karşıya olan İslam medeniyetinin prototipi, kendi geleneğinin zihinsel özünü yeniden keşfetmek ve bu geleneği küreselleşme ile yerelliğin hesaplaştığı bir zeminde evrensel iddia taşıyan bir bütünlüğe tekrar kavuşturmak zorundadır.

Uluslararası sistemde görülen aksamalar batı ben-idrakinin iç sorgulamasına, yeni medeniyet açılımları ise diğer medeniyet havzalarından kaynaklanacak zihnîyet dönüşümüne bağlıdır. Aksi takdirde bir taraftan evrenselliğe diğer taraftan yerelliğe savaş açan yüzeysel küreselleşme, insanoğlunun kadîm arayışı olan ontolojik özgürlük ve güvenlik alanlarını anlamsızlaştıran bir tekdüzeliğe ve bu tekdüzelikten güç alan ekonomi-politik bir hegemonyaya yol açacaktır.

KAYNAKLAR

Alitto, G.S., (1986) *The Last Confucian: Liang Shu-ming and Chinese Dilemma of Modernity,* Berkeley: University of California Press.

Bacon, F., (1990) *New Atlantis,* Chicago: Encylopedia Brittannica Inc.

Charlton, D.G., (1963) *Secular Religions in France 1815-1870*, Londra: Oxford University Press.

Davis, W., (1992) *Japanese Religion and Society: Paradigms of Structure and Change,* Albany: State University of New York Press.

Davutoglu, A. (1994) *Alternative Paradigms,* Lanham: University Press of America.

———, (1994) *Civilizational Transformation and the Muslim World,* K.L.:Quill.

———, (1996) "İslam düşünce geleneğinin temelleri, oluşum süreci ve yeniden yorumlanması", Divan 96/1, İstanbul, s. 1-44.

Dekmejian, R.H., (1985). Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World, N.Y.: Syracuse University Press.

Esposito, J., (1983). *Voices of Resurgent Islam,* New York: Oxford University Press.

———, (1980). *Islam and Development: Religion and Socio-political Change,* N.Y.: Syracuse University Press.

Fukuyama, F., (1992) *The End of History and the Last Man,* New York: Thf Free Press.

Galtung, J. (1985) "On the Dialectic between Crisis and Crises Perception", S. Musto and J.F. Pinkele *Europe at the Crossroads,* N.Y.: Praeger.

———, (1994), *Human Rights in Another Key,* Cambridge: Polity

Goitein, S.D., (1970) *"Minority Self-Rule and Government Control in Islam",* Studia Islamica.

Grünebaum, G.E. von, (1962) *"Pluralism in the Islamic World",* Islamic Studies, vol. 5/2.

Gurwitsch, (1966) *Studies in Phenomanology and Psychology.,* Evanston: Nortwestern University Press.

Hegel, G.W.F, (1990) *The Philosophy of History,* Chicago:Ency. Britannica,

———, (1990) *The Philosophy of Right,* Chicago:Ency. Britinnica.

Huntington, S., (1993). "The Clash of Civilizations", *Foreign Affairs,* vol.72, No.3.

———, (1996). *The Clash of Civilizations and The Remaking of World Order,* New York: Simon and Schuster.

———, (1968). *Political Order in Changing Societies,* New Haven. Conn: Yale University Press.

Husserl, E., (1954) *Die Krises der europaischen Wissenschaften und die transzendentale Phanomenologie,* hague: ed. W. Biemel.

———, (1900-1) *Logische Untersuchungen,* 2 cilt, (Halle:Max Niemeyer.

Ikbal, M., (1996) *The Reconstruction of Religious Thought in Islam,* Lahore:-Sang-e-Meel Publ.

J. Huxley, (1947) *Man in the World,* Londra.

Kohn, H. (1969) *The Idea of Nationalism,* New York: Macmillan.

Krejci, J., (1990) *Before European Challenge: The Great Civilizations of Asia and the Middle East,* Albany: State University of New York Press.

Mardin, Ş., (1995) *Din ve İdeoloji,* İstanbul:İletişim, 7. baskı.

Marx, K., (1967), *Capital,* New York: International Publishers.

Mathews, B., (1926). *Young Islam on Trek: A Study in the Clash of Civilizations,* Londra: Church Missionary Society.

Mez, A., (1922) *Die Renaissance des Islams,* Heidelberg.

Mortimer, E., (1982) *Faith and Power,*

Pipes, D., (1983). *Islam and Political Power*, New York: Basic Books.

Pirenne, J., (1962) *The Tides of History* Londra: G.Allen and Unwin.

Pye, L.W., (1985) *Asian Power and Politics: The Cultural Dimension of Authority*, Cambridge: Harvard University Press.

Ruthven, M. (1984). *İslam in the World*, Middlesex: Penguin

Sivan. E. (1985) *Radiccal Islam: Medieval Theology and Politics*, New Haven: Yale University Press.

Stark W., (1966) *The Sociology of Religion: A Study of Christendom*, Londra: Routledge and Kegan Paul.

Toynbee, A.J., (1965). *A Study of History*, N.Y.: Oxford University Press

Tritton, A.S., (1947) *Muslim Theology,* Londra: Royal Asiatic Society.

Voll, J.O., (1982). *Islam: Continuity and Change in the Modern World*, Boulder: Westview,1982.

Watt, M., (1988). *Islamic Fundamentalism and Modernity*, Londra: Routledge.

Williams, J.A. (1971) *Themes of Islamic Civilization* Los Angeles: University of California Press.

GİRİŞ

Ali Osman Kurt*

Birinci Cilt Editörü

Tarih boyunca felsefenin veya başka bir ifadeyle hakikati akıl yoluyla arama serüveninin kökeninin nerede başladığı ve ilk temsilcilerinin kimler olduğu hususu, üzerinde fikir birliğine varılamayan tartışmalı konulardan birisi olagelmiştir. Kimi araştırmacılar bunun için eski Yunan'a, kimileri Hint, Çin ve İran'a, hatta bazıları Mısır ve Mezopotamya'ya işaret etmişlerdir. Sadece felsefeyi değil, tüm ilimleri Yunan'a bağlayanlar ve bir Yunan mucizesinden söz edenler, M.Ö. 8. yüzyıl öncesinde felsefe olarak nitelendirilebilecek düşünsel bir ameliyeden söz edilemeyeceğini iddia etmektedirler. Oryantalist düşünceyle Batı felsefesi, kendi tarihini Antik Yunan felsefesi dönemiyle birlikte başlatmakla, rasyonel ve sistematik düşünce geleneğini kendisine ait kılarak kendisini bu eksende tanımlamaktadır. Bu anlamda Doğu düşüncesi felsefe-dışı olarak görülmektedir.

Buna karşın Yunan mucizesi denilen şeyin bir efsaneden ibaret olduğu ve bunun önceki medeniyetlerin taklidinden başla bir şey olmadığı görüşünde olanlar da vardır. Doğudan ve batıdan pek çok araştırmacı felsefî düşüncenin kaynağının Yunan (Batı) değil, başta Mısır, Hindistan ve İran olmak üzere Asya (Doğu) olduğunu dile getirmektedir.

Farklı bir zaviyeden bakıldığında tarihin bir kesitinde (M.Ö. 800 ila 200 yılları arası) dünyanın bütün ana bölgelerinde son derece önemli din ve düşün-

* Doç. Dr., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Dini İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, [e-posta: aliosman.kurt@asbu.edu.tr]

ce akımlarının ortaya çıkmış olduğu görülür. Bu dönemde, önde gelen bütün uygarlıklarda dinî düşünce tarihinde daha önce görülmemiş önemli gelişmeler yaşanmıştır. Dünyanın farklı bölgelerinde yeni din ve ideolojiler ortaya çıkmıştır. Bunlar arasında Doğu Asya'da (Çin) Konfüçyanizm ve Taoizm; Güney Asya'da (Hindistan) Budizm ve Caynizm; Batı Asya'da (İran ve İsrail) Mecusilik (Zerdüştilik) ve İsrailoğullarına gönderilen bazı peygamberler göze çarpar. Her biri bir din kurucusu olan Konfüçyüs, Lao-tse, Buda, Mahavira ve Zerdüşt bu dönemlerde yetişmiş önemli şahsiyetlerdir. Yine Kapila, Ksenophanes, Parmanides, Empedokles, Pithagoras, Aeschylus, Sokrates ve Platon gibi filozoflar da bu dönemin önde gelen isimleridir.

Tarihsel süreçte Doğu ve Batı felsefeleri olarak adlandırılan düşünce gelenekleri –farklılıklarıyla birlikte– karşılıklı etkileşim içinde gelişim göstermiştir. İddia edilenin aksine "Doğu", hem Batı felsefesi henüz mevcut değilken zengin bir düşünce tarihine, hem de Orta Çağ'da Batı felsefesinin taşınması ve geliştirilmesinde etkin bir role sahiptir.

On ciltlik *DOĞU'DAN BATI'YA DÜŞÜNCENİN SERÜVENİ* isimli külliyatın birinci cildinin *"Aklî Düşünce ve Felsefenin Doğu'dan Doğuşu: Babil-Keldani-Çin-Hint-İran-İbrani Gelenek"* olarak seçilmesi, çalışmanın bu tartışmada konuşlandığı yeri göstermesi açısından ayrıca önemlidir. Ancak bu durumun, düşüncenin tarihi seyrine uygun bir tasnif olduğunun, Doğu düşüncesinin Batı felsefesi karşısında üstünlüğünü ortaya koymak gibi bir amaç gütmediğinin altını çizmekte yarar vardır. Zira bugün insanlığın sahip olduğu bilim, kültür, sanat ve edebiyat gibi birçok alanda her dinin ve düşüncenin bir şekilde izlerini görmek mümkündür.

Bu ciltte yer alan yazılardan, Doğu düşüncesinin kültür değerleri ve düşünce biçimi bakımından insanlığa ne denli zengin bir miras sunduğu açıkça görülecektir. Bu miras, insanı merkeze alarak, onun Tanrı'yla, diğer varlıklarla ve tabiatla uyum içerisinde yaşamasının yollarını gösterir. Farklılıkları zenginlik sayarak, medeniyetlerin çatışmasını değil, iyilikte yarışmasını ister. İnsanı kutsal ve değerli kabul ettiği için, haksız yere bir insanın öldürülmesini kesin olarak yasaklar. İnsana maddî ve manevî zarar veren her türlü kötü alışkanlıkların terk edilmesini arzu eder. Her türlü aşırılıklardan uzak, sade ve mütevazı bir hayat yaşamayı tavsiye eder. Aşırı dünya sevgisine karşı uyarır, dünyanın geçiciliğine vurgu yapar. Kanaatkâr olunmasını ister, bencillik ve açgözlülüğe dikkat çeker. Bütün bunların ötesinde tek bir cümleyle ifade edilecek olursa "Kendine yapılmasını istemediğin bir şeyi başkasına yapma" prensibiyle hareket edilmesini öğütler.

Çin'de toplumsal düzeni ve insanî ilişkileri önceleyen Konfüçyanizm ile tabiatla çatışmamayı ve sukûneti tavsiye eden Taozm; Hindistan'da politeizmi

Himalayalar'ın resmini Hindistan, Çin ve Tibet perspektifinden yapmaya benzeten Hinduları ve dinleri Hinduizm, dünyevî zenginlik ile münzevilik arasında orta yol doktrinini savunan Budizm, hiçbir canlıya zarar vermemeyi tavsiye eden Cayinizm, Hinduzim-İslam karışımı Sihizm; Mezopotamya'nın en önemli astronomi ve astroloji-kehanet merkezlerinden biri olan Babil ve Keldaniler; iyilik ve kötülüğün metafizik boyutta değil, ahlakî boyutta var olduğuna vurgu yapan Mecusilik genel hatlarıyla ele alınmaktadır. Ayrıca bu ciltte İkinci Mabet Dönemi Yahudiliği, Helenistik Yahudilik, Ortaçağ İslam Dünyasında Yahudi Düşüncesi, Modern Yahudi Teolojisi, Osmanlı Devleti Dönemi Yahudileri, Yahudilerin İslam Bilim ve Kültür Dünyasına Katkıları, Yahudi Kutsal Kitabı Tora; Tarihte Süryaniler, Süryaniler ve Felsefe; Türk Evren Tasavvuru, Ural-Altay Düşüncesi, Orhon Yazıtları; İslam Öncesi Arap Düşüncesi; Mitoloji ve Çin Mitleri yer almaktadır.

Yukarıda sıralanan başlıklardan da anlaşılacağı üzere bu ciltte yer alan konular, birbirinden bağımsız gibi gözüken ve çok geniş bir coğrafyayı içine alan bir dünyaya ait gibi gözükse de, aslında hepsi ortak bir dünyanın, yani Doğu düşüncesinin birer ürünüdür. Bu düşüncede ortak ve benzer şeylerin olması, ya hepsinin aynı kaynaktan geldiğinin ya da bunların benzer olaylar ve olgular karşısında benzer tepkiler verdiğinin bir göstergesidir. Bunun bir sonucu olarak "Doğu" diye adlandırılan ortak ve zengin bir kültür havzası oluşmuştur.

Sonuç olarak, elinizdeki bu cilt, Doğu'nun yapı taşları kabul edilen dinleri ve düşünceleri içermektedir. Her biri alanında uzman hocalar tarafından sadece belli bir kesimin değil, herkesin anlayabileceği bir tarzda kaleme alınmış yazılardan oluşmaktadır. Dahası bütünlük içerisinde okunduğunda, Doğu'nun düşünce dünyasında yolculuğa çıkmak isteyenler için yararlı ve iyi bir rehber olacağı kanaatindeyim.

GİRİŞ YAZILARI

BİN YILLIK HÜZÜN:
İNSANIN DÜŞÜNME SERÜVENİ ÜSTÜNE BİR YORUM

Ahmet İnam*

Hüzün, her inceliğin yol arkadaşıdır.

*

*Humanae infirmitatis memini***

*

Düşünme! Ol!

İnsanı anlatabilmek zor; insanın kendini anlayıp, yorumlaması zor. Yine de, insan zorun üstüne giden, sınırlı zaman dilimiyle çevrelenmiş yaşantılarından biri olan düşünme yaşantısı üstüne de giden, düşünme üstüne düşünen, düşünce ürünlerini değerlendirip, yorumlayan bir varlık.

Nasıl bir yolculuğu oldu düşünmenin son binyılda? Düşünme etkinliği, bu etkinlikle üretilen düşünce ürünleri binyıllık yaşamının neresinde kaldı? Düşünme, insanın yaşamının neresinde yaşıyor? İnsan düşünmenin neresinde? Düşünme insan olmanın neresinde?

Sorular benim bu yazımda göze alacağım tehlikeler içinde yanıtlanmamalı. Beş on sayfada binyılın yorumu en büyük tehlike: Desteksiz, yeterince irdelenmemiş, üstünkörü yargılarla zincirleneceğim. Bu tehlikeyi göze alıyorum, ne denli genel, sığ görünürse görünsün, geniş boyutlu tarih yorumlan, hele bu tarih, düşünce tarihi ise gereklidir, diye düşünüyorum. Düşünme etkinliği, kendi tarihine, kendi sorunlarına, özelliklerine, boyutlarına yönelmelidir, gerek-

---

* Prof. Dr., Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Felsefe Bölümü, [e-posta: ainam@metu.edu.tr]

** "Hatırlıyorum, insanın zayıflığını..."

tiğinde. Kendi kendini yorumlayan, kendi kendini anlamaya uğraşan düşünme, ufkunu, sınırlarını genişletir. Kronolojik sıra düzeniyle, geçmişteki düşünce ürünlerini belli bir çerçeve içinde, resmigeçit hâlinde gözden geçirerek, yüzlerce, binlerce sayfada malumat aktarımı yapmanın, düşünmeye, düşünce ürünlerinin oluşturulmasına katkısı olabileceğini sanmıyorum.

Bu yazı zorunlu olarak taşıdığı belirsizliklerin, eksikliklerinin bilincine varmaya çalışarak geliştirildi. Binyılın bu çok hızlı çekilmiş düşünme filmiyle yorumlanmasının da (yazımı, belli bir açıdan, kendi kamerasıyla bakan, telâşlı bir kameramanın ruh haliyle yazdım!) insana ve düşünme yaşantısına kendine özgü bir ışık tutacağını umuyorum.

DÜŞÜNCE VE DÜNYALARI

İstenirse, insan düşüncesinin kendi *iç tarihi* yazılabilir. Düşünce, içinden, kendiyle sınırlı kalarak, kendi başına, bağımsız bir varlık alanı olarak kurgulanabilir. Düşünce, kendisiyle anlatılabilir.

Düşünce bir oluşumdur. Harekettir. Hadisedir. Bitmemişliktir. Ne denli soyut, biçimsel olursa olsun, yaşantıdır. Yaşanandır.

Bu yaşanan, kendi için de kapatılamaz. Doğrusu, benim bu yazıda anlatacağım düşünce öyküsü, kendi içine kapalı, Hegelimsi bir düşünce öyküsü olmayacak.

Düşüncenin dayandığı, yaslandığı, taşındığı, kaynağını aldığı dünyaya *öyle olan dünya* diyorum. Bu dünya, bizden "bağımsız", "düşünce öncesi", henüz "bilincin" konusu olmamış dünya. "Nesnel gerçeklik" sözü, bu dünyayı anlatan basmakalıp sözlerden biri. Öyle olan dünyadaki bedenimiz, "fiziksel" diye adlandırdığımız gerçeklik, toplumsal, ekonomik yapı, düşünceyi etkiler, öyle olan dünya *çevremiz* olarak sarar bizi, toplumsal, kültürel, ekonomik, siyasal, duygusal çevre olarak. Düşünce, bu çevre ile etkileşimimizle ortaya çıkar. Çevre düşüncemizi dönüştürürken, düşüncemiz de çevremizi dönüştürür.

Öyle olan dünyayla etkileşime geçen düşünce, onu anlam dünyasına katar. Kendi kendine olan, kendi başına olan *öyle olan dünya,* (Kant'ın *Ding an-sich*'ini çağrıştırmakla birlikte, ondan ayrıdır.) anlamca donatıldığında, anlam dünyasına katılır. Bir diğer söyleyişle, *öyle olan dünya*, görüldüğünde, yaşandığında, düşünüldüğünde anlam dünyası içine alınır. Elbette, öyle olan dünya, anlam olanakları sunan sonsuz bir dünya olarak, hiçbir zaman anlam dünyası içinde eritilip yok edilemez. Bilim, sanat, din, öyle olan dünyayı görür, yorumlar, *anlamlar* (anlam katar!) bu dünyayı. Bu dünya, hep anlam ışığıyla görülmek zorunda olduğu için, hiç görülmeyecektir! Bu dünyadan konuşabilme-

miz bile, onu anlam dünyasına taşımakla olanaklı. Oysa, bedenimiz onda, gezegenimiz, insan toplulukları; bütün anlam verdiğimiz şeyler onda. Anlam verince, "anlayınca" artık onda olmuyor anladıklarımız, düşündüklerimiz, kanılarımız, bildiklerimiz.

Burada ne bir agnostik, bilinemezci ne de mistik bir tutum içindeyim. Bu dünyayı, öyle olan dünyayı, anlatabiliyorum, bilebiliyorum, anlam dünyasına taşıyarak. Bu dünya Mahayana Buddhist bakışıyla *tathata*'ya yakın duruyor. Anlam vermek, "doldurmak"tır; oysa bu dünya, anlamsızlık, hiçliktir. Kokuşmuş anlam dünyasında yaşayanlar, nedense hiçlikten pek korkuyorlar! Boşluktan! Boşluğu, hiçliği, anlamsızlığı, *o güzelim öyle olan dünyayı* boyamaya, süslemeye, pılı pırtılarıyla doldurmaya çalışıyorlar. (Ben de, bu dünyayı aklım sıra betimlemeye çalıştıkça aynı şeyi mi yapıyorum?) Bir yanıyla, binyıllık serüveninde, Schopenhauer üstadımız, *wille* dedi bu dünyaya, Hegel tümüyle anlam dünyasına alıp, bu dünyaya egemen kıldı onu, Marx, toplumsal-ekonomik alt yapı olarak gördü. Nietzsche, temelinde canlılık, biyolojik bir işleyiş olarak anladı.

"Hiçlik" olan, öyle olan dünya, anlam doğuran, düşünce doğuran bir dünya. Dinler Tanrı, tanrılar, Nirvana olarak görebilir, bilim adamları evreni oluşturan temel "maddelere", dayanak veren bir ortam olarak.

İşte düşünce, öyle olan dünyaya değince, dokununca, onunla titreşip, salınıp, dans ettiğinde ya da ona yöneldiğinde, belki uzağında kalsa da, anlam dünyasına katar onu; kendisi de anlamlar dünyasında yaşanır, yaşantılanır. Günlük yaşam, bilim, sanat, din, hukuk, ahlâk, politik kavgalar, bu dünyadadır.

Düşüncenin kendi başına düşünüldüğü dünyayı, Batıda ortaya atan ünlü düşünürlerden biri Platon. Semâvî dinler tarafından da farklı yorumları yapılan, Plotinos tarafından mistik içerik kazandırılan, Doğu inanç düzenlerinde de değişik anlayışlarla ele alınan "idea"lar dünyası, görünenler, "fenomenler" dünyasının ardında durduğuna, görünenin değişmesine karşılık, onun değişmediğine inanılan bu dünya, benim *öyle olan dünya* dediğim dünyayla karıştırılmıştı. Düşünce, dediğim gibi, kendi iç işleyişine sahip olabilir: Özellikle soyut, biçimsel düşünce, mantık ve matematikte böyle *bir iç düzene* sahiptir. Aristoteles, Öklid, bunu ilk anlayan düşünürlerdi. *Düşüncenin Özerk Dünyası* diye adlandıracağım, böyle bir dünyanın varlığını öneriyor oluşum, beni, neyse o, "Platoncu" yapmıyor. Bu özerk dünya, öyle olan dünya ile etkileşimle anlam dünyasında yaşayan düşüncenin soyutlanarak, kavramsallaştırılarak ortaya çıkmasından oluşmuştur. Ona mistik, ilâhi bir güç verilmiş ve veriliyor olması, soyut düşüncenin gücünden gelir. Her babayiğidin dolaşmaya gücünün yetmediği bu özerk dünyanın "kendi başına" bir gücü yoktur oysa! Özel olarak ilâhî bir "mesaj" taşıdığını düşünmek de bir vehimdir. Mesaj, her üç dünyada da, eğer varsa, bulunabilir. Tanrı olarak yorumlanan, aşkın varlık, bu üç dünyadan biri-

ne, özellikle "öyle olan"a ya da "özerk olan"a yerleştirilmeye çalışılmış. Oysa bu üç dünyanın "sıkı" birlikteliğini, aralarındaki oluşumlar yaratan etkileşimleri göz önüne aldığımızda; dünyalar arası bir sıra düzeni bana anlamlı gelmiyor. Hangisi, hangisini belirler? Hangisi diğerlerinden üstündür? Bunlar anlam dünyasındaki, dünya görüşümüzle, politik kavgamızla, ilişkilidir. Dünyalar arası etkileşimlerin tarihiyle, bu tarihte kendimizi nerede gördüğümüzle ilgilidir!

DÜŞÜNCENİN BOYUTLARI

Düşüncenin en azından bu üç dünyada (Dikkat, bu dünyalar Popper'ın üç dünyası değildir!) yaşanmasında, yaşamasında, bu dünyaların birlikteliği, aralarındaki etkileşimleri açısından, bu yazı bağlamında, işleyişini belirleyerek, betimlemeye, resimlemeye çalışarak, binyıllık serüvenini anlatmayı deneyeceğim.

İnsanın oluşum tarihi, kendiyle, çevresiyle ilgili sorunlarla baş etmeye çabalamasının tarihidir. Düşünme özelliği, onun biyolojik bir tür olarak, ayakta kalmayı başarmasına yardımcı oluyor. Kendi içinde bulduğu öyle olan dünyayı yorumlamak, anlamak istiyordu; çünkü bunu gerçekleştirme olanağına kavuşmuştu, yaşamını sürdürebiliyor, sorunların üstesinden gelebiliyordu. Çok ağır kayıplar verse de, tür, bireysel yok olup gitmelere, hattâ toplumsal ortadan kalkmalara rağmen varlığını sürdürebiliyordu. Bu başarısında öncelikle güven arayan, güven talep eden, güvenin ardında koşan, güvenen düşüncenin payı büyüktü. Güvenen düşünce, biraz sonra sayacağım dört düşünce boyutu için de geçerli olmak üzere, birbirleriyle etkileşim hâlinde bulunan *düşünce çiftinden* oluşur. Güvenin, bir yanı inanma, bir yanı sağlamlaştırma, destekleme, hesabını verme kutuplarından oluşur. İnsan, inanmak zorundadır. Anlam dünyası oluşturabilmek, düşünebilmek için, inanan düşünce, geçmişimizi geleceğe bağlamada, ayakta kalmada, uğraşlarımızı sürdürmede, hattâ bir adımımızı attıktan sonra, ikinciyi atarken "yerin yarılmayacağı" inancını desteklemede önemli bir işleve sahiptir.

Ne demek inanan düşünce? Hiç düşünce inanır mı? Güvenir mi? İnanan düşünce demek, inanma ile ilgili düşünce demek. Efsânelerle başlıyor. Mucizeleri, akıl dışı diye kabul gören olayları, varlıkları kabul edip, onları bir düzen içinde açıklamaya çalışan düşünce. Örneğin, Hıristiyan'ın üçün bir, birin üç olduğunu düşünce yoluyla, sağduyuya ters düşmeyecek biçimde ortaya koymaya çabalarken yaslandığı düşünce, inanan düşüncedir. İlahiyat tartışmalarının önemli bir bölümü, inanan düşünceyle yürütülür. Tutunan, koruyan, kapatan, darlaştırıp, sağlamlaştırmaya çabalayan, inanca yapışık, inançla beslenen, o nedenle "fanatik" dönüşümlere elverişli bir düşünce. Çıkış, eko-biyolojik olduğu için, yaşamın sürdürülmesinde güven pekiştirici özelliğinden dolayı, in-

san yaşamının temel düşünce boyutlarından biri oluyor. Duygularımızı çok kolay yönlendirebilecek nitelikleri var. Kuşku duymayan, sorgulamayan, açılmayan, irdelemeyen, "kaptırıp giden" bir düşünce, bir düşünme süreci. Düşünceyle güven isteğinin, umudun, umutsuzluğun, *duygusal* salınmaların birbirine geçtiği durumlarda ortaya çıkıyor. Büyük yıkımlardan, felâketlerden, sarsıntılardan sonra egemen oluyor, anlam dünyasına.

İnsan salt inanan düşünceyle düşünseydi, çatışmalardan, düş kırıklıklarından kavgalardan bir bakıma uzak kalabilecekti. Belki de inanan düşünceyle düşünen farklı düşüncedeki insanlar birbirlerinin inançlarını anlayamadıkları ya da kabul edemedikleri için, müthiş bir vahşet ele geçirecekti dünyayı. Oysa güvenen düşüncenin diğer yanında, haklı kılmaya, sağlamlaştırmaya çalışan, sınırlarını inancın dar alanıyla belirlemek yerine, "genel", "evrensel", "mantıksal" temeller arayan, temellendirici (sağlamlaştırıcı) düşünce var. Demek ki, güvenen düşünce, iki öğeden oluşuyor: 1. İnanan düşünce 2. Temellendiren düşünce. Temellendiren düşünce, inanan düşünceden farklı olarak, sorgulayan, irdeleyen, bu sorgulama ve irdelemeleri, tutarlı bir biçimde mantıksal yapıda ortaya koymaya çabalayan düşüncedir. Temellendiren düşünce, temel inançları sorgulamaz, başlangıç ilkelerini destekleyici mantıksal önermeleri kurgulamaya çalışır. Sağlam mantıksal çatıyla, inançlar korunmaya uğraşılır. Uç noktalarda paranoya benzeri "gerçeklikten" kopma durumlarının da yaşanabildiği bu tür düşünme biçimi, psikolojik savunma mekanizmalarında da (örneğin, rasyonalizasyon!) görülebilir. Düşünce tarihinde, ortaçağ düşüncesi, İslâm ve Hıristiyan ilahiyatları kimi zaman "inanılmaz yetkinlikte", şaşırtıcı sağlamlıkta mantıksal düşünme zincirleriyle, temellendirme örnekleri sergiliyor. Yirminci yüzyılda mantıkçı empirisist okulun, çözümleyici felsefenin temellendirici düşünceye giderek daha ince mantıksal teknikler geliştirerek dayanmaya çalışması, güvenen düşünceye neden bu denli fazla önem verildiği sorusunu gündeme getiriyor. (Bu soru üzerinde kısa da olsa duracağız!)

Güvenen düşünce, kendi iç sağlamlığınla yetinemiyor: Yaşama sorunlarının çözümü, bir başka düşünce boyutuyla sınanıyor, özellikle çağımızda en etkin düşünme biçimiyle: *Gücü gözeten* düşünceyle. *Gücü gözeten* düşüncenin de iki "kutbu", iki öğesi var: Denetleyen ve oynayan düşünce. Oynayan düşünceyle başlayalım. Oyunun güçle ne ilgisi var? Oyun ve denetim, birbirini bütünleyen iki insan etkinliği. İnsan hem *homo ludens* hem de *homo technicus*. Oyun yalnızca insanlarda değil, hayvanlarda da gözlemlenebilir. Oynayan düşünce, ironik, metaforik, şakacı, şen, sevinçli, rahatlayan, sevinç duyan düşünce. Mizah yapan düşünce. Düşler kurabilen düşünce. Sorunlara yönelmiş, onlarla boğuşan düşünceyi canlandıran, besleyen, tâzeleyen düşünce. Oyunun gücü gözeten düşünce başlığı altına konmasının gerekçelerinden biri de o: Oyun, "gerçek", "ciddi" olarak gördüğümüz yaşamın dışına çıkabilme olanağı. Bu olanak,

"dünyanın dönüştürülmesinde" bir geri çekilme anlamına geliyor. "Dinlenme" anlamına. Bu açıdan güçle "dolaylı" da olsa ilişkisi var.

Denetleyen düşünce ise çağlar boyu hemen her kültürün çevresiyle ilişkisinde önemli bir yer tutmuş: Denetleme, toplumsal, politik ekonomik güç elde etmede "araç"lar, "teknik"ler, "stratejikler kullanan düşünce. Yöneten düşünce. Kurulu düzeni, dizgeyi sürdürmek için karşısına *çıkan sorunlarla* başetmeye çalışan düşünce. (Buna "sürdüren düşünce" *diyorum.) Hesaplayan,* planlayan tasarlayan düşünce. Ele geçiren, zapt eden, sömüren *düşünce.* Bunlarla ilginç biçimde bütünleşen "üreten" düşünce, bir *şeyi meydana* getirme, üretmeye yönelik; teknolojiyi doğuran düşünce.

Özetlersek, denetleyen düşüncenin en azından beş "öğesi" var. 1. Yöneten 2. Sürdüren 3. Hesaplayan 4. Ele geçiren 5. Üreten düşünce. Denetleyen düşünce, güvenen düşünceye destek verebilir, yaşam sorunlarını çözerek. Kendi içine kapandığında yaşamı cehenneme çevirebilir. Bu açıdan oynayan düşünce ile etkileşimi, bir çıkış yolu olabilir.

Düşüncenin üçüncü boyutuna "arayan düşünce" diyorum. Arayan düşüncenin de iki kutbu bulunuyor. İçi arayan düşünceye, "sezgisel" düşünce de diyebiliriz. Burada, içe yönelik düşünce, alışılmış anlamıyla, keyfe bağlı, kaprisli, rastgele, güvenilmez düşünce anlamındaki "sübjektif', öznel düşünce demek değildir: İç gözlemler yapabilen, içe anlayış yetimize, aklımıza, duygularımıza yönelik düşüncedir: "Mistik" düşünce diye adlandırılan Doğu bilgelerinin düşünme biçimine yakın bulunabilir. İçi arayan düşüncenin "mistik", "sembolik", "dinsel" olması gerekmez. Dışa yönelik düşünce, gözleyen, deneyen, sınayan-yanılan, "tespit" eden, konusuna saygı gösteren, "olanı olduğu gibi" saptamaya çalışan düşüncedir. (Olanı olduğu gibi saptama tutkusu, olanın "öyle olan" dünyada bulunması dolayısıyla, anlam vermeyi gerektireceğinden, olanın en azından bir anlam gözlüğü ile görülebilmesi zorunlu olduğundan olanaklı değildir!) Tarih boyunca düşünce, bu kutuplarda gidip gelmiştir. Doğu Bilgeliği-Batı Düşüncesi zıtlığı bu iki kutup arasındaki fark olarak görülebilir. Oysa böyle bir bakış, Batı düşüncesindeki içe yönelmiş düşünceyi görmeyi engeller. Doğu Bilgeliğinin dışa yönelik gözlemlerini anlayamaz.

Düşüncenin dördüncü boyutuna "açılan düşünce" diyorum. Açılan düşünce, güvenen, güç gözeten düşüncenin tutuculuğuna karşı arayan düşüncenin kutuplarından birinde "ufkunu" açan düşüncedir. Kutuplarından biri "bireşimler kuran", "betimleyen", "saptayan" düşüncedir, buna "toparlayan düşünce" diyelim. Açılan düşünce, bilgilenen, öğrenen, yöneldiğine açılmaya uğraşan düşüncedir. Toparlama, gözlemsel saptamalar, sınıflamalar, ölçmeler olarak bilimsel etkinliğin adımlarından biridir. Merak edip, arayan düşüncenin yolculuğu sırasında aldığı notlardan oluşur. Örneğin Aristoteles fiziği toparlayan bir fiziktir. Toparlayan düşüncenin yoğun olduğu bir fiziktir.

"Toparlayan düşüncenin", bütünleyicisi, açılan düşüncenin diğer kutbu ya da öğesi, "anlayan" düşüncedir. Anlama, genelliklerin değil de tarih içinde tek tek olanları, olup bittikleri bağlam çevresinde kavrayan düşüncedir. Farklı yüzleri, kalpleri, beyinleri, kültürleri, dönemleri kavramak, anlayan düşüncenin katkısıyla olur. Yorumlayan düşüncedir aynı zamanda, anlayan düşünce. Dinsel metinlerin yorumundan insanı, tarihi anlamaya, yorumlamaya, edebiyat metinlerini çözümleyip değerlendirmede "anlayan" düşünce etkindir. Kendini anlayacağı durum içine koyabilen düşüncedir bu.

Düşüncenin beşinci ve son boyutuna "yenileyen düşünce" denebilir. Kutuplarından birinde eleştirel düşünce, diğerinde kuram oluşturan düşünce vardır. Eleştiri belli düşünsel tutumla yürütüldüğünde, belli toplumsal, politik, ekonomik düzeni, bir ahlâk dizgesini, normlarını, değerlerini, sanat yapıtlarını, kültür yaşamını etkileyebilir. Kendine yöneldiğinde kendini görebilme, yenileyebilme, "eskimiş" yanlarını yıkma gücüne sahiptir. Eleştiri yenilenmenin bir koşuludur, düşünce alanında, yıkmak, alanı temizlemek açısından. "Temizlenmiş" alana, eskilerde eksik, özürlü, "işlemez" olarak bulunanların eleştiriyle yıkıldığı alana, kuram oluşturan düşünce yerleşecektir.

Düşüncenin bu beş boyutlu, on kutuplu resmi elbette son binyılın düşüncesini resmetmede eksikliklerle doludur, üstelik yer darlığı yüzünden bu boyutlar yeterince irdelenememiştir. Bu olumsuzluklara karşın, binyıllık serüvene bir yorum getirmek için bir sıçrama tahtası işlevi görmektedir.

BİN YILIN ÖNCESİ: BAZI SAPTAMALAR

"Binyıl" elbette, anlam dünyasının, Hıristiyan dünya görüşü odaklı bir bakış. Neden 880 değil de 1000? Düşüncenin saat zamanıyla, takvimle ne ilgisi var? Düşüncenin kendi iç zamanı, iç saati, iç takvimi yok mu? Olmaz olur mu? Yine de, binyıllık takvim zamanı içinde düşüncenin öyküsü anlatılabilir. Binyıl öncesinden başlamadı düşünce. Şimdi de bitmedi. Binyıl öncesine ulaştığında, düşünce, saydığım beş boyutunu da yaşamıştı. Zengin bir birikimdi, bir derinliği, arayışı vardı. Yenileyebilmişti kendini, eleştirebilmiş, kavramlar oluşturabilmişti. Felsefî düşünce Batıda 1500 yıl öncesinden başlamıştı. Felsefece eğilim, felsefece tutum, "şaşma" ile başlar, denilir (Aristoteles!). Arayan düşüncenin etkin gücünü görüyoruz burada. Güvenen, güç gözeten düşünce yanında yerini alabilen arayan düşüncenin çiçek açışı, düşüncenin "dolu dolu" kendini gerçekleştirmesinde önemli bir adımdı. Birçok kültürde, birey olarak birçok insanda arayan düşünce, bir türlü aramaya geçemez! Arayan düşünce açılan düşünce ile tamamlanmaya çalışılmıştır, Batıda. Arayan düşüncenin iki kutbu, iç ve dış kutbu, hem dış hem iç gözlem olarak Yunanda canlanmış-

tı. Thales örneğin, arayan düşüncenin dış boyutunda, keskin gözlemleri olan biriydi. (Mezopotamya kültüründe de, biraz güvenen düşüncenin sağlamlaştırıcı boyutunun geliştirilmesi biraz da güç gözeten düşüncenin (nehirlerin akış özelliklerini, iklimi, ziraatı, belirlemek amacıyla...) etkisiyle, arayan düşüncenin dış boyutuna zayıf da olsa bir erişme görebiliriz!) Herakleitos, Sokrates iç boyuta yönetebiliyorlardı. "Pisagoras" bu iki kutbu da bir tür uzlaştırmaya çabalayan eğilimler taşıyordu, düşüncelerinde. Arayan düşünce, açılabilmişti. Aristoteles'in temel ilkelerini ortaya koyduğu "bilimsel" anlama, açıklama, İskenderiyeli Klaudios Ptolemaios'la geliştirilen, gezegenlerin hareketleri ile gemicilik, yön bulma gibi sorunlara yanıtlar arayarak, denetleme düşüncesini de olumlu yönden etkilemiş olan önceden görme çalışmaları, arayan düşünceyi, yenileyen düşünceye götürebildi. Aristoteles geçmiş kuramları, görüşleri eleştirerek, yeni "kuram" oluşturabildi. Düşünce, onunla kendini yenileyebildi. Böylece, düşünce tüm boyutlarıyla, kendini yaşama yolunda Aristoteles'le ilk doruk noktasına ulaştı.

Aristoteles, sonrası düşünce, öyle olan dünyadaki, büyük ekonomik, politik, toplumsal değişimlerle güven arayışı içine girdi. Skeptik Okul, Stoa, Epikür okulları, açılan düşüncenin, anlama kutbunu geliştirmeye çalıştı. Dağılan kent-devlet (polis) düzeninde, yeni Roma İmparatorluğunun ilk dönemlerinde güven arayışı, arayan düşüncenin içe yönelerek, duygularla, iç dünyamızla, irade gücümüzle nasıl yaşayacağımızı sorgulamaya girişti. Duygu-düşünce-karar verme gücümüzün, iç dünyamızın olanaklarının, zenginliğinin farkına varılması, arayan düşüncenin iç kutbunun, açılan düşüncenin anlayan kutbunun yaşanmasını sağladı. Arayan ve açılan düşüncenin güç gözeten düşünceyle pekiştirilmesi de söz konusuydu. Denetleyen düşünce, mantık çalışmalarıyla, Aristoteles'ten başlayıp, Eukleides'le doruğuna ulaşan aksiyomatik yaklaşımla, güvenen düşüncenin sağlamlaştırıcı kutbuna katkıda bulunuyordu (Düşünce denetimi olarak *Logos*, salt aracı bir düşüncedir! Abartılan, hedef alınan "Logos" bu Logos değildir!) Düşünce, iç işleyişinde kutuplar arası sıçramaları yapabiliyor, içsel olarak açılımını, büyümesini, gelişimini sağlayabiliyordu. Binyıllık tarihin, başlangıcına varmadan, ardında kalan, çıkışında büyük ölçüde yaslandığı Plotinus'la ateşlendiğini söyleyebileceğimiz Yeni Platoncu düşünceyi unutmamak gerek. Bu düşünceler dizgesi, o dönemlerde düşünceleriyle yaşayabilen insanlara önemli bir çerçeve sağlıyordu. Tarihi çok eskilere giden Musevilik, ardından öykümüzün binyıl öncesiyle ilişkilendirebileceğimiz Hıristiyanlık, ondan altı yüzyıl kadar sonra ortaya çıkan İslamiyet, Plotinus'la farklı biçimlerde ilişkiye girdi. Plotinus'un kozmolojisi, varlık anlayışı, insan ruhuna bakışı, insanın yaşadığı olağan dünyayla bu dünyanın "ötesi" arasındaki ilişkiler üstüne geliştirdiği düşünceler, bu dinlerdeki mistik eğilimleri belli ölçülerde etkiledi.

Binyıl öncesine geri gittiğimizde, kendini gerçekleştirmiş, beş boyutu, bu boyutların kutuplarıyla çiçek açabilmiş bir düşünce deneyimi görüyoruz. Güç gözeten düşüncenin denetleyici kutbu, (anımsayalım, bu kutbun beşli bir yapısı vardı: yöneten, sürdüren, hesaplayan, ele geçiren, üreten düşünce!) Yaşamı ele geçirmemişti tümüyle; Nietzsche'nin Dionüsos ve Apollon zıtlığı olarak gördüğü, bir anlamda akıl-dışı ile akılın, ölçüsüzlükle ölçünün birlikteliği, kültürde (Batı kültüründe!) bir biçimde yaşayabiliyordu. Oyun, denetleyici düşüncenin olumsuz etkilerini dengelemeye çalışıyordu.

Doğu ise, üstünkörü söylendiğinde, öyle olan dünyayı anlamla doldurmak, çevreyi "yenmek", "denetlemek" yerine; diğer bir deyişle, anlam dünyasını düşünce ağlarıyla örerek, yaşamın olumsuz yanlarından bir anlamda kaçmak yerine, öyle olan dünyayı öyle bırakacak, olduğu gibi bırakacak, bir yolu seçmeyi denedi. Orada düşünce, öyle olan dünyayı "mıncıklamadı", rahatsız etmemeye çabaladı. Anlam dünyası ile öyle olan dünya arasında "içten gelen" bir uyum, âhenk, harmoni yaşanmaya çalışıldı. Düşüncenin, böylesi çelebice, uslu, yumuşak, saygılı işleyişi, Batı'nın bir anlamda haşarı, meraklı, zaman zaman hınzır, şirret, hırçın, ama serüven seven açılma tutkusuyla yanan (Tanrılardan ateşi çalan Prometheos, göze almanın, araştırmanın simgesi Odisseos) düşüncesine oldukça ters düşüyor gibi görünüyor. Öyle olan dünyayı ele geçirme tutumu ile onu öyle bırakma tutumu arasındaki fark göründüğü gibi midir? Yoksa ikisi de birer "fetih" stratejisi midir? Birisi *agônistik*, kavgacı, diğeri sulhsever görünüşüne karşı, insanın mutsuzluğuna, umutsuzluğuna hemen hemen aynı ölçüde çâresiz mi kalıyorlar? Böyle bir soruyu, öykümüzün başlangıcını anlatabilmek için soruyorum. Son binyılda Batıda denetleyici düşünce azdı ve sömürgeleştirme tutumuyla dünyayı ele geçirmeye kalktı ama yaşamı (neyse, o!) ele geçirebildi mi? Doğuyu, *uyumsever* düşünceyi, bu düşüncenin yaslandığı öyle olan dünyasını ele geçirdi, sömürdü. Zaman zaman (18. ve 19. yüzyıllarda örneğin!) bu dünyanın düşüncesine de öykündü, Doğu Bilgeliği, Batı Düşüncesini örneğin, önceleri, Herakleitos, Pisagor, Platon'da olduğu gibi, etkiledi. Günlük yaşamda hâlâ "stress" atmak için Doğu'nun "meditasyon"unu denemeye çalışıyor, öykünüyor. Doğu Batının denetleyici düşüncesini kapabiliyor (Örneğin Japonya!), ucuz iş gücü olarak kullanılabiliyor. Batı, Doğunun öyle olan dünyayla olan ilişkisinin sonucunda ortaya çıkan düşünce, sanat ürünlerine bakarak, onun bu tavrının "derinliklerini" anlayamadan, üstünkörü öykünmelerle, onda gördüğü "avantajı" da sömürmeye kalkıyor! Elbette, başaramayacaktır. Doğu, denetleyici düşüncenin boyunduruğu ile öyle olan dünyayla olan ana tavrını unutma yolunda! Binyılın başındaki farklılık mutsuzluk öykülerini değiştirmiyor. Başlangıçta öyle değildi belki, binyıl öncesi; şimdi, karamsar bir deyişle *Homo sine spe* (umutsuz insan) iki yanda da, farklılıklarına karşın, geleceklerini hazırlıyorlar.

Bu sapma gibi görünen saptamalar, öykünün çıkışındaki resmin belirgin kılınması için: Doğu anlam dünyasını boşaltmaya çalışıyor, öyle olan dünyanın öyleliliğini (*tathata*) yaşamaya uğraşıyor. Batı, anlam dünyasını düşüncenin farklı boyutlarıyla doldurmuş. Bu iki dünya da Mahayana Buddhist terminolojiyle, "kahır"dan (*dukkha*), ıstıraptan, acıdan, sefaletten kurtulamamış. Denetleyici düşünme, doğal âfetleri, salgın hastalıkları, dinler, kültürler, imparatorluklar arasındaki savaşları, toplumsal ilişkilerdeki çarpıklıkları, siyasal, cinsel, ırksal baskıları, zulmü, işkenceyi, vahşeti önleyememiş. İnanan düşünce, yığınların düşünme güçlerini zincirlerle bağlamış. Batı, düşüncenin bütün boyutlarıyla yaşamasını görmüş, ama bu düşünce yaşama işlememiş. Kendi dünyasında kalmış düşünce. Güçlünün elinde kalmış, güçlü, her türlü düşünceyi, denetleyen düşünce tavrıyla *kullanmış*. Düşüncenin güçsüzlüğü aynı biçimde Doğu'da da görülüyor. Doğudaki güç kavgasına, sefalete çözüm olamamış. Anlam dünyası, hem Doğu'da hem Batı'da güçsüz kalmış, tanık olmuş, kullanılmış, olup bitene öncü olacağına onun ardından gitmiş. İnsan, *Homo calamitosus* olmaktan, felâketlerin, mutsuzlukların insanı, *"bahtsız insan"* olmaktan kurtulamamış.

Binyılın başlangıcındaki bu umutsuzluk, mutsuzluk, İslam'ın Batı'nın ilk dönemlerindeki felsefî düşünceyi tanımasıyla geliştirdiği düşünce atılımlarıyla kırılamadı. İnanan düşüncenin tutuculuğu denetleyen düşünceye aktarıldı, İslam düşüncesi yapabileceği arayışı, açılımı, yeniliği gerçekleştiremedi. Öyle olan dünyadaki işleyişin ekonomik, siyasal, kültürel koşulları da bu gerçekleştirilemeyişe katkıda bulundu.

Yazgısıyla savaşan, Tanrılara meydan okuyan, yenileneceğini bile bile tanrısal güçlere meydan okuyan Batı insanı, *Homo calamitosus* olmayı elbette içine sindiremeyecekti. O nedenle, düşüncenin diğer boyutlarının denetleyici boyutu tarafından ele geçirilmesine, bu denetleyici düşüncenin insanın sefaletine çâre olmakta yetersiz kalmasına karşı çırpınışlarını sürdürecekti. Binyıllık bu çırpmışlar, *Homo calamitosus'un* kimi özelliklerini değiştirse de, onu tümüyle dönüştürmeye yetmedi. İnsan hâlâ *homo calomitosus*. Ama bu durumuna boyun eğmiyor, bu çabaları onu umutlu, doğrusu yarı-umutlu, ama üzgün, ama mahzun bir insan yapıyor: *Homo tristis*. Mahzun insan. İçinde çâresizlikler, çâreler, acılar, gülünçlükler taşıdığı için. Düşüncesinin çiçek açmasına yakışan, düşünce çiçeklerinin serpilip açabileceği yaşama bahçesi olamadığı için. Öyle olan dünyayla girdiği ilişkide oluşturduğu anlam dünyasının yetersizliğini duyup, kabule yanaşmadığı için. *Homo tristis,* yılgın *(Homo sine spe)* insan değildir. İçinde çelişkiler taşır: Düşünür, uygulayamaz, uygular, düşünmez; inanır, aklıyla bağdaştıramaz, akla inancını destekletirken inancını saptırır, evrenselliği kendi dili ve kültürüyle sınırlar. Aklı, duygusu, bedenini bütünleştiremez. Aşkın olduğunu ileri sürdüğü Tanrısının bir evren imparatoru gibi düşünür, inancını, dünyayı ele geçirmenin aracı yapar; mânevî olanı, dünyaya "kazık çakmak" için

bir silah gibi kullanır. Yapar, yanlışını anlar; önce belli etmemeye çalışır, sonra itiraf (confession!) eder, düzeltmeye çabalar, başaramaz. *Homo tristis,* Sisifos efsânesindeki kayayı sürekli doruğa çıkarıp, düşüren insan gibi çâresiz değildir: *Homo tristis,* biraz paradoksal bir deyişle, çâresiz çâreli, çâreli çâresizdir. Bundan dolayı mahzundur. Binyıl önce de öyleydi. Şimdi de öyle. İşte öykü bir hüznün öyküsüdür! Hüzünlerin öyküsü: *Historia Tristitiarum*

Nedir hüznün kaynağı? Nereden çıktı, neden sürüyor? Hüznün kaynağı, insanın düşüncesiyle ilişkisinde yatıyor. Belki, bu aşamada, böyle bir saptama heyecanlı öykünün sonunu baştan söylemek olacak. Belki; öykü anlatıldıktan sonra hüznün sebepleri üzerinde durulmalıdır. Yine de bir ön saptama (son saptamayı, ayrıntılarıyla okura bırakmak üzere) yerinde olabilir.

1. Düşüncenin boyutları arasındaki uyumsuzluk.
2. Düşüncenin kutupları arasındaki etkileşim bozukluğu.
3. Düşüncenin anlam dünyasındaki yeriyle ilgili sorunlar.
4. Düşünce-akıl, düşünce-duygu, düşünce-beden ilişkilerindeki çıkmazlar.
5. Öyle olan dünya ile düşünce dünyası arasındaki etkileşimlerdeki sorunlar.
6. Düşüncenin kendini kavramasındaki sorunlar.
7. Düşünce-İnanç bağının yol açtığı sorunlar.
8. Bütün bu sorunlarla baş edecek olanaklara sahip olan insanın varoluşundan (*ek-sistenz*) gelen özellikler yüzünden başarısız kalışı.
9. Düşünce ile olma, incelikle-hüzün arasındaki bağlantıların sorunları.

İlk saptama, düşüncenin *iç çarpıklığı* ile ilgili: Tarih boyunca denetleyen ya da güvenen düşüncenin aşırı geliştiği, diğer boyutları ortadan kaldırabildiğini görüyoruz. Çağımızda "üreten" (teknolojik) düşünce, diğer boyutlara, kutuplara güç uyguluyor; ele geçiren düşünce, sinsice taktiklere (demokrasi, insan hakları gibi...) egemenliğini sürdürüyor. İkinci saptama, örneğin, güç gözeten düşüncenin kutupları arasındaki ilişkiyle açıklanabilir. Denetleyen düşüncenin gerginliği, baskısı, darlığı, oyun düşüncesiyle etkileşime giremedikçe, robotlaşma, darlaşma ortaya çıkıyor. Üçüncü sorun, düşüncenin anlam dünyasındaki diğer öğelerle, inançlar, geleneksel değerler, çıkarlara dayalı beklentilerle olan ilişkisine değiniyor. "Kültür yaşamında" düşüncenin, düşüncenin belli boyutlarının, belli düşünme biçimlerinin etkin olmaması ya da bastırılması, düşman sayılmaması söz konusu olabilir. Dördüncü sorun insanı, insan yapan üç temel öğeyle akıl, duygu, beden, düşünce arasındaki ilişkilerdeki çarpıklıklarla, ilgili. Kısaca, insanın düşüncesini yaşamayı henüz bilmediği, onu içselleştiremediği, onunla bütünleşemediği saptamalarıyla özetlenebilecek sorun öbekleriyle ilgili. Beşinci sorun, düşünce-gerçeklik, düşünce-eylem ilişkileriyle, düşünceyle gerçekliğe aldığımız tavırların yol açtığı çözümsüzlükleri içeriyor. Altıncısı,

farkına vardığımız (bilinçli) düşünce, düşünme ile üzerimizdeki (varsa), farkına varmadığımız etkilerle ilgili. Yedincisi, inanan düşünceyi şiddete, saldırganlığa götürecek biçimde, inancın, denetleyen düşünceyle ilişkilendirmesi, onun yaşanmasındaki düşünsel sorunları kapsıyor.

Sekizinci ve dokuzuncu sorunlar, felsefî antropologların insanın "disharmonik" özelliği dediği yapısıyla ilgili. İnsan düşünür taklidi yapabiliyor; düşüncesiyle, "olduğu" arasında, (benliği, kişiselliği, bireysel varlığı) kopukluklar bulunabiliyor. Olduğu gibi düşünemiyor, düşündüğü gibi olamıyor. İncelmeye çabaladıkça kabalaşıyor; incelemiyor, "öteki" insanları, ötekiliklerine saygı duyarak, oldukları gibi kabul edemiyor, denetleyici düşünce görünen ve görünmeyen şiddetler uygulamaya yardımcı olabiliyor.

HISTORIA TRISTITIARUM: BİNYILIN BİR ÖYKÜSÜ

Binyıl önce düşünce inanç pınarından besleniyordu. İnanan düşünce önde gidiyordu. İnanmayla başladı bu binyıl. Düşünce, inanç atmosferinde soluk almaya çalışıyordu.

Hıristiyanlık, milâdı başlangıç alırsak, bin yıldır, inanan *düşüncenin* önderliğinde sağlamlaştırıcı düşünceyi, Plotinus'tan, Eski Yunan'dan, *yoğun* biçimde Aristoteles'ten devşirmeye uğraşıyordu. Sağlamlaştırıcı düşünce, inancı, egemen dünya görüşünü felsefi açıdan destekleme, "meşru kılma" gayreti içindeyken, denetleyici düşünce, mantık yoluyla özel yönetim biçimleri geliştirerek, baskılar kurarak anlam dünyasında kiliseyi etkin kılma amacıyla gücünü geliştiriyordu. Çoğunluk, inanan düşünceyle yoğrulmuştu. Arayan, araştıran düşünce boyutu etkisini gösteremiyordu.

Aurelius Augustinus (354-430), etkisiyle (Augustinus, "inanmadıkça anlamıyorum" diyordu!), Conterbery'li Anselmus (1033-1109), aklı arayan inancın, imanın ardındaydı. Önce inanmak gerekiyordu, inançtan yola çıkıyordu düşünce, aklı, anlama yetisini arıyordu, *(fides quaerens intellectum)* ondan çok çok önceleri *credibile quia ineptum est* (aptalca olduğu için inanılabilir) ya da *credo quia absurdum* (inanıyorum çünkü saçma) denmişti. İnanma desteğini akıldan, akla dayalı düşünceden almıyordu; önce düşünüp taşınıp sonra inanmıyorduk, önce inanıyor, sonra düşünüyorduk. İnanç düşünceyi güdüyordu, itiyordu; o olmazsa, düşünce eksik kalacaktı, Augustinus *credo ut intelligam,* diyordu, anlamak için inanıyorum. İnanç kalkınca, anlama, düşünce duruyordu.

İşte, inanç üstüne kendini kuran düşünce, inancı sorgulamayacak, görünüşte destekleyemeyecekti de; üstelik, inanç düşünceyi destekleyecekti. Akıl-

dan destek almaya gereksinimi yoktu inancın, çünkü akıldan daha güçlü idi, bu, düşünceyi küçük görmek anlamında anlaşılmamalı, imân sağlıklı yaşanması için düşünceyi yardıma çağıracak, onu hizmetine alacaktı. Düşünce inanca hizmet edecekti.

Düşünce-inanç işbirliği, Thomas Aquinas'ta (1224-1274) doruğuna ulaştı. Bu dönemlerde en parlak dönemlerini yaşayan İslam düşüncesi akıl-iman bağlantısını kurarken Yeni Platoncu, Aristotelesci düşüncelerden yararlandı. Hıristiyan ilahiyatını etkiledi. İslâm düşüncesi, yoğunlukla akılla imân bağını kurarken Gazâlî'ye gelinceye dek zorlanmadı.

İnanma, ufuk açıcı, arayan, açılan, yenileyen düşünceye götüremedi anlam dünyasını. Ortaçağ'a "karanlık çağlar" denmesi elbette yanlış; temellendirici, sağlamlaştıran düşünce çok zenginleşti, derinleşti; mantık çalışmaları (Denetleyici düşüncenin bir parçası olarak mantık) canlandı, ama düşünce birkaç boyutuyla yaşayabildi bu çağda.

Düşünce, sanat yoluyla, daralan anlam dünyasının duvarlarını yıkmaya başladı. Yıkımın, inanan düşüncenin egemenliğine son vermenin öyle olan dünyadan gelen etkileri çok yoğun. Dönemin ekonomik düzeninin, toplumsal, politik gelişmelerinin düşünceyi sarsması, sanattaki atılımların yanı sıra oynayan düşüncenin etkinliğiyle de gerçekleşti. Erasmus, Rabelais, Montaigne, Shakespeare... oynayan düşüncenin iticiliğinde, arayan, açılan düşünceyi kıvılcımlandırdı.

İnanan düşüncenin örttüğü anlam dünyası, giderek açılmaya başladı. Arayan düşünce, dış boyutuna, gözleme, deneye yöneldi. Açılan düşünce, sanat ve edebiyattaki atılımlarla anlayan düşünceyi, Galileo ile başlayan modern anlamdaki bilimsel düşünceyle "toparlayıcı", kuram geliştiren düşünceleri geliştirdi.

Düşünce tarihinde bir atılım olarak anlaşılan "bilimsel" düşünce, düşüncenin doğal serpilmesi içinde "olağan" bir açılımdı. Özerk düşünce dünyası, soyut yapısıyla, soyutlayıcı, matematikleştiren düşüncenin katkılarıyla, gözlem yapan "açılan düşünceyle" birleşerek, modern doğa biliminin temellerini attı. Bir yandan özerk düşünce dünyasından devşirilen, "kesin", matematiksel dil, doğayı gözleyen düşünce olarak olguları betimleme olanağını sağladı. Bu dil, denetleyen düşüncenin de ilgisini çekmiştir. Mantık ve matematik, teknolojinin, mühendisliğin, tasarımın, ekonomik kuramların, bilgisayarların, karar verme kuramlarının, giderek bir ölçüde toplumbilimlerinin dili oldu.

Matematik dili, Pisagordan bu yana, Platon'da Yeni Platon'cu düşüncede değişen dünyanın değişmeyen dili olarak öyle olan dünyanın anlatımında güvenilir, neredeyse ilahi bir dil olarak kullanıldı. İşte Modern düşüncenin babalarından Descartes, doğanın bu dille konuştuğunu söyleyerek, kesin, değişmez, herkes için geçerli, "genel geçer" bilgileri aramada bu dile yaslandı. "Kartezyen Endişe" diye adlandıracağımız kesinlik kaygısı Batı düşüncesine egemen ol-

muş kaygılardan biridir. Yirminci yüzyılın başlarında, bilimin gidişinden rahatsız olan, kesinliğin, sağlam düşüncenin, bir yorumuyla *Logos*'un yitirildiğinden yakman Edmund Husserl bu kaygıyı diriltti. Değişmeyen özlerin, matematiksel kesinlikle erişilen doğa ve düşünme yasalarının özlemi, modern düşüncenin özünde hep olageldi. İlginç biçimde, arayan, araştıran, yenileyen düşünce olarak görülen bu düşünce atılımı, denetleyen düşünceyle, inanan düşünceyle de bağlantılıydı. Kesinlik isteği, egemen olma isteğini, sömürgeciliği yanında taşıdı. Her şeyden kuşku, kuşkunun kendisinden gelmediği düşünülünce, düşünmenin kesin çıkışı için gerekli olduğu sonucuna varıldı. Beş yüz sene kadar önce inanmaydı, çıkış noktası: İnanıyorum o halde varım, *Credo, ergo sum;* düşünüyorum o halde varıma dönüştü; *Cogito, ergo sum.*

Düşünme çıkış noktası oldu: inanmanın bağımlılığına karşı, düşünmenin bağımsızlığı. Gerçi, *cogito*'nun ardında Tanrı duruyordu ama, Tanrı düşünen insanı âzad etmiş gibiydi. Açılmıştı düşünce, arıyordu. Kendine güveniyordu artık, "ben" diyebiliyordu. Açık, seçik kesin olabileceğine inanıyordu. Düşüncenin özgüveni Descartes'la pekiştiriliyordu. İnsanın doğuştan kesin bilgilerle *(idea innata)* doğuyor oluşu, bir ayrıcalıktı. İnsan "ruh" taşıdığı, bilen olduğu, bilince sahip bulunduğu için *(res cogitans),* bilinçsiz, cansız varlıklardan ayrıydı; hayvanlar da bilinç taşımadıkları için yer kaplayan şeyler alanına *(res extensa)* giriyorlardı. Düşünce, Descartes'la bilincin, zihnin alanına katılıyordu, "öznenin" içinde yer alıyordu!

İngiliz empirisistlerinde (Locke, Berkeley, Hume) zihinle (mind) olgular dünyası (matters of fact) ayrılmaya başladı. Zihnin yasaları ile olguların işleyişi birbirinden koptu. Düşünce, çağrışım yoluyla zihinde kendi *içinde* bağlar kurarak işliyordu. Kesin bilgi zihinde olabiliyordu. Düşünce, ancak kendi alanını, zihnin işini kesinlikle bilebiliyordu. Olgular dünyasının kesin bilgisinin elde edilemeyeceği görüşü, düşünceyi sürekli olarak, olgulara yönelik durmaya zorluyordu. Arayan düşünce "dışa" yöneliyordu, teknoloji giderek ivmeli bir hızla gelişiyor, Newton'la Galileo ile başlayan modern bilim serüveni doruğuna ulaşıyordu.

İnanan düşünce, düşünen düşüncenin, aklın gücü karşısında geri çekiliyordu. Düşünce kendine yetebiliyor, kendi yanlışlarını görebiliyor, kendini yenileyebiliyordu. Aristoteles'in koyduğu ilkeler, doğanın yorumlanıp denetlenmesinde Newton fiziğinin ilkeleriyle yer değiştiriyordu. "Aklın gücü", kendi kendine yeten, kendi kendine dayanan, gücü kendinde olan düşünce, anlam dünyasına egemen oluyordu. Evren, saat gibi çalışan bir evrendi, akıl bu çalışmayı Newton fiziği ile bilebiliyordu.

Düşünce, son beş yüz yıl içinde çok hızlı bir gelişim geçiriyor, bilim, sanat ve felsefede, kültür yorumlarında, öyle olan dünyadaki toplumsal-ekonomik

değişimlere paralel olarak, bir heyecan, zenginleşme, derinleşme yaşanıyor. İnanan, denetleyen, temellendiren düşüncelerin daralttığı anlam dünyası olgulara yönelmiş, özerk düşünce dünyasından kesinliğini alan betimlemelerle aramaya geçmiş, açılmış, yenilemiş, yenilenmiştir. Burada dikkat çekmek istediğim nokta, düşüncenin çok boyutlu, dallı budaklı yapısını göremeyip, onun bir çizgi üzerinde geliştiğini düşünenlerin yanılgısı. "İnanç dönemi", bitmiş, akıl dönemi başlamıştır. Bu bir ilerlemedir ve "geri" dönüş yoktur! Böyle bir görüş, örneğin önemli bir bilim adamı ve düşünür olan Pascal'da, Newton'un kendi çalışmalarıyla, inanan düşüncenin nasıl işbaşında olduğu görüldüğünde, bilim çağı dediğimiz çağın hâlâ efsanelere, bilimin sınırlarını aşan görüşlere, inançlara saplanıp kaldığı anlaşıldığında kolayca çürütülebilir. Düşüncenin öylesine basit, önceden konulmuş bir ilerleyişi yok. Çalkantılarla, dallanıp budaklanmalarla tıpkı canlı bir organizma gibi oluşuyor düşüncenin iç yaşamı.

Kant, aklın bu güvenini, düşünen düşüncenin, kendine güvenen kendine dayanan düşüncenin özgüvenini sorguladı. Aklın gücü sınırsız mıydı? Varsa sınırları neydi? İngiliz Empirisistlerinin zihinle, anlıkla, olguları birbirinden ayırdığını, olgular alanından gelen izlenimler yardımıyla, onların zihnimizde oluşturdukları "idea"larla bilgi oluşturabileceğimizi, kesin bilgimizin zihnimizin içinde olduğunu söylemiştik. Kant, insan öznelliğinin, empirisistlerin dış dünyadan, nesneden ayırdığı öznelliği sorguladı. Bilgimizin sınırlarını, düşüncenin sınırlarını gösterdi. Özne, bilgi konusuna, kendi anlama kalıpları ile yaklaşıyordu. Kendinden bir şey ekliyordu (*Zusatz*). Kant, öznenin, öznedeki düşüncenin ilişki kuramayacağı alanı keşfetmişti, *Nooumena*'yı. Öyle olan dünyanın Batı dünyasında önemli kâşifi Kant'dır.

Kant Newton fiziğinin belirlenimci (determinist) yapısının, ahlak ve sanat alanıyla nasıl bağdaştırılabileceğini gösteren, bu anlamda aklın rolünü, yapısını, gücünü, öznelliğin yerini vurgulamış büyük bir düşünürdür. Son binyılın serüvenini Kant'sız anlatamazsınız. Descartes'sız da. Aklı, teorik ve pratik akıl olarak ayırıp, teorik akılda *antinomiler* olarak çözülemeyenlerin pratik akılla çözülebileceğini, teorik akıldaki belirlenmişliği, pratik aklın özgürlüğü ile aşabileceğini, dolayısıyla ahlaka, bilimin yanında yer açılabileceğini göstermiştir. Ayrıca *Yargı gücünün* eleştirisiyle estetiğin de alanını, sorunlarını ortaya koyuyor, doğadaki erekliliği, güzelliği tartışıyordu.

Öznenin gücü, aklın kendine dayanan varlığı, düşünce için önemli açılımlar yarattı. Sanatta romantizm, felsefede Alman idealizmi anlam dünyasında düşünce kasırgası yarattılar. Düşünce, Hegel'de öyle olan dünyayı ele geçirdi. Sınır tanımayan gücüyle düşünce kanatlandı, Kartezyen endişe, kesinlik tutkusu, açılan, yenileyen düşüncenin dizginsiz koşuşuyla kendini gerçekleştirmeye çalıştı. Bu kez düşüncenin iç uyumu, arayan düşüncenin iç boyutunun, yenileyen düşüncenin kuram boyutunun çok çok aşırı büyümesiyle bozuldu. Buna

karşın Hegel, felsefe tarihinde girişilebilecek en sistemli, en kapsamlı "toparlayıcı", sistemleştirici metafizik düşünceyi oluşturdu. Aile yaşamından, hukuka, fizikten, kozmolojiye tarihe, herşeyi açıklamaya kalkıştı.

Hegelden gelen hüzün, hem düşüncenin iç yapısının çarpıtılmasından hem de öyle olan dünyayı düşünce içinde eritmesinden. Bu dev sistemin tarihi canlandırdığı, her sorunu çözecek yöntemler bulduğu savı, 19. yüzyılda rastlanan iki büyük krize yanıt veremeyişiyle etkisini yitiriyor. İlki, sanayileşmenin çok hızlı ilerlemesiyle oluşan kapitalist düzenin haksızlıklarını, sömürüsünü açıklamadaki eksiklik. Marks ve Engels, bu toplumsal, tarihsel, siyasal yarayı açıklayacak yenileyen düşünceyi oluşturmaya çalıştılar. Hegel burada, esin kaynağı oldu onlara, bir anlamda yöntem sağladı. Marks, öyle olan dünyayı Hegel'in düşünce duvarlarının dışına taşıdı.

İkincisi, Newton fiziğinin 19. yüzyıldaki bunalımlarına Hegelci felsefe yanıt veremedi. Yeni fiziğin, Görecelik Kuramlarının ve Kuvantum mekaniğinin ortaya çıkışında katkısı olmadı. Bu, bilimdeki yenilenmenin ardında duran felsefe, mantıkçı pozitivizm, mantıkçı otomizm adıyla bilindi, dilsel çözümlemelere dayanan felsefeyle birlikte, bilimi izleyen bir çalışma alanı oluşturdu.

Hegel sonrası düşüncede, yeni bir kıtadaki yaşamın beklentilerine uygun Pragmacı düşünce ve Hegel'in mutlakçı, açıklamalarına karşı, bireyin kendi kendini oluşturabilmesine olanak veren varoluşçu felsefenin ortaya çıktığını görüyoruz.

Bilimdeki dönüşüm, Newton Fiziğinin yerine yeni fiziğin, fiziklerin gelişi yenileyen düşüncenin bir zaferiydi. Düşünce, açılan düşünceyle, arayan düşünceyle kendini diri tutarak, eleştirilere açık kalarak, eleştirerek yenilendi, kuramlar oluşturdu. Bu başarı, düşünce üstüne düşüncenin, felsefenin ilgisini çekti. Bilimin başarısının düşünsel kaynakları neydi? Bilim nasıl işliyordu? Kendini nasıl yenileyebiliyordu?

Endişe, empirisist varsayımlarla birleşerek, genç Wittgenstein'da dil-dünya, mantık-dünya ilişkisinin açıklama çabasına dönüştü. Mantıksal önermeler, "dünyayı" resmediyordu! Bu resimleme çabasında olgularla mantıksal "birimler" arasında birebir bir ilişki vardı. Bu ilişkinin kendisinin resmi yapılamayacağı için bilimsel resmin dışındaki konuşmalar, olanaksız oluyor, bizi susuşa sürüklüyordu. Whitehead ve Russell'ın *Principa Mathematica*'sında geliştirilen mantıkla resimlenen olguların dışındaki dilsel etkinlikler mistik bir susuşa gömülüyorlardı.

Düşünce bir kez daha denetleyici düşünceyle oluşturulan mantıksal "teknikler", yöntemlerin yetersizliğinin yarattığı düş kırıklığını yaşıyordu. Aristoteles mantığı, binyılın düşünce serüveninde, olguların hızlı ve karmaşık deviniminin değişmez modelinin çıkarılmasında yetersiz kalmıştı. Yirminci yüzyılda oluşturulan matematiksel mantık, büyük umutlarla felsefenin dili olmaya

aday olmuş, ama taşıdığı metafizik yük Wittgenstein gibi düşünürlerce ortaya çıkarılınca, düşünceler üstü bir kılavuz olmadığı görülmüştü. Hegelci diyalektik mantıkda safdil yorumlarıyla tarihin karmaşık yapısını basite indirgenmiş şablonlarla açıklanmaya kalkıştığı için gücünü yitirmiştir.

İşte bir diğer hüzün, mantıkçı hüzündür: Mantığın büyüsüne kapılıp, öyle olan dünyayı mantıksal kurgulamalarla anlam dünyasına katabilmenin tutkusu ve bunu gerçekleştirmedeki başarısızlığımız. Mantığın da değişen olgularla birlikte bir olgu olduğu, yenilenip, değiştirilebileceği (bir anlamıyla Quine'cı bir sav!) mantığın hüznünü ortadan kaldırmıyor. Çünkü, o zaman mantık, değişip duran mantık, "mantık" olmaktan çıkıyor!

Bu hüznün yeni mantıksal yapılar, diller aramayı engellemek şöyle dursun, bu arayışı yüreklendireceğini düşünüyorum. Hüzünler de kalıcı değillerdir, umuda, şenliğe, heyecana, sevince dönüşebilirler.

Mantığı bir başka anlamda aşırı abartan, mutlak bilgiye, şeylerin özlerine varabileceğimizi, belli bir yöntemle anlatan, Edmund Husserl'dir. Husserl, oluşturmaya çalıştığı *fenomonolojisiyle* bilince giren her şeyin bilincin kendi üzerine dönerek betimlemelerinin yapılarak, "özüne" erişilebileceğini savunur. Bu elbette *sonsuz* bir çabayı gerektirir, ama mutlak bilgiye ulaşma tutkusu, bu yeniden başlamalarla oluşturulacak betimlemelerin hedefini değiştirmez.

Husserl, tüm bilgileri paranteze alarak, bilincin kendi içindeki nesneyi bilebileceğini öngördü. Bizi mutlaka götürebilecek bir yöntem düşü, sonsuz arayışlarla genişleyen ufuklar içinde kılık değiştirdi. Husserl'in dört öğrencisi, Heidegger, Levinas, Sartre ve Derrida arayışın boyutlarını genişletti. Tepeden indirilmiş, kuralları önceden konmuş, planı önceden yapılmış, önceden döşenmiş araştırma yolları yoktu artık. *Hermeneutik* arayış da bu "patika"larda yürümeyi göze alan arayıştır. Yol, hep arkamızdadır. Yenileyen düşünce, göze alan düşünce olmuştur. Denetleyen düşüncenin zincirleri kırılmaya çalışılıyor. Açılan, arayan düşünce yenileyen düşünceyi zorluyor.

Marks, Frankurt Okulu'nca, "eleştirel kuram" (*Critical Theory*) diye adlandırılan okul tarafından eleştirilerek yeniden inşâ edilmeye çalışılıyor. Eğitimle, düşünceyle gelen zulüm, şiddet sömürüye karşı düşünceler geliştiriliyor. Eleştiri burada çıkış noktasıdır. Eleştiri, kuramını arıyor. (Ortaçağda, aklı arayan iman gibi).

Böyle bir çizgide "birlikte yaşama sorunu", temel bir yaşama sorunu olarak, arayan, açılan düşüncenin gündeminde. Azınlıklar, feministler, ırkçılık karşıtları, cinsel özgürlük isteyenler, karşıt düşünceler arasında diyalog arayanlar sürekli düşünce üretiyorlar.

Düşünce üretiminin hüznü bitmiyor. Düşünce sosyo-ekonomiko-politik düzeni sarsamıyor. Öyle olan dünya, anlam dünyasına egemen olan güçlerce örtülüyor, korunuyor.

Yaşamı yorumlamak için giderek "incelen" düşünceler yaşamın dönüşümleri karşısında "kaba" kalıyor.

İnsan, önceden de söylediğim gibi düşüncesiyle yaşamayı henüz başaramıyor. Düşünüyor, düşündükçe doruğa vardığını sanıyor, düşünce bir süre sonra olan dünyaya "dokunamıyor", olan dünyayla dans edemiyor, düşünce Nietzsche'nin deyimiyle kokmaya başlıyor.

Elektronik olanaklarla oluşturulan haberleşme ortamları, bilgisayarlar, sanal gerçeklikler, makine-insan bedeni bütünleşmeleri düşünceyi öyle alan dünyadan uzaklaştırabilir; gücü ellerinde tutanların yaratacağı sanal dünyaların içinde uyuşturulabiliriz. Bana, yine de, "böyle bir olanaklar alanının, öyle olan dünyayı, anlam dünyasını tanımada önemli bir güç olabileceği" savı anlamlı geliyor.

Öykü hüzünlü belki. Çok azını anlatabildim. Anlatmanın da hüznü var. Hüznüm belki, eski deyimle "hüzn-ü umûmî" değil, "hüzn-ü husûsî". Bu da beni umutlu kılıyor.

GÖNÜL KAYGILARI

Ahmet İnam*

Gönül, insanın sahip olabileceği belli özellikler bütünüdür. Bireylerin ya da toplumun gönlü olabilir.[1] Belki, her "sağlıklı" insanın gönül sahibi olabileceğini söyleyebiliriz. İnsanda gönül taşıma olanağı vardır. Bu olanağın gerçekleşmesi *çaba* ister. Belki *yetenek,* belki de bir *duyarlılık* gerektirir.

Gönül eğitimi diyebileceğimiz bir eğitim var mıdır? Belki de, bu sıradan bir bilim eğitiminden çok, bir müzik ya da şiir eğitimi gibidir. Kalp ve gönül ayrımı da bu noktada dikkat çekicidir: Gönül edinilecek, kazanılacak "kesbî" bir yapı taşır, "kalp" ise "öylece" bulunur bizde, "vehbî"dir. Türkçemizdeki "kalpsiz" sözü, bir metafordur; sağlıklı her insanın "kalbi" vardır (Elbette kalbi "medikal" anlamda almıyorum!) ama gönlü olmayabilir.

Gönül, kimi kullanışlarına bakarak yalnızca duygularımızla ilgiliymiş gibi düşünülür. Oysa gönül duygularımızı da içine alarak bedenimiz, aklımız ve çevremizle de ilgilidir. Doğrusu beden, duygu, akıl ve çevrenin oluşturduğu dörtlü bütünlüğün adıdır, gönül. Yalnız duygularımızla sınırlı bir *gönül yaşantısı* olamaz. Gönül; bedenimizi, düşüncemizi, bizi kuşatan, doğal, kültürel, ahlâkî, ekonomik, toplumsal, tarihsel çevremizi *duya duya* yaşanır. İnsan, birey ola-

---

* Prof. Dr., Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Felsefe Bölümü, [e-posta: ainam@metu.edu.tr]

1. Bu konuda yayımladığım son yazıda verdiğim kısa kaynakça ile, örneğin şu kısa yazıma bakılabilir. "Deli Gönül Türkülerde" *Hasan Ünal Nalbantoğlu'na Armağan* s. 507-528 Der. A.A.Avar D.Sezer, İletişim, 2008 ve *Aşk Üstüne Denemeler*, Aşina Kitaplar, 2007 s. 52-53.

rak *gönül bütünlüğünü* bedeni, duygusu, aklı, çevresiyle yaşar. Bu bütünlükte zaman zaman bu dört öğeden, biri ya da birkaçı baskın bir görünüş gösterebilir. Hesap yaparken aklımız, müzik dinlerken duygumuz (duygularımız!) öne çıkabilir. Gönül, bu dört öğenin *uyumunu, etkileşimini, çatışmasını* taşır. Bu dört öğenin *yoğrulmasıyla* ortaya çıkar, gönül. Gönül noksanlığının belirtilerinden biri, bu öğeler arasında etkileşimi kuramamaktadır. Gönül yoksunu insan, "salya-sümük" duygusal, "kuru bir akılcı", " bir beden budalası", "çevresinin sürekli onayını bekleyen" biri olabilir. Bedeni, duygusu, aklı, çevresi birbirine değmeyen biri gönül taşıyamaz.

Bu arada belki sonradan daha ayrıntılı geliştirmek umuduyla gönül bütünlüğünün, Batı'nın irade-akıl (wille-vernunft, will-reason) ayırımına izin vermediğini söylemeliyiz. Akıl, gönlün içindedir, gönle dâhildir. İnsan gönlüyle düşünür, gönlüyle arzular. Elbette gönlün bileşenleri arasında çatışma yoktur diyemeyiz. Gönlün *iç dalgalanmalarında* aklımız duygularımızla, bedenimizle, çevremizle (toplumumuzla, kültürümüzle!) çatışabilir. Gönül bir bütünlük çabasıdır bir açıdan, bütünlüğe yönelmedir; akıl-duygu, akıl-beden, beden-duygu gibi ayrımları aşar. Gönül taşıyan insan bedeni, duyguları, çevresiyle düşünür. Düşünceleriyle, bedeniyle duyar.

* * *

Toplumun gönlü olması ne demek? Toplumun ya da topluluğun bu dörtlü bütünlüğü yaşamayı başarabilmesi demek. Toplumların da bir "bedeni" vardır: Belli bir mekânda, ekonomik ilişkileri ve ürünleri. Duygusu vardır; yönetiminin aldığı kararlarda, olaylara gösterdiği tepkilerde. Toplumun bir aklı vardır: Ortaya konan kararlarında, seçmelerinde yaslandığı rasyonel dayanaklarında, başına gelenler karşısında çözüm arama çabalarında görünür olur toplumun gönlü. Toplumun kültür mirası, tarihi, sanatı, bilimi, içinde bulunduğu coğrafya, çevresini oluşturur. işte toplum bu dört öğeyi belli bir biçimde *yoğurabilirse* gönlünü oluşturabilir.

Toplumun gönlü, "bedenine" dayanır. Bedeni, doğal fiziksel yapısına teknoloji ile kattığı ürünlerin eklenmesiyle oluşur. Üstünde yaşadığı toprak, iklim, ekonomik ilişkileri bedenine dâhildir. Bedeni, diğer toplumların bedenleriyle ilişkilidir. Toplumların bedenleri birbirine değer ya da birbirlerine çok yakındır diyebiliriz. Bu yakınlık, zaman zaman iç içelik (aynı coğrafyayı, ekonomik düzeni paylaştıkları düşünüldüğünde), çevrelerindeki diğer bedenlerden ayrılmayacağını gösterebilir. Bir toplumun etrafındaki diğer toplumlar, onların bedenleri, o toplumun bedenine etki eder. Elbette çevresinin yalnız diğer toplumların bedenleriyle değil duygu ve akıllarıyla da etkileşimi vardır. Etrafındaki toplumların duygusal, düşünsel atmosferi o toplumu etki altına alabilir. Örneğin, onların sanatından, biliminden etkilenebilir.

Toplumların gönlünü biraz daha açabilmek için onların beş ayrı kürede yaşadığını göz önüne almak gerekir. Toplumların bedeni bir *oiko-sfer* de bulunur. *Oikos* sözcüğünün Eski Yunancada ev, yaşam alanı gibi anlamları anımsanırsa, bu küreye *yaşam-destek küre* diyebiliriz. Toplumların bu gezegende hayatta kalabilmeleri böyle bir yaşam destek küre içinde olabilmeleriyle olanaklıdır. Bu küre üzerine kurulmuş dört temel küreden daha söz edebiliriz. Toplumların duygusal etkinliklerini kuşatan *pathos, duyguküre*; anlam vermelerini, düşünme etkinliklerini içine alan *noo-sfer, anlamküre*; ahlâk etkinliklerini ve değerlerini sarıp sarmalayan *ethos, ahlakküre* ve yönetim gücünü belirleyen *politiko-sfer*, yöneten-yönetilen etkilerini anlatmak için Türkçede *yönetişim küre*- olarak adlandırabileceğimiz, siyasal etkenlikler küresi. İşte bu beş kürenin etkileşimi ile *gönülküre* oluşabilir.

Yaşam desteğinin eksik olmadığı, duygularını, düşüncelerini gönül oluşturucak biçimde değerleriyle yaşayabilen, siyasal açıdan engellerin olmadığı durumlarda toplumların gönlü oluyor.

* * *

Bir *güçtür* gönül: Birey ve toplumda bir *bilinç* ve *irade, isteme, arzu* olarak.

Bir *iklimdir*, havadır, ortamdır: Gönül ancak iklimi oluşturulursa ortaya çıkar. *Gönülküre* kavramı bu açıdan önemli bir kavramdır. Gönül sahibi birey ya da toplum *gönülkürede* yaşar.

Gönül dünyaya, yaşama, insana belli bir *tavır ile durulunca* oluşabilir. Gönül, bu tavrı ile belli bir *alımlama, duyumsuma, yönelme* içinde ortaya çıkıyor. Bir biyo-eko-kültürel *inşâdır*, oluşumdur. Bedenden çevreye uzanan.

Gönül bir *üretim*, bir *eylem*dir. *Poiêsis, Praksis* anlamıyla hem sanat, bilim, düşünce, inanç alanında ürünler ortaya koyma hem de bu ürünlerle ilgili olarak eylemler, etkinlikler içerir, gönül.

* * *

Bir diğer açıdan bakalım gönüle. Bir bireyin gönül oluşumunun, *gönüllemesinin* nasıl gerçekleşebileceğini düşünelim.

Gönül, içimizde ve dışımızdaki baskıları, bu baskılara karşı geliştirebileceğimiz olanakları, bu olanakları gerçekleştirme gücümüzü bilebilme, fark edip değiştirme etkinliğini gerçekleştirebilme özgürlüğüne, bağımsızlığına, özerkliğine erişebilmekle oluşmaya başlar. Deyim yerindeyse bir *ruh istiklâli* ile aranır gönül. Bilinci kapalı, iç görüşü olmayan, *içindeki ve dışındaki öteye, ötedekine* ulaşmak için yola çıkacak özgürlüğe kavuşamamış insan gönlüne erişemez. İç bağımsızlık sıkıntısını, çabasını, bu savaşı engelleyen kendindeki olumsuzlukları yaşayamayan, *gönül yolcusu* olamaz.

İçimizdeki bağımsızlık ateşi, içimizle yüzleşmeye, *kendimizle karşılaşmaya* götürür bizi. *İçtenlik, sağlık, iç temizliği* gönüle giden yolu açan bir diğer önemli özelliktir. İçi baskılı, kendinden kaçan birinin gönlü olamaz.

Buraya dek birey için söylediklerimizi topluma da uygulayabiliriz. Bir toplumun kültürel, düşünsel, kısaca mânevî, *tinsel istiklâli* yoksa gönlü olamaz. Bu *tinsel özerklik*, o toplumun kendisiyle yüzleşebilmesi, kendisiyle içten bağ kurabilmesiyle ortaya çıkar.

Gönül hem birey hem toplum için ancak etkin olunduğunda; coşku, heyecan, kısaca *şevk* olunduğunda kendini gösterir. Yılgın, küskün, kuru, içi geçmiş insanların, toplumların gönlü olamaz.

Elbette *açıklık* ister gönül. Risk alabilmesi, öğrenmeye, araştırmaya, değişikliğe, ayrı olana, ötedekine öteye açıklık. Bu anlamıyla açıklıktan korkmayan toplumların, bireylerin gönlü olabilir.

Bu dört öğe bağımsızlık, içtenlik, şevk ve açıklık; değer saygısıyla, bir diğer deyişle *edeb*le, bütünlendiğinde gönül yolculuğu başlar. Edeb, estetik, etik, kültürel değerlere saygıdır. Gönül insanı, açıklıkla desteklenen şevkiyle yaratıcıdır; içtenliği, bağımsızlığıyla özgündür; edebiyle saygılıdır. Sorumludur.

* * *

Bu betimlemeler, gönlü anlatmada eksik ve özürlüdür. Yine de gönlün, insanın hem birey hem toplum olarak sahip olabileceği bir bilinç, bir arzu, bir iklim, bir güç, bir tavır ve üretim-eylem bütünlüğü olarak fark edildiğinde, ona *ulaşma kaygısı,* çoğunlukla unutulmuş, bir kaygıdır.

Günlük yaşamın türlü kaygıları arasında *gönül kaygısı* hemen hemen hiç görülmez. Gönül fark edilmediği, onun bizi duygusal olarak savuran, bizden olmadık şeyler isteyen bir "deli gönül" olduğu düşünüldüğü için, *ayrıca bir* kaygısı olabileceği akla gelmez. Oysa gönül kaygısı *insan olma yolculuğunda* ne denli unutulsa da anlaşılması gerekli bir kaygıdır.

Gönül kaygısını ya da çoğul olarak söylendiğinde gönül kaygılarını anlamaya, şimdiye dek gerçekleştirmeye çalıştığımız gönülle ilgili betimlemeler ışığında başlayabiliriz.

Betimlemeleri bir sıraya soktuğumuzda şöyle bir tablo ile karşılaşıyoruz:

1. Gönlün oluşum koşulları
2. Gönlün yaşanması
3. Gönlün özellikleri
4. Gönlün kendini ortaya koyma biçimleri

Gönlün oluşum koşulları şunlardı: Yaşamdestekküre, duyguküre, anlamküre, ahlâkküre ve yönetişimküre etkileşimleri içinde yaşayabilmek.

Yaşanması için beden, duygu, akıl, çevre bütünlüğünü olanca devingenliği ile başarmak gerekiyordu.

Yaşanan gönlün temel özellikleri (özelliklerinden bu yazı çerçevesi içinde bazıları!) şöyle sıralanabiliyordu; özerklik, açıklık, içtenlik, şevk ve edeb.

Gönül bu yaşantısıyla kendini bir güç, bir iklim, bir tavır ve bir yapıp etme (üretim ve eylem!) olarak sunuyordu.

Gönül kaygıları bu dörtlü süreç içinde ortaya çıkmadan *önce* (zamansal değil belki, düşünsel öncelik!) *gönül boşluğuyla* ağır bir *boşunalık* duygusuyla tanışıklık kaçınılmaz görünüyor. Varoluşculukta, mistik öğretilerde de karşımıza çıkan bu anlam yokluğu, hiçlik duygusu, nihilist sarsıntı, bizi *yaşayıp gittiğimiz* dünyanın yarattığı alışkanlıkların körlüğünden çıkarmada etkin görünüyor. Gönül boşluğu, bir anda duyuluveren bir *zulmet*, bir karanlık olmayabilir her zaman. Kısa kısa aralıklarla sürekli duyabilirsiniz de! Giderek gönüle bir ölçüde eriştiğinizi düşündüğünüzde bile boşluğa kaymalar hep olabilir.[2]

Boşluk nedensiz bir ızdırap, bir sancı, bir ağrı olarak yaşanabilir. Bir *angst*, bir *angoisse*'a yakın bir "şedîd elem" duyarak savrulabilir insan gönül boşluğunda. Gönül boşluğu yaşantısı ardından gönül kapılarının açılacağının güvencesi elbette yoktur. Boşlukta çırpınan ya da varoluşçuların can sıkıntısı dedikleri duygu içinde bocalayan insana gönül penceresini görebilme, gönül kapılarını açabilme olanağını veren nedir? *Gönül yokluğunu bir biçimde fark edebilmesi.* İşte gönül kaygıları bu noktada başlıyor.

Kimi insan birey ya da topluluk olarak gönülü hiç duymadan yaşayıp ölüyor. Duyguları oluyor, düşünüyor hattâ yazıp çiziyor da. Gönlün hiç farkına varmıyor.

Kimileri, *gönül boşluğu yaşayıcıları* arasından çıkarak yoksunluğunun farkına varıyor. Elbette bunda yukarıda saydığımız gönlün oluşumu, yaşanması, özellikleri, kendini ortaya koyma biçimleriyle ilgili dörtlü süreci bir ucundan sezmesinin payı olabilir.

Fark etme ardından, *kaygı yolculuğu* başlıyor. Gönül yolculuğu kaygıların peşimizi bırakmadığı bir yolculuktur. Anlayamama, düşünememe, kuşku ve yetersizlikler içinde çırpınma sürecidir. Tutarsızlıklara düşüp ağır irade zayıflıkları içinde bocalanabilir.

Gönül kaygılarının yukarıda sözünü ettiğimiz dörtlü süreçte ortaya çıkmasına değinmeden önce genel olarak gönül yolculuğu sırasında yaşanan *yolculuk kaygılarını* gözden geçirelim.

---

2. Gönüle, ne demekse, "tam olarak" erişim olanağı yok gibi görünüyor! Gönül sahibi insan yetkin bir insan olmayabilir. İnsân-ı kâmil aşamasında olmasa bile Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın ölçüleriyle nefs-î mutmaine sahibi, kendisiyle barışık biridir!

Gönül yolculuğunu duyanın, böyle bir yolculuğun farkındalığını yaşayabilenin kaygısından söz ediyoruz, *gönül duymazının* kaygıları ilgi alanımıza girmiyor.

Gönül duyar insanın bu yolculuğundaki hâllerini betimlemeye *gönül uzaklığı kaygısından* başlatabiliriz. Gönlün uzağında olanın kaygı yaşantıları, gönül boşluğu kaygısı dışında, her gönül kaygısında olduğu gibi *farkındalıkla* başlar. Yolcu, gönlün uzağında olduğunu anlamaya başlar. Bu uzaklığın yarattığı belirsizlikler, bulanıklıklar, tutarsızlıklar bir yana, bir çaresizlik duygusu olarak gelir kaygı. Gönlü, bulanık da olsa fark edip yanma varamama, gönül özlemi ile yanma bu kaygı hâllerinden biridir. Gönüle doğru yaklaştığını hissediyor ama gönlü göremiyor da olabilir. Belki de gönle doğru gidiyor, uzaklığı bir türlü kapatamıyordur. Gittikçe gönül uzaklaşıyordur ondan. Kimbilir kalakalıyordur yolun üstünde, gönlün uzağında öylece. Sonunda gönüle doğru ilerleyip aradaki uzaklığı kapatamayacağını anlayınca geri dönüyor olabilir.

İşte bu yolculuktaki kaygı durumlarının genel işleyişine göz attığımızda bu beşli hâli görebiliriz.

1. Gönlü görüyor, gidemiyor.
2. Gönle doğru gidiyor, göremiyor.
3. Gidiyor, giremiyor.
4. Kalıyor.
5. Geri dönüyor.

Bu beşliyi, gönüle biraz daha yaklaşıp *eşiğine* vardığımızda da gözleyebiliriz.

Uzağından, eşiğine varabildiğimizi düşünelim. Gönül yolcusu her dem kaygı yaşayabilir. Uzakta da olsa, eşikte de. Eşikte iken kaygı şiddeti uzaktakine göre daha güçlü olabilir. Eşiğine gelmişiz, gönlü görüyor ona doğru yürüyemiyoruz. Yürüyoruz bu kez de göremiyoruz gönlü; gözüme perde inmiştir. Eşiğindeyiz biraz daha yürüsek kapıdan gönüle girebileceğimizi düşünebiliriz. Girememe kaygısı, anlayıp duyup *gönülleşememe* kaygısı, bizi eşikte hareketsiz bırakabilir ya da vazgeçip geri dönebiliriz (*Gönül yılgınlığı*!).

Biraz daha ileri gitmiş, eşiği geçmiş, kapının önünde eşikle içerisi arasındaki ince bölgede duruyor olabiliriz. Kaygı şiddeti ilk durumlara göre daha da artmış olabilir. Bir adım atsak girebileceğiz gönle bir türlü erişemiyoruzdur. Biraz adım attığımızda önünde olduğunu sandığımız gönül kapısının yitip gittiğini görmek de çok sarsıcı olabilir. Kapıya doğru adım atıp kapıyı gördüğümüz hâlde kapıdan içeri girememek hâlinin yarattığı kaygı, belki de bizi olduğumuz yere çakabilir: Kalakalırız gönül kapısında. Belki de yılar döneriz tam girebilecekken gönül kapısından.

Gönlün penceresinden içeri bakıp da giremeyişimizi boynu bükük bir hâlde yaşama durumu da söz konusu. Bakıp da göremeyenin acısını da duyuyor ola-

biliriz. Belki gönül penceresinden bakıp içeride olup bitenleri anlamıyoruzdur. Pencereye yanaşmış seyrediyoruzdur, yalnızca. Gönlü penceresinden seyretme hâli, yaman bir hâl olsa gerek. Gönlün içinde olup bitenleri seyredip gönlü yaşayamama! Bu seyir hâliyle ne denli yaşanabilir gönül?

Şimdi dörtlü süreç ile belirgin olan *gönlün içinde* gönül yaşantısı olarak gönül kaygılarının yaşanmasındaki duruma bakabiliriz.

Bu gönül içi kaygılar, yolculuk sonunda kapıdan içeri girişimizden sonra oluşur. Gönlümüz vardır artık ama onu yaşamanın ağırlığı ya da hafifliği bir sorumluluk yaratır. Gönlüm varsa tüm gönüllere sorumluluğum vardır. Gönlüm varsa artan farkındalığım, genişleyen kavrama ufkum, kaygı eşiğimi düşürür. Bir yandan varlığın önünde duyduğum hayret, hûşû, derin bir *keyif*, huzur verici dinginlik, sonsuzluğu yaşama duygusu diğer yandan bütün yaşadıklarımın ardından gelen iflâh olmaz bir kaygı yaşantısı: Gönlü insanın böyle çağlar.

Gönül taşıyanın;

1. Gönlün varlığının sürdürülebilmesi,
2. Gönlün zenginliği, kuşatıcılığı,
3. Gönlün niteliği,
4. Gönlün kendini ortaya koyması

ile ilgili dörtlü kaygıları, daha önce gönül betimlemeleriyle dile getirdiğimiz gönlün oluşum koşulları, yaşanması, özellikleri, kendini ortaya koyma biçimlerine paralel özellikleri taşır.

Gönül taşıyanın dürüstlüğü, açıklığı, kendini oluşturan öğelerle etkileşimini yitirmeme dikkati, onu özeleştiri konusunda duyarlı olmaya götürüyor.

Özeleştiri gücü, gönül sahibinin kendine olan saygısını azaltmaz. Özsaygısını yitirmiş biri gönlünü de yitirmiştir (Elbette zaman zaman yitirilip yeniden kazanılabilir!). Gönül yolcusu bu *eleştiri gücü* ve *sorumluluk duygusuyla* kendine yalan söyleyemez. Bunu başarmanın zorluğu açık: Gönül kendine yalan söyleyip söyleyemediğini ancak bağımsızlık içinde gerçekleştirilebileceği *bilinç düzeyi* ile anlayabilir.

Gönlün sürüdürülebilmesi hiç de kolay değil. Hep eksik, hep özürlü kalır gönlün ardında olan. Gönül sahibi. Gönül arayan. Gönülküre içinde soluyup, gönülkürenin dışında olup bitenlerden hiç etkilenmez olur mu? Kendinde ve dış dünyada olup bitenleri, gönlünü yitirmeyecek biçimde düzenleyebilmede zorluklar yaşar. Bütün bunlar ağır bir derttir, odağında kaygı olan. Yaşam destekkürenin içinden duyguküreyi, *pathosu*, anlamküreyi, ahlâkküreyi soluyabilmenin zorluğu, sıkıntısı, değişen siyasal koşullarda yönetimin koyduğu çerçeve içinde sıkışmışlık kaygısıyla birlikte gider.

Sürdürebilme ve diğer üç gönül sürecinin yaşanmasında kaygının temel bileşenlerini kısaca şöyle belirtebiliriz: Ne durumda olduğu konusunda kuşku. Kendinden, çevreden, düşüncelerinden, değerlerinden, hedeflerinden kuşku. Şiddeti değişen bir belirsizlik. Bitip tükenmek bilmeyen bir yetersizlik duygusu. Bu duygu gönlü yaşamada bir itki olabilirse de (yetinmeme, sürekli "değil daha", "*noch nicht*" diyebilme!) bir zayıflık olarak da ortaya çıkabilir. Bir *gönül zâfiyeti* (*astheneia*!) olarak.

Gönülü besleyen pınar anlam dünyasından gelir. Gönül dileyeni, gönül tâlibi, anlamları yeterince canlı, diri, şiddetli yaşayamadığında, kendini *boşlukta* duyabilir. Boşluktan çıktığında ise *sıkıştığını* duyabilir. Gönül olanca genişliği, derinliği ile yaşanırken, daralmışlık, sıkışmışlık zaman zaman gönülde depremler yaratabilir.

Sürdürülmeye çalışılan gönül, varlığını zenginliğini yitirilebilir. Gönül, beden, duygu, düşünce, çevre etkileşimi ile olanca zenginliği içinde yaşanmayabilir. Bedenden duyguya, duygudan düşünceye, düşünceden içimizdeki ya da dışımızdaki çevreye çıkabilmede gönül sorunlarla karşılaşabilir.

Zenginlik eksikliği, beden-duygu-düşünce-çevre etkileşimini bütünleyememenin yarattığı kaygı, gönül yaşayanını ağır bir *gönül yoksulluğuyla* karşı karşıya bırakır.

Gönlün elbette niteliği vardır, yaşamın niteliği olduğu gibi. Özerklik, içtenlik bu nitelik ayrımlarının farkına varılmasını sağlar.

Özerklik-açıklık-içtenlik-şevk-edep bütünlüğü, niteliğin yükselmesine, katkıda bulunur. Gönlün niteliği, bir anlam verme, değerlendirme ile belirlenen çabadır. Gönül adayı, tomurcuk gönüllü, gönlünü yaşarken gönlünü değerlendirir. Gönlü yaşamak, nasıl yaşadığını değerlendirerek yaşamaktır. Bu, felsefecilerin *reflexion* dediği, kendi üzerine dönük düşünme anlamında değildir. Çünkü burada bir *düşünme edimi* söz konusu değildir. Düşünme gönlün süreçlerinden biridir. Gönlün *özdeğerlendirmesi*, kendi kendini değerlendirmesi ise yalnızca düşünme ile gerçekleşmez. Kimi zaman belki de çoğunlukla, bu özdeğerlendirme, farkına varılmadan yapılır. İşte bu değerlendirme, eleştiri duyarlılığı ile birleştiğinde gönülde yaşadıklarının *niteliği* konusunda kaygılar doğurabilir. Yeterince özerk olamadığını düşünebilir, örneğin. Bölündüğünü bir yanının "deli" olduğunu ileri sürebilir ("Deli gönül" edebiyatı!); açık olmadığı, içten olmadığı, zaman zaman ölçüyü kaçırıp "edep dairesinin" dışına çıktığı kuşkusu yaşayabilir. İçinin geçtiğini, canının çıktığını sanıp kaygılar yaşayabilir.

Bu aşamada diyebilirsiniz ki gönül sahibi olmak da ne kaygılı şeymiş öyle! Bu kaygı, örneğin, ne Hristiyanî bir günah duygusu, suçluluk duygusu ne de bunlarla ilgili olarak Kierkegaard'ın kaygısı ile örtüşür. Gönül kaygısı, *sevinçli bir kaygıdır*. İnsanın kendini değersiz gördüğü, onu *melankoli* batağına sokan

bir ağır endişe değildir. Gönül kaygısı, kendini, ilişkilerini, hayatı değerlendirmekten doğan, deyim yerindeyse bir *hüzünlü kaygıdır*! Gönül insanı, gönülkürede gönlünü şevk içinde yaşar. Şevk, bir yaşam atılımdır. Bu atılım, bu enerji, hüzne dönüşebilir. Hüzün, bir dinginliktir, bir ince acıdır, bir ince sızıdır.

Gönül kaygısı, *neden daha iyi, daha güzel insan olamıyorum* kaygısıdır. Etik ve estetik boyutlarıyla kendini belli eder. Kendinde ve diğer insanlardaki çirkinlikleri görmeyi gerektirir. Bu çirkinlikleri öfkeyle, saldırıyla değil, belli bir ihtiyâtla, sabırla sebatla, elbette acılar çekerek, çatışmalar yaşayarak, duygu dünyamızın doğal akışına ters düşmeden ama edep dairesinin de dışına çıkmadan güzel olana dönüştürme uğraşı, bir has gönül uğraşıdır.

İçimizde ve dışımızdaki çatışmaların üstünü örterek değil, onlardaki uyumsuzlukları anlamaya çabalayarak, gönül niteliğini yükseltme gayreti içinde olabiliriz. Ne kaçmalı çatışmalardan, çirkinliklerden ne de çok acele üstüne gidip üstünkörü çözümler aramalıyız.

Gönlün kendini ortaya koymasında onun bir güç olduğu gerçeği, *gönül kaygıcısına* sorunlar yaratabilir. Gönlü yaşayan, gücünü duymak, duyurmak konusunda kaygılar yaşayabilir. Bir "iklim"dir gönül, bir havadır, ortamdır. Gönül sahibi bir gönülkürede yaşar. Yalnızlık yasaktır gönül sahibine. Gönül, çevresinde bir *gönül alanı* yaratır mağnetik alan gibi örneğin. İklimi yaratama, yaşayamama ağır bir gönül kaygısı olabilir.

Gönül taşıyorsanız, dünyaya belli bir tavırla bakarsanız, size yakışan, sizi bütünleyen bir tavırla. Gönül tavrıyla.

Gönül sizden yaratıcılık ister. Yaşama biçiminizde, bakışınızda, düşüncenizde. Sizden tâzelenme, sizden yeni yorumlar ister. *Yaratma sancısı* bu anlamda bir diğer gönül kaygısı olarak ortaya çıkıyor.

Genel olarak gönül kaygılarına yedi ayrı cepheden bakabiliriz. Neden kaygıları var gönlün?

1. Gönül sahibi yaşadıklarını anlayamıyor.
2. Anladığını sandığı oluşumların öyle olmadığını görüyor, yeniden anlayamama durumuna düşüyor.
3. Anlayıp anlayamadığından, kendi değerinden, hayatın anlamından, gönlün varlığından kuşku duyuyor.
4. Gönül taşımanın zorluğu karşısında yılıyor. Yılgınlığından dolayı utanıyor, acı çekiyor.
5. Gönül taşımaktan vazgeçmeye çalışıyor.
6. Anlamları, değerleri, oluşumları seziyor ama bir türlü yaşayamıyor.
7. Gönül sahibi olma çabasında git-geller yaşıyor; gönül sahibi olup olmama arasında yalpalayıp duruyor.

Önümüzdeki yıllar insanın aklını da içine alan geniş bir düşünme, anlama, yaşama gücünün olduğunu fark etmesiyle, gönlünü yaşamaya çalışacağı bir çağın müjdecisi olabilir.

İSLÂM BİLİM GELENEĞİ

Alparslan Açıkgenç*

Gelenek bir toplum içerisinde oluşan davranışların yol haritasını vermektedir. Bu açıdan bakılınca denebilir ki, yol haritası olmadan bilmediğimiz bir yere giderken nasıl ki, yolumuzu bulamaz isek, aynı şekilde topluma mal edilme özelliğindeki davranışlarımızın da bir yol haritası olmazsa nasıl yapılacağı bilinemez. Örnek olarak evlenmeyi verebiliriz. İnsan düşünme ve buna bağlı olarak toplumda belli düzeyde davranış biçimlerini ortaya koyma özelliğine sahip olmakla diğer hayvanlardan ayrılıyorsa, aynı şekilde çoğalmak için evlenme yolunu tutarken de diğer hayvanlardan ayrı özellikler sergiler. Ancak nasıl evleneceğini toplum içindeki mevcut gelenekten öğrenir ve davranışını da buna göre yönlendirir. Burada bir düğün töreni, bu tören etrafında şekillenen davranış ve âdetleri ve nikâh akdi gibi benzeri hukuki gelenekler ile ifa edilen ve toplum bilimlerinde ele alınması gereken bunun gibi davranışların ayrıntılarına girmek bu bölümün sınırlarını aşmaktadır. Şu kadar belirtmemiz yeterli olacaktır: Geleneğe uymayan davranışlar toplum tarafından dışlanır veya doğrudan reddedilir. Ancak geleneklerde ana yapıyı bozmadan değişiklik kabul edilebilir.

Aynı durum bilim geleneği de dâhil olmak üzere bütün gelenekler için geçerlidir. Şüphesiz ki, gelenekler bir toplumda aniden ortaya çıkmazlar. Bir hususta bir toplumda bir gelenek yoksa önce o hususta, kullanacağımız tâbir biraz mazur

* Prof. Dr., Yıldız Teknik Üniversitesi, Felsefe Bölümü, [e-posta:acikgenc @yildiz.edu.tr]

görülürse, ilkel davranışlarla o husus önce icra edilir. Sonra diğer insanlar ya bu davranışı taklit ederler veya kendilerine göre başka davranışlar sergilerler. Ancak bir müddet sonra bu davranışlardan özellikle benzerlik arz edenleri benimsenir ve uygulamaya konur. Böylece bir davranış şekli hafif farklılıklar gösterebilse de toplumda âdet olarak kabul edilir ve tekrarlanmaya başlar. Bu âdet nesilden nesile aktarıldıkça ve toplumda tekrarlandıkça giderek zenginleşir ve ilgili olduğu hususlaki davranışları yönlendirmeye başlar. Ancak söz konusu âdet sürekli tekrarlandığı için artık başlangıçtaki gibi basit ve ilkel değildir; zenginleşerek bol içerikli ve kavramsal bir durum da alarak karmaşıklaşmış ve incelmiş bir kültüre dönüşmüştür. Âdetin bu şekilde zenginleşerek toplumda davranış bütünlüğü oluşturan birikimine "gelenek" diyoruz. Toplumsal bir olgu olarak açıklamaya çalıştığımız geleneği aslında daha kavramsal bir ifade ile tanımlayabiliriz. Buna göre burada sunduğumuzu geleneğin tahlili beş önemli özelliği ortaya koymaktadır:

1. Davranışlardaki bütünlük;
2. Davranışlarda zaman içerisinde (nesilden nesile) aktarılan süreklilik;
3. Süreklilik için yeterli zaman; bunu süreç olarak da ifade edebiliriz;
4. Öğretisel bir yapı oluşturan fertlerin zihnindeki ilgili davranışa yönelik bilgi birikimi;
5. Toplum.

Bu beş özellik iyice tahlil edilirse geleneğin bunlara dayanılarak tanımlanacağı anlaşılabilir. İlk önce şunu söyleyelim: gelenek, tek bir ferdin gayreti ile oluşmadığından aksine birlikte yaşayan birçok kimsenin katkısı ile oluştuğundan fertlere ait değildir; bir topluma aittir. Onun için toplum geleneğin bağlamını oluşturmaktadır. Bilim geleneği gibi kapsamlı ve küresel denebilecek etkin geleneklerde bu bağlam toplum değil medeniyet olarak ifade edilir. Belki sosyologların terk ettiği önemli bir husus da geleneklerin fertlerin zihninde oluşan bir öğretisel yapı ile davranışlara yansıdığıdır. Özellikle bilim geleneği gibi bilgi eksenli bir gelenekte bu yapı daha büyük bir önem arz etmektedir. Bunun da ayrıntılarını girmeden geleneği sosyolojik açıdan bu özelliklerle şöyle tanımlamak mümkündür: Gelenek, bir toplumdaki fertlerin belli bir takım davranışlarının uzun süre icra edilmesiyle fertlerin zihinlerinde oluşan bu davranışların öğretisel yapı kazanması neticesinde topluma atfedilen örf, âdet ve alışkanlıkların bütünlüğüdür."

BİLİM GELENEĞİNİN TANIMI

Bu tanım aynı zamanda bilim geleneğinden ne anladığımızı da ortaya koymaktadır. Bu sosyolojik tanım umumi gelenekler için geçerli ise bilim

geleneği ile arasında sadece husus farkı olacaktır. Zaten bütün geleneklerdeki fark ilgili oldukları husus açısındandır. Yani bir evlenme geleneği ile mutfak geleneği arasındaki fark her ikisinin ilgili oldukları alandır, yani hususstur. Mutfak geleneğinde husus, yemek veya tagaddi (beslenme) olduğu halde evlenmedeki husus, yani uygulandığı alan beka-ı nesildir. Bilim geleneğindeki husus ise, bilgilenme ve bununla ilgili kâinatta olup bitenleri anlama, insanın kendini tanıması gibi her türlü amaç ve çabalardır. Bu durumda bilim geleneğini şöyle tanımlamak mümkündür: Bir medeniyette belli bilim adamları topluluğu *(ulemâ')* tarafından icra edilen davranışlarının nesiller boyu devam etmesi ile bilim adamlarının zihniyetinde oluşan öğretisel yapının o topluma atfedilen örf, âdet ve alışkanlıklarının bütünlüğüne "bilim geleneği" denir. Bu tanımı aynı şekilde İslam bilim geleneği için de uygulayabiliriz. Sadece bu tanımdaki "bir toplum" deyimi yerine "İslam medeniyeti" deyimini yerleştirmemiz ve buna uygun değişiklikleri yapmamız yeterli olacaktır. Böylece İslam bilim geleneğinin tanımına da ulaşmış oluyoruz. Tekrar olsa dahi burada asıl ele alınan geleneğin olması açısından İslam bilim geleneğinin tanımını aşağıya alalım:

> İslam medeniyeti içerisindeki bilim adamları topluluğu tarafından icra edilen davranışların nesiller boyu devam etmesi ile zihniyetlerinde oluşan öğretisel yapının İslam medeniyetine atfedilen örf, âdet ve alışkanlıklarının bütünlüğüne "İslam bilim geleneği" denir.

Bilim geleneği topluma mal edilen öğretisel ve davranışsal yön içerdiğinden her bilim geleneğinin sadece bir topluma daha doğrusu "medeniyet"e ait olabileceğini rahatlıkla savunabiliriz. Bu durumda sadece tek bir İslâm bilim geleneğinden söz edilebilir. Ancak bu gelenek içerisinde bilimsel faaliyetlerini yürüten kimselerin Müslüman olması gerekmez. Daha umumi bir ifadeyle, bir bilimsel gelenek içerisinde faaliyetlerini yürüten bilim adamının bu bilim geleneğinin içinde cereyan ettiği medeniyetindeki hâkim dünyagörüşünü bütün hatlarıyla benimsemesi şart değildir. Şüphesiz ki İslam bilim geleneği İslam medeniyeti içerisinde cereyan etmektedir. Buna göre İslam medeniyetinin hâkim dünyagörüşü İslam dünyagörüşü olduğuna göre bunu benimseyen bir kimse Müslüman olacaktır. Ancak Hıristiyan, Budist, Hindu veya Musevî bir kimsenin İslam bilim geleneği içerisinde bilimsel faaliyetlerini yürütürken İslam dünyagörüşünü bütün hatlarıyla kabullenmesi gerekmez. Ancak İslam bilim geleneğinin Müslüman olmayı gerektirmeyen hatlarını benimsemek zorundadır. Bu da bir kimseyi Müslüman yapmaz fakat âdeta Müslüman bir bilim adamı yapabilir. Tabii bu durumda o bilim adamının İslam bilim geleneğinin hangi özelliklerini ve ne ölçüde kabullendiği onu İslam'a kabullenme seviyesinde yakınlaştırır veya uzaklaştırır.

Burada çok soyut konuşmak ve nazari bir faraziyeyle konuyu işlemek yanlış anlaşılmaya yol açabilir. Bunun için tarihteki bir takım bilim geleneklerinden örneklerle konuyu açmak yararlı olacaktır. Bunun için önce bilim geleneklerinin cevvaliyet özelliği açısından bir sınıflandırmasını yapmak yerinde olacaktır. Cevvaliyet özelliği derken bir bilim geleneğinin içerisindeki faaliyetlerin etkin bir düzeyde sürdürülmesini kast ediyoruz. Buna göre canlı bilim geleneği, cansız bilim geleneği ve ölü bilim geleneği olmak üzere üç bilim geleneğinden bahsetmek mümkündür. Canlı bilim geleneği, bugün Batı bilim geleneğinde olduğu gibi faal bir şekilde kullanılan bilim geleneğidir. Ölü bilim geleneği tarihe mal olmuş ve artık kullanılmayan sadece tarihi açıdan incelenen bilimsel faaliyetlerden ibarettir. Eskiçağ Yunan bilim geleneği bunun için en güzel örnektir. Bugün bu gelenekten bize kalan sadece bazı bilimlerin isimleridir. Bunun ötesinde bu bilim geleneğinin unsurları bugün bilim yapmada kullanılmamaktadır. Günümüzdeki bilimsel kavramlar, özellikle İngilizcede Eski Yunanca'dan türetilerek oluşturulsa da bunun sadece Batı'nın bir vefa borcundan kaynaklandığı söylenebilir. Birde Eski Yunanca ölü dil olduğundan kimse kelimelerin manasını bilmiyor ve o yüzden türetilen kavramlara itiraz gelmediği gibi kullanılması da Batı bilim geleneği mensupları ve müdavimleri için daha kolay olabiliyor. Ölü bir bilim geleneğinin kalıntıları canlı bilim geleneği mensuplarınca kullanılması mümkündür. Bu onun canlı olduğu anlamına gelmez çünkü o kavramları kullananlar medeniyet olarak eski bilim geleneğine sadık olan kimseler değillerdir. Burada "mensuplar" ve "müdavimler" olarak iki kavram kullandık. Bunlar eş anlamlı kullanılmamıştır. "Mensuplar", bir bilim geleneğinin dâhil olduğu medeniyetteki hâkim dünyagörüşünü benimseyen bilim adamları olduğu halde "müdavimler" bu dünyagörüşünü kabullenmeyen ancak bu bilim geleneğinde bilimsel faaliyetlerini sürdüren bilim adamlarıdır.

Durağan bilim geleneği eski canlılığını yitirmiş olan ve aslında ölü bilim geleneği özelliklerini sergileyen ancak asli özellikleri hâlâ tarih önünde bekleyen bir bilim geleneğidir; İslam bilim geleneği gibi. Ancak durağan bilim geleneği asli unsurlarını yitirmemiş olduğundan bu bilim geleneğinin mensupları kullandıkları yabancı bilim geleneğini etkin bir dille eleştirebilmektedirler. Günümüzde Müslüman bilim adamlarının durumu bundan ibarettir. Yitirilen en önemli unsur dildir. Her bilim geleneğinin kendine has bir dili vardır ki bu da mensup olduğu medeniyetin resmî dilidir. Durağan bir bilim geleneği, kavramları her ne kadar ödünç olarak verdiği canlı bilim geleneğinde etkin bir şekilde kullanılsa dahi, ölü bir bilim geleneği gibi kendi dilini de kaybeder. Bunun için çarpıcı bir örnek vermek üzere bir tıp dergisinden alıntı yapmamız yeterlidir. Makalenin sadece başlığını ve kısa özetini veriyorum.

Hipokampal Skleroza Bağlı Mesial Temporal Lob Epilepsili Hastalarda Hipokampus ve Ekstrahipokampal Alanlardaki Volumetrik Değişikliklerin Etiyolojik ve Klinik Faktörler ile İlişkisi[1]

Amaç: Bu çalışmanın amacı, hipokampal skleroza bağlı mesial temporal lob epilepsili (MTLE-HS) hastalarda hipokampal ve ekstrahipokampal alanları manyetik rezonans volumetri (MRV) yöntemiyle incelemek ve volumetrik değişikliklerin etiyolojik ve klinik faktörlerle ilişkisini araştırmaktır. **Gereç ve Yöntemler:** Çalışmaya 14 sol ve 14 sağ MTLE-HS'li 28 hasta ve 36 sağlıklı kontrol olmak üzere, toplam 64 kişi dâhil edildi. Üç grup arasında hipokampus, amigdala, parahipokampal girus (PHG), talamus, serebellum volumleri ve korpus kallozum (KK) volumü karşılaştırıldı. Hasta grubundaki volumetrik ölçümler, etiyolojik nedenler ve klinik faktörlere göre karşılaştırılarak incelendi.

Şimdi yukarıdaki metne kim Türkçedir diyebilir? Bu makale acaba kendisi açıkça hangi bilim geleneğine göre yazıldığını bağırarak ilan etmiyor mu? Durum sadece tıp alanı için değil diğer bütün özellikle kevnî ve mühendislik bilimleri için geçerlidir. Durum maalesef insan ve toplum bilimleri için de farklı değildir. Sadece bu metne sadece bakarak İslam bilim geleneğinin öldüğünü ve sadece kullanılan kelimeler hangi bilim geleneğinden alındı ise o bilim geleneğinde üretim yapıldığı rahatlıkla söylenebilir. Ancak Müslüman bir bilim adamının Batı bilim geleneğini kullanarak ve Müslüman kalarak bilimsel faaliyetlerini yürütmesi mümkündür. Ancak bu durum çok uzun bir süre devam ederse yavaş yavaş Batı bilim geleneğinin değerleri de İslam dünyagörüşü içerisine çekilmeye başlayacağı için bilim adamının zihninde çelişkilere yol açabilir. Günümüzde bütün Müslüman ülkelerdeki bilim adamları aynı durumdadırlar. Ancak İslam bilim geleneği tarihi açıdan bize çok yakın bir zamanda bu duruma düştüğü için İslam dünyagörüşüne sadık olan bilim adamlarımız İslam bilim geleneğinin bazı özelliklerini çalışmalarına hâlâ yansıtma gayreti içerisindedirler. Bu yüzden İslam bilim geleneğini ölü bilim geleneklerinden ayırt etmek için durağan bilim geleneği olarak sınıflandırıyoruz. Bunu daha iyi anlamak için İslam bilim geleneğinin özelliklerinin daha yarıntılı olarak sergilenmesine ihtiyaç vardır. Bugüne kadar bu hususta yapılmış kapsamlı bir çalışmanın bulunduğunu söylemek mümkün değildir. Ancak Syed Muhammad Naquib al-Attas, Fazlur Rahman, Muzaffar Iqbal ve Seyyed Hossein

1. Şehnaz Başaran, vs. *Türkiye Klinikleri Tıp Bilimleri Dergisi* 34: 4 (2014), 353.

Nasr gibi günümüzdeki bazı düşünürlerin çalışmaları sınırlı ölçüde bunu yapmaya çalışmıştır.[2]

BİLİM GELENEKLERİNİN ÖZELLİKLERİ

Bütün geleneklerde iki türlü özelliğin bulunduğundan söz etmek mümkündür: Birincisi, küllî özelliklerdir ki bunlar bütün bilim geleneklerinde bulunan benzer özelliklerdir. Bütün geleneklerde aynı olan bu özellikler aslında insanın yapısında bulunan sistemlerin mahsulüdür. İnsanın hayatını devam ettirebilmesi için doğuştan fıtratına, daha doğrusu bedenine derc edilen bir takım düzenekler vardır. Bu düzenekler vasıtasıyla insan hayatının devamını sağlar. Diğer bir deyimle, insan bu düzenekleri kullanarak hayat-ı cismaniyesinin bekasını temin eder. Günümüz biyolojisinde bu bedensel düzeneklere "sistem" adı verilmektedir. İnsan fıtratının sistemleri külliyet arz ettiğinden yani insandan insana toplumdan topluma ve kültürden kültüre göre değişmezler. Her yerde ve zamanda aynıdırlar. Meselâ yukarıda mutfak geleneğinin tagaddi, yani beslenme hususu ile ilgili olduğunu belirtirken aslında bunun aynı zamanda insan sindirim sistemi üzerine kurulduğunu da belirtmemiz gerekirdi. Ancak sindirim sistemi gibi bedenimizde bulunan merkezi sinir sistemi, kan dolaşım sistemi, iskelet sistemi ve solunum sistemi gibi bir takım düzenekler bulunmaktadır. Bu sistemler bir biriyle ilişkili çalışırken aynı zamanda kendilerinin taalluk ettiği hususları da yönetirler. Bu yönetimde iki yön mevcuttur: Birincisi, doğrudan doğruya sistemin kendisine taalluk eden yön; ikincisi, o sistemi işletmede bize taalluk eden yön. Birinci yön tamamen biyolojik olduğundan bize bağımlı olmayıp fıtri olarak işler ve bu her insanda belli aksaklıklar ve eksiklikler olmadığı sürece aynı tarzdadır. Bununla söylemek istediğimiz insan sindirim sisteminin anatomisi ve fizyolojisi külliyet arz ettiğidir. Onun için sadece bir insan sindirim sistemi vardır. Ancak ikinci yön itibariyle sindirim sistemi fizyolojisini biz değişik şekillerde kullanabiliriz. Mesela yemeğimizi acılı, ekşili, az pişmiş, bitkisel ürünlerden veya çok pişmiş, tuzsuz, sulu etli gıdalardan oluşan yemek-

2. Mesela bk. Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam and the Philosophy of Science* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1989); Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1984); Muzaffar Iqbal, *The Making of Islamic Science* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2007) ve Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Science and Illustrated Study* (London: World of Islamic Festival Publishing and Co., 1976); *The Need for a Sacred Science* (Richmand, Surrey: Curzon Press, 2005); *Science and Civilization in Islam* (London: Islamic Texts Sociery, 2003) ve bir ölçüde *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* (Albany: State University of New York Press, 1993).

lerle vesaire gibi değişikliklerle yaparak farklı mutfak kültürleri oluşturabiliriz. Nitekim insan toplumları bu farklılığı göstermektedir. Bu da bizi geleneklerdeki ikinci özelliğe getirmektedir ki, bunlara da mahallî özellikler diyebiliriz.

Gelenekler mahallî özellikleri ile bir birlerinden ayrılırlar. Küllî özellikleri itibariyle bir birlerine yakınlaşırlar. Burada bizi ilgilendiren bilim gelenekleri olduğuna göre küllî ve mahallî özellikler örnekleri bunlar üzerinden vermeye çalışacağız. Aslında asıl konumuz da İslam bilim geleneğini diğer bilim geleneklerinden ayıran bizzat onun kendisine ait olan mahallî özellikleridir. Çünkü küllî özellikler itibariyle bilim gelenekleri aynıdır, çok benzerlik arz ettikleri için tarihte bir birinin devamı imiş gibi algılanırlar. Fakat öyle zannediyorum ki, bilim geleneklerinin burada işlemeye çalıştığım özelliklerini hiçbir bilim felsefesi (veya bilim sosyolojisi) ele almadığından önce kısaca bilim geleneklerinin küllî olan özelliklerini vermeye çalışalım sonra İslam bilim geleneğinin mahallî özelliklerini bulmaya gayret edelim.

Bir geleneğin küllî özellikleri ilgili olduğu hususiaki insan sistemine bağlı olduğuna göre bilim geleneğinin ilgili olduğu hususu önce bulmamız gerekmektedir. Bu da aslında gayet kolaydır; çünkü bilim en temel anlamda belli bir bilinmeyen konuda bilgi edinmek olduğuna göre bilgi edinmede kullanacağımız sistemimiz şüphesiz ki, bilgi sistemidir. Bu durumda bilimsel faaliyetlerin sadece epistemolojik açıdan yani bilgi sistemimizin çalışma biçiminin ve işlemlerinin tahlil edilmesi bize bilim geleneklerinin küllî özelliklerini verecektir. Bu tahlili yapan bilim felsefesinin bir alt dalı olan bilim epistemolojisidir. Buna göre bilim epistemolojisi insan bilgi sisteminin bilimsel faaliyetlerde hangi zihni çerçevelere dayandığını açıklamalıdır. Bir açıdan denebilir ki, bilim epistemolojisi saf epistemolojinin bilimsel faaliyetlere uygulanmasından ibarettir. Bu eserin altıncı cildinde "İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu" adlı bölümde bu tahlil ayrıntılı olarak yapılmıştır. Ayrıntıları bu bölüme bırakarak elde edilen çerçevelere sadece burada işaret etmemiz yeterli olacaktır. Bir bakıma oradaki bulguların burada İslam bilim geleneğine kısa bir uygulaması ile küllî özellikleri belirlemeye çalışacağız.

İnsan bilgi sistemi çalışmasına her ne sebeple olursa olsun bir şey hakkında bilgi elde etmek istediğimiz zaman harekete geçer. Bilgi sistemimizin bilgi üretim süreci üç aşamalı olarak gerçekleşebilir: **Birinci** aşama, günlük hayatta olup bitenlerin mahiyetini anlamanın ötesinde ayrıca bilgi elde etmek bir üretim amaçlı olabilir ki bunları "yaşantısal bilgiler" olarak adlandırmak mümkündür. Yaşantısal bilgiler günlük bilgilerdir ve bizim hayatımızı devam ettirebilmek için zorunlu olan bilgilerdir. Fakat insan bu tür bilgilerde sadece hayatı için zorunlu olan bilgilerin peşinden koşmaz. Diyelim ki, insanın hayatı için kendini korumaya ihtiyaç duyduğu silahları üretmenin dışında bu silahlarla ava çıkıp eğlenmek için de bunları kullanmak isteyebilir. Ayrıca bunun gibi bu

silahları değişik amaçlara yönelik de kullanmayı geliştirmeye çalışabilir. Kendisi gibi bu silahları üretenler olursa onlardan daha üstün silahları nasıl üreteceğini de düşünebilir. Böylece aslında hayatı için zorunlu olanın ötesine geçmiş olur. Bütün bu bilgilerin toplamı ne kadar gelişirse gelişsin yaşantısal bilgidir. Bu düzeydeki bilgi insan bilgi sisteminin temel yapısını ortaya koymaktadır. Onun için bu düzeyde gerçekleşen bilgi işlemleri bizim bilgi sistemimizin mahiyetini çözmede en etkin olan işlemlerdir. Fakat bizim bilgi sistemimiz sadece bu düzeye hasredilemez. Bunun ötesinde daha soyut düzeylerde kavramsal bilgi üretebilecek kapasitede olan insan bilgi sistemi bir sıçrama yaparsa ve yaşantısal bilgiyi irdeleyerek soyuta indirmeye çalışırsa daha üst düzeyde olan ikinci aşamaya geçmiş olur.

İkinci aşamada oluşan bilgiler biraz daha basit bir araştırma ile fakat irdeleyerek ve eleştiriye tâbi tutarak elde ettiğimiz bilgilerdir. Bunlara umumi manada "fikir" diyebiliriz; ya da daha sık kullandığımız bir tâbirle "düşünce" diyebiliriz. Bu aşamada elde edilen bilgiler aydınların ürettikleri bilgilerdir. Aydınlar aslında fikir ve düşünce insanlarıdır; bu yüzden aydınlar düzeyinde üretilen bilgilere "ya sadece yukarıda belirttiğimiz gibi "fikir" veya "düşünce" diyebiliriz ya da diğer bilgi türleri ile uyumluluk göstermesi için "fikrî bilgileri" diyebiliriz. Fikrî bilgilerin gelişerek bir üst düzey olan üçüncü aşamaya çıkması ile gayet düzenli olarak geliştirilmiş bir yöntem ve sistem dâhilinde üretilen bilgilere ulaşırız. Bunlar da mâlum olduğu üzere bilimsel bilgilerdir. Bu üç türlü bilgi edinme süreçleri aynı şekilde işler ancak amacın ve yöntemin farklı olması farklı sonuçları doğurur. Birincisi günlük hayattaki bilgi edinmeler türünden olup nazarî sâiklerle değil daha ziyade faydacı (pragmatic) ve ameli gayelere yönelik olur. Mesela ekmek yapma bilgisi veya ot biçmek için kullanım amaçlı olarak bir aletin ne olduğunu araştırmak ve öğrenmek gibi. Fakat basit araştırma yoluyla bir şey hakkında bilgi elde etmeye başlayan insan bilim dünyasına ilk adımını atmış olur. Bilim geleneği bir toplumda henüz teşekkül etmemişken yani bilim öncesi dönemde yürütülen bütün bilgi faaliyetleri bu ikinci kısma giren bilgi edinme kapsamındadır ki artık soyutlaşarak mücerret bir yapı kazanan bu birikimlere "yaşantısal bilgi" dedik. Üçüncü tür bilgi ise bilim kapsamına girmektedir. Bunlardan bizi ilgilendiren üçüncü kısımdır. Aslında bilgi geleneğine dayalı olarak yürütülen ikinci kısımdaki bilgi faaliyetleri bu üçüncü kısımdaki bilim faaliyetlerine benzerlik arz etmekte olup zorunlu olarak her medeniyette onu önceler. Onun için bu her iki kısımda da incelenen şey "konu" olarak belirlenir. Yine bu iki kısım da nazari bilgiye yöneldiği için bir konuyu incelerken belli bir inceleme yordamı oluşturulur ve buna "yöntem" (İslam bilim geleneğinde "usul" Batı bilim geleneğinde "method") denir.

Burada insan bilgi sisteminin çalışma biçimi olarak ortaya çıkan ilk küllî özellik şüphesiz ki her bilgi edinmenin bir konusu olduğu gerçeğidir. Bu husus

her üç bilgi edinme türünde de aynıdır, değişmez. Yani günlük yaşantıda her hangi bir durumda olursa olsun hakkında bilgi edinmek istediğimiz şey bilgimizin konusudur. Bilindiği gibi günlük yaşantıda belli bir konuda bilgi elde ederken özenerek ve sistemli olarak geliştirdiğimiz bir yöntem yoktur. Bizim için en pratik ve sonuca götüren yol ne ise o şekilde bir çalışma ile bilgi elde ederiz. Ancak bunu biraz daha sistemleştirir ve düşünerek, eleştirerek, irdeleyerek ve düzenleyerek bir yordama dönüştürürsek bu yöntem ikinci tür bilgi elde etme şekline girecektir. Bu daha çok aydınların ve fikir adamlarının takip ettiği yoldur. Ancak bunun en gelişmiş şekli bilimsel yöntemdir ve bu durumda takip edilen yol sadece düşünme, eleştirme, irdeleme ve düzenlemekle kalmaz ayrıca bunu tanımlar ve bu şekilde incelenen konuda kullanılması gerektiğini savunmaya da çalışır. Böylece bilimsel yöntem oluşmaya başlar. Bu durumda bilgi elde ederken takip edilen yol olarak belirlenen yöntem her ne olursa olsun bir yol takip etmenin gerekliliği bizim bilgi sistemimizin çalışma biçimidir. Onun için bir "yol", veya bilimsel adıyla "yöntem" olmadan bilgi elde etmek mümkün değildir. O halde "yöntem" de bir bilim geleneğinin ikinci küllî özelliklerindendir.

Yine aynı şekilde akıl yürütecek olursak biz her üç türlü bilgi elde etme durumumuzda da ilk edindiğimiz intibaları umumiyetle sahih bilgi kabul etmekte tereddüt ederiz. Bu durum günlük bilgilerde "tahmin", "zan" veya "görüş" gibi kavramlarla ifade edilir. Ancak daha düzenli bilgi faaliyetlerinde buna daha ziyade "fikir" veya "görüş" de kullanılabilir. Fakat bilimsel bilgiye gelince buna verilen özel bir ad vardır; o da "kuram" veya "nazariye"dir (theory). İnsan bilgi sistemi âdeti üzere böyle çalışır; yani önce bir konu edinir, sonra biraz uğraştıktan sonra ön kabullerinin yanlış olduğunu görünce konuyu nasıl inceleyeceğini seçer. Böylece ilk edindiği bilgilerden emin olmazsa bunları doğru olması muhtemel bilgiler olarak veya doğru olduklarını kabul edip yanlış olma ihtimallerini kabullenerek yoluna devam eder. Bu süreç her üç bilgi edinme düzeyinde de vardır ancak değişik boyutta gerçekleştikleri için farklılık gösterir ve biz bu yüzden bunları değişik isimlerle adlandırabiliriz. Şurası da unutulmamalıdır ki, her üç düzeyde de bilgiler için verilen adlar günlük bilgilerden daha doğrusu dilin günlük kullanımlarından türetilmektedir. Bilimsel düzeyde bu isimler sabitleşince "ıstılah" dediğimiz teknik terimler kümesini oluştururlar. Bu durumda "nazariye" de bütün bilim geleneklerine ait küllî bir özellik olmalıdır. Böylece konu, yöntem ve nazariye etrafında şekillenen bilimsel bilgide (ve tabii ki, günlük ve fikri bilgilerde de tecrübe ile) nihayet artık doğruluğu ispatlanmış ve kesinleşmiş olan bilgiler birikmeye başlar. Burada bizi ilgilendiren bilimsel bilgi ve bilim gelenekleri olduğundan burada artık sadece bu üçüncü kısım bilgilere ve geleneklerine yoğunlaşmaya çalışacağız.

İnsan bilgi sisteminin tahlili gösteriyor ki, bütün bilim gelenekleri bizim bilgi sistemimizin yapısına ve işleyişinden kaynaklanan kaidelere uymak zo-

rundadırlar. Mesela bizim mutfak geleneğimiz bizim sindirim sistemimizin yapısına ve bu sistemimizin işleyişine bağlı olan kaideler uyması zorunludur. Buna karşı gelerek farklı yemek türleri geliştiren bir mutfak geleneği başarılı olamayacağı gibi ya kendi insanlarını zehirleyerek yavaş yavaş ölüme terk edecekler veya şiddetli hazımsızlık sorunlarını çıkmasına yol açacaklardır. Bunun gibi yine insan sindirim sisteminin yapısını ve özelliklerini dikkate almayan bir mutfak geleneği aynı şekilde çeşitli sindirim bozukluklarından oluşan hastalıklara yol açacaklardır. Bunun farkına varan mutfak gelenekleri gelişerek bu tür olumsuzlukları zaman içerisinde aşmışlardır. Aynı şekilde insan bilgi sisteminin yapısını ve özelliklerini dikkate almayan bir bilgi toplumu bilim geleneği oluşturamamışlardır. Bilim geleneği oluşturan medeniyetler bu açıdan incelenecek olursa bunların çok güçlü bilgi nazariyesi geliştirdikleri tespit edilebilir. Bunun nedeni bilgi nazariyesi epistemoloji olarak insan bilgi sisteminin yapısını, özelliklerini ve işleyişini inceleyen ve ortaya koyan felsefe dalıdır. Ancak insan bilgi sisteminin bilimsel düzeydeki tezahürü farklı bir yapıyı da ortaya koymaktadır. Aksi halde yukarıda özetlemeye çalıştığımız her üç aşamada da ki, bunlar günlük yaşantısal aşama, fikrî düşünce aşaması ve bilimsel aşama olarak belirlendi, bilgi sistemi aynı şekilde cereyan etse idi o zaman bilgi türlerinde bir ayırım olmazdı.

Bunlara ek olarak yine insan bilgi sisteminin bir özelliği olarak küllî bir özellikten daha bahsedebiliriz. Bu da zihnimizin bir şeye bütünlük kazandırmak için onu tek bir kavram ile adlandırması ve böylece o faaliyetler neticesinde oluşan birçok hususun tek bir bütünlüğe kavuşmasıdır. Buna göre, bir konu, yöntem ve nazariye çerçevesinde oluşan düzenli birikimin bir bilgi kümesi olarak zihnimizde bütünlük kazanması için bunların hepsinin tek bir ad altında toplanmasıdır. Böylece oluşan birikime "fizik", "kimya", "psikoloji" gibi bir ad verilmesi ile bilimsel özellikler bütünlük kazanarak bir disiplin altına alınmış olur. Bütün gelenekler için durumun böyle olması gerekir. Aksi halde nasıl ki insan sindirim sistemini esas alarak oluşturulan bir yemek kültürüne insan sağlığını tehdit etmesinden dolayı mutfak geleneği denmezse aynı şekilde insan bilgi sisteminin bu fıtrî özelliklerine uymayan bir bilgi geleneğine de bilim geleneği denemez. Bu durumda bilim geleneklerinde bilimsel faaliyetler neticesinde ortaya çıkan bilim geleneğini beş küllî özelliği bulunmaktadır: konu, nazariye, yöntem, bilgi birikimi ve adlandırma. Bu her gelenekte aynıdır ancak ifade ediliş şekilleri farklı olabilir. Yine mutfak geleneklerinde olduğu gibi, bütün yemek kültürlerinde sindirim sisteminin hazmetme, çiğneme, sağlığa uygunluk gibi küllî özelliklerinin bulunduğunu söyleyebiliriz. Ancak bu özelliklerin mutfak kültürüne yansıması farklılık arz eder.

Bilim geleneklerindeki küllî özellikler bu beş özellikten ibaret değildir. Yukarıda geleneği sosyolojik açıdan tanımlamaya çalışırken onların şu temel özel-

liklere sahip olduğunu belirtmiştik: Davranışlardaki bütünlük, davranışlarda zaman içerisinde (nesilden nesile) aktarılan süreklilik, süreklilik için yeterli zaman; bunu süreç olarak da ifade edebiliriz, öğretisel bir yapı oluşturan fertlerin zihnindeki ilgili davranışa yönelik bilgi birikimi ve toplum. Bu açıdan da bütün bilim gelenekleri aynı özellikleri taşırlar. Zaten yukarıda bilim geleneğinin tanımını verdiğimizde bunu göstermiştik. Ancak burada açıklamamız gereken husus, insan bilgi sistemi belli bir toplumda bilimsel faaliyetlerde tezahür ettiğinde neden farklı şekillerde bilim gelenekleri oluşturduklarıdır. Bunu açıklayabilmek için epistemolojiyi bilimsel faaliyetlere uygulamamız gerekecektir ki bu da bilim epistemolojisidir. Bunu açıklarken bir temsil kullanacağız. Bu da çok güzel bir manzarayı tuvaline aktarmaya çalışırken ressamın tasvirine esas aldığı çerçeveleri ortaya koymakla olacaktır. Şimdi bir ressam manzarayı tasvir ederken kendisi için üç çerçeve belirler ve buna göre manzarayı tasvir etmeye başlar. Birincisi manzarayı en güzel gösteren bir duruş noktası, buna "bakış açısı" diyebiliriz. İkincisi, manzaranın sınırlarını çizerek tuvaline sığdırmaya çalıştığı bir çerçeve; üçüncüsü ise, manzaranın bu çerçeve içerisinde kalan kısmını tuvalinde tasvir ederken zihninde bulunan sanat anlayışı, renk ve ışık gibi algıların tamamı ki buna da ressamın sanat görüşünü belirlediği için "görüş" diyebiliriz. İşte ressam, oluşturduğu bu üç tutumla tasvirini tuvaline aktaracak donanımları elde etmiş olacaktır: 1. bakış açısı; 2. çerçeve, 3. görüş. Verdiğimiz ressam ve manzara tasviri ile irtibatlı olarak zihinsel çerçeveleri belirlememiz kolaydır. Bilim epistemolojisi de bu çerçevelerin tahlilinden ibarettir.

Bilim adamı da aslında bir ressam gibidir; önünde olan belli bir sorun veya konuyu inceleyip onu kavramsal olarak tasvir etmeye çalışır. Bu açıdan onun da burada "zihinsel tutum" olarak anlatmaya çalıştığımız böyle üç çerçeveye ihtiyacı vardır. Ancak ressamdan bir önemli hususta ayrılmaktadır: Ressamın en azından iki çerçevesi somuttur, sadece üçüncü çerçevesi zihninde olduğundan bu çerçeve yani görüşü soyuttur. Fakat bakış açısı ve çerçevesi somuttur. Bilim adamında ise tam tersine neredeyse bütün çerçeveler soyuttur ve tasviri de bilgisel olduğundan o da soyuttur. Onun için bu çerçeveleri belirlerken en dar çerçeveden hareket etmemiz bu zihinsel tutumların daha doğru bir şekilde ortaya çıkmasını sağlayacaktır. O hâlde belli bir sorunun belli bir bilimde ele alınmasından başlayabiliriz. Sorun hangi bilim alanında olursa olsun belirlenen zihinsel tutum değişmeyecektir. Ancak bu tutumun belli bilimlerdeki içeriği değişecektir. Örnek olarak bir fizikçinin atom nazariyesinde protonların mahiyetlerini incelemesini ele alalım. Bu sorunu, fizikçi elbette fizik biliminde oluşturulan kavramlar, nazariyeler ve bilgiler ışığında akıl yürüterek çözmeye çalışacaktır. Demek ki, fizikte bulunan kavramlar, nazariyeler ve bilgi birikimini, öğrenirken yani bir bilim adamı bilim eğitimini alırken fizikçinin zihninde oluşturduğu bilgisel bütünlük onun zihninde bir "görüş" olarak adlandırdığımız alansal

çerçeve oluşturmaktadır. Bu çerçeve aslında zihinsel bir tutumdur, çünkü davranışlarımızı tutumlarımız belirlediğine göre fizikçinin de kendi biliminde nasıl davranması gerektiğini bu çerçeve belirleyecektir. Her bilimde fizikte olduğu gibi bir alansal çerçeve mevcuttur.[3]

Bilim adamı kendi bilim alanındaki faaliyetlerini sürdürürken kullandığı birçok bilimsel kavram vardır ki, bunlar kendi alanına doğrudan ait değildir. Bu kavramlar da aslında onun bilim yaparken kullandığı daha geniş bir zihinsel tutumun sonucudur ki, bu çerçeve onun bilimsel eğitimini almaya çalıştığı günden itibaren kendisine verilmektedir. Bu kavramlar ve bilgiler bütünlüğü onun zihnînde bilgiye, bilime ve bilimsel sorunlara bakma şeklini belirlediği için zihinsel bir tutum oluşturmaktadır. Bilim epistemolojisi açısından bu kavramsal çerçeve de "bilimsel kavramlar yumağı" olarak adlandırılabilir. Her bilim adamı, kendi biliminde kullandığı dar çerçeveyi uygulayabilmek için insanın epistemolojik yapısını göz önünde tutarak daha geniş bir zihinsel çerçeveye ihtiyaç duymaktadır. Ancak bu çerçeve dahi tek başına dar bilimsel kavramlar yumağının bir zihinsel tutum olarak işlemesine yeterli değildir. Zira bilimsel kavramlar yumağının işlemesi için gerekli bir *bilgi ağına* ihtiyaç vardır ki, bu bilgi ağı elbette bilimsel gelenek içerisinde değil bizzat bilim adamının dünyagörüşü içerisinde yer almaktadır. Bu durumda bilimsel faaliyetler için de üç temel zihinsel tutum belirlenmiş olur: 1. Dar bilimsel kavramlar yumağı: Bu zihinsel tutum, bir benzetmeyle anlatmaya çalıştığımız ressamın alansal çerçeve dediğimiz "görüş"üne tekabül etmektedir. 2. Kavramsal çerçeve: Buna "bilimsel kavramlar yumağı" dedik. Bu da ressamın çerçevesine tekabül etmektedir. 3. Dünyagörüşü: Bu da ressamın "bakış açısına" tekabül etmektedir.

Bu üç çerçeve epistemolojik yapılar olarak bütün bilim geleneklerinde faaliyetlerini sürdüren bilim adamları için geçerlidir. Ancak yine bu çerçevelerin tezahürleri farklılıklar oluşturabilir. Diğer taraftan benzerlikler de olacaktır, çünkü bilgi sistemi, aynen sindirim sistemi gibi bütün insanlarda aynı olduğu gibi bilgi sisteminin konu edindiği kâinat da aynıdır. Yukarıdaki beş özellik zihnimizdeki bu epistemolojik çerçevelerle belli bir bilim adamları topluluğunda tezahür ettiği için tarihsel sürecinde yavaş yavaş gelenek oluşturacaktır. Bu demektir ki bütün bunlara ilaveten bir de tarih içindeki süreç vardır. Buna "bilimsel süreç" diyebiliriz. Bu sürecin işlemesini denetimi altında bulunduran şüphesiz ki yine insan bilgi sistemidir. Bilgi sistemimizin bilginin tarih içerisindeki akışını bu şekilde yönetmesi "tarihsel epistemoloji" olarak adlandırılmaktadır. Bunların incelenmesi ve ortaya çıkan birçok özel durumların bilimlerin mahi-

3. Bu çerçeveyi bilim epistemolojisi bakımından "dar bilimsel kavramlar yumağı" olarak da adlandırabiliriz, aslında doğu olan da budur. Bk. Açıkgenç, *Islamic Scientific Tradition in History*, Kuala Lumpur: IKIM, 2014), 37.

yetine ilişkin ortaya koyduğu çok ilginç hakikatler vardır. Bunların incelenmesi ayrı bir önem teşkil ettiği halde konu dışına bizi taşıyacağı için şimdi burada bırakıp İslam bilim geleneğinin hususi özelliklerini ortaya koymaya çalışalım.

İSLÂM BİLİM GELENEĞİNİN ÖZELLİKLERİ

İslam bilim geleneğinin özellikleri tarih içerisinde belli birtakım etkenlerin yönlendirmesi ile tezahür etmiştir. Bu etkenlerden en önemlisi şüphesiz ki, Kur'an ve sünnet olarak İslâm'ın temel kaynaklarıdır. İslam bilim geleneğine has özellikleri veren temel yapılar bunlardır. Ancak yine bilim geleneği bir insan faaliyetinin sonucu olduğundan elbette ki toplumsal etkenler de bu hususta zikredilmelidir. Yine bu süreç tarih içerinde asırlarca devam ettiği için Yunan bilim geleneğinden yapılan tercümeler gibi tarih içerisinde oluşan ve bilimsel süreci etkileyen diğer etkenleri de saymak gerekir. Bütün bunlara yine küllî bir özellik olarak yukarıda işaret ettiğimiz tarihsel epistemolojiyi de değerlendirmemiz gerekecektir. Buna göre İslam bilim geleneğindeki bilimsel süreç temelde insan bilgi sistemi ile yönetildiğinden tarih içerisindeki akışı diğer bilim geleneklerinde olduğu gibi küllî aşamalar sergileyecektir. Bu hususta kanaatimize göre İslam medeniyeti diğer medeniyetlerde yapılacak bilimsel süreç incelemeleri için bir model oluşturmaktadır. Çünkü bu süreç, Kur'an ve sünnetin önderliğinde insanların zihnine intikal eden İslam dünyagörüşü sayesinde İslam medeniyetinde çok insicamlı ve hızlı bir şekilde geliştiğinden bilimsel sürecin mahiyeti ve aşamaları çok daha kolay tahlil edilebilir bir özelliktedir. Bu açıdan bakıldığında İslam medeniyetinin ilk yüzyılında her hangi bir bilimin bulunmadığını görüyoruz. Bu durum bizi hemen evvel emirde bilimsel süreci iki farklı döneme ayırmamızı sağlayacaktır. Birincisi, bilim öncesi dönem, henüz bilimlerin doğmadığı tarihlerdir; diğeri de bilimsel dönem, bilimlerin doğmaya başladığı tarihten itibaren devam eden yüzyıllardır. Aslında bilim öncesi dönemin, henüz her hangi bir bilimin olmamasından dolayı bilimsel süreç olarak adlandırılması yadırganabilir. Ancak bilimlerin doğmasına yol açan da bu dönemdeki bilgi faaliyetleri olduğu için bilimsel süreçten ayrılamaz. O halde bilim öncesi dönem de bilimsel sürecin bir başlangıç olarak parçasıdır. İslam medeniyetinde bilim öncesi dönem incelendiğinde ilk önce Kur'an'ın vahiyle gelmesi neticesinde ilk Müslüman topluma bunun ders verilmesi ile fertlerin zihninde belli bir dünyagörüşünün oluşmasıdır. Bu dünyagörüşü fertlerin hayata, varlığa, kendilerine ve olaylara bakış açısını belirlemiştir. İslam dini ile bu bakış açısı elde edildiği için buna "İslam dünyagörüşü" denmesi uygundur.

İslam dünyagörüşünün temelinde dört önemli öğretisel kavram bulunmakta idi: tevhid, nübüvvet, haşir ve adalet (daha sonra bu kavram muamelat ola-

rak genişletilmiştir ve ibadetleri de içine almıştır). Ancak İslam bu kavramları bilgi ile bütünleştirdiğinden "ilim" üzerine bina etmiştir. Böylece bilgisiz tevhid ve diğer kavramların bir anlamı olmayacağını öğrenen Müslümanlar bu kavramlara cevvaliyet kazandırmak için hayatlarında uygularken bilgi ile bunları pekiştirmeye çalışmışlardır. Bu da eğitim kurumlarının gelişmesine yol açmıştır. Böylece bilimsel süreçin, bilim öncesi dönemi olan "Dünyagörüşü Aşaması" ilk İslâm toplumunda muazzam bilgi faaliyetlerinin başlamasını temin etmiştir. Dünyagörüşü Aşamasını "Sorunlar Aşaması" diye adlandırabileceğimiz yeni bir gelişme takip etmiş ve oluşan bilgi birikimi İslam medeniyetinde bilgi geleneğinin doğmasına yol açmıştır. Onun için bu aşamaya "Bilgi Geleneği Aşaması" da diyebiliriz. Sorunlar Aşamasının veya Bilgi Geleneği Aşamasının Dünyagörüşü Aşamasından farkı, bilgi faaliyetlerinin daha kapsamlı ve bütün topluma yayılması ve böylece toplumun umumi zihniyetinin oluşan bilgilerle şekillenmesindedir. Bu faaliyetlerde bulunan kimselere "bilgi erbabı" diyebiliriz. Ancak İslam bilgi geleneğinde henüz bu aşamada dahi bunlara "âlim" (çoğulu *ulemâ*) veya "fakîh" denmekteydi. Bu meyanda kullanılan kavramlar tamamen Kur'an veya hadislerden alınmaktaydı. Bunu dikkate alacak olursak zaten göreceğiz ki, İslam bilim geleneği de bu bilgi geleneği içerisinde oluştuğundan kendi bilimsel süreci içerisinde en önemli özelliği belirginleşmektedir: İslam bilim geleneğinin ıstılahatının temelini teşkil eden kavramlar "vahiy" mahsulüdür; çünkü bunlar Kur'an ve hadisten alınmıştır. Bu ıstılahî kelimelerden bir kaçını şöyle sıralayabiliriz: 'ilm, usul, rey, ictihad, kıyas, fıkıh, akıl, kalb, idrak, vehm, tedebbür, fikir, nazar, hikmet, yakîn, vahy, tefsir, tevil, 'âlem, kelam, zan, hak, batıl, sıdk, kizb, vücud, adem, zahir, samed, sermed, ezel, ebed, halk, hulk, feraset, fıtrat, ihtiyar, kisb, hayr, şer, helal, haram, vacip, mümkün, emr, irade, iman ve araz. Bütün bu ıstılahî kavramların Kur'an'da temeli vardır. Aslında onlar sadece günlük hayatta kullanılan kelimeler değil, aynı zamanda ıstılahî içerikle zenginleştirilmiş bilimlerde kullanılan teknik terimlerdir. Böylece bu terimler, oluşan bilgi geleneği sayesinde daha sonra bilimlerde teknik terim olarak kullanıma hazır hale getirilmiştir.

Bilimsel süreç bir medeniyette bilgi geleneği oluşturabilirse bu gelenek neticesinde oluşan büyük bilgi birikimleri düzenli bir şekilde disiplin altına alınmaya başlanır. Bilgiyi düzenli bilgi kümeleri haline sokma bir yöntemi gerektirir. Bu yöntem geliştirilebilirse bilgi erbabı, artık elde ettikleri bilgileri bir yöntem çerçevesinde düzene sokmaya başlarlar. Bunun için atılan en önemli adım biriken bilgilerin sınıflandırılmasıdır. Böylece her bir sınıf bilgi için konusuna uygun yöntem geliştirilebilir. Yöntemin geliştirilmesi bilimselliğe atılan ilk adımdır. Zira bilgi elde etme faaliyetleri, oluşan bilgi geleneği içerisinde rastgele sürdürülmez. Aksine geliştirilen bir yöntemle elde edilir. Bu da bilimsel yöntemin bir özelliğidir. Bu yöntem sayesinde bilgi için bir sınır çizilir ve böylece

bilgi kümesinin tanımlanmış ve sınırlandırılmış bir konusu olur. Bir yöntemin geliştirilmesiyle bilimsel sürecin eriştiği bu aşamaya, "yöntem aşaması" veya artık bilgi edinme sürecinde bilgi geleneği disiplinleşmeye başladığı için "Disiplinleşme Aşaması" denebilir. Böylece her bir bilgi sınıfına verilen ad o sınıf bilgiyi bir bilime dönüştürmüştür ve bu fark edilince her bir bilgi türüne artık bilim olarak bakılmıştır. Bu şekilde gelişen aşamaya "Adlandırma Aşaması" diyebiliriz. Bu aşama ile süreç artık Bilimsel Döneme geçmiştir. Her bir aşama İslam bilim geleneğine belli özellikler kazandırmıştır. Mesela bilgi geleneği bazı önemli hakikatleri dile getirerek bunları aynı zamanda İslam bilim geleneğine kazandırmıştır. Buna göre İslam bilgi ve bilim geleneğinde "bilgi Allah katındadır" ve yine "Allah bilgiyi peygamberlere vahiyle gönderir." İnsan bilgi elde etmek için birtakım cihazlarla donatılmıştır. Bunlar belli şekillerde belli konulardaki bilgileri elde etmemizi sağlarlar. Bizim elde edebileceğimiz bilgi sadece yukarıda zikretmeye çalıştığımız bilgi sistemimizle sınırlıdır.

Peygamberlere bir melek vasıtasıyla gönderilen bilgi her yönüyle insanlığa rehberlik edecek olan en üst düzey bilgidir. Bu bilgiler vahiy olarak bir kitapta toplandığı için biz bunu Kur'an olarak tanımlanmış bir şeklide alıyoruz. Kur'an bu bilgileri *'ilm* kavramı ile öğretileştirmiştir. İlmin zıttı ise cehildir. Cehalet bu tür bilgiden yoksun olmaktır. Bu bilgi her insanı sorumlu tutmaktadır. Yani vahiy geldikten sonra bunu duyanların inceleyip tâbi olma veya olmama konusunda karar vermeleri gerekir. Tabi olmayı seçenlerin vahyi bilgiyi elde etme ve öğrenme ve anlama daha sonra hayatlarına uygulama sorumluluğu vardır. Asıl *hayrı mahz* olan bilgi sadece budur. Bu bakış açısından bakılınca bu tür bilginin amacı *hidâyettir* (*huden linnas*), yani insanlara asıl amacını öğretmekte yol göstermektir. Yöntemi ise *tebliğ*dir. Bilgiyi kişiye aktarırken kalbin nurunu kullanır; bunun için Kur'an "Muhakkak ki, bunda kalbi olan veya şahit olarak dikkatle kulak veren kimse için bir öğüt vardır" 34/Kâf, 33. Yine Kur'an'da "kalbi imanla tatmin olan" deyimi kullanılmaktadır (16/Nahl, 106); "Onlar inanmışlar ve kalpleri Allah'ı anmakla huzura kavuşmuştur. Zira unutmayın ki, kalpler, ancak Allah'ı anmakla huzura kavuşur." (23/ Ra'd, 28). Bunlar gibi birçok ayet yine bu hususu göstermek için zikredilebilir. İslam bilim geleneğinin bu özelliği diğer hiçbir bilim geleneğinde yoktur. Zira bu bakış açısından hareket eden Müslüman bilim adamları bilimsel düzeyin en üst düşünme biçimi olan akılcı (*rationalist*) düşünme biçimini aşmakta ve kalp-ruh ile düşünme düzeyine ulaşmaktadır. Böylece bir Müslüman bilim adamı bilimsel faaliyetlerde keşfettiği hakikatlerin Allah'ın isimlerine dayandığını da görebilir. Hâlbuki akla dayanan bilimsel yöntemler bunu göstermekte âcizdir. Bunu yine İslam bilgi geleneğinin bir özelliği ile açıklamak mümkündür.

Vahiy, kalbin nurunu esas alsa dahi kullandığı dil yöntem olarak kalp yoluyla akla hitap eder. Onun için de Kur'an kalp kavramını akıl ile birleştiren

ifadeler kullanmaktadır: "heva ve hevesini tanrı edinen, bir bilgisi olduğu halde Allah'ın şaşırttığı, kulağını ve kalbini mühürlediği, gözünü perdelediği kimseyi gördün mü? Onu Allah'tan başka doğru yola kim iletebilir" (45/Casiye, 23); "yeryüzünde hiç gezmediler mi ki, düşünebilecekleri kalpleri ve işitebilecekleri kulakları olsun? Zira asıl kör olan (maddî) gözler değil, (basiretlerini kaybeden) göğüslerindeki kalplerdir." (22/Hac, 46); "andolsun ki, cehennem için bir çok cin ve insan yarattık; onların kalpleri vardır, fakat anlamazlar; gözleri vardır, fakat görmezler, kulakları vardır, işitmezler. İşte bunlar, hayvan gibidir; hatta daha da aşağıdırlar. Bunlar gafildir." (7/A'raf, 179); ayrıca şu ayetlere de bakılabilir: 3/Al-i 'İmran, 190-191 ve 41/Fussilet, 44. Onun için Müslüman bir bilim adamı Vahyi bilginin nur olduğunu görebilir. Nur ise aydınlatan bir ışıktır: "Allah bir insanla (doğrudan) konuşmaz. Ancak vahiy ile (yani, Ruh'u göndermekle) veya perde arkasından (yani, kaynağı görülmeyen bir sesle) konuşur veya bir elçi gönderip izniyle dilediğini (peygambere) vahyeder. O yücedir, Hakîmdir. İşte sana da böyle "emrimizin Ruhunu" vahyettik. Sen, Kitap nedir, İman nedir bilmezdin. Fakat Biz onu bir nur yaptık. Kullarımızdan dilediğimizi onunla hidayete iletiyoruz. Ve şüphesiz ki, sen, doğru yola götürüyorsun" (42/Şurâ, 51-52). Bilimlerde elde edilen bilginin nuru olmadığından aydınlanmaya muhtaçtır ve aydınlanması vahiy olan Kur'an ve sünnete istinad etmesi ile mümkündür. Bir bilim adamının bunları görebilmesi için akıl düzeyinden kalp ve ruh düzeyine çıkması gerekir; bu ise sadece İslam bilim geleneğinde olan bir özelliktir. Batı bilim geleneği bunu çok sınırlı ölçüde başarabilmiştir ancak insanlığa üstatlık yapan bu konuda yine İslam bilim geleneğidir.

Böylece İslam bilim geleneğinde önemli bir özellik de bilgi bir takım mertebeler (*merâtibu'l-'ilm*) arz etmesidir. Çünkü bilgi bu zihniyet içerisinde bir tabakalaşmaya yol açmaktadır. Bu anlayıştan hareket eden bir âlim ister istemez bazı bilgilerin diğerlerinden üstün olduğu fikrine ulaşmaktadır. Buna göre İslam bilgi geleneğinde beş bilgi türünü üst düzeyden aşağıya doğru saymamız mümkündür:

1. Vahiyle gelen bilgi en üst düzeydedir ve bunu Kur'an temsil etmektedir;
2. Vahiy bilgisine takip eden ikinci mertebe vahiyden elde edilen bilgidir. Bu bilgi hadiste belirtildiği gibi peygambere vâris olan *ulemâ*'ya bahşedilmektedir;
3. Bilimsel bilgi;
4. Aydınların yukarıdaki bilgileri rehber edinerek elde ettikleri bilgi;
5. Umumi bilgiler; bu da kendi içinde sınıflandırılabilir ancak bu konumuzun dışında kalan bir husus olduğundan ayrıntılarına girmeyeceğiz.

Bu şekilde İslâm'ın henüz üçüncü asrında teşekkül eden İslam bilim geleneği aynı zamanda bir bilim zihniyeti oluşturmuştur. Buna İslam bilim anlayışı

dersek, medeniyetimizdeki bilim zihniyetinin de İslam dünyagörüşünden kaynaklandığını savunabiliriz. Ancak bilimsel faaliyetler de bu anlayışta göz önünde tutulacağından İslam dünyagörüşü, bilim anlayışından dış dünya diye ifade ettiğimiz olgusal âleme doğrudan açılmaktadır. Yani bir Müslümanın zihninde oluşan bilgi ve bilim anlayışı onun İslami açıdan iç dünyasını teşkil eder ve bu iç dünya bir toplum ortamında tezahür ederek yavaş yavaş yukarıda açıklanmaya çalışıldığı şekliyle tarihi seyri içerisinde bilgi ve bilim geleneğine dönüşür. Bu süreçte İslam dünyagörüşünün âlem yapısını, olgusal âleme, yani içinde yaşadığımız kâinata bağlayan anlayış, bilimsel zihniyettir.

Bilimsel zihniyet şu iki anlayışa işaret etmektedir: **Birincisi**, bilim yapma biçimi ki, bu yöntem açısından nasıl bilim yaptığımızı ortaya koymaktadır. Mesela, bir konuyu açıklarken bilimsel olmamakla suçlanabiliriz veya konuyu gayet bilimsel olarak ele aldığımız da söylenebilir. Dikkat edilirse, burada bilimsel derken, konuya olan yaklaşımımız kastedilmektedir ki, bu da bizim yöntemimizdir. **İkincisi**, belli bir bilimden veya umumi olarak bilimlerden ne anladığımız da bilimsel zihniyettir. Bunlardan birincisi, bilim yapma biçimi olduğu için her bilimde değişebilir. Çünkü her bilimin yöntemi aynı olmak zorunda değildir. Mesela, sosyolojinin yöntemi, fiziğin veya felsefenin yöntemi ile aynı olması gerekmez. Hatta biraz daha tahlil edecek olursak görürüz ki, gelenekten geleneğe göre de yöntem değişebilir. Bir konuyu incelerken belli bir yöntemin olması bilim geleneklerinin küllî özelliği olduğu halde belli bir yöntemin sadece belli bir bilim geleneğine ait olması onun kendine has özelliğidir. Ne var ki, bir bilim geleneği herhangi bir yöntemi geliştirmediği halde başka bir bilim geleneğinde bulursa oradan etkilenme yoluyla alabilir. Ancak bütün bilim geleneklerindeki yöntemlerin hepsinin nesnel olması, hakikati bulmayı hedeflemesi ve mümkün olduğu kadar önyargıdan kaçınılması gibi bazı ideal özelliklere sahip olması gerektiğini savunabiliriz. Her bilimde uygulanan yöntem anlamındaki bu bilimsel zihniyete "bilimsellik" diyebiliriz. O halde her bilimde bilimsellik ayrı özelliklere sahip olduğu gibi bütün bilimlerdeki bilimselliğin yukarıda saydığımız bazı ortak yönleri de vardır. Aslında bilimsellik bir zihniyet değildir; aksine zihniyetin bir tezahürüdür, yani aslında bilim anlayışı olarak bilimsel zihniyetin bir ürünüdür. Çünkü zihniyet, belli davranışlar, tutumlar, yaklaşımlar ve inançların altında yatan temel zihinsel birikimdir, bizzat uygulama değildir. Uygulamada yani bizzat bilimsel faaliyetlerde tezahür eden bilim zihniyetidir ki bu aşamada bilim gelenekleri buna artık "bilimsellik" demektedirler. O halde bilimsellik, bizzat bilim yapma olduğundan, bir zihniyet değil, ancak bu zihniyetin tezahür ettiği bir faaliyettir.

Belli bir bilimden veya umumi olarak bilimlerden ne anladığımızı ifade eden, ikinci tür bilimsel zihniyete gelince, burada açıklamaya çalıştığımız bilimsellik anlamındaki tutum ve yaklaşımdan çok farklıdır. Çünkü bu ikinci an-

lamdaki bilimsel zihniyet tamamen bir anlayıştır. Bu yüzden de kavramsaldır, soyuttur ve değer yargıları ile iç içedir. Bilim zihniyetinin değer ihtiva etmesinin nedeni yukarıda bilim epistemolojisini açıklarken göstermeye çalıştığımız gibi bilim adamının dünyagörüşü içerisinde yer almasından dolayıdır. Hâlbuki bilimsellik, daha ziyade bir tavırdır, yaklaşımdır, somuttur ve değer yargıları ile doğrudan ilgisi yok denecek kadar azdır. Aslında bilimsellik, ya sonuçları itibariyle ya da sadece insanların hangi amaca yönelik bilim yaptığı ile dini ve ahlakî değerleri ilgilendirir. Aksi halde bizzat bilimsellik, ahlakî veya gayri ahlakî ve dinî, ladinî (din dışı) olarak nitelendirilemez. Bu yüzden burada bilimsellikten ayırabilmek için ikinci tür bilimsel zihniyete "bilim anlayışı" diyeceğiz. Bilim anlayışı, zihinsel bir birikim olduğu için gerçek anlamda bir zihniyettir ve değer yargıları ile iç içe olduğundan dini açıdan nitelendirilebilir; yani bilim anlayışı, İslami veya gayri İslami olabilir. Hâlbuki bilimsellik böyle nitelendirilemez. Bunun epistemolojik açıklaması yukarıda "görüş" olarak sunduğumuz Dar Bilimsel Kavramlar Yumağında yatmaktadır. Bu yumağın bilimsel faaliyetlerdeki tezahürü fizik, kimya, biyoloji ve anatomi gibi tek tek bilimler, yani geleneksel İslam bilim anlayışındaki ifadesiyle "ulum-u cüz'iyye"dir. Bu yüzden İslam fiziği, kimyası vs. demek mümkün değildir. Diğer taraftan insan ve toplum bilimlerine gelince bunlar bilim adamının dünyagörüşü ile doğrudan ilişkili olan konuları ele aldığından diğer kevnî ilimler gibi olamaz. Bunlar da elbette ki cüz'î ilimlerdendir, ancak dünya görüşüne dayalı ulum-u cüz'iyye değer ihtiva eden bilimlerdir. Bu yüzden İslamî veya gayri İslamî ve seküler gibi değer içeren niteliklerle olarak nitelendirilebilirler.

Diğer taraftan şunu da unutmayalım ki, bilimsellik, çoğu zaman bilim anlayışı ile şekillenmektedir. Çünkü bizim bilim anlayışımız, belli bir yöntemi gerektirebilir. Bunun en güzel örneğini İslam bilim tarihinde görmekteyiz. İslam'ın birinci asrında Müslümanlar henüz hiçbir bilimle uğraşmazken, çok gelişmiş ve dakik bir bilimsel zihniyetin varlığı dikkati çekmektedir. Bir defa Müslüman toplum, bilginin çok değerli bir varlık olduğunun farkındadır. "İlim Çin'de de olsa arayınız" gibi sözler toplumda çok yaygındır. "Âlimin mürekkebi, şehidin kanından daha üstündür", "Allah'ım ilmimi artır" (20/En'am, 114) gibi ayet ve hadisler Müslümanlar tarafından gayet iyi değerlendirilmektedir. Bu bilimsel zihniyetin gayet köklü bir şekilde toplumda yerleşmesindendir ki, Müslümanlar o zamanın bütün bilimlerinde en yüksek düzeye erişmişler ve diğer bütün toplumları bu açıdan geride bırakmışlardı. İslam bilim tarihinde İslam bilim zihniyetine dayalı gelenek olarak bilimsellik böyle doğmuştur.

Burada özellikle vurgulamamız gereken husus İslam bilim anlayışının diğer medeniyetlerdeki bilim anlayışından bazı farklılıklar gösterebileceğidir. Bir defa İslam bilimcileri, sadece bilim adına bilimselliği savunmuyorlardı. Peygamberimizin "Ya Rabbi! Faydasız ilimden sana sığınırım" şeklindeki duası, bilim

adına bilimselliği reddetmekteydi. İşte İslam'ın bilimsel zihniyeti burada yatmaktadır. Diğer taraftan, İslam bilim adamları, Kur'an'ın aşıladığı "(hakiki) ilim, Allah katındadır" (46/Ahkaf, 23; 67/Mülk, 26) ilkesini gayet iyi anladıkları için, her bilimin Allah'ın bir ismine dayandığını ve bu yüzden İslam medeniyetinde bilimler ilerledikçe Allah'a ve dolayısıyla, İslam'a olan inançları gittikçe güçlenmiştir. Bu iki özelliği de mesela bir Batı biliminde görmemekteyiz. Zira Batı bilimi ilerledikçe zararlı bir duruma gelmiş ve dini inançları o ölçüde tahrip etmiştir. Bilimsel zihniyetlerin bilim geleneklerinde tezahürüne örnek olarak birçok bilimsel akım ve nazariyeler ve bunlar içindeki tutumlar gösterilebilir. Mesela İslam bilim tarihinde pozitivizm diye bir bilimsel zihniyet görmemekteyiz. Diğer taraftan hem Batı hem de İslam medeniyetinde evrim nazariyesini savunan bilim adamları olmasına rağmen Batı bilim geleneğinde evrimcilik, ateizmin baş savunucusu durumuna geldiği halde İslam medeniyetinde bunu değişik açılardan savunan Cahız ve Molla Sadra gibi düşünürler evrimi Allah'ın bir "ayeti" olarak görüyorlardı. Çünkü Kur'an kaynaklı olan dünyagörüşleri bu şekilde zihinlerinde kurulmuştu.

İslam bilim geleneğinde bilimsellikte Kur'an'ın "Allah, size şah damarınızdan daha yakındır" (50/Kaf, 16) ilkesini hiçbir zaman, hatta laboratuarda dahi göz ardı etmemişlerdir. Bu yüzden İslam medeniyetinde gelişen bilim anlayışı, yani bilimselliği demek, insanlığın faydası için yapılan bilim demektir. Böylece manevi bir temele oturtulan bilim, tabiatı tahrip etmediği gibi, dini ve ahlaki değerlere de saygılı kalmaktadır. Burada amacımız her hangi bir bilim geleneğini yermek değildir. Aksine insan bilincinin altında yatan gizli kalmış eğilimler, tutumlar ve tavırlar olduğunu göstermektir ki, bunlar açığa çıktıkları zaman çok değişik ve farklı şekillerde tezahür ederler. İşte burada insanın farkında olmadan kendini yönlendiren eğilimlerini bir zihniyet olarak ele alabiliriz. Bu anlamda zihniyet, umumiyetle felsefe gibi sosyal bilimlerde incelenir. Fizik gibi bir bilim, zihniyetle ilgilenmez; ancak o zihniyetle yönlendirilir. Dolayısıyla bir fizikçi, yetişirken aldığı bilim anlayışı ne ise, ona göre bilimsel olur; yani ona göre fizik bilimindeki araştırmalarını yürütür. Ancak bu araştırmaların dayandığı zihniyeti pek soruşturmaz. Çünkü bu, felsefenin görevidir. O halde, "Müslüman fizikçi kimdir?" diye sorarsak diyebiliriz ki, İslam bilim anlayışına göre yetiştirilmiş fizikçidir. Yoksa namazını kılan, İslam'ın vecibelerini yerine getiren, fakat aynı zamanda Batı bilim anlayışına göre de fizikte araştırmalar yapan kimse değildir. Böyle bir kimse elbette ki, Müslümandır, ancak *Müslüman bir fizikçi* değildir.

Bu açıklamalar ışığında İslam bilim geleneğinin bir özelliğine de akîdesinde görmekteyiz. Bilindiği gibi İslâm dünyasında en yaygın olarak kullanılan akaid, Najm ad-Dīn Abū Ḥafṣ 'Umar ibn Muhammed an-Nesefī (ö. 1142) tarafından yazılmıştır. Bu akide kitabı İslam bilim geleneğinin özelliklerini taşımak-

tadır. Aslında akide iman esaslarının düzenli bir şekilde ifade edilmiş bir şekli olduğu halde iman esaslarına bilimsel kurallar da katılmış ve böylece İslam bilim geleneğinin ne kadar kendi dünyagörüşüne bağlı olduğunu göstermektedir. Yani bir bakıma ilk iman esası olarak Allah'ın varlığına ve birliğine inanmayı saymak gerekirken Nesefi eserine şu bilimsel ilke ve epistemoloji ile başlamıştır, *hakâikul eşya sabitetun*, yani:

> Eşyanın hakikatleri sabittir, bunların bilgisi gerçektir. Mahlûkatın bilgisi üç yolla elde edilir: Sağlam duyular; doğru haber (haber-i sâdık) ve akıl. Duyular beş tanedir: işitme, görme, koklamak, tatma ve dokunmak. Bunlardan her bir duyu, ilgili olduğu hususta bilgi verir (yani göz ile eşya görülür, kulak ile sesler işitilir. Gözle işitilmez, kulakla görülmez). Haber-i sâdık iki kısımdır. Birisi mütevâtir haberdir. Bu, yalan üzerine ittifak etmeleri tasavvur olunamayan bir topluluğun ikrarı ile işitilen haberdir. Bu, tür haber zorunlu bilgi gibidir. Eski zamanlarda yaşayan sultanları, uzak beldeleri bilmek gibi. İkincisi, mucize ile kuvvetlendirilmiş Peygamberin verdiği haberdir. Bu haber istidlali (akıl yürütmeyi) gerektirir. Bununla elde edilen bilgi, yakin ve sebat hususunda, zorunlu olduğu kesinleşen bilgiye benzer. Akıl da bilgi kaynaklarındandır. Bu yolla elde edilen bilgi aklın kendi delillerine dayanıyorsa, zorunlu olur: Her şey, kendi parçasından büyüktür önermesinde olduğu gibi. (*Metnu'ul-Akâid 'Omer el-Nesefi*, İstanbul: Hanifiyye Kitabevi, tarihsiz)

Nesefi akaidi sadece bununla kalmayıp epistemolojiden ontolojiye geçerek varlığın temel öğelerini de zikrettikten sonra asıl akideye geçmektedir. Bu özellikler İslam bilim geleneğine has olan ve küllî olmayan özelliklerdir. Burada küllî olmayan deyince yanlış anlaşılabilir; yani küllî olmadığı için her yerde geçerli olmayan ilkelerdir gibi anlaşılabilir. Hâlbuki bizim kast ettiğimiz bu değildir. Bu özellikleri ilke olarak bütün bilim gelenekleri kabul etmek zorunda olmadığından ve onların da bu hususta kendi bilim ve kâinat anlayışlarına dayalı olarak geliştirdikleri özellikler olduklarından küllî değil diyoruz. Aksi halde bunlar İslâm bilim geleneğinin küllî özellikleri olarak serd edilmişlerdir. Bu umumi özelliklerden bahsettikten sonra biraz da uygulamada İslam bilim geleneğine has bazı özellikleri zikredebiliriz.

Bilimsellikte üç temel öğe olduğunu savunabiliriz: Birincisi, bilimin bizzat kendisi olan "ilim"; ikincisi, âlim dediğimiz bilim adamı; üçüncüsü, âlimle birlikte ilmin peşinde koşan "talebe"dir, yani öğrencidir. Bu üç unsur biri birinin "mütemmim"idir. Yani, her üçü bir arada olunca birlik oluşturabilirler ve biri birlerini tamamlarlar. Bu demektir ki, bir bilim geleneği bu her üç öğenin de mükemmel bir şekilde gelişmesi ile ancak oluşabilir. İkisi olup üçüncüsü eksik kalırsa bilim geleneği de oluşamaz ve varlığını sürdüremez. Böyle bir gelenek-

te özgün nazariyeler ve öğretiler yeşeremez. Teknolojinin temeli olan bilimsel bilgi de böyle eksik bir gelenekten çıkamaz. Bu yüzden teknoloji ve sanayi de böyle bir toplumda geri kalır. Mademki, bilimselliğin bu üç zorunlu öğesi olmadan bilim geleneği de olamaz, o halde İslam bilim geleneğinde bilimselliğin ilkelerini de bu öğeleri esas alarak ortaya koymalıyız.

Önce bilimselliğin birinci öğesi olan "bilgi" veya "ilim"den başlayalım. İlim, bizzat güzel ve hayırlı olan şeydir. Yani ilmin güzelliği ve faydalı oluşu kendindendir. Bizim çalışmamız ve onu elde etmemizle ilmin güzelliği artmaz. Bu yüzden kim ilim ve bilgi elde ederse bu güzellik ve iyilik ona da geçer. Ama ilimdeki güzellik ve hayır asla eksilmez. Bilgiyi elde eden kimse onu şer veya kötülüğe çevirebilir ki bu durumda "faydasız bilgi" veya zararlı bilgi ortaya çıkar. Onun için ilmin bu şekilde bir zarara dönüşmemesi gerekir. Bunun için de ilme daha ayrı bir özelliğin verilmesine ihtiyaç vardır. Bu da ahlâktır. İlim ahlâkı olmadan ilim hayırlı ve faydalı oluşunu kişiye yansıtmaz. Bu durumda diyebiliriz ki, ahlâk ilmin ruhudur; ona hayat verir, canlılık kazandırır ve zararlı bir özelliğe dönüşmesini önler. O halde ahlâk ile bezenmiş ilim fazilettir. Bunun dışında ilim her zaman zararlı bir özelliğe dönüşebilir. Bu yüzdendir ki bizim ilim geleneğimizde "ilmiyle âmil olan âlim" tanımlaması getirilmiştir. Yani elde ettiği bilgiyi önce bilim adamı kendi nefsini ıslah için kullanmalıdır. Kişi elde ettiği bilgiye göre yaşamalı ve hayatını buna göre tanzim etmelidir. Bunu söyleyince faydasız ilmin ne kadar tehlikeli olabileceğini düşünebiliriz. Çünkü bir insan ve bilgin, faydasız ilimle toplumun kullanımı için bir şeyler icat etmeye çalışırsa neler olabileceğini tahmin edebiliriz. Hele zararlı bir bilgi ile bu tür şeyler topluma sunulursa toplum felakete sürüklenir.

Bu durumda bilginin ahlakla iç içe olduğunu ve bilimsellikte ilmin kardeşi olan ahlâkı asla terk etmemenin gerektiğini bir ilke olarak tespit etmeliyiz. Buradan hareketle, başka bir bilim adamının fikrini veya eserini çalmak anlamında olan "intihal" veya sınavlarda kopya çekmenin bilginin baş düşmanı olduğu söylenebilir. Şayet bu tür davranışlar ahlâksızlık olarak algılanmıyorsa böyle bir toplumda bilgi ilerlemez ve ilim de ortadan kalkar. İslam bilim geleneğinde ilme taalluk eden bilimselliğin birçok ilkesini buradan çıkarabiliriz. Bunlardan sadece birkaçını burada zikretmeye çalışalım. Mesela, ilim rahmettir ancak merhamet değildir. Yani ilimde rahmet vardır; çünkü ilim bizatihi hayırdır. Fakat buradan hareketle diyemeyiz ki, o halde ilimden merhameti de çıkarabiliriz. Merhamet duygusu acımayı gerektirdiğinden yanlışlıkla biz de ilim peşinde koşanlara acıyabiliriz. Hâlbuki ilim peşinde koşan bir kimseye ilimin rahmet oluşu acımayı gerektirmez. İlmi elde edememişse üst seviyelere geçemez. Diyemeyiz ki, "yazık, çocuk 7 sene bu yolda dirsek çürüttü, bari artık sınıfını geçsin." Bu şekilde hareket etme ilim peşinde koşanın dirseğini değil bizzat ilmi çürütür. Bilgiyi gerçek anlamda elde etmedikçe bir talebe

sınıfı geçememeli ve gerekirse ilim yolunu terk etmelidir. İlmin ahlâk kardeşi bunu gerektirmektedir.

Buna ek olarak diyebiliriz ki, ilim berekettir ama rızık kapısı değildir. Yani ilim elde eden bir kimsenin rızkı bereketlenir ama bunun için ilim peşinden koşulursa ilim maddi bir çıkar için feda edilir. Bu çok yanlış bir yoldur. Onun için üniversitelerimizde yeni açılan bilim kadrolarına, bize iş alanı açıldı diye bakılmamalıdır. Aksine acaba daha ehil ilim peşinden koşan kimler var bulup onları bu makamlara getirelim diye bir endişe taşımalıyız. İşsiz kaldı diye birini getirip üniversiteye sokmamalıyız. Aksi halde ilmi öldürmüş oluruz. Aynı şekilde İslâm bilim geleneğinin uygulamadaki bir ilkesini de şöyle ifade etmek mümkündür: İlimde birlik esastır ancak çokluk zayiat değildir. Eğer bilimde herkes aynı nazariyeleri (yani teorileri) savunursa bilimsel ilerleme olamaz. Bunun için ilim adamları, görüşlerini temiz ve iyi niyet duyguları ile bilimsel bir temele dayandırarak birlik olsunlar diye değişik görüşleri savunmadan kaçınmamalıdır. Birliğin esası, kardeşlik duygularıdır, bilimsel ilkeler değildir. Bunu iyi anlamalıyız ki, bilim adamlarımız değişik görüşleri savunduklarından dolayı da biri birlerine düşmanlık beslemesinler. Çünkü bilimsel farklılık, düşmanlık anlamına gelmez.

İslam bilim geleneğine göre ilim saygınlık kazandırır ancak saygınlık bilimsel tutumda esas değildir. Yani bir talebe, hocasına saygısı olduğu için hocasının bir görüşü ona yanlış geliyorsa hocasına itiraz etmesi ona saygısızlık anlamına gelmez. Bu yüzden talebeler hiç çekinmeden hocalarına itiraz edebilmelidirler. Hatta denebilir ki, bilimsel istibdat (yani diktatörlük) ilmin baş düşmanlarından biridir. Şayet hoca kendisine saygı talep ederse ilmin ahlâkî yönünü kaybetmeye başlamış demektir. Çünkü hakiki âlim saygı talep etmez, ancak onun ilmi tabii olarak ona saygınlık getirir. Herkes onun ilmini takdir ettiği için ona saygı besler, aksi halde o saygı talep ettiği için değil. İmamu'l-Haremeyn olarak bilinen Cüveynî Gazali'nin hocasıdır ve on birinci yüzyılda yaşamıştır. Cüveyni burada saydığımız bilimsel ilkeleri bir şiirinde kısaca şöyle özetlemektedir:

Zekâ, hırs, fakirlik ve gurbet;
İyi bir hoca ve *yeterli süre elbet.*[4]

Buradan anlaşılıyor ki, ilim için iyi bir kafaya sahip olmak, hırsla ilim peşinde koşmak gerekir ki, burada hırs zannedersem ilim aşkını dile getirmektedir. İlim peşinde koşan bir kimse sürekli gurbetlerdedir. Kendi diyarını terk

4. George Makdisi bu ilkeyi o kadar önemli bulmuştuır ki kitabının başına iç kapak olarak almıştır; *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981).

etmek zorundadır ve bu devamlı medeniyetimiz boyunca da böyle olmuştur. Yeterli süre, ilimde sabır gerektirdiğini ifade etmektedir. Çünkü az bir tahsille tamam ben öğrendim artık gidebilirim demek olmaz. İlim aşkı bize ne zaman talebe yetiştirmeye yeterli ilmi elde ettiğimizi gösterecektir. Ancak gerçek anlamda ilim peşinde koşmak hiçbir zaman sona ermez. Bir bilim adamı hayatı boyunca ilim peşinde koşmalıdır. Hoca ise, ilimin ikinci öğesini dile getirir ki, şimdi bunu ele alalım.

Bilimselliğin ikinci öğesi olan "âlim" veya bilim adamına bakan ilkeleri de aynı doğrultuda çıkarabiliriz. Bu açıdan bakıldığında bir bilim adamının en temel özelliği, bilim aşığı olmasıdır. En başarılı bilim adamları ilme âşık olanlardır. Bu bilgiye olan tutkun sevgi o kadar önemlidir ki, bilim adamına bitmez bir zindelik verir ve ilim peşinde koşmadığı zamanları israf olarak görür. Böyle bir kimsenin hayattaki amacı ilimdir. Çünkü onda "hakikat sevgisi" bulunmaktadır. İlme olan sevgi hakikate olan bağlılıktan gelmektedir. Hakikat sevgisi ile yakından ilgili olan bir husus da ilim adamının önyargısız ve nesnel (objektif) olmasıdır. Araştırılan konuda ilim adamı hakikatin peşinde olduğundan onun şu veya bu nazariyeyi ispatlama diye bir endişesi yoktur. Burada şunu unutmamalıyız ki, nesnellik anlayışı her bilim geleneğinde farklı olmuştur. Nesnel olmak demek, insanın kendi bakış açısını terk etmesi demek değildir. Aksine bilgi felsefesinden biliyoruz ki bir insanın kendi bakış açısını terk etmesi kesinlikle mümkün değildir. O halde nesnel olmak demek samimi ve ihlâslı yani iyi niyetli olmak demektir. İyi niyet bilimsellik ilkesi olarak, bilim adamının samimi olarak ve iyi niyetle bilinmeyenin peşinde olması ve hakikati bulmaya çalışması demektir. İşte bilimsel nesnellik de budur.

İlmin ilkelerini ele alırken ahlâkla olan ilişkisine işaret etmiştik. Şimdi bu ahlâkî yönün yansıdığı öğeye bakmalıyız. Çünkü ilimin kardeşi olan ahlâk, bizzat âlime bakan bir özelliktir. Aslında ilimde elbette ki âlim olmadan olmaz. Demek ki her ikisinin de temerküz ettiği yer bizzat âlimin kendisidir. Ancak ilim âlimin zihnine yansıdığı halde ahlâk onun tavırlarına hal ve hareketlerine yansır. Onun için ilmiyle âmil ilim adamı olmalı akademisyen. Kaba bir tabirle denebilir ki, bilim adamı bilgisini yaşamalı. Bilgi peşindeysen o bilgi sana fazilet kazandırmalı. Aksi halde bilginin bize kazandırdığı maddi gelirler geçici ve zararlı olabilir.

İslâm bilim geleneğinde ilim adamı açısından bilimselliğin diğer ilkeleri ilim adamının öğrencisiyle olan ilişkilerini düzenler. Bir ilim adamı hazmetmediği bilgiyi öğrencilerine aktarmaz. Çünkü böyle yarım yamalak bilgi öğrenciye zarar verir. Bu demektir ki, bilim adamı ders verirken çok iyi hazırlıklı olmalıdır. Bu hazırlığı sırasında öğrencisine vermek istediği bilgiyi tam olarak anlayıp anlamadığını yani iyice hazmettiğini bilmelidir. Bunu yapan bir ilim adamı, öğrencisine saygı duyuyor demektir. Buradan şunu çıkarabiliriz: Bir bilim adamı-

nın öğrencisine sevgi ve saygısı olmalıdır. Sevgi, tamamen ilim aşkına bağlı olduğundan ilim adamının talebesine olan sevgisi onu ilmen yalnız bırakmamaktır. Bu açıdan ilim adamı devamlı talebesini ilmen nasıl yükseltirim diye gayret eder ve bu gayretinde ahlâkî tutum eksik olmaz. Onun için âlim talebesine hal ve hareketleriyle de örnek olur. Bir ilim adamının talebesine saygı göstermesi ise onu ilmi tahakkümü altında ezmeden yetiştirmesi demektir. Böylece öğrenci çekinmeden hocasına soru sorabilir ve aklına ters düşen konularda hocasına itiraz edebilir. Hocası da bu itirazlara ve sorulara sabırla ve sevgiyle verdiği cevaplarla öğrencisini yetiştirir.

Bilimselliğin üçüncü öğesi olan "talebe" veya öğrenci ise yukarıda saydığımız tüm ilkeleri çok iyi kavramalı ve bunları mümkün olduğu ölçüde en yüksek düzeyde hayatına yansıtmalıdır. Ancak bir öğrencinin bunlara ek olarak bilmesi gereken bilimsellik ilkeleri de vardır. Bunlarında birkaçını saymaya çalışalım. Öncelikle yukarıda belirttiğimiz bir hususu burada tekrarlayalım. Bilimim veya ilmin üç öğesi biri birinin mütemmimidir, yani tamamlayıcı unsurlarıdır demiştik. Dolayısıyla biri olmadan diğerleri eksik olur. Öğrenci olmazsa hoca, ilim adamı eksik olur. Çünkü onun oluşturmaya çalıştığı bilgileri alıp arkasından devam ettirecek takipçileri olmazsa bir gelenek oluşmaz ve böylece bilgi birikimi de oluşmadığından bilimsel ilerleme de kaydedilmez. Aynı şekilde, büyük düşünürümüz Cüveyni'nin şiirinde belirttiği gibi iyi bir ilim adamı olmazsa iyi talebeler de yetişmeyeceğinden yine ilim eksik kalır. Bu yüzden ilimde hoca ve talebe, üstad ve şakird, çırak-usta gibi birbirlerinin tamamlayıcısıdırlar. Bu yüzden hoca-talebe ilişkisi çok önemlidir. Bu ilişkinin dengeli ve sağlıklı olması gerekir. İşte bu açıdan bilimselliğin ilkeleri gündeme gelmektedir.

Evvel emirde İslâm bilim geleneğinde bir talebenin hocasına güvenmesi gerekir. Güven olmazsa bir talebe hocasından istifade edemez. Güven talebenin hocasının ilmine itimat etmesi anlamına gelir. İtimat olmazsa ilimden istifade de olmaz. Buna ek olarak bir talebenin hocasına saygı duyması yine bilimselliğin ilkelerindendir. Çünkü hocasına saygı duymazsa onun ilminden istifade edemez. Buradaki saygı ilimden dolayıdır, ilim adamına saygı duyan ilmi de seviyor ve ona saygı duyuyor demektir. Buradaki saygı, ilim adamının öğrencisine tahakkümü anlamına gelmiyor. Zaten ilim adamı açısından bilimsellik ilkelerini sayarken bunu söylemiştik. Onun için bir öğrencinin ilme olan sevgisi hocasına yansıyacaktır ve yine ilme olan saygısı da hocasına yansıyacaktır. Bu tavırla ancak bir öğrenci de kendini iyi yetiştirebilir. Bunlara ek olarak ilmin kardeşi olan ahlâkın öğrenciye de yansıması gerekir. Dolayısıyla bir öğrenci ilmin ahlâkî yönünü terk etmemesi gerekir. Onun da ilmiyle âmil bir talebe olmaya gayret göstermesi gerekir. Bunları ilim tahsilinde olan her öğrenci bilmeli ve hayatının gayesi olarak algılamalıdır. Böylece ilmin ruhu olan ve ona hayatiyet kazandıran ahlâkî yön hoca-talebe ilişkisinin de ruhu olur.

Burada özetlemeye çalıştığımız bilimsellik ilkeler bir bütün olarak ele alınmalıdır ve bilimin her üç öğesi açısından değerlendirilmelidir. Yine bu değerlendirme bilim epistemolojisi ve sosyolojisi tarih içerisinde göz önünde tutularak ele alınmalıdır. Bir ilim adamı bu özelliklere sahip olmalıdır. Öğrencilerin de aynı şekilde gayret ederek bunlara sahip olmaya çalışması gerekir. Üniversite demek bu tür bilimsel alışkanlıkların kazanıldığı yer demektir. Bir üniversite mezunu üniversiteye mensup olmayı amaçlamıyorsa bile bu özellikleri elde etmesi gerekir ki hayata atılınca burada elde ettiği bilimsel tutum onun her çalışma alanına da yansısın. Çünkü bilimselliği bu şekilde topluma yayma görevi öğrencilere düşmektedir. Bir ilim adamı hayatın her alanına giremez; ancak mezun olan öğrencileri toplumun her yönüne dağıldıkları için üniversitedeki ahlâkla bezenmiş ilmi toplumun gittikleri her yerine götürüler ve toplum bu şekilde bilimsel bir topluma dönüşür. Bilimsel toplumlar medeniyetlere zemin teşkil etmişlerdir ve etmektedirler. Bu yüzden gerçek anlamda medeniyetlerin kurucusu âlimler ve onların vârisleri olan öğrencilerdir. Bizim kültürümüzde ise âlimler de peygamberlerin vârisleri olarak tanımlanmıştır. Bu açıdan ilmin mertebeleri de vardır ve bunların bilinmesi gerekir. Bu bilgi bir toplumun bilgi geleneğini oluşturur. Bilgi geleneğinin verilmesinin yeri üniversiteler değildir. Üniversiteye gelen öğrenciler bunu almış olarak gelirler ve burada bu bilgi geleneğinin bilimsel boyuta dönüşmesi için çalışırlar.

KAYNAKÇA

Açıkgenç, Alparslan. "The Emergence of Scientific Tradition in Islam", *Kultur: The Indonesian Journal for Muslim Cultures* 1 (2001), 91-114.

———, *İslam Medeniyetinde Bilgi ve Bilim*, İstanbul: İSAM, 2007, 2. Baskı 2013.

———, *Islamic Scientific Tradition in History*, Kuala Lumpur: IKIM, 2014.

Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *Islam and the Philosophy of Science*, Kuala Lumpur: ISTAC, 1989.

Corbin, Henry. *İslam Felsefesi Tarihi: Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne Kadar 1198*, çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul: İletişim Yayınları, 1986.

Iqbal, Muzaffar. *The Making of Islamic Science*, Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2007.

Makdisi, George. *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981.

Nasr, Seyyed Hossein. *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Albany: State University of New York Press, 1993.

———, *Islamic Science and Illustrated Study*, London: World of Islamic Festival Publishing and Co., 1976.

———, *The Need for a Sacred Science*, Richmand, Surrey: Curzon Press, 2005.

———, *Science and Civilization in Islam*, London: Islamic Texts Society, 2003.

El-Neşşâr, Ali Sami. *Neş'etu'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslam*, 3 cilt, Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1995; 1. cildi Türkçeye çeviren Osman Tunç, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.

Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: The University of Chicago Press, 1984.

Rosenthal, Franz. *Bilginin Zaferi: İslam Düşüncesinde Bilgi Kavramı*, çev. Lami Güngören, İstanbul: Ufuk Yayınları, 2004.

Sayılı, Aydın. *Abdülhamid İbn Türk'ün Katışık Denklemlerde Mantıkî Zaruretler Adlı Yazısı ve Zamanın Cebri*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1985.

Sharif, Muhammad M. yay. *A History of Muslim Philosophy*, 2 cilt, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963. Türkçe çevirisi İnsan Yayınları, 4 cilt olarak *İslam Düşüncesi Tarihi*, İstanbul, 1996.

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ

وَبِهِ التَّوْفِيقُ وَهُوَ الْمُسْتَعَانُ وَبِهِ الثِّقَةُ وَعَلَيْهِ التُّكْلَانُ الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى سَيِّدِ الْعَالَمِينَ وعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ اَجْمعِينَ

DÜŞÜNCEDEN İLME FIKIHTAN HİKMETE*

Bedri Gencer**

DİNÎ DÜŞÜNCE OLARAK FIKIHTAN KÜLLÎ İLİM OLARAK HİKMETE

Hz. Ali'nin "İlim, cahillerin çoğalttığı bir noktadır" sözü, ilmin iyice parçalandığı, çığ gibi büyüyen malumat arasında kayb olduğu, ağaçlardan ormanın görülemez hale geldiği günümüz dünyasında derin bir anlam taşıyor. Kur'ân-ı Kerim'de müfret olarak kullanılan ilmin daha sonra "ulûm=ilimler" şeklinde çoğul hale gelmesi, Hz. Ali'nin sözünün tecellisini gösteriyor. İlmin tedvin yoluyla ilimler olarak çoğalması, kemmî bakımdan bir terakkî, gelişme, ancak keyfî bakımdan noktanın parçalanması ve kaybı olarak tedennî, yozlaşma anlamına gelmektedir. İlmin parçalanması, insanlığı hakikate götürecek amelin de kaybı, insanlığın yönünü bulamaz hale gelmesi demektir. Dahası modern dünyanın bu trajedisinden İslâm dünyası da fazlasıyla nasibini almış durumdadır. Son otantik vahy edilmiş dinin mensupları olarak hakka mensubiyet imtiyazını ellerinde bulundurdukları halde maalesef Müslümanlar da bu ortak krizi derinden yaşıyor. Potansiyel olarak sahip olsalar da Müslümanlar da hikmeti modern dünyaya tercüme edemiyor, dünyaya küllî bir hikmet perspektifinden bakamıyorlar.

---

* Bu makale, daha önce yayınlanan, "Dinî Düşünce Olarak Fıkıhtan Küllî İlim Olarak Hikmete" başlıklı (Gencer 2014d) çalışmamızın geliştirilmiş bir versiyonudur.

** Prof. Dr., Yıldız Teknik Üniversitesi, Felsefe Bölümü, [e-posta: bgencer@yildiz.edu.tr]

Bugün birincisi İslâmî, ikincisi içtimaî, üçüncüsü tabiî ilimler içinde, dördüncüsü bütün bu ilimler arasında tam bir parçalanma söz konusudur. Bütün bu ilimleri birbirine bağlayan ana disiplin, hikmettir. Ancak bugün parçalanmış bütün beşerî düşünceyi doğrudan hikmet altında yeniden toplamanın imkânsızlığı açıktır. Merkezden çevreye doğru tedricen parçalandığı için hikmete ancak böyle tedricî bir süreçle yeniden kavuşulabilir. Aşağıdaki tabloda görüldüğü gibi, nazarî ve amelî olarak iki ana kısmına göre hikmetin yeniden keşfi yolu açılabilir:

Hikmet (*Logos=Reason*)	
I Hikmet-i Nazariye (*Sophia=Sapientia*)	II Hikmet-i Ameliye (*Phronesis=Prudentia*)
Episteme Bilgi İlim Şeriat=Hadis	Doxa Düşünce Marifet=Zann Fıkıh

Bu tabloda görüldüğü gibi hikmet-i ameliye olarak fıkıh, İslâmî ile içtimaî bilimleri kapsayan ana kavram, disiplindir. Dolayısıyla mesele, önce bugün parçalanmış İslâmî ilimleri bizzat dinî düşünce=İslâm düşüncesi olarak fıkıhta birleştirmek, bilahare İslâmî ile içtimaî bilimleri fıkıh altında toplamak, daha sonra da hikmet-i ameliye olarak *fıkıh* ile felsefe (metafizik) ile tabiî bilimleri kapsayan hikmet-i nazariye olarak *ilmi*, küllî ilim olarak hikmette birleştirmektir. Bugünkü ilmin durumu karşısında bu, ütopik bir proje olarak görülebilir. Kanaatimizce bu tür bir umutsuzluk, problemin hakkıyla teşhisindeki aczden kaynaklanıyor. Bilindiği gibi tedavi imkânı, teşhisin kalitesine bağlıdır. Bu yüzden öncelikli iş, fıkıh ve hikmetin mahiyetini ve onların kaybediliş tarzını tespit etmektir. Bütün insanlıkça kayb edilen hikmete dönmeyi sağlayacak iradî-ahlakî ve ilmî-akademik bir devrimin imkânı, ancak bu teşhisten sonra gündeme gelebilir.

Ontik ve epistemik parçalanmanın getirdiği bunalıma karşı insanlık, tarihi boyunca bir bütünlük aramıştır. Sokrat-öncesi Yunan felsefesinin öncü ismi Heraclitus (540-480-M. Ö.), ilk kez kullandığı *logos=hikmet* kavramıyla bu ontik ve epistemik bütünlüğün önemini dile getirdi[1]. Kur'ân-ı Kerim'de de ifa-

1. Albert Charles Stuart, *Language in Its Relation to the Logos in Heraclitus* (Doctoral Dissertation, DePaul University), 1982; Eva T. H. Brann, *The Logos of Heraclitus:*

de edildiği gibi (Teğâbün/8), ilim nûr (*light*), cehalet zulmettir; XVII. asırdaki Pansophy, Rosicrucianism veya Encyclopedism denen küllî ilim, hikmet arayışının temsilcisi Johann Amos Comenius (1592–1670)'un Natural Philosophie Reformed by the Divine Light (1651) adlı eserinin başlığında da görüldüğü gibi. Ancak hikmeti ilmen keşfe yönelik bu gayretler, onu hayata geçirmeye yetmemiştir. Çünkü hikmet, ilim ile amelin, bu ise ilmin bütünlüğü demektir. İlmin bütünlüğü bulunsa bile bu amelle birleştirilmedikçe hikmet keşf edilemez. Ne kadar zor da olsa hikmetin kaybediliş tarzını teşhis, entelektüel bir iştir. Ancak ilim ile amelin izdivacı anlamında hikmetin hayata geçirilişi, iradî, ahlakî ve içtimaî boyutlarıyla çok zor, kompleks bir iştir.

Bu çalışmada amacımız, dinî düşünce olarak fıkıhtan küllî ilim olarak hikmete intikalle hikmetin yeniden keşfi meselesini altı ana nokta etrafında incelemektir:

1. Fıkhın bizzat dinî düşünce=İslâm düşüncesi olduğunu,
2. İslâm ilimleri birbirine bağlayacak dinî düşünce olarak fıkhın merkezini,
3. İslâm düşüncesi olarak fıkhın klasik ve modern parçalanma tarzını,
4. Sosyal bilimlerin fıkıh paradigmasına dayanarak yenilenmesi ve birleştirilmesi tarzını,
5. İslâmî ile sosyal bilimlerin fıkıh altında toplanma tarzını,
6. Hikmet-i ameliyenin hikmet-i nazariyeye, dinî düşünce olarak fıkhın küllî ilim olarak hikmete bağlanma tarzını göstermek.

BİZZAT İSLÂM DÜŞÜNCESİ OLARAK FIKIH

Dinlerin ideali, insanın çifte gerçekliği ontik ortaklık ile kültürel çeşitlilik uyarınca "itikatta vahdet içinde amelde kesret" formülüne dayalı bir kimlik sağlamaktır. Bir hadis-i şerife dayanan "ed-Dînü vâhidün, ve'ş-şerâi'u muhtelifetün" (Din bir, şeriatlar muhteliftir)[2] sözünde doğrudan din kavramıyla ifade edilen millet ile şeriat ayırımı, bu formülü yansıtır. Mutlak olarak kullanıldığında *din*, önce *millet*, sonra *şeriat* anlamına gelir. Seyyidü'l-Kevneyn 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın, "Şeriat sözlerim, tarikat fiillerim, marifet sırlarım ve hakikat hâllerimdir" hadisine göre şeriat, hadis=nebevî sözler, fıkıh da hadis=nebevî sözlerin anlaşılması demektir. Fârâbî (259-339/872-950) ile İbni Sina (340-

The First Philosopher of the West on Its Most Interesting Term. Philadelphia, Paul Dry Books, 2011.

2. Ömer Ferrûh, *İbni Teymiye el-Müctehid: Beyne Ahkâmi'l-Fukahâ ve Hâcâti'l-Müctema'*, Beyrût: Dâru Lübnân, 1991, 209-10, 214-15.

427/980-1037) arasında yaşayan Yahyâ b. 'Adî (893-974), Ebû Süleymân-ı Sicistânî (-377/-987), Ebû Hayyân-ı Tevhîdî (310-414/922-1023) ve İbni Miskeveyh (325-421/936-1030) gibi filozofların en orijinali sayılabilecek Ebu'l-Hasen-i Âmirî (381/-992)'nin[3] de ifade ettiği gibi, Augustinegil "sapientia/scientia" ayırımında *scientia,* Platonik "episteme/doxa" ayırımında ise *episteme*'ye tekâbül etmesi, İslâm'da hadisin doğrudan ilim anlamına gediğini gösterir.

Buna göre "ilim/zan (düşünce, marifet)" ayırımını ifade eden Platonik "episteme/doxa" kavram çiftine tekâbül eden "şeriat/fıkıh" ayırımına göre ilim (İslâm ilmi) hadis, düşünce (İslâm düşüncesi) ise fıkıhtır.[4] Din, şeriat, fıkıh da şeriatın anlaşılmasına göre fıkıh, bugün anlaşıldığı "İslâm hukuku" dar anlamının çok ötesinde bizzat İslâm düşüncesi veya dinî düşünce demektir. Buna "İslâm düşüncesi" yerine daha genel olarak "dinî düşünce" dememizin sebebi, bugün zannedildiğinin aksine, fıkhın pagan (Yunan) ve semavî (Yahudi, Hıristiyan gibi) tüm dinlerde geçerli bir kavram olmasıdır. Hikmet-i ameliye anlamında Arapça *fıkıh*, Yunanca *phronesis* ve Latince *prudentia*, tamamen müterâdif terimlerdir. Bu terimlerin hikmet-i ameliye anlamına gelmesi ise, burada kullanılan "dinî düşünce" tabirinin, din=şeriata atıfla beşerî dünyayı tanımlamak için geliştirilen tüm içtimaî veya beşerî veya manevî bilgiyi kapsadığını gösterir.

Bu, İmâm-ı A'zam'ın dinî düşünce olarak fıkıh için yaptığı tariften de anlaşılabilir: "Nefsin, leh ve aleyhindeki şeyleri tanıması".[5] *Şeriat*, insanlara hidâyet için gönderilen ilâhî hükümlerin toplamı, *fıkıh* ise ilâhî kanun şeriatın beşerî realiteye tercüme için kavranış tarzı anlamına gelir. Genelde şeriat/hakikat şeklindeki ana taksime göre fıkıh, fıkh-ı zâhir (şeriatın fıkhı) ile fıkh-ı bâtın (hakikatin fıkhı) şeklinde yatay olarak ayrılır. Fıkh-ı zâhir de fıkh-ı ekber ile fıkh-ı esgar, fıkh-ı esgar da fürû'-ı fıkıh ile usûl-i fıkıh şeklinde alt-ayırımlara uğrar. Şeriat, beşerî tecrübenin iki temel boyutu "inanma ve eyleme" hakkındaki ilâhî hükümleri kapsadığından fıkıh iki ana kısma ayrılır. İmâm-ı A'zam'a nisbet edilen fıkh-ı ekber itikadî, fıkh-ı esgar ise amelî hükümleri konu alır.[6] Daha iyi anlaşılması için bu taksimatı şöyle bir tabloda gösterebiliriz:

---

3. Ebu'l-Hasen el-Âmirî, *Kitâbu'l-Emed 'ale'l-Ebed*, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013, XVI.
4. Miriam S. Galston, *Opinion and Knowledge in Farabi's Understanding of Aristotle's Philosophy* (Doctoral Dissertation, The University of Chicago), 1973.
5. Muhammed b. Muhammed Ekmelüddîn el-Bâbertî, *et-Takrîr fî Şerhi Usûli'l-Pezdevî*, Süleymaniye Kütüphanesi Râgıb Paşa 409 (1-388); *Şerhu'l-Vasiyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, Muhammed Subhî el-'Âyidî-Hamza Muhammed Vesîm el-Bekrî (yay.), Beyrût: Dâru'l-Beyrûtî, 2009; Nûruddîn 'Alî b. Sultân el-Kârî, *Tavzîhu'l-Mebânî ve Tenkîhu'l-Me'ânî Şerhu Muhtasari'l-Menâr*, İlyas Kaplan (yay.), Beyrût: Dâru Sâdır, 2012.
6. Fıkhın "ekber ve esgar" olarak ayırımı için, 'Alî el-Kârî, *Tavzîhu'l-Mebânî ve Tenkîhu'l-Me'ânî Şerhu Muhtasari'l-Menâr*, İlyas Kaplan (yay.), Beyrût: Dâru Sâdır, 2012,

<table>
<tr><td colspan="5">Din
Hikmet</td></tr>
<tr><td colspan="3">Şeriat</td><td colspan="2">Hakikat</td></tr>
<tr><td colspan="2">Şeriat</td><td>Tarikat</td><td>Marifet</td><td>Hakikat</td></tr>
<tr><td>Hadis</td><td>Fıkıh</td><td>Bid'at</td><td>Sünnet</td><td></td></tr>
<tr><td colspan="3">Fıkh-ı Zâhir (Şeriatın Fıkhı)</td><td colspan="2">Fıkh-ı Bâtın (Hakikatin Fıkhı)</td></tr>
<tr><td colspan="3">Fıkhu'z-Zâhir (i'ş-Şerîa) şeklinde terkib-i izafî, bir meleke, vasıf olarak fıkha delalet</td><td colspan="2">el-Fıkhu'z-Zâhir şeklinde terkib-i vasfî, bir disiplin olarak fıkha delalet</td></tr>
<tr><td colspan="2">Fıkh-ı Ekber
↓
Usûl-i Din</td><td>Fıkh-ı Esgar
A-Fürû'-ı Fıkıh
B-Usûl-i Fıkıh
↓
Hikmet-i Teşriiye</td><td colspan="2"></td></tr>
</table>

Modern çağda unutulan fıkhın hiyerarşik yapısını gösteren bu tablodan anlaşılabileceği gibi, kelam, felsefe ve tasavvuf gibi disiplinlerin zuhuru süreci, aslında bizzat İslâm düşüncesi olarak fıkhın hiyerarşik gövdesinin parçalanması, hiyerarşik bir bütünlük oluşturan fıkhî alt-disiplinlerin özel adlar almasıdır. Ancak Abbasî hilafetiyle başlayan dinin evrenselleşmesi sürecinin gerektirdiği kültürel hesaplaşma saikından kaynaklanan bu entelektüel açılım, bir terminolojik zenginlik olarak kalmamıştır. Zamanla bu ihtisaslaşma, fıkhın hiyerarşik yapısının aşınmasına ve bunun kaçınılmaz sonucu olarak da disiplinler arasında verimli olduğu kadar kısır bir gerginlik ve rekabete yol açmıştır. Dolayısıyla İslâmî ilimlerin gelişimi, aslında fıkhın, "merkezin kaybı" demektir. Bu anlamda yozlaşma olarak görülecek İslâmî entelektüel gelişim sürecinde kelam, felsefe ve tasavvuf gibi ilimlerin ayrılması sonucunda fıkıh fürû'-ı fıkha indirgenmiş, çağımızda fıkıh denince İslâm hukuku anlamında fürû'-ı fıkıh anlaşılır hâle gelmiştir. Dolayısıyla bizzat İslâm düşüncesi olarak yeniden inşası için öncelikle gövdesi parçalanan fıkhın merkezinin tespitine ihtiyaç vardır.

26, 30; ayrıca, *Ebu'l-Yezîd Ebû Zeyd el-'Acemî, el-'Akîdetü'l-İslâmiyye 'inde Fukahâi'l-Erba'a, Kâhire: Dâru's-Selâm, 2007, 135.*

İSLÂM DÜŞÜNCESİNİN MERKEZİ OLARAK USÛL-İ FIKIH

Şer'î perspektifi esas alan İslâm âlimleri, İslâm düşüncesinin temellendirileceği fıkhın merkezi olarak usûl-i fıkhı alırlar. Usûl-i fıkıh disiplininin İslâm düşüncesindeki merkezîliği hakkında meşhûr Mâlikî âlimi İbni Cüzeyy'in[7] *Takrîbü'l-Vusûl ilâ 'Ilmi'l-Usûl* adlı eserindeki açıklaması yeterli fikir verir. Ona göre ilim, aklî, naklî ve mürekkep olarak üçe ayrılır ki mâkûlün menkûl ile imtizaç ettiği usûl-i fıkıh ilmi, ilimlerin en şereflisidir. Usûl-i fıkhın İslâm düşüncesindeki merkezîliğini kavramak için aklî/naklî ilim ayırımına daha yakından bakmakta fayda vardır.

Augustinegil "sapientia/scientia" ayırımı, hikmet-i nazariye içinde yapılan "ilk felsefe/son felsefe" ayırımını ifade eder. İbni Cüzeyy gibi şer'î perspektifi esas alan İslâm âlimleri bu ayırımı, "aklî/naklî ilim", hikemî perspektifi esas alan İslâm âlimleri ise "hakikî/hissî ilim" olarak ifade etmişlerdir. Örneğin fıkıhçı ve kelamcı olarak tanınan Sirâcüddin-i Urmevî, metafizik/felsefeyi de içeren geniş anlamda kelamı "hakikî ilim" deyimiyle anlatır.[8] Bu deyimin ona has olmadığı belirtilmelidir. Diğer taraftan *sapientia'yı ortak* "aklî ilim" deyimiyle ifade ederlerken *scientia'yı Ebu'l-Hasen-i Âmirî*[9] "hissî ilim", İbni Cüzeyy ise "naklî ilim" olarak ifade eder.

Hadis ile ilişkisi hatırlandığında usûl-i fıkhın İslâm düşüncesindeki merkezîliği daha iyi anlaşılır. Platonik "episteme/doxa" ayırımında *episteme*'ye, Augustinegil "sapientia/scientia" ayırımında ise *scientia'ya* tekâbül eden hadis, İslâm'da ilim demektir. Klasik İslâm literatüründe bazen bölüm, bazen kitap başlığı olarak kullanılan "Talebu'l-'ılm, kitabetü'l-'ılm, takyidü'l-'ılm, tahammülü'l-'ılm, beyânü'l-'ılm, ahzü'l-'ılm, cem'u'l-'ılm" deyimlerinin hepsinde ilim, hadis anlammdadır. Seyyidü'l-Kevneyn 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın "İlim dindir, namaz dindir; şu halde bu ilmi kimden aldığınıza ve bu namazı nasıl kıldığınıza bakın, zira kıyamet gününde bunlardan sorguya çekileceksiniz" hadisine göre din ilim, ilim hadis, hadis te şeriattır; "Şeriat sözlerim, tarikat fiillerim, marifet sırlarım ve hakikat hâllerimdir" hadisinin bildirdiği gibi.[10] Buna göre *jurisprudence* (*fıkhü'ş-şerîa*=şeriatın anlaşılması) teriminin de belirttiği gibi, fıkıh, din=ilim=hadis=şeriatın anlaşılması, usûl-i fıkıh da fıkhın metodu, yani "ilimlerin ilmi" olarak hermenötik demektir.

---

7. Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed İbni Cüzeyy, *Takrîbü'l-Vusûl ilâ 'Ilmi'l-Usûl*, Muhammed Hasan İsmail (yay.), Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'Ilmiyye, 2011, 135.
8. M. Cüneyt Kaya, "Bir "Filozof" Olarak Sirâceddin El-Urmevî (Ö. 682/1283): Letâifü'l-hikme Bağlamında Bir Tahlil Denemesi," *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 17/33, 2012, 1-45.
9. el-Âmirî, *Kitâbu'l-Emed 'ale'l-Ebed*, 2013, XVI.
10. 'Alâüddîn 'Alî el-Müttakî, *Kenzü'l-'Ummâl fî Süneni'l-Akvâli ve'l-Ahvâl*, I-XVIII. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'Ilmiyyye, 2004, X/58.

Dinin organik hiyerarşik yapısına bakıldığında usûl-i fıkhın İslâm düşüncesindeki merkezî konumu ve bağlayıcı işlevi daha iyi görülür. İbni Cüzeyy'in *sapientia ile scientia anlamına gelen kelam ile hadisin terkibi saydığı* usûl-i fıkıh, önce hikmet-i nazariyenin *sapientia/scientia* kısımlarını, bilahare hikmet-i nazariye/hikmet-i ameliye olarak ayrılan *episteme/doxa*'yı birbirine, dinî düşünce olarak fıkhı küllî ilim olarak hikmete bağlayarak İslâm düşüncesinin merkezine geçer. Hikmet-i nazariye kategorisinde yer alan kelamı doğrudan hikmet-i ameliye ile ilişkilendirmek zordur. Buna karşılık kelam ile paylaştığı konular sayesinde usûl-i fıkıh hikmet-i nazariye ile güçlü bir irtibat kurar.

Usûl-i fıkhın kelam ve hikmet-i nazariye ile münasebeti, özellikle varlık ve dil felsefesi alanlarında görülür. Mesela hüsn ü kubh, ilâhî takdirin ezelîliği, nesih, insan fiilleri gibi konular, kelam-metafizik ilminin olduğu kadar fıkıh usûlünün de alanına girer. Geleneksel anlamda kelam ilmi, felsefî önermeleri konu alır. Ayrıca varlık ve yokluk, bilgi ve değerler de kelam ilminin konuları arasındadır. Kelam ilmi, varlığın mahiyeti ve eşyanın tabiatından bahs eder; eşyanın hakikatini, mahiyetini, düşünce sürecinin keyfiyetini, mertebelerini ve tümellerini açıklar. Genel ve özel ontoloji olarak ayrılan alanlara ilişkin tevhid, kâinatın imarı ve nefsin tezkiyesi gibi tümel önermelerle, bunların yanında adalet, hüsn ü kubhun akılla keşfi gibi tikel değerlerle fıkıh usûlünün pek çok meselesinde görülen "müteselsil sorular" tarzında ilgilenir. Bu sorular silsilesini takip ettiğimizde kendimizi kelam alanında buluruz.[11]

Varlık felsefesi yanında usûl-i fıkhın kelam ve hikmet-i nazariye ile münasebet kurduğu başlıca alan, dil felsefesidir. Wittgenstein ve Heidegger örneklerinde gerek kıta, gerekse de analitik felsefede gördüğümüz gibi çağdaş felsefe, neredeyse dil felsefesinden ibarettir. Descartes ile başlayan modern "epistemolojik devir"den sonra gelen postmodern "lengüistik devir" ile dil, felsefede merkezî bir konuma geçmiştir. Heidegger'e göre varlığın evi olan dil, hâlâ hakikati işaret etme imkânını haizdir. Wittgenstein ise "Dilimin sınırları dünyamın sınırlarıdır" görüşündedir. Emir/nehiy, umum/hususu ifade eden sığalar, mücmel/mübeyyen, mutlak/mukayyed gibi dilbilim konuları, fıkıh usûlünün temel inceleme konuları arasındadır.[12]

İbni Cüzeyy ve Ekmelüddîn-i Bâbertî gibi fukahâ, usûl-i fıkhı, İslâm düşüncesinin temellendirileceği fıkhın ana boyutu, merkezi olarak alır. Onların bu konudaki tutumu, İmâm-ı A'zam ve İmâm-ı Şâfi'î gibi öncü imâmların izinde

11. Ali Cuma Muhammed, "Fıkıh Usûlü ve İslam Felsefesiyle İlişkisi," Hasan Özer (çev.), *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 11, 2008, 170-172. Vezir Harman, *Seyfeddin Âmidî'nin Kelâm Sisteminde Usûlü'd-Dîn ve Usûlül-Fıkh İlişkisi* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi), 2012.
12. Ali Cuma Muhammed, "Fıkıh Usûlü ve İslam Felsefesiyle İlişkisi," 2008, 170.

"metin-bağımlı" (*text-bound*) orijinal usûl-i fıkhı sürdürmektir. Burada "metin-bağımlılık"tan kasıt, nass ve ibaredir; çünkü usûlcülere göre ibare, nassın ibaresi demektir. Râğıb-ı Isfahânî (-502/-1108) hakkındaki bir tez, İslâm'daki bu "dil-takıntı"sı hakkında fikir verir.[13] Nassdan murat, kasd edilen, anlaşılan lafızdır; nassın ibaresinin mânâsı ise bizzat nassdır; 'âmmın hâssa izâfeti durumu gibi. Nassın ibaresi, sevk-i kelâma medar olan hükmün sübût bulduğu lafızdır.[14]

İbni Haldun[15] da usûl-i fıkıhta dil incelemesinin sosyolojik münasebetine dikkat çeker. Ona göre kendisine ilham edilen 'umrân ilminin bazı meseleleri, konu ve işlev yönünden bazı ilimlerin meseleleriyle örtüşür. Buna bir örnek, usûl-i fıkıhta lisan ve lügatlerin işlendiği bölümde, topluluk halinde yaşama ve yardımlaşma gereğince insanların maksatlarını ifade için ibareye olan ihtiyaçlarının anlatılmasıdır Maksatların ibarelerle beyanı, başka yollarla ifadeden daha kolaydır. Fıkıh usûlü ilmi ile uğraşan âlimler, bu ilmin giriş kısmında lisan ve lehçelerin menşei ve inkişafı hakkında kıymetli bilgiler verirken içtimaiyat, medeniyet ve 'umrân ilminin meselelerine de temas etmişlerdir.

İSLÂM DÜŞÜNCESİNİN KALBİ OLARAK HİKMET-İ TEŞRİİYE

Fıkhın parçalanmasına yol açan İslâm ilimlerin tedvini sürecinde fıkhın merkezi olan usûl-i fıkıh da uçlara kaymıştır. Zamanla fıkıh usûlünde fıkhın felsefesi ve tekniği olarak ayrılabilecek Şâfi'î-mütekellimîn ve Hanefî-fukahâ olarak iki ana perspektif gelişmiştir. Muasır olan Pezdevî ile Cüveynî, bu iki ekolün temsilcileri sayılabilirler. Hanefîliğe nisbet edilen fukahâ metodunda, ibareye bağlı fıkıh usûlü perspektifi sürdürülürken kısmen sünnetin merkezîliği anlayışından sapılmış, buna karşılık Şâfi'îliğe nisbet edilen mütekellimîn metodunda sünnetin merkezîliği anlayışı korunurken spekülatif bir fıkıh usûlü anlayışına kayılarak ibareye bağlılık anlayışından sapılmış, diğer bir deyişle felsefe tekniği gölgede bırakmıştır.

Buna karşı usûl-i fıkhı aslî mecrasına oturtma teşebbüsleri başlamış, *Kavâti'u'l-Edille* adlı usûl-i fıkıh eseriyle bu kutuplaşmayı aşmaya çalışan

13. Alexander Key, *A Linguistic Frame of Mind: al-Rāġib al-Iṣfahānī and What It Meant to Be Ambiguous* (Doctoral Dissertation, Harvard University), 2012.
14. Muhammed 'Alî et-Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhâti'l-Fünûn*, I–IV. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'Ilmiyye, 1998, III/214-15.
15. Muhammed İbni Haldun, *Mukaddime*, I-II. Abdullah Muhammed Derviş (yay.), Dımaşk: Dâru Ya'rib, 2004, 1/129; *Mukaddime*, Süleyman Uludağ (trc.), İstanbul: Dergâh, 2005, 261.

Ebu'l-Muzaffer Sem'ânî (-489) gibi önemli âlimler çıkmıştır. Bu yönelişinde muhtemelen onun otuz yıl Hanefîliğe intisabından sonra Şâfi'îliğe geçmesi rol oynamıştı.[16] Buna usûl-i fıkhın özüne inerek İslâm düşüncesinin merkezinden kalbine geçme arayışı eşlik etmiştir. Şeriat/hakikat şeklindeki ana taksime göre fıkhın, fıkh-ı zâhir ile fıkh-ı bâtın, fıkh-ı zâhirin de fıkh-ı ekber ile fıkh-ı esgar, fıkh-ı esgarın da fürû'-ı fıkıh ile usûl-i fıkıh alt-ayırımlarına uğradığını söylemiştik. Daha ileri bir ayırımla usûl-i fıkıh, usûl-i fıkıh ile hikmet-i teşriiye (teknik ve felsefe) olarak ayrılırsa, *Kitâbü İsbâti'l-'Ilel* sahibi Hakîm-i Tirmizî örneğinde görüldüğü gibi, hikmet-i teşriiye tasavvuf denen fıkh-ı bâtın ile buluşmuş olur, yani fıkh-ı bâtın ile usûl-i fıkıh, hikmet-i teşriiyede kesişir.

Usûl-i fıkıh, İslâm düşüncesinin merkezi ise hikmet-i teşriiye, kalbi, üssü'l-esası olarak tanımlanabilir. Hikmet-i teşriiye alanının şâheseri sayılan *Huccetullâhi'l-Bâliğa* müellifi Şâh Veliyyullâh-ı Dihlevî[17]İslâm'da hadisi ana ilim, usûl-i hadis, usûl-i fıkıh ve hikmet-i teşriiye gibi ilimleri ise onun dalları ve "'Ilmü Esrâri'd-Dîn" adını verdiği hikmet-i teşriiyeyi de hadis disiplinlerinin en önemlisi, incesi, derini ve değerlisi sayar. Böylece fıkh-ı bâtın ile usûl-i fıkhın kesiştiği, şeriatın felsefesi anlamında hikmet-i teşriiyeyi İslâm düşüncesi olarak fıkhın merkezi alır. Bu alanda dört ana eser sayabiliriz: Ubeydullâh Debûsî (976–1039)'ye ait *el-Emedü'l-Aksâ*, Râğıb Isfahânî (-1108)'ye ait *ez-Zerî'a ilâ Mekârimi'ş-Şerî'a*, İbnü'l-Kayyım Cevziyye (1292–1350'ye ait *Miftâhu Dâri's-Se'âde ve Menşûru Vilâyeti Ehli'l-'Ilmi ve'l-İrâde*, Şâh Veliyyullâh Dihlevî (1699–1783)'ye ait *Huccetullāhi'l-Bāliğa*.[18] İster Âmirî ile Isfahânî'de olduğu gibi dışarıdan felsefî perspektiften, ister Debûsî ile Dihlevî'de olduğu gibi içeriden fıkhî perspektiften yazılsın, bu konudaki eserlerin buluştuğu aslî mecra tasavvuftur.

Şu halde Hakîm-i Tirmizî (215-320/831-932) ile Sadruddîn-i Konevî gibi sûfîlerde gördüğümüz şekilde tasavvuf, fıkh-ı bâtın, İslâm düşüncesinin temellendirileceği fıkhın kalbi olarak belirir. İmâm-ı A'zam'ın "Nefsin, leh ve aleyhindeki şeyleri tanıması" (Ma'rifetü'n-nefsi mâ lehâ ve mâ 'aleyhâ) şeklindeki fıkıh tarifinde geçtiği gibi, Platonik "episteme/doxa" ayırımına tekâbül eden "ilim/marifet" ayırımındaki marifetin hem fıkıh, hem tasavvuf anlamına gelmesi, bu

16. Gazâlî'den önce Sem'ânî de *Kavâti'u'l-Edille* adlı usûl-i fıkıh eserinde kelamla usûl-i fıkhın karıştırılmasını eleştirmişti. Bu eser Sübkî tarafından "Şâfi'îlerin en faydalı ve ulu usûl-i fıkıh kitabı" olarak tanımlanmış, Sübkî'nin ardından Zerkeşî de onu "nakil ve deliller itibariyle Şâfi'îlerin en ulu usûl-i fıkıh kitabı" olarak tarif etmiştir. Hatırlanacağı üzere Ebü'l-Muzaffer Sem'ânî, eski ashâbının şiddetli eleştirileri arasında Şâfi'îleri sevindirecek şekilde Şâfi'î mezhebine geçmeden evvel 30 yıl Hanefi mezhebi içinde yer almış bir fakihti (George Makdisi, "The Juridical Theology of Shâfi'î: Origins and Significance of Uṣûl al-Fiqh," *Studia Islamica* 59,1984, 5-47).

17. Şâh Veliyyullâh-ı Dihlevî, *Huccetullâhi'l-Bâliğa*, 2010, I/35.

18. Bedri Gencer, *İslâm'da Modernleşme, 1839-1939*, Ankara: Doğu Batı, 2014, 318.

yüzden İslâm tarihinde hadis/fıkıh ayırımının aynı zamanda hadis/tasavvuf olarak ifadesi, fıkıh=tasavvuf özdeşliğinin göstergesidir. Seriyyü's-Sekatî'nin yeğeni ve müridi Cüneyd-i Bağdâdî'ye "Allah, seni sûfî muhaddis değil, muhaddis sûfî kılsın" diye duası da hadise karşı fıkıh=tasavvuf özdeşliğini gösterir.[19] 'Alî b. Meymûn'un[20] 'ılmü'l-hâl olarak *fıkıh* ile *fakr*ın 'Asr-ı Saadet'te müterâdif olduklarını hatırlatması da burada hatırlanabilir. Mağribli büyük sûfî İbni 'Acîbe[21] (1747–1809) de İslâm'ın özü olarak tarif etmek suretiyle tasavvufun İslâm düşüncesi olarak fıkhın merkezine oturtulduğu bu klasik anlayışı ifade eder.

Fıkh-ı bâtın ile fıkh-ı zâhir/usûl-i fıkıh arasındaki kesişme, aslu'l-usûl olarak *istinbât*, *istidlâl* ve *talil* gibi ana kavramların delaletinde görülür. Tasavvuf tarihinin anahtar simalarından Ebû Nasr-ı Serrâc, el-*Lüma' fi Târîhi't-Tasavvufi'l-İslâmî* adlı eserinde istinbâtın, sadece fıkhın değil, gerçekte bütün İslâm ilimlerin ortak metodunu oluşturan merkezî bir kavram olduğunu belirtir.[22] Arapça'da usûl-i fıkhın ana kavramı *istinbât* kelimesinin türediği n-b-ṭ köküyle *bâtın* kelimesinin türediği b-ṭ-n kelimesi arasındaki iştikâk, bunu gösterir. 'Alî el-Kârî'nin[23] *Tavzîhu'l-Mebânî ve Tenkîhu'l-Me'ânî Şerhu Muhtasari'l-Menâr* adlı eserinde yaptığı *istidlâl* kavramının açıklamasında da fıkh-ı bâtın ile usûl-i fıkhın kesişimi net olarak görülür.

Alanın öncüsü olan Hakîm-i Tirmizî'nin *Kitâbü İsbâti'l-'Ilel* adlı kitabının başlığından da anlaşılacağı gibi, hikmet-i teşriiyenin merkezî kavramı illettir. Fıkıh usûlü ile kelam arasındaki ortak meseleler silsilesinden kasıt, eşyanın hakikatini keşf etmeye, temellerini ve asıllarını araştırmaya çalışırken önceki bir soruya verilen cevaptan sonra gelen "niçin" sorusudur. Örneğin, içkinin haram oluşunun illetini araştıran bir usûlcü tarafından Allah'ın içkiyi neden haram kıldığı sorusuna verilecek ilk cevap, Allah'ın içkide bulunan sarhoş edicilik özelliğinden dolayı haram kıldığı şeklinde olacaktır. Bu, usûlcülerin hükmün illeti dedikleri şeydir. Onlara göre illet, hükmün vaz'ına uygun mânâyı içeren zâhir ve munzabıt (şartlara ve durumlara göre değişiklik arz etmeyen) bir vasıftır. Bu ilk verilen cevaba "ilk illet" denebilir.[24]

---

19. Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, Beyrût: Dâru İbni Hazım, 2005, 30.
20. 'Alî b. Meymûn el-İdrisî, el-Ğumârî, *Risâletü'l-İhvân min Ehli'l-Fıkhı ve Hameleti'l-Kur'ân ve Risâletü'l-İhvân ilâ Sâiri'l-Büldân*, Hâlid Zehrî (yay.) Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'Ilmiyye, 2002, 54-57, 93-98.
21. Ahmed İbni 'Acîbe, *Resâilü'l-'Ârifi billâh eş-Şeyh Ahmed İbni 'Acîbe el-Hasenî*, 'Âsım İbrahim el-Keyyâlî (yay.), Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'Ilmiyye, 2006, 213.
22. H. Bayram Başer, "Serrâc'ın Tasavvufa Yaklaşımı: Bir İslâm İlmi Olarak Tasavvuf ya da Fıkh-ı Bâtın, "*Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/22, 2010, 112.
23. 'Alî el-Kârî, *Tavzîhu'l-Mebânî ve Tenkîhu'l-Me'ânî Şerhu Muhtasari'l-Menâr*, 2012, 261.
24. Ali Cuma Muhammed, "Fıkıh Usûlü ve İslam Felsefesiyle İlişkisi," 2008, 172.

İbni Haldun da[25] 'umrân dediği yeni bir sosyal bilim icadı projesinde hikmet-i teşriiyenin illet kavramından hareket eder. Hatta denebilir ki o, ilahî bir ilim olarak şeriat ile pagan empirik bir ilim olarak 'umrânı uzlaştırma problemi karşısında şeriatı daha ziyade bir toplum felsefesi olarak hükümlerin talilini konu alan usûl-i fıkhın hikmet-i teşriiye dalma hasırda çıkışı bulmuştur. Ona göre 'umrân ilminin bazı meseleleri, konu ve işlev yönünden bazı ilimlerin meseleleriyle örtüşür. Bunun bir örneği, şer'î hükümlerin maksatlarla açıklanması, illetlere bağlanması hususunda fıkıh âlimlerinin söyledikleri şu sözlerdir: Zina, neseplerin karışmasına, insan nev'inin ve neslinin fesadına yol açar. Adam öldürmek de insan nev'ini bozar. Zulüm ise insan nev'inin fesadını doğuran 'umrânın harabına yol açar.

Fıkıhçıların diğer şer'î hükümlerin maksatlarını tayin için söyledikleri sözler de böyledir. Şüphesiz bütün bunlar, 'umrânın korunması esasına dayandırılmış, onun için de bu hükümler, 'umrâna ârız olan olumsuzluklar olarak değerlendirilmiştir. Fıkıh âlimleri, zina, katl ve zulüm gibi işlerin neden haram kılındığını, haram kılınmalarındaki illetin, sebep ve hikmetin ne olduğunu araştırırken de 'umrân ilminin meselelerine temas etmişlerdir. Ancak İbni Haldun'a göre hikmet-i teşriiye fıkıhçıları bu istikamette zorlamışsa da bu, 'umrân ilminin geliştirilmesine yetmemiştir. O, böylece fiilen şeriatın alanını hükümlerin talilini konu alan hikmet-i teşriiye ile sınırlandırarak empirik bir ilim olarak 'umrânın icadını meşrûlaştırır.

KÜLLÎ FIKIH MEZHEBİ

Usûl-i fıkhın İslâm düşüncesi olarak fıkhın merkezi olarak alınacağını tespit ettikten sonra bu anlayışı fıkıh mezheplerinden en çok hangisinin sürdürdüğüne bakabiliriz. İslâm düşüncesi tarihi, "bast/tayy, fark/cem'" kavramlarıyla anlatılabilecek bir diyalektiğe göre fıkhın dönüşümü tarihidir. Bir disiplin olarak fıkıh, fıkıh mezhepleri sayesinde gelişmiştir; bu bakımdan dört mezhep, fıkıh disiplini içinde farklı fıkıh paradigmalarını temsil etmişlerdir. Ancak fıkıh paradigmalarının formülasyon tarzı, bugün bile tam keşf edilebilmiş değildir. Bu konuda kanaatimce hadis/fıkıh ile fıkıh/fıkıh ilişkisi, fıkıh paradigmasının iki temel belirleyicisi olarak alınabilir.

Platonik episteme/doxa ayırımına mütekâbil hadis/fıkıh ilişkisi, fıkıh paradigmasının birinci temel belirleyicisi olarak alındığında hadise daha yakın düşen Hanbelîlik ile fıkha daha yakın düşen Hanefîlik, fıkıh paradigmasının iki ucu sayılabilir. İbni Teymiye örneğinde görüldüğü gibi Hanbelîlik, hadisi spekü-

25. İbni Haldun, *Mukaddime*, 2004, 1/124; *Mukaddime*, 2005, 262.

latif düşünceyi dışlayıcı (*exclusive*), Hanefîlik ise içerici (*inclusive*) olarak alır. Yani Hanbelîlik, neredeyse fıkhın reddedildiği tamamen hadise=ilme dayalı, Hanefîlik ise bilgi/düşünce bütünlüğüne dayalı bir fıkıh paradigmasını esas alır.

Zâhir/bâtın, ekber/esgar, fer'î/aslî ayırımları bakımından fıkhın terkip tarzı, fıkıh paradigmasının ikinci temel belirleyicisi sayılabilir. "Din (millet) bir, şeriatlar muhteliftir" sözünün belirttiği üzere dört mezhep imâmı, din=millet=akâid alanına ilişkin fıkh-ı ekberde ittihat gösterirken, ümmetler-arası şeriatta olduğu gibi ümmet-içi şeriat=fıkıhta, fıkh-ı esgarda ihtilâf gösterir. Dolayısıyla fıkh-ı ekberin fıkhın diğer boyutlarına bağlanması, bu boyutların küllî bir fıkıh çerçevesinde terkip tarzı, fıkıh paradigmasını belirler. Bu anlamda Hanefîlik, fıkıh boyutlarının ideal terkibini, bizzat İslâm düşüncesi olarak küllî fıkıh paradigmasını temsil eden yegâne mezhep olmuştur. Özellikle fıkh-ı zâhirin ideal mezhebi olarak Hanefiye, fıkh-ı bâtının ideal meşrebi olarak Bahâüddîn-i Nakşibendî tarafından kurulan Nakşibendiye ile izdivacından sonra Osmanlı-sonrası İslâm tecdit tarihinde İslâm düşüncesinin ana kanalı haline gelmiştir.

Biz, özellikle Moğol istilâsı-sonrası İslâm tarihinde Hanefîliğin sürdürdüğü bizzat İslâm düşüncesi olarak fıkhın yeniden yapılandırılması sürecinde Ekmelüddîn-i Bâbertî (712-786/1312-1384)'nin merkezî bir rol oynadığını tespit etmiştik.[26] Bu yüzden Şâfi'î Süyûtî (849-911/1445-1505) ve Şa'rânî (898-973/1493-1565) dışında, Bâbertî'nin yaşıtı Taftazânî (712-793/1312-1390)'den başlayarak, Gûranî (813-893/1410-1488), İbni Kemal (873-940/1468-1534), Kârî (-1014/-1605), Sirhindî (971-1034/1564-1624), Nablûsî (1050-1145/1641-1731), Dihlevî (1114-1176/1703-1762), Zebîdî (1145-1205/1732-1791), Gümüşhânevî (1228-1311/1813-1893) ve Kevserî (1296-1371/1879-1952) gibi müceddîtlerin Hanefî olması bu açıdan bir tesadüf değildir.

FIKHIN KLASİK PARÇALANMASI

Her dinin tarihi gibi İslâm tarihi de bir Aslî/Arızî Çağ diyalektiğine göre algılanır. Burada Hz. Peygamber 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın yaşadığı 'Asr-ı Saadet Aslî, sonrası ise Arızî Çağ olarak görülebilir. 'Asr-ı Saadet, ilim ile amelin, ideal ile reelin tam olarak buluşmasıyla dinin ideal olarak hayata geçtiği bir altın çağı simgeler. İlim ile amelin tam olarak buluşmasından dolayı bu çağ, aynı zamanda 'Asr-ı Hikmet olarak da adlandırılabilir. Vahiy güneşinin her yeri aydınlattığı bu 'Asr-ı Hikmet'te, daha sonra görüldüğü gibi ne ilim/amel ko-

26. Bedri Gencer, "Ekmelüddîn Bâbertî: İslâm Düşüncesi Olarak Fıkhın Yeniden Yapılandırılması," *Ekmelüddîn Bâbertî'yi Keşif Yolunda I. Ekmelüddîn Bâbertî Sempozyumu 28-30 Mayıs 2010*, Selçuk Coşkun (yay.), Bayburt: Bayburt Üniversitesi, 2014.

pukluğu, ne de farklı disiplinlere dönüşecek ilmin parçalanması olgusu vardı. Hikmetin tam tahakkukundan dolayı bu çağda, "Ol mâhîler ki derya içredirler/Derya nedir bilmezler" sözünün anlattığı gibi, tasavvuf gibi kavramların ismi yok, cismi vardır; bunlar, kâl değil, hâl, objektif bir bilgi disiplini değil, şahıstan ayrılmayan sübjektif bir vasıf, fazilet olarak tecelli eder.

'Alî b. Meymûn'a[27] göre ilim, "mükellefin zâhirinin şer'in zâhiriyle ıslâhı" anlamına gelen *'ılmü'z-zâhir* ve "mükellefin bâtınının şer'in bâtınıyla ıslâhı" anlamına gelen *'ılmü'l-bâtın* olarak ikiye ayrılır ki Rasûlullâh zamanında böyle bir ayırım söz konusu değildi. İslâm'ın başlarında bir mevsûfun iki sıfatı olarak aynı kökten gelen *fıkıh* ile *fakr* arasında bir fark yoktu, çünkü ikisinin de aslı Rasûlullâh'tan geliyordu; *fakîh* ile –bilâhare *mutasavvıf* denen– *fakîr* birdi.

Bu nüans, ilim ve fıkıh kavramlarının Arapça izafet tarzları arasındaki farklılıkta bile görülebilir. İlim veya fıkhın *'ılmü'l-bâtın veya fıkhü'l-bâtın şeklinde izafet-i terkibiye olarak ifadesi, 'ılmü'l-hâle işaret eder;* bundan kasıt, *'ılmü/fıkhü bâtını'ş-şerîa (şeriatın bâtının ilmi/fıkhı), fakr* olarak *fıkıh* demektir. İlim veya fıkhın el-*'ılmü'l-bâtın veya el-fıkhü'l-bâtın şeklinde izafet-i vasfiye olarak ifadesi ise 'ılmü'l-kâle işaret eder; bundan kasıt,* şahıstan ayrılmayan sübjektif bir vasıf, fazilet yerine objektif bir bilgi disiplini anlamında tasavvuf olarak fıkıhtır.

Ekmelüddîn-i Bâbertî'nin[28] verdiği izaha göre lügatte fıkıh, ipucuna bağlı ince anlayıştır ki bu bakımdan "gökyüzünün yeryüzünün üstünde olduğunu fıkh ettim" denmez. Istılâhta ise fıkıh, "şer'î hükümleri delilleriyle bilmektir." Fahru'l-İslâm Pezdevî ise fıkıh ile teorik anlamda bizzat ilmin kasd edilmemesi için bu tarife "amel etme" kaydını ekler. Bu, Bâbertî'nin[29] *fakîh* kelimesinin iştikâk tarzına ilişkin açıklamasıyla da desteklenir. Arapça nahiv kâidesine göre *fakîh*, sıfat-ı müşebbehedir. Sıfat-ı müşebbehe, sülâsî lâzım fiillerden türetilmiş ism-i fâil veya ism-i mef'ûl anlamı taşıyan vasfî kelimedir. Arapçada *sayrûret* (oluş) bildiren sülâsî mücerred fiillerin beşinci bâbı olan "fe-'u-le" veznindeki "fekuhe" mâzî fiilinden gelen anlamına göre fakîh, ilmi amele dönüştürmekle fıkhın kendisi için bir seciye haline geldiği kimse demektir. Dördüncü bâba göre kesirle "fekıhe" değil, zira bu anlamda fıkıh, teorik olarak seciye olmadan da husûle gelir. Seyyidü'l-Kevneyn 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın "Nice fıkıh taşıyıcısı vardır ki (aslında) fakîh (fıkhı yaşayan) değildir" hadisi, fıkhın iki anlamı arasındaki farkı anlatır.[30]

---

27. Alî b. Meymûn el-İdrisî el-Ğumârî, *Risâletü'l-İhvân min Ehli'l-Fıkhı ve Hameleti'l-Kur'ân ve Risâletü'l-İhvân ilâ Sâiri'l-Büldân*, Hâlid Zehrî (yay.) Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'Ilmiyye, 2002, 54-57, 93-98.
28. el-Bâbertî, *et-Takrîr fî Şerhi Usûli'l-Pezdevî*, 5-6; *Şerhu'l-Vasiyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, 2009, 17-19.
29. el-Baberti, *et-Takrîr fî Şerhi Usûli'l-Pezdevî*, 6.
30. el-Müttakî, *Kenzü'l-'Ummâl fî Süneni'l-Akvâli ve'l-Ahvâl*, 2004, X/83.

Bu anlamda fıkıh ile "ilim ile amelin birleştirilmesi" olarak tarif edilen hikmet arasındaki terâdüf ortaya çıkar. Geleneksel dünyagörüşüne göre ilmin varlık sebebi ameldir; amelden kopuk soyut bir ilmin kıymeti yoktur. Bâbertî'nin İbni Abbâs'a atıfla belirttiği gibi bu, "ilim ile amelin birleşmesi" anlamında fıkıh, hikmet, fakîh de hakîm gibi "bildiğini amele dönüştüren" demektir. Yakından bakıldığında İmâm-ı A'zam'ın "nefsin, leh ve aleyhindeki şeyleri tanıması" şeklindeki kuşatıcı fıkıh tarifinde de aynı espri yatar. İnsanın sevap ve ikab kazanmasına yol açacak amellerin ne olduğuna vâkıf olması.

Ancak Hz. Peygamber 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın irtihaliyle kapanan 'Asr-ı Saadet'ten sonra gelen Arızî Çağ'da din, bir ideolojileşme sürecine girer. Burada ideolojileşme sürecinden kasdımız, birincisi, ilim ile amelin arasının açılması, ikincisi, bunun sonucunda ilmin parçalanmaya başlamasıyla birlikte daha önce sübjektif bir vasıf, fazilet olan fıkıh gibi kavramların objektif bir bilgi disiplini haline gelmesi, hâl ilminden kâl ilmine dönüşmesidir. Fıkıhta bu dönüşüm=-yozlaşma, Mu'tezile ve teodise probleminin zuhuruyla başlar.

Dinlerin ezelî problemi teodise, İslâm tarihinde Hasan-ı Basrî (21-110/642-728) zamanında bu alanda ilk ana bölünmeye yol açmıştır. Basrî'nin ders halkasında iken bir kişinin "Büyük günah işleyenler Hâricîlere göre kâfir, Mürci'lere göre mümin olmaktadır. Size göre nedir?" sorusuna Vâsıl b. 'Atâ (80-131/699-748)'nın "Mümin ile kâfir arasında bir yerdedir" cevabını vererek hocasından ayrılması (i'tizâl) ile Mu'tezile denen ehl-i sünnet ve cemâat inancından ilk büyük kopma gerçekleşmiştir. Bu şekilde akâidi konu alan "fıkh-ı ekber" yerine "kelam" teriminin zuhuruyla fıkıhta semantik parçalanma başlamıştır. Daha sonra teodise probleminin etkisiyle Mu'tezile kelamını benimseyen ilk Arap filozofu Yakûb b. İshak-ı Kindî (185-260/801-873) ile felsefe ve Hâris-i Muhâsibî (165-243/781-857) ile tasavvuf disiplinlerinin zuhuru, bu gelişmeyi hızlandırmıştır.

Bundan sonra özellikle Abbasî, Selçuklu ve Osmanlı gibi emperyal rejimler sayesinde fıkhın anlamı gittikçe daralarak bildiğimiz hukuk ilmi anlamına indirgenmiştir. İslâm'da ilim tamamen sivil bir alan sayıldığı için başta dört mezhep imâmı olmak üzere ulemâ, devlette görev almaktan ısrarla kaçınmıştır. Örneğin İmâm-ı A'zam, ikinci Abbasî halifesi Ebû Cafer el-Mansûr (95-158/714-775)'un kadılık teklifini reddederken, baş talebesi Ebû Yusuf, el-Mansûr'un torunu Harunurreşid devrinden itibaren kâdılkudâtlık (başkadılık) görevini üstlendi. Batılı veya Doğulu emperyal rejimlerin yasal düzenleme, meşrûlaştırma eğilimi, tabiatıyla fıkhın formelleşmesine yol açtı.

Fıkıh teriminin bu semantik dönüşümünü, Roma İmparatorluğu'nda Cicero örneğinde Latince karşılığı *prudentia*da da izlemek mümkündür. Hikmet-i ameliyeanlamında Arapça *fıkıh*, Yunanca p*hronesis* ve Latince *prudentia* mü-

terâdif terimlerdir. Cicero, *yasa* anlamına gelen Latince *lex=law* kelimesini hakiki ile tavsif ederek "hakiki yasayı (*true law, vera lex*) tabiata uygun *hikmet-i hakka* (*right reason, recta ratio*)" olarak tanımladı. Yasayı hikmet ile özdeşleştiren Cicero, hikmetin de fıkıh sayesinde Yunanca *nomos* teriminin karşılığı şeriata dönüştüğünü belirterek *lex=law* ile Arapça *hak* anlamına gelen *ius=jus* terimiyle özdeşleştirir. Ona göre şeriat, fıkıh sayesinde insan zihninde kıvam ve kemale erişince şeriat adını alır. O halde işi insanlara helali emir ve haramdan nehy olan şeriat, fıkıh demektir. Yani problem-çözme yoluyla şeriatı beşerî realiteye tercüme eden, pozitif yasa haline getiren fıkıh sürecidir. Böylece Cicero[31] *fıkıh=prudentia* terimini lâfzen *fıkhü'ş-şerîa* (şeriatın anlaşılması) anlamına gelen *jurisprudence* (şeriatın fıkhı) terimine dönüştürdü.

İslâm dünyasında fıkhın hukuk olarak bu anlam daralmasına karşı ilk ciddî eleştiri Gazâlî [32] rahmetullâhi 'aleyhden gelmiştir. O, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*'in ilk kitabı Kitâbu'l-'Ilm'in "İlimlerin Terimlerinden Değiştirilenlerin Beyanı" başlıklı ikinci faslında bu büyük projesini açıkça ifade eder. Ona göre "mezmûm ilimlerin makbul, şer'î ilimlerle karışmasının kaynağı, makbul terimlerin tahrifi, tebdili ve art niyetlerle selef-i sâlih ve ilk neslin kasd ettiğinin dışında anlamlara taşınmasıdır ki bunlar beş tanedir: 1. Fıkıh, 2. İlim, 3. Tevhid, 4. Tezkir, 5. Hikmet."

Bunlar, önceden dinde makam sahiplerinin vasıflandıkları, dinen makbul terimler iken zamanla insanlarda soğukluk uyandıran olumsuz anlamlar kazandılar. Gazâlî rahmetullâhi 'aleyhe göre bunlardan birincisi olan *fıkıh* teriminin yozlaşması, bir tahriften ziyade anlamının daraltılmasından kaynaklanır. Günümüzde bu terim, fetvâ ilminin garip dallarının bilinmesine, illetlerinin inceliklerine vukufa ve onlar hakkında gereksiz spekülasyona indirgenmiştir. Buna göre bu alanlarda en çok derinleşen, en çok uğraşanlar en fakih sayılır olmuştur. Hâlbuki ilk asırda fıkıh, âhiret yolu ilmine, nefse musallat olan âfetlerin inceliklerini bilmeye, fâsid amelleri ve dünyanın sevilmeye lâyık bir metâ' olmadığını kavrama melekesine ıtlak olunuyordu.[33]

Ünlü Osmanlı âlimi Taşköprîzâde[34] Ahmed rahmetullâhi 'aleyh, şer'î ilimlerin değerlerine ait bahiste neredeyse Gazâlî'nin bu tespitlerini tekrarlar. O da Gazâlî'nin izinde ilimlerin tedvini sürecinde fıkhın aslî, küllî anlamını kaybetmesinden kaynaklanan entelektüel yozlaşmaya hayıflanır. İmâm-ı A'zam'ın yolunda

---

31. Cicero, *On the Commonwealth and On the Laws*, James E.G. Zetzel (yay.) Cambridge: Cambridge UP, 1999, 71, 111, 113.
32. el-Gazâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, 2005, 41-43.
33. Ali Muhammed Sallâbî, *Devletü's-Selâcika ve Bürûzü Meşrû'in İslamî li-Mukavemeti't-Tegalguli'l-Bâtınî ve'l-Gazvi's-Salîbî*, Beyrût: Dâru İbni Kesîr, 2007, 487-488.
34. Ahmed b. Mustafâ Taşköprîzâde, *Miftâhu's-Se'âdeti ve Misbâhu's-Siyâdeti fî Mevzû'âti'l-'Ulûm*, I-III, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'Ilmiyye, 1985, III/12.

fıkhı, "âhirete giden yolun ilmi" olarak tanımlayan âlim, bunun ilk asırda "aslen âhiret işlerini ve buna göre dünya işlerini bilme" anlamına geldiğini belirtir. Hâlbuki bu asırda (yani XVI. yüzyılın sonlarında) fıkıh, garip detayları ve acayip fetvâları bilmeye hasr edildi ona göre. Bu itibarla fıkıh, aslında övülen bir ilim olmasına rağmen, bu şekilde olumsuz bir anlam kazanarak yerilen bir ilim haline geldi.

Fıkhın İslâm düşüncesi olarak aslî küllî anlamını kayb etmesinin çarpıcı sonuçlarından biri, aslî fıkıh taraftarlarının farklı karşılaşmalarda zıt konumlarda değerlendirilmesidir. Osmanlı'da Birgivî/Ebus-Suud ile Kadızâdeliler/Sivasîler mücadeleleri, bunun tipik örneğidir. Muhammed Birgivî (929-981/1523-1573), 1500 civarı İslâm dünyasında fıkhın yozlaşmasına karşı açılan eleştiri cephesinin bayraktarı olarak görülebilir. Onun temel kaygısı, fıkhın aslî, küllî anlamını kaybetmesi sonucu karşılıklı olarak hem fakihler, hem de sufiler cephesinde beliren yozlaşmadan kaynaklanan bid'at idi. Bu yüzden o, bir taraftan yoz fıkıh ve tasavvuf ehlini eleştirerek hakiki fıkha, diğer taraftan da halkı bid'atlerden sünnete çağırdı.

Onun bu denge arayışı, hakkındaki zıt, çelişkili değerlendirmelerden de anlaşılabilir. Örneğin Louis Massignon gibi oryantalistler, bu tartışmada Birgivî'yi fakih Ebus-Suud'un tam karşısında *tasavvufun temsilcisi* olarak gösterir. Oysa o, kendisinin izinden gittiğini iddia eden Kadızâdelilerin Sivasîlere karşı mücadelesinde tasavvufun karşısında *fıkhın temsilcisi* olarak görünür. Hakkındaki bu zıt değerlendirmeler, Birgivî'nin iki kesimi de eleştirmek suretiyle hukuk ile tasavvufun birleştiği aslî fıkha dönüş arayışından kaynaklanıyordu.[35]

FIKHIN MODERN PARÇALANMASI

Tarih boyunca farklı kültürler daima temas ve mücadele halinde olmuşsa da modern çağdaki Doğu/Batı karşılaşmasının misli insanlık tarihinde görülmemiştir. Bu karşılaşmanın mantığı, temelde "Hüküm, gâlibindir" anlamına gelen Arapça "el-Hukmü li'l-gâlibi" sözüyle açıklanabilir. Bu sözün anlamı, maddî üstünlüğü ele geçirenin kuralları koyma yetkisini de ele geçirdiğidir. Bu karşılaşma ise mağlubun gâlibe misilleme girişimi olarak kendini gösterir. Misilleme, yanlış bile olsa "düşmana kendi silahlarıyla karşı koyma", ona güç kazandıran silahlara alternatif üretme, gerektiğinde yanlışa yanlışla karşılık verme mantığını içerir. XIX. asırdaki mağlubiyet psikolojisiyle İslâm dünyası, hiyerarşik sırası ve önemine göre gâlip Batı'nın silahlarını kendisine mâl etmeye yönelir.

Bu silahların başında dinin yerini alan medeniyet gelir. Batılı medeniyete karşı İslâm medeniyeti inşası, Müslüman aydınlar tarafından ana dava olarak

35. Bedri Gencer, "Osmanlı İslâm Yorumu," *Doğu Batı* 13/54, 2010, 61–95.

alınır. Ardından buna bağlı olarak bilim, Batılı bilime karşı İslâmî bilim çıkarma hedefi gelir. Bunu ideoloji ve sosyoloji izler. Sanayi Devrimi'nin gerçekleştiği XIX. asır Avrupasında toplumu dönüştürme tarzına dair sağ ve sol olarak karşılaştırabileceğimiz iki ana eğilim ortaya çıkmıştı: İdeoloji yoluyla devrime karşılık sosyoloji yoluyla reform.[36] Burada sosyolojiden kasıt, çıktığı XIX. asırdaki orijinal anlamıyla "sosyal bilim"dir. İdeoloji, zaten entelektüel silah anlamına geldiğinden misilleme amacıyla kullanılışı daha net görülür. Batılı ideolojiye karşı İslâmî ideoloji ve bunun uygulanacağı Batılı devlete karşı İslâm devleti kurma ütopyaları, özellikle Mevdûdî, Seyyid Kutub gibi Müslüman aydınlarda görülür. Sekülerleşmenin ilerlediği çağımızda ise İsmaîl Râcî Fârûkî gibi aydınlarda "Bilginin İslâmîleştirilmesi" olarak adlandırılan Batılı sosyolojiye karşı İslâmî sosyoloji çıkarma projesi görülür.

İslâm dünyasının düştüğü bu yeni epistemolojik kriz, fıkıh teriminin modern parçalanmasında en somut görülür. İslâm'ın klasik çağında bizzat İslâm düşüncesi olarak fıkıh, kelam, felsefe ve tasavvuf gibi spekülatif disiplinlerin ayrılmasıyla parçalanmaya başlamıştı. Modern ulus-devletleri çağında bu parçalanma daha da hızlanmış, fıkıh, oryantalist literatürden gelen önce *İslâm hukuku* ve*İslâm düşüncesi*, daha sonra da *İslâmî sosyal bilim* şeklinde üç seküler deyime parçalanmıştır.[37]

Burada *İslâmî sosyal bilim* deyiminin daha sonra ortaya çıkması anlamlıdır. Çünkü İslâm dünyasında Batılı *sosyal bilim* deyimine önce fıkıh-temelli bir tepki ve alternatif arayışı görülür. Tunuslu Hayreddîn-Ali Süavi-İsmail Hakkı İzmirli-Ziya Gökalp şeklindeki bir etkileşim zincirinin kaynağı ise İbni Haldun'dur.[38] Yeni Osmanlıların âlim mensubu Ali Süavi, *ilm-i hilâf* denen mukayeseli fıkıh disiplini çerçevesine giren ve *Mecelle*'nin de temel kaynağını oluşturan İbni Nüceym'in el-*Eşbâh ve'n-Nezâir* adlı eserinin birinci disiplinini oluşturan kaideler kısmını, '*Arabî İbare Usûlü'l-Fıkh Tercümesi* başlığıyla Osmanlıcaya tercüme ederek 1868'de Londra'da önce *Muhbir* gazetesinde, sonra da ayrıca broşür halinde yayınladı. Eserin mukaddimesinde Süavi, İslâm şeriatının çağdaş sosyal ve siyasal meselelere çözüm bulmaktan aciz olduğu vehmi karşısında şer'î hükümlerin arkasındaki ilkeleri içeren böyle bir kitap telifine karar verdiğini belirtir.

Bu kitapla ortaya çıkacaktır ki, der Süavi, bu tevehhümle şeriata karşı çıkmaya kalkışan her kimse, siyasette ilâhî sınırlardan zulüm ve bid'atin türlerine geçmiş olur. Fıkıh denen İslâm hukuku, yerel şart ve âdetleri, zamanın icaplarını gözettiğinden sosyal ihtiyaçlara cevap veremediği iddiası yersiz kalır. Böylelikle onun bu yayından amacı, fıkıh usûlünün modern çağda siyasal ve sosyal

36. Bedri Gencer, *İslâm'da Modernleşme, 1839-1939*, Ankara: Doğu Batı, 2014, 234.
37. Bedri Gencer, "Bizzat İslâm Düşüncesi Olarak Fıkıh," *Mostar* 84 Şubat 2012, 34–39.
38. Gencer, *İslâm'da Modernleşme*, 1839-1939, 2012, 182.

bilimlerin gördüğü işlevi görebileceğini göstermekti ki ona bu teşebbüsü ilham eden Tunuslu Hayreddîn idi.[39] Daha sonra bu, II. Meşrûtiyet döneminde Ziya Gökalp-İsmail Hakkı İzmirli işbirliğiyle "içtimaî usûl-i fıkıh" adıyla bilinen arayışa dönüşecekti. [40] "İslâmî" diye başlayan tüm tabirler gibi, içtimaî usûl-i fıkha karşılık olarak da bilahare *İslâmî sosyal bilim* deyimi ortaya çıkacaktı.

İslâm hukuku tabirinin, fıkhın değil İslâm düşüncesi şeklindeki küllî anlamını, geleneksel dar anlamını bile yansıtmadığı malumdur. Zira modern dünyada hukuk, sadece "kulların hakları" kategorisinde beşerî muameleleri konu alır. Hâlbuki fıkıh, "Allah'ın hakları" kategorisinde namaz, oruç gibi ibadetleri de konu alır. Fıkhın bu parçalanması, üniversitelerdeki modern akademik uzmanlaşma ile daha da artmış, ilahiyat fakültelerinde İslâmî ilimler giderek birbirinden kopmuş, İslâmî ilimleri birbirine bağlayacak ortak bir çerçeve bulunamaz olmuştur. Sonunda "Ben ferâizciyim, namaz bahsinden anlamam" diye modern bir İslâm hukuku uzmanı profiline ulaşılmıştır.

İslâm dünyasının Batı'nın etkisiyle düştüğü bu epistemolojik kriz karşısında hayatî dava, İslâm ilimleri birbirine bağlayacak bizzat İslâm düşüncesi olarak fıkhın aslî küllî anlamının yeniden keşfidir. 'Asr-ı Saadet sonrası klasik çağda alt-disiplin olarak usûl-i fıkhın, mezhep olarak da Hanefiliğin aslî küllî anlamda fıkhı temsil ettiğini belirttik. İslâm dünyasında sosyal bilimin öncüsü İbni Haldun[41]'un fıkıh usûlünde daha çok Pezdevî, Habbâzî ve *Menâr* sahibi Nesefî gibi Hanefî fıkıhçıları beğenmesi, bu açıdan bir tesadüf değildir. Aslî küllî fıkıh anlayışının yeniden keşfiyle bugün ilahiyat akademisinde ortaya çıkan İslâmî ilimler arasındaki parçalanma telafi edilecek, farklı İslâmî ilimler dinî düşünce olarak ortak bir fıkıh çerçevesinde buluşarak dünyayı yeniden yorumlayabilecektir.

SOSYAL BİLİMLERDEN FIKHA

Aslî küllî fıkıh sayesinde İslâmî ilimler arasındaki parçalanma giderildikten sonra sıra, İslâmî ile içtimaî ilimler arasındaki ayrılığı gidermeye gelecektir. Hz. Ali'nin "İlim, cahillerin çoğalttığı bir noktadır" sözü, modern bilginin krizini anlatmaya kâfidir. Üçüncü Devre Melâmîliğinin kurucusu Seyyid Muhammed Nûru'l-'Arabî (1228-1305/1813-1887) (2012)'nin *Noktatü'l-Beyan* isimli eseri, bu noktanın sırrını özlüce anlatır. Fıkhın parçalanmasında da gördüğümüz gibi, bu parçalanma iki merhalelidir. Birincisi, ilim ile amelin ayrılması, ikincisi, buna bağlı olarak ilmin parçalanmasıdır. Kalpte nurdan bir nok-

39. Hüseyin Çelik, *Ali Süavi ve Dönemi*, İstanbul: İletişim, 1994, 513.
40. Recep Şentürk, *İslâm Dünyasında Modernleşme ve Toplumbilim*, İstanbul: İz, 1996.
41. İbni Haldun, *Mukaddime*, 2005, 262.

tadan ibaret ilmin parçalanmasının ise birbirine bağlı iki temel sonucu vardır. Birincisi, realitenin parçalı, ikincisi, ideolojik algılanmasıdır.

Modern bilgi sayesinde realitenin parçalı olarak algılanmasından dolayı modern insan, ağaçlardan ormanı göremez hale gelmiştir. Çağımızda sosyal bilimler, XIX. asırda Comte'un öngördüğü kuşatıcı bir sosyoloji disiplininden bile uzaklaşarak parçalanmışlardır. Bunu telafi için çağdaş sosyolojide geliştirilen inter– veya mülti-disiplinerlik, hatta holizm gibi yollar da nihaî olarak sadra şifa olmaktan uzaktır. Çünkü bunlar da aslında mevcut disipliner parçalanmışlığı esas almaktadır. Bu yaklaşım, yedi farklı disiplinden kişinin aynı anda bir dürbünden bakma teşebbüsüne benzetilebilir. Hâlbuki burada bütünsel bir perspektiften bakarak ormanı gördükten sonra farklı disiplinlerden kişileri ağaçlara yönlendirecek bir kişiye ihtiyaç vardır.

Realitenin parçalı algılanmasının kaçınılmaz sonucu, ideolojik algılanmasıdır. Çünkü basit tarifiyle ideoloji, gerçekliğin tahrifidir; gerçekliğin tahrifi ise, körlerin fil tarifi meselinde olduğu gibi, gerçekliğin küllî değil, cüz'î olarak algılanmasından kaynaklanır. Bu ideolojik algılamayı da ikiye ayırabiliriz ki burada sosyoloji/ideoloji, daha doğrusu sosyoloji/siyasî ideoloji ayırımı kalkar; ideolojinin geniş anlamıyla sosyal bilimlerin içindeki örtük ve açık ideolojileşme açığa çıkar. Örtük ideolojiden kasıt, sosyoloji, psikoloji, antropoloji, iktisat gibi bütün Batılı sosyal bilimlerde geliştirilen teorilerde yatan ideolojik boyuttur.[42] Pozitivizm, sosyal bilimlerin arkasında yatan bu örtük ideolojinin baş örneğidir. Freudgil psikanaliz ve davranışçılık, özelde psikoloji, genelde sosyal bilimlerde hâkim başka ideoloji örnekleridir. Açık ideolojiden kasıt ise, "bilginin İslâmîleştirilmesi" denen bir projeden kaynaklanan "İslâmî sosyal bilim" deyimidir.

Modern beşerî bilginin düştüğü bu krizin yegâne çözümü, fıkıh=hikmete dönüştür. Modern sosyal bilimler tarafından beşerî realitenin parçalı ve ideolojik algılanmasını giderecek olan ancak *fıkıh=phronesis*tir. Evrensel bir *fıkıh=phronesis* paradigması sayesinde beşerî realiteye bir taraftan küllî, diğer taraftan hikemî bir perspektiften bakma imkânı bulunacaktır. Gâlibiyet/mağlubiyet ilişkisinin ötesinde bir bilgi ve ahlak krizinin evrenselleştiği çağımızda derinleşen sosyal bilimlerin krizinden doğan postmodernizmle birlikte öze dönüş arayışı başlamıştır. Anlaşılmıştır ki mesele, bilginin İslâmîleştirilmesi, Yahudileştirilmesi, Hıristiyanlaştırılması değil, hikemîleştirilmesidir.

Postmodern dönüşü "küçük güzeldir" sloganı simgelemektedir. Modern insan, *imitatio dei* (Tanrı'nın taklidi) anlayışıyla beşerî zulüm ve şerden âzâde, adalet dolu bir dünya kurma yolundaki büyük iddialarının suya düştüğünü ik-

42. Graham Charles Kinloch-Raj P. Mohan, *Ideology and the Social Sciences*, Westport: Greenwood, 2000; Howard J. Wiarda (ed.), *Grand Theories and Ideologies in the Social Sciences*, Hampshire and New York: Palgrave Macmillan, 2010.

rar etmiş, artık maddî ve manevî bakımdan zevalin eşiğine gelen dünyayı nasıl sürdürebileceğinin derdine düşmüştür. Din, insanın mebdeden meâda uzanan bir büyük ontik yolculuğu sürdürmesini sağlayan bir ilâhî kılavuzdur. Modern insan, "Artık bu büyük ontik kılavuzluktan, ontik-epistemolojik mutlakıyetçilikten geçtik, meâşımıza ilişkin fizibil bir düstur bulalım yeter" şeklinde evrensel bir pagan hikmet anlayışına kaymıştır.

Whitehead, bütün Batılı felsefeyi, Eflatun'a düşülen bir dipnotlar serisi olarak görür[43] Ancak artık hikmet-i nazariye olarak *sophia* sevgisinin öne çıktığı modernizmden *phronesis* ihtiyacının vurgulandığı postmodernizme geçilmiştir. Postmodernizm, Batı için pagan peygamberî vizyonu temsil eden Eflatun değil, ortaçağ skolastiğinde olduğu gibi Aristo'nun dirilişi demektir; "büyük güzeldir" diye idealizmi temsil eden Eflatun'a karşılık "küçük güzeldir" diye realizmi temsil eden Aristo'nun dirilişi. İslâm dünyasında Fârâbî/İbni Miskeveyh ilişkisi, bu anlamda Eflatun/Aristo ilişkisine benzetilebilir.

Çağımızda ilerleyen arayış sonucunda sosyal bilimlerin krizinin pozitivizm/hermenötik kutuplaşmasının ötesinde bir paradigma problemi olduğu, *fıkıh=phronesis* kavramıyla anlatılan kadim paradigmaya dönüşten başka alternatifin olmadığı anlaşılmıştır. Modern bilgi, dünyayı yeniden kurmaya yönelik epistemolojik mutlakıyetçilik denebilecek bir ilâhî vizyona, temelsiz bir evrenselcilik anlayışına dayanmaktadır. Modernist, daha hak ile hakikati ayıramamış, bu aczden kaynaklanan karışıklık, sonunda hakikatin inkârıyla sonuçlanmıştır. Modern pozitivistik bilgi paradigması, postmodernizmle sarsılmış, onun yerini hermenötik gibi alternatif perspektifler almıştır. Tekst ile kontekst arasındaki bir çevrimi esas alan hermenötik, doğrudan Aristogil *fıkıh=phronesis* kavramıyla ilgilidir.

Fıkıh=phronesis, modernizmle birlikte ölümcül dikotomilere dönüşen doğru/gerçek, küllî/cüz'î, mutlak/izafî, mükemmel/nâkıs, tabiî/iradî diyalektik ilişkisine göre beşerî realiteyi tanımlar. Kadim hikemî anlayışa göre gayr-i mükemmel yaratılmış insan, mükemmel bir düzen kuramaz, izafiyet âleminde mutlakı keşf edemez, dünyayı yeniden kurmak yerine problem-çözme yoluyla dünyayı sürdürebilir. Çağımızda fenomenolojik sosyolojinin temsilcisi Peter L. Berger (1969), bu *dünyayı kurma* ve *sürdürme* süreçlerini derinlemesine tasvir etmiştir. Mükemmele ulaşmak üzere yaratılmış nâkıs, iradî bir özne olarak insanın dünyası, insan aklının keşf edemeyeceği küllînin bilgisi *episteme* (ilim, şeriat) tarafından kurulur, ancak cüz'înin bilgisi *doxa* (zan, fıkıh) sayesinde sürdürülür. Fakih, arızî, cüz'î problemleri küllî kaideleri uygulayarak çözmek ve hermenötik çevrim kavramı uyarınca olabildiğince gerçeği doğruya yaklaştırmak suretiy-

43. Richard Kraut (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge: Cambridge UP, 1992, 32.

le beşerî realiteyi meşrûlaştırarak, anlam vererek dünyayı sürdürmeyi hedefler. Geleneksel dilde buna "kavâid-i külliyyenin ahvâl-i cüz'iyyeye tatbiki" denir.

Ancak Kant örneğinde Batı, mücerret bir evrensellik adına küllî ile cüz'înin bilgisini, *episteme* ile *doxa*'nın mer'iyet alanlarını birbirine karıştırmıştır. Paul Ricoeur'un tespit ettiği gibi, küllîleştirme kaidesini ana umde mertebesine çıkarmak suretiyle Kant, amelî-beşerî alanın nazarî hikmet alanında gerekli ilmî bilgiye (*episteme*) benzer bir ilmî bilgi türüne tâbi olduğu şeklinde Fichte'den Kant'a kadar etkili olacak son derece tehlikeli bir fikri başlatmıştır.[44] Başlıca Kant'tan itibaren küllî ile cüz'înin bilgisini birbirine karıştırmasından dolayı modern sosyal bilim, empirik yolla keşf edilen cüz'îyi küllîleştirme, ilâhî-vârî bir vizyonla bulduğu teoriler ve kanunlarla arızî-beşerî dünyayı mutlak tanımlama, bunun sonucunda bütün problemlerin anası olan hakikati hakkın yerine geçirme çıkmazına girmiştir.

Ancak zamanla küllî kuralların arızî, cüz'î vak'aları açıklamakta aciz kaldığı görülmüştür. Örneğin siyaset ve iletişim sosyolojisi tarafından seçim kampanyalarını açıklamak için geliştirilen bir teorinin bütün seçim kampanyalarını açıklayamadığı, her seçim kampanyasının kendine özgü bir niteliği olduğu görülmüştür. Bu, sadece beşerî değil, tıp örneğinde tabiî dünyayı da kapsayan bir gerçektir. Tıp ile hukuk, geleneksel *fıkıh=phronesis* ile modern sosyal bilimi karşılaştırmak için merkezî disiplinler olarak alınabilirler. Modern tıp ile hukuk, adeta ilâhî-vârî bir öngörüyle insanın başına gelebilecek tüm illetlerin (hastalıklar ve haksızlıkların) halli için kanunlar vaz'ını hedefler. Hâlbuki geleneksel tıp ile hukuk, "hastalık yok, hasta var, haksızlık yok, haksız var" anlayışını esas alır, evrensel kanunlar yerine her tıbbî-hukukî vak'aya uyan çözümler bulmaya çalışır. Geleneksel tıp ile hukuka "mesele/vak'a tıbbı, hukuku" (case medicine, law) denmesi bu yüzdendir. Bugün de Batı'da sosyal bilimlerin bu Aristogil *fıkıh=phronesis* paradigmasına dönmekten başka çıkış yolunun olmadığı kanaati giderek kabul bulmaktadır.[45]

HİKMET-İ AMELİYE OLARAK FIKIH

Evrensel bir *fıkıh=phronesis*, sosyal bilimleri birbirine bağladıktan sonra sosyal bilimler ile İslâmî ilimleri birbirine bağlayacak, böylece dinî ile seküler ilim=düşünce arasındaki ayrılık giderilecektir. Geçmişte İbni Haldun ve Şâtıbî,

---

44. Chantal Mouffe, *The Return of The Political,* London: Verso, 1993, 14.
45. Bent Flyvbjerg, *Making Social Science Matter: Why Social Inquiry Fails and How It Can Succeed Again*, Cambridge: Cambridge UP, 2001; Mouffe, *The Return of The Political,* 1993; Stephen Toulmin, *Return to Reason,* Cambridge: Harvard UP, 2001.

çağımızda da Muhammed Câbirî, Hasan Hanefî, Tâhâ Abdurrahman gibi Arap aydınlar, fıkhın İslâmî ile sosyal bilimleri nasıl birbirine bağlayabileceğini göstermeye çalışmışlardır. İbni Haldun ve Şâtıbî gibi örneklerin de gösterdiği üzere, İslâm düşüncesi olarak fıkhın sürdürülmesinde Mâlikî mezhebinin yaygın olduğu Endülüs coğrafyası önemli rol oynamıştır. Hatta bu coğrafyada değil Müslüman, İbni Meymûn gibi Yahudi âlimler bile fıkıh ve usûl-i fıkıh çerçevesinde Yahudiliği yorumlamışlardır.[46]

Bu bakımdan "İslâm düşüncesi" yerine daha genel anlamda "dinî düşünce" olarak evrensel bir fıkıhtan söz etmek mümkündür. Bugün zannedildiğinin aksine, fıkhın pagan ve semavî tüm dinlerde geçerli bir kavram olmasından dolayı burada "İslâm düşüncesi" yerine "dinî düşünce" tabirini kullanıyoruz. "Yahudi, Hıristiyan, İslâm şeriatı" tabirlerinde şeriatın bu dinlerin genel adını ifade etmesi gibi, "şeriatın anlaşılması" olarak fıkıh da bu dinlerin düşüncesinin genel adını ifade etmektedir. Müterâdif *fıkıh*, *phronesis* ve *prudentia* terimleriyle anlatılan "dinî düşünce", hikmet-i ameliye deyiminin de belirttiği gibi, Aristo'nun ana ilim (*master science*) dediği şeye tekâbül eder şekilde, din=şeriata atıfla beşerî dünyayı tanımlamak için geliştirilen tüm içtimaî, beşerî veya manevî bilgiyi kapsamaktadır.

İslâm-Osmanlı geleneğinde sosyal ile İslâmî ilimlerin sentezi olarak fıkha örnek bir eser, Kınalızâde 'Alî Çelebî (916-979/1511-1572)'nin *Ahlâk-ı 'Alâî* adlı eseridir. Kınalızâde,[47] kitabının girişinde bu vadide kendisine takaddüm eden Tûsî, Devvânî ve Kâşifî'nin eserlerini değerlendirdikten sonra kendisinin Türk dilinde bunların dördüncüsü olacak hikmet-i ameliyenin tamamını içeren bir eser vermeye niyetlendiğini belirtir. Çağımızda sosyal ile İslâmî ilimlerin terkip tarzının anlaşılmasında hikmet-i ameliyenin muhtevası önemlidir. Kınalızâde,[48] üçlü hikmet-i ameliye tasnifinin "kelâm-ı 'âmme" ve "makâlât-ı cumhûr", yani evrensel bir tasnif olduğunu, Nasîruddîn-i Tûsî'nin bu konuyu tafsilatı ile açıkladığını, hikmet-i ameliyeye ehl-i şer'in "ilm-i fıkıh" dediklerini belirtir. Buna göre fıkıh, hikmet-i ameliyenin özel adı olmaktadır. Yunan ve İslam âlimlerinin tasnifine göre *phronesis* denen hikmet-i ameliye üçe ayrılır: İlm-i ahlâk, ilm-i tedbîr-i menzil ve ilm-i tedbîr-i medine. Üç ilmin fıkıhtaki karşılıkları ise sırasıyla "ahkâm-ı ibâdât, münâkehât u mu'amelât, hudûd u siyâsât"dır.

---

46. Jon Irving Bloomberg, *Arabic Legal Terms in Maimonides* (Doctoral Dissertation, Yale University), 1980; Mordechai Z. Cohen, *Opening the Gates of Interpretation Maimonides' Biblical Hermeneutics in Light of His Geonic-Andalusian Heritage and Muslim Milieu*, Leiden: Brill, 2011.
47. Kınalızâde 'Alî Çelebî, *Ahlâk-ı 'Âlâ,* Mustafa Koç (yay.), İstanbul: Kaynak, 2007, 50-52.
48. Kınalızâde, *Ahlâk-ı 'Âlâ,* 2007, 50-52.

Bu üçlü tasnifi "ilim/sanat" (disiplin) şeklinde ikili bir tasnif olarak da almak mümkündür. Zira bunların ikinci ve üçüncüsü, aslında ilimden ziyade empirik bir sanatı ifade eden ortak *tedbir* kavramına dayanmaktadır. Yunanca *oiko-nomia* (ekonomi), lâfzen *tedbir-i menzil* (*nemein*) demektir. Ancak İslâm-Osmanlı yazarları, ilimler tasnifinde "tedbir" denen bu empirik sanatına bilgi dalı anlamında "ilm-i (tedbir-i menzil)" lâfzını ilave etmişlerdir. Dahası ikisinde de ortak tedbir (*dispensation*) kavramı, tedbirin alanları olarak ev ile medine arasında sadece bir çap farklılığı olduğunu, bugün iktisat ile siyaset bilimleri arasındaki ayırımda olduğu gibi ikisinin tedbiri arasında nitel bir farklılık olmadığının belirtir.[49] Bu, Aristo ve Fârâbî'nin modern sosyal bilime tekâbül eden ana ilim (*master science*) saydığı gibi, beşerî dünyayı düzenleyen ana bilimdir.

Ahlâk-ı Alâî'nin şer'î ahlak konusunda başlıca kaynağı Gazâlî'nin şaheseri *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*'dir. Eserinde İslâm dünyasında nazarî ahlak disiplininin öncüsü İbni Miskeveyh'e sadece iki yerde atıf yapan Kınalızâde, asıl kaynak olarak *Ahlâk-ı Nâsırî*'yi alır. Bununla birlikte âlim, sırf naklin ötesinde aralarında mukayese ve değerlendirme yapmak yoluyla Tûsî ile Devvânî'nin ilmî birikimine katkı yaptığını belirtir, dahası onları aştığını ima eder. Eserin önemi hakkında Kâtib Çelebî'nin[50] tespitleri önemlidir: "Fâzıl ve muhakkık Rûm allâmesi Kınalızâde Ali Efendi merhum *Ahlâk-ı 'Alâî* isimli büyük eserinde tafsilat üzere tesbit etti. Hakka tâlib olan imanlı dostlar o kitabı canı koruyan bir muska bilip evrâd ve ezkâr yerine onu okumayı iltizam etmeleri îcâb eder. Tâ ki din ve dünya itibariyle önemli olan şeylerin neler olduğunu öğrenip gereğince hareket edeler." Çelebî, arkasından asıl çarpıcı değerlendirmesini yapar: "Zira hikmetle şeriat arasını telif etmiş mübarek bir kitaptır. Ve müellif dünyaya bir kere gelen şahıslardandır." Bu itibarla bugün mesele, *Ahlâk-ı 'Alâî*'nin ettiği tarzda amelî hikmeti çağımıza bütüncül bir sosyal bilime tercüme edebilmektir.

FIKIHTAN HİKMETE

Hikmet-i ameliye denen dinî=beşerî ilim=düşünce olarak *fıkıh=phronesis* disiplini sayesinde önce ayrı ayrı kendi içinde İslâmî ile sosyal bilimleri, sonra da bunları birbirine bağladıktan sonra sıra, hikmet-i ameliyeyi hikmet-i nazariyeye, dinî düşünce olarak fıkhı küllî ilim olarak hikmete bağlamaya gele-

49. Kurt Singer, "Oikonomia: An Inquiry into Beginnings of Economic Thought and Language," *Kyklos* 11/1, February 1958, 32, 42.

50. Kâtib Çelebî, *İslamda Tenkid ve Tartışma Usûlü (Mîzânü'l-Hak fi İhtiyâri'l-Ehak)*, Süleyman Uludağ-Mustafa Kara (yay.), İstanbul: Marifet, 1990, 52-53.

cektir. Kadim hikmet-i nazariye/hikmet-i ameliye ayırımı bakımından fıkhın modern parçalanması tarzına bakarak bu işin mahiyeti daha iyi anlaşılacaktır.

Geleneksel anlayışa göre fıkıh, hikmet-i ameliyenin özel adıydı. *İslâm hukuku* tabiri, karşılığı olarak çıktığı fıkhın yerini almış, bu, bilahare *İslâmî sosyal bilim* tabiriyle bir parçalanmaya daha uğramıştı. Böylece hikmet-i ameliyenin Humegil ve Kantgil pozitivizme tâbi kılındığı modern çağda pozitivistik hukuk ve sosyoloji, fıkhın yerini aldı. Diğer taraftan İslâm düşüncesinin inceleme alanında hikmet-i nazariyenin kapsamına giren metafizik kaldı. Kaderin cilvesi, bir taraftan metafiziğin, diğer taraftan büyük anlatıların inkâr edildiği modern ve postmodern çağda "İslâm düşüncesi", pozitivizmin zıddına spekülatif düşünceye hasr edildi.[51] Böylece küllî ilim olarak hikmete tekâbül eden dinî düşünce, bir pozitivizm/metafizik ikilemine haps edildi.

Modern *İslâm hukuku* ve *İslâmî sosyal bilim* tabirlerine geleneksel *fıkıh* karşılığı bulunabilirdi; hâlbuki *İslâm düşüncesi* tabirinin geleneksel terminolojide karşılığı yoktu. İslâm düşüncesi tabiri, genelde felsefe, kelam ve tasavvufu kapsayacak şekilde kullanılır. Bunlardan kelam ve tasavvuf, fıkh-ı ekber ve fıkh-ı bâtın olarak fıkhın kapsamına girmektedir. Bu karışıklıktan dolayı "İslâm düşüncesi" yerine "İslâm felsefesi" tabiri kullanılmaktadır. Burada geleneksel hikmete karşılık olarak felsefe, dar anlamıyla hikmet-i nazariye ve hikmet-i ameliye kapsamına giren ahlak için kullanılmaktadır. Bu ise dinî düşüncenin umumî bünyesine nüfuzu, ormanı görmeyi önlemektedir. Hâlbuki umumî mânâsıyla hikmet ve hiyerarşik bünyesiyle fıkıh, sadece hikmet-i ameliyeyi değil, *fıkh-ı ekber* ve *fıkh-ı bâtın* ile hikmet-i nazariyeyi de kapsar. Demek ki metafizik/pozitivizm ikilemini aşacak küllî bir dinî düşünce ancak fıkıhta temellenebilir.

İbni Meymûn örneğinde olduğu gibi, Ortaçağ dünyasında yaygın ansiklopedik hikmet eserlerinde, Yahudi, Hıristiyan ve İslâm dâhil bütün dinlerin aydınlarının evrensel bir fıkıh ve hikmet anlayışında buluştukları görülebilirdi.[52] Cicero, Batı felsefe tarihinde ilk kez Heraclitus'un kullandığı Yunanca *logos=nutk* kavramını Latinceye *ratio (reason)* kelimesiyle tercüme etmiştir.[53] Fârâbî gibi İslâm filozoflarında görüldüğü üzere, Stoacıların yaptığı *logos endiathetos/logos prophorikos* ayırımı, Arapça *nutk-ı dâhilî/nutk-ı hâricî* ayırımının karşılığıdır.[54] Aynı kökten gelen *logic=mantık* kelimelerinin ilişkisinde görüldüğü gibi, *logos endiathetos=nutk-ı dâhilî* tabiri, Türkçe'de *akıl yürütme*, Latin-

51. Gencer, "Bizzat İslâm Düşüncesi Olarak Fıkıh," *Mostar* 84 (Şubat 2012): 34–39.
52. Steven Harvey (ed.), *The Medieval Hebrew Encyclopedias of Science and Philosophy, Proceedings of the Bar-Ilan University Conference*, Dordrecht: Kluwer, 2000.
53. Matt Jackson-McCabe, *Logos and Law in the Letter of James: The Law of Nature, the Law of Moses, and the Law of Freedom*, Leiden: Brill, 2001, 124.
54. Al-Farabi, *De Scientiis*, Franz Schupp (trs.), Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2008.

ce'de *ratiocination*, İngilizce'de *reasoning* denen *muhakeme* masdarının ismi olarak *hikmet* anlamını kazandı. Bu, Yahyâ b. 'Adî, al-Mukammas ve Eliyyah of Nisibis gibi Arapça-konuşan Hıristiyan aydınların Hıristiyan Babaları tarafından Hz. İsa'ya atf edilen *logos sıfatını hikmet olarak tercümelerinde görülebilirdi.*[55] *Logos=reason* kelimelerinin aslında *hikmet* anlamına geldiğine muhtemelen Türkiye'de ilk kez biz dikkat çekmiştik.[56]

Batı'da özellikle Almanya ve İngiltere gibi Protestan ülkelerde Rönesans'tan itibaren gelişen modern bilginin tehlikeli parçalanmasına tepki olarak hikmeti yeniden keşif arayışı başlamıştır. *Natural Philosophie Reformed by the Divine Light* (1651) adlı eseriyle Johann Amos Comenius (1592–1670), XVII. asırdaki Pansophy, Rosicrucianism veya Encyclopedism denen küllî ilim arayışının temsilcisi olmuştur. Asırlara yayılan modernleşme ve sekülerleşme sürecinin zirveye çıktığı XIX. asır, Batı'nın gelişiminin muhasebesinde de bir dönüm noktası olmuştur. Bu asırda civilization kavramıyla tanımlanan Batı'nın gelişiminin hikmetten kopuşa yol açtığı endişesi de zirveye çıkmıştır.[57]

François Pierre Guizot (1787–1874) ve Henry Thomas Buckle (1821-1862), Avrupa (Fransa) ve İngiltere örneklerinde medenîleşme tarihlerini inceledikleri eserlerinde, dini medenîleşme sürecinin sebebi değil, sonucu olarak görerek bu sürecin kendine özgü beşerî düsturu üreteceğini varsayarlar. Bu, bizim tabirimizle "diyânetin dinleşmesi" veya hikmete dönüşmesi süreciydi. Beklenen, başlıca Rönesans ile başlayan Avrupalı medenîleşme sürecinin şeriat (Hıristiyanlık) yerine hikmeti veya *Lucretius* örneğinde görülen kadim hikmet yerine modern hikmeti üretmesiydi.

Avrupa'da Guizot ve Buckle'nin çağdaşları Georg W. F. Hegel (1770-1831) ile Samuel T. Coleridge (1772-1834)'in hikmetin bayraktarları olarak çıkışı bir tesadüf değildir. Guizot ve Buckle gibileri, bir süreç olarak *civilization*'u modern hikmet olarak bir sistem şeklinde tasavvur ederlerken Hegel ve Coleridge, doğrudan *logos=reason* terimleriyle ifade edilen evrensel hikmetin izini sürüyorlardı.[58] Batı'da Yahudi ve Protestan aydınlar sekülerleşmenin ajanı oldukları gibi, Hegel ve Coleridge gibi sekülerleşmeye hikemî tepkinin sözcüleri de gene bu kesimden çıkmıştır. Ancak bizzat *logos* ve *reason* terimlerinin aslî

55. Harry A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge: Harvard UP, 1976, 121.
56. Bedri Gencer, *Hikmet Kavşağında Edmund Burke ile Ahmed Cevdet*, İstanbul: Kapı, 2011.
57. Bedri Gencer, "Modern Medeniyet Tasavvuruna Giriş," *Medeniyet Araştırmaları Dergisi* 1/1, Ocak 2014, 21-57.
58. Glenn Alexander Magee, *Hegel and the Hermetic Tradition*, Ithaca: Cornell UP, 2001; Mary Anne Perkins, "Logic and Logos –the Search for Unity in Hegel and Coleridge," *Heythrop Journal* 32/2, 1991, 192–215; Ira Rosenberg, *Samuel Taylor Coleridge, The Development of a Jewish Thinker* (Master Thesis, St. John's University), 2000.

hikmet[59]anlamlarını kayb ederek *söz* ve *akıl* anlamlarını kazanmalarından anlaşılacağı gibi, şeriatını kayb eden bir dinin hikmeti bulması da imkânsızdı. Nitekim Ernst Cassirer, Aydınlanma hakkındaki ünlü eserinde *reason* kelimesinin bizim için çoktandır muhkem basitliğini kayb etmiş olduğundan yakınır.[60] Dolayısıyla Batı, sözde seküler hikmet olarak *civilization*'un ürünü ideolojilere teslim olacaktı.

İslâm dünyası ise bu zamanlara kadar hikmete bağlılığını sürdürüyordu. Bu konuda Şemsüddîn-i Şehrezûrî (2004)'nin *Resâilü'ş-Şeceretü'l-İlâhiyye fî 'Ulûmi'l-Hakâiki'r-Rabbâniyye* adlı eseri, amelî ve nazarî boyutlarıyla küllî ilim olarak hikmetin klasik bir kaynağı olarak zikr edilebilir. Şehrezûrî, İslâm dünyasında iki önemli felsefî akımdan biri olan İşrâkîliğin, kurucusu Sühreverdî'den sonraki ikinci önemli ismi sayılan bir âlimdir. Şehrezûrî'nin söz konusu eseri, İşrâkîlik ile Meşşâiliğin sentezi bakımından da ayrı bir önemi haizdir. Bu, ortaçağ İslâm ve Yahudi dünyasında yaygın ansiklopedik hikmet eserlerinin kapsamlı bir örneğidir.[61]

Bu Arapça ansiklopedik eser dışında Osmanlı dünyasında sentetik-mistik tarzda bir hikmet kaynağı olarak Erzurumlu İbrahim Hakkı (1115-1194/1703-1780) rahmetullâhi 'aleyhin *Marifetnâme*'si zikr edilebilir. İbrahim Hakkı'nın *Marifetnâme*'si, hikmet-i ameliye ile hikmet-i nazariyenin, dahası hikmet-i bahsiye ile hikmet-i zevkiyenin mükemmel terkibini simgeler. Onun "Ben, semâvâtın yollarını Tillo'nun sokaklarından daha iyi bilirim" sözü, bu perspektifin en çarpıcı ifadesidir. Bu eser, bugün Osmanlı irfanının bir klasiği olarak ciddi bir ilgiye konu olmayı sürdürmektedir. Ancak eserin hazm edilerek okunduğunu, temsil ettiği küllî hikmet perspektifinin anlaşılabilmiş olduğunu söylemek zordur. Bazıları, onun bugün için hayli eskimiş, hatta hurafe bilgiyi muhtevî bir eser olduğunu iddia etmektedir. Bunlar, hikmete yabancılaşmış seküler zihniyetin ürünü ucuz tespitlerden ibarettir. Burada mesele, bu gibi eserlerin ihtiva ettiği empirik bilgilerin, muhtevasının güncelliği değil, ortaya koydukları küllî perspektiftir. Onun genel ontolojiden özel ontolojiye, varlıktan bilgiye, değerden edebe uzanan küllî bir perspektiften izahı, çağımızın kayb ettiği hikmet hakkında yeterli bir fikir vermektedir.

Erzurumlu İbrahim Hakkı'dan biraz daha sonra yaşayan, XIX. asrın başlarında II. Mahmud (1808-1839) saltanatını idrak eden Abdullah Ahıskavî (1146-

59. Brann, *The Logos of Heraclitus*, 2011, 111; Perkins, "Logic and Logos –the Search for Unity in Hegel and Coleridge," 1994.
60. Ernst Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment*, Fritz C.A. Koelln and James P. Pettegrove (trs.). Boston: Beacon, 1965, 6.
61. Harvey, *The Medieval Hebrew Encyclopedias of Science and Philosophy*, 2000, 95, 580.

1228/1733-1813)'nin eseri, bu konuda son önemli örneklerden biridir. Onun *Revâmîzü'l-A'yân fî Beyâni Mezâmîri'l-'Uhûdi ve'l-Ezmân* adlı beş ciltlik kitabı, ansiklopedik tarzda küllî bir perspektiften kadim hikmeti çağımıza taşıyan bir eserdir. Ne yazık ki gelenekten ve hikmetten kopmuş ülkemizde, çağımızda gözler Batı'dan gelen seküler bilgiye çevrildiği için bu gibi kadim hikmeti taşıyan eserler, kütüphanelerin tozlu raflarında nisyana terk edilmiştir.

Bursalı Mehmed Tahir,[62] *Osmanlı Müellifleri adlı eserinde* Ahıskavî'nin *Revâmîzü'l-A'yân fî Beyâni Mezâmîri'l-'Uhûdi ve'l-Ezmân* adlı eserini şöyle tanıtır:

"Arapça beş büyük cilt üzerine tertip edilmiş olan bu büyük eserin müellifin yazısiyle yazma iki takımından biri, Galata Mevlevihanesi kütüphanesinde, diğeri Yerebatan mahallesindeki Es'ad Efendi Kütüphanesinde mevcut olup[63] cilt itibariyle ihtiva ettiği mevzularının hulâsa olarak fihristi aşağıdadır:

1. Cild: Menâkıbu'l-ilmi ve fezâilü ehlihî ve tefâsîlü fünûnihî ve zikrü'l-melâiketi ve'l-cinni ve'ş-şeyâtîni ve esnâfihim ve beyânu hakîkati'l-insâni ve tafsîlü'l-eflâki ve mâ fîhâ ve tafsîlu'l-'anâsırı ve'l-ardı ve mâ fîhâ mine'l-bihâri ve ekâlîmi ve mâ fîhâ.
2. Cild: Siyeru Muhammed sallellâhü 'aleyhi ve selleme ve menâkıbu eshâbihî.
3. Cild: Menâkıbu kibâr-ı tâbi'în ve eimmeti muhaddisîn ve menâkıbu İmâm-ı A'zam ve tabakâtu eshâbihî.
4. Cild: Menâkıbu İmâm-ı Mâlik ve tabakâtu eshâbihî ve Menâkıbu İmâm-ı Şafii ve tabakâtu eshâbihî ve Menâkıbu İmâm-ı Ahmed ibni Hanbel ve tabakâtu eshâbihî.
5. Cild: Tabakatül mülûki'l-câhiliyyeti ve'l-mülûki'l-İslâmiyyeti ve'l-humekâi ve'ş-şu'arâi ve beyânu mileli'n-nâsi ve enhâlihim.

Bablar ve fasıllar itibariyle 7 bab üzerine tertip edilmiş olan 1. cilt mevzularının fihristi:

BİRİNCİ BAB:

İlim Bahislerine dair olup üç fasıldır:

1. Fasıl: Menâkıbu'l-ilmi ve fezâilü ehlihî,
2. Fasıl: Keşfü'l-ilmi ve beyânu mâhiyyetihî ve taksîmihî,
3. Fasıl: Esmâü'l-'ulûmi ve'l-fünûni.

---

62. Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I-III, İstanbul: Meral, 1972, I/266.
63. Bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi Es'ad Efendi 2127-2128, diğer bir nüsha da Hâlet Efendi 583 numara ile kayıtlıdır.

İKİNCİ BAB:
İlim ve Akıl Sahiplerine dair olup iki fasıldır.
1. Fasıl: Mebâhisü'l-melâiketi ve beyânu esnâfihim,
2. Fasıl: Mebâhisü'l-cinni ve'ş-şeyâtîni.

ÜÇÜNCÜ BAB:
İnsan mevzularına dair olup üç fasıldır.
1. Fasıl: Mebâhisü'n-nefsi'n-nâtıkati ve kuve'l-insâniyyeti,
2. Fasıl: Mebâhisü bedeni'l-insâni ve beyânu keyfiyyeti terkîbihî ve 'acâîbihî,
3. Fasıl: Mebâhisü esnâfi'l-insâni ve beyânu teferrukıhim fî aktâri'l-arzi.

DÖRDÜNCÜ BAB:
Felekiyyât ile Tabakâtü'l-Eflâk ve 'Anâsıra dair olup 4 fasıldır.
1. Fasıl: Beyânu feleki'l-eflâk ve'l-'arşı ve'l-kürsî,
2. Fasıl: Beyânü'l-kevâkibi's-sevâbiti ve'l-bürûci'l-isnâ 'aşere ve menâzili'l-kameri,
3. Fasıl: el-Kevâkibü's-seb'atü's-seyyâre,
4. Fasıl: Mebâhisü'z-zamâni ve hareketi'l-eflâki.

BEŞİNCİ BAB:
'Unsuriyyât ile Kürât-ı 'Anâsıra dair olup dört fasıldır.
1. Fasıl: Küretü'n-nâri ve ahvâlühâ,
2. Fasıl: Küretü'l-havâi,
3. Fasıl: Küretü'l-mâi,
4. Fasıl: Küretü'l-arzı.

ALTINCI BAB:
Ekâlîm-i Hakîkat ve Arziyeye dair olup iki fasıldır.
1. Fasıl: Hatt-ı istivâ,
2. Fasıl: Ekâlîm-i seb'a.

YEDİNCİ BAB:
Mürekkebât-ı 'Unsuriyyeye dair olup üç fasıldır.
1. Fasıl: Ma'deniyyât ve keyfiyyetü tekevvünâtihâ,
2. Fasıl: Nebâtât,
3. Fasıl: Hayvânât."

SONUÇ: HİKMETİN EBEDÎ İMKÂNI

Abdullah Ahıskavî rahmetullâhi 'aleyh, görüldüğü üzere metafizik ve fizik bilimlerini ele aldığı bu eseri yanında, coğrafya, tıp, mantık, hadis, tasavvuf, fıkıh ve usûl konularındaki vukuflu eserleriyle bu çalışmada tasvire çalıştığımız hikmet-i ameliye olarak fıkıh ile hikmet-i nazariye olarak ilim altında toplanan tüm İslâmî ile içtimaî ilimleri, metafizik ve fizik bilimlerini bünyesinde birleştiren, küllî ilim olarak hikmeti temsil eden ideal İslâm âliminin belki de son örneğini oluşturmaktadır. Ancak ne yazık ki bugün ismi unutulmuştur. Akademisyenlerin kelamcı, hadisçi, tefsirci, sosyolog, psikolog, ekonomist, tarihçi, tıpçı, fizikçi, kimyacı olarak kategorize edildiği günümüzde ise küllî bir hikmet perspektifinden dünyaya bakma, dahası bir alanda mütehassıs birinin başka bir alanda vukufuna imkân bile tanınmamaktadır. Hâlbuki Ahıskavî'den sonra Ahmed Cevdet (1822-1895), hatta daha yakınlarda yaşayan Konya müftüsü Abdullah Ulubay (1878-1959) gibi âlimlerin bu kadim perspektifi sürdürmesi, günümüzde de hikmetin yeniden keşfinin imkânı hususunda bize ümit vermektedir.

وَآخِرُ دَعْوَانَا أَنِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ
وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى خَاتَمِ الأَنبِيَاءِ وَالمُرْسَلِينَ

KAYNAKÇA

el-'Acemî, Ebu'l-Yezîd Ebû Zeyd (2007) el-'Akîdetü'l-İslâmiyye 'ınde Fukahâi'l-Erba'a. Kâhire: Dâru's-Selâm.

'Alî b. Meymûn el-İdrisî, el-Ğumârî (2002) *Risâletü'l-İhvân min Ehli'l-Fıkhı ve Hameleti'l-Kur'ân ve Risâletü'l-İhvân ilâ Sâiri'l-Büldân.* Hâlid Zehrî (yay.), Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'Ilmiyye.

el-Âmirî, Ebu'l-Hasen (2013) *Kitâbu'l-Emed 'ale'l-Ebed. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.*

el-Bâbertî, Muhammed b. Muhammed Ekmelüddîn (1) *et-Takrîr fî Şerhi Usûli'l-Pezdevî.* Süleymaniye Kütüphanesi Râgıb Paşa 409 (1-388).

———, (2009) *Şerhu'l-Vasiyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe.* Muhammed Subhî el-'Âyidî-Hamza Muhammed Vesîm el-Bekrî (yay.), Beyrût: Dâru'l-Beyrûtî.

Başer, H. Bayram (2010) "Serrâc'ın Tasavvufa Yaklaşımı: Bir İslâm İlmi Olarak Tasavvuf Ya da Fıkh-ı Bâtın," *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/22: 101-119.

Berger, Peter L. (1969) *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion.* New York: Doubleday and Anchor.

Bloomberg, Jon Irving (1980) *Arabic Legal Terms in Maimonides* (Doctoral Dissertation, Yale University).

Brann, Eva T. H. (2011) *The Logos of Heraclitus: The First Philosopher of the West on Its Most Interesting Term.* Philadelphia: Paul Dry Books.

Bursalı, Mehmed Tahir (1972) *Osmanlı Müellifleri, I-III. İstanbul: Meral.*

Cassirer, Ernst (1965) *The Philosophy of the Enlightenment.* Fritz C. A. Koelln and James P. Pettegrove (trs.), Boston: Beacon.

Cicero (1999) *On the Commonwealth and On the Laws.* James E.G. Zetzel (yay.), Cambridge: Cambridge UP.

Cohen, Mordechai Z. (2011) *Opening the Gates of Interpretation Maimonides' Biblical Hermeneutics in Light of His Geonic-Andalusian Heritage and Muslim Milieu.* Leiden: Brill.

Cuma Muhammed, Ali (2008) "Fıkıh Usûlü ve İslam Felsefesiyle İlişkisi," Hasan Özer (trc.), *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 11: 167-188.

Çelik, Hüseyin (1994) *Ali Süavi ve Dönemi.* İstanbul: İletişim.

ed-Dihlevî, Şâh Veliyyullâh (2010) *Huccetullâhi'l-Bâliğa*, I–II. Seyyid Ahmed Bâkinbûrî (yay.), Beyrût: Dâru İbni Kesîr.

Ferrûh, Ömer (1991) *İbni Teymiye el-Müctehid: Beyne Ahkâmi'l-Fukahâ ve Hâcâti'l-Müctema'.* Beyrût: Dâru Lübnân.

Flyvbjerg, Bent (2001) *Making Social Science Matter: Why Social Inquiry Fails and How It Can Succeed Again.* Cambridge: Cambridge UP.

Galston, Miriam S. (1973) *Opinion and Knowledge in Farabi's Understanding of Aristotle's Philosophy* (Doctoral Dissertation, The University of Chicago).

el-Gazâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed (2005) *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn.* Beyrût: Dâru İbni Hazın.

Gencer, Bedri (2010) "Osmanlı İslâm Yorumu," *DoğuBatı* 13/54: 61–95.

———, (2011) *Hikmet Kavşağında Edmund Burke ile Ahmed Cevdet.* İstanbul: Kapı.

———, (2012a) "Bizzat İslâm Düşüncesi Olarak Fıkıh," *Mostar* 84 (Şubat): 34–39.

———, (2014a) *İslâm'da Modernleşme, 1839-1939.* Ankara: Doğu Batı.

———, (2014b) "Modern Medeniyet Tasavvuruna Giriş," *Medeniyet Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Ocak): 21-57.

———, (2014c) "Ekmelüddîn Bâbertî: İslâm Düşüncesi Olarak Fıkhın Yeniden Yapılandırılması," *Ekmelüddîn Bâbertî'yi Keşif Yolunda I. Ekmelüddîn Bâbertî Sempozyumu 28-30 Mayıs 2010*, Selçuk Coşkun (yay.), Bayburt: Bayburt Üniversitesi.

———, (2014d) "Dinî Düşünce Olarak Fıkıhtan Küllî İlim Olarak Hikmete," *Akademide Felsefe Hikmet ve Din*, Bayram Ali Çetinkaya (yay.), 225-246, Zonguldak: Bülent Ecevit Üniversitesi.

Harman, Vezir (2012) *Seyfeddin Âmidî'nin Kelâm Sisteminde Usûlü'd-Dîn ve Usûlül-Fıkh İlişkisi* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi).

Harvey, Steven (ed.) (2000) *The Medieval Hebrew Encyclopedias of Science and Philosophy: Proceedings of the Bar-Ilan University Conference*. Dordrecht: Kluwer.

İbni 'Acîbe, Ahmed (2006) *Resâilü'l-'Ârifi billâh eş-Şeyh Ahmed İbni 'Acîbe el-Hasenî*. 'Âsım İbrahim el-Keyyâlî (yay.), Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'Ilmiyye.

İbni Cüzeyy, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed (2011) *Takrîbü'l-Vusûl ilâ 'Ilmi'l-Usûl*. Muhammed Hasan İsmail (yay.), Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'Ilmiyye.

İbni Haldun, Muhammed (2004) *Mukaddime*, I-II. Abdullah Muhammed Derviş (yay.), Dımaşk: Dâru Ya'rib.

———, (2005) *Mukaddime*. Süleyman Uludağ (trc.), İstanbul: Dergâh.

Jackson-McCabe, Matt (2001) *Logos and Law in the Letter of James: The Law of Nature, the Law of Moses, and the Law of Freedom*. Leiden: Brill.

el-Kârî, Nûruddîn 'Alî b. Sultân (2012) *Tavzîhu'l-Mebânî ve Tenkîhu'l-Me'ânî Şerhu Muhtasari'l-Menâr*. İlyas Kaplan (yay.), Beyrût: Dâru Sâdır.

Kâtib Çelebî (1990) *İslamda Tenkid ve Tartışma Usûlü (Mîzânü'l-Hak fi İhtiyâri'l-Ehak)*. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara (yay.), İstanbul: Marifet.

Kaya, M. Cüneyt (2012) "Bir "Filozof" Olarak Sirâceddin El-Urmevî (Ö. 682/1283): *Letâifü'l-hikme* Bağlamında Bir Tahlil Denemesi," *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 17/33 (2012/2): 1-45.

Key, Alexander (2012) *A Linguistic Frame of Mind: al-Rāġib al-Iṣfahānī and What It Meant to Be Ambiguous (Doctoral Dissertation, Harvard University)*.

Kınalızâde 'Alî Çelebî (2007) *Ahlâk-ı 'Alâî*. Mustafa Koç (yay.), İstanbul: Kaynak.

Kinloch, Graham Charles-Mohan, Raj P. (2000) *Ideology and the Social Sciences*. Westport: Greenwood.

Kraut, Richard (ed.) (1992) *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge UP.

Magee, Glenn Alexander (2001) *Hegel and the Hermetic Tradition*. Ithaca: Cornell UP.

Makdisi, George (1984) "The Juridical Theology of Shâfi'î: Origins and Significance of Uṣûl al-Fiqh," *Studia Islamica* 59: 5-47.

Mouffe, Chantal (1993) *The Return of The Political*. London: Verso.

el-Müttakî, 'Alâüddîn 'Alî (2004) *Kenzü'l-'Ummâl fî Süneni'l-Akvâli ve'l-Ahvâl*, I-XVIII. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'Ilmiyyye.

Nurul-Arabî, Muhammed (2012) *Noktatü'l Beyan – Noktanın Sırrı*. İstanbul: Büyüyen Ay.

Perkins, Mary Anne (1991) "Logic and Logos –the Search for Unity in Hegel and Coleridge," *Heythrop Journal* 32/2: 192–215.

)(1994) *Coleridge's Philosophy: The Logos as Unifying Principle*. Oxford: Oxford UP.

Rosenberg, Ira (2000) *Samuel Taylor Coleridge: The Development of a Jewish Thinker* (Master Thesis, St. John's University).

Sallâbî, Ali Muhammed (2007) *Devletü's-Selâcika ve Bürûzü Meşrû'in İslamî li-Mukavemeti't-Tegalguli'l-Bâtınî ve'l-Gazvi's-Salîbî*. Beyrût: Dâru İbni Kesîr.

Singer, Kurt (1958) "Oikonomia: An Inquiry into Beginnings of Economic Thought and Language," *Kyklos* 11/1 (February): 29–57.

Stuart, Albert Charles (1982) *Language in Its Relation to the Logos in Heraclitus* (Doctoral Dissertation, DePaul University).

eş-Şehrezûrî, Şemsüddîn Muhammed b. Mahmud (2004) *Resâilü'ş-Şeceretü'l-İlâhiyye fî 'Ulûmi'l-Hakâiki'r-Rabbâniyye*, I-III. M. Necip Görgün (yay.), İstanbul: Elif.

Şentürk, Recep (1996) *İslâm Dünyasında Modernleşme ve Toplumbilim*. İstanbul: İz.

Taşköprîzâde, Ahmed b. Mustafâ (1985) *Miftâhu's-Se'âdeti ve Misbâhu's-Siyâdeti fî Mevzû'âti'l-'Ulûm*, I-III. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'Ilmiyye.

et-Tehânevî, Muhammed 'Alî (1998) *Keşşâfu Istılâhâti'l-Fünûn*, I–IV. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'Ilmiyye.

Toulmin, Stephen (2001) *Return to Reason*. Cambridge: Harvard UP.

Wiarda, Howard J. (ed.) (2010) *Grand Theories and Ideologies in the Social Sciences*. Hampshire and New York: Palgrave Macmillan.

Wolfson, Harry A. (1976) *The Philosophy of the Kalam*. Cambridge: Harvard UP.

MESNEVİ VE TÜRK İRFANI: MESNEVİHANLIK GELENEĞİ

Bilal Kemikli*

Mesnevî'sin işidüp hazret-i Mevlânâ'nun
Güşvâr oldu kulağumda kelâmı anun

Bahtî

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö.1273), tasavvufî kişiliği ve düşüncelerinin yanında, Türk irfânına ve edebiyatına etkisi bakımından da dikkat çeker. Bu etki, ne Mevlevîhanelerle ne de bu gelenekten gelen şairlerle sınırlıdır. Mevlevîhanelerde tamamladıkları çilelerle yüksek bir edebî ve estetik zevke ulaşan dervişlerin, ulaştıkları derûnî tecrübeyi içinde yaşadıkları şehrin hizmetine sunmaları kaçınılmazdır. Keza Mevlevî gelenekle doğrudan doğruya ilişkisi olmayan bazı şairlerin de ondan etkilendiklerini tespit etmek mümkündür. Bu etkinin oluşmasını sağlayan müesseselerden birisi *Mesnevîhân*lıktır. *Mesnevîhân*lık, başlangıçta sadece Mevlevîhânelerde *Mesnevî* takrir eden dedeleri ifade etmek için kullanılan bir tabirdir. Zamanla bu kavramın mahiyeti ve anlamı genişlemiş; ister Mevlevî gelenekten gelsin, ister farklı bir muhite mensup olsun, *Mesnevî* okutan ve şerh eden kişileri de ifade eder olmuştur.

Mesnevîhân kavramındaki genişlemeye paralel olarak, *Mesnevî* takrir edilen mekânlarda da farklılıklar görülmektedir. Mevlevîhanelerin dışında, yalnızca *Mesnevî* takrirlerinin yapıldığı *Mesnevîhâne*ler tesis edilmiştir. Bunlardan başka bazı Nakşî dergâhları başta olmak üzere, diğer tarikatların tekkelerinde, bazı medreselerde ve konaklarda da okunmaya başlanmıştır. Bu maka-

* Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı, [e-posta: bkemikli@hotmail.com]

lede, Mevlevî kaynaklarının dışına çıkılarak, daha çok Hüseyin Vassaf'ın *Sefine-i Evliyâ*'sından hareketle *Mesnevîhân*lara ilişkin bazı tespitler yapılacaktır. Buradan haretele *Mesnevî*nin Türk irfânına ve edebiyatına etkisi tartışma konusu edilecektir. Makalenin münderecatı içerisinde ne *Mesnevîhân*lık kavramı, ne de bir kurum olarak tarihsel süreç içerisindeki serencamı inceleme konusu edilir. Dolayısıyla Mevlevî gelenekten gelen *Mesnevîhân* ve şârihlere de yer verilmeyecektir. Makaleyi böylece sınırlamamız, konunun mahiyeti itibariyle genişliğinden kaynaklanmaktadır. Nitekim bu konu, müstakil bir kitapta bütün cepheleriyle ele alınabilecek niteliktedir.

MESNEVÎ VE TÜRK İRFÂNI

Mevlânâ, tarih boyunca Türk insanının zihniyetini ve ufkunu inşa eden, onu akıl ve gönül iksiriyle yoğurarak dönüştüren en önemli şahsiyetlerden birisidir. Bu etkiyi, bir ulu kişi ve bir "büyük rûh" olarak hayata dair verdiği cevaplar, tecrübeleri ve hakkında anlatıla gelen menkıbelerinden yola çıkarak izah etmek mümkündür. Yine bu etkiyi, onun fikirleri doğrultusunda kurulan bir rûhî aydınlanma ve bir bilinç kazanma yolu olan Mevlevîliğin kuruluşundan itibaren ortaya koyduğu faaliyetleri esas alarak da izah edebiliriz. Çünkü Mevlevîlik, dînî toplumsal tarih içerisinde olduğu kadar, sanat ve edebiyat tarihimiz açısından da derin tesirler icra eden bir yoldur. Bu yolun sâliklerine kazandırdığı ve bizim *Mevlevî nezaketi* ve *çelebi tavrı* dediğimiz bakış açısının bir rahmet gibi bu toprakları kuşattığı bir gerçektir. Çelebi tavır, ahlakî ve estetik açıdan tamamlanmışlıktır. Çelebi, işlerinde *hüsn-i tedbîr* sahibidir; bu sebepten de gün içinde hep olumlu cümle kullanmaya özen gösterir. Mamafih sosyal hayat içerisinde insana değer verir ve ona anlayış ve sevgiyle yaklaşır. Çünkü o, varlığı mânâ ve mazmûnuyla idrak etmiştir; gerçek fâilin farkındadır. Bu yüzden de dünya hayatında karşılaştığı her hali hoş nazarla değerlendirir. Bütün bunlar, sanat ve estetikle incelmiş olgun bir rûhun, ahlaken yücelmiş insanın tavrıdır.

Türk irfân hayatı, çelebi tavırdan beslenmiştir. Burada Türk irfânı kavramından, irfân kelimesinin çağrıştırdığı anlama bağlı olarak, sadece sûfî ekoller kastedilmemektedir. Anadolu'daki irfânî aydınlanma yolları olan sûfî ekollerin hemen pek çoğu Mevlânâ'dan ve Mevlevîlikten etkilenmiş yahut Mevlevîliği etkilemişlerdir. Bundan başka her hangi bir ekol içerisinde bulunmayan halkın irfânı vardır; dinleyerek, anlayışını geliştiren, rûhen incelen ve yücelen büyük bir kitlede görülen bu irfânın oluşmasında da Mevlânâ ve *Mesnevî*'nin etkisi vardır. Çoğu kimse, *Mesnevî*'nin Farsça yazılması ve orada geçen konuların derin felsefî meselelere matuf olması dolayısıyla, Mevlevîliğin, seçkin şehirli insana hitap ediyor olduğunu düşünür. Bu doğrudur; ancak bu demek değil-

dir ki, Mevlânâ sadece şehirli ve seçkin insana hitap etmiştir. Nitekim Mevlevî gelenekten dilimize intikal eden "eyvallah", "bu da geçer yâ hû!" ve "lambayı uyutmak" gibi deyimler ve sözler, onun halk irfânının önemli kaynaklarından biri olduğuna işarettir. Dilimizde bir "açık kapı" deyimi vardır. Mevlevîlikten intikal eden bu deyimle biz, yoksula açık olan, misafiri eksik olmayan evi kastetmekteyiz. Yine bu deyimle alakalı bir niyaz vardır: "Açık kapıyı Allah kapatmasın!" deriz. Zaten Mevlevîler "kapıyı kapatmak"tan hiç sözetmezler.; "kapıyı örtmek" veya "sırlamak" tabirleri vardır[1]. Bir de "âgâh" tabiri vardır; "âgâh olmak" şeklinde de kullanılır; uyanık, anlayışlı, sezen, bilen kişi demektir. Mevlevîler uyuyan kişiyi ürkütmeden, nezâketle ve nezahetle "Derviş âgâh ol!" diyerek uyandırırlar[2]. Binaenaleyh "âgâh kişi" gerçek yolu bilen, dâimâ uyanık ve dâimâ hakîkatin peşinde, sezgisi ve ufku açık olacakları sezen çelebidir. Nitekim Mevlânâ, her seviyeden insanı alır, onu medeniyete, sanata ilim ve irfânâ uyandırarak kabiliyeti oranında, yüksek anlayış ve idrak seviyesine çıkartır. Bu anlayış ve idrak seviyesinin tezâhürü olan çelebi tavır, Türk irfânına yön vermiştir.

Mevlana'nın Türk irfânını etkilemesi iki şekilde olmuştur; ilki kurumsal, ikincisi ise sözledir. Kurumsal etki, Mevlevîhaneler ve Mevlevîlik yoluyladır. Şöyle ki, Mevlevîhanelerde icra edilen ayin ve mukabeleler ve bunların geleneksel hale gelen ritüelleri, semâ ve mûsikî ile iç içe gelişen incelik, çilekeş dervişin uzunca bir dönem süren tekke hayatı boyunca matbahta kazandığı hat ve kitap sanatları gibi estetik üretime dönük yönle birleşmiştir. Bu birliktelik, sadece madde ve mânânın izdivâcı değildir; aynı zamanda tarihe geçen pek çok eserin ortaya çıkmasına zemin hazırlayan sürecin de başlangıcıdır. Bu süreç, Türk irfânını sanat boyutuyla kuşatarak onun estetik mahiyetini takviye eder. Nitekim Mevlevîhaneler, musiki, hat ve şiir gibi söz ve plastik sanatlarının en önemli temsilcilerini yetiştirmiştir. Bu sanatçıların, Mevlevîlikten nasîbi olmayan başka insanları da usta-çırak ilişkisiyle yetiştirdiği düşünülürse, bu etkinin, tezkirelere ve kayıtlara geçen istatistikî verilerle sınırlı olmadığı görülür. Şu halde, Mevlânâ tarihi ve menkâbevî tecrübeleriyle Türk insanını etkilediği gibi, oluşturduğu gelenek de bu etkiyi hem geliştirmiş ve hem de canlı tutmuştur. Bu bakımdan Mevlânâ'yı Mevlevîlikle birlikte düşünmek gerekir.

Türk irfânma sözlü etkisi, *Mesnevî*'nin vesilesiyle teşekkül ve tekâmül etmiştir. Bu yolun Mevlevîliği de aşan bir tesir alanı vardır; o da *Mesnevî*'de hayat bulan Mevlânâ'dır. Nasıl ki, Mevlânâ, ulaştığı vecd halini ve temâşâ ettiği mânâ iklimini terennüm ederek *Mesnevî*'ye hayat vermiştir; tıpkı bunun gibi, *Mesnevî* de daha sonraki kuşaklar tarafından okunarak, şerh edilerek, öze-

1. Bu ve benzeri deyimler için bkz: Abdulbaki Gölpınarlı, *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, İstanbul, 1977, 9.
2. Gölpınarlı, a.g.e. 13.

ti çıkartılarak, fihristi yapılarak, sözlüğü hazırlanılarak ve bir ders kitabı gibi çeşitli meclislerde okunarak müellifine hayat vermiştir. *Mesnevî*, sadece Mevlevîhânelerde, çelebi tavrı kazanmış insanlar yahut bu yolun sâlikleri tarafından okunmamıştır. Aynı zamanda konak, köşk ve ev gibi özel mahfillerde okunarak memurundan efendisine, şairinden tarihçisine resmî ve elit insanı etkilediği gibi, câmi ve Mesnevîhânelerdeki takrirler dolayısıyla da geniş halk kesimlerinin gönül dünyasını inşâ etmiştir. Bu yüzdendir ki, eskiler onu *deryâ-yı mârifet* olarak nitelendirmişlerdir.

Mesnevî, deryâ-yı mârifettir. Bu nitelemeyi tahlil sadedinde mârifet kelimesinin anlamını belirlemekte yarar vardır. Bilindiği gibi biz mârifeti, kelime olarak, bilmek anlamına kullanıyoruz. Ancak bu bilmek, bir konu üzerinde ilmî etütle elde edilen bir bilişten çok farklıdır; bir şeyin üzerinde derin tefekkür ve tedebbürle ulaşılan bir bilgilenme haline işaret eder. Tefekkür, bir mesele hakkında zihni faaliyet gösterme, düşünme ve derin düşünmedir; tedebbür ise, tedbirli olma, duruma uygun hareket etmek olarak açıklanmaktadır. Tedebbür, etimolojik olarak her ne kadar tedbirli olma haline delâlet etse de, bizim kültürümüzde kelimenin anlamı biraz daha geniştir; kelimenin bir şeyin sonunu, hakîkatini düşünme anlamı da vardır. Her ne ise, tefekkür ve tedebbür kelimeleri üzerinde düşünmek bahs-i digerdir. Ancak buradan yola çıkarak mârifetin, bir zihni faaliyet olmanın yanında, meselenin hakîkati etrafında düşünerek ulaşılan bir bilgi olduğuna işaret etmek mümkündür. Daha doğrusu, sûfî gelenekte mârifet, rûhânî halleri yaşayarak, mânevî ve ilâhî hakîkatleri tadarak elde edilen irfânî bilgidir. Bu bilgiye, sûfi şeriat, tarîkat ve hakîkat kapılarından geçerek ulaşır. Deryâ-yı mârifet olan *Mesnevî*, bu sonuncu kapıda yapılan sohbetleri hâvîdir. Bu sebepledir ki, o sadece ma'lûm-ı ilâm kabilinden bir kısım bilgilerin derlenip yeni bir üslupla düzenlendiği ansiklopedik bir eser değildir; tefekkür ve tedebbürle ulaşılan hakîkatlerin sunulduğu eşsiz bir eserdir.

Erol Güngör, "Türkmeni yeni bir medeniyete hazırlayan iki büyük müessese vardı: Medrese ve Tekke" demektedir[3]. Deryâ-ı mârifet olan *Mesnevî*, hem medresede hem de farklı tariklerin tekkelerinde okunması bakımından bu yeni medeniyetin en önemli yapı taşıdır. Bu yeni medeniyeti inşâ eden iksir, Türk irfânıdır. Türk irfânı derken, bu toprakların insanının hayata dair sorulara verdiği anlamlı cevapları, varlığı tanımayı, anlamayı ve idrâk etmeyi, zamana ve mekana uygun davranma melekesine sahip olmayı, âleme hikmet nazarıyla bakmayı kastedilmektedir. Bu bakışa ulaşmak, bir aydınlanma sürecinin neticesidir. Çünkü irfânî bilgi, en önemli kaynağı ilhâm ve tefekkür olan bir tanıma sürecini ifade eder. *Mesnevî*, işte bu ilhamın kaynaklarından birisi, bu tefekkür sürecinin en önemli göstergesi ve tecrübe edilmiş örneğidir. İrfanî bilgiye ulaştıran

3. Erol Güngör, *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*, İstanbul, 1989, 201.

en önemli metot, *dinlemek* ve *müşâhade* etmektir. Dinlemek, en önemli öğrenme biçimlerinden biridir ve bizim kültür ve bilim tarihimizde bu daha çok, ilim ve irfân mekanları olarak nitelendirilen, evler, odalar, konaklar, camiler, tekkeler, kitapçı dükkânları, mûsikî fasıllarının yapıldığı muhîtler, edebi mahfiller, âhî ve fütüvvet teşkilatlarının lokalleri, hatta kahvehaneler ve meyhaneler gibi çok çeşitlilik arzeder. Keza saray ve siyasetle halk irfânını buluşturan mekânlar olması itibariyle Huzur Derslerini ve ramazan ve düğünler vesilesiyle düzenlenen saray eğlencelerini de anmakta yarar vardır. *Mesnevî*nin okunduğu, Mevlânâ'nın yolunun öğretildiği Mevlevîhâneler ve *Mesnevî*hâneler (Dâru'l-*Mesnevî*) de bu mekanlar içerisinde önemli bir yere sahiptir.

Mesnevî'nin Türk irfânını etkilemesi, mânevî bir silsileye dayanan Mevlevî öğretilerinin aktarımıyla ve bu irfânî yolun dışında kalan diğer tarikat mensupları veya her hangi bir rûhânî yola mensup olmayan kişilerin mesnevîhânlık dairesi içerisinde dinlemeleri suretiyle olmuştur. Diğer bir ifadeyle, bir Mevlevîler vardır; bir de Mevlevî olmamakla birlikte Mesnevi okumalarına devam eden muhipler vardır. Bu bakımdan Osmanlı şiirinde Mevlana'nın etkisi, öyle sanıldığı gibi, sadece Mevlevî gelenekten gelen şairlerle sınırlı değildir[4]. Türk irfân hayatına yön veren en önemli unsur şiirdir. Çünkü bu şiirler, sadece divanlarda kalarak belirli bir kesime hitap etmemiş, aksine cönk ve mecmualarda bir araya getirilerek halk kitaplarına dönüşmüş yahut *Zînetü'l-mecâlis* tarzı eserlerde olduğu gibi, derlenen mısra-ı berceste ve meşhur beyitleriyle meclislerde okunup dinlenen ve ilham alınan metinlerdir. Pratik felsefe açısından, hayatın anlamına ve karşılaşılan sorunlara cevaplar içeren bu hikmetli mısra ve beyitlerin halk katmanları üzerinde derin etkiler yaptığı, bir gerçektir.

MESNEVÎHANLIK VE GELENEKSEL İZDÜŞÜMÜ

Deryâ-yı mârifet olan *Mesnevî*, evvelce de ifade edildiği gibi, başlangıçta Mevlevîhânelerde takrir edilirken, zamanla diğer tarîkat mensuplarının da mesnevîhanlık icazet almasıyla farklı dergâhlarda, câmilerde, konaklarda, köşklerde ve evlerde de okunmuştur. Damat İbrahim Paşa'nın gayretleriyle artık *Mesnevî*'nin medresenin müfredatı içerisine girdiğine tanık oluyoruz. Nitekim Paşa, yaptırdığı medresede tasavvuf ilminin ve Mesnevinin okunmasını da vakfetmiş; böylece *Mesnevî* medreseye de girmiştir[5]. Bu bakımdan "bir topluluğa

4. Bkz: Bilal Kemikli, "Mevlânâ, Mesnevî ve Edebî Geleneğimiz", *Kültür, Kış*, 2006, Sayı 5, 62-5; Nilgün Açık Önkaş, "Klasik Türk Şiirinde Mevlânâ Etkisi", Kültür, Kış, 2006, Sayı 5, 70-7.
5. Osman Nuri Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, I, İstanbul, 1977, 156.

Mesnevî'yi okuyarak şerh eden kişileri"[6] ifade eden mesnevîhanlık, medeniyet ve eğitim tarihimizin önemli kavramlarından biri haline gelmiştir.

İlk mesnevîhân, Mevlana'nın kâtibi olarak *Mesnevî*'yi de yazan Hüsameddin Çelebi'dir. O daha sonra başta Sirâceddin Mesnevîhân olmak üzere *Mesnevî*'nin anlam dünyasına vâkıf ilk mesnevîhânları da yetiştirmiş ve yol böylece devam etmiştir[7]. Bilindiği gibi Mevlevîhânelerde *Mesnevî* takrîri temel uygulamalardan birisidir. Dergâhın ilk mürşitlerinden olan Ulu Arif Çelebi, seyahate çıktığında, Dergahta *Mesnevî* takrir etmeleri için Sirâceddin Mesnevîhânı ve mütercim Mahmud Dede'yi vekil tayin etmiştir. Nitekim bazı vakfiyelerden anladığımıza göre, mesnevîhânlık, Mevlevîhanede postnişîn olma imkânını kolaylaştırmaktadır. Bu meyanda bir örnek olması bakımından Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivinde 636 numaralı defterin 1. Sayfa 1. Sırasında kayıtlı bulunan "Mihrişah Sultan (Mihrişah Valide Sultan) Vakfı" na ait 1209 tarihli vakfiyeyi burada zikretmek mümkündür:

> *"Yine müvekkilim devletli Vâlide Sultân aliyyetüş-şân Hazretleri şol vecihle şart ve ta'yîn buyurdular ki mahrûse-i Galata Mevlevîhânesinde hâlâ postnişîn olan Şeyh Mehmed Galib Dede Efendi Mevlevîhâne-i mezkûrede haftada iki gün salı ve cum'a günlerinde kable'l-mukâbele teberrüken ve teyemmünen hângâh-ı mezkûrda Mesnevî-i Şerif kıraat eyleyüp ve hângâh-ı mezkûr ile Kasımpaşa ve Beşiktaş ve Yenikapu Mevlevîhâneleri dervîşânından ve sâir erbâb-i isti'dâd ve istihkâkdan Mesnevî-i Şerîf kırâatına hâhişker ve te'allum ve tahsîle tâlib ve râğib ashâb-ı hünerden intihâb olunan zevâta dahi ta'lîm ve akebinde şevketlû kerâmetlü kudretli padişâh-ı âlempenâh efendimiz hazretlerinin serîr-i saltanatlarında dâim ve a'dâ-yı bedhâhları üzerlerine her hâlde gâlib ve muzaffer olmaları da'vetine ve sâhibetü'l-hayrât ve'l-hasenât ve râğıbetu'l-müberrât ve'l-mesûbât devletlû inâyetlû Valide Sultan aliyyetü'ş-şân Efendimiz Hazretlerinin dahi devâm-ı eyyâm-ı ömr ve devletleri ed'iyyesine müdâvemet ve muvâzebet edüp bu hizmet-i celîlesi mukâbelesinde ğallât-ı vakf-ı mezbûreden şeyh-i merkûm yevmi altmış akçe vazîfe ile imâret-i mezkûreden dahi yevmi iki çift fodula ve iki mükemmel ta'âma mutasarrıf ola ve yevm-i mezkûrlarda bâlâda tahrîr*

---

6. Ziya Şakir, Mesnevînin "dakâyık ve gavâmızını bilen ve bunları şerh ve îzâh eyliyen zevât" olarak tanımladığı Mesnevîhânlığı Mesnevî müderrisliği olarak gösterir. Bkz: Ziya Şakir, Hazreti Mevlânâ, İstanbul, 1943, 201. Ayrıca Mesnevîhânlık üzerine kısa bir okuma için bkz: M. Orhan Okay, "Osmanlı'da Mesnevîhânlık Geleneği ve Son Mesnevîhânlardan Tahurül-Mevlevî", *X. Milli Mevlâna Kongresi Tebliğler*, I, (2-3 Mayıs, 20002, Konya), 2002, Konya, 309-314; Yetkin İlker Jandar, "Osmanlı'da Son Büyük Mesnevîhân Kuşağı", *Kültür*, Kış, 2006, Sayı 5, 105.

7. Mesnevî ve Mesnevîhânlık hakkında derli toplu bir okuma için bkz: Semih Ceyhan, "Mesnevi", *DİA*, XXIX, Ankara, 2004, 325-334.

olunan dört aded zâviyeler dervişânından Mesnevî-i Şerîf ta'limine ale'd-devâm hâzır ve mevcûd bulunan zevâta yevmi oniki akçe şâkirdlik vazîfesiyle şeyh-i mumâ ileyh ma'rifetiyle müsâvât vechi üzere tevzî' ve taksîm oluna ve mûmâ ileyh Şeyh Mehmed Galib Dede Efendi'den sonra meşihât-i ciheti nâ ehle tevcih olunmayub ancak zikirleri murûr eden dört aded Mevlevîhâne mesâyihinden kâimmakâm-ı mütevelli ma'rifetiyle ledel-imtihân âlim ve fâzıl ve Mesnevi-i Şerîfi tedris ve tâlime kangisi muktedir ise cihet-i mezkûre ol zâta tevcîh oluna."

Mihrişah Sultan Vakfiyesinden anlaşıldığına göre, Galata Mevlevîhanesi'nde şeyh olan meşhûr şair Şeyh Mehmet Gâlip Dede (ö.1799), salı ve cuma günleri olmak üzere haftada iki gün dergahta *Mesnevî* takrîr edecektir. Yine bu dersleri sadece kendi tekkesindeki mürit ve muhibbânı değil, Kasımpaşa, Beşiktaş ve Yenikapı Mevlevîhanelerinden gelenler ile bu yolun içerisinde olmayan, ama *Mesnevî* okumak isteyen kabiliyet sâhibi kimseler de alabilecektir. Mehmet Gâlip Dede'nin irtihâlinden sonra da yerini dolduracak kişide öncelikli aranan husus, bu dersleri devam ettirebilecek bir salâhiyete sâhip olmasıdır. Keza *Mesnevî* okuyup, okutamayan kimseler "nâ-ehil" olarak nitelendirilmektedir. Arşiv kayıtları ve vakfiyeler, mesnevîhânlık açısından daha ayrıntılı bir tetkike tabi tutulduğunda daha ilginç tespitlere imkân vereceği aşikârdır. Burada mesnevîhânlığın, Mevlevî gelenekteki yerini göstermek bakımından bu belge zikredilmiştir. Bununla birlikte, zamanla Konya Âsitânesi'nde bulunan çelebiler, Mevlevî çilesi çıkarmış olsun olmasın kimi gerekçelerle bazı insanlara Mesnevîhânlık icazetleri vermişlerdir. Böylece mesnevîhânlık, icazetle ulaşılan bir makama dönüşmüştür.

Tâhirü'l-Mevlevî, hatıralarını yayınladığı esere Abdulhalim Çelebi'nin kendisine takdim ettiği mesnevîhânlık icazet-nâmesini almış ve nasıl mesnevîhân olduğunu izah etmiştir. Bu icazete göre, mesnevîhânlık icazeti her hangi bir kitabın takriri ve şerhine dönük izinden çok ötedir; aynı zamanda dedelik iznini de içerir. Mamafih bir örnek olması hasebiyle onun bahsi geçen icazet namesi burada zikredilebilir.

"Dâhil-i Tarîkü'z-zevk, ve'-vicdân sâlik-i meslek-i şevk ve'l-irfân, rûh-ı pür-fütûhum izzetlü Muhammed Tâhir el-Mevlevî Dede Efendi dâme feyzuhû tahiyyât-ı vâfiye ve teslîmât-ı sâfiye iblâ'iyle inhâ olunur ki fıtrat-ı zâtiyyenize mevhibe-i Rabbânî ve tevfîkât-ı Samedânî olan fazl u irfân-ı hakîkiyyeniz îcâbınca cedd-i emcedim kutbu arşu'l-hilâfe ve şems ü semâu'r-re'fe kıbletü'l-ârifîn ve ka'betü't-tâifîn sultânu'l-kâmilîn vâris-i ekmeli'l-mürselîn Cenâb-ı Mevlâna Celâleddîn 'azzemehullahu zikrûhû ve radıyallâhu 'anhu Efendimiz Hazretleri'ne ezelî ve ebedî intisâbla tarîkat-ı aliyyemize derkâr olan râbıta ve teslimiyyet ve kıdeminize binâen nisbeten ve tarîkaten daî-i fakîre mevrûs ve mevhûb icâze üzerine mesnevîhânlara

mahsus olan destâr-ı şerîf misüllü kenârı açık destâr-ı şerîf sarmaya bu kere tarafımızdan destûr ve icâzet verilmiş olmakla mübârek ve resmî gece ve günlerde hâme-i fezâilinizi tâc-ı imâmedâr-ı evliyâu'llah ile tezyîn ve tenvîr eyliyesiz. Bakî veffekana'llâhu ve iyyâküm ve'l-hamdüli'llahi ve selâmun 'alâ ibâdihi'llezîne'stafâ. Fî Cemâziyelevvel 1341

Câ-nişîn-i Hazret-i Mevlânâ Mesnevîhân
Eş-Şeyh el-Fakîr Abdülhalîm bin Hazret-i Mevlânâ"[8]

Şu halde mesnevîhânlık, icazete bağlı ve ders takririni esas alan bir kurumdur. Oysa *Mesnevî* şârihleri de, yazarak bu takrir işini devam ettirmektedirler. Bu yüzden onların da şârih– mesnevîhân olarak nitelendirilmesi mümkündür. Mesela, her ne kadar bir mesnevîhân olarak nitelendirilmese de *Mesnevî*'nin ilk 748 beytini (I. Cilt 1-328, II.Cilt 329-748) şerhederek *Rûhu'l-Mesnevî* adıyla bir eser vücuda getiren İsmail Hakkı Bursevî (ö.1725)'yi bir mesnevîhân olarak görmek mümkündür. Nitekim Celvetî yolunun önemli şahsiyetlerinden olan Bursevî, sadece *Rûhul-Mesnevî*'de değil, diğer eserlerinde de *Mesnevî*den yararlanmıştır. Hatta bu yolun pîri olan Üftâde (ö. 1580) rüyasında Mevlânâ'yı görmüş ve onun telkinleriyle Farsçasını geliştirerek sohbetlerinde *Mesnevî*'den bazı beyitler okumuştur[9].

Mesnevî şârihi olarak ün kazanmış olan İsmâîl-i Ankaravî, *Mesnevîhân*lığa dair şu değerlendirmeleri yapmaktadır:

"Gerçek şudur ki Mesnevî-i Şerîf kitâbını iyi bir şekilde bilen cehâlet ve gafletten kurtulur. Mesnevî'nin muhtevasıyla amel eden kimse, rabbânî âlimler ve Hak mürşidler mertebesine erer. Ancak Mesnevî'yi şuurlu bir biçimde bilmek, sadece şerhler vâsıtasıyla mümkin değildir. Mürşidi olmayan bir kimsenin de Mesnevî'den bildiğiyle amel etmesi bir netîce vermez. Mesnevî'nin kâmil bir üstâddan öğrenilmesi ve mürşidin Mesnevî hakkında buyurdukları üzere amel edilmesi gerekir. O zaman kişi, Mesnevî'den bir ilim sâhibi olur; peygamberler ve velîlerin ulaştıkları mertebe ve menzillere erer. Bu tarîkatta sülûk edenlerin, Mesnevî'deki ilmi ya şerhlerle ya bir kimseden okumakla ya da okuma yazma bilmiyor iseler yani ümmi iseler. Beyt:

Akıl sâhiplerinin aklının yetmeyeceği ilmi,
Allah erlerinin ağızlarından kalbinizle alınız,

---

8. Tahiru'l-Mevlevî, *Matbuat Alemindeki Hayatım ve İstiklal Mahkemeleri*, (Haz. A. Atilla Şentürk), İstanbul, 1991,70-71.
9. Bursevî'nin ve Celvetiyyenin Mevlevîlik ve Mesneviyle ilgisini okumak için bkz: Ali Namlı, "İsmâil Hakkı Bursevî'ye Göre Mevlânâ ve Mevlevîlik", *Tasasvvuf*, Mevlânâ Özel Sayısı, XIV (Ocak-Haziran, 2005), 439-453; İsmail Güleç, "Bursevî ve Rûhu'l-Mesnevî", Kültür, Kış, 2006, Sayı 5, 113-8.

sözünün gereğince, ricâl mertebesinde olan azîzlerin ağızlarından dinlemekle almaları gerekir. Böylece câhil ve gâfil kalmasınlar. Tarikattaki sülûkları onun bunun sözüne binâen olmasın. Zîrâ tarîkatta engeller pek çoktur. Ayrıca taklid ile kendilerini şeyh ve mürşid kabul ettirip, evliyâ sözleri söyleyen birçok düzme kişi vardır."[10]

Mesnevî ile hadisi buluşturduğu eserinde Ankaravî'den öğrendiğimiz kadarıyla, *Mesnevî* okumak, insanı cehaletten kurtararak peygamber ve velilerin ulaştıkları hakîkate vâkıf kılar. Ancak bu yüceliğe, *Mesnevî*'nin *"kâmil bir üstattan öğrenilmesi ve buyrulanlarla amel etmekle"* erişilir. Tek başına okunan metin, satır aralarındaki hakîkati görüp anlamaya imkan vermez. Bunun için *Mesnevî*yi, *"azizlerin ağızlarından dinlemekle almak"* gerektir. Onun bu yaklaşımı, irfânî bilginin en doğru ve feyizli aktarım yolunun bir şeyi ehlinden duymak ve dinlemek anlayışından kaynaklanır. Bu anlayış, ehl-i hadisin, rivayet zinciri ve duyarak rivayet etme prensibinden kaynaklanıyor olsa gerektir. Böylece *Mesnevîhân*lık müessesi, ilim ve kültür tarihimizde bir ilmi anlayışın izdüşümü olarak karşımıza çıkıyor.

Mesnevî takriri sadece bir bilgi ve görgü aktarımı değildir; aynı zamanda bir dil öğretimidir de. Nitekim Anadolu'da çokça okunan Hâfız'ın *Dîvân*ı ve Sadî'nin *Bostan* ve *Gülistan* gibi *Mesnevî*'nin de Farsça oluşu, Mevlevîlik ile birlikte bütün tarikat muhitlerinde bu dile karşı bir ilgi ve yakınlık uyandırmıştır. *Mesnevî*'yi okumak, okutmak, şerh etmek için Dârü'l-Mesnevî (Mesnevîhâne) adıyla müesseseler kurulmuştur. Bir nevi Mesnevî Enstitüsü olan bu merkezler yoluyla Farsça'nın yanında bir tasavvufî-edebî zevk de cemiyete kazandırılmıştır.

Vakıflar Genel Müdürlüğü ve Osmanlı Arşivlerinde yaptığımız araştırmalarda, dârü'l-mesnevî adıyla anılan bir kurumun oluşmasına dönük düzenlenmiş her hangi bir vakfiyeye rastlamadık. Ancak bu, tasniflerin kâmilen tamamlanmasıyla daha da belirgin bir mâhiyet kazanacaktır. Fakat eldeki bilgiler, Mevlevî olmayanlara *Mesnevî* okutmak için kurulan dârü'l-mesnevîlerin ilk defa XIX yüzyılda kurulduğu şeklindedir. Günümüzde Mesnevîhâne Tekkesi olarak da anılan bu Dârü'l-Mesnevi, Murat Molla Tekkesi'nin üçüncü Postnişîni, "Mesnevîhân-ı Şehîr" diye de tanınan Mehmed Murad Efendi (ö. 1848)[11] tarafından 1844'te tesis edilmiştir. Mehmet Murat Efendi, aynı tekkenin ikinci postnişîni olan Ahıskalı Seyyid Abdulhalim Efendi (ö. 1815)'nin oğludur. Döneminde İstanbul'un önde gelen *Mesnevî* şârihlerinden ve mesnevîhânlarından biri olarak tanınmış, bu tekkeyi de özellikle *Mesnevî* eğitimi vermek amacıyla kur-

10. İsmail Ankaravî, *Hadislerle Tasavvuf Mevlevî Erkânı Mesnevî Beyitleriyle Kırk Hadis Şerhi*, (Haz. Semih Ceyhan), İstanbul, 2001, 137.

11. Hayatına ilişkin kaynaklar ve değerlendirmeler için bkz: Hür Mahmut Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf* (19. Yüzyıl), İstanbul, 2003, 279-282.

muştur. Tekkenin kuruluşundan önce, Üsküdar Vâlide Sultân Câmii vâizi olarak görev yaparken Hâlet Efendi'nin talebiyle Yenikapı Mevlevîhanesi'nde de *Mesnevî* okutmuştur. 1925'e kadar Nakşîbendî tarikatının denetiminde kalmış olan tekke kuruluş amacına uygun olarak, bir *Mesnevî* okulu gibi faaliyet göstermiştir[12]. Hatta Cevdet Paşa'ya göre, Sultan Abdülaziz'in de hazır bulunduğu bir törenle açılmış olan bu tekke, âdetâ dâru'l-funûn gibi hizmet vermiştir[13].

Dârü'l-mesnevîler, Mevlevîhanelerin dışında faaliyet göstermiş, tarikatlardan herhangi birine mensup olsun veya olmasın herkese açık olmuştur. Murad Molla Tekkesindeki özel derslere devam ederek Farsçasını geliştiren ve burada Mesnevîhânlık icazeti alan Cevdet Paşa'nın verdiği bilgiye göre, kendi döneminde iki meşhur *Mesnevî*hâne vardı. Biri kendisinin de devam ettiği, Fatih-Çarşamba'daki Mehmed Murad Efendi'nin tesis ettiği *Mesnevî*hâne Tekkesi'dir. Cevdet Paşa, Şeyhin Tekkesinin yanında inşâ ettirdiği Dâru'l-*Mesnevî*'nin özel misafirlerinin bulunduğunu, dönemin yerli ve yabancı devlet ve ilim adamlarının uğrak yeri bir ilim ve irfân mahfîli olduğunu nakleder[14]. Mesnevîhânelerin ikincisi ise, Hoca Hüsâmeddin Efendi'nin (ö. 1285/1869) Küçükmustafapaşa'daki *Mesnevî*hânesidir. *Mesnevî*'ye vukûfiyeti dolayısıyla "Çelebi Hüsâmeddîn-i Sânî" olarak da tanınan ve kendisine "Hâtime-i *Mesnevî*hânân"[15] unvanı da verilen Hüsâmeddin Efendi, daha sonra tekkesini Eyüp'e nakletmiş ve orada hem bir yandan sâliklere Nakşî yolunun esas ve erkânını telkin ederken, öte yandan da *Mesnevî* derslerine devam etmiştir[16].

Yine Cevdet Paşa'nın verdiği bilgilere göre, Mesnevi dersleri camilerde de verilir olmuş, böylece ilk defa Mesnevîhân Mehmet Esad Dede (ö. 1911), Fatih Câmii'nde *Mesnevî* okutmuştur. Eskişehir Mevlevîhânesi şeyhi Hasan Hüsnü Dede'den hilâfet ve Mesnevîhânlık icazeti almış olan Mehmed Es'ad Dede, hayatını, meraklılarına Farsça öğreterek *Mesnevî*, *Hafız Dîvânı* ve *Gülistân* gibi klasik eserleri okutarak geçirmiştir. Son zamanlarına kadar da Fatih Camii'nde *Mesnevî-i Şerîf* ve bazı öğrencilerine de medresedeki hücresinde özel olarak çeşitli eserler okutmaya devam etmiştir.[17] Onunla birlikte *Mesnevî* derslerinden daha geniş halk kesimleri de yararlanmaya başlamıştır. Yenikapı Mevlevîhanesi'nin

---

12. M. Baha Tanman, "Mesnevîhane Tekkesi", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, V, İstanbul, 1994, 408-409; Tanman, "Mesnevîhâne Tekkesi", DİA, XXIX, Ankara, 2004, 334-336.
13. Cevdet, *Tezakir:40-Tetimme*, (Haz. Cavid Baysun), Ankara, 1991,17; Hür Mahmut Yücer, a.g.e. 92.
14. Bu muhit için bkz: Fatma Aliye, *Cevdet Paşa ve Zamanı*, (Haz. Metin Hasırcı), 42-52.
15. Bu nitelendirmeler için bkz: Ziya Şâkir, a.g.e. 199.
16. Cevdet Paşa, Tezâkir, 13.
17. Hüseyin Vassâf, *Es'adnâme*, Süleymaniye Ktp. Ragıp Paşa Bl. 3287/1293, vr. 40, İbnül-Emin, *Son Asır Türk Şairleri*, I, Haz. M. Cunbur, Ankara, 1999, 493.

son mesnevîhânı olarak kabul edilen Tâhirü'l-Mevlevî (ö. 1951)[18], Ahmet Avni Konuk (ö.1938) ve Hüseyin Vassaf (ö.1929) ondan icazeti almışlardır. Mehmet Esad Efendi'nin vefatından sonra, Fatih camiinde Mesnevi okutma görevini Karahisarlı Ahmet Efendi (ö. 1923)[19] sürdürmüştür. Kararhisarlı Ahmet'in vefatından sonra ise, 1923-1925 yılları arasında burada *Mesnevî* okutma görevi Tâhirü'l-Mevlevîye verilmiştir. 1948'den itibaren Süleymaniye ve daha sonra Laleli Camii'nde vefatına kadar *Mesnevîhân*lık görevini yürütmüştür[20]. Kezâ Bâyezid Camii ve Üsküdar'daki Sultan Mustafa Camii'nde de Ahmed Remzî Dede (ö. 1944) *Mesnevî* okutmuştur[21]. Hasan Ünsî (ö.1761) Ayasofya'da[22], Nakşî gelenekten gelen Erzurumlu Abdürrezzak İlmî Efendi (ö.1907)[23] de Sünbül Efendi, Koca Mustafa Paşa ve Bayezıd câmilerinde *Mesnevî* dersleri vermiştir[24].

Tâhirü'l-Mevlevî, Karahisarlı Ahmet Efendi'den bahsederken mesnevîhânların nasıl *Mesnevî* okutmaları gerektiğine ilişkin bazı bilgiler verir. O, Ahmet Efendinin *Mesnevî* derslerini vesile edinip va'z u nasîhat yaptığını söyleyerek, esas olanın metindeki incelikleri anlamak ve anlatmak olduğuna işaret eder. Der ki, "*Mesnevî-i Şerîf takrîri ile ale'l-ıtlak va'z arasında epeyce fark vardır. Mesnevî ders olarak okutulur ve tedrîs esnasında konuya ait güç anlaşılır yerlerin hal ve izahına çalışılır. Saded dışına çıkılmaz.*"[25]

BİR NAKŞÎ-MÜCEDDİDİ MESNEVÎHÂN SİLSİLESİ

Mevlânâ, Nakşî çizgi içerisinde gelişen Müceddidî kolu da etkilemiştir. Bilhassa XVIII. yüzyıl sûfî şairlerinden olan Müceddidî Neccarzâde Mustafa Rı-

18. Bkz: Tahiru'l-Mevlevî, *Matbuat Alemindeki Hayatım*, 178.
19. Hakkında bkz: Tahiru'l-Mevlevî, a.g.e. 70-71.
20. Şefik Can, "Yenikapı Mevlevîhânesinin En Son Mesnevîhânı Tahirü'l-Mevlevî", SÜ Türkiyat Araştırmaları Dergisi: *II. Milletlerarası Osmanılı Devletinde Mevlevîhâneler Kongresi Tebliğler Özel Sayısı*, II (2), Mayıs, 1996, Konya, 98.
21. Hasibe Mazıoğlu, "Akyürek, Ahmed Remzi", DİA, II, İstanbul, 1989, 304; Yücer, 91.
22. Hakkında bkz: Ünsî Hasan Şabânî, Divân-ı İlâhiyât, (Haz. M. Tatcı) İstanbul 2004; Kelâm-ı Azîz-Tasavvufî İncelikler, (Haz. M. Tatcı-C. Kurnaz), Ankara 2001; İbrahim Hâs, Menâkıbnâme-i Hasan Ünsî, (Haz. M. Tatcı), Ankara 2002.
23. Osmâzâde Hüseyin Vassâf, Sefine-i Evliyâ, II, (Haz. M. Akkuş – A. Yılmaz), İstanbul 2006, 295; İbnül-Emin M. Kemal, *Son Asır Türk Şairleri*, II, (Haz. M.K. Özgül), Ankara, 2000, 1023.
24. Bu konuda ilk derli toplu bilgileri Vassaf'ın Divanı'ndan yola çıkarak veren kişi Mustafa Tatcı'dır. Bkz: Mustafa Tatcı, "Son Devir Mevlevîliği İçin Bir Kaynak: Hüseyin Vassaf Beyin Divânı", *Uluslararası Mevlânâ Bilgi Şöleni*, Kültür Bakanlığı, (15-17 Aralık 2000), Ankara 2000, 231-270.
25. Tahiru'l-Mevlevî, a.g.e. 70.

za Efendi (ö. 1746) ve onun muhîtinde bulunan sûfîlerle bu etki daha da gelişmiştir[26]. Neccarzâde, Beşiktaş Mevlevîhanesi postnişîni Mesnevîhân Mehmed Memiş Efendi (ö. 1723)'den *Mesnevî* okuyarak icazet almış ve tekkesinde *Mesnevî* okutmaya başlamıştır. Onun vesilesiyle irfâna uyanan Muhammed Âgâh (ö.1770) aynı neşveyi devam ettirerek bu yolda büyük bir çığır açan Mehmed Emin Kerkûkî (ö.1813)'yi yetiştirmiştir.

Aynı zamanda bir hattat olan Mehmed Emin-i Kerkûkî, Bursa'daki Eminiyye Tekkesi'nin kurucusudur. Nakşibendilikle Mevlevîliği buluşturan Mehmed Agâh Efendi'nin irfâni muhîtinde bulunarak, her iki yolu da cem etmiştir. Eminiyye Tekkesi'nde, zikir ve âyinlerin yayınında *Mesnevî*'nin de okunduğu kaydedilmektedir. Böylece Kerkûkî'nin takipçileri Mevlevî kültürünü özümsemişlerdir. Dergâhta *Mesnevî*'nin başından sonuna kadar okunması, bir ortak dil ve ortak kültür inşâsı anlamına gelir[27]. Esasen o dönemde Bursa'da Mevlevîhane vardır[28]; Kerkûkî ailesi, bu Mevlevîhanenin postnişînleriyle de akrabalık tesis etmişlerdir.

Mehmet Emin Kerkûkî'nin Nakşîlik-Mevlevîlik yakınlaşmasına yaptığı katkı, halîfesi Ali Behçet Efendi (ö.1822)'nin faaliyetleriyle devam etmiştir[29]. Ali Behçet Efendi, önce Afyon Mevlevî Dergâhı şeyhi Alâaddin Çelebi'nin huzurunda Mevlevî çilesini tamamlayarak sikke giymiştir. Daha sonra Bursa'ya gelerek burada Nakşîlik yolunun esaslarını Mehmet Emin Kerkûkî'den almıştır. Bu bakımdan onun rûhânî yolculuğu, diğer pek çok Nakşî kökenli mesnevîhânların aksine, Mevlevîlikten Nakşiliğe doğru gerçekleşmiş ve her iki yolu da cem etmiştir. Dönemin padişahı II. Mahmud'un bizzat görevlendirmesiyle 1816 yılında Üsküdar'daki Selîmiye Nakşîbendi Dergâhı postnişînliğine tayin edilmiş ve burada tasavvufi hizmetlerinin yanında, *Mesnevî* ve *Mektûbât* da okutmuştur. Yetiştirdiği talebelerinden bir kısmı da postnişîn oldukları dergahlarda Mesnevi okutmuşlardır. Bunlar:

---

26. Neccar-zâde'nin hayatı ve düşünceleri için bkz: Halil İbrahim Şimşek, "Mesnevîhân Bir Müceddidiyye Şeyhi: Neccârzâde Mustafa Rıza'nın Hayatı ve Tasavvufî Görüşleri", *Tasavvuf*, Mevlânâ Özel Sayısı, XIV (Ocak-Haziran, 2005), 159-178.
27. Bu tekke ve Mehmet Emin Kerkûkî Efendi'nin ailesi hakkında önemli bir okuma için bkz: Banu Demirağ, *Manolya Ağacının Kökleri*, İstanbul, 2000. Ayrıca bkz: Hasan Basri Öcalan, "Bursa'da Bir Mesnevîhân: Mehmed Emin Kerkûkî", *I. Uluslarası Mevlânâ, Mesnevî ve Mevlevîhâneler Sempozyumu Bildirileri* (19-21 Aralık 2001-Manisa), Manisa, 2002, 147-160; Mustafa Kara, "Mehmet Emin Kerkûkî ve Eminiyye Dergâhı", *Manolya Ağacının Kökleri*, İstanbul, 2007, 18-23.
28. Bursa Mevlevîhânesi için bkz: Banu Demirağ, "Mevlevîhâneden Açılan Kapı", *I. Uluslarası Mevlânâ, Mesnevî ve Mevlevîhâneler Sempozyumu Bildirileri* (19-21 Aralık 2001-Manisa), Manisa, 2002, 161-176; Mustafa Kara, Metinlerle *Osmanlılarda Tasavvuf Ve Tarikatler*, İstanbul, 2004, 306. Ayrıca bkz: Mustafa Kara., *Türk Tasavvuf Tarihi Araştırmaları Tarikatlar Tekkeler Şeyhler*, Dergâh Yay., İstanbul, 2005, 87.
29. Nihat Azamat, "Ali Behçet Efendi", *DİA*, II, İstanbul, 1989, 382.

1. Tahirağa Tekkesi postnişîni İbrahim Hayrânî Efendi (ö.1844), bunun yerine geçen oğlu Mehmet Feyzullah Efendi (ö.1869) ve torunu Ali Behçet Efendi (ö.1878) mesnevîhânlık geleneğini sürdürmüşlerdir.
2. Unkapanı'nda Emir Buhari Tekkesi postnişîni olarak bulunan Mehmet Rıfkı Efendi (ö.1854)
3. Derûnî Mehmet Efendi Tekkesi postnişîni Veliyeddin Efendi (ö.?)
4. Eyüp'te Şeyhülislam Tekkesi postnişîni Ali Efendi (ö.1862) ve onun yerine geçen oğlu Mehmet Hasîb Efendi (ö. 1891)

Mehmet Emin Kerkûkî'nin İstanbul'daki ikinci bir halifesi de Hâtûniyye Tekkesi postnişîni Hoca Hüsâmeddin Efendi (ö.1864)'dir. Hüsâmeddin Efendi, Selim Sırrı Efendi'nin vefatından sonra 1812 yılında burada postnişîn olmuş ve vefatına kadar burayı adeta bir mesnevîhâne gibi değerlendirmiştir. Evvelce de ifade edildiği gibi, Hüsâmeddin Efendi'nin Nakşîlikten ziyâde Mevlevîliği daha belirgindir; rahle-i tedrîsinden geçenler arasında Mesnevîhâne Tekkesi postnişînleri de vardır[30]. Onun yetiştirdiği ünlü mesnevîhânlardan biri de Hasırzâde Şeyh Mehmed Elif Efendi'dir[31]. Burada belki dikkat çekilmesi gereken hususlardan birisi de şudur; Hatûniyye Tekkesi, daha çok hanımların devam ettiği hatta bir tür hanımlara dönük huzurevi hizmeti ifa eden bir tekkedir. Nitekim bu durumu *Mesnevî* ikliminden hanımların da yararlandığının işareti olarak görmek mümkündür.

Şu hususu açıkça belirtmekte yarar vardır: Mevlevîlerden başka, en çok Nakşîler mesnevîhân olarak hizmet görmüşlerdir. Bu Nakşî mesnevîhânlardan biri de evinde Farsça ve *Mesnevî* dersleri okutan Hoca Neş'et (ö.1807)'tir. Esasen Hoca Neş'et, hem Nakşibendîlikten, hem de Mevlevîlikten hilafet almış olmakla birlikte, kendisini sadece bir Farsça hocası olarak göstermeyi başarmıştır. Vaktini haftada iki gün Farsça bir gün de *Mesnevî* okutarak geçiren Neş'et Efendi'nin sohbetlerine dönemin ünlü simalarının katıldığı rivayet edilir[32]. Onun rahle-i tedrisinden geçen en önemli şahsiyet, *Hüsn ü Aşk* şairi Mehmed Gâlip Dede'dir. Bu demektir ki, bazı âlim, ârif ve zarîf insanların konakları, sadece birer ilim ve edebiyat mahfili değil, aynı zamanda gayr-i resmî mesnevîhâne olarak da hizmet görmüştür.

Nakşîlerdeki *Mesnevî* ilgisinin temel sâikini ve mâhiyetini burada tahlil etme imkânına sahip değiliz. Burada bir hususa işaret etmek mümkün: Nakşî dergâhlarında *Mesnevî*'ye ilginin oluşmasında Mevlevî meşrep dervişlerin katkısı olmuştur. Mesela Aşcı İbrahim Dede, Erzincan'da sohbet meclislerine devam ederek Nakşî-Hâlidî yolunun esaslarını öğrendiği Terzi Babanın halifelerinden

30. M. Baha Tanman, "Hatuniye Tekkesi", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, IV, İstanbul, 1994, 20.
31. İbnül-Emin, *Son Asır Türk Şairleri*, I, 440-44.
32. Vassâf, Sefine, II, 96; Hür Mahmut Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, 91.

Fehim Efendi'den izin alarak, bu dergâha Kayseri Mevlevîhanesinden bir neyzen ve Konya Mevlevîhanesinden de evrâdhânın gelmesini sağlamıştır[33]. Zirâ Aşcı İbrahim Dede, daha İstanbul'dayken Kasımpaşa Mevlevîhanesi postnişîni Kadri Dede'yle birlikte Hâtûniyye Dergâhı şeyhi Hüsâmeddin Efendi'nin *Mesnevî* derslerine de devam etmiştir. Nitekim o, bu ilgisini görevi gereği ikâmet ettiği Erzincan'da bir Nakşî-Hâlidî muhîtin de dikkatlerine sunmuştur.

SEFÎNE'DEN TESPİTLER

Mevlevîlik, diğer tarikatlar içerisinde sadece Nakşîliğe etki etmiştir denilemez. Aksine Mevlevîliğin en kadim ilişki içerisinde bulunduğu irfânî muhît Bektâşîliktir. Bundan başka Gülşenîliğin ve Melâmîliğin de *Mesnevî* ortamından yararlandığı bilinen bir gerçektir[34]. Hatta *Mesnevîhân* olarak da bilinen Hallac Baba Dergâhı postnişînlerinden Ahmet Ferîd Efendi (ö. 1910) ile birlikte Sa'dilik ve Ömer Fuâdî (ö. 1636) ve takipçileriyle birlikte Halvetîlikte de Mevlânâ tesirinden söz edilebilir.

Mesnevîhân	*Tarikatı*	*Sefine (cilt/sayfa)*
Şeyh Muştâk-i Kâdirî	Kâdirî	I, 159
Şeyh Ken'an Bey	Rufâiyye	I, 264
Muhammed Elif Efendi	Sa'di	I, 446-7
Muhammed Vehbî Efendi	Sa'di	I, 467
Ferid Efendi	Sa'di	I, 471
Neccarzâde Şeyh Rıza	Nakşî	II, 164
Mehmed Emin Efendi	Nakşî	II, 179
Târihçi Başı-zâde Mehmed Âgâh Efendi	Nakşî	II, 186

33. Aşcı İbrahim Dede, *Aşcı Dedenin Hatıraları*, (Haz. M. Koç-E. Tanrıverdi), İstanbul, 2006, I, XXIX.

34. Mevlevîliğin diğer tarîkatlarla olan ilgisi için bkz: Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, İstanbul, 1983, 293-328; Sezai Küçük, *Mevlevîliğin Son Yüzyılı*, İstanbul, 2003, 425-436; İskender Rıza, "Kosova'daki Melami Tekkelerinde Mevlânâ'ya Ait Gelenekler", *1. Milletlerarıs Mevlâna Kongresi Tebliğler*, 3-5 Mayıs 1987, Konya, 1988, 109-11.

Mesnevîhân	*Tarikatı*	*Sefine (cilt/sayfa)*
Hoca neş'et Efendi	Nakşî	II, 188
Ali Behçet Efendi	Nakşî	II, 195
Şeyh Mustafa Vahyî	Nakşî	II, 203
H. Hasan Hüsameddin Ef.	Nakşî	II, 206
Mehmed Murad Efendi	Nakşî	II, 257
Abdurrezzak İlmî Efendi	Nakşî	II, 294-5
Şeyh Cemâleddîn-i Afgânî	Nakşî	II, 412
Şeyh Üftâde	Celvetiyye	II, 577-8
Hafız Osman	Sünbülî	III, 432
İlmî Efendi	Sünbülî	III, 355
Sünbül Sinan Efendi	Sünbülî	III, 371
İbrahim Gülşenî	Gülşenî	III, 160
Mustafa Hilmî-i Sâfî Ef	Uşşâkî	IV, 337-9
Pegevî Mustafa Ef.	Uşşâkî	IV, 335
Muhammed Hazmî	Uşşâkî	IV, 363
Hasan Hüsâmeddin Ef.	Uşşâkî,	IV, 290
Hasan Ünsî Efendi	Şa'bânî	IV, 39
İsmâil Efendi	Şa'bânî	IV, 148
Ahmet Şükrü Efendi	Şa'bânî	IV, 159
Ahmet Sâfî	Ticâniyye	IV, 217

Mevlânâ'dan etkilenen ve Mevlevî kültüre katkısı olan şahsiyetlerden birisi de Kasımpaşa Uşşakî Tekkesi'nin postnişîni meşhur müellif Hüseyin Vassaf (ö.1929)tır[35]. Bir Uşşâkî olarak Selanikli Mehmet Es'ad Dede'nin derslerine devam ederek mesnevîhânlık icazeti alan Hüseyin Vassaf, araştırmaları sırasında Mevlânâ'nın ve devrinin Mevlevî büyüklerinin eser ve görüşlerinden

35. Hüseyin Vassaf'ın Mevlevî kültürüne katkıları için bkz: Mustafa Tatcı, "Son Devir Mevlevîliği İçin Bir Kaynak: Hüseyin Vassaf Beyin Divânı", *Uluslararası Mevlânâ Bilgi Şöleni*, Ankara 2000, 231-270.

de sıkça yararlanır. Ayrıca Mehmed Es'ad Dede'yle ilgili *Es'adnâme* adlı bir de eser kaleme almış olan Vassâf, Ahmed Remzî Dede hakkında da *Remzînâme*'yi hazırlamıştır[36]. Onun *Sefine-i Evliyâ* isimli eseri mesnevîhânlar ve içinde bulundukları irfânî muhît açısından taranmış ve 1 Kadirî, 1. Rufâî, 3 Sa'dî, 10 Nakşî, 1 Gülşenî, 1 Celvetî, 3 Sünbülî, 4 Uşşâkî, 3 Şa'bânî ve 1 de Tîcânî *Mesnevîhân* tespit edilmiştir. Bunlar *Sefîne*'deki yerleriyle birlikte tablo haline dönüştürülebilir[37].

Bu tablo içerisine, makalenin muhtevası gözünde bulundurularak, Mevlevî gelenekten gelen mesnevîhânlar alınmamıştır. Bu tespit, dînî-sosyal ve kültürel tarihin diğer kaynaklarından da yararlanarak daha da geliştirilebilir. Fakat bu haliyle de *Mesnevî*'nin Türk irfân hayatına katkısını açıkça ortaya koymaktadır.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Sonuç olarak şunlar söylenebilir: Evvela Mevlânâ, gerek şahsiyeti ve gerekse düşünceleriyle oluşan Mevlevî gelenekle Türk irfân hayatını besleyen önemli bir kaynaktır. Bu kaynak, *Mesnevîhân*lık müessesiyle diğer irfânî muhîtleri de kuşatmıştır. Esasen bu etki sadece Anadolu'da görülmez; *Mesnevî*, aynı zamanda Rumeli'deki sûfî çevrelerin de başucu kitabıdır. Mesela Saray-Bosna'da, ilk defa kendisi de bir şair ve müellif olan Beyazidağazâde Derviş Paşa (ö.1603), kurduğu vakfın şartnamesine Mesnevi tedrisini de eklemiştir[38]. Böylece Rumeli'nde de *Mesnevîhân*lık müessesi oluşmuştur. Bütün bu etki alanını ve bu müessesenin tarihi köklerini ortaya koymak için, uzun soluklu arşiv taramalarına gerek vardır. Bilhassa vakıf şartnâmelerinin Derviş Paşanın açtığı çığırda burada pek çok mesnevîhânın yetiştiği söylenebilir.

Aynı şekilde, Osmanlı Arşivlerinde *Mesnevîhân*lara maaş bağlanması[39], kurdukları tekke ve zaviyelerin ihtiyaçlarını karşılanması[40], yolculuğa çıkmaları ha-

---

36. Hasibe Mazıoğlu, "Ahmet Remzi Akyürek, Remzi Dede", *I. Millî Mevlânâ Kongresi*, 3-5 Mayıs 1985, Konya 1986, 239 vd.; Mazıoğlu, *Ahmet Remzi Akyürek ve Şiirleri*, Ankara 1987, 1.
37. Bu tablo, *Sefine* (I-V, Haz. M. Akuş-A. Yılmaz, İstanbul, 2006)'nin yeni baskısı esas alınarak hazırlanmıştır.
38. Salih Tarko, "Sarayevo'da Mesnevi Dersleri ve Mesnevihânlar Üzerine", *1. Milletlerarıs Mevlâna Kongresi Tebliğler*, 144.
39. Mesela Mesnevîhân Buharalı Şeyh Abdülhamid Efendi'nin maaşına zam yapılması meselesi kayda geçmiştir. http://www.devletarsivleri.gov.tr/katalog/
40. Mesela Mesnevîhân-ı şehîr Hacı Hüsameddin Efendi'nin zaviyesine taamiye tahsisi, Mesnevîhân Hacı Hüsameddin Efendi'nin Eyüb civarında yeniden inşa edilen zaviyesine ve bunun için sadaka olarak Lapseki'nin Çardak köyü mahsulatının tevcih buy-

linde uğradıkları yerlerde yardımcı olunması için güzergah üzerindeki valilere tezkiye mektuplarının yazılması[41], yayınlayacakları kitaplara izin verilmesi[42] ve siyasetle ilgili olanlarla münasebetlere dönük önemli malzemeler vardır[43]. Nitekim Mevlevîlikten bağımsız olarak *Mesnevî* etrafında *Mesnevîhân*lık adıyla bir kavram sosyal ve kültürel tarihe kazandırılmıştır. Dolayısıyla bir sosyal kişiliği temsil etmesi bakımından *Mesnevîhân*ın gündelik hayat içerisinde karşılaştığı durumlara dönük incelemelerin yapılması gerekmektedir.

Görüldüğü kadarıyla *Mesnevîhân*lık, Mevlevîliğin dışındaki muhitlerde, 18 yüzyılın son çeyreğinde gelişme göstermiştir. Bilhassa meşhur *Mesnevîhân*lar Nakşîler arasından çıkmıştır. Bu durum, *Mesnevî* ekseninde farklı muhîtleri bir araya getirmiştir; 16-17 yüzyıllarda cerayan eden, tekke-medrese çatışmaları da hatırlanırsa, tekkenin derlenip toparlandığı, aradaki ayrılık ve husûmetleri gidermek için yeni buluşma zeminleri oluşturduğu şeklinde de değerlendirilebilir. Nihayet Mevlânâ, bu dönemlerde de güncelliğini korumuş ve Türk irfân hayatını etkilemeye devam etmiştir.

KAYNAKÇA

Abdulbaki Gölpınarlı, *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri,* İstanbul, 1977.

Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, İstanbul, 1983.

Ali Namlı, "İsmâil Hakkı Bursevî'ye Göre Mevlânâ ve Mevlevîlik", *Tasasvvuf, Mevlânâ Özel Sayısı,* XIV (Ocak-Haziran, 2005), 439-453.

Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dedenin Hatıraları*, (Haz. M. Koç-E. Tanrıverdi), İstanbul, 2006, I, XXIX.

---

rulmasına dair Maliye Nezareti'ne tezkire yayınlanmıştır. Bkz: http://www.devletarsivleri.gov.tr/katalog/

41. Mesela "Mücavereten Cidde'ye gitmekte olan Nakşibendi Tarikati'nden Mesnevîhân Ali Efendi ve çocuklarına yolda gereken yardımın gösterilmesi ve hınta tahsis edilmesi." Bkz: http://www.devletarsivleri.gov.tr/katalog/

42. Mesnevîhân Hüssam Efendi hankahı postnişini Şeyh Mustafa ve Hasbi Efendi'nin telif ettiği *Sayhatü'z-zakirin* risalesinin basılmasına izin verilmiştir. Bkz: http://www.devletarsivleri.gov.tr/katalog/

43. Bu meyanda ilginç bir konu vardır. Şöyle ki, Fatih Camii mesnevîhânlarından Şeyh Süleyman Memduh, Maarif Meclisi Azalığı'na tayini hususunda almış olduğu vaad yerine getirilmediği için Cenevre'ye gidip muhalif neşriyatta bulunmaya karar vermiştir. Bunun için Atina'ya kaçmış, ancak geri dönmeye karar vermiştir. Onun Dersaadet'e dönmesine müsaade olunması talebine dair Atina Sefareti'ne bir izin tezkiresi yazılmıştır. Bkz: http://www.devletarsivleri.gov.tr/katalog/

Banu Demirağ, "Mevlevîhâneden Açılan Kapı", *I. Uluslarası Mevlânâ, Mesnevî ve Mevlevîhâneler Sempozyumu Bildirileri* (19-21 Aralık 2001-Manisa), Manisa, 2002, 161-176.

Banu Demirağ, *Manolya Ağacının Kökleri,* İstanbul, 2000. Ayrıca bkz: Hasan Basri Öcalan, "Bursa'da Bir Mesnevîhân: Mehmed Emin Kerkûkî", *I. Uluslarası Mevlânâ, Mesnevî ve Mevlevîhâneler Sempozyumu Bildirileri* (19-21 Aralık 2001-Manisa), Manisa, 2002, 147-160.

Bilal Kemikli, "Mevlânâ, *Mesnevî* ve Edebî Geleneğimiz", *Kültür,* Kış, 2006, Sayı 5, 62-5.

Cevdet, *Tezakir:40-Tetimme*, (Haz. Cavid Baysun), Ankara, 1991.

Erol Güngör, *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*, İstanbul, 1989.

Fatma Aliye, *Cevdet Paşa ve Zamanı,* (Haz. Metin Hasırcı), İstanbul.

Halil İbrahim Şimşek, "*Mesnevî*hân Bir Müceddidiyye Şeyhi: Neccârzâde Mustafa Rıza'nın Hayatı ve Tasavvufî Görüşleri", *Tasavvuf*, Mevlânâ Özel Sayısı, XIV (Ocak-Haziran, 2005), 159-178.

Hasibe Mazıoğlu, "Ahmet Remzi Akyürek, Remzi Dede", *I. Millî Mevlânâ Kongresi, 3-5* Mayıs 1985, Konya 1986, 239.

Hasibe Mazıoğlu, "Akyürek, Ahmed Remzi", *DİA,* II, İstanbul, 1989.

Hasibe Mazıoğlu, *Ahmet Remzi Akyürek ve Şiirleri*, Ankara 1987.

Hür Mahmut Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl)*, İstanbul, 2003.

Hüseyin Vassâf, *Es'adnâme,* Süleymaniye Ktp. Ragıp Paşa Bl. 3287/1293.

İbnül-Emin, *Son Asır Türk Şairleri,* I, Haz. M. Cunbur, Ankara, 1999.

İbrahim Hâs, Menâkıbnâme-i Hasan Ünsî, (Haz. M. Tatcı), Ankara 2002.

İskender Rıza, "Kosova'daki Melami Tekkelerinde Mevlânâ'ya Ait Gelenekler", *1. Milletleraras Mevlâna Kongresi Tebliğler*, 3-5 Mayıs 1987, Konya, 1988, 109-11.

İsmail Ankaravî, *Hadislerle Tasavvuf Mevlevî Erkânı Mesnevî Beyitleriyle Kırk Hadis Şerhi*, (Haz. Semih Ceyhan), İstanbul, 2001.

İsmail Güleç, "Bursevî ve Rûhu'l-*Mesnevî*", *Kültür,* Kış, 2006, Sayı 5, 113-8.

M. Baha Tanman, "Hatuniye Tekkesi", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, IV, İstanbul, 1994, 20.

M. Baha Tanınan, "*Mesnevîhâne* Tekkesi", *DİA,* XXIX, Ankara, 2004, 334-336.

M. Baha Tanman, "*Mesnevîh*ane Tekkesi", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, V, İstanbul, 1994, 408-409

M. Orhan Okay, "Osmanlı'da Mesnevîhânlık Geleneği ve Son Mesnevîhânlardan Tahurül-Mevlevî", *X. Milli Mevlâna Kongresi Tebliğler*, I, (2-3 Mayıs, 20002, Konya), 2002, Konya, 309-314.

Mustafa Kara, "Mehmet Emin Kerkûkî ve Eminiyye Dergâhı", *Manolya Ağacının Kökleri,* İstanbul, 2007, 18-23.

Mustafa Kara, *Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf Ve Tarikatler*, İstanbul, 2004.

Mustafa Kara., *Türk Tasavvuf Tarihi Araştırmaları Tarikatlar Tekkeler Şeyhler*, Dergâh Yay., İstanbul, 2005.

Mustafa Tatcı, "Son Devir Mevlevîliği İçin Bir Kaynak: Hüseyin Vassaf Beyin Divânı", *Uluslararası Mevlânâ Bilgi Şöleni,* Kültür Bakanlığı, (15-17 Aralık 2000), Ankara 2000, 231-270.

Nihat Azamat, "Ali Behçet Efendi", *DİA,* II, İstanbul, 1989, 382.

Nilgün Açık Önkaş, "Klasik Türk Şiirinde Mevlânâ Etkisi", *Kültür,* Kış, 2006, Sayı 5, 70-7.

Osman Nuri Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, I, İstanbul, 1977.

Osmâzâde Hüseyin Vassâf, *Sefine-i Evliyâ*, I-V, (Haz. M. Akkuş – A. Yılmaz), İstanbul 2006.

Salih Tarko, "Sarayevo'da Mesnevi Dersleri ve Mesnevihânlar Üzerine", *1. Milletleraras Mevlâna Kongresi Tebliğler,* 3-5 Mayıs 1987, Konya, 1988 144.

Semih Ceyhan, "Mesnevi", *DİA,* XXIX, Ankara, 2004, 325-334.

Sezai Küçük, *Mevlevîliğin Son Yüzyılı,* İstanbul, 2003.

Şefik Can, "Yenikapı Mevlevîhânesinin En Son Mesnevîhânı Tahirü'l-Mevlevî", *SÜ Türkiyat Araştırmaları Dergisi: II. Milletlerarası Osmanılı Devletinde Mevlevîhâneler Kongresi Tebliğler Özel Sayısı*, II (2), Mayıs, 1996, Konya, 98.

Tahiru'l-Mevlevî, *Matbuat Alemindeki Hayatım ve İstiklal Mahkemeleri*, (Haz. A. Atilla Şentürk), İstanbul, 1991.

Ünsî Hasan Şabânî, *Divân-ı İlâhiyât*, (Haz. M. Tatcı) İstanbul 2004

Ünsî Hasan Şabânî, *Kelâm-ı Azîz-Tasavvufî İncelikler*, (Haz. M. Tatcı-C. Kurnaz), Ankara 2001.

Yetkin İlker Jandar, "Osmanlı'da Son Büyük *Mesnevî*hân Kuşağı", *Kültür,* Kış, 2006, Sayı 5, 105.

Ziya Şakir, *Hazreti Mevlânâ,* İstanbul, 1943. A

MODERNLİĞİN AHLAK BUNALIMI

Celal Türer*

düşüncenin modern dönemde hızla değiştiği, geleneksel inanç, değer ve ilkelerin sorgulanarak yerine yenilerinin konulduğu dünyada bu değişimden en büyük payı ahlakın aldığı ileri sürülebilir. Bugün ahlaki hayatımızda hüküm süren belirsizlik, karmaşa ve gerilim aynı zamanda ahlaki düşüncemizde ufuk daralması şeklinde yaşanmaktadır. McIntyre'ın ifadesiyle ahlak konusunda hem teorik hem de pratik kavrayışımızı, büsbütün değilse de büyük ölçüde kaybetmiş bulunuyoruz.[1] Başka bir ifadeyle bugün tek değil, çifte ahlak bunalımı; yani hem ahlak teorisi hem de ahlaki yaşam bunalımı yaşamaktayız. Bunun ötesinde yaşanan dramatik değişimlerin ortaya çıkardığı sorunlarla ne geleneksel ahlak normları ne de geleneksel felsefi etikler baş edebilmektedir. Daha açık bir ifadeyle geleneksel ahlak ya da değerlerin mevcut halleriyle yeni durumların ortaya çıkardığı sorunlara etkin bir şekilde hitap edebilecek nitelikte olmadığı görülmektedir. Zira geleneksel felsefi etikler sabit ahlaki amaç ve ilkeleri dogmatik yollarla keşfetmeyi ve kanıtlamayı hedefledikleri için, ahlaki vukufiyetin farklı kaynaklarını tek bir ilkeye irca ederek, sıradan insanların kesinlik arayışlarına hizmet etmektedir. Oysa karşılaştığımız sorunlar ahlaki yaşantının ve teorilerin yeni durumlara makul bir şekilde uyarlanması için yeniden gözden geçirilmesi ihtiyacını ortaya çıkarmıştır. Nitekim Tillich'in ifade

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, [e-posta: cturer@ankara.edu.tr]

1. Alasdair McIntyre, *After Virtue*, Duckworth, 1981, s. 2.

ettiği gibi, günümüz insanının kendisine yabancılaşmasından ve ahlaki değerlerini yitirmesinden sadece modernizm sorumlu tutulamaz; ahlakın çağın kavramlarıyla ifade edilememiş olması da bir başka sebeptir.

Ahlakta yaşanan çifte krizi aşabilmek, mevcut gerçekliği doğru kavramak ve içinden geçilen süreci derinlikli bir şekilde analiz ederek, ortaya özgün bir gelecek perspektifi koyabilmekten geçmektedir. Bu, aslında bugünümüzü anlamak için tarihin seferber edilmesini; yani bütün zamanları seferber edecek bir yolculuğa çıkabilmeyi; zamanı kendi çocuğumuz kılarak ya da zamanın çocuğu olarak meseleyi kavrayabilmeyi gerektiriyor. Başka bir açıdan bu iş, bir kültürün, bir topluluğun kendine özgü niteliği ya da tini anlamına gelen *ethos*'un çözümlenmesine girişmeyi ifade etmektedir. Bilindiği gibi ethos, bir kültürün ya da bir topluluğun hayat anlatısının başladığı yerde tarihsel olarak oluşturulmuş belli pratikler ve gelenekler içersindeki *ruhu* ya da *varoluşu* ifade eder. Hegel'in ifadesiyle *Zeitgeist/Zamanın ruhunun*, yani bir çağın entelektüel, ahlaki ve politik ikliminin, ortam ve normlarının çözümlenmesi işidir. Ancak bu çözümlemeyi yaparken hiç kimsenin beşeri hayatın tamamını belgeleyemeyeceği gerçeğini de hatırda tutmamız gerekir. Öyleyse, yapılması gereken ahlaki krizi oluşturan 'kültürün ruhu ya da zihniyetini' mümkün olduğunca incelemek ve ortaya çıkan neden ve sonuçlar üzerinden doğru hükümler çıkarmaktır. Bu durumu, diyalektik bir geçirgenlikle çağı doğru okuyarak ahlakı, ahlakı doğru okuyarak çağı anlamaya girişmek olarak anlaşılabilir.

Mevcut gerçekliği kavramak, *epistemik* olarak bir soru ya da sorun dolayımıyla başlar. Bu açıdan bakıldığında, soru ya da sorun, karşı karşıya olduğumuz bir meselenin insan dünyasında görünüşe çıkması; varoluşla ilişkimizi, durumumuzu yeniden belirlemesi ya da "insan olmanın" anlamını oluşturması ve *nihai kaderimizle* doğrudan ilişkili amaçlarımızı gerçekleştirmesi anlamına gelmektedir. Buna ilaveten soru ya da sorun/ların ortaya çıkarttığı düşünce, realitenin gerçeklerini tanımlama; neyin doğru, neyin yanlış; neyin haklı ya da neyin haksız olduğu konusunda hüküm verme sorumluluğunu üstlenmek işi olduğu için, o, bir anlamda insanın *kendisini ortaya koyma* şekline delalet eder. Bu bakımdan başlıkta sunulan "Ahlak Bunalımının Nedenleri" ifadesi, çözümleyeceğimiz ethos'a ve onun dolayımıyla var olma tarzımıza, kendimiz olmaklığa, Heidegger'in ifadesiyle *burada oluşa* işaret edecektir. Takdir edilmelidir ki ethos'un çözümlenmesi ya da modernliğin iç içe geçmiş, karmaşık yapısının analiz edilmesi, bir makale çerçevesinde ortaya konulabilecek bir konu değildir. Mesele çeşitli açılardan, farklı yaklaşımlarla her daim ele alınmaya muhtaçtır. Araştırmanın (inquiry) mantığı çerçevesinde yaşadığımız belirsizliği bir nebze de olsa belirli hale getirmek, problemli durumu oluşturan faktörleri anlayarak bir sonuç tasarlamak gerekmektedir. Bu noktada bir felsefeci olarak yapabileceğimizin, sorunu teşhis etmek ya da sorunu kavrayış biçi-

mimizi ortaya koymak olduğunu düşünüyorum. Zira sorunu kavrayış biçimimizin, alacağımız/bulacağımız cevap ile derin ilişkiler içinde olduğu hatırlandığında, ahlaki bunalımın nedenleri ya da kaynağını ortaya koymanın bir anlamda sorunun çözümüne dair projeksiyonlar üreteceği görülebilir. Ancak bu, sorunun tümüyle çözümlenmesi şeklinde bir iddia olarak değil; bir teşhis girişimi, bir ufuk açma, bir projeksiyon oluşturma ya da bir arayış şeklinde düşünülmelidir. Zira tasarlanan sonucun aktüel netice ile aynı şeyi ifade etmeyeceğine; onun ancak bir araç olarak bize hizmet edeceğine ve nihayetinde amaçlarımız ile araçlarımız arasındaki devamlılığa dikkat etmeliyiz.

* * *

Modernliğin meydan okuyucu özelliğinin, bütün insanlığın hikâyesini yeniden yazması olduğu söylenebilir. Zira o, insanlığın medeniyet birikimini bir anda unutturmuş ve tüm hikâyeyi yeniden yazmıştır. Bugün artık her şeyi modern içinden, modern ile anlıyoruz ve anlamlandırıyoruz. Bugün modernlik, diğer tüm uygarlık kalıntıları üzerinde yaşayan toplumları da cazibe halesi içine alarak ve etkileyerek, "dünya uygarlığı" haline gelmeyi başarmıştır. Bu başarı, onun bizatihi bir "insanlık hali" olma niteliğini belirginleştirmiştir. Her toplum, geç kaldığı modernleşme vagonuna bir biçimde atlayabilmenin, kendine özgü modernleşmenin yollarını aramaya başlamış ve yönünü modernleşme tarafına çevirmiştir. Ancak bu başarılar, madalyonun yalnızca bir yüzünü yansıtmaktadır. Modernleşmenin diğer yüzü, skandallar ve sıkıntılarla doludur. Geçmişe ait tüm anlamları ve hafızayı unutma ya da yok etme kaygısıyla çıkılan bu yolculuğun insanlığı "bunalımlar"ın, "tıkanmalar"ın, "savaşlar"ın, "kaos"un, "çelişkilerin" ve "belirsizlikler"in tam ortasına bıraktığı görülmektedir. Açıktır ki, insanlık sadece bir kültürün yaşadığı bunalımın, bütün kültürlerin yaşadığı bir bunalıma dönüşmesine ilk kez tanık olmaktadır.

Modernlik, bir uygarlık projesi olarak Rönesans ve Reformasyon'la başlayan ve aydınlanma düşüncesiyle kıvamını bulan, hayatın her alanına nüfuz eden, insan davranışlarını, insanın diğer insanlarla, varlıklarla ve kurumlarla ilişkilerini tanzim eden düşünceye işaret eder. Bu düşünce, insanlığın o ana kadar tevarüs ettiği değerlerden kopuşu, Antik Yunan düşüncesinin yeni şekillerde yeniden icat edilmesini temsil eder. Modernliğin insanı hayatın merkezine yerleştirerek; onu her şeyin ölçüsü ve ölçütü olarak konumlandırarak, insanın Tanrı'yla, kâinat'la ve diğer insanlarla irtibatını koparmasına ve onlarla "çatışma"ya dayalı bir ilişki kurmasına yol açtığı söylenebilir. Çatışmaya dayalı bu ilişki, başta kendisi olmak üzere, tabiata, kozmik dünyaya ve nihayetinde kutsallıklara hâkim olunulan bir süreci başlatmıştır. Bu sürecin ortaya çıkardığı köklü varoluş sorunları/krizleri, insanın iç dünyasının imha edilmesine, dış dünyanın kutsallıktan arındırılarak hâkimiyet kurulacak, kontrol edilecek ve sömürülecek bir alan olarak belirlenmesine yol açmıştır. Sonuçta modern-

lik, insanı, Tanrı'yı, tabiatı, diğer insanları, toplumları, medeniyetleri kontrol ve sömürme fikrine dönüşmekle kalmamış; aynı zamanda, modernliğin ürettiği bilim, teknoloji, kültür ve medya endüstrisi gibi bütün araçları da kontrol ve kolonize edici aparatlara dönüştürmüştür. Modernliğin kendi dinamiklerini tahrip edecek süreçlere dönüşmesi, başka bir açıdan araçsal aklın her alanda hükümfermâ olması, hatta kendisini ve dünyayı mutlaklaştırması, tanrısallaşan insanın da araçsallaşması, insanın kendisine, Tanrı'ya ve tabiata yabancılaşması, bir tür mutasyona ve başkalaşıma uğraması, dünyada olup bitenlere karşı duyarsızlaşması, sadece kendi içine ve kendi üstüne kapanması sonucunu doğurmuştur. Kendisine ve kendi dışındaki tüm varlıklara ve dünyalara yabancılaşan insan, şizofrenik bir kimlikle her türlü değeri tahrip etmeye yönelmiştir. Modern insanın varoluşa ve varoluşsal olan her şeye saldırısı elbette bilinçli bir saldırı olarak anlaşılmamalıdır. Zira bu saldırı varlık zincirini bozmakla gerçekleşen bir eylem olarak zuhur etmiştir.

Modernliğin insan aklını ve dünyayı mutlaklaştırması, ortaçağlar boyunca bastırdığı ontolojik güvensizlik duygusunu bütün şiddetiyle açığa çıkarmıştır. Ontolojik güvensizlik duygusu yaşayan insan, yön ve anlam yitimi krizine dûçar olmuştur. Bu durumun temelinde, varlık ile ahlak arasında oluşan çatlağın ürettiği anlam ve değer krizi vardır. Zira geçmişte insanın anlam ve değer dünyasını oluşturan din, rasyonalizasyon sonucunda toplum hayatının dışına atılmış veya tanrı "tatile çıkartılmıştır." Modern insan yaşadığı anlam ve değer krizini aşmanın (daha çok örtme, gizleme, bastırma şeklinde tezahür eden) yolunu, epistemolojik güvenlik alanlarını mümkün olduğu kadar genişletmekte bulmuştur. O, tüm medeniyetlerin temelinde bulunan kendini bilmek hikmetinin yerine; doğaya, kâinata, kozmik dünyaya, Tanrı'ya ve kaçınılmaz olarak diğer toplumlara, kültürlere ve medeniyetlere hâkim olmaya yönelmiştir. Modernliğin ortaya çıkardığı anlam ve değer krizi, buna eklemlenen özgürlük kaybı, insan hayatında McIver'ın ifadesiyle "büyük boşluk"lar üretmiştir. Gerçekten modern insanın hayatı, modernliğin hızına rağmen, tam bir boşluk içinde geçmektedir. Çünkü parası ve boş zamanı olmasına rağmen, yaşadığı ontolojik güvensizlik hali, onu sahte değerlere yöneltmiş; vasıtaları amaç yerine koyarak, vasıtaları kutsamaya başlamıştır.

Modern insanın ontolojik zeminini yitirmesi, yani varlık-bilgi-değer eksenini kaybetmesi onun varoluşsal bir çıkmaza sürüklenmesine ve anlam sorunuyla karşılaşmasına neden olmuştur. Zira insan anlamlar vasıtasıyla, hayatında bir gayeye sahip olmakta, hayatına gaye/ler belirlemekte ve dolayısıyla değer/ler sahibi olabilmektedir. Bu açıdan bakıldığında anlam/lar, hem semantik öğeyi hem de değeri beraberinde taşımaktadır. Çünkü insan kendi öz değerlerini anlam duygusundan devşirmekte ve hayattaki etkinliğini, verimliliğini, hayatta bir şeyleri kontrol altında tutup, değiştirebileceğini bu duygu-

ya göre ayarlamaktadır. Buna ilaveten anlam duygusu insana değerlerine sahip çıkmasını telkin etmektedir. Bu açıdan bakıldığında anlam arayışı, hayatımızı niçin yaşadığımız sorusunun cevabı olmaktadır. O halde anlam duygusu, insani olarak kendimizi geliştirebileceğimiz, bizi daha iyi yerlere taşıyacak bir ışık, bir meşale, bir yön duygusu olarak kabul edilebilir. Ancak ahlak olmazsa, anlam/lar tek başına insanı bir yerlere götürmez; zira ahlak, anlam duygusuna ekleniyorsa insana rehberlik edebilecek bir ışık, bir meşale, bir yön duygusu olmaktadır.

Modernlik, on yedinci yüzyıldan itibaren varlık ile değer arasındaki bağı koparark anlam/lar/ın buharlaşmasına ve dolayısıyla (yüce) değerlerin kaybolmasına ya da (yarar değerler ile) yer değiştirmesine zemin hazırlamıştır. Aydınlanma ve rasyonalizm süreci ile birlikte insanın ayırıcı vasfı olarak düşünme becerisinin ön plana çıkması, ahlakın psikoloji veya sosyolojideki herhangi bir konu gibi ele alınmaya başlanmasına ve varolan her değerin bir olguya, her normun bir gerçeğe ve her fikrin bir ideolojiye dönüşümünü beraberinde getirmiştir. Nitekim *varlık* ile değerin irtibatının kopması, değerlerin mevcut olacağı ontolojik zeminin kaybolmasına sebep olmuştur. Bilindiği gibi, değerler varlık içersinde ve varlık vasıtasıyla gerçekleştirilmeyi isterler. Çünkü varlık, değeri önceler; değeri önceleyen varlık ona ufuk verir. Ufku olmayan bir değerin kendini gerçekleştirmesinden söz edilemez. Bu açıdan varlığın öncelenmediği bir değer, zorunluluğu ve yabancılaşmayı beraberinde getirir. Dahası o, bir tahakküm talep eder. Oysa değerler, doğaları itibariyle özgürleşme ve dönüşümü kendinde barındırırlar. Öte yandan değerler, varlık için bir tür form işlevi görürler. Sözgelimi bir değer olarak adalet, *varlık*'ın gücünün formu olduğu için insanlararası ilişkilerde insanlığın varoluşu, adaletin yapıları olmadan devam edemez. Anlaşılacağı gibi varlık ve değerin birbirinden ayrılamazlığı modernlik tarafından, insanın bir nesne olarak gördüğü doğa karşısında kendisini merkeze yerleştirmesiyle göz ardı edilmiştir. İnsanın Varlıktan uzaklaşması, onda mevcut değerlerden habersiz kalmasına ve varlıksız bir değerler manzumesinden bahsedilmesine sebep olmuştur. Bu, bir bakıma insanın kendisine yabancılaşmasının ya da kendisini arayışının bir ifadesinden başka bir şey değildir.[2]

Modernliğin varlık ve değer birliğinin zemini olan "tanrı'yı tatile göndermesi" ve dolayısıyla hakikatte oluşan dağılma, parçalanmış bir benlik anlayışına sebep olmuştur. Ontolojik bakımdan değeri içermeyen bir varlık anlayışı insanın düşünen yönüne tekabül edeceği için değer boyutu korelatını bulamayacaktır. Kişiliğin odaklanacağı bir ilkenin olmayışı, benliğin parçalanma-

2. Aliye Çınar, "Modern Zamanların Değer Arayışı: Varlık-Bilgi-Değer Birliğinin Önemi" *Değerler Eğitimi Dergisi*, sayı 11, 2006, s. 56–59.

sına, kendisini bütünleyememesine, nakıs ve amaçsız kalmasına sebep olacaktır. Bu durum, kişinin bütünleşmesinin başka kişilerle sağlandığı gerçeği hatırlandığında daha karmaşık bir hal almaktadır. Oysa Ortaçağda üretilen ve kendisini oluşturan kişilerin bedensel varlıklarından bağımsız, hatta onların da üstünde olan soyut bir bütünü işaret eden *Universitas*, bireye aşkın ve evrensel bir sığınak idi. Modernlik, Tanrı'nın *nihai garantör* olduğu bu evren tasavvurunun yerine, akıl sahibi rasyonel bireylerin kendi iradeleriyle kurdukları *suni bir toplumu* oluşturmuştur. Başka bir ifadeyle Tanrı'nın dışlandığı bir evren tasavvurunda sosyal işleyişin ilkeleri yeniden tanımlanmıştır. Bu tanımlamada ana varsayım ve çıkış noktasını, inançtan bağımsız, evrensel ve sözleşme yapabilecek kadar rasyonel bir insan doğası oluşturmuştur. Buna göre sosyal düzenin oluşturucusu bireydir. *Universitas* düzeninde anlamın referansını oluşturan Tanrı-kul ilişkisi koparılmış ve Tanrı sosyal hayattan tedricen uzaklaştırılmıştır. *Universitas*'ın parçalanması ya da aşkın olan kaynaklardan kopuş ve bireysellik vurgusu, iyi ve kötü yargılarının kaynağını değiştirmiştir.[3] Böylelikle doğası gereği toplumsal olan ahlak, bireysel düzeye indirgenmiş ve uhrevi boyutu bastırılmıştır. Sonuçta dünyevileşme nihilist tutumları ortaya çıkarmış ve ortak yaşam alanlarında, insanları birbirine bağlayan pek çok bağ kopmuştur. Bu noktada modernliğin en temel yanılgısının, referanslarını kendisinden alan "kendisi için" ahlakı tesis etmek istemesi olduğu söylenebilir.

Modern düşüncede varlık-değer parçalanmışlığı ya da ontolojiden uzaklaşılması, değerlerin olgulara indirgenmesine, başka bir ifadeyle buharlaşmasına sebep olmuştur. Zira ahlaki değerler, insandan eşyaya, dili nasıl kullandığımızdan uluslararası ilişkilere kadar hayatın her alanına nüfuz ederek, onu oluştururlar. Nitekim bugün değer boyutunda yaşanan sorunlar, modern insanın anlam haritalarının kaybolmasına; doğru ve yanlışın birbirine karıştırılmasına ve nihayetinde sapmalara; savrulmalara, alt üst oluşlara dönüşmüştür. Ahlakın diliyle ifade edecek olursak, bugün birey hiyerarşi ve ereksellikten mahrum biçimde, kendi ahlaksal otoritesinin tek hâkimi, faili haline gelmiştir. Bu açıdan modern bireyin yaşantı ve tavırlarındaki tutarsızlığın, esasen benimsediği kavramsal şemanın tutarsızlığından kaynaklanmakta olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Nitekim yaşanan ahlak şizofrenisi, bütünlükten yoksun kişilikler ve parçalanmış şahsiyetleri ortaya çıkartmaktadır.[4] Gerçekten modernliğin ürettiği ciddi kimlik bunalımı, benliğini içsel olarak bütünleyemeyen; kendini sürekli olarak kendi dışında tanımlanmış bir sahte benlik ile algılamaya çalışan benliklerin sorunu haline gelmiştir. Bu noktada modern insan hep dış dünyanın bilgi-

3. Ahmet Kemal Bayram, "Modern Zamanlarda Etik ve Siyasal Değerler" *Dem Dergi*, Sayı 5, 2009, s. 18.
4. Ross Pole, *Ahlak ve Modernlik*, çev: Mehmet Küçük, İstanbul, 1993. s. 190–195.

sini, yani değişeni önemsemiştir.[5] Dış dünyayı bilmekle bir şey bilmiş olacağını sanmış ve fakat bu arada *benliği* unutmuştur, dahası *benin* bilgisinin nasıl elde edileceğini yitirmiştir. Modern insanın iç benliği ile dışa yansıyan benliği arasındaki uçurum derinleştikçe bunalımlar artmış ve kişinin hem kendisiyle, hem de çevresiyle yaşadığı bir bunalım labirenti oluşmuştur.

Günümüz insanı bunalım labirenti içinde ve birkaç ortak değerin bile söz konusu olmadığı bir *ethos* düzeninde yaşamaktadır. Bu ethos düzeninde, anlam ve amaç kaybına uğramış birey için, araçlar amaç haline dönüşmüştür. Taylor'a göre otoritenin çöküşü ve ahlaki boşluğa yol açan modernliğin üç temel sıkıntısı vardır; Bunlardan ilki, insanlara ulvi amaçlarını kaybettiren, insanı kozmik düzenden koparan bireyciliktir. İkincisi, çevredeki tüm varlıkları birer ham madde ya da araca dönüştüren, çevrenin kutsal yapısını bozan, her şeyi verimlilik ve fayda/maliyet çözümlemesine tabi tutan, her şeyin ölçütü olan araçsal akıldır. Böylece teknolojinin özgürleştirici vaadi boş bir konfora dönüşmüştür. Üçüncüsü ise, bu iki kaynağın siyasal yaşamdaki korkutucu sonuçlarıdır. Bir siyasal projenin yokluğu siyasal katılımın ve dolayısıyla özgürlüğün azalmasına sebep olmuştur. Sonuç ise, anlam yitimi, ahlaki ufkun kararması ve daralması, araçsal akıl karşısında hedeflerin gölgede kalması ve özgürlük yitimidir.[6]

Modernliğin bireyci vurgusu, topluluğun alternatifi olarak bireyi ön plana çıkarması nihilizmi ve rölativizmi ön plana çıkarmıştır. Üstün otoritenin ya da ontolojik ilkenin ortadan kalkması, hem faillerin hem de eylemlerin ahlakiliğini sorgulayan, onları sınayan kişinin nedenlerini tartışmaya açınca ahlaki karar alma olanağı ortadan kalkmıştır. Bireyciliğin aşırı öznellik vurgusu, topluma atfedilebilecek herhangi bir nesnel amacın ve nesnel ahlaki ölçütlerin varlık imkânını ortadan kaldırmıştır. Temel ahlaki bir ölçütün olmayışı ise, eylemlerin ahlak açısından değerlendirilmesini sorunlu hale getirmiştir. Zira modern-

---

5. Bu sonucun içerimi çok önemlidir. Bilindiği gibi her ahlak anlayışı insan doğasının nasıl olduğu hakkındaki makul bir teoriye, yani bireylerin ne olduğu hakkındaki bir analizle/tasvirle işe başlar. Zira insanın mahiyetinin ne olduğunu ortaya koymak/belirlemek ahlakın nasıl olması gerektiğini de ortaya koyacaktır. McIntyre'ın dediği gibi aydınlanma filozofları kendilerinin anladığı anlamda bir insan doğasından çıkartılacak öncüllerden hareketle ahlaksal kural ve buyrukların otoritesine ulaşılan, geçerli argümanlar oluşturma projesinde yer almışlardır. Bu projenin başarısızlığı kaçınılmazdır. Zira onlar bir taraftan doğrudan doğruya birbiriyle çelişecek şekilde tasarlanmış bir ahlaksal buyruklar kümesini ve diğer taraftan da bir insan doğası tasarımını devralırken, aslında ahlaksal inançlarına belirli bir insan doğası içinde rasyonel bir temel bulma çabasına girişmişlerdir. McIntyre, *After Virtue*, s. 55.

6. Charles Taylor, *Modernliğin Sıkıntıları*, çev: U. Canbilen, Ayrıntı Yay, İstanbul, 1995, s. 98.

liğin tanımladığı özerk bireyler, ölçütleri tanımlayacak ortak anlamlardan yoksundur. Artık her birey, kendi başına öncelikle anlamın, ardından da değerin üreticisi olmuştur. Bu durum anlamın kendi bağlamından koparılmasıdır. Modern birey kendi başına bir bağlam haline gelmiş ve onun için her bağlam da arızi olmuştur.

Çıkmazdaki modern yaşamın kapsamında yer alan bireyselleşme beraberinde etik çoğullaşmayı getirmiş ve bu çoğulluk, ekonomiden siyasete, toplumsal yaşamdan uluslararası ilişkilere kadar çeşitli alanlarda kriz olarak tezahür etmiştir. Bu kriz, modernliğin temel yönelimlerinin; özellikle ussallık, verimlilik, iktidar tutkusu, etik görecelilik ve eşitlik gibi bileşenlerin ürünüdür. Modern zihin ulaştığı gelişme düzeyi ile kendisine itaat edilmesi gereken her türlü otoriteyi kemirmektedir. Nitekim modern ahlak/lar *kendi ürettiği* ilke ve degerlere inanılması için sağlam nedenler ortaya koyamamıştır.[7] Bu durumun arkasında yatan nedenin, hiç şüphesiz ahlakın rasyonel bir inanç konusu olmaktan çıkıp; öznel bir kanaat meselesi haline gelmesi olduğu söylenebilir. Zira modernlik, inanç ve dogmaya karşıt bir dünyada, kendi ahlaki bilgi anlayışını ancak bireysel bir inanç ya da dogmatik bir kanaat meselesi olarak ortaya koymuştur. Bu durum ise, ahlakın toplumsal ve bireysel hayattaki rolünü oynayabilmek için gereksindiği otoriteyi koruyamaz hale gelmesine yol açmıştır. Modernliğin karşı karşıya olduğu ironik durum, bir yandan ahlaka ihtiyaç duyarken diğer yandan ahlakı imkansız kılmasıdır. Karşılaşılan durumda, sorunun modern çağın ahlaki kaygılarından ziyade, modern ahlak anlayışlarının yetersizliğinde aranabileceği söylenebilir. Zira modern ahlak/lar/ın, en temel sorununun bireylerin (ve dolayısıyla toplumların) ne yapmaları gerektiğine dair sağlam ve ciddiye alınması gerekli nedenler sunamayışıdır. Bu yüzden modern birey, her şeyin mümkün ve her şeyin yapılabilir olduğu kaygan ve gevşek zeminde neyin değerli ve neyin değersiz olduğu sorularını, yaşadığı dünya ile kurduğu ilişkide aramaktadır. Kurulan bu ilişkide kavramlar, piyasa ekonomisinin sunduğu değerlerle anlam kazanmıştır.

Modernliğin ikinci temel sorunu her şeyin ölçütü olarak araçsal akıldır. Araçsal akıl, en kısa tarifiyle, kapitalizmin gelişimi için araçsallaşan akıldır. Modern özne, yan etkisi, maliyeti ne olursa olsun amaçların gerçekleştirilmesinde etkinliği-üretkenliği ön planda tutar. O, eylemlerini verimlilik, fayda ve maliyet açısından karşılaştırarak gerçekleştirir. İnsanlar ahlakileşmeyi veya kâmilleşmeyi düşünmeden verimli olarak çalışmaya devam ederler. İnsanı bu yönde zorlayacak ahlaki bir ilke yoktur. Ulvi amaçlarından alıkonan birey için hedef sadece amaçlarının tatminidir. Ahlaki bir öze sahip olmayan modern özne, amaçlarını gerçekleştirirken özerklik talep etmek zorundadır. Çünkü bu özne

7. Ross Pole, s. 11.

artık büyük bir düzenin parçası değildir, kendi kaderini tayin etmelidir. Kaderini tayin eden modern insan için arzunun ussal olarak tanımlanması, tatmini ve denetimi, ancak araçsal akıl ile mümkündür. Nitekim araçsal akıl merkezli profesyonelleşme, ahlakın da yer aldığı kamusallığın alt yapısını dönüştürmüştür. Bu alt yapı, kitle iletişim araçlarının her alanda artan merkezileşmesiyle yeniden şekillenmiştir. Günümüzde kitle iletişim araçları her türlü değeri sömürgeleştiren ve yeni değerler üreten vasıtalar haline gelmiştir.

Araçsal akıl, iktidarların nitel olarak dönüşümünde de rol oynamıştır. Modern öncesi dönemde iktidar, hukuki-söylemsel tarzda aşkın, gündelik yaşamın ötesindeki devletle beraberdir. Modern dönemde ise egemenlik gündelik olana girer ve toplumsala içkin olarak, toplumun kılcal damarlarında dolaşmaya başlar ve devlet artık ötede değil, toplumsal yaşamın içine yerleşir. Modern öncesi dönemin aksine, iktidarın dayanağı artık araçsal akıl ve bilimdir. Araçsal aklın meşrulaştırmaları ve geniş ölçekli bilimselleşme, insanların kişiliği üzerinde ahlaki bilinç, beşeri bilimler ve disiplin aracılığıyla müdahalelerde bulunmuştur. Böylece ahlak, modern devletin elinde istediği gibi şekillendirilebilecek bir araç haline gelmiştir. Bugün insanlara iyi ve doğru olana ulaşmak için araç olarak sunulan vasıtalar etik ve estetik anlamda o kadar çirkin ki, ideal olana ulaşıldığında insanlar en az araçların kendileri kadar kirli hale gelmektedir. Zira kullanılan araç(lar) öylesine tahripkar ve geri dönülmez etkilere sahiptir ki, kitle imha silahları gibi araçların son kertede ahlaki bir gayeye hizmet ettiğini savunmak, safdillik olur. Nitekim günümüzde ahlak, tüm sosyal kurumlar gibi siyasal iktidarın nesnesi, ahlaki değerler de iktidarın ürünü haline getirilmiştir.

Ahlakın araçsal akıl tarafından rasyonel olarak temellendirilmesi projesi, sonuççu etikler üzerinden olmuştur. Hatırlanacağı üzere modern felsefe üç asırdan beri, *bilgi felsefesinde, rasyonalist ve deneyimci geleneklerin bir çatışma alanı olmuş; (felsefi) sarkaç bu iki eğilim arasında dengesini bulmaksızın salınmıştır. Ancak söz konusu çatışmanın aynı belirginlikte etikte gerçekleştiğini söylemek mümkün değildir. Descartes ve Spinoza'nın rasyonalist ve metafizik etikleri ile Hobbes, Locke ve özellikle İskoç okulu tarafından geliştirilen etik kuramlar, çıkış noktaları açısından birtakım farklılıklar barındırsa da, asıl anlaşmazlıklar, epistemolojinin iki geleneği arasında değil; deneyimci geleneğin yurdu Ada Avrupa'sında vuku bulmuştur. Gerçekten, etik söz konusu olduğunda asıl çatışmaların, önemli ölçüde deneyimci gelenek içerisinde kendini gösterdiği, hatta çağdaş etiğin kaderinin adeta Modern Ada geleneğiyle belirlendiği iddia edilebilir. 20. yüzyılda geliştirilecek olan meta-etiğin ilk ipuçları, olgu-değer problemi gibi odaksal konularda, Hobbes ve Hume başta olmak üzere söz konusu geleneğin başarısı olmuştur.* Sonuççu etiğin pek çok alanda ön planda olması, ahlakın uzantısı olan alanların birer birer kopuşuna, ahlak alanından hem deontolojinin hem de erdem etiğinin dışlanmasına yol açmıştır.

Sonuççu etiğin modern dönemde etkin olması hiç kuşkusuz "iyi" kavramının yerine "adil" ya da "haklı" kavramının geçmesidir. "İyi"nin önceliği Yunan ahlaklarında merkezi idi, oysa modern etik "hak"lının önceliğini benimsemiştir.[8] Sanırız bu değişim, felsefenin on yedinci yüzyıla kadar metafizik ile meşgul olduktan sonra epistemolojiyle ilgilenmesi gibi, değerler alanında metafiziksel "iyi" nosyonundan epistemolojik "hak" lı (right) nosyonuna geçilmesine benziyor. Bugün doğaüstücü "iyi" kavramına dayalı değerler sistemi mevcut durumda kendine zemin bulamamaktadır. Zira insanlar hayatı esas alan ve hayattan çıkan değerleri benimsemektedirler. Ancak, bu değerler hangi hayat türünün ahlakî tecrübe yarattığı ya da doğru bir ahlakî tecrübenin standartlarının ne olduğu sorusuna tatmin edici cevaplar veremezler. Bu nedenle sonuççu etikler, ahlakî bir sağduyuya götürmesi gereken ahlakî bir içgüdüye sığınırlar. Bu sığınak güçlü bir ortak inanç ve toplum gruplarının liderleri tarafından korunan geleneksel ahlakın olduğu bir toplum var olduğu sürece güvenlidir. Ama çözülmenin ve çeşitli grupların farklı talepleri konusunda içgüdüye sığınması veya gelenek güvenliliğini yeterli bulması mümkün değildir. Sonuççu etikler bu tehditle hala yüzleşmemiştir.

Modernliğin üçüncü sıkıntısı siyaset alanında yaşanmaktadır. Modernliğin ana damarı olan seküler-kapitalist süreç, siyasetin belirlediği, siyasetin vesayetinin her alanda hükümran ve hükümferma olduğu bir sürece dönüşmüştür. Modern dönemde varlık ile değer arasına kalın ve geçirgen olmayan bir çizgi çekilmesinin sonucu olarak siyasetin ahlaktan ayrıştırılması, bir yönüyle değerden azade, her türlü yozlaşmaya kapı aralayan; diğer yönüyle ise güç merkezli hakları arka plana atan bir siyasal tasavvur üretmiştir. Bu siyasal tasavvurda norm ve değerleri araçsal kılan modernlik, siyaseti, etik bir mesele olmaktan çıkarmış; eylemi değil özneyi ön plana alan bir anlayış üretmiştir. Klasik gelenekte bir toplumu oluşturmak için gerekli temel "adalet" rafa kaldırılmış; gücün adaleti hâkim olmuştur. Böylelikle modernizm kendi dinamiğini oluşturan etkin-özgür birey anlayışının yerine, kişiliği ve özgürlüğünü yitirmiş insanlar yaratmıştır. İnsanı özgürleştirme vaadiyle zuhur eden modernlik, süreç içinde özgürlük fikrini simüle ederek yerine kontrol ve sömürgeleştirme fikrini ikame etmiştir. Nitekim modernliğin bumerang etkisiyle oluşturduğu ahlak, efendi-köle diyalektiğine dayanan bir yapıda gelişmiştir. Bu gerçek hesaba katıldığında siyasetin kendi başına ahlak türetmesi sıkıntılı gözükmektedir. Bu durumun tersi siyasetten soğumak ise, bizi ya mistisizmle ya da tüketim dünyasıyla buluşturacaktır. Her iki durum arasında anlamlı bir fark gözükmemektedir. Çünkü kapitalizm tüketimi mistikleştirdiği kadar; mistisizmin endüstrisini de kurmuş vaziyettedir.

---

8. Charles Larmore, *The Morals of Modernity*, Cambridge University Press, 1996, s. 19.

Modernlik özgürlüğü, sadece seçme eylemi ya da yeteneğinin kendisinden ibaret olan; muhteva ile ilgilenmeyen bir anlayışa dayandırmıştır. Özgürlükte temel nokta, neyi seçtiğimiz değil, bir şeyi seçiyor olduğumuz gerçeğidir. Seçimin ne yönde olduğu, nasıl bir muhtevaya sahip olduğu önemli değildir. Daha doğrusu bunun bir anlamı yoktur. Çünkü bir tercihi anlamlı kılan, onun bireyin dışında bir gerçekliğe dayanması değil; bireyin ortaya koyduğu iradedir. Modern özgürlük anlayışının kendisiyle çeliştiği yer tam da burasıdır.[9] Çünkü bir tarafta özgürlüğün prensipte bir değerler yelpazesine bağlı olmaması gerektiği ileri sürülmekte, öte tarafta özgürlük hakkındaki hükmün değer-yüklü bir tutum olduğu göz ardı edilmektedir. Muhtevadan yoksun özgürlük, bir anlam krizine yol açar. Özgürlük ve anlam, iki karşıt değer haline gelir. Oysa gelenek özgürlüğe değil, anlama vurgu yapar. Bireyin özgür olmasından önce, anlamlı bir hayat yaşamasını öngörür. Hatta bireysel ve toplumsal yaşama anlam kazandırmak için özgürlüklerin kısıtlanmasını kabul eder. Yani özgürlükleri sadece negatif manada değil, aynı zamanda pozitif olarak tanımlar. Sadece tercih etme yetisinin değil, tercih edilen şeyin de özgürlük kavramının bir parçası olduğunu söyler. Modern olmak, anlam verme iddiasında bulunan geleneğin sınırlarından kurtulmak anlamına geldiği için, ya özgürlüğü seçip anlam dediğimiz şeyi kendi bireysel tercihlerimizde inşa etmeye ya da anlamı seçip özgürlüklerimizi kendi irademizle kısıtlamayı tercih etmeye çalışacağız. Karşılaştığımız bu durum, telif ve dahası kontrol edilmesi zor yeni durumlar ortaya çıkarır. Bu yeni durum, bütün dünya toplumlarını derinden etkileyen köklü bir güven krizidir. Güvensizlik duygusu, derin bir belirsizlik ve şüphe kültürünün doğmasına neden olmaktadır. Ahlaki bir değer olarak güven, giderek yerini kaygıya, zanna, şüpheye bırakarak, güvenmemek, tek güvenlik alanı haline gelmektedir. Tüm bunlar rasyonellik adına irrasyonelin hayatımıza yayılması anlamına gelmektedir.

Sonuçta modernliğin ürettiği birey, her tür zorunlu toplumsal kimliği yitirmiş olarak tasarlanır, çünkü kişilik ölçütsüzlük olarak kavranır. Bu manada modernlikle yitirilen aidiyetlerdir. Oysa geleneksel toplumlarda birey kendisini ait olduğu değişik toplumsal gruplara göre tanımlamıştır. Bireyler içi içe geçmiş bir toplumsal ilişki bütününde belirli bir yeri tevarüs ederlerdi. Bu durum, gerçek ben/liğ/i keşfedebilmenin "içerden yolu" idi. Bu bakımdan geleneksel aidiyetler her şeyin "kendisinde" olduğu pratiklerle yüklü; geçmiş nesillerin tecrübelerinden damıtılarak gelen "kurulu olan"a bürünerek yaşanan ve yükümlülükleri, ödevleri belirleyen tözün parçaları idi. Bu rolün kaybı, onlar için bir hiç oluş, en iyi ihtimalle bir yabancı veya serseri oluş anlamına ge-

9. Peter Bürger, *The Decline of Modernism*, trans. Nicholas Walker, Pennsylvania State University Press, 1992. s. 74.

lirdi. Kişinin, kendisini, bu türden bir toplumsal varlık olduğunu bilmesi, onu hiçbir zaman değişmez ve durağan kılmamıştır.[10] Bu durumun tam karşısında kendisini başkası üzerinden gerçekleştiren bir varoluş, yani kendi özgül varoluşunu diğer parçaların tanımlayıcı niteliklerinin karşıtlığı üzerinden gerçekleştiren bir kimlik mevcuttur. Gerçekten modernleşmenin doğasında var olan çatışma ruhu ve tüm aidiyetleri yıkıcı etkisi, bireyin değer dünyasını etkileyerek kişiliğini bütünleştirmesine engel olmuştur. Hatırlanacağı üzere insanın kişilik sahibi olması ancak içinde kök salmış değerlerle mümkündür. Modernliğin kayıtsızlığa dayalı ve düpedüz "dışardan" kimlik inşası şizofrenik insanlar üretmiştir. Bu manada yaşanan ahlaki bunalımın, insanın iç dünyasında mevcut olan değer yoksunluğunun ve bu yoksunluğun görünür hâle gelmesinin sonucu olduğu söylenebilir. Zira modernlikle birlikte bireyin kendi ürettiği şeyi kontrol edemez hale geldiği herkesin malumudur.

Modernliğin ahlak üzerinden ya da ahlakın modernlik üzerinden farklı biçimlerde okunabileceği veya yorumlanabileceği açıktır. Bu noktada karşılaştığımız durum, her türlü kavrayışın yaşadığımız ahlak bunalımının boyut ve derinliğini 'anlama' konusunda yeterli olamayacağıdır. Bu yüzden ahlakı araştırmak, kuşatıcı ve tatmin edici bir ahlak öğretisi için ahlak sorunlarını her daim gündeme getirmek ve bu meseller hakkında nasıl düşüneceğimize kafa yormakla gerçekleştirilebilir.

SONUÇ YERİNE

Modernliğin düşünüş, duyuş ve eyleyişlerde ortaya çıkardığı sorunları 1960-1980'li yıllar arasında siyaset felsefesinin çözeceği beklentisi hâkimdi. Oysa 1980'li yılardan itibaren ilginin ahlak alanına doğru yöneldiği, yaşadığımız sorunların temelinde kelimenin en derin ve en geniş anlamıyla ahlakın bulunduğunu kavradık. Bugün karşılaştığımız durum, ahlakı geleneksel *modlarla* düşünmediğimiz ve yaşamadığımız gerçeğidir. Çünkü son iki yüzyılda yaşanan değişme ve gelişen kitle iletişim araçları bizi başka kültürlerin bakış açıları ve kültürel özellikleriyle tanıştırırken, diğer yandan önceki çağlarda toplumsal yaşam içersinde yer tutmayan yeni kurumlar ve yeni ilişkiler ağları karşısında bırakmıştır. Bu durum tecrübenin mahiyetinde, yani varoluş ile ilişki biçimimizde önemli değişimlere sebep olmuştur.[11] Başka bir ifadeyle, geçmiş dö-

10. Seyla Benhabib, *Modernizm, Evrensellik ve Birey*. Ayrıntı Yayınları, 2001. s. 33.
11. Felsefi olarak ideal ile gerçek arasında metafizik bir gerilim oluşmuştur. Bu metafizik gerilimi aşmanın iki yolu vardır. İlki, duygusal olarak geçmiş yeniden hatırlanır; sınırlı anlarda da olsa duygusal rahatlamalara ulaşılır. Ancak bu rahatlamalar aktüel haya-

nemde mevcudiyetini sürdüren mono-blok tecrübe modern dönemde parçalanmış; tecrübe birbirinden farklı; hatta birbirini tehdit ve nakz eden departmanlara ayrılmıştır. Bugün departmanlara ayrılmış tecrübelerin, anlam ve işlevlerini belirlemenin ve bunları yeniden birleştirmenin yolu aranmaktadır. Bu manada olup biten şeyleri gerçek boyutlarıyla görebilecek ne tarihî bir derinliğe, ne de entelektüel bir ben-şuuruna sahibiz. Gerçekten bu durum karşısında hepimiz ne yapmamız gerektiğini bilmek istiyoruz. Bu, elbette neler olup bittiğini anlamakla derinden alakalıdır. Esasen ahlak sorunu, kâinatı ve içerimini, özellikle kendimizi nasıl algılayacağımız ve deneyimleyeceğimiz sorunu olduğu için, her daim gündeme gelecek meseledir.[12] Zira ahlak medeniyet meselesidir; o, varlığa bütüncül bakışı; dünya, zaman, doğa ve mekân tasavvurumuzun tümünü temsil eder. Bununla beraber gerçekle yüz yüze gelmek tüketilemediği için ahlak sürekli incelenecek bir alan olarak kalacaktır.

Ahlak alanında karşılaştığımız durum, şimdiyi geçmişin bakış açısıyla kavramada ısrarımızdır. Mevcut ahlak anlayışlarından karşılaştığımız durumlara dair hazır çözümler beklemekteyiz. Oysa mevcut ahlak anlayışları, bize "apaçık cevaplar" sunmaktan çok köklü varoluş sorunuyla bizi yüzleştirmelidir. O halde öncelikle varoluşa ait sorunları; varlığın temel yapılarının ne olduğunu tespit etmek gerekir. Bu açıdan bakıldığında mevcut etik teoriler, ahlakın görevlerine dair farklı görünümlere odaklanan özellikleri ya da farklı zamanlarda farklı sosyal ihtiyaçları temsil eder.[13] Bu yüzden etiğin görevi her durumda, problemlerle uğraşmak, kaynak aramak, çözüm için yeni fikirler üretmek, ilke ve kuralları yeniden rafine etmek, onlara daha duyarlı bir nitelik kazandırmak olmalıdır. Tüm bunlar değişimin ortasında devam eden girişimleri temsil eder. Bu girişimlerin yöntemi ya da belirli bir yolunun olmadığını; zira yöntem ve içeriğin birbirinden ayrılmaz ve genelde karşılaşılan gerçeklere bağlı olduğunu düşünüyorum.

Bununla beraber yaşadığımız ahlak krizinin esasen ahlaki değerlerin reddedildiği anlamına gelmediğini ileri sürebiliriz. Çünkü bu sorunu doğuran ve hatta karmaşık hale getiren, ahlaki değerlerin muhtevasının boşaltılıp, özünde ahlak-dışı bir zeminde yeniden tanımlanmasıdır. Ne geçmişte ne de bugün hiç kimse iyi ile kötünün bir değer ifade ettiğini yadsımaktadır. Bilakis herkes,

---

tın gerçekleri ile karşılaştığında geçip gider. Bu durumda insan o anları tekrar yaşamak için kabuğuna ya da rahat edebileceği alanlara çekilir. Bu yol, pasif ve sorunun gerçek çözümü değildir. İkinci çözüm yolu, ideal ve gerçek arasındaki gerilimi rasyonel olarak aşmak. Bu yol, uzun ve çetin araştırmaları, kültürü yeniden inşa etmeyi gerektir.

12. Bu sonuç, gelenek-modern ilişkilerini farklı açılardan incelemeliyi gerektirir.
13. Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, s. 268-269.

ahlakın insan oluşun en temel anlam kategorilerinden biri olduğunda hemfikirdir. Bu noktada ahlak krizini doğru tahlil edebilmek için, "ahlaklı olmak lazım" ya da "ahlakı işlevselleştirmeliyiz" temennisinin ötesine geçmemiz gerektiği açıktır. Çünkü fiili ve maddi şartların ahlaki değerlerden bağımsız olarak kurgulandığı bir zeminde yapılan ahlak vurgusu, bizi ahlaklı olmaya değil, ahlakçılığa götürmektedir. Böylesi ahlakçılık, kendisini yapılan şeylerin dışına koyarak yapılan her şeyi yargılayarak, yargısal aklı fetişleştirmektedir. Ahlakı ahlaksızlaştıran ahlakçılık tavrı, sadece ahlaki değerleri aşındırmamakta, aynı zamanda insanların ahlaki ve manevi değerler konusunda kayıtsız ve duyarsız hale gelmesine yol açmaktadır.

Mevcut ahlaki bunalımı aşma yönünde bir takım çözüm önerileri ortaya konulduğu açıktır. Bu manzara karşısında iki temel yaklaşımın olabileceğini düşünüyorum: Bunlardan ilki, ahlaki boşluğu giderme adına ortaya konan çözüm çabalarının beyhude teşebbüsler olduğunu kabul etme ve çözümü zamana bırakma. Bu tavrın gerisinde, modernliğin ürettiği sıkıntıların değerlendirilmesinde yaşanan olumsuzlukların içinden çıkılamazlığı ve zaman içinde sorunun radikalleşip toptan bir reddedişe dönüşmesi yatar. Bu şekilde düşünenlere göre yapılacak her çözüm girişimi, meseleyi aşırı idealleştirmeler ve indirgemeler çerçevesinde ele alacağı için kısmi çözüm sağlayacaktır. Bu çözüm/ler belki de ehveni şer arayışını karşılayabilecek eklektik bir arayış önerisi olacaktır. Çözümler eklektik olduğundan ilişkili tüm teşebbüsler de durumsal olana dayanacaktır. Ama maalesef, durumsal olana dayanan tüm çözümler, MacInyter'ın dediği gibi, günümüz toplumsal yapısında ahlaki bir otorite olamayacaktır.[14] Çünkü önsel toplumsal uzlaşı ve yerleşik kuralların ortadan kalktığı ya da çöktüğü durumlarda esas alınacak ahlaki ilkeler kalmadığında, her şey insan tercihi ve arzuları çerçevesinde göreceli olmaya mahkûm olacaktır. Karşılaşılan bu durumu, modernliğin aşılmaz çelişkileri olarak kabul eden, bunun "hak edilmemiş bir mahkûmiyet" olduğunu ileri sürmek suretiyle tarihsel bir "af" beklentisi içine girenler, bütünlüklü kavrayış ve duyuşların eksildiği bir zaman ruhu içinde "kendisi olmadan kendisi kalabilmek gibi" paradoksal bir iddiayı temsil eder. Bununla beraber bu iddia "modernlik bir unutuş ise, modernliği de unutabiliriz" imkânını cılız da olsa seslendirir.

İkinci yaklaşım, zamanın herkese sâri olabilecek ve oldukça konjonktürel seyreden bir sendrom özelliğini göz önüne alarak modernliğin toptan parçalanması yerine, yeniden inşa edilebilmesini bir imkan olarak görür. Bu, belki de, ahlaki bağların zayıflamasına yol açmış nedenlerin, aynı zamanda bizzat ihtiyaç duyulan kaynakları sağlamaya muktedir olabilecek türde bir ahlak teolojisi ve felsefesinin oluşumuna zemin hazırlayacağına dair bir *seziyi* seslendi-

14. Alasdair McIntyre, *Secularization and Moral Change*, Oxford, 1967, s. 53.

rir. Bu duruma ilaveten ahlaka ve ahlaki olana dair kaygılarımız devam ettiği müddetçe, onun bilgisinin hayat üzerinde ince bir işçiliğe taşınacağını düşünebiliriz. Özellikle mensubu olduğumuz medeniyet/ler/in sorumluluğunu hissederek ve aklı/makulü kaybetmeden ahlaka dair düşüncelerimizi tekâmül ettirebileceğimiz varsayılabilir. Bunu yaparken, elbette çağa tanıklık eden bizlerin ne gözlerimizi geçmişe çevirerek nostaljiye kapılma ne de gözlerimizi uzaklara dikip umutsuzca ufka dalma lüksümüz var; aksine içinde yaşadığımız zamanın çatlamış tinini kavramaya ihtiyacımız var. Bu açıdan modernliğin düşünsel, ahlaki ve politik kaynaklarını kendi *norm*larımızla "*re*form"e etmek mümkün olduğu savunulabilir. Yeniden inşa etmemiz gereken hususlar şunlar olabilir; ideallere bağlı ahlaki ve politik evrensellik, bireyin ahlaki özerkliği, ekonomik ve toplumsal adalet ve eşitlik, demokratik katılım, adalet ilkeleriyle örtüşen sivil ve politik özgürlükler ve dayanışmanın yeniden tesisi.

Modern ahlak/ları/ı yeniden inşa etmenin, metafizik payandalar ve tarihsel kibirler olmaksızın, ait olduğumuz *ethos* çerçevesinde etkileşimsel-evrenselci bir savunu içinde yapılabileceğini ileri sürebiliriz.[15] Bunu savunduğumuz teorilerle diyaloga girerek, her birinin iddialarını yekdiğeri ile tartarak ve sınırlarını mümkün olduğu kadar yumuşatarak başlatabiliriz. Buna ilaveten *gelenekler*de adaletin vakarını yansıtan yeni bir akıl ışığının pırıldamasına yetecek ölçüde yarıklar ve çatlaklar açmayı önerebilir, hayati içgörülerin, kabuklaşmış anlayışlara bağlı kalmaksızın yeniden formülleştirilebileceğini düşünebiliriz. Bu noktada ilk adım, tözcü ya da yasa koyucu bir rasyonellik anlayışından uzaklaşarak, *söylemsel, iletişimsel ve etkileşimsel* bir rasyonellik kavramına geçmek olacaktır.[16] Başka bir ifadeyle yasa koyucu akıldan anlamayı araştıran; kimlik, ihtiyaçlar ve akıl yürütme tarzları arasındaki farklılıklara duyarlı olan ve bunları tekbiçimli rasyonel ahlaki özerklik anlayışının arkasında yok etmeyen *etkileşimsel* akla doğru gerçekleşen kapsamlı bir felsefi kayma önerebiliriz. İkinci adım ise, öznenin soyut, her şeyi algılayabilen bir *cogito* değil; sonlu, cisimleşmiş ve kırılgan yaratıklar olduklarını kabul etmektir. Bu değişiklik bile, ahlaki bakış açısının kavramsallaştırılmasını radikal bir biçimde değiştirecektir. Çünkü ahlaki bakış açısı, ahlak felsefecisinin dünyayı hareket ettirmeyi yeltenirken yaslanacağı bir Arşimet noktası değildir. O, dil bakımından toplumsal-

15. Değerler dünyasının hakikati" (truth of the world of values) bu dünyada bir değerlendirmenin yer aldığı durumdadır; bu durumun senin mi yoksa benim mi olduğunun temel olarak fark edilmediği anlayışı ile başlar. Bu noktada tarafsızlık (impartiality), bir başkasının değerlerine samimiyetsizlik veya ilgisizlik hali değil; bilakis saygı yoluyla bağlantı kurmaktır.

16. Aklın kendi kendisini temellendirmesi, yerinden çıkmış ve cisimselliği giderilmiş özne, tarihsel ve kültürel olumsallığın ötesinde yer tutan Arşimetvari bir nokta arama çabası bir kuruntudur

laşmış insan varlıkların gelişimleri esnasında, kendi ortak varoluşlarını yöneten genel kurallar hakkında bir hipotetik sorgulama noktasından hareketle akıl yürütmeye başladıkları zaman eriştikleri belli bir aşamaya işaret eder.[17] Bu, esasen durduğumuz noktanın farkında olunmasıdır.[18]

Meseleye bizim açımızdan bakarsak, yaşanan hızlı değişim, toplumsal bağ olan hafızanın (geleneğin) ana kimyasını; ortak duyum ve ortak hissiyatını değiştirmektedir. Hatırlanacağı gibi hafıza biyolojik olarak resim seçici gibi görev yapar. Eğer her birimizin hafızasında ortak resimler olmazsa aynı olaya aynı resmi çağırarak bir güç elde etme işini gerçekleştiremeyiz. Bugün hem hafızamızın, yani ortak resimlerimizi taşıyacak belleğimiz hem de etkili dönüşümler yapacak *toplumsallıklarımız/ortak değerlerimizin olmadığı* aşikârdır. Buna ilaveten hızlı değişimler bireysel yaşamların eskisine oranla daha fazla yeniden değerlendirilmesine, refleksiyona tabi tutulmasına, öz eleştiri yapma ve geleceğe dönük yeni planlar kurulmasına imkân vermemektedir. Eğer yaşantılarımızda "önemli olan nedir?" sorusunu yeniden sorarsak, neticesinde anlamlı yapılar oluşturabiliriz. Buna ilaveten ahlakı efendi-köle diyalektiğinin doğurduğu bir gerilimin ya da etki-tepki sarmalının dışında, hiçbir şeyi karşımıza almadan; ama bu dünyanın her şeyiyle inceden inceye hesaplaşarak gerçekleştirebilmeyi umabiliriz. Dünyayı gerçekten yenilemek azim ve kararlığındaysak, ilk yapmamız gereken, ahlaki olmayan bir dünyaya ahlakiliği duruş olarak göstermektir. *Praksis* oluştuğunda, ahlak benliklerimizde kendini göstermeye başladığında, ahlaki olmayan hiçbir şeye tahammül edemeyecek ve onu değiştirmeye girişecektir. Zira yaşadığımız hayatın uyarsızlıklarla sürmesi mümkün değildir. Eğer değerlerin hayatımızda bir ritim meselesi olduğunu düşünürsek[19], değerler alanında tahammülü zor uyarsızlıkların mutlaka bir ritim, aklı başındalık[20] (*phronesis*) ya da bir kıvam kazanacağını umabiliriz. Ritim, aklı başında-

---

17. Bu nokta, Rawls'un yaptığı gibi, metafizik ile politik arasında yapılacak ayrıma işaret eder; şöyle ki biz soyut, farazi felsefi öncüllerden ve kapsamlı öğretilerden değil; demokratik bir toplumun kamusal politik kültüründe gizli olarak bulunduğu düşünülen belli temel sezgisel düşünceler çerçevesinde formülleştirilmiş varsayımlardan hareket etmek zorundayız. Bu eleştirel bir toplum ve kültür teorisi bağlamında bir etik inceleme olacaktır. Burada yargı yetisi ötekilerle bir oydaşma potansiyeline yaslandığı için, bireysel kısıtlanmışlıkları aşan genişletilmiş düşünme tarzını geliştirebilir.
18. Seyla Benhabib, s. 44.
19. Bkz. Şafak Ural, "Ritm, Ritüel ve Değerler" *Felsefe Dünyası*, Sayı 41, 2005. s. 125–133.
20. Aristoteles'e göre *aklı başındalık* tek tek durumlarda nasıl yargıda bulunacağını bilen birisini niteler. Karakter ve entelektüel üstünlüklerin bileşimi olarak aklı başmdalık, bir topluluk/gelenek içinde oluşur. Oysa modern dönemde aklı başındalığı gerçekleştirecek zemin/gelenek kaybolmuştur. Zeminin ve kesinliğin olmadığı bu noktada sanırım yapmamız gereken önce gayelerimizi belirlememiz gerekecektir. Gayelerimiz ise,

lık ya da kıvam tecrübî bir nitelik olduğu için onu ancak yaşayan ya da tutturanlar bilecektir. Bu manada bizi kuşatan ve kaynağını karşıtlıklardan alan gerilimlerimizin *yumuşaması*, ritme, aklı başındalığa ya da kıvama yaklaştığımızın göstergesi olacaktır.

KAYNAKÇA

Ahmet Kemal Bayram, "Modern Zamanlarda Etik ve Siyasal Değerler" *Dem Dergi*, Sayı 5, 2009.

Alasdair McIntyre, *After Virtue*, Duckworth, 1981.

Alasdair McIntyre, *Secularization and Moral Change*, Oxford, 1967.

Aliye Çınar, "Modern Zamanların Değer Arayışı: Varlık-Bilgi-Değer Birliğinin Önemi" *Değerler Eğitimi Dergisi*, sayı 11, 2006.

Aristoteles, *Nikomakos'a Ehik*, çev. Saffet Babür, Ankara, 1997.

Charles Larmore, *The Morals of Modernity*, Cambridge University Press, 1996.

Charles Taylor, *Modernliğin Sıkıntıları*, çev: U. Canbilen, Ayrıntı Yay, İstanbul, 1995.

Peter Bürger, *The Decline of Modernism*, trans. Nicholas Walker, Pennsylvania State University Press, 1992.

Ross Pole, *Ahlak ve Modernlik*, çev: Mehmet Küçük, İstanbul, 1993.

Seyla Benhabib, *Modernizm, Evrensellik ve Birey*. Ayrıntı Yayınları, 2001.

Şafak Ural, "Ritm, Ritüel ve Değerler" *Felsefe Dünyası*, Sayı 41, 2005.

deneyim ve değerlendirmelerimizle bize bir çerçeve çizecektir. Bu çerçeve içinde yapacağımız değerlendirmeler ise ahlakımızı oluşturacaktır. Bkz. Aristoteles, *Nikomakos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara, 1997. s. 122.

KÜLTÜRSÜZ EKONOMİ EKONOMİSİZ KÜLTÜR OLMAZ*

Ersin Nazif Gürdoğan**

EKONOMİ KÜLTÜRÜN ÜRETİME DÖNÜK YÜZÜDÜR

Bir ülkenin ekonomisi, üretilen ürün, hizmet ve bilgi hacminin uyum ve düzen içinde büyütülmesiyle güç ve zenginlik kazanır. Toplumun ekonomik gücünü artırabilmek için, bütün kesimlerin üretim sürecine katılmaları gerekir. Doksanlı yıllardaki gelişmelere bağlı olarak, ülkeler arasındaki zaman ve mesafe farkının giderek azalması, ekonomi teorilerini, dünyadaki çatışmaların odak noktası olmaktan çıkardı. Ülkeden ülkeye sermaye, bilgi ve teknoloji akışının hız ve yoğunluk kazanmasıyla, toplumların ekonomik, siyasal ve kültürel yapısında köklü dönüşümler gerçekleşti.

Aşkın kültüre dayanmayan Kapitalizm emperyalizmi, Sosyalizm de Komünizmi doğurdu. Özgürlükten yola çıkan Kapitalizm sömürüyle, eşitlikten hareket eden Komünizm dayatmacılıkla sonuçlandı. "İnançsız, ahlaksız kültür ve ekonomi düşünülemediği gibi, kültürsüz ekonomi, ekonomisiz kültür düşünülemez" diyen Sezai Karakoç'u, doksanlı yıllardaki gelişmeler haklı çıkardı. Kutsal kültürün yerine seküler kültürün yerleştirilmeye çalışılması, ekonomik ve siyasal alanda büyük bir tıkanıklığa yol açtı. Marx'ın iddia ettiği gibi, toplumların "afyon"u kutsal kültür değil, seküler kültür oldu.

---

* *İki Dünyanın Hesaplaşması*, İz Yayıncılık, İstanbul 2011, 31-36.

** Prof. Dr., Maltepe Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi.

EKONOMİLERİN DEĞİL MEDENİYETLERİN SAVAŞI

Doksanlı yılların başında Samuel Huntington "artık dünyada ülkeler değil, medeniyetler savaşacak" dediğinde, özellikle Batı dünyasında büyük tartışmalara yol açmıştı. Aslında dünyada medeniyetler arasındaki savaş doksanlı yıllarda başlamadı. Bu savaş, Habil ve Kabil'den beri vardı. Kıyamet'e kadar da devam edecektir. Karakoç her fırsatta söz konusu savaşın mutlaka silahlarla sürdürülen bir kavga olmadığını vurgulayarak, Huntington'dan çok daha önce, çatışmanın "bir zihniyet", "bir hayat tarzı", "bir dünya görüşü" ve "bir kültür" yarışması olduğunu ve mutlaka medeniyet bazında ele alınması gerektiğinin üzerinde önemle durdu.

Yirminci yüzyılın sonunda Soğuk Savaş'ın sona ermesiyle, gerçek savaşın Kapitalizm ile Komünizm arasında değil, metafizik dünyaya bütünüyle kapalı kültürle peygamberlerin haber verdiği ötedünyaya dönük kültür arasında olduğu ortaya çıktı. Bütün dünya açıkça gördü ki, Kapitalizm'den sonra Komünizm gelmeyecek. Çünkü Komünizm bir daha dirilmeyecek biçimde öldü. Kapitalizm de eski Kapitalizm değil. Hem Doğu, hem de Batı'da belirleyici olanın ekonomi değil, kültür olduğu anlaşıldı. Yirmibirinci yüzyılda gerçek hesaplaşma ekonomiler arasında değil, kültürler arasında olacaktır. Hiçbir ülke bu hesaplaşmadan kurtulamaz.

DÜNYA KUTSAL KÜLTÜRÜN SERMAYESİDİR

Bütün kültürlerin başarısı, dünyanın yeraltı ve yerüstü kaynaklarını ürün, hizmet ve bilgi üretimine dönüştürebilme güç ve yeteneğinden kaynaklanır. Kültür seviyesi düşük ülkelerin, üretim seviyesinin yüksek olması beklenemez. Çünkü Karakoç'un vurguladığı gibi: "Hafif kültürle ağır sanayi olmaz." Dünyanın hiçbir yerinde yoksul bir kültürel dokuyla, zengin bir ekonomik yapı oluşturulamaz. Dünyanın görünen ve görünmeyen kaynaklarını verimli bir şekilde değerlendirebilmek için, hayatı bütün yönleriyle hem kuşatan, hem de aşan kutsal kültüre sahip olmak gerekir.

Dünya, ötedünyanın görünen yüzüdür. Bunun için dünya, ötedünyanın insana bağışlanmış bir armağanıdır. Ötedünya, dünyayı, hayatın ölümü içinde taşıdığı gibi taşır. Nasıl hayatı yaşanır kılamayanlar, ölümü güzelleştiremezlerse, kendilerine bağışlanan dünyayı, değiştiremeyenler, ötüdünyada kurtuluşa eremezler. Bunun için de, dünyanın kaynaklarını değerlendirirken, ekonomik getiri yanında metafizik getiri de göz önüne alınmalıdır.

Ekonomik getirisi yüksek olan bir üretim konusunun, metafizik getirisi yüksek olmayabilir. Öte yandan metafizik getirisi çok çekici olan bir yatırım ko-

nusunun, ekonomik getirisi düşük çıkabilir. Her iki dünyada da kurtuluşa ermek için, görünen ve görünmeyen getiriler birbirini tamamlayacak bir biçimde ele alınmalıdırlar.

Karakoç için "ötedünya, hayatın ve varoluşun anlamı"dır. Ötedünyanın ışığı olmadan dünya anlamlı kılınamadığı gibi, yaşanır da kılınamaz. Dünya ve ötedünya madeni paranın iki yüzü gibi bir bütündür. Dünyasız ötedünya, ötedünyasız da dünya olmaz. Dünya, ötedünyanın tarlasıdır. Dünyanın kaynaklarını değerlendirmede seküler kültürün "görünen el"inden önce, kutsal kültürün "metafizik eli"ne ihtiyaç vardır. Ötedünyayı yok sayan seküler kültürün elinde, dünya Yirminci yüzyıldaki savaşlarda olduğu gibi, milyonlarca insanın öldüğü büyük bir can pazarına dönüşebilir.

PAZAR YENİLENMESİNİ BİLENLERİNDİR

Kültür ve ekonominin el ele vermesiyle hız ve yoğunluk kazanan ürün, hizmet ve bilgi üretim ve tüketimdeki incelikleri kavramak için, pazarın karmaşık ve duyarlı yapısının bütün ayrıntılarıyla anlaşılması gerekir. Pazara devlet tarafından yapılacak bir müdahale, onun duyarlı yapısını bozmakla kalmaz, haksız kazançların da artmasına yol açar. Pazarda çoğunluk, hiçbir zaman kalitesiz ürün, hizmet ve bilgi peşinde koşmaz. Dünyanın her yerinde pazar, yeni ürün, yeni hizmet ve yeni bilgi sunanlarındır. Kendilerini, ürünlerini, hizmetlerini ve bilgilerini yenilemeyenlerin, hiçbir pazarda sağlam bir yerleri olmaz.

Kişiler gibi, kurum ve kuruluşlar da, pazarda güçlü bir rakiple karşılaşmadan, hem değişmezler, hem de gelişmezler. Değişmeyle birlikte gelişmenin sürükleyici gücü, şeffaf ve özgür bir pazarda, mükemmeli arama yolunda yarışmaktır. İyilikte, güzellikte ve doğrulukta yarışma olmadan gelişme olmaz. Sonuna kadar şeffaf ve özgür bir rekabetin olmadığı pazarda, kalitede gelişme olmadığı gibi, maliyetlerde de düşme olmaz. Kaynakların en uygun biçimde dağıtılması ve en verimli şekilde değerlendirilmesi, pazarın kusurlarının minimize edilmesine bağlıdır. Dünyanın hiçbir ülkesinde Pazar, kusursuz bir biçimde çalışmaz. Onun sağlıklı olarak işleyebilmesi adil, şeffaf ve özgür bir rekabet ortamının oluşturulmasına bağlıdır.

ETİKSİZ EKONOMİ İLKESİZ OLUR

İster üretici, isterse tüketici olsun, insanın ekonomik faaliyetlerinin bir kültürel yanı olduğu gibi, mutlaka bir etik boyutu da vardır. Bunun için, kültür-

den bağımsız bir ekonomi olmadığı gibi, etikten bağımsız bir pazar da düşünülemez. Seküler kültürün estirdiği ikiyüz yıllık fırtına içinde ekonomi etikten bağımsız olarak ele alındı. Bunun sonucu, teorik ya da pratik yönden ekonomiyle uğraşan herkes bencil, acımasız, duygusuz ve insafsız olarak görülmüştür. Bu yüzden, etikle ekonomi arasındaki ilişkiler ciddi bir biçimde araştırılamadı.

Soğuk Savaş sonrasında ekonominin de diğer bilimler gibi, kültür ve etikle iç içe, dünyanın her yerinde geçerli ilkeleri olan bir bilim olduğu ortaya çıktı. Artık ekonomi deyince, herkesin aklına Kapitalizm ve Komünizm'den önce, Serbest Pazar ve rekabet geliyor. Seküler kültüre dayanan Komünizm gibi, Kapitalizm'in doğruları, ekonomik olguları açıklamaya yetmiyor. Çünkü Karakoç'un tespit ettiği gibi: "Ekonomi toplum varlığının temel sebebi değil, görüntülerinden biridir. Temel faktör insandır." Etiksiz ekonomi, her şeyin mübah kabul edildiği, ilkesiz, baştan çıkarıcı bir tüketim yarışına dönüşür.

ÜRETİMDE DOĞRU TÜKETİMDE TERS ORANTILI YARIŞ

Hak edilmemiş, aşırı kar peşinde koşan üreticiler ve açgözlülük yapan tüketiciler pazarın kusursuz yarışma kurallarını çiğnerlerse, ekonomik sorunlarla birlikte, sosyal ve kültürel sorunları da katlayarak büyütürler. Pazardaki kişi ve kuruluşlar, evrensel hukuk ve etik kuralları içinde kendi gelirlerini artırmaya çalışırlarsa doğurdukları sinerji kendileriyle birlikte toplumun da üretici gücünü büyütür. Kişiler için gerekli ve faydalı olan, toplum için de gerekli ve faydalıdır. Yeter ki, kişiler kendileri için istediklerini, başkaları için de istesinler. Pazarın sınırları, tüketim yarışı ve gösteriş harcamalarıyla zorlanarak, bolluk baştan çıkarıcı bir işlev yüklenmemelidir.

Tüketim çılgınlığı ve gösteriş harcamaları, hiçbir toplum için amaç olamaz. Çünkü bir toplumda tüketim arttıkça hayatın kalitesi de artmaz. Pazardaki yarış, gösteriş için yapılan tüketime değil, etik kurallara dayanmalıdır. Bunun için de, ister üretici ister tüketici olsun, toplumun bütün kesimlerinin Karakoç'un ilkeleştirdiği gibi, birbirleriyle "üretimde doğru tüketimde ters orantılı bir yarışa" ayarlanmaları zorunludur. Gösteriş yarışı kaynaklarla birlikte toplumu da tüketir. Yalın tüketimin olmadığı bir pazarda, derin üretim de olmaz.

KÜLTÜR VE EKONOMİ ARASINDAKİ UYUM VE DÜZEN

Soğuk Savaş döneminin ekonomi teorileri gibi, seküler kültürün değerleri de, geçerliliğini büyük ölçüde yitirdi.

Son iki yüzyılın doğruları, bugünün doğrularıyla örtüşmüyor.

Dünün yöntem, model ve yaklaşımları, bugünün sorunlarını çözmeye yetmiyor.

Sanattan politikaya, ekonomiden kültüre her alanda Mevlana'nın deyişiyle "yeni sözler söylemek" zorunludur. Karakoç düşünce ve sanatta olduğu gibi, ekonomi ve kültürde de yeni ufuklar açan düşünürlerin başında gelir. O yalnızca düşünce ve sanatın değil, ekonomi ve kültürün de kapılarını metafizik dünyaya açtı. "Metafizik gerilim" olmadan hiçbir alanda "Diriliş" yolunun açılamayacağını tekrar tekrar vurguladı.

Ekonomiden daha çok, kültürün belirleyici olduğu bir dünyada, erdemli insandan daha güçlü bir silah olmadığı gibi, daha üretken bir kaynak da yoktur. Kültür ve ekonomi arasında uyum ve düzeni başkalarının sorunlarıyla ilgilenen erdemli insan sağlar. Erdemli insanın olmadığı bir toplumda, pazarın, olumsuzlukları yok eden karmaşık ve duyarlı yapısını korumak oldukça zordur. Hem nitelik, hem nicelik açısından ürün, hizmet ve bilgi üretiminde mükemmeli bulmada, iki gününü birbirinden farklı kılmasını bilen erdemli insan, en etkili güçtür.

SAĞLAM EKONOMİ SAĞLAM KÜLTÜRE DAYANIR

Ürün, hizmet ve bilgi üretme gücünü geliştirmede, ülke topraklarının genişliği sermayenin yoğunluğu ve orduların büyüklüğü, günümüzde belirleyici olmaktan büyük ölçüde çıkmıştır. Toplumların gücü, bir aysberg gibi, su üstünde olan, görünen ekonomilerinden değil, su altında kalan görünmeyen kültürlerinden kaynaklanır. Erdemli bir topluma ulaşmak için ekonomiden önce, kültüre yatırım yapmak önemlidir.

Köklü ve sağlıklı bir kültüre dayanmadan, güçlü ve sağlam bir ekonomi geliştirmek mümkün değildir. Kültür ve ekonomi, tarih ve toplum gibi, birbirini tamamlayan bir bütünün iki ayrı yüzüdür. Yeni yüzyılda ekonomi, fethettiği kültür tarafından fethedilecektir.

TÜKETİM EKONOMİSİ VE TASAVVUF*

Ersin Nazif Gürdoğan**

TÜKETİM EKONOMİSİNE KARŞI TASAVVUF

Ekonomik kalkınma, başka bir deyişle her yıl belirli bir oranda üretimin artırılması, bütün dünyada tartışılması sözkonusu olmayan bir amaç haline geldi. Hayatın kalitesinin ölçülmesinde üretim ve tüketim istatistikleri değişmeyen kutsal kritermişler gibi ele alınıyor. Doğu'dan Batı'ya politikacılar, iktisatçılar ve mühendisler yatırımları artırmanın, satışları büyütmenin ve gelirleri çoğaltmanın güç kazandırdığına kesinlikle inanmış durumdalar.

Temel ve uygulamalı bilimlerdeki gelişmelerle büyük bir hız ve yoğunluk kazanan üretim ve tüketim, ekonomik sistemlerin odak noktasını oluşturmaktadır. İşletmeciler, iktisatçılar ve mühendisler için, ürün ve hizmetlerin üretim yöntemlerinden daha çok pazarlama yöntemleri önemlidir. Onlardan beklenen tüketimi sürekli artırmalarıdır. Artış ister sigara, isterse silah tüketiminden kaynaklansın; politikacılar, iktisatçılar ve mühendisler için sonuç değişmez.

Toplumların gelişmişlikleri, kişi başına tüketilen demir, çelik, çimento, kağıt ve sigara ile ölçülüyor. Yıldan yıla tüketim, ithalat ve ihracat rakamları artıyorsa, daha iyi günlere doğru gidildiği düşünülerek, gelecekten kimse kaygı duymuyor. Bunun için, "her yıl biraz daha fazla tüketme", tüketim ekonomisini açıklayan çok önemli bir ilke haline geldi. Tüketime dayalı ekonomik kal-

---

* *Görünmeyen Üniversite*, İz Yayıncılık, VIII. baskı, İstanbul 2014, 103-118.

** Prof. Dr., Maltepe Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi.

kınmaya karşı çıkmak, tüketimin hayatın yaşanır kılınmasında, hangi sınıra kadar gerekli olduğunu tartışmak yadırganır oldu. Ekonomik kalkınma dokunulmazlık kazanmakla kalmadı, ayrıca metafizik bir değer de yüklendi.

Her şeyi ekonominin kuralları içinde düşünmek, sağlık, eğitim, kültür ve sanat faaliyetlerini de pazar mekanizması içinde fiyatı oluşan ve alınıp satılan bir ürün haline dönüştürdü. Ruh sağlığını, gönül zenginliğini ve toplumsal dokuyu ilgilendiren bütün faaliyetler, pazar mekanizması içinde talep yetersizliği yüzünden giderek çoraklaşmaktadır. Artık her türlü faaliyetin değeri pazar mekanizması içinde oluşan fiyata göre ölçülüyor.

Pazar mekanizması içinde ekonominin ilkeleriyle yönlendirilen bilim ve teknoloji çalışmaları, ürün ve hizmet tüketiminin artırılması gibi oldukça dar bir alan içinde yoğunlaşmaktadır. İlgi alanı ne olursa olsun, bilim adamları araştırma yapacakları konuları seçmedeki özgürlüklerini büyük ölçüde yitirmişlerdir. Hangi konulara ağırlık verileceğine, hangi alanlarda ayrıntılı araştırma yapılacağına bilim çevreleri değil, tüketim ürünlerini üretenlerin yönetim kademeleri karar veriyor.

Ekonomide tüketim arttıkça, bir yandan uzmanlaşma, diğer yandan da çalışma temposu büyük bir hız kazanmaktadır. Hızlı ve yoğun çalışma temposu içinde insanın gönül dünyası ve ruhsal sağlığı bütünüyle gözardı edilmektedir. Ayrıca bütün kültürel ve bilimsel çalışmalar, tüketimi artırmak için, hemen uygulanabilir bulgular elde etmeye zorlanıyor. Bilimsel ve kültürel çalışmalar insanın mutluluğundan daha çok tüketime katkıda bulunduğu ölçüde ilgi ve destek görüyor.

Ekonomik kalkınmanın böylesine önemsenmesinin ardından, geçmişte eşi görülmedik bir üretim patlaması ortaya çıktı. Üretimin her alanda çığ gibi artırılmasının sonucu, üretimin öteki yüzü tüketim büyük önem kazandı. Üretime paralel olarak, talebi canlı tutmak için, tüketimin daha hızlı artırılması zorunluluğu, tüketimi, üretimin önüne geçirdi. Suni ihtiyaçlarla, tüketimi artırma zorunluluğu, pazarlama ve reklam faaliyetlerini yalnızca işletme ekonomisinin değil, bütün bilim dallarının ortak araştırma konusu haline getirdi.

Üretim ile tüketim aslında bir madeni paranın iki yüzü gibi, bir bütündür. Birinin ötekinden ayrı ve bağımsız düşünülmesi sözkonusu değildir. Bir kişi için üretim, bir diğeri için tüketimdir. Aynı ilke büyük küçük bütün işletmeler için de geçerlidir. Tüketim olmadan, üretim olmaz.

Bir işletmenin girdisi, başka bir işletmenin çıktısıdır. Bir işletmenin hammaddeleri, diğer işletmenin ürünleridir. Bu zincirleme bağımlılık içinde, üretim ile tüketim birbirini besleyen ve büyüten aynı bütünün parçalarıdır. Bunun için, daha çok üretim yapılmasını istemek, aslında daha çok tüketim yapılması için çalışmaktır.

Tüketimi artırmak için, durmadan suni ihtiyaçlar üretmenin yanında, değişik pazarlama teknikleriyle insanların gereksiz tüketime ikna edilmeleri zorunludur. Bunun doğal sonucu da, sonu hiçbir zaman gelmeyecek olan bir üretim ve tüketim yarışıdır. Bu yarış, çok yüksek bir dağdan yuvarlanan çığ gibi giderek büyüyor. Ovaya ulaştığında neyi nasıl yok edecek, kimsenin tahmin etmesi mümkün değildir. Çığ yuvarlanmaya devam ediyor, savaşlar, Chernobyl, Challenger ve Titanic bu çığdan ayrılan parçaların yol açtığı büyük kazalardır.

Toplumların ekonomik açıdan gelişmişlik düzeylerine göre, üretime verilen ağırlık, kritik bir noktadan sonra tüketime verilen ağırlığa dönüşüyor. Bunun sonuncu, bütün dünyada Japonya'dan Amerika'ya kadar yeni bir ekonomik yapılanma ortaya çıktı: Tüketim ekonomisi. Tüketim ekonomisine can ve kan veren, akıntı ya da kitle toplumu olmaktadır.

Tüketim ekonomisi, harcama yarışına dayanan, gösteriş tüketiminin önem kazandığı, durmadan suni ihtiyaçların üretildiği ve dünya ölçüsünde yaygınlık kazanan yeni bir ekonomik yapıdır. Bu ekonomik yapı içinde tüm insanlık değişik pazarlama teknikleriyle, gözleri kamaştırılarak, her gün bir yenisi pazara çıkarılan yüzbinlerce endüstriyel ürünün peşinde bilinçsizce koşturulmaktadır. Kitle haberleşme araçlarıyla büyük bir etkinlik kazanan, reklamlarla durmadan tahrik edilen harcama tutkusu, insanları sonu hiçbir zaman gelmeyecek bir tüketim yarışına itiyor.

Ekonomik gelişmenin hızı ve hacmi arttıkça, bir yandan suni ihtiyaçlar büyütülürken, diğer yandan da üretilen ürün ve hizmetlerin ömrü de programlı bir biçimde kısaltılmaktadır. Çünkü satışları her yıl katlayarak artırabilmek için, endüstriyel ürünlerin fiziksel ömürlerinin planlı olarak kısaltılması gerekir. Bunun için, her yıl bir ürünün küçük değişikliklerle, sözde geliştirilmiş yeni bir modeli pazara çıkarılıyor. Böylece endüstriyel ürünlerin bir yandan teknolojik olarak ömürleri kısaltılırken, diğer yandan da kaliteleri düşürülüyor.

Her firma on ya da yirmi yıl kullanılabilecek arabalar değil, fiziksel olarak en fazla üç yıl dayanabilecek araçlar üretiyor. Bu durum yalnızca arabalar için değil, bilgisayarlardan buzdolabına kadar her türlü endüstriyel ürün için de geçerlidir.

Satışların daha hızlı artması için, enflasyon, taksitli satışlar ve tüketici kredileriyle, kitlelerin satın alma gücü suni bir biçimde büyütülüyor. İnsanlar işyerine gidip gelme alışkanlığı içinde, büyük kalabalıklar halinde kentlerin alış veriş merkezlerini dolduruyorlar. Çünkü tüketim ekonomisinin ana dinamiklerinden biri, durmadan birşeyler satın almak ve gösteriş tüketimi için sonu gelmez bir yarışa girmektir. Bunun için, satın alma arzusunu tahrik etmek, yalnızca temel ve uygulamalı bilimlerin değil, sosyal ve işletme bilimlerinin de belli başlı araştırma konularından biri haline gelmiştir.

Fuar ve festivallerin ana amacı, belirli gün, hafta ve aylarda tüketim hacmini suni olarak artırmaktır. Artık büyük kentlerden kasabalara kadar her hafta bir festival düzenleniyor. Kitleler, mutlu olmak için, daha çok tüketim yapmanın gereğine kesinlikle inandırılmıştır. Mutluluğun yolunun tüketimden geçtiği, yaşı, cinsiyeti ve sosyal statüsü ne olursa olsun, herkese benimsetilmiştir. İnsanlar alışveriş merkezlerine uğramadıkları zaman huzursuz oluyorlar. Ekonominin hacmi, faiz, enflasyon ve suni ihtiyaçlarla sağlıksız bir şekilde büyütülüyor. Gösteriş tüketimi, vücuttaki kanser uru gibi, yeryüzündeki tüm hayatı felce uğratacak biçimde üstsel olarak büyüyor.

Sağlıklı bir ekonomik yapı, dengeli bir toplumsal doku için, toplumun bütün üyelerinin beslenme, barınma, korunma, sağlık ve eğitim gibi temel ihtiyaçlarının karşılanması gerekir. Ancak günümüzde insanlar, binlerce yıl yaşasalar bile, hiçbir zaman tüketemeyecekleri mallar biriktiriyorlar. Çoğu ülkede üretilen ürün ve hizmetler, bireylerin temel ihtiyaçlarını çoktan karşıladığından, suni ihtiyaçlar büyük bir önem kazanıyorlar.

Ekonominin amacı; gerçek ihtiyaçları karşılamaktan daha çok, suni ihtiyaçlar üretmeye dönüştü. Tüketim ekonomisine paralel olarak, "Bir kere kullan sonra at," diye özetlenebilecek yeni bir kültür doğdu. Bu kültür içinde insan ile birlikte çevre, ruh ve bilgi akılalmaz boyutlarda kirletiliyor.

TÜKETİM EKONOMİSİNİN YUMUŞAK KARNI

Enflasyon, faiz ve taksitli satışlar gibi değişik finansman teknikleriyle ekonominin hacmi suni olarak büyütülmeseydi, üretim ve tüketim faaliyetleri böylesine önemsenmeyecekti. Ayrıca, daha çok kazanmak için sürdürülen bu rekabet, sonu hiçbir zaman gelmeyecek vahşi bir yarışa dönüşmeyebilirdi.

Vahşi bir rekabetle, birbirleriyle kıran kırana yarışan işletmelerin sayısı, bu kadar azalarak büyük üretim tekelleri doğmayabilirdi. Kültür ve sanat faaliyetleri, piyasa mekanizması içinde maddi kazanç sağlamıyor diye, bu kadar çoraklaşmazlardı. Öte yandan, sözkonusu üretim ve tüketim yarışı içinde, insanların yalnızca açgözlülüğü büyütülerek, iç dünyaları böylesine yoksullaşmazdı.

Sonu gelmez tüketim yarışı içinde, dünyevi bir karşılık beklemeden elindekileri bağışlayabilecek insanların sayısı giderek azalıyor. Oysa insanlar, geçmişte bir örneği olmayan istedikleri önlerinde, istemedikleri arkalarında büyük bir zenginliğe kavuştular. Ancak ulaşılan zenginlik, onların tokgözlü olmalarını sağlamıyor.

Tüketim ekonomisinin yumuşak karnını bulmada can alıcı sorun: Sonu hiçbir zaman gelmeyecek olan bu üretim ve tüketim yarışının bilincine vararak,

gönül ve ruh zenginliğini tüketim artışından daha hızlı büyütüp, gönül dünyasının güç ve kaynaklarını harekete geçirmektir.

Tüketim yarışı insanları nereye götürüyor? İnsan kendi elinden çıkan bu endüstriyel ürünlere neden taparcasına bağlanıyor! Tüketim büyüsü, nasıl oluyor da, insanın aklını başından alıyor! Sözkonusu Müslümanlar olunca, bu sorulara cevap bulmak daha bir güçleşiyor. Çünkü Müslümanlar da bu tüketim çılgınlığına kolaylıkla kapılabiliyorlar.

Malezya'dan Fas'a kadar bütün Müslümanlar Batılılar gibi giyinmeye, Batılılar gibi yemeğe, Batılılar gibi tatil yapmaya, Batılılılar gibi eğlenmeye ve Batılılar gibi yaşamaya öyle istekli görünüyorlar ki, sonunda Batılılar gibi üretmeseler bile, Batılılar gibi tüketmeyi eksiksiz başarıyorlar. Müslümanlar Batılılar gibi yaşadıkları için, kaçınılmaz olarak da her alanda Batılılar gibi düşünmeye başlıyorlar.

Müslüman ülkelerin tüketimlerinin çok önemli bir bölümünü Batı ülkelerinin, suni ve kısa ömürlü "kullan at" ürünleri oluşturuyor. Özellikle petrol zengini Müslüman ülkeler, Batılıların gözboyacı ürünlerinin aranan müşterileri oluyorlar. Tüketim tutkusuyla herkes, Batı'nın özürlü suni tüketim ürünlerinin değişmez alıcıları oluyor!

Müslümanlar yürürlükteki tüketim ekonomisinin işleyiş mekanizmasını bütünüyle kavrayamadıkları için, tüketim ekonomisinin tuzaklarına kolaylıkla düşebiliyorlar. Oysa tüketim ekonomisinin en zayıf noktası; değişik pazarlama teknikleriyle sürekli kışkırtılan tüketim uyarılarına bilinçli bir şekilde ilgisiz kalmaktır. Kola mı, için deniliyor, en güzel içecek sudur deyip, suyun dışındaki içeceklere ilgi göstermemek. Çünkü kimse insanlara zorla kola içirmiyor.

Her tüketici bir ürünü satın alarak, o ürünü üreten işletmeyi ödüllendirir. Aynı ürünü satın almayarak, o işletmeyi cezalandırır. Üreticilerin ürettikleri ürün ve hizmetleri satınalmamak, onlara verilebilecek en büyük cezadır. Bu öyle bir cezadır ki, yeri geldiğinde, en ileri teknolojinin ürünü silahlardan çok daha güçlü, çok daha etkilidir.

Tüketim ekonomisini güçsüz hale getirecek, en hassas nokta; suni ihtiyaçları tatmin etmek için ürettiği ürünleri satın almamaktır. Dolayısıyla tüketim ekonomisinin yumuşak karnı, ürettiği ürünlere yapılacak boykottur. Böyle bir boykotun başarılı olabilmesi için, kişilerin birlikte hareket etmesini öğrenmeleri gerekir. Bunun için insanların, büyük gönül ustalarının çevresinde, örs üzerinde dövülerek şekillenen demir gibi, sevgi gibi yoğrularak, yepyeni ve farklı bir hayata ayarlanmaları gerekir.

Tüketim ekonomisinin gücünü kırmanın yolu, hergün pazara değişik bir türünü çıkardığı göz kamaştırıcı ürünlerine tepkisizsizlikten geçer. Kitle haberleşme araçlarıyla gizli ya da açık programlı bir şekilde yapılan "daha çok tüke-

tim" bombardımanını etkisiz hale getirmek, tüketim ekonomisine karşı verilebilecek en önemli ve en büyük savaştır. Tüketim ekonomisine karşı verilebilecek savaşta en güçlü silah: Günlük kişisel ihtiyaçları "Bir lokma ve bir hırka"-yı aşmayan diri bir kitledir. Bu kesimin Müslümanlar arasında ayrı bir yer tutması gerekir. Onlardan tüketimde sıra dışı bir tutum ve davranış göstermeleri beklenir. Bunun Tasavvuf'taki adı dervişliktir.

Dervişlik, Müslüman olmanın ana ilkelerini içerdiği gibi, onun daha özel, daha rafine bir halidir. Tasavvuf sütün içinde dağılmış yağ gibidir. Nasıl süt olmadan yağ elde edilemezse, İslam'ın ölçü ve kurallarına uymadan Tasavvuf'un önerdiği yaşama biçimine ulaşmak mümkün değildir.

Dervişlik dünyanın yalnızca haramlarından değil, yeri ve zamanı gelince onun helallerinden de vazgeçmeyi zorunlu kılar. Dervişliğe soyunan kişi, İslam'ın ölçülerinin daha ilerisinde olmak zorundadır. Bu yüzden derviş, daha çok namaz kılmak, daha çok oruç tutmak, daha çok hacca gitmek ve sahip olduklarından daha fazla vermek ödevindedir. İnanan insan sahip olduğunun her yıl kırkta birini vermek zorundayken, dervişler gerektiğinde elinde olanın tamamını vermekle yükümlüdürler. Aksi halde belirli bir iç zenginliğe ulaşamazlar.

Dervişlik denilince, Anadolu'da gösterişten uzak, basit yaşayan, kişilikli Müslümanlar ve onların yaşama biçimleri akla gelir. Bu yaşama biçimi, tüketim ekonomisinin özendirdiği yaşantıya tamamıyla zıttır. Bu yaşama biçiminin en güzel ve erişilmez örneğini Peygamberler vermiştir.Bu yüzden, İslam Tarihi içinde Tasavvuf'tan ne zaman, nasıl söz edilmeye başlanırsa başlanılsın, Tasavvuf'un önerdiği yaşama biçimi örneği, Peygamberlerin ve sahabilerin verdiği tutum ve davranışlara özenmeye dayanmaktadır. Müslümanlar, hangi çağda yaşarlarsa yaşasınlar, güzel bir Müslüman olabilmek için, Son Peygamberi sahip oldukları herşeyden daha çok sevmek zorundadırlar.

Genelde İslamın, özelde Tasavvuf'un amacı, Müslümanların hayatlarının her aşamasında Peygamberin ahlakı ile ahlaklanmalarını sağlamaktır. Bu ise hayatın her aşamasında tutum ve davranışların Peygamberin tutum ve davranışlarıyla özdeşleştirilmesini gerektirir. Tasavvuf'un özü, Müslümanın, maddi karşılık beklemeden yardıma koşmasını öğrenmesidir. Ayrıca davranışların Allah tarafından görüldüğünün bilincinde olmasıdır. Böyle bir yaşantı, ruhun, günün kirlerinden arıtılmasında ve gönlün zenginleştirilmesinde atılacak ilk adımdır. Tasavvuf'ta nihai gaye; Peygamberleri ve onları sevenleri severek Allah'ın sevgisini kazanmaktır.

Allah'ın sevgisine ulaşma yanında, günün amaçları haline gelmiş nice araçlar, anlamlarını yitirirler. Aynen Kuzey kutbunda pusulanın önemini yitirmesi gibi. Allah'ın sevgisine ulaşılınca, amaçmış gibi görünen bütün araçlar, tek tek işlevsizleşirler. Allah'ın sevgisine ulaşanın kazandığı gönül zenginliği yanında, dünyevi zenginliğin çekiciliği giderek yok olur.

Kim ki, Allah dışında bilim, teknoloji, ekonomi, üretim ve tüketim gibi geçici olana bağlanıyor, ruhunun arıtılmasını ve gönlünün zenginleştirilmesini onlardan bekliyorsa, önünde ya da sonunda büyük bir boşluğa düşmeye mahkumdur.

Peygamberin ahlakıyla ahlaklanma, tüketim ekonomisinin insana kurduğu tuzakları etkisiz hale getirmede, en etkili yoldur. Çünkü günümüzün ana sorunu, üretimi vahşi bir yarışa dönüştüren tüketim tutkusunun önünü kesmektir.

Bir insan Peygamber sevgisine doğrudan ulaşamıyor ve ona bağlanamıyorsa, Ona bağlanan zincirin halkalarından birine bağlanmalı, Onun sevgisinden yola çıkarak, Allah'ı sevmenin güç ve coşkusuna ermeye çalışmalıdır. Çünkü insanlar hem bu dünyada, hem de öteki dünyada sevdikleriyle beraberdirler.

Bağlanmadan sevginin kapılarının aralanması zordur. Allah'ın sevgisini kazanma gösteriş tüketimiyle gelen, tüm tatminlerin üzerindedir. Çünkü Allah kendisini sevenlerin, gören gözü olur. O gözle insan eşyanın ötesini ve eşyanın özünü de görme yetisini kazanır. Bu yeti karşısında tüketimle gelen tatmin büyüsünü bütünüyle yitirir.

İslam düşünce tarihi içinde, tartışılan vahdet-i vücud ve vahdet-i şuhud gibi görüşler, Müslümanların düşünce zenginliğini göstermeleri bakımından oldukça önemlidirler. Ancak bugün karşı karşıya olunan sorunların çözümünde Tasavvuf'un düşünce boyutu değil, eylem boyutu önemlidir.

YALIN YAŞAYAN DERİN DÜŞÜNÜR

Eğitimin ana sorunu, kitlelerin tüketim susuzluğunun öğrenme susuzluğuna dönüştürülmesidir. Bunun için, üretimin dinamiklerinin, maddesel üretimden daha çok zihinsel üretim üzerinde yoğunlaşmaları gerekir. Dünya ölçüsünde yaygınlık kazanmış tüketim ekonomisinin kemikleşmiş yapısını değiştirmede en güçlü silah; inanmış ve inandığına coşkuyla bağlanan insandır. İnandığına sevgiyle bağlanan insandan başka toplumları dönüştürecek bir güç yoktur.

Tasavvuf bu insanı eğitmenin ve olgunlaştırmanın en verimli yolu ve yöntemidir. Tüketim ekonomisinin insanı dört bir yanından mesaj yağmuruna tutarak, sürekli satınalmaya zorladığı akıntı toplumunda, kendisi için, "bir lokma bir hırka"nın ötesinde hiçbir şey istemiyen bir insandan daha etkili bir güç düşünülemez. Ayrıca onlar yeri ve zamanı gelince "bin lokma bin hırka"yı en uygun biçimde üretmesini tüketim toplumundaki herkesten çok daha iyi bilirler.

Dervişler ürettikleri zaman dağıtırlar. Gerçek verme, insanın elinin emeğinin karşılığını vermesidir. İnsan elinde ve gönlünde olanı verebilir. İnsanın elinde olmayan bir şeyi dağıtmak istemesinin bir anlamı yoktur. Derviş bulunca tüketen değil, dağıtmasını bilendir.

Dervişlik kültürünün temelinde, ele geçirileni çoğaltmak değil, sürekli başkalarına vererek bereketli kılmak vardır. Onlar hiçbir zaman günün ihtiyaçlarının ötesinin peşine düşmedikleri gibi, üretime katkıda bulunduklarından fazlasını almayı değil, vermeyi birbirlerine öğütlerler. Ancak bu insanlar, tüketimin verdiği sarhoşluktan kendilerini kurtarabilirler.

Tasavvuf'un ruhu yücelten yolu içinde olgunlaşan insan; tüketimin büyüsünü aşan bir güç ve bilinç kazanır. Tasavvuf, tüketim ekonomisinin insanın şeytansı yanını büyüten mesaj yağmuruna karşılık, onun meleksi yanını büyüten güç kaynağıdır. Bu güç kaynağı tüketim ekonomisine olduğu kadar, baskı rejimlerine de karşı koymanın en önemli yoludur. Bir gönül ustasının çevresinde örgütsüz, aidatsız, partisiz ve derneksiz birleşen insanlar, yeri gelince hep birlikte hareket ederek, şiddete dayanmayan pasif direnmenin eşsiz bir örneğini her zaman verebilirler.

Gazali Tasavvuf'un bilgi ve eylem ile bütünleştiği zaman güçlü ve başarılı olabileceğini sürekli vurgulamıştır. O bütün eserlerinde, İslam dışı kültürlerin Müslümanlar üzerindeki etkilerini ortadan kaldırmak için, Müslümanların tutkularından sıyrılarak, anlatılması pek mümkün olmayan, ancak yaşanarak algılanabilecek bir iç dünyaya açılmak olduğunun üzerinde önemle durur.

Bugün Batı kültürünün ölçü ve değer yargıları öylesine günlük hayatı kuşattı ve kültürü öylesine bulandırdı ki, Batı kültürüyle topyekün bir hesaplaşmaya girmeden, sağlıklı bir ekonomi ve dengeli bir sosyal doku oluşturmak mümkün değildir.

Tasavvuf'un tarihsel gelişimi, değişik yollar, bu yollar arasındaki farklılıklar, İslam dışı sızmalar ve sapmalar ayrı bir konudur. Burada önemle vurgulanmak istenen, Tasavvuf içinde ruhlarını arıtmış gönüllerle, tüketim ekonomisinin sağanak gibi yağdırdığı harcama mesajlarına karşı konulmasıdır.

Bağlanma ve sevgiyle gönlü zenginleştirilmiş, ruhunu çağının kirlerinden arıtmış insan, tüketim ekonomisi tarafından başarıyla işletilen pazar mekanizmasının, şiddete başvurmadan, üretici egemenliğini yıkarak, tüketici egemenliğini kurmada büyük bir başarı sağlayabilir.

Tasavvuf'la gelen gösterişten uzak yaşantı içinde, suni ihtiyaçlar ihtiyaç olmaktan çıkarak, ekonomide güç odağı üreticilerden, tüketicilere kayar.

İnsanın bir nesne gibi ele alındığı tüketim ekonomisinin yapısını değiştirmede, dervişlikle ruhunu arıtan ve gönlünü zenginleştiren insanlar, önemli bir işlev yüklenebilirler. Çünkü tüketim ekonomisinde her gün bir yenisinin pazara çıkarıldığı endüstriyel ürünler karşısında gözleri ve bilinçleri kamaşmayacak olanlar, ihtiyaçları günün gereklerini aşmayanlardır. Onlar için, ekonomi eline geçen zenginlikle, hiçbir zaman tüketemeyeceği mal biriktirmek değildir. Onlar hizmet verme coşkusuyla, diğer insanların gönüllerini ele

geçirirler. Zerre kadar iyiliğin, zerre kadar kötülüğün karşılıksız kalmayacağının bilincindedirler.

Pazar mekanizması içinde, herkesin amacı, kendisini daha çok tüketebilecek üst bir konuma çıkarma yarışı olursa, böyle bir ortamda "zehirle pişmiş aş"ı yemeyi kabul etmiş insandan daha güçlü biri olamaz. İnsanların sahip olduklarıyla değerlendirildiği bir ekonomide, gönül zenginliğinin, maddi zenginlikten daha üstün olduğunu, yalnızca "dervişler" anlatabilir. Açgözlülüğün egemenliğini yıkacak olanlar, tüketim uyarılarına karşı tokgözlü olabilenlerdir.

Gereksiz yeniliklerle, üretimi sürekli artırmanın dışında başka bir amacı olmayan ve teknolojik değişmeyle durmadan kan tazeleyen tüketim ekonomisini yalnızca "bir lokma bir hırka" ile yetinmesini öğrenmiş gönlü zengin insanlar dizginleyebilirler. İnsanları tüketim büyüsünden kurtarmanın ilk adımı Peygamber sevgisiyle ruhun arıtılması ve gönlün zenginleştirilmesidir.

Tüketim ekonomisinin, insanın kavrama sınırlarının dışına çıkan devasa çarkına çomak sokabilecekler, basit yaşamanın gücünü ve coşkusunu kavramış olan dervişlerdir. İnanan biri için gerçek mutluluğa ermenin ilk adımı, tüketimin çekim alanından kurtulmaktır. Tüketimin büyüsünden gözleri kamaşmış insanların, bugün bütünüyle denetimden çıkmış bilim ve teknolojiyi, dolayısıyla ekonomiyi yönlendirmeleri sözkonusu olamaz.

Kola, malbora, nescafe ve benzeri ürünlerine karşı çıkılamayan bir kültürün; bilimine, teknolojisine ve değerlerine karşı çıkmak çok zordur. Ayrıca düşünce ve eylem, üretim ve tüketim gibi bir bütünün birbirinden bağımsız olmayan iki yüzüdür. Birindeki gelişme diğerini de güçlü kılar.

Tüketim ekonomisi değerlerde, başka bir deyişle ruhta ortaya çıkan büyük bir depremin ekonomik boyutta yansımasıdır. Bu yansımayı gözardı ederek, ruhtaki depremin etkilerini gidermek mümkün değildir. Dünyada ekonomik, toplumsal, siyasal, kültürel ve bilimsel sorunlar yok, yeryüzü ölçeğinde etkili olan global sorunlar vardır. Bir alanda önerilen çözüm, başka alanda da iyileştirici etkiler gösterebilir.

Tüketim ekonomisinin çekim alanından dışarı çıkmak için, politikacılara, iktisatçılara ve mühendislere değil, kitleleri tüketim sarhoşluğundan kurtaracak büyük gönül ustalarına ihtiyaç vardır. Yalnızca onlar kitleleri her gün biraz daha fazla tüketmeye çağıran tüketim ekonomisine başkaldırabilirler.

MÜSLÜMANLAR VE TARİH

İhsan Süreyya Sırma*

SUNUŞ

"Andolsun, onların kıssalarında (tarihi gerçek hikâyelerinde), sâlim akıl sahipleri için birer ibret vardır. (Bu Kur'an) uydurulacak bir söz değildir. Ancak kendinden evvel (inen kitapların) tasdiki, (dine ait) her şeyin tafsilidir. İmân edenler için de bir hidâyet ve rahmettir o"

(Yûsuf Sûresi, 111)

Ayet en basit tarifiyle *tarih*'i, "*geçmişi bilim*" olarak tarif edecek olursak, bu en geçmişi bize nakleden, eski uygarlıklardan kalma harabelerde görünen kitabeler, mimari eserler, arkeolojik kazılar neticesinde ortaya çıkarılan mezarlar ve o mezarlar üzerindeki yazılarla, zaman içerisinde değiştirilmiş olsalar bile çeşitli dinlere ait kitaplar ve nihayet değiştirilmeden günümüze kadar gelmiş olan Kur'an ve Sahih Sünnet'tir diyebiliriz.

Konuyu "*Müslümanların ve Tarih*" olarak koymamıza rağmen onu "*Genel İnsanlık Tarihi*"nden ayırmak fevkalâde zor, belki de imkânsızdır. Çünkü Müslümanların tarihi de, genel insanlık tarihi de Allah'ın Âdem (a.s)'ı yaratmasıyla başlamaktadır.

"*Antik Çağlar*" dediğimiz dönemlerin ilki olan Hz. Âdem zamanını, belli ve somut tarihi kaynaklardan araştırmak mümkün değildir. O dönemi anlatan kaynaklar arasında inananlar açısından en güvenilir kaynaklar ilâhî kitaplar-

* Prof. Dr., Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları.

dır. Bu kitaplardan değişmeden günümüze intikal eden tek kitap da Kur'an-ı Kerim'dir. Bu nedenle Hz. Âdem'e, hatta ondan sonra gelen dönemlere ait birçok bilgiyi bu otantik kitaptan almak zorundayız.

Meseleye seküler açıdan bakmadığımız için ana referans kaynağımız Kur'an ve onu anlatan ilimler; tali kaynaklarımız ise normal tarih ilminin kaynaklarıdır. Gerek ilk, gerekse şimdiki dönemlere ait bütün hadiseler, "*zaman*" dediğimiz süreç içerisinde cereyan etmekte, bir bakıma, bu "*zaman*"la şekillenmektedirler. Onun için selefimiz olan müslüman tarihçilerin yaptıkları gibi, biz de zamanın ne olduğunu anlamak ve ona göre olguları değerlendirmek durumundayız.

Tarihçiler, "zaman" kavramı ile ilgili birçok tarif yapmış olmalarına rağmen, biz bunlardan sadece *Taberî*'nin yapmış olduğu kapsamlı tarifi alıyoruz. O şöyle tarif ediyor zamanı:

"Zaman, gece ve gündüz içerisindeki saatler/anlardır"[1].

Taberî'nin bu tarifinden hareketle "zaman" denen muammanın, sayısız gün ve gecelerden oluşan bir süreç olduğunu görürüz. Gece ve gündüzün ise, Allah'ın hayatımızın düzenini ayarlamak ve kulluğumuzun akış seyrini düzenlemek için[2] yarattığı güneş ve ayın hareketleriyle oluştuğunu; bu hareketlerden, önce ayların, sonra mevsimlerin, sonra da yılların oluşturduğu menzillerin meydana geldiğini görürüz.

Allah (c.c), Kur'an-ı Kerim'de, bütün bunları insan için yarattığını ve insanın emrine verdiğini şöyle beyan buyuruyor:

"Allah gökleri ve yeri yarattı. Gökten su indirip onunla size rızık olarak meyveler bitirdi ve O'nun emriyle denizde akıp gitsin diye gemiyi hizmetinize verdi; nehirleri de sizin için yarattı. Kendi yörüngeleriyle birlikte güneşi ve ayı; geceyi ve gündüzü emrinize verdi. O size, arzuladığınız şeylerin hepsinden verdi. Siz Allah'ın nimetlerini saymaya kalksanız, sayamazsınız! İnsan çok zalim, çok nankördür"[3].

"Hem binmeniz için, hem de süs olmak üzere atları, katırları ve merkepleri yarattı. Ve bilemeyeceğiniz daha nice şeyleri de yaratıyor. Doğru yolu göstermek Allah'a aittir. Yolların bazısı eğridir. Allah dileseydi hepinizi hidâyete erdirirdi. Sizin için gökten bir su indiren O'dur. Ondan içecek de vardır; hayvanlarınızı yaymakta olduğunuz bitkiler de ondandır. O su ile sizin için ekin,

---

1. Taberi, *Tarihu'l-Umemi ve'l-Mulûk* (Bundan sonra kısaca Tarih olarak geçecek), Beyrut,1967, I,9.
2. Bk. Kur'an-ı Kerim, Bakara Sûresi,189; Yâsin suresi, 37-40; Enbiyâ suresi, 33 ve bu ayetlerin tefsirleri.
3. İbrahim Suresi, 32-34.

zeytin, hurmalıklar, üzümler ve meyvelerin her türlüsünden yetiştiriyor. Bunda, düşünen bir topluluk için elbette birer ayet vardır. Geceyi ve gündüzü, güneşi ve ayı size musahhar kıldı (emrinize verdi). Yıldızlar da O'nun emriyle boyun eğmişlerdir. Bunlarda, aklını kullanacak bir topluluk için elbette ayetler vardır. Ve yine sizin için yerde çeşitli renklerde yarattığı şeyleri de (size musahhar kıldı). Bunlarda öğüt alan bir topluluk için elbette ayetler vardır. Yine O, denizi, ondan taze et yemeniz için ve ondan giyeceğiniz ziyneti çıkarmanız için emrinize verendir. Gemilerin orada gittiklerini görüyorsunuz! Umulur ki O'nun lutfundan ararsınız ve şükredersiniz. O, dimdik durabilmeniz için yeryüzünde sabit dağlar, ırmaklar ve dilediğiniz yere varabilmeniz için de yollar koydu. Ve nice alametler de yarattı. Onlar yıldızlarla da yollarını bulurlar. Yaratan yaratmayan gibi olur mu hiç? Artık iyice düşünmeyecek misiniz? Allah'ın nimetlerini saymaya kalkışırsanız (mümkün değil) sayamazsınız. Şüphesiz Allah çok bağışlayan ve rahmet edendir"[4].

Ve Allah, bunca dünya nimetlerini kendisi için yarattığı insanı da, –başka şey için değil–, sadece Kendisine kulluk yapmak üzere yarattığını şöyle bildiriyor bizlere:

"Ben cinleri de, insanları da ancak Bana kulluk yapsınlar diye yarattım. Ben onlardan bir rızık istemiyorum; Bana yedirmelerini de istemiyorum. Çünkü Rezzak olan, büyük güç sahibi olan Allah'tır!"[5]

Allah, insanı da, onun için yaratıp emrine verdiği dünyayı da belli bir süre, belli bir ömür için yarattı. Ne insan, ne de onun için yaratılan dünya ebedidir! Ve Allah, dünyayı yaratıp emrine verdiği insanlara kulluklarını nasıl yerine getireceğini öğretmek için insanlar arasından bazı elçiler görevlendirmiştir ki, biz bunlara *"Peygamber"* diyoruz.

Son Peygamber Hz. Muhammed (s.a.s)'in bir Hadis-i Şerifine göre Allah insanlara, doğru yolu göstermek ve kulluklarını nasıl yerine getireceklerini öğretmek üzere 124.000 peygamber göndermiştir.

Hz. Âdem'den, Hz. Muhammed (s.a.s)'e kadar bütün bu peygamberlerin getirdikleri mesaj İslâm, insanlara tebliğ ettikleri şey de *tevhid* inancı ile Allah'a kulluk etmektir. İşte onun içindir ki, bütün bu peygamberlerin tebliğleri ve ümmetlerinin bu tebliğ uğruna olan mücadeleleri sırasında başlarından geçen olayları içeren olaylar bütününe, alışılmış klasiko-modern bakış açılarına ters olarak, *"İslâm Tarihi"* değil, *"Müslümanların Tarihi"* diyoruz. Zira asırlardır bize tarih kitaplarında anlatılanlar, İslâm'ın değil, kendilerine Müslüman denen insanların tarihidir. Başka deyişle, Hz. İbrahim'in, Hz. Musa'nın,

4. Nahl Sûresi, 8-18.
5. Zariyat Sûresi, 56-58.

Hz. İsâ'nın ve nihâyet Hz. Muhammed (s.a.s)'in, kendilerine gelen vahiyle bildirdikleri dine inananların tarihi. Hepsi de Allah'ın emirlerini insanlara bildirmekle görevlendirilen bu peygamberlere, ümmetleri olduklarını söyleyenlerin, bu peygamberlerin getirdiklerine ne ölçüde uyduklarının ve ne ölçüde pratiğini gerçekleştirdiklerinin tarihi... Daha da somutlaştırarak şöyle sorabiliriz belki: Kendilerine "Yahudi" diyenler, Hz. Musa'nın getirdiklerini; kendilerine "Hıristiyan" diyenler, Hz. İsâ'nın getirdiklerini ve nihâyet kendilerine "Müslüman" diyenler Hz. Muhammed (s.a.s)'in getirdiklerini, kendi nefislerine, ahlâklarına, amellerine, sevgilerine, idarelerine, siyasetlerine, savaşlarına, barışlarına vs.ye, ne ölçüde tatbik ettiler? İşte bu sorunun cevabı, "Yahudilik Tarihi", "Hıristiyanlık Tarihi", "İslâm Tarihi" değil; "Yahudilerin Tarihi", "Hıristiyanların Tarihi" ve "Müslümanların Tarihi"dir. Bu soruyu şöyle de sorabiliriz: Yahudiler, Hz. Musâ'nın; Hıristiyanlar, Hz. İsâ'nın ve Müslümanlar da Hz. Muhammed (s.a.s)'in tebliğ ettiği dini ne hâle getirdiler? Yahudi ve Hıristiyanlar, zaman içinde din adamlarının yapmış oldukları ictihadlarla (!) hem dinlerini, hem de büyük ölçüde dinlerinin kaynağını değiştirdiler. Onun için ne Hz. Musâ'ya gelen Tevrat'ın aslına ne de Hz. İsâ'ya gelen İncil'in aslına sahibiz! Bu konuda Müslümanların konumu ise çok farklıdır. Onlar da, zaman zaman İslâm'a tamamen ters düşen ictihad ve tasarruflarda bulunmuş olmalarına rağmen, dinin, yâni İslâm'ın kaynağı olan Kur'an ve Sünnet'i değiştirmediler. Hz. Muhammed (s.a.s)'in, İslâm'ı tatbiki olan Sünnet, içine sokuşturulan bazı uydurma (mevzu) hadislerle değiştirilmek istendiyse de, konunun uzmanı muhaddisler, daha ilk dönemde bunun farkına varıp, sahih hadisleri, uydurma (mevzu) hadislerden ayırdılar! Dolayısıyla Müslümanlar, Örnek Halifeler (Hulefây-ı Raşidin) döneminden sonra, özellikle siyasette, İslâm'a gereği gibi uymadılarsa/uymuyorlarsa da, İslâm'ın kaynağı değişmedi ve günümüze kadar geldi. Bunun içindir ki Müslümanların başından geçen bu on beş asırlık zaman sürecini, "İslâm Tarihi" değil, "Müslümanların Tarihi" olarak tanımlıyoruz.

Allah'ın, Hz. Muhammed (s.a.s)'e, "Andolsun Biz senden önce de peygamberler gönderdik. Onlardan kimilerini sana anlattık, kimilerini anlatmadık"[6] buyurarak bize örnek gösterdiği bütün peygamberleri de İslâm inancına göre "Allah'ın peygamberleri" olarak inanıp kabul ettiğimiz için ilk peygamber olan Hz. Âdem'le başlıyoruz. Ancak, bu ve bundan sonraki bölümleri iyi anlayabilmemiz için, "tarih ilmine genel bir bakış" başlığı altında bazı açıklamalar yapma zorunluluğu gördük. Bu sebepten dolayıdır ki, önce tarihten ne anladığımızı anlatmaya çalışacak, ondan sonra da esas tarihi hadiselere geçeceğiz.

---

6. Mü'min Sûresi, 78.

TARİH NEDİR?
(TARİHE İSLÂMÎ BİR PERSPEKTİFTEN BAKIŞ)

Söze başlamadan hemen belirtelim ki tarihle ilgili yapacağımız bu mukaddimede, "tarih ilmine yenilikler getirdik" iddiasında değiliz. Ancak, Müslüman tarihçilerin, özellikle 19. yüzyıldan itibaren yazılan tarihî eserlerde, âdeta kendi tarihlerini inkâr noktasına geldikleri ve de tarihlerini yabancı kültürlerin etkisinde kalarak kaleme aldıkları için, tarih ilmine farklı bir gözle bakmaya, onu başka türlü yorumlamaya çalıştık.

Bizi böyle bir çalışmaya zorlayan bir başka etken de, çoğu tarihçinin, klasik tarih anlayışına olan kesin bağlılık ve bu düşüncelerindeki taassubdur. Yâni, geçmişteki hadiseleri kronolojik olarak anlatma ve eski tarih kitaplarından alıntılar yapmakla yetinen tarih anlayışı...

İş bununla da kalmıyor: 19 yüzyıldan itibaren özellikle İslâm Dünyası'nda başlayan bir tarih sömürgeciliği söz konusudur. Yâni tarihlerin sömürülmesi, insanların, olduklarından daha başka gösterilme çabaları... Müslüman insanının kendine yabancılaştırılması, Müslümanların tarihlerinden ziyâde, yabancı ülke tarihlerinin Müslümanların kafasına yerleştirilmesi. En büyük inkılâb olan Hz. Muhammed (s.a.s)'in risâleti ve mücadelesi yerine 1789 Fransız devrimi gibi yeni dönem olaylarının ön plana çıkarılması. Müslümanların tüm insanlık için yaptıkları büyük keşifler ve buluşlar yerine, Batılı düşünürler olan Hume, Descartes, Kant, Sartre, Bergson vs.'lerin ezberlettirilmesi... İşte bütün bunlar, bize göre tarih sömürüsüdür. Bir Müslüman'ın, Farabi'den önce, Shakspeare veya Albert Camus'yü öğrenmeye zorlanması vs... Yalnız bunu söylerken, "Batı'yı öğrenmeyelim" diye bir niyetimiz yok. Bizim dediğimiz, demeye çalıştığımız, önce kendimizi, sonra başkasını öğrenme ilkesidir. Zira bize göre, kendisini tanımayan, başkasını da asla tanıyamaz!

Sadece Batı'nın değerlerinin örnek kabul edilmesi, Müslüman insanının örnek olamayacağı imajını getirdi. Örnek insan olmak için, Batı kültürüne sahip olmanın lüzumu vurgulandı. Buna rağmen Batılı olamadık. Zaten olmamız da gerekmez. Zira Allah insanları farklı farklı yaratmıştır. Bir Arap, ya da Türk veya Kürt, nasıl Allah'ın birer ayeti ise; bir Alman veya bir Fransız da Allah'ın birer ayetidir. Allah'ı inkâr etseler bile. Sadi Şirazî'nin dediği gibi, "*insanlar birbirlerinin azalarıdırlar*". Aslında dünyanın güzelliği de bu farklılıkta yatmaktadır.

Batı'ya göre biz, daima doğulu ve barbarız. Öyle okutuyorlar tarihlerinde. Biz Doğulular, –yani Avrupa'ya göre doğuda olan herkes–, zaten onları anlayamazdı, onlar da bizi tanımayı istemediler. Bu yüzdendir ki ne Batılı olabildik, ne de biz olarak kalabildik. İşte bu çıkmaz sokağın oluşumunun, tarih sömürüsü olgusundan kaynaklandığını düşünüyoruz.

Kendimizi dahi Batı'dan öğrenmeye başladık. Hâl böyle olunca, onların bize öğrettiği dozda öğrenebildik tarihimizi... Batı dünyası, sadece Ermeni, Yahudi anarşist ve teröristlerine karşı çıktığı için Sultan Abdulhamid'e *"Le Sultan Rouge" (Kızıl Sultan)* demeye başladı; ardından bizimkiler de, ilk defa Ermenilerin kullandıkları bu tabiri kullanmaya, okullarda okutmaya başladılar.

Son dönem Müslüman âlimler, sadece tarih alanında değil, maalesef din alanında da, kendi otantik eserleri yerine, İslâm düşmanı oryantalistlerin eserlerini kullanır oldular. Bunu yapan meslektaşlarımızı suçlamaktan ziyade bir tesbitte bulunmak istiyoruz: Meslektaşlarımızın çoğu, oryantalistlerin eserlerini yüzeysel olarak incelediklerinden ve üzülerek belirtelim ki, dillerinden dolayı çoğu kez onları anlamadıklarından, naif bir şekilde onları, tarafsız âlimler olarak kabul ettiler ve öylece öğretmeye çalıştılar... Bu konuda, özellikle Macar Yahudilerinden *İgnaz Goldziher*'den çok etkilendikleri için, göklere çıkardıkları bu oryantalistten sadece birkaç satır aktarmak istiyoruz: Goldziher, *"Le Dogme et la Loi dans l'Islam"* adlı kitabında, tüm cehaletini (garez ve kinini dememek için) ortaya koyarak şöyle diyor: "... İslâm, Müslümanların yabancılarla olan ilişkilerinin asimilasyonundan başka bir şey değildir. İslâm, inançtaki gelişmişliğini, Helen/Yunan fikirlerinden; hukuk alanındaki düzenlemeyi, Roma Hukuku'ndan; siyasi örgütlenme biçimini Persler'den/İranlılardan; tasavvuf kültürünü Yeni-Eflatunculuk ve Hinduizm'den aldı..."[7]

Aslında, özellikle Hz. Peygamber (s.a.s)'in Sünneti'ne düşman[8] olan, ve hayatını onunla mücadeleye ayıran Goldziher[9], söylediklerinin böyle olmadığını çok iyi biliyordu. Fakat İslâm'a olan kini, bunu ifadeye müsaade etmiyordu. Ve maalesef bu gibi oryantalistlerin tesirinde kalan Müslüman yazarlar da, biraz da farklı görünmek için, onların paralelinde yazmaktan çekinmediler.

Kısaca, Batı kimi kötülediyse, biz de onu kötülemeye, kimi yerdiyse, biz de onu yermeye başladık.

Batı/Amerika-Avrupa, Rus emperyalizmine karşı savaş veren Afganistan mücâhidlerine terörist (1979 da böyle diyorlardı) deyince, bizim hocalar da, televizyonlarda, hatta cami kürsülerinde, Rus emperyalizmine karşı ülkelerini savunan o kahramanlara terörist dediler. Ne zaman ki Amerika onlara *"mücâhid"* demeye başladı, hocalar da çark edip aynı terimi kullanmaya başladılar. Sonra Amerika baktı ki *"Mücâhid"* denen bu insanlar Afganistan'a İslâm'ı geti-

---

7. Bk. Ignaz Goldziher, le Dogme et la Loi dans l'Islam, Genişletilmiş ikinci baskı, Paris-Tel-Aviv, 2005, s. 3.
8. Günümüzde *"Sünnet düşmanlığı"* yapan Müslüman yazarlara ithaf olunur.
9. Louis Massignon, In Memoriam Ignace Goldziher, Ignaz Goldziher, le Dogme et la Loi dans l'Islam, Genişletilmiş ikinci baskı, Paris-Tel-Aviv, 2005, kitabının önsözü, s. XVII.

riyorlar, karşılarına "*Talibân*"ı çıkarttılar. Sonra baktılar ki getirmiş oldukları bu yeni insanlar da istedikleri gibi değil, onları da terörist ilan ettiler.

Batı, İran'la sekiz sene savaşan Saddam'ı (İslâm devrimiyle savaştığı için) alkışlarken, ona en son silâhları ihsan ederken, biz de onlar gibi davrandık. Öyle ki, Batı'nın bu acımasız silahlarıyla, binlerce insan, çoluk çocuğuyla, hayvanıyla Halepçe'de can verirken, görmezlikten geldik bu büyük katliamı... Çünkü öyle görmemizi istiyordu Amerika!... Ardından da Kuveyt'e saldıran/saldırtılan Saddam, bu sefer zâlim ilân edildi aynı Amerikalılarca. Halepçe'yi yerle bir edince zâlim değil, Kuveyt Şeyhlerine saldırınca zâlim oluyordu Saddam! Birinci ve ikinci Körfez Savaşının asıl sebebinin, sadece Amerikan ve İsrail çıkarları olduğunu hâlâ Müslüman yazarlar bile yazamıyorlar! Ve tabi Batı dümenine bağlı olduğumuz için, onlar ne dediyse, biz de tekrar ediyorduk onları...

Çünkü asırlar öncesi, yitirdik tarihî perspektifimizi, görüş açımızı!...

Onun içindir ki biz, *"kültür emperyalizmi"* deyip Batı'ya yüklenirken, aslında kendi kendimize yüklenmemiz gerektiğini vurgulamak istiyoruz. Onlar, benlik ve kültürümüzün özü olan İslâm'ı yıkmak için emperyalist Batı olarak ellerinden geleni yaparken, biz hâlâ Amerika'nın emrettiği gibi yaşamak istiyoruz. Oysa Batı, tıpkı onun gibi, oyunu kuralına göre oynamadığımızı biliyor ve bizi aralarına almamak için her şeyi yapıyor.

Batı, görevini yapıyor; biz onları anlamıyoruz/anlamak istemiyoruz.

İşte bütün bunlar, kültür emperyalizminin temeli olan, tarih sömürüsünden kaynaklanıyor. Onlar namına tarihimize küfreder olduk!

İşte yukarıda arzetmeye çalıştığımız hususlar, bizi böyle bir çalışma yapmaya zorladı.

Tarih'i yeni bir bakışla gözlemlemeye çalıştık. Bunu yaparken de, mümkün mertebe dolambaçlı sokaklara dalma ihtiyacı duymadan; açık olmaya, aydınlık ve doğru (müstakim) yolda yürümeye gayret ettik.

Şurası muhakkaktır ki, bu konuda "her şeyi söyledik", "her şeyi hallettik" iddiasında değiliz. Onun için bu mütevazı çalışmamızı bir deneme olarak takdim ediyoruz.

Kusurlarımızın okuyucular tarafından bağışlanmasını diliyor, konuya giriş mahiyetinde olan bu bölümü şu ayet-i kerime ile bağlamak istiyoruz:

"Ey imân edenler, eğer bir fâsık size bir haber getirirse onun doğru olup olmadığını araştırınız, (Yoksa) bilmeyerek bir kavme sataşırsınız da yaptığınıza pişman kimseler olursunuz"[10].

---

10. Hucurât Sûresi, 6.

Ayet-i kerimenin bize emrettiği gibi, her tarihçinin söylediklerine inanmayalım! Araştıralım, doğrusu neyse ortaya çıkaralım. İsterse ortaya çıkardığımız doğrular hoşumuza gitmesin! Yoksa hep yalan-dolan dolu tarihlerle yönetilir, güdülürüz!..

Allah'a doğru yaklaşırsak, O, bize doğru yolu gösterir.

Tarih ve Kur'an Yönünden Müşterek Konu: İnsan

Yukarıda belirttiğimiz gibi, hadiselere "İslâmî" bir gözle bakmak istiyoruz. Belki tarihçi meslektaşlarımız, bu noktada bizi "sübjektif" bulacaklar; ama biz peşinen yeni bir deneme yapmak istediğimizi belirtiyoruz ve ileride görüleceği gibi, hiçbir tarihçinin aslında ideal manada objektif olmadığını/olamayacağını söylüyoruz.

İmdi; bize göre tarihin konusu ve Kur'an'ın muhatabı insan olduğu için, meseleyi insan nokta-i nazarından ele almamız gerekir.

Birey olarak insan hayatı, tüm insanlık hayatının bir mikro-örneğidir. İnsan olsun, insanlık olsun, bir zaman sürecine bağımlı olarak hayatlarını sürdürürler. Bu zaman denen şey, biri için kısa, diğeri için daha uzuncadır.

Birey olarak insan, tüm insanlık yapısı içinde, bir hücre mesâbesindedir. Organik olarak, bir vücuttaki hücrelerin bireysel ömürleri, oluşturdukları vücuda nazaran nasıl kısa ise, insanlığa göre insanın durumu da aynı şekildedir.

Vücuttaki hücrelerin bir kısmı zamanla ölürken, yerlerine başkaları oluşur; böylece vücut hayatiyetini idâme ettirir. Fakat öyle bir gün gelir ki, ölen hücrelerin sayısı, doğan veya oluşan hücrelerin sayısından fazla olur, vücut zayıflamaya başlar, ölü hücrelerin vücudu tamamen sarmasıyla da vücut hayatiyetini kaybederek ölüverir.

İşte insanlık da böyle bir vücut gibidir. İnsanlar, insanlık vücudunun hücrelerini oluştururlar. Bir kısmı ölürken, diğer bir kısım doğar. Fakat öyle bir gün gelecek ki bu insanlık vücudu da ölecek ve yok olacaktır. Müminler işte bu "muamma son"a *Kıyamet* demektedirler.

Ölüm denen meçhul hadise, her gün insanların gözleri önünde cereyan eden gerçek bir olgudur. Ne var ki ölüm, tecrübî olmadığından, biz insanlar onun mahiyeti hakkında fazla bilgi sahibi olamıyor, bu konudaki bilgimiz oldukça sınırlı kalıyor. Biz inananların diliyle ifade edersek, deriz ki; Yaratıcı, onun mahiyetinin ilmini insanlığa bildirmemiştir, o konuda ancak kendisi gerçek bilgi sahibidir. Biz insanlar, sadece hadiseyle karşı karşıyayız ve ondan kaçamıyoruz. Aslında, ileride görüleceği gibi, ilk insan olan Âdem (a.s)'dan itibaren, insan ölümden kaçmaya çalışmış, fakat bunu başaramamıştır. Nitekim Âdem (a.s)'ın,

kendisine yasaklanan *"ebedîlik ağacı"*ndan yemek istemesinin altında bu düşünce yatıyordu: Ebedîlik ağacından yiyip, ebedîleşmek, yâni ölümsüz olmak!..

Fakat bütün bu çabalar bir sonuç vermiyor ve insanlar ölüyor...

Tarihin konuları olan insanı ve zamanı Allah yarattığı için insanın bu zaman içindeki hayat programını da Allah çizmiştir. İnsanoğlu, –bazıları inanmasa da– bu programın dışına çıkamamaktadır; velev ki aksi inançta olsun.

Bu programa göre insan, Allah'ın emirleriyle doğar, yaşar ve ölür. İnsan ve dolayısıyla insanlık için, bundan başka bir ihtimâl, –meselâ ebedî olarak yaşamak– söz konusu değildir.

Tarihin konusunu insan ve zaman olarak tesbitten sonra, Kur'an'a bakacak olursak, onun da konusunun aynı olduğunu görürüz. Ne var ki, bu gözlem ve tesbitlerimizi yaparken, klasik tarih anlayışıyla, Kur'an'ı sadece mezarlıkta ölülere okunan veya Ramazan aylarında hatim indirilen bir Kitap hâlinde düşünen iki kara düşünceyi bir kenara itmemiz gerekmektedir. Aksi takdirde, tarih de, Kur'an da, olduklarından daha başka değerlendirilmiş olurlar. Zira Kur'an, dirilere gelmiştir, ölülere değil!

Kur'an'ın bütün ayetlerinin muhatabı insandır. O kitap insana gelmiş, hayat tarzını, kulluğunu o belirlemiştir. Onun için Kur'an'ı insandan soyutlayamayız. Meğerki bazı insanlar bunu kabul etmesinler. Kur'an ayetlerinin çoğu "ey insanlar" diye başlayıp onlara takip edecekleri ya da takip etmeleri gereken yolu gösterdiği gibi, "ey imân edenler", "ey kâfirler", "ey Yahudiler-Hıristiyanlar" şeklindeki hitaplar da yine insanlar içindir.

Tarih-Takvim İlişkisi

Her gün kullandığımız takvimle, tarihin çok büyük ilişkisi vardır. Aslında Türkçe'de her ikisi de *"Tarih"* kelimesiyle ifâde edilmektedir.

Bugünün takvimini öğrenmek istediğimizde, "Bugünün tarihi ne?" diye sorarız. Takvim yaprağındaki zaman'ı *"tarih"* diye tanımlarız.

Buna paralel olarak, ilim olarak tarihi ele alınca da, kezâ "tarih" deriz.

Bunun sebebi şudur:

Her ikisi de, yâni takvim yaprağındaki tarih ile ilmini araştırdığımız tarih, zamana bağımlı olduklarından, bu müşterek vasıf olan zaman, onları birbirleriyle ilişkili olmaya zorluyor.

İnsanlığın ilk günlerinde, hayat çok sade olduğundan, zaman birimlerine ihtiyaç duyulmuyordu. O devrin insanının, şu veya bu saatte uyanma veya uyuma meselesi olmadığından, saat kurmaya da gerek duyulmuyordu. Gerek duyulmadığı için de saat birimi yoktu.

Fakat zaman ilerledikçe bu ihtiyaç kendini gösterecek ve bugünkü ileri seviyedeki zaman birimleri keşfedilecektir.

İnsanoğlunun, zaman birimine ihtiyaç duymasıyla beraber, onun toplumsal hayatı da başlamıştır. Veya bunun aksini söyleyecek olursak; İnsanoğlu "ferdi yaşam" devrinden "toplumsal yaşam" devresine geçince, zaman birimi, bir ihtiyaç olarak ortaya çıkmıştır. O halde zaman birimi, toplumsal yaşam için kaçınılmazdır.

İnsanların kullandığı zaman birimleri, genellikle güneş, ay ve yıldızlardan oluşmuştur.

Bilindiği gibi, gökteki ay 29 veya 30 günlük bir zaman dilimi içinde, belli şekillere girdikten sonra eski halini alır.

İlk günkü ay'ı, eğik bir çizgi hâlinde görürüz ki, buna "*hilâl*" diyoruz. Ayın ikinci ve müteakip günlerinde, çizgi hâlinde görünen bu hilâl gittikçe kalınlaşır ve ayın 14-15'inde *dolunay* şeklini alır. On altıncı günden itibaren de aksi istikamette küçülerek eski durumuna gelir ve bir gün kaybolarak, ertesi gün tekrar hilâl şeklinde doğar. İşte insanoğlunun ilk kullandığı zaman birimleri, bu değişik ay şekilleridir.

Toplumsal yaşam devrine geçen insan, bu şekilleri, kendi yaşam programlarına uygulayarak, ona göre organize olmaya başladı. Ve ay, onlar için âdeta hayat kılavuzu oldu. Bunu yıldızlar ve güneş izledi ise de, en çok kullanılan ay oldu. Keşfedilen bu sistem geliştirilerek de, kamerî, yâni ay'a göre ayarlanan takvim meydana geldi. Kamerî takvimin ilk olarak Babilliler tarafından kullanıldığı rivâyet edilmektedir[11].

Zaman birimi olarak "ay"ın hareketleri esas alındıktan sonra insanlar şahit oldukları fevkalâde hadisleri bu birimle anlatmaya başladılar. Meselâ "ay, dolunay iken falan yerde zelzele oldu" gibi. Senenin aylarını da "iki hilâl" veya "beş dolunay" gibi hesaplarla ifâde etmeye başladılar ki, "on iki dolunay", bir sene olarak kabul edildi.

Zaman Birimleri İnsanın Emrinde

Tarih, zaman olgusuyla bilinir. Başka bir deyişle zaman, tarihî hadiselerin arenasıdır. Zaman dediğimiz vakıa da bazı astronomik sistemlerle hem meydana gelir; hem de tarafımızdan bilinir ki, bunların en önemlisi, şüphesiz güneş sistemidir.

---

11. Muhammed Hamidullah, İslâm Tarihi Dersleri, (Erzurum İslâmî İlimler Fakültesi'nde 1975-1976 ders yılında teksir notu olarak verilmiştir), s. 2

Güneşin doğuş ve batışına göre, gözle görülür en küçük zaman dilimleri olan gündüz ve gece meydana gelir. Birer gezegen olan Dünya ve Ay'ın Güneşe göre olan uydusal hareketlerinden de haftalar, aylar, seneler oluşur.

Ne var ki bütün bu hadiseler üzerinde biraz düşünecek olursak; görürüz ki Allah, bütün bu kâinat nizamını âdeta insan için meydana getirmiştir.

Kendilerinde hayat olmadığı için, pratikte güneşin diğer gezegenlere hiçbir faydası yoktur. Dünyadan milyonlarca defa büyük olmasına rağmen, güneş, dünyayı ısıtmak ve aydınlatmak için yaratılmıştır. Ve tabii bu yaratılış, Allah'ın en çok sevdiği ve yaratıklar içerisinde, sadece onu en güzel bir biçimde *(Ahsen-i takvim)* yarattığı insan içindir. Hadise; Kur'an-ı Kerim'de belirtildiği gibi bütün boyutlarıyla ele alındığında görülecektir ki Allah, kâinattaki her şeyi insan için yaratmıştır.

Konuyu aydınlatma sadedinde birkaç ayet zikredelim:

Allahu Te'âlâ, İbrahim Sûresinde[12], Kendisine şirk koşan yâni Allah'ın emirlerini hiçe sayarak kendi nefislerine göre emirler uyduran, Allah'ın kanunlarına karşı kanunlar koyan müşrikleri uyardıktan; böylesi bir davranışın kulluğa yakışmadığını, eninde sonunda herkesin hesap vermek için ilâhî mahkemeye geleceğini hatırlattıktan sonra, nankörlük etmemesi gereken insana verdiği nimetleri şöyle sıralıyor:

"(Ey Muhammed) İmân eden kullarıma; namazı dosdoğru kılmalarını, hiçbir alış-veriş ve dostluğun olmayacağı Hesap Günü gelmeden önce; kendilerine verdiğimiz rızıklardan gizli veya açık bir şekilde, Allah yolunda harcamalarını söyle! (Çünkü) Allah, gökleri ve yeri yaratan, gökten su (yağmur) indirip onunla size rızık olarak türlü (mahsuller ve) meyveler bitiren, izniyle gemileri denizde yüzmeleri için emrinize verendir. Ve (faydalanmanız için) nehirleri de emrinize verendir O! Hizmetlerini mükemmel bir şekilde getirecek şekilde güneş'i ve ay'ı; (yararlanmanız için de) gece ve gündüzü sizin emrinize verdi. O, size istediklerinizin hepsinden verdi. Eğer Allah'ın (bunca) nimetini birer birer saymak isteseniz, onları sayamazsınız! Gerçekten insan çok zâlim ve çok nankördür"[13].

Ürünlerini taze taze yememiz için denizleri emrimize verdiğini buyuran[14] Yüce Rabbimiz, Câsiye Sûresinde[15] de şöyle emrediyor:

"Göklerde ve yerde bulunan şeylerin hepsini, Kendi (rahmeti)nden (sizin faydalanmanız için) emrinize vermiştir. İşte, bütün bunlarda, samimi olarak düşünmek isteyenler için çok deliller vardır."

---

12. Bk. Ayet 30.
13. İbrahim Sûresi, 31-34.
14. Nahl Sûresi, 14.
15. Ayet, 13.

İşte, Allah'ın insan emrine verdiği ve güneşle ay'ın hareketleriyle zaman birimlerinin oluştuğu dünyada, insanın her türlü hareketi, onun tarihini oluşturmaktadır.

Dolayısıyla, dünya dışındaki atmosfer, güneş, ay ve uzayın tamamı, insanın hayat nizâmını sağlamak için yaratılmıştır.

Allahu Te'âlâ İsrâ sûresinde[16] şöyle buyuruyor:

"Biz, gece ile gündüzü (Kudretimize delâlet eden) iki âyet (alamet) yaptık ve gece âyetini silip (giderip yerine eşyayı) gösterici (gündüz) âyetini getirdik. Tâ ki (gündüzün) Rabbinizden (geçmişinize ait) bir lûtf-u inayet arayasınız, yılların sayısını, (vakitlerin) hesabını bilesiniz. İşte biz (böylece) her şeyi gereği gibi anlattık".

Bir diğer âyette de Allahu Te'âlâ şöyle buyuruyor:

"Güneşi ziyâ(lı), ayı nurlu yapan, yılların sayısını ve hesabı bilmeniz için ona (ayın seyr-u hareketine muhtelif) menziller tayin eden O'dur. Allah, bunları (boş yere değil) sâbit bir gerçek (bir vakıa, bir faide) olarak yaratmıştır. O, gerçeği bilen bir kavim için âyetlerini birer birer açıklar. Gece ile gündüzün birbiri ardınca (artarak, eksilerek) gelmesinde, göklerde ve yerde Allah'ın yarattığı şeylerde, Allah'ın emirlerine uyacak bir kavim için elbet nice âyetler (ibretler) vardır"[17].

Görülüyor ki yukarıda sıraladığımız âyet-i kerimelerde Allahu Te'âlâ; zamanı, hesabı ve geçmiş hadiseleri öğrenmemizi, insanlar için bunun gerekli olduğunu emrediyor.

Hz. Peygamber(s.a.s)'in sahabesinden Mu'az b. Cebel'in bir gün; "Yâ Resûlallah, gökteki bu ay'a ne oluyor? Hilâl şeklinde başlıyor, sonra büyüyor, dolunay oluyor; derken küçülmeye başlıyor ve nihâyet eski durumuna geliyor?" diye sorması üzerine şu âyet-i kerime nâzil oldu:

"Sana yeni doğan ayları sorarlar, de ki: "O, insanların faydası için, bir de Hac için vakit ölçüsüdür."[18]

Ayet-i kerime dikkatle incelendiğinde; bizzat Allah'ın kâinattaki bu nizamı yerleştirdiği, yâni insanoğlunun zaman birimi olan ay'a belli bir program çizdiği görülür.

Hicrî Takvimin Tesbiti

Mekke Şehir Devleti'nde ve bilâhare Medine İslâm Devleti'nde kamerî takvimin kullanılmasına rağmen, belli bir takvim başlangıcı yoktu.

---

16. Ayet, 12.
17. Yunus Sûresi, 5-6.
18. Bakara Sûresi, 189.

İslâm gelmeden önce Kureyş, Mekke Şehir Devleti'nde; büyüklüğünü nazar-ı dikkate alarak, *Kusay b. Killâb*'ın ölümünü takvim başlangıcı olarak alıyordu. Fakat Fil hadisesini müteakip Mekkeliler bu hadiseyi takvim başlangıcı olarak almaya başladılar[19].

Hz. Peygamber (s.a.s)'in Medine'ye gelir gelmez, tarih kullandığı rivayet ediliyorsa da[20], Müslümanlar tarafından tarihin ilk defa kullanılışına Hz. Ömer devrinde başlanmıştır[21]. Bu zamana kadar Müslümanlar, değişik takvim başlangıçları kullanmışlardır. Bazı Müslümanlar, Medine'ye ilk vardıkları ay ve seneyi takvim başlangıcı olarak alırken, bazıları da Hz. Peygamber (s.a.s)'in hicret ettiği seneyi başlangıç olarak alıyorlardı. Bunun neticesi olarak, ilk İslâm râvîlerinde bazı tarih farkları olabiliyordu. Bundan başka yukarıda da değindiğimiz gibi, takvim başlangıcını bazı önemli olayları esas alarak tesbit edenler de vardı: Fil hadisesi, Ficâr harbi gibi. Yine bu cümleden olmak üzere bazı önemli şahısların ölümü de kabileler için takvim başlangıcı olabiliyordu ki, bütün bunlar, mühim olayların tarihini tesbitte karışıklıklara sebep oluyordu. Takvimdeki bu karışıklık Hz. Ömer (r.a.)'ın hilâfeti dönemine kadar devam etti. Nihayet Hz. Ömer (r.a.) devrinde, düzenli bir takvime ihtiyaç duyuldu.

Buna sebep de, Ebû Musa el-Eş'ârî'nin Hz. Ömer (r.a.)'e yazdığı bir mektupta, "Senden mektup alıyoruz, fakat tarihleri yok" demesiydi[22].

Yine bir gün Hz. Ömer (r.a.)'a, üzerinde "Şa'ban" yazılı bir ahidnâme getirildi. Bunun üzerine Hz. Ömer (r.a.): "Bu hangi Şa'ban'dır? Gelecek olan Şa'ban mı?" diye sorduktan sonra yanındakilere: "Öyle bir şey yapın ki, insanlar için anlaşılır olsun" dedi[23].

Bazıları Hz. Peygamber (s.a.s)'in nübüvvetinin, bazıları vefatının[24] diğer bazıları da Hicret'inin tarih başlangıcı olmasını teklif ettiler. Bunun üzerine Hz. Ali (r.a.): "Biz Hz. Peygamber (s.a.s)'in hicretini tarih başlangıcı olarak alalım, zira onun hicreti hak ile bâtılı birbirinden ayırmıştır" dedi. Bazıları da "Rum tarihini ihdas edelim; o tarih Zülkarneyn'den itibaren başlar" dediler. Hz. Ömer (r.a.), "O çok uzar" dedi. Diğer bazıları İran takvim sisteminin kullanılmasını teklif ettiler. Hz. Ömer; "Ne zaman İranlılardan bir şah iktidara gelse, kendinden önceki şahın tarihini kaldırır" dedi. Bunun üzerine hepsi Hz. Ali'nin görüşünü benimseyerek, Hz. Peygamber (s.a.s)'in Hicret'i üzerine ittifak edip,

---

19. Ya'kûbî, Tarih, II, 7-8.
20. Taberî, Tarih, II, 253; es-Semhûdî, Vefâu'l-Vefâ, I, 248.
21. Buhârî, et-Târihu'l-Kebîr, I, 10; İbnu'l-Esîr, el-Kâmil, I, 10; es-Safadî, el-Vâki bi'l-Vefâyât, I, 12.
22. Taberî, Tarih, II, 253.
23. Taberî, Tarih, II, 253; İbnu'l-Esîr, el-Kâmil, I, 10.
24. Taberî, Tarih, II, 253.

Hz. Peygamber (s.a.s)'in Medine'de kaç yıl kaldığını hesapladılar ve bunun on sene olduğunu tesbit ettiler. O günden sonra da Hicret Müslümanların takvim başlangıcı olarak kullanıldı. Senenin ilk ayı da Ramazan olarak teklif edildiği hâlde[25], Muharrem olarak kabul edildi.

Hicret'in tarih başlangıcı olarak kabul edilişi de Hicret'in 17. veya 18. senesine rastlar[26].

Bu tarihten itibaren, Türkiye'de laik cumhuriyetin kuruluşuna kadar, bütün İslâm toplumlarında, Hicret, takvim başlangıcı kabul edilerek, Hicrî takvim kullanılmıştır.

Osmanlı Devleti'nin yıkılışından sonra kurulan Türkiye Cumhuriyetinde ise, Hıristiyanlara ait olan *milâdi takvim* kullanılmaya başlandı.

Milli Eğitim Bakanlığı'nın 2.8.1931 tarih ve 1869 sayılı emirleriyle bastırılan resmî Tarih Kitabı'nda[27] bu konu ile ilgili olarak şu bilgiler verilmektedir:

"Araplar, Muhammed'in, Mekke'den Medine'ye hicretini tarih vak'alarının zamanını tayinde mebde (başlangıç) olarak kabul etmişlerdir. Hicret, mebde olmak üzere senelerin sayılmasına hicrî sene denir. Vak'alar ay senesi ile hesaplanırsa ay hicri senesi, güneş senesi ile hesaplanırsa güneş hicrî senesi ismini alır. Bugün hemen bütün dünya milletleri İsa'nın doğduğu günü takvim mebdei kabul etmişlerdir. Bu senelere milâdî sene denir ve yalnız güneş senesiyle hesaplanır.

"Türkler, bütün medenî milletler gibi Türk Cumhuriyeti'nin teessüsünden beri tarihe mebde olarak milâdi seneyi ve zaman ölçüsü olarak güneş senesini kabul etmişlerdir".

TARİH KELİMESİNİN MENŞEİ

Tarih kelimesinin nereden geldiği konusunda, çeşitli görüşler serdedilmiştir.

Bu görüşlerden birine göre tarih kelimesi ilk olarak Babillilerde *"verehe"* şeklinde kullanılmıştır[28]. Ayrıca bunun Farsça'daki "ماه روز" *(mâh-rûz)* sözcüğünden alındığı görüşü de vardır. Özellikle tarihçi *el-Kâfiyeci* (ö: 879/1474),

25. Taberî, Tarih, II, 253.
26. Buhâri, Tarih, I, 10; Taberî, Tarih, II, 253; İbnu'l-Esîr, el-Kâmil, I, 10. Konu ile ilgili diğer ayrıntılar için bk. El-Kâfiyeci, el-Muhtasaru'l-mufid fî ilmi't-Târih, el yazması, Süleymaniye Kütüphânesi, No: 3402, s. 9a-10b.
27. I, 9.; IV, 242 vd.
28. Muhammed Hamidullah, İslam Tarihi Dersleri, İslami İlimler Fakültesi'nde ders notu, Erzurum, 1976, s. 4.

bu konu üzerinde uzun açıklamalarda bulunmuştur[29]. Ancak, ay manasına gelen *"verehe"*den gelmiş olduğu ihtimâli daha yüksektir[30].

Bu kelime, daha sonra Arapça'ya *"te'rih"* olarak geçerek yerleşmiş; bundan *"Errehe"* fiili ile *"müverrih"* şeklindeki fail türetilmiştir.

Güney Arabistan'da yapılan bazı arkeolojik kazılarda meydana çıkarılan kitabelerde *"Erehe"* kökünün sene anlamında kullanıldığı görülmüştür[31].

el-Esma'î ise tarih kelimesinin eskiden beri Araplar'da kullanıldığını; bunun Benu Temim'de *"Tûrih"*, Kays'da da *"Te'rih"* şeklinde yazıldığını iddia etmektedir[32].

Rosenthal[33] bugünkü Batı dillerinde kullanılan, *"Historia"*, *"histoire"*, *"history"*, *"geschichte"* kelimelerinin de, Romalılar kanalıyla Araplar'dan alındığını iddia etmektedir.

TARİHİN TANIMI

Dünyanın neresinde olursa olsun, "tarih nedir?" sorusunu, en küçük çocuktan en yaşlısına kadar kime sorsanız, hemen geçmişteki hâdiseler canlanır kafasında. Ve kafalarda canlanan bu hâdiseler, söz konusu kişilerin kültür yapılarına, dünya üzerindeki coğrafî konumlarına, içinde yaşadıkları devletlerin siyasi mekanizmalarına göre ayrı ayrı şekiller alır.

Tarihî geçmişleri binlerce seneye varan bir Çinli ile izâfi dahi olsa devletleşmeleri daha birkaç yıl olan küçük bir Afrika ülkesi insanının, tarihe bakışları değişiktir. Tarih deyince, Çinli'nin kafasında yüzlerce hanedan, bir o kadar imparatorluk ve nihayet Mao Marksizmi canlanırken, zenci Afrikalının kafasında, ülkesini işgal eden bir İngiliz askeri ya da işkence yapa yapa fillerini öldüren bir Fransız avcısı beliriverir. Çinli'ye göre hanedanların çöküşleri, İmparatorların taç giyme törenleri, Komünizmin yerleşmesi için *"yoldaşlar"ın* ne

---

29. Bk. *El-Muhtasaru'l-Mufid fî ilmi't-Tarih*, s. 8b. Bu eserde geçen bir rivâyete göre, Müslümanlar tarafından gerçekleştirilen İran fethi sırasında Ahvaz şehri Meliki *Hürmüzân*, esir edilerek Hz. Ömer'e götürüldü. Hz. Ömer'in yanında Müslüman olan bu zat, İranlılarda, adına *"mâh-rûz"* (ay günü) denen bir takvim olduğunu söyledi. Daha sonra bu kelime *"mevreh"* şeklinde Arapçalaştırılarak, bundan *"tarih"* mastarı türetildi (s. 9a).
30. F. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, Arapça terc. *İlmu't-Târih İnde'l-Muslimin*, Bağdad, 1963, s. 230.
31. F.Rosenthal, a.g.e. s. 22.
32. es-Sahâvî, *el-İ'lânu bi't-tevbîh li men zemme't-Târih*, Beyrut, 1979, s. 6.
33. A.g.e. s. 17.

kadar insan öldürdükleri tarihi oluştururken, Afrikalı zencinin tarih perspektifini de, keza işgalci Batılıların kamıştan yapılmış kulübelerini, içinde aslanların dolaştıkları ormanları nasıl yaktıkları, zenci kardeşlerinin boyunlarına zincirler bağlanarak köleleştirildikleri oluşturur. Tarihe böylesi bir bakış, her toplumun kendi kültürüne göre şekillenmektedir.

Tarihin genel tanımına gelince:

Tarih'in klâsik tariflerine girmeden çok kısa olarak diyebiliriz ki tarih, günümüze kadar geçmişte cereyan etmiş tüm olayların, bütün boyutlarıyla irdelenmesi, soruşturulması ve değerlendirilmesidir. Bize göre tarihten bu anlaşılmalıdır. Okullarda hâdiselerin kronolojik olarak soyut bir şekilde nakledilmesi tarih değildir: "M.Ö.1295 yılında *Kadeş Savaşı* oldu", ya da "1453 yılında Fatih Sultan Mehmed İstanbul'u fethetti" demek, tarih değildir. Fakat ne hazindir ki, dünyanın hemen her tarafında, aşağı-yukarı tarih bu şekilde öğretilir. Mamafih bunu söylerken, Batılı tarihçilerin bir kısmının özellikle 18. yüzyıldan sonra tarihe bakış açılarının değiştiğini de kabul etmemiz gerekir.

O halde tarih, geçmiş hâdiselerin anlatımı değil, yorumu ve değerlendirilmesidir. Ne var ki tarih, bu anlamda da çok şanssızdır. Çünkü biz, istemesek de tarihçilerin fizyo-psikolojik, hatta ekonomik ve politik yapıları, bu yorumların farklı olmasına sebep olabilmektedir.

Bütün ilimlerin olduğu gibi, tarih ilminin de birçok tarifi yapılmıştır.

Eski yunan tarihçisi *Herodot*'tan günümüze değin, birçok tarihçi bu konuda görüşlerini beyân etmişlerdir.

Gerek Batı dünyasında, gerekse Müslümanlar arasında bu konuda yapılan ilk ciddi araştırma, el-Kafiyeci'nin "*el-Muhtasaru'l-Mufîd fî İlmi't-Târih*" adlı eseri olduğundan, biz de onunla başlamak istiyoruz.

Tarihçimiz Kafiyeci, aynı zamanda Arap dili konusunda da uzman olduğundan, konuyu dil yönünden ele alıyor ve tarihi, "zamanın tanımlanması" şeklinde tarif ediyor[34]. Daha sonra örfî ve terim olarak tarihi ele alan Kafiyeci, bu konuda da şunları yazıyor:

"Tarih, kendisine belli bir zaman nisbet edilen, geçmiş, hâl veya geleceğe ait vaktin belirlenmesinden ibârettir"[35].

Kezâ Kâfiyeci'ye göre tarih; tufan, zelzele gibi büyük olayların zamanlarının tayini için de kullanılmıştır.

Tarihçimiz Kafiyeci, vermiş olduğu bu lüğavî ve ıstılahî tarih tarifleri arasındaki farkı da şu şekilde izâh ediyor:

---

34. el-Muhtasar, s. 3a.
35. Kâfiyeci, ay.es. s. 3a.

"Onlar arasındaki fark, birinin genel, öbürünün ise özel oluşudur. Dolayısıyla lüğavî olan tarih, ıstılahî olan tarihten daha geneldir. Diğer canlıların, insana göre olan umumiliği gibi. Tarih ilmi ise; içinde zamandan ve o zaman içerisindeki hâllerden; belirlenen bu zaman içerisindeki durumlardan söz edilen ilimdir. Zaman ise, belli olan vakit demektir: Hacc vakti, namaz vakti vs. gibi"[36].

19. yüzyıl tarihçilerinden olan Subhi Edhem de tarihi şöyle tanımlamaktadır:

"Tarih, beşerin tefekküründeki teakub ile faaliyetindeki tezahürün ve hayat-ı ictimaiyenin inkişâf, terakki ve tekemmül safhasına tabi müştemilâtın hey'et-i mecmuasına marbût münâsebetlerin tetebbuunu teşkil eder."[37]

Nitekim Kur'an, müminler üzerinde farz olan namaz ibâdetinin vaktinden şöyle söz ediyor:

"Namaz, müminler üzerine (günün) belli vakitlerinde (kılınmak üzere) farzdır"[38]. Ayet-i kerimede geçen "*mevkûtâ*" kelimesi "*vakt*" kökünden gelmekte ve "belli vakit" demektir.

Tarihçi *es-Sahavî* (ö h. 902) ise, "Tarih, zamanı bildirmektir"[39] dedikten sonra, çeşitli Müslüman âlimlerin bu konudaki görüşlerini nakletmektedir.

Tarihçi ve Sosyolog İbn Haldun, tarih hakkında şunları yazar:

"Biliniz ki Tarih, aziz bir yolu olan, sayısız faydalar içeren, onurlu gayesi olan bir ilimdir. O bize, gelip geçen kavimlerin hâl ve ahlâklarını, Peygamberlerin sîretlerini, hükümdarları ve idare ettikleri devletlerin durumu ve takip etmiş oldukları siyaseti öğretir ki, bunlardan iyi olanını kendimize örnek alalım; dinimiz ve dünyamız için kullanalım"[40].

Modern tarih bilimcilerinden Ali Şeriatî ise, meseleyi genel anlamda insana indirgeyerek, "Tarih, insan oluşumunun ilmidir"[41] der. Bir başka yerde de, konuyu biraz sosyolojiye çekerek "Tarih, insan tanımının ilmidir"[42] şeklinde bir tarif verir.

Klasik olsun, modern olsun; tarih tariflerini çoğaltmamız mümkündür. Ancak gayemiz bu değildir. Biz, *tarih*'in ilmini yapmak istemiyoruz; tarihi insanların yararına sunmak istiyoruz. Muhtemelen böylesi bir bakış tarzımız, kronikleşmiş, kendilerine dayatılandan başkasını kavrama yetenekleri kaybolmuş bazı tarihçileri kızdıracaktır. Çünkü onlar, kendilerine emredileni yapmaktan öte, farklı bir şeyi düşünebilme hakkını bile görmezler kendilerinde...

---

36. Ay.es. s. 4b.
37. Tarih ve Müverrihler, s. 5.
38. K.K Nisâ Sûresi, 103.
39. El-İ'lânu bi't-Tevbîh, s. 6.
40. Mukaddime, Beyrut baskısı, tarihsiz, s. 3.
41. Felsefe-i Târih, Tahran, 1359, s. 10.
42. Ay.yer.

Bu "*müfredat tarihçileri*", kendilerince tabu kabul ettikleri *ilkeler*in dışına çıkamazlar. Bu ilkeler, onların adeta din gibi temel inançları olmuştur. Kendi düşünceleri dışındaki fikirlere tahammülleri yoktur. Tarihi de kendi ilkeleriyle özdeşleştirmek istediklerinden, bu ilkelere ters düşecek hiçbir olguya tarih demezler. Âdetâ, "tarih biziz ve ilkelerimizdir" deyip, tarihi hapsederler ilke mahpushânelerine...

Onun için biz, tarihin mücerred ilmini değil, onu oluşturan öğeleri ele alarak, onun neden ibret olduğunu göstermek istiyoruz.

Bu bölümü, tarih felsefecisi Ali Şeriati'nin görüşleriyle noktalamak istiyoruz. O, tarih hakkındaki görüşünü, *Felsefe-i Tarih* adlı kitabında[43] şöyle dile getiriyor:

"Tarihin gerçek tarifine bağlı olarak tek kelimeyle tarih, 'insan tekevvününün ilmidir'. Ve bu, öyle bir mevzudur ki, insan yaratılışının felsefesindedir. Kur'an'ın bunu ne dereceye kadar desteklediği hakkında diyeceğim şu ki, Kur'an'ın diğer bölümlere nazaran (Kur'an'ın semâvî bir kitap ve bir kurtuluş, hidayet ve uyanma kitabı, yâni hedefi ve mevzuu, maneviyat ve ahlâk olmasına rağmen) en büyük bölümleri tarihtir. Denebilir ki, Kur'an-ı Kerim'in aşağı yukarı yüzde elliden fazla âyeti tarihle ilgilidir".

Tarihin, insan varlığının ilmi olduğunu açıklarken de şöyle diyor:

"Tarih, insan oluşumunun ilmidir. Yâni bütün insanların hakikatı tek bir insan, yâni Âdem (a.s)'dir. Milyonlarca fert, insan adında, hakiki bir vücudda toplanır. İşte bu insan, oluşum hâlindedir. Ve bu insan olma öyle bir gerçektir ki, belli bir zaman biriminde ve belli bir ilmî cereyan içerisinde tarihdir. Başka bir deyişle, tarih ilmi, insanın kendi kendisini tanımasıdır; geçmiş hâdiseler, zamana bağlı olaylar veya geçmiş zaman değil! Bundan dolayı tarih, gerçeğin oluşumunun incelenmesidir ki, insan adına tarihte şekil alıyor. Ve bu insan oluş, geçmişten şu ana kadar devam etmiş olup, şimdiden *son*'a kadar da devam edecektir. İşte bu devam etme, tarihî bir devam etmedir ki, bu yol, ideal insanı ortaya çıkarır. İşte tarihin üstünlüğü budur"[44].

TARİH DİNDEN AYRILABİLİR Mİ?

Tarihin dinden ayrılma imkânsızlığı bir yana, genel veya özel olsun, bütün dünya tarihlerinde en önemli faktör veya malzeme, dindir. Dün öyle olduğu gibi bugün de böyledir.

---

43. Ay.es. s. 9.
44. Ay.es. s. 10.

Nitekim eski çağlardan günümüze kadar yazılmış olan bütün tarih kitaplarında, din mücadelelerine büyük bölümler ayrılır ve âdeta tarihi, din kavgaları teşkil eder.

Fakat bu arada, dine bigâne olan bir tarihçinin söylemiş olduğu "Dünya üzerinde dinleri kaldırırsak, savaş, anarşi, terör biter!" şeklindeki tutarsız görüşünü reddederek diyoruz ki; din ve inanç uğruna verilen bir mücadele ve uğraş, emîr üzerine veya bazı menfaatler karşılığında yapılan tüm eylemlerden daha kutsaldır tarih açısından!...

Hz. İsa'ya inananların ilk dönem Hristiyanların Roma'ya karşı, Hz. Muhammed (s.a.s)'in davasına inananların, Bizans ve İran'a karşı verdikleri imân mücadelesi; şu-bu kişi veya rejimleri meşrulaştırmak için yapılan dalkavukluklardan, rejimler uğruna uygulanan baskı, terör ve cezalandırma eylemlerinden, birkaç kuruşluk menfaat veya makam uğruna, müminlere revâ görülen engizisyondan daha kutsaldır tarih için! Ve tarihin, terörizm dediği şey de budur hattızatında!..

Tabii bunu söylerken, tarih boyunca hangi din adına olursa olsun, zaman zaman bazı menfaate dayalı gruplar tarafından yapılan sömürüyü, inananları kandırmak, onları kendi süflî emellerine âlet etmek için iki yüzlülük –dinî kavram olarak buna münâfıklık diyoruz– yaptıklarını da vurgulamadan geçmiyoruz. Ne gariptir ki bu münâfıklığı yapanlar da, çoğu kez kendi yaptıkları suçları, müminlere mal etmeye çalışmışlar ve maalesef bunda muvaffak da olmuşlardır!

Çiftinde-çubuğunda olan halk, bu hainlerin kötü niyetlerini anlayamamış, her ayet okuyanı –ayeti çarpıtarak okuduğunun dahi farkına varmadan– Müslüman sanmış, tarih boyunca, "Kralım çok yaşa!", "Padişahım çok yaşa!", "Başkanım çok yaşa!" diye onları alkışlamışlardır.

Dini, toplumu sömürmek için bir araç olarak kullananlar bu acımasız politikalarını yürütürken daima "*ulu'l-emr'e itaat*" ilkesini gündeme getirmiş; Hıristiyan halk, sömürücü kilise hegemonyasını veya kendilerini "Hıristiyanlığın hâmileri" sayan derebeylere veya "*Templier*"lere[45] karşı gelememiş, İsâ'ya rağmen, İsâ'ya inananlar ezilmiş, köleleştirilmişlerdir. Samimi fakat saf Hıristiyan tebaa, derebeyine veya krala –ne kadar dinsiz olursa olsun– itaat etmeyi, dinî bir vecibe olarak kabul etmiş veya siyâsî sömürü uğruna o şekilde asimile edilmiştir.

---

45. "Templier", Haçlı ordularının 11. ve 12. yüzyıllarda Müslümanlara saldırıp, İstanbul'dan itibaren bütün Güney Anadolu'yu ve Kudüs'ü işgalleri sırasında, teşkil olunan "Yağmalama Örgütleri"dir ki, bu örgüt Müslümanların olduğu kadar, Hıristiyan ve Yahudilerin mallarını ve evlerini yağmalamış, talan etmişlerdir. "Templier" hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Régine Pernoud, Les Templiers, Paris, 1996; Bülent Bengisu, Tapınak Şövalyeleri, İstanbul, 2002.

Şu vadiler ki bağrında, nice ölüler vardır;
İsa adına koşan "düşmen-i İsâ" vardır...
Binlerce âdem ki bayrakları Muhammed'tir,
"Muhammed'i unutan Muhammedî"ler vardır...

İnsanlık tarihinde yüz binlerce insanın kanına mal olan hadiselerden bir tanesi de, Avrupa Hıristiyan dünyasının, "*din adına*", XI. yüzyılda İslâm Dünyası'na saldırması ve Orta Doğu'yu işgal etme olayıdır.

Müslümanların ilk kıblesi olan ve içinde *Mescidu'l-Aksâ*'nın bulunduğu Kudüs, Hz. Ömer (r.a)'ın zamanında fethedildi. Kudüs'ü savaşmadan teslim alan Hz. Ömer, Davud (a.s)'ın Mihrabı'nda namaz kıldı ve ertesi gün *Kutsal Kaya*'yı ziyaret etti. Bilâhare oradan getirttiği toprakla bir Cami inşa ettirdi. Hıristiyanların, Yahudilerden intikam maksadıyla çöplük (*Kumame*) hâline ettirdikleri "*Davud mihrabı*"nı temizledi. Sadece Hz. Davud mihrabını değil, Hıristiyanların *Saint-Sépulcre* dedikleri ve Hz. İsa'nın türbesinin yapıldığına inandıkları yeri de onların istedikleri şekilde bıraktı. Böylece Kudüs'te, oranın fatihleri olan Müslümanlar kadar, Yahudiler ve Hıristiyanlar da kendi dinlerini serbestçe yaşayabilir hâle geldiler[46]. Bu konudaki bir Hıristiyan kaynağında[47] şu satırları okuyoruz:

"Arap fatihler, *Saint-Sépulcre*'e, yâni Hıristiyan imparatorları tarafından yapılmış olan İsâ'nın türbesine saygılı davrandılar. Hıristiyanlar, Müslümanların beş yüz yıl boyunca hâkimi bulundukları Kudüs'e, sürekli olarak ziyaretlerini yaptılar".

Fakat gerçekleri tahrif edip, Müslümanların Hıristiyanlara zulmettiklerini söylemeyenler de yok değildir[48].

Müslümanların bu hoşgörülerine rağmen, Hıristiyanlar Kudüs'ü Müslümanlardan almak için Haçlı savaşlarını başlattılar[49]. İnsanlık tarihinde yüz binlerce insanın ölümüne sebebiyet veren bu hareketin ilk müteşebbisi Papa'ydı. Zira XI. yüzyılda Hıristiyanlık büyük bir değişim geçirdi ve Papa, İmparator'un egemenliğinden çıkarak, bütün Hıristiyanların lideri olduğunu ilân etti[50]. Bu "siyasi" güçten sonra Papa, Hıristiyan dünyasına dağılmış şövalyelere çağrıda bulunarak, onları kendi etrafında topladı ve ateşli konuşmalar yaparak, Hıristiyanları galeyana getirdi; ardından da Müslümanlara karşı Haçlı savaşlarını

46. Ayrıntılar için bk. İbn Kesir, el-Bidâye ve'n-Nihaye, Beyrut,1966, XII,55.
47. Ernest Lavisse-Alfred Rambaud, Histoire Générale, Du IVème siècle à nos jours, Paris,1893, II,298.
48. Pierre Ripert, Histoire des Croisades, Paris, 2002, s. 14.
49. Ay.es. II,299.
50. Ay.yer.

başlattı. Haçlı savaşlarını, İsa'nın türbesi diye inandıkları *Saint-Sépulcre*'in bulunduğu Kudüs'ü, Müslümanlardan temizlemek için başlattıklarını ilân eden Hıristiyanlar, o tarihten itibaren Kudüs'e her gidişlerinde, üzerinde "haç" simgesi bulunan bir kırmızı bezi göğüslerine, dönüşlerinde de sırtlarına takarlardı. Ve bu hareketlerinden dolayı da onlara *"Haçlılar"* denildi. Haçlı sembolünü üzerine takan kimse, Saint-Sépulcre'i görmeden, geri dönmeyeceğine dair söz veriyordu. Kilise de, Müslümanlarla savaşmak üzere Kudüs'e giden her "*Haçlı*"ya, "bütün günâhlarının affedildiğine" dair garanti veriyordu[51]. Papa'nın bu kararından sonra "*Haçlı ordusu*"nu toplamak üzere yüzlerce papaz görevlendirilip Avrupa'nın çeşitli bölgelerine gönderildi. Kudüs'ü Müslümanlardan alma karşılığında kendilerine cennet vadedilen binlerce Hıristiyan, Kilise'nin imkânlarıyla silâhlarla donatıldı.

Kudüs'e doğru hareket eden Haçlılar, geçtikleri yerlerde buldukları Yahudileri, hatta kendi mezheplerinden olmayan Hıristiyanları katliam ederek işe başladılar. Cologne Arşöveki'nin evine sakladığı Yahudiler, Arşövekin kapıları kırılarak teker teker çıkartıldı ve kafaları kesildi[52]. Artık *"İsa'nın mezarını kurtarmak için"* yola koyulmuş olan Haçlılar, Yahudi ve Müslümanları değil, kendilerinin emrine girmeyen Hıristiyanları da öldüren bir eşkıya ordusuna dönüşmüştü. Binlerce Macar ve Bulgar Hıristiyanını katlettiler. Constantinopolis'e, yâni İstanbul'a varınca da, keza o zamanlar Hıristiyanlara ait olan şehri yağmalamaya başladılar; kilise çatılarındaki kurşunları söküp, Yunanlılara sattılar[53].

Antakya'dan sonra Kudüs'ü ele geçiren Haçlılar, Hz. Ömer camisine sığınmış olan binlerce Müslüman'ı, çoluk-çocuk; genç-ihtiyar demeden katlettiler. "Camide akan Müslüman kanı, Haçlı süvarilerinin dizlerine çıkacak kadar yükselmişti. Haçlılar, ibadet maksadıyla yalın ayak olarak önce Saint-Sépulcre'ın üzerine çıkıyorlar; sonra da gelip Müslümanları katletmeye, şehri yağmalamaya devam ediyorlardı"[54]. Bu yağmalama ve katliam olayları, Haçlı hareketinin başlatıldığı Batı Avrupa'dan Kudüs'e kadar olan yerleşim bölgelerinde öylesine yayıldı ki, o bölge sakinleri dağlarda gizlenecek sığınaklar arıyorlardı. İstanbul'dan itibaren Antakya, Trablus gibi merkezler işgal edilerek, din ayırımı yapılmaksızın bütün insanlara soykırımları uyguladılar.

Haçlı savaşları sırasında, bir çeşit "Hıristiyan Savaş Tarikatı"(*Templiers*) teşekkül etti ki, kendilerini "Tanrı'ya adamış"(!) bu insanlar her tarafa ölüm saçtılar.

---

51. Ay.es. II,301.
52. Ay es. II,302.
53. Ay.yer.
54. Ay.es. II,309.

1099 (Hicri 492) yılında Kudüs Hıristiyanların eline geçince[55], başlarında Fransa'nın Champagne bölgesi hudutları içinde bulunan Payens'li Hugue'nün bulunduğu bir kaç Hıristiyan, kendilerine "*Tanrı'nın fakir şövalyeleri*", ya da "*Kudüs Mabedinin fakir kardeşleri*"[56] adını takarak, Kudüs'e giden Hıristiyan ziyaretçilerin (*pèlerins*)[57] yol emniyetini sağlamak gayesiyle (!) bir eylem başlattılar ki "*Templier*" hareketinin kaynağı budur. Din adına kurulmuş olan bu tarikat, kısa zamanda bir eşkıya güruhuna dönüştü ve kendisine tabi olmayanları katletmeyi ilke edindi.

Fransa'dan itibaren başlamış olan bu katliamlarla ilgili bir kaynakta[58] şunları okuyoruz:

"1209'da Kuzey Avrupa'dan 30.000 kişilik şövalye ve yaya askerden oluşan ordu kasırga gibi güneye, şimdiki Güney Fransa olarak bilinen Pirenelerin eteklerine indiler. Yapılan savaşta bütün topraklar tahrip edildi, ekinler yok edildi, kasaba ve şehirler yerle bir edildi, tüm ahali kılıçtan geçirildi. Bu imha hareketinin hacmi o kadar büyük, o kadar dehşetliydi ki, bu olay modern Avrupa tarihinde ilk "jenosit" (soykırım) olarak bilinir. Meselâ yalnızca Beziers kasabasında, 15.000 kadın, erkek, çocuk katledildi. *Bunların çoğu kilisede katledildi.* Bir görevli, Papa'nın temsilcisine, inananlarla sapkınların nasıl belirlendiğini sorduğunda; cevap "öldürün hepsini, Tanrı kendinden yana olanları tanıyacaktır" olmuştur. Bu alıntı çok yaygın bir söylenti olmasına rağmen doğru olmayabilir. Bununla beraber, bu alıntılar fanatik gayretkeşliği ve yapılan gaddarlığı, zulümlerin derecesini belirtir. Papa'nın aynı temsilcisi Roma'da oturan III. Innocent'a gururla yazdığı mektupta şöyle diyordu: "Ne yaş ne cinsiyet ne de statü farkına bakılmaksızın herkes öldürüldü". Beziers'den sonra, tüm Languedoc bölgesi işgal edildi. Perpignan, Narbonne, Carcossone, Toulouse düştü. İşgalciler geçtikleri yerlerde ölüm, kan bıraktı. Yaklaşık kırk yıl süren bu savaşlar Albigen saldırısı olarak bilinir. Kelimenin tam anlamıyla bir saldırı idi. *Bu ıstılah bizzat Papa'nın kendisi tarafından kullanılmıştı. Filistin'e saldıran Haçlılar gibi, urbalarında haç işareti vardı.* Saldırıya katılanlar için ödüller vadedilmekteydi. Bunları hareket geçiren âmil, günahlardan arınmaya, yaptıkları bu kutsal görevin günahlarına kefaret olacağı, cennet vaadi ve tabii ki çapuldan elde edilecek ganimet idi".

Haçlılar, Hıristiyan Batı geleneğinde hâkim bir unsur olan "*baron*" ve "*feodalite*" sistemini Orta Doğu şehirlerinde uygulamaya koydular.

Haçlıların, neredeyse ellerini kollarını sallaya sallaya gelip, İslâm'ın hâkim olduğu bu bölgeleri işgal etmesi/edebilmesi, İslâm'ın ruhuna aykırı olarak,

---

55. Bk. İbn Kesir, a.g.e, XII,156.
56. E.Lavisse-A.Rambaud, a.g.e. II,319.
57. Doğu Anadolu'dan Kudüs'e giden bu ziyaretçilere "Kudsî" deniyordu. Yâni Kudüse giderek kutsanan kişi.
58. Kutsal Kan Kutsal Kâse, Emre yay. İstanbul,1996, s. 53.

Müslümanların parçalanmış, her biri diğerine düşman sultanlıklar oluşturmuş olmalarındandı. Fakat buna rağmen yüz sene boyunca Müslümanlarla Hıristiyanlar arasındaki savaşlar sürüp gitti.

Selahaddin-i Eyyubi'nin, Eyyubi Devletini zirveye çıkarıp, Kudüs'ü Haçlılardan geri almasına kadar *Kutsal Topraklar* Hıristiyanların işgalinde kaldı.

Selahaddin-i Eyyubi, gerçekten sadece Müslümanlara değil, Orta Doğu'yu işgal etmiş, fakat insaf sahibi olan Hıristiyanlara da örnek hareketleriyle tarihe geçti. İslâm ve diğer semavi dinler için kutsal olan Kudüs'ü Haçlı zulmünden kurtararak, oraya Allah'ın ahkâmını hâkim kıldı. 20 Eylül 1187 tarihinde, Kudüs, kendisini kana bulamış olan Haçlılardan kurtulup, asıl hüviyetine kavuştu[59]. Haçlıların, Ömer Camiinin kubbesine yerleştirdikleri büyük altın haç oradan sökülüp yere atılınca, Müslümanlar tekbir getiriyor, Hıristiyanlar ağıt yakıyorlardı[60]. Batı emperyalizminin ilk menşei olan Haçlı Hareketi[61], böylece son buluyordu.

Kudüs'ü müteakip, diğer şehirler de teker teker Haçlı işgalinden kurtarıldı ve günümüze gelindi.

ESKİ-YENİ TARİH ANLAYIŞLARI

Yukarıda gördüğümüz gibi, tarihin konusu, insan ve zamandır. Böyle olunca da, insanın zaman içindeki hareket ve fonksiyonunu iyi tesbit etmek lâzımdır.

Gerçi zamanımızda, insanlara ilişkin çok değişik ilimler ortaya çıkmıştır (sosyoloji, antropoloji gibi). Ancak hiçbirisi tarihe bigâne kalamaz ve ondan ayrı düşünülemez. Beşeriyet tarihinde; yeni devri, kültür ve ilim itibariyle eski devirden ayıran meselelerden biri de, tarih ilminin eski kavram ve manasıyla, bugünkü insanın ve bugünkü ilmin tarihten anladığı anlam farkıdır. Eskilerin kanaatine göre –ki bugün dahi halkın çoğunluğu, hatta okumuş ve aydınlar bile o eski kavramlara bağlıdır– tarih, hadiselerin tamamı ve geçmişte yapılan antlaşmalardır, savaşlardır.

Tarih, bir hadisenin oluş zamanı da demektir. Meselâ doğum tarihi; yâni falan gün, ay ve senede birinin doğuşu bir tarihtir. Bir kişinin hayat tarihi, belli bir zaman içerisinde o kişinin hayatında meydana gelmiş hadiselerin tamamıdır. Tarih, bir milletin başından geçmiş olan hadiselerin; savaşlar, siyasî, iktisadî olaylar, zelzele, sel ve kıtlık gibi tabiî hadiselerin tamamıdır. Bütün bunlar, tarihin muhtevasını eski manasıyla karşılar. Bu manada tarih, geçmiş olay-

59. René Grousset, L'Épopée des Croisades, Paris, 1939, s. 247.
60. R.Grousset, a.g.e. s. 252.
61. René Grousset, Les Croisades, Paris,1944, s. 122.

ların bir kronolojisidir. Burada herkesin kafasını kurcalayan şu soru akla gelebilir: Bunun faydası nedir? Bugün yaşamakta olan insan için hâl'de, yani kendi zamanında meydana gelen hadiselerin değeri olabilir, bu hadiseleri duymak ister. Çünkü hadiseler, onun kaderinde, yaşadığı toplumda ve onunla çağdaşı olan diğer insanlar üzerinde etkili olabilir. O, geleceğin insanını da tanımayı ümid eder. Çünkü bütün insanlar gelecekle irtibatlıdırlar. Aynı zamanda gelecek, sonraki zamanda bizi bekleyen bir vakıadır. Eğer adet olduğu üzere zamanı üçe ayıracak olursak bunu mâzi, hâl ve gelecek şeklinde tanımlayabiliriz. Mâzi yok olmuştur. Yâni geçmişteki olayların bir toplamıdır ki artık bitmiştir. Hâl ise yaşanan ve gerçekliği var olan şeylerdir. Dolaylı veya dolaysız olarak bunlarla temas hâlindeyiz ve üzerimizdeki etkileri kaçınılmazdır. Gelecek de, bizim içinde yaşadığımız andan sonrası ve gelecek kuşakların karşılaşacakları şeylerdir. Bu nedenle, hâlle ve gelecekle ilgili bilgi sahibi olmak önemlidir. Çünkü hâl, içinde yaşadığımız, gelecek de içinde yaşayacağımız zamandır. Şurası muhakkaktır ki hâl'i tanıyan bir nesil için bu durum, onun hayat tarzına, gelecekteki yaşamına ve ulaşmayı ümid ettiği hedeflere kavuşmasını kolaylaştırır. Aynı şekilde, kendisi veya toplumu için gelecekte tehlike ihtimali gösteren olayların vereceği zarar ve ziyana karşı kendini koruyabilir.

Mâzi'ye ilişkin; yok olmuş, bir daha tekrar etmeyecek olan şeyleri tanımanın ne değeri var, diye bir soru akla gelebilir. Bu, tarih ilmini baştan sona sarsan öyle bir sorudur ki, bilhassa 17., 18. ve 19. yüzyıl aydınlarının çoğunu tarih ilmine karşı kötümser bir hale getirmiştir. Fakat daha sonra sosyal ilimlerde meydana gelen devrim niteliğindeki gelişmeler, tarihin anlamında da değişikliklere sebep olmuştur.

Batı'da olduğu gibi, bizde de tarihe bakış açısında birbirine benzemeyen iki temel yaklaşım vardır. Bunlardan birine göre tarih, geçmişteki hâller veya olaylardır; Haçlı seferleri, Napolyon'un doğumu veya ortaya çıkışı, Avrupa'ya yapılan akınlar, Müslümanlar tarafından İstanbul'un Fethi veya Müslümanların İspanya'da yıkılışı gibi. Bunlar tarihtir. Fakat tarihin bir başka yönü de vardır ki, o da şudur: Tarih, öyle ilmî bir hakikat ve bir vakıadan ibarettir ki, zamanın içinde cereyan etmekte, özel bir akışla seyretmekte ve değişmez ilmi kanunlarla hareket etmektedir. Zamanın akışı içindeki tarihin bu hareketi boyunca meydana gelen sapma ve değişikliklerin, değişmez ve müşahhas ilmi kanunlar ve amillerle karşılaşması ve bir bütün hâlinde olan bu gerçeklerin tahlili hep tarihtir[62].

Geçmişte nasıl değişmez kanunlar varsa, geleceği de bu değişmez kanunlar belirleyecektir. İşte münevver insanların bu değişmez kanunları, geçmişten geleceğe olan bu akışı iyi tanıması lâzımdır ki, bu ilmi bilgiye dayanarak kendine, milletine, toplumuna ve bütün insanlara –ki isteyerek veya istemeyerek bu

62. Ali Şeriatî, Felsefe-i Târih, s. 12.

akışın içindedirler– bir yaşam programı ve geleceğe giden yolu gösterebilsin! İşte tarihin ikinci manası budur. Bu ikinci manasında tarih; bir kişinin veya bir memleketin doğum tarihini, hayatını veya bir olayı anlatan bir ilim değildir.

Bu ikinci manasında tarih, kaynağı bilinmeyen bir nehirdir ki, insanın yeryüzündeki hayatının başlangıcıdır. İşte yatağı zaman olan bu nehir, müşahhas ve belli kanunlara dayanarak hâl'e kadar akmıştır. Ve geçmişten şimdiye kadar akan bu nehir, bilinen ve müşahhas bir geleceğe devam edecektir. Bu durumda insan, fikren ve felsefi olarak o yatakta akan tarihin değişmez kanunlarına nüfuz edip onları gereği gibi tanıyabilirse, içinde yaşadığı zamanı ve geleceği daha sıhhatli yorumlayabilecektir (Çünkü hâl, tarihin oraya kadar geldiği zamandır; yâni hâl'i tarih meydana getirmiştir). Bu durumda arihin geçmişine bakarak onun gelecekte ne tarafa akacağını da tahmin edebiliriz. Bu tahmin, bize tarihin akışına müdahale imkanı verebilir. Bunu bilen bir tarihçi; yalnız kendini, geçmişini ve hâl'ini değil, belki o kanunlara dayanarak kendi geleceğini ve içinde yaşadığı toplumu istediği şekilde yönlendirebilir. Çünkü bu nehir, çok eski zamanlardan başlayıp insan hayatında belli bir kanuna dayanarak hareket etmektedir. Bunun içindir ki bu nehri tanıyan bir kimse, onu gelecekte istediği tarafa akıtabilir[63].

Bir nehrin zorunlu olarak bir yatağı olduğu gibi, tarihin de zorunlu olarak bir yatağı vardır. Bir nehrin filan dağdan başlayıp, çeşitli yataklardan; kumlu, topraklı, kireçli, taşlı yerlerden; inişli, çıkışlı, dere ve tepelerden geçerek devam eden bu akışı, anlamsız ve tesadüfî bir hareket değildir. Belki, bir müşahhas kanuna dayanarak –ki özellikle bu nehrin sahip olduğu derinlik, yükseklik, suyun terkibi ve bu akışın beraber getirdiği diğer faktörlerin o yatağı belirlemesi gibi– bu hususları bilen bir insanın, bu nehrin gelecekte ne tarafa akacağını, bataklığa mı dönüşeceğini ya da denize mi ulaşacağını tahmin edebilir. Ve bu tahminde bulunabilen insanın; toprağa, suya ve nehrin yatağına ait bilgilere dayanarak, bataklığa akan nehri, çayıra veya denize akan nehri verimsiz alanlardan verimli alanlara yöneltebilir. Böylece insan, tarihin zorunlu yatağını –ki onu kendi haline bıraksan boş yere akıp gidecektir– kendi ilmiyle değiştirip, onu istediği yöne çevirebilir[64].

ZAMAN BOYUTU İÇERİSİNDE İNSAN-DÜNYA İLİŞKİSİ

Allah insanı kendi rızasına uymak için, dünyayı da insan için yaratmıştır.

Allah'ın rızası, insanın kulluğunu yerine getirmesiyle oluşmaktadır ve bu kulluk da dünya gezegeninde yerine getirilebilmektedir. Çünkü kâinatta sayılarını bilemediğimiz kadar gezegen olmasına rağmen Allah, bunlar içerisinden dünya-

63. Ay.es. s. 13.
64. Ay.yer.

yı insanın emrine vermiştir ki orada kulluğunu ifâ etsin... Başka bir deyişle dünya kulluğun gerçekleştirileceği mekândır ve dünyanın yaradılışının sebebi budur.

Meseleye, laik, yâni dinle hiçbir ilgisi bulunmayan bir gözle dahi bakıldığında; görülecektir ki, milyonlarca gezegen içerisinde sadece dünya dediğimiz ve üzerinde yaşadığımız bu yeşil plânet'te yaşama imkânı vardır. Günümüze değin yapılan bütün astronomik uzay çalışmaları da, dünya dışındaki hiçbir yerde hayat emâresi olmadığını göstermektedir. Bunu söylerken, bilimi tanrılaştırıp, her şeyi onunla anlamaya çalışma yanlışlığına düşenleri kastediyoruz; yoksa bir mümin için sorun gayet basittir: Tek yanılmaz kaynak olan Kur'an, birçok ayet-i kerimede, insanın dünya gezegeninde yaşamak üzere yaratıldığını, bu gezegenin, insanın emrine verildiğini beyân ediyor. Başka gezegenlerde hayat olup olmadığı, varsa nasıl bir hayat olduğu, o gezegenlerde yaşayanlar varsa, bunların nasıl yaratıklar oldukları konumuz olmadığından, biz sadece dünya ile ilgileniyoruz.

Konu ili ilgili âyetleri zikretmeden önce şunu belirtelim ki, dünya kelimesi Kur'an'da 115 defa zikredilmiştir. Çünkü Kur'an insana gelmiştir ve insan Kur'an'ı bu dünyada tatbik etmekle mükelleftir. Kur'an'da, "Yer küresi" (arz) şeklinde de 200 defadan fazla zikredilen dünya, insan hayatının tamamını ilgilendirdiği için bu planet'in yaratılış nedenini çok iyi bilmemiz gerekir. Çünkü biz insanların hayat serüveni olan tarih, bu coğrafyada oluşmaktadır. Bir defa kesin olarak şunu biliyoruz ki Allah, dünyayı biz insanlar için yaratmıştır. Kur'an, bu olguyu şu şekilde dile getiriyor:

"Allah, yeri (dünyayı) yayıp döşeyen, onda dağları ve nehirleri yaratandır. Ve O, her türlü meyveyi çifter çifter yaratan, geceyi gündüze bürüyendir ki; sağlıklı düşünenler için (gerçeği görme açısından) çok deliller vardır. Yeryüzünde birbirine komşu bölgeler, üzüm bağları, ekinler, çeşit çeşit hurmalıklar vardır ki, bunların hepsi aynı sudan sulanmalarına rağmen biz onların bir kısmını (lezzet ve tadları farklı olmaları için) diğerlerinden üstün kılıyoruz. Şüphesiz bunda, akıllarını kullanmak isteyenler için apaçık deliller vardır"[65].

Aslında, dünyanın bu özelliğini ortaya koymak için daha birçok âyet-i kerime zikredebiliriz. Fakat konumuz bu değil. Bizim göstermeye çalıştığımız husus, dünyanın insan açısından yaratılış keyfiyetidir.

Şurasını mü'min ya da kâfir herkes –istemese de– kabul etmektedir ki, kendisinden söz ettiğimiz bu dünya ile olan ilişkimiz, zaman olarak çok sınırlıdır ve 150 seneyi geçmemektedir. Yâni biz insanlar, bütün gayretlerimize rağmen, en fazla 150 sene sonra, bir gün ölüm denen gerçekle karşılaşacak ve üzerinde en lüks köşkler, saraylar yaptırdığımız, her türlü meyveler yetiştirdiğimiz, en güzel yerlerine sahip olmak için birbirimizi boğazladığımız hatta çoğu kez hayatımızı fedâ ettiğimiz bu dünyayı terk edip gideceğiz.

---

65. Ra'd Sûresi, 3-4.

Ölüm gerçeğine karşı ne mü'min, ne de kâfir hiç kimse bir şey yapamıyor, teslim oluyor ilâhî yazgıya...

Dolayısıyla zaman boyutu olarak dünya ile olan ilişkimiz en fazla 150 senedir. İşte ilk insandan günümüze; ömürleri bu şekilde sınırlı olan –daha öncekilerin, mesela Hz. Nûh (a.s)'un bizden daha uzun yaşamış olmalarına rağmen–, insanlar, dünya üzerinde kendi tarihlerini oluşturmuşlardır. Dünya hayatındaki bu tarih, ölüm sonrası tarihin hazırlayıcısıdır ve bir bakıma da belirleyicisidir. Nitekim Allah, hayatı ve ölümü bunun için yarattığını buyurmaktadır:

"O, hanginizin, (Allah'ın emrettiği şekilde) güzel ameller işlediğini imtihan için ölümü ve dirimi yaratandır"[66].

Böylece diğer gezegenler gibi, üzerinde canlılık emâresi yokken, Allah'ın gökten sular indirerek canlılık verdiği[67] ve sadece üzerinde kulluk yapılmasına tahsis ettiği dünya, sırf insan için yaratılmıştır. Onun için insan, bu dünya üzerindeki tasarrufunu, hesabını verebileceği şekilde kullanmak zorundadır. Hiçbir insan, diğerinin haklarını gaspedecek bir tarzda yaşayamaz. Ne var ki Allah, insana irâde ve akıl verdiği için, insan bu irâde ve aklına dayanarak hayatını sürdürmekte; çoğu kez de dünyada nasıl bir hayat yaşanacağını bildiren Peygamberlere karşı çıkarak, nefsinin dilediği bir hayat tarzı oluşturmaktadır ki bu durum günümüzde materyalizmin, kapitalizmin ve netice itibariyle de tüm sömürülerin kaynağını oluşturmaktadır.

Bunun içindir ki yeryüzünde fesâd (kendi yararı için başkasının hakkına tecavüz etmek) çıkarmamak esastır. Yalnız burada söz konusu ettiğimiz fesâd kavramını, çağımızın kelimesi olan anarşi ile karıştırmamak gerekir. Kur'an'a göre "*fesâd*", Allah'ın emirlerini tanımayıp, beşeri irâdelerle bir hayat tarzı istemek demektir. Dolayısıyla "*çağdaş anarşi*", karşılıklı olarak birbirlerini sömürmeye çalışan sistemlerin çıkar kavgalarıdır. Ve sömürüyü esas alan sistemlerle idâre edilen her yerde anarşinin olması tabiidir. Çünkü bu sistemlerin hepsinde bir mutlu azınlık, bir de ezilen sınıflar vardır. Neticede de ezilenlerin isyânı kaçınılmazdır. Her ne kadar iktidarı ellerinde bulunduranlar, bu "hak arayışları"nı anarşi diye tanımlıyorlarsa da...

TARİH NE ZAMAN BAŞLADI?

Tarihin konusu insan ve zaman olduğu için, tarihin başlangıcı da insanın yaratılışıyla başlamıştır.

---

66. Mulk Sûresi, 2.
67. Fâtır Sûresi, 9; Câsiye, 5.

İslâm inancına göre Âdem (a.s), hem ilk insan hem de ilk peygamberdir. Bu sıfatlarından dolayıdır ki insanlık tarihi onunla başlamıştır ve insanlık serüveninin sonu olan Kıyamet'le de son bulacaktır.

Yukarıdaki bölümlerde belirtmeye çalıştığımız gibi Allah; kâinatı, kendisine kulluk yapacak olan insan için yaratmıştır. Bu nedenle onu, diğer yaratıklardan farklı olarak dünya üzerinde halife kılmıştır.

Allah'ın insana verdiği bu şeref, o kadar büyük bir öneme sahip idi ki, melekler bile insanın Allah'a halife seçilmesine üzülmüş ve adeta insanı kıskanarak, Allah'a şöyle niyazda bulunup, üzüntülerini ifâde etmişlerdir:

"Hani Rabbin meleklere 'Muhakkak ben, yeryüzünde (benim emirlerimi tebliğ ve infaza memur) bir halife (bir insan, bir âdem) yaratacağım' demişti, (Melekler) de 'Biz seni hamdinle tesbih ve seni takdis (ayıplardan, eş koşmaktan, eksiklikten tenzih) edip dururken orada (yeryüzünde) bozgunculuk edecek, kanlar dökecek kimse mi yaratacaksın?' demişlerdi. Allah da: 'Sizin bilmediklerinizi ben biliyorum' demişti"[68].

Allah'ın bu büyük lütfuna mazhar olan insan, bu şerefli mes'uliyeti yüklendiğine söz vermiş ve buna şahadet etmiştir.

"Hani Rabbin Âdemoğullarından, onların sırtlarından zürriyetlerini çıkarıp kendilerini nefislerine şahit tutmuş, 'Ben sizin Rabbiniz değil miyim?' demişti. Onlar da: 'Evet (Rabbimizsin), şahit olduk' demişlerdi"[69].

Yaratıcı tarafından insana verilen bu şerefli sıfat yanında, bir de Kur'an'da geçen ve hiçbir yaratığın yüklenmeye cesaret edemediği bir ilâhî "*emânet*" vardır ki, insan bunu da yüklenerek, Allah'a karşı diğer yaratıklardan farklı olduğunu göstermiştir.

Kur'an-ı Kerim, bize bu hadiseyi şöyle naklediyor:

"Biz emaneti; göklere, yere ve dağlara arz (ve teklif) ettik de onlar bunu yüklenmekten çekindiler. İnsana (gelince, o tuttu) bunu yüklendi. Çünkü o çok zalim, çok cahildir"[70].

Sahabeden İbn Abbas'a göre, "*emanet*"ten maksat, Allah'a itaattir. Allahu Te'âlâ, Hz. Âdem (a.s)'e bu emaneti yüklemek istediğinde O: "Ey Allah'ım bu emanet nedir? diye sorduğunda, Allah (c.c.) "İyilik edersen mükâfat, kötülük edersen ceza görürsün" dedi. Bunun üzerine Hz. Âdem "Emaneti" alıp yüklendi[71].

---

68. Bakara Sûresi, 30.
69. A'râf Sûresi, 172.
70. Ahzâb Sûresi, 72.
71. İbn Kesîr, Tefsir, VI,477.

Hz. Âdem'e teklif edilen "Emanet" hakkında çeşitli rivâyetler olmasına rağmen, bunlardan en çok kabul edileni, Allah'ın emir ve nehiylerine uymaktır. Bütün yaratıklar böyle bir sorumluluk altına girmek istemediği halde, Hz. Âdem'in şahsında bu kutsal vazifeyi kabullenen insan, "*Eşrefu'l-Mahlûkât*", mahlûkların en şereflisi olmuştur.

Âyet-i kerime'den de anlaşıldığı gibi bizzat insan; yâni Hz. Âdem, Allah'ın halifesi olmayı kabul etmiş ve mes'ûliyeti yüklenmiştir. İşte Tarih, Hz. Âdem'in bu mes'uliyeti yüklenmesiyle başlar.

Âdem (a.s)'le başlayan bu tarih, çeşitli merhalelerden geçerek günümüze kadar gelmiş ve insanoğlu yaşadığı müddetçe de devam edecektir.

Bize kadar gelmiş olan dönemlerde, insanlık tarihini iki zümre arasındaki mücadeleler oluşturmuştur. Bu mücadeleler, hak-bâtıl; başka bir deyişle de hak-menfaat çatışması şeklinde olmuştur.

Hz. Âdem sonrası dönemlerde, onun getirdiği çizgiden sapanları, tekrar eski çizgiye getirmeleri için, Allah başka peygamberler göndererek insanları ikaz etmiştir.

Allah'ın buyruğunu getiren bu peygamberlere bazı insanlar inanmış, mümin olmuşlar; büyük bir kısmı da karşı çıkarak onlarla mücadele etmişlerdir. İşte bunun içindir ki taraflar arasındaki bu çatışmaya hak-bâtıl mücadelesi diyoruz.

ZAMAN AKIŞINDA TARİHÎ MÜCADELELER

Âdem (a.s)'la başlayan insanlık tarihi, onun oğulları, Hâbil ve Kâbil zamanında yeni bir boyut kazandı: Bu iki kardeşin zamanına kadar olan süreçte, Peygamber Âdem, her konuda insanlığın bu ilk nesli için hakem olmuş, yaşamlarını sürdürme için gerekli her şeyi o öğretmişti çocuklarına...

Hz. Âdem'in çocuklarından Kâbil zamanına kadar, onun bu hakemliği ve kurduğu düzen devam etti. Kâbil büyüyüp eşyayı idrâk edince, babasının kurmuş olduğu bu düzene karşı çıktı ve kendisine verilen hakka kanaat getirmeyerek, kardeşi Hâbil'in de hakkını gaspetti ve onu öldürdü[72].

Allah'tan korktuğu için, kardeşi Kâbil'i öldürmekten çekinen Hâbil tipine karşın[73], hiçbir hak-hukuk tanımayan ve nefsi için kardeşi Hâbil'i öldürmekten çekinmeyen Kâbil tipi oluştu.

Bu hareketiyle Kâbil, insanlık tarihinin ilk zalîmi, ilk diktatörü ve ilk sömürücüsü oldu.

---

72. Mâide Sûresi, 30.
73. Mâide Sûresi, 28.

Sadece bir mümin olarak değil, dine karşı kayıtsız olan herhangi bir insan gibi dahi baksak, "kendinden başkasına karşı sorumsuz" bir insan tasavvuru gayet tehlikelidir. Şu manâda ki, bütün insanlar arasından biri, dilediği gibi diğer insanları çalıştırabilecek, keyfi uğruna köşkler, saraylar yaptırmak için yaratılış olarak kendisinden tamamen farksız olan milyonlarca insanı sömürecek, dilediğini yasaklayacak veya işine geleni mübâh görecek, hiç kimse kendisine yaptıklarının hesabını soramayacak ve bu düzenini birtakım ilke ve kanunlarla yasalaştıracak!.. İşte Kâbil'in kurduğu düzen buydu.

Böylece Hz. Âdem (a.s)'la başlayan Müslümanların tarihi, yâni insanlık tarihi, onun oğulları Hâbil ve Kâbil zamanında iki kutba ayrılmış ve bu iki kutup günümüze kadar gelmiş, Kıyamete kadar da sürecektir. Bu iki kutup, hakk ile bâtıl; başka bir deyişle "din" ile "din dışılık" kutuplarıdır.

Hâbil kutbunda olanlar, daima Hakk'ı yâni Allah'ın emirlerini; Kâbil kutbunda olanlar da daima Tağut'u, yani Allah düşmanlığını savunmuşlardır. Allah'ın emirlerinin tatbikini savunanlar daima hakk'ı tebliğ; tağut davasını güdenler, yâni Allah'ın emirlerine karşı sömürü düzenlerini yürütenler de daima bu tebliği yapanlara işkence yapmışlardır. Ve tarih, bu mücadelenin olmadığı hiç bir döneme tanık olmamıştır!

Çünkü Kâbil, insanlık tarihinde hem zulmün, hem katlin sembolü ve öncüsü olmuştur. Bir hadis-i şerifte şunları okuyoruz:

"Resûlullah (s.a.s) şöyle buyurdu: "Zulümle öldürülüp onun kanının günâhından Âdem'in birinci oğlu (Kâbil) hesabına pay ayrılmamış hiçbir kişi yoktur. Çünkü Âdem'in o oğlu, cinâyeti âdet edenlerin birincisi olmuştu"[74].

Âdem'in ilk çocukları arasındaki bu hak-bâtıl mücadelesi hakkında kitaplarda çok değişik rivâyetler[75] vardır ki biz burada bu ayrıntılara girmiyoruz.

Kâbil, insanlık tarihinin ilk katili, ilk hak tanımayanı, ilk zâlimidir. Çünkü hakkına razı olmayıp, başkasına ait olana sahip olmak istedi. İstediğini elde edemeyince de, çıkarı için, en yakını olan kardeşini öldürdü. Bu hareketiyle de, insanlık tarihinde, geçmiş ve gelecek bütün katillerin, zâlimlerin, hak yiyicilerin, diktatörlerin ve sömürücülerin ilki oldu...

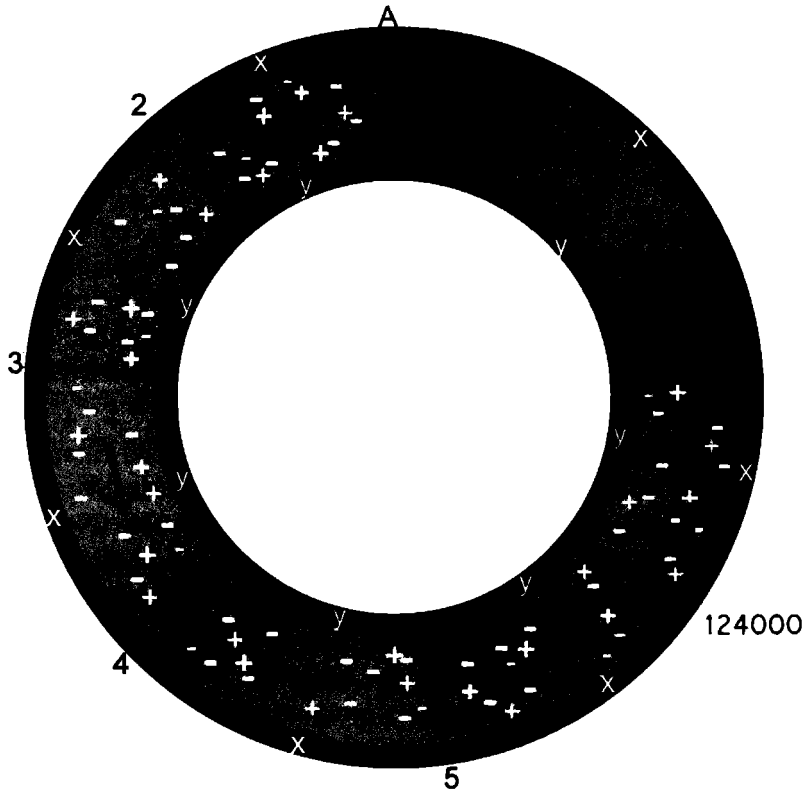
Öyle anlar olmuştur ki, Hz. Âdem (a.s)'ın şahsında Allah'a kulluk yapacaklarına dair o büyük emaneti, yâni mes'ûliyeti yüklenen insan; Allah'ı unutmuş, insanlara, heykelleştirdiği putlara, hayvanlara kulluk etmiş, onlara tapınmıştır. Böyle olduğu içindir ki, Allah, insanoğlunu varlıkların en güzeli, en şe-

---

74. Müslim, Sahih, Kitap, 28.
75. Ayrıntılar için bk. Mâide sûresi, 28-31; Taberî, *Tarihu'l-Umemi ve'l-Mulûk* (Bundan sonra kısaca "Tarih" olarak geçecek), I, 137 vd; İbn Sa'd, Tabakât, I, 36-37; Ya'kubî, *Tarih*, Beyrut, 1960, I, 6-7; İhsan Süreyya Sırma, İslam ve Tarih.

reflisi/"*ahsen-i takvim*"[76] olarak yarattığı halde, bilâhare onu en aşağılık/"*esfele-sâfilin*"[77] derecesine indirmiştir.

Görülüyor ki, din/İslâm ve insanlık, iç içe, girift bir haldedir. Her ikisi üzerinde mutlak bir tasarruf sahibi olan Allah; insanı kendisine kulluk etmesi için yaratmış ve bu kulluğun nasıl yerine getirileceği hususunda da İslâm'ı insana hayat nizamı, hayat düzeni olarak vermiş ve bu nizamı açıklamak, tebliğ etmek üzere de peygamberler göndermiştir. Bunu bir tabloda gösterecek olursak aşağıdaki şekil karşımıza çıkar:



İnsanlık tarihinin akış süreci

(A) noktasında Hz. Âdem'in yaratılmasıyla insanlık tarihi başlamış ve şekilde gösterilen ok istikâmetindeki zaman yatağından akıp gelmiş ve akmasına

76. et-Tîn Sûresi, 4.
77. et-Tîn Sûresi, 5.

bir müddet daha devam edecektir. İnsanoğlu, dairenin (x) ve (y) yayları arasında akan tarih yatağından dışarıya çıkamamakta ve dini, düşüncesi, ırkı, yapısı, ideolojisi ne olursa olsun, bu selin içinde akmaya devam etmektedir. Dolayısıyla inananı, inanmayanı iç içedir. Ancak bu akışın düzenini göstermek (ki bu düzen Allah'ın istediği düzendir) için, yâni bu düzenin nasıl kurulacağı, yeniden tesis edilecek olan bu nizamın, emir ve yasaklarını tebliğ etmek üzere Allahu Te'âlâ, tarihin 2, 3,... 124.000. noktalarında yeni peygamberler göndermiştir.

Sayılarının 124.000 olduğu rivâyet edilen bu peygamberler, devamlı olarak insanları "Allah'a kul olmaya" davet edip Tağut'tan yâni Allah'a ve O'nun buyruklarına ters düşen her şeye tapmaktan alıkoymaya çalışmışlardır.

Bu yolda her türlü işkence ve zorluklara maruz kalan peygamberler, davalarından vazgeçmemişler, dayak yeme, sürülme, zindana atılma ve öldürülme pahasına tağutlarla mücadeleye devam etmişlerdir.

Tağut rejimleri; insanları, Allah'ın istediği gibi yaşatmaktan başka hiçbir gayeleri olmayan peygamberlerle devamlı olarak uğraşmış, Allah'ın mesajının insanlara ulaşmasına mânî olmuşlardır. Bu tarih yatağında, tağutlar, –yâni Allah'a karşı olan her şey– hiçbir zaman inananları rahat bırakmamış ve her iki taraf arasında sürekli bir mücadele olmuştur. Tebliğ-işkence mücadelesi... Bu mücadele Hak-bâtıl mücadelesidir, Peygamber-tağut çatışmasıdır, Allah nizamını isteyenlerle, tağutlar nizamını arzulayanlar arasındadır ve Kıyamet'e dek sürecek bir kavgadır...

İşte günümüze kadar, zaman yatağı içinde akmış olan bu iki kutup insan arasındaki mücadele tarihi oluşturmuştur. Böylece süregelen insanlık tarihi, tablodaki (M) noktasına gelmiş ve önünde çok kısa bir müddet olan (N) zaman dilimi kalmıştır. Yâni insanlık ve dolayısıyla tarih, (N) zaman diliminin bitmesiyle son bulacak ve inananların tabiriyle Kıyamet'e gelinmiş olacaktır.

İşte geriye kalmış olan bu (N) zaman dilimini, Allah'ın arzuladığı şekilde yaşamak için, insanoğlunun geçmişi, yâni tarihi çok iyi bilip değerlendirmesi, yorumlaması lâzımdır. Bunun en güzel yorumunu da Kur'an ve onun tatbikçisi Hz. Muhammed (s.a.s) yapmıştır. Ve insanlar –istemese de– bunun hesabını vereceklerdir.

Böyle bir hesap günü olmazsa, dünya ezilmişlerinin, Kur'an'ın tabiriyle "*mustad'afların*" hakkını kim soracaktı? Dünya müstekbirlerinin, sultanlarının, diktatörlerinin ve emperyalist süper güçlerin öldürdükleri, piramitlerini yükseltmek için çamur ve harç olarak kullandıkları, köle diye hayvanlardan da aşağı muamelelere tabi tuttukları masum insanların hesabını kim soracaktı? Keyifleri için insan yakan, Lübnan'ın *Şabra* ve *Şatîla* bölgelerinde, çoluk-çocuk, genç-ihtiyar demeden insanları katliâma tabi tutan Yahudi ve Hıristiyan çetecilerden, tüm insanlık vasıflarını yitirerek, kundaktaki bebekten, ağıldaki ke-

çiye kadar her türlü canlıyı yok etmek için, efendileri Amerika, Rusya ve Avrupa'nın kendisine hediye (!) ettikleri kimyasal silahları acımasızca ve "Hülâgu'ca", "Cengiz'ce", "Hitler'ce", "İsrail'ce" bütün vasıfları üzerinde toplayıp Halepçe üzerine yağdıran "*esfele-safilin Saddam*"dan; Afganistan ve Çeçenistan'da batıl dinleri olan komünizmin gereği olarak, tank paletleri altında Müslümanları katleden Ruslardan ve başka bir bâtıl din olan Kapitalizm'in gereğini yerine getirmek için, Ruslar'ı destekleyen Amerikalılardan; yerden yüzlerce metre yükseklikteki helikopterlerden Cezayirlileri yere salıveren Fransız canavarlarından, milyonlarca Kızılderili'yi kurşunlayan ve Irak'ı harabeye çeviren Amerikan faşizminden ve onun hempalarından kim hesap soracaktı? Tabii ki Allah soracak!

Fransız emperyalizmine karşı bağımsızlık savaşı verip Fransızlar tarafından yakalanarak kamplara kapatılmış olan Cezayirlileri sırf kendi gazetesinin tirajını yükseltmek için "*sansasyon haber*" üretmek gayesiyle –tıpkı Afganlı mücâhidlerin mücadelesini haber yapıp sömüren Batı'lı gazeteciler gibi– ziyârete giden, *Christiana Lilliestierna*, kamptaki gezi izlenimlerini şöyle anlatıyor:

"...Şimdi de yedi yaşlarında bir erkek çocuğuyla beraberim. Vücudu yara bere içinde. Anasını, babasını ve kız kardeşlerini önce tartaklayan, sonra da öldüren Fransız askerleri, onu da tellerle sımsıkı bağlamışlar. Bir teğmen de, görsün ve gördüğü şeyleri uzun süre hatırlasın diye, çocuğun gözlerini elleriyle açık tutmaya çalışmış.

Dedesi, bu kampa getirmek için beş gün beş gece sırtında taşımış onu.

Çocuk diyor ki: "Bir tek şeyi istiyorum: bir Fransız askerini küçücük parçacıklara kadar kıtır kıtır doğramak"[78].

Fakat böyle bir gün, yâni hesap günü, yâni herkesin dünyada yaptıklarının hesabını vereceği Kıyamet günü olmasaydı, bu hakları yenmiş olan zavallı insanların "ah"ları tarih selinin diplerinde kaybolup gidecekti, unutulacaktı. Ama bunları unutmayan, tahayyül edilebilecek en küçük haksızlığın bile hesabını soracak olan, kendi yolunu bırakıp tağutların yoluna saplananlara hak ettikleri cezayı verecek olan bir Allah var...

O gün gerçek iyi, gerçek kötüden ayrılacak herkesin ne olduğu ortaya konacaktır. Münâfık kim, sömürgeci kim, Müslüman kim, kâfir kim, mazlum kim, mürteci kim, müfteri kim, ilerici kim, gerici kim; yobaz kim, bağnaz kim, kâfirlerin, yâni emperyalistlerin keyfi için Müslümanları ezen, onları, "dininizi siz değil, ben bilirim!" diye alaya alan ve bunların her buyruklarına boyun eğip, karşı çıkmayan ve buna rağmen Müslüman geçinenler, hatta namaz kılanlar kim, belli olacak ve netice itibariyle dünyaya gelmiş olan her insan, ger-

78. Franz Fanon, Cezayir Bağımsızlık Savaşının Anatomisi, İstanbul, 1983, s. 12.

çek kimliğiyle ortaya çıkacak; ölümden sonra dirilen bu şaşkın insanlar, o gün akıbetlerini düşüneceklerdir.

Rabbine karşı, ömrünü isyanla geçirenler, kendilerine vazife verilmiş gibi Müslümanlara işkence yapanlar, onlara hiç yoktan soruşturmalar açtırıp, ailelerini sefil bırakanlar ve de iki günlük dünya makamı için Allah düşmanlarının emirlerini "*veliyyi nimet*" sayanlar, bu ilâhî mahkemede, dünyada iken yaptıkları fiiller, bir sinema filmi gibi en ince teferruatına varıncaya dek bir bir gözler önüne serildiğinde, "eyvah! keşke bu hayatım için daha önce bir şeyler yapsaydım"[79] diye feryâd edecek, fakat bu feryâdı, ona hiçbir yarar sağlamayacaktır. Ne kendilerini memnun etmek için Müslümanları jurnallediği makamlar, ne de Allah davasını fedâ ettiği maddi menfaatler onu kurtarabilecektir. Allah'ın davasını yaymaya, tebliğ etmeye çalışanlara karşı müşriklerin emrine girmiş olan, dünyalık için amirlerinin direktiflerini, Allah'ın davasına tercih eden namazlı münâfıkların durumu da farklı olmayacaktır. "Şu makamda kalayım da, şu altımdaki koltuk devam etsin de, temsil ettiğim İslâm dinine ve onu anlatmaya çalışanlara ne olursa olsun!.. Makamım için gerekirse, Müslümanlara soruşturmalar açar cezalar bile veririm. Yeter ki âmirim, *ulu'l-emr*'im razı olsun, beni bu makamdan atmasın!.." diye konuşanların hallerinin ne olacağını Rabbim bilir.. Amerika'nın keyfi için Müslümanlarla savaşmaya yeltenenler, onların ülkelerini işgâle kalkışanlar, nasıl hesap verecekler Allah'a? "O gün Cehennem getirilir, insan yaptıklarını birer birer hatırlar. Fakat bu hatırlamanın ne faydası var!"[80]

Bu zavallılar bilmiyorlar ki, makamlar geçicidirler... Bir gün onların da burunlarının yere sürtüleceğini bir bilseler?..

Bir Fransız dergisinde, şunları okumuştuk:

"İran İslâm devriminden önce, Şah'ın istihbarat teşkilatı olan *Savak*, bir hocayı yakalayıp müdürlerine götürür. Müdür; hocanın yere yatırılmasını ve makamına kadar, köpekler gibi getirilmesini emreder. Hoca, tüfek dipçikleriyle yere yatırılır ve yerde sürülerek müdürün önüne getirilir.

Müdür ona şöyle der:

– Söyle bakayım hoca, şimdi var mı seni benim elimden kurtarabilecek bir güç, bir kuvvet? İnancın seni kurtarsa ya! Ne susuyorsun, söyleyecek bir şeyin yok mu? Nereye gitti o imân dediğin şey? Konuşsana!

Ağzı kanlar içerisinde olan hoca, başını yukarı kaldırır ve Şah'ın baş komiserine şöyle der:

---

79. Fecr Sûresi, 24.
80. Fecr Sûresi, 23.

– Ben, öyle bir Allah'a inanıyorum ki, beni senin yerine, seni de benim yerime koymaya kâdirdir!

Bunun üzerine hiddetlenen savak ajanı;

– Götürün bu yobazı, işkenceye vurun! emrini verir.

Devrim olur; işkencede ölmemiş olan hoca, mahkeme başkanlığına getirilir. Akabinde de, toplanan savak ajanları muhakeme edilmek üzere onun huzuruna getirilir. Hoca, kendisine işkence yapan polis müdürünü tanır ve ona şöyle der:

– Bana birkaç ay önce makamında söylediklerini hatırlıyor musun? Ajan konuşmayınca, hoca şöyle devam eder:

– Biz sizin gibi değiliz. İşkence yapmayız; Çünkü işkence yaparak öldürme, İslâm Dini'ne göre haramdır! Şimdi, işkence yapa yapa öldürdüğün yüzlerce insana karşı, götürülüp kurşuna dizileceksin!..

Allah'ı bırakıp, insanlara kul olmuş olan Müslümanlar, Kur'an'ı okumuyorlar ki şu âyet onların gözlerini patlatırcasına açsın ve belki kurtulsunlar!

Kur'an şöyle buyuruyor:

"Orada nice bahçeler, pınarlar, ekinler, güzel makamlar, eğlenip durdukları nimetler bıraktılar. Bu böyledir; onları başkalarına miras bıraktık. Ne gök, ne yer onların üstüne ağlamadı. Onlara (aman ve) mühlet verilmedi"[81].

İnsanlar, Allah'a verecekleri hesabı nasıl düşünmezler? Kur'an, bu dehşet verici sahneyi şöyle anlatıyor.

"Yeryüzü zelzeleye kapılıp, parça parça dağıldığı zaman, Rabbin (in emri) geldiği, melekler de saf saf (indiği zaman) ki o gün cehennem de getirilmiş olacak; insan o gün (yaptığı bütün günâhları) hatırlayacak. Fakat bu hatırlamadan ona ne (fayda)? "Ah, diyecek; keşke hayatım için önceden (Allah'ın istediği gibi) yapsaydım. Artık o gün (Allah'ın) azabı gibi hiçbir kimse azab yapamaz"[82]. Ve yaratılmış olan herkes bu ilâhî mahkemeye göre hak ettiği ceza veya mükâfatı bulacaktır.

İçlerinde şeytana ve dışlarındaki tağutlara kul olanlar neler çekecek, kim bilir?

Allah şöyle buyuruyor:

"Hükümranlık elinde olan Allah yücedir ve O her şeye kadirdir. Hanginizin (Allah yolunda) daha iyi amel yaptığını imtihan için, ölümü ve dirimi yaratan O'dur"[83].

---

81. Duhân Sûresi, 25-29.
82. Fecr Sûresi, 21-25.
83. Mülk Sûresi, 1-2.

"Onların her vâdide şaşkın şaşkın dolaştıklarını ve yapamadıklarını yaptık dediklerini görmez misin? Ancak inanıp yararlı iş işleyenler, Allah'ı çok çok ananlar ve haksızlığa uğratıldıklarında haklarını alanlar bunun dışındadır. Zulmeden kimseler nasıl bir inkılabla yıkılacaklarını anlayacaklardır"[84].

Bir başka âyet'te de Allahu Te'âlâ, inananlara karşı zulmedenler için şöyle buyuruyor:

"Doğrusu inkâr edenler, mallarını, insanları Allah'ın yolundan alıkoymak için sarfederler ve daha da sarfedeceklerdir ama sonra içleri yanacak, hem de mağlup olacaklardır. Bu; Allah'ın, iyiyi kötüden (kafirden) ayırması ve kötüleri üst üste koyup hepsini yığarak cehenneme yerleştirmesi içindir; inkâr edenler cehenneme toplanacaklardır. İşte onlar mahvolanlardır"[85].

Ve bizi, zâlim idâreciler konusunda uyaran şu ayet ne kadar mânidâr:

"Birbirinizin mallarını aranızda haksız yere yemeyin! Ve kendiniz bilip dururken, insanların mallarını, günâh işleyerek, haram yollardan idârecilere vermeyin!"[86]

Dolayısıyla Kur'an, insanın her türlü hayatını doğru olarak tanzim eden ilâhî bir kaynaktır!

Bu açıdan tarih, insanoğlunun kıyamette yaratıcısına sunacağı amel defteridir. Tüm insanlığın yaptıkları, bir Hak-bâtıl defterinde toplanmaktadır ki bu, hem tüm insanlığın tarihi hem de Müslümanların tarihini oluşturmaktadır.

İnsanoğluna, tarihin son günlerini nasıl yaşaması gerektiğini son Peygamber Muhammed (s.a.s) göstermiştir. O, Allah'ın dini olan İslâm'ı tebliğ ederek işkence gören son Peygamber, O'nun ashabı ve ümmeti de bu yolda eza gören son insanlar olmaktadırlar.

TARİHE OLAN İHTİYAÇ

İslam tarih ilmine, insanlar üzerinde yapması muhtemel müsbet-menfi tesirlerinden dolayı büyük bir değer vermiştir.

İslâm'ın en büyük kaynağı olan Kur'an âyetlerinin çoğu, tarihî hadiseleri nakletmeye ayrılmıştır ki; insanlar bu tarihi hadiselerin müsbet ve menfi neticelerini görerek, ibret alsınlar, eski kavimlerin yanlışlarını tekrar etmesinler, zulmetmesinler, kendilerine zulmedilmesine de müsaade etmesinler!..

---

84. Şu'arâ Sûresi, 225-227.
85. Enfâl Sûresi, 37.
86. Bakara Sûresi, 188.

Tarihe olan ihtiyacımızın ölçüsüne gelince;

Şayet ölçü derken, kemiyet ifâde ediyor ve bütün ilimlere olan ihtiyaç içerisinde tarihe düşen pay nedir diye soruluyorsa, tereddütsüz olarak diyebiliriz ki tarih, bugün için "*müsbet bilimler*" diye tavsif edilen bütün ilimlerden önce gelir. Bunu söylerken de sırf tarihçi olduğumuz ve tarihi savunmak gayesiyle hareket etmiyoruz. Çünkü gerçekten insanlar tarihlerinden soyutlanacak olurlarsa, varoluş sebepleri olan şahsiyetleri ellerinden alınmış olur. Bir insan, kimya ya da astronomi bilmemekle fazla bir şey kaybetmez, ama aynı insan tarih bilmemekle çok şey kaybeder. Adetâ neden yaşadığını dahi bilemez, gününü gün eder; yer, içer ve ölür... Üstelik neden öldüğünü bile bilemez. Çünkü kendisinde şahsiyet oluşmamıştır. Kendisinde şahsiyet oluşmamış bir insana (!) hangi müsbet bilimi öğretirseniz öğretin, o kimse insanlık hasletinden yoksundur. Faraza çok iyi bilgisayar bilen bir profesörde, şayet şahsiyet gelişmemişse, onun bilgisayar ilminden fayda değil, belki zarar gelir. Çünkü şahsiyeti olmayan insanlar, uydu insanlardır. Bağımlı bulundukları makamlar ne emir buyurursa, onu icra ederler bilgisayarlarında... Amirlerinin emirleri doğrultusunda, insanlar aleyhinde komplo ve desise plânları üretirler bilgisayar programlarıyla... Makam ve rejimlerinin korunması için kaç Müslüman'ın öldürülmesi gerektiği, Müslüman kadının başörtüsü ile nasıl mücadele edileceği ve nihayet dinsizliğin nasıl ikâme edileceğinin hesapları, etütleri yapılır bilgisayarlarda... İşte böylesi hareketler, tarih bilmezlikten kaynaklanmaktadır.

Devlet reisleri tarih bilecekler ki, eski yönetimlerin iyi ve kötü taraflarını nazar-ı dikkate alarak devletlerini yönetebilsinler. Tarih bilecekler ki, Amerika'nın "koş!" diye emir verdiği her yere koşmasınlar. Onun keyfi için insanların kanına girmesinler! Devletinin sorunlarını kendi kültür malzemeleriyle halletsinler ve nihayet uydu devlet olmasınlar! Keza bu devlet başkanları, tarih okuyarak bileceklerdir ki; insanları ezmenin, onları sömürmenin sonu hüsrandır.

Tıpkı devlet başkanları gibi, onların emri altında çalışan bakanlar da tarih bilecekler ki, başkanlarını yanlış yola ve uçuruma sevketmesinler; komutanları tarih bilecekler ki, gereksiz yere orduları savaşlara sokmasınlar. Vatandaşlar da keza iyi tarih bilecekler ki, kime reaya olduklarını bilsinler ve "*ulu'l-emr'e itaat gerekir*" deyip, herkese itaat edip kul olmasınlar! Bu doğrultuda ulu'l-emr'lerini iyi seçsinler, ne idükleri belli olmayan kimselere uşak olmasınlar!

İşte tarihe olan ihtiyacımızın ölçüsü budur! Ve bunun içindir ki, bütün dünya ezilmişlerinin, Kur'an tabiriyle *mustad'af*'ların bu ezilmişliklerinden kurtulabilmeleri için, tarihe ve tarih kültürüne şuurlu ve şahsiyetli olarak, yâni güdümlü ve kumandalı değil, riskli de olsa cesur ve aksiyoner bir tarzda bakmalıdırlar!..

TARİH BİLİM, SÖMÜRÜDEN KURTULMA ÇAĞRISIDIR

Tarihin konusu, geçmiş zamanda cereyan etmiş olan hadiselerin bir araya getirilmesi değildir şüphesiz! Onun konusu insandır ve gayesi bu insanı Allah'ın rızası doğrultusunda yetiştirmektir. Aksi takdirde, bana veya toplumuma bir ibret vermiyorsa, bir yararı yoksa Yunan Tarihi'ni, Bizans'ı, Osmanlı'yı öğrenmeme ne gerek var?

18. yüzyılın sonlarından itibaren, tarihi bu manada anlamaya başlayan emperyalist Batı dünyası, tarih bilmeyen toplumları çok kolay sömürmenin, hatta yönetmenin yolunu buldu.

Batı dünyası, tarihi öğrenip, konusunu iyi tesbit ettiği için, onun yatağını dilediği gibi değiştirmekte, ona yön verebilmektedir. Gelişmemiş ülkeler (!) denen insan toplumlarının tarihlerini de çok iyi bildiklerinden, onları diledikleri gibi yönetmektedirler. Batılı ülkeler, gelişmemiş ülkelerin başına kendi doğrultularında olan tarih cahili kuklalar getirmesini ustalıkla becermektedirler. Her yıl, radyolardan, Güney Amerika'da, Afrika'da, Orta Doğu'da bir hükümet darbesi duyarız. Arkasından da bunun dedikodusu çıkar dünya basınında: Bu devrimi CIA, MOSAD veya KGB yaptı diye... Bütün bunlar, tarih bilmezlikten ileri gelmektedir. Ama bunun aksine hiç rastlamıyoruz. Yani Batı ülkelerinde askeri darbeler, parti kapatmalar, görüşlerinden dolayı ceza evlerine tıkma hareketleri yoktur. Zira Batı için bu gibi uygulamalar 20. yüzyılın gerisinde kaldı artık...

Ama buna rağmen Batı, kendi çıkarları açısından, geri kalmış ülkelerdeki dikta yönetimlerini gizlice desteklemekte, kendilerinde var olan hürriyet ve demokrasiyi, bu ülkeler için istememektedirler...

Denilebilir ki Batı, çağdaş bir biçimde fakir ülkelere karşı Firavun politikası gütmekte, bütün insanlığı da kendisine köle yapmak istemektedir.

I. Ramses devrinin bir şairinin sözleri âdeta bugünün *Batı*'sı için söylenmiş gibidir:

"Bu tanrı (Uhtun) ne kadar ihtiras sahibidir? Çocuğumun ağzına koymak istediğim lokmaya göz dikmekte ve onu koparmaktadır. Bu aç gözlü tanrılar, ne zaman doyacaklar?"

Bu tanrılar Firavunlardır... Bugünkü temsilcileri ise, tarih cahili zavallı ülkeleri sömüren, başta Amerika olmak üzere, emperyalist Batı dünyası ve onların yerli işbirlikçileridirler. Fransız ihtilalinden sonra, kilise hegemonyasının çöktüğü, eski kültürün kovulduğu söylendi. Aydın zümrenin göremediği şey, eski kültürün kovulmasıyla yerine çok daha cânî bir burjuva kültürünün gelmiş olduğudur. Bu böyle olunca da, "vatanı uğruna adam öldürmeyi doğru ve öv-

güye değer, fakat dini uğruna öldürmeyi kötü ve yanlış bulan bir anlayışla yetiştirilmiş olan 19. yüzyılın liberal tarihçileri"[87] ortaya çıktı.

Gelişmemiş ülkelerdeki tarihçiler (!) de, bu liberal tarihçilerin eserlerini – çoğu kez yanlış– tercüme ederek güya ülkelerine ışık tuttular. Ama bu tarihçiler, 110 voltluk akıma 220 watlık ampul taktıkları için hiç bir netice alamadılar. Bu zihniyeti taşıyan tarihçiler, talebelerine, tarihi öğretmeden, Batı'yı öğretmeye çalıştılar. Fakat talebeleri ne Batı'yı ne de tarihi öğrendi! Çünkü onların hocası da bu iki konunun cahiliydi[88]. Biz buna *"tarih sömürüsü"* diyoruz. Bu sömürüde sömüren, sömürülenden daha haklı... Zira sömürülmeyi isteyen odur. Kendini bilmeden başkasını öğrenme sevdalısı olunca insan, ne başkasını ne de kendini öğrenir.

Tarihî cehalet insanları köleleştirir, bağımlı yapar; el-etek öptürür ve dilendirir.

İnsanlar tarihlerini bilmeyince, fırsatçı sömürücüler onların bu zaaflarından faydalanmaya çalışırlar. Bu konuyu açıklamak üzere, aşağıdaki misâl ne kadar manidârdır:

Hicri 447(m.1055) senesinde, Yahudilerden bir grup, Hayber Yahudilerine ait bir vesikayı öne sürerek, Hz. Peygamber (s.a.s)'in Hayber savaşında kendilerini cizye vermekten muaf tuttuğunu iddia ettiler. Söz konusu vesika, devrin büyük âlimi *Ebû-Bekr el-Hatîb*'e gösterildi. Ebû Bekr el-Hatîb, vesikayı okuduktan sonra düşündü ve "bu uydurma bir belgedir" dedi. Fakat ilgililer delilini istediler. (Tarihi çok iyi bilen) o âlim dedi ki: "Bu vesîkada Muaviye'nin şahitliği var. Hâlbuki Muaviye, Hayber savaşı sırasında henüz Müslüman bile olmamıştı ve Hayber'de yoktu. Muaviye fetih senesinde (Mekke'nin fethinde) Müslüman oldu. Hayber'in fethi ise bir sene önce yâni Hicri 7. senesindedir. Aynı şekilde Sa'd b. Muaz'ın şahitliği gösteriliyor ki o da Hayber'in fethinden

---

87. E. H. Carr, Tarih nedir, İstanbul, 1980, s. 34.

88. Bu konuda bir hatıramı anlatmadan geçemeyeceğim. Doktora çalışmalarımız için Fransa'da bulunduğumuz sıralarda; bizim gibi doktora yapmaya gelmiş bir arkadaş daha vardı. Ama bu arkadaş Fransızca öğrenmeden, doktoraya başlamadan önce, gerçek bir Batı'lı olmak istiyordu. Bizim gibi "mutaassıp"(!) olmak istemiyordu. Ve başardı Batılılaşmayı... Fransızların %70'i evinde köpek besler. O arkadaşa göre gerçek Batılı bunlar olduğundan kendisi de onlara benzemek için bir köpek enik'i aldı. (O zaman aldığımız bursun yarısıyla ve tabii bu burs zavallı Anadolu insanının parasıydı). Köpekle talebe yurdunda kalamayacağı için yurttan atıldı ve yurt ücretinin dört misline bir ev kiraladı. Köpeğiyle talebe lokantasına giremediği için, evde köpekle yemeğe başladı. Derken, bir gün yolda polis köpeğin sigortasını sordu. Sigortası olmadığından, bilmem kaç yüz frank ceza ödedi ve tabi sigorta da yaptırdı köpeğine. Böylece Batılılaşıyordu. Biz doktorayı bitirip dönünceye kadar da o Batı hayranı, aynı minvâl üzere Batılılaşmaya devam ediyordu. Belki hâla da ediyor, bilmiyoruz?

iki sene önce Benu Kureyza gazvesinde vefat etmişti". Bunun üzerine Yahudilerin vesikasının uydurma ve cizyeden kurtulmak için bir bahane olduğu, bunun Müslümanları kandırmayı amaçladığı ortaya çıktı[89].

Vesikayı tetkik eden ulemâ bununla da yetinmeyerek, vesikanın üzerine uydurma olduğunu belirten bir ifade ekleyip sonra da isimlerini yazıp mühürlediler. İşte bunu, tarihi bildikleri için yapabildiler. Tarihi bilmeselerdi, Yahudilerin oyununa geleceklerdi. Tıpkı bugünkü Müslümanların onların oyunlarına geldikleri gibi...

Bunun içindir ki, Mısır Sultanı Eşref Barsbay[90], tarihçi Bedruddin 'Aynî'ye tarih okutur, kendisi de dinler ve ibret alırdı[91].

O halde Müslümanlarda tarih, bir hikâye olmaktan ziyade, ibret alınması zorunlu bir ilimdir; öyle de olması gerekir.

Sömürü mekanizmasında, tarihi olgular da çok önemli rol oynarlar. Öyle tarihi olaylar vardır ki, bazı görüşleri kabul ettirme, kamuoyunu yanlış yönlendirme ve nihâyet bunun neticesinde de, tarihi hadiseleri çarpıtarak bazı zümrelere çıkar sağlanmak istenir. Bunun en canlı örneği, son Dünya Savaşında, Almanların Yahudilerle olan ilişkileridir.

Bilindiği gibi Hitler, tarih içerisindeki diktatörlerden bir tanesidir. Ne var ki onun Yahudiler'e yaptığı, o kadar sömürülür oldu ki neredeyse dünya sinemalarına daha başka bir konu kalmadı. Sanki Hitler'den başka zâlim kimse yokmuş gibi... Sanki Hitler'den başka hiç kimse zulüm yapmamış. Dünya kamuoyu neden Peygamberler'i dahi kesen Yahudiler'in Filistin'de işledikleri cinâyetleri konu yapmıyorlar? Tarihin bu şekildeki sömürüsü, devlet siyasetleriyle ilgilidir. Devletler kimden yana iseler öyle oluştururlar kamuoyunu.

Şayet hâdiselere akl-ı selimle ve Allah'ın kitabını ölçü alarak yaklaşırsak, hem teşhisimiz doğru olur, hem de hâdiselerin bazı çıkarlar için sömürülmelerine mani olmuş oluruz.

İLİM, İLİM İÇİN Mİ, İNSANLIK İÇİN Mİ?

Sadece tarihin değil, bütün ilimlerin insanlık yararına olmasından yanayız. İnsanlık için hiçbir faydası yoksa neden ilim adına, çocuklarımızın, gençlerimizin körpe dimağlarını, tarihî hadiseleri öğretmekle yıpratalım?

---

89. es-Sahavî, a.g.e. s. 10.
90. Ayrıntılı bilgi için bk. İslâm Ansiklopedisi, Barsbay mad.
91. Es-Sahavî, a.g.e. s. 43.

Bir defa bizim inancımıza göre, "ilim için ilim" diye bir kaide yoktur. 'İlim insanlığın yararı için vardır' parolası, daha çok benimsediğimiz bir ilmi kanundur. Kaldı ki, sırf bilimsel olayım derken, bazen bilimsel cinayetler de işleniyor. Üstelik bizim ülkemizde, bilimsellik de ters anlaşılmış, Batı'nın hoşlanacağı şekilde hareket etmekle özdeşleştirilmiştir. Şayet tarihçi birçok gerçekleri görmezlikten gelme pahasına rejimi küstürmüyor, Batı'lı efendilerden de "aferin"ler alabiliyorsa, o tarihçi bilimseldir, objektiftir. Üniversitede bize tarih hocalığı yapmış olan bir zatın tutumu, herhalde bu acı manzarayı daha çok gözler önüne serer. Şöyle ikaz ediyordu o hoca:

"... Efendim neden Tanzimat'ı tenkid ediyorsun? Senin hocaların hata dahi yapsalar, onları aynen benimseyip tekrar edeceksin. Batı'yı asla eleştirmeyeceksin, biz her şeyi onlardan öğrendik. Sen Batı düşmanı olduğun müddetçe, seni bu memlekette profesör yapmayacağız!.."

Şu bilimselliğe bakalım da ibret alalım. Bu memlekette tarih profesörü olmak ilme değil, Batı'ya uşak olmakla mümkünmüş! Varsın profesörlük, bu bilimsel ve sübjektif Batı uşaklarının olsun! Çünkü biz, bir profesörlük uğruna, Batı emperyalizmini alkışlayamayız. Biz, insan düşmanı değiliz bu bilimseller gibi. Biz, insanları sömüren zihniyetlerin düşmanıyız; ister Batılı, ister Doğulu olsun!

Aslında, kendisinde fikri özgürlük bulunmayan kimse, hiçbir zaman tarihçi olamaz. Profesör olur amma tarihçi olamaz. Yayınlanmış bir tek makalesi bulunmayan kimselerin tarih profesörü olduğu bir ülkede, tarihçiliğin akıbeti düşünülmeye değer bir konudur. Hele ki bir kimsenin tarih profesörü olup olamayacağına veterinerler ve edebiyatçılar karar veriyorsa[92]!

Onun için bizim tarihi ele alış tarzımız tamamen farklıdır bu bilimsel geçinen tarihçilerden: Bize göre tarih, insanların ibret almaları için yazılmalı, okuyanlar da ibret almak için okumalıdırlar. Bana somut hiçbir yararı olmayacaksa, binlerce sene önceki hâdiseleri neden ezberleyip durayım? Hz. Musa'ya işkence yapan Firavun'u; Vietnam'ı, Panama'yı, Somali'yi, Irak'ı kan gölüne çeviren günümüzdeki Batılı liderlerle mukayese etmiyorsak, boşuna tarih okuyoruz demektir. Sasanî emperyalizmiyle, günümüz emperyalistlerini mukayese etmiyor ve bir neticeye varamıyorsak, okumamızın faydası yok demektir. İnsan öldürmekten zevk alan Amerika'nın, Hiroşima'yı yerle bir eden atom bombası ile Halepçe'yi insan mezbahasına çeviren Saddam'ın aynı zihniyeti, aynı dini paylaştıklarını çağrıştırmıyorsa okuduklarımız ya da yazdıklarımız, tarihi bir metin değildir!..

---

92. Bu satırların yazıldığı sırada Türkiye'de YÖK diye bir kurum böyle bir uygulama içerisindeydi.

Tarih bilim şuuru, tarihi hâdiselerin odak noktasını teşkil eder. Sosyal olan bütün hareketlerin, devrimlerin, aksiyonların, haksızlıklara karşı çıkmanın yolu, tarihi yargılamalardan geçer. Tarihi yargı, insanın fonksiyonunu belirler âdeta...

Toplumu harekete geçirmek isteyenler, ona tarihini öğretmelidir! Hele tarihleri kendilerine yanlış olarak öğretilmiş bir toplumun, gerçek tarihilerini öğrenmeleri hayati derecede önemlidir. Daha önce öğretilmiş, hatta ezberletilmiş olan uyduruk, resmi tarihi yargılayarak yönlendirmek, o kadar kutsaldır ki, akıllı toplumların tarihçileri –bağımsız olduklarından– bu görevi ifa etmişler ve toplumlarına fevkalâde yardımcı olmuşlardır.

Ne var ki, bunu yaparken, biz de bir tarih uydurmamalıyız; iyisiyle, kötüsüyle, tarihimiz ne ise o şekilde ele almalıyız. Aksi takdirde, ileride tarihi gerçekleri öğrenen nesiller, geçmiş bütün tarihleri hakkında şüpheye düşer, hatta inkâr bile ederler.

Tarih yazmak, tarih için değil; insanlığın yararı için olmalıdır!.

Bu düşünceyi serdederken, sadece tarihçi nokta-ı nazarından da düşünmemek lâzımdır. Esas üzerinde durulması gereken husus, tarih okuyuculuğudur. Okuyucular, gerektiği gibi tarihi okuyup, değerlendirmezlerse; o vakit tarih, tarih için veya tarihçiler için yazılmış olur!

Onun için hâdiseyi tarihçi nokta-ı nazarından ele aldıktan sonra, esas ve en önemli olan tarih okuyucusunun üzerinde durmak gerekir.

Bir defa okuyucu, neyi ve ne için okumak istediğinin idraki içinde olmalıdır. Herhangi bir okuyucu, sırf kültürüm artsın diye gelişi güzel tarih sahifelerini karıştırıyorsa, o okuyucu ne tarih öğrenir, ne de kültürü artar. O halde okuyucu nasıl okumalı, okuyacağını nasıl seçmelidir?

Hemen şunu belirtmek isteriz ki, okuyucu, okuyacağı şeye ihtiyaç duymalı. Bazı meseleleri anlayabilmek, onları analiz edip yorumlayabilmek için onlar hakkında gerçek ve etraflı bilgiye sahip olunması gerektiğine inanmalıdır.

İşte bu ihtiyacı duyduktan sonradır ki, bu kişi sâlim bir okuyucu olabilir ve aradığını bulabilir. Kanaatimiz odur ki, okuyucu bu seviyeye geldikten sonra, eserini okuyacağı tarihçi hakkında bilgi toplamalıdır. Tarihçi şahsiyet sahibi midir, yoksa cebine birkaç kuruş koyuldu mu, istenen tarihi makaleleri yazabilen cinsten midir; yalancılığı var mıdır; korkak mıdır; işte bütün bu vasıfların araştırılması gerekir.

Dolayısıyla tarih okuyucusu olmak, tarihçi olmak kadar zor ve ehemmiyetlidir.

KUR'AN'IN TARİHE VERDİĞİ ÖNEM

İnsan hayatının her yönüyle ilgilenen Kur'an-ı Kerim, iyice tetkik edildiğinde görülecektir ki, âyetlerinin yarısından çoğu, tarihi hadiselere ayrılmıştır. Yalnız bunu söylerken, Kur'an'da zikredilen hadiseleri "*uydurulmuş darbı meseller*" olarak değil, gerçek olaylar olarak alıyor, öyle inanıyoruz. Hz. Musa'nın Firavun'la, Hz. İbrahim'in Nemrut'la olan mücadelelerine, "*uydurma meseller*" diye bakarsak, o zaman ne Kur'an'dan, ne tarihten ve ne de dinden bir şey anlarız ki, bu tür iddiaları ortaya atanların esas gayeleri de budur!

Allah, bize rehber olarak gönderdiği ve uymamızı istediği ahkâm âyetlerini gerektiği gibi anlayabilmemiz için, bu âyetleri, birçok tarihî hadise içinde bildirmiştir. Çünkü biz insanlar, bu âyetler doğrultusunda hayatımızı tanzim edecek, onların emrettiği gibi yaşayacağız.

Meselâ, Kur'an'da Allah'a şirk koşanlar anlatılırken, bunlar, "üzerine varsan da, ondan uzaklaşsan da dilini uzatıp soluyan köpek"lere benzetildikten sonra[93], Allah, Peygamberine şunu emrediyor:

"Sen âyetlerimizi inkâr edenlere, "*Kasas*"ı (bu hadiselerin tarihini, hikâyesini) anlat ki, belki düşünürler!"[94]

Kezâ Rabbimiz, Hz. Muhammed (s.a.s)'e Yûsuf (a.s)'ın tarihinin ibret dolu hikâyesini Kur'an'la beyân ettiğini şöyle fermân buyuruyor:

"Biz sana Kur'ân'ı vahyetmek suretiyle en güzel "Kasas"ı (tarihî hadiseyi) anlatacağız. Hâlbuki sen daha evvel bunu hiç bilmiyordun!"[95]

Sûrenin sonunda da, Allahu Te'âlâ, Yûsuf sûresinin uydurma bir tarih olmadığını, gerçekten akıllarını kullanmak isteyenler için, ibret olduğunu şöyle beyân ediyor:

"Andolsun, onların kıssalarında (tarihi gerçek hikâyelerinde), sâlim akıl sahipleri için birer ibret vardır. (Bu Kur'an) uydurulacak bir söz değildir. Ancak kendinden evvel (inen kitapların) tasdiki, (dine ait) her şeyin tafsilidir. İmân edenler için de bir hidâyet ve rahmettir o."[96]

Hûd Sûresinde de[97], Hz. Peygamber (s.a.s)'den önceki peygamberlerin kıssalarının, yâni tarihlerinin Kur'an vasıtasıyla onun kalbini mutmain kılmak için anlatıldığı şöyle beyân ediliyor:

---

93. el-A'râf Sûresi, 176.
94. el-A'râf Sûresi, 176.
95. Yûsuf Sûresi, 3.
96. Yûsuf Sûresi, 111.
97. Ayet, 120.

"Bütün bu peygamberlerin kıssa'larım (tarihlerini), senin kalbini mutmain kılmak için anlatıyoruz. Bununla sana hak, müminlere de bir öğüt ve hatırlatma gelmiştir".

O halde, tarihe ait ilk bilgileri, bizzat Kur'an'da buluyoruz. Çünkü Kur'an, insan hayatının sadece manevi yönünü değil, tüm sosyal hayatının temel çizgilerini taşıyor ki, bunlar tarihle çok yakından ilgilidir. Geçmiş kavimlerin incelenmesini, bunun için de seyahatlerin yapılmasını emrediyor Kur'an... İnsanların, yaradılışı düşünmelerini emrediyor Allah:

"De ki: Yeryüzünde dolaşın: Allah'ın yaratmaya nasıl başladığını bir görün. İşte Allah, aynı şekilde âhiret yaratmasını da yapacaktır. Doğrusu Allah, her şeye kadirdir"[98].

Yukarıdaki bölümlerde, tarihin nasıl yaratmayla başladığına temas ettiğimiz için, burada aynı konuyu tekrarlamayacağız.

Allah, Kur'an-ı Kerim'in başka bir yerinde de şöyle buyuruyor:

"Ey Muhammed! De ki: Yeryüzünde dolaşın da daha öncekilerden çoğu müşrik olanların sonunun nasıl olduğuna bir bakın"[99].

Bu âyet de, eskiden beri Hakk ile bâtıl davasının devam ettiği, bâtıl taraftarları, daima çoğunlukta olduğu ve fakat daima bu çoğunluğun hüsrana uğratıldığı belirtiliyor. Bir diğer âyette de dünyayı ifsada uğratan yalancıların sonunun ne olduğu hakkında bilgi edinmek için Allah yine seyahati emrediyor:

"De ki: Yeryüzünde gezip dolaşın, sonra da (ilâhî gerçekleri) yalanlayanların sonu nasıl oldu bir bakın"[100].

Geçmiş ümmetlerin yaptıklarına dikkatimizi çeken Kur'an'ın onlarca âyetinde, bu geçen ümmetlerin, kavimlerin, sonlarının ne olduğu hakkında tarihi araştırma gezileri yapmamız ve bu sonuçlardan ibret almamız emrediliyor.

Âl-i İmrân Sûresindeki[101] şu âyet ne kadar uyarıcı:

"Gerçekten sizden önce birçok ümmetler gelip geçmiştir. Onun için yeryüzünde gezin de (ilâhî gerçekleri) yalanlayanların sonu ne oldu; görün!"

Homoseksüellikle toplumun ahlâk ve sağlığını bozan Lût kavmine Allah'ın nasıl ateş ve taş yağdırdığı olayının ayrıntıları, keza Kur'an'da[102] veciz bir şekilde anlatılmaktadır ki, insanlar bunu bilip aynı akıbete düşmesinler.

---

98. Ankebut Sûresi, 20.
99. Rûm Sûresi, 42.
100. En'âm Sûresi, 11.
101. Ayet, 137.
102. A'râf Sûresi, 80 vd.

Aynı şekilde insanların dinlerini tatbik etmelerine mani olanların –ki Kur'an bu din düşmanlarına anarşist (müfsid) diyor– sonlarının da ne feci olduğuna, ibret almamız için A'râf sûresi[103] dikkat çekiyor.

Yukarıdaki bölümlerde, tarihi tanımlarken, "insanların zaman süreci içerisinde birbirleriyle yaptıkları mücadeledir" demiştik. İşte bu mücadelelerin başında, Firavun gibi, inanmayan insanların, müminlere olan baskıları, işkenceleri, yalanlamaları yer alır[104].

Üstelik peygamberlerle ve ümmetleriyle mücadele eden, baskılar uygulayan devletler, devlet adamları, yalanladıkları din'in ilmi hakkında da hiçbir bilgi sahibi değillerdi. Bu gibileri zâlim diye tanımlayan Kur'an, onların da sonlarının ne olduğunu görmemiz için bizi araştırmaya, görmeye davet ediyor[105].

Nûh (a.s)'a inanmayan kavminin, sonunda nasıl helâk olduklarını, kabaran sularda nasıl can verdiklerini, böylece Nûh'a uyguladıkları terörün cezasını çektiklerini, insanlara ibret olması için gösteriliyor ki, inananlara zulmedenler, kendilerini de böyle bir âkıbetin beklediğini görsünler!..[106]

Bütün bu hikmet ve ibretleri görmek için kâfirlerin gezip dolaşarak inceleme yapmadıklarını kınayan Kur'an, Hz. Muhammed (s.a.s)'e hitaben şöyle anlatıyor bu acı gerçeği:

"Senden önce de gönderdiklerimiz, şehir halklarından seçip vahiy verdiğimiz erkeklerdi. (Sana inanmayanlar) hiç mi yeryüzünde dolaşıp, kendilerinden öncekilerin akıbetini görmek istemezler! Onun için muttakilere Ahiret hayatı daha hayırlıdır; siz hiç mi akıllanmıyorsunuz!"[107]

Bu âyette de belirtildiği gibi, dünya hayatına bağlanıp kalmak, bütün gayret ve çabalarını ona hasretmek, Kur'an'ca yerilen bir husustur. Bilakis Kur'an, Ahiret hayatı için çalışmayı yeğliyor. Dolayısıyla, "Hiç ölmeyecekmiş gibi dünyana çalış!" şeklinde bir hadis yoktur! Bu gibi görüşler, Müslüman'ı dünyaya bağlama, madde ile kullaştırmaya matuf sözlerdir.

Allahu Te'âlâ, insanları uyarmak ve onları ebedî kurtuluşları için kendi yoluna davet için bütün ümmetlere peygamberler göndermiş ve onları, tağutlara, yâni Allah'ın kanunlarını tanımayarak insanları ezen iktidar sahiplerinden uzaklaşmaya, bu sömürü devletlerine kul olmamaya davet etmiş; bir kısım insanlar gerçeğe inanmış, diğerleri sapık yollarına devam ederek, başlarındaki insanlara kulluklarını, ezilmişliklerini, şahsiyetsizliklerini sürdürmüşlerdir[108].

---

103. Ayet, 85-86.
104. A'râf Sûresi, 100 vd.
105. Yûnus Sûresi, 39.
106. Yûnus Sûresi, 73.
107. Yûsuf Sûresi, 109.
108. en-Nahl Sûresi, 36.

Bütün zulümlerine, dünyadaki tahakküm ve sömürülerine, debdebelerine rağmen, iktidar sahiplerinin, holding sahiplerinin, ordu sahiplerinin, sahip oldukları bütün varlıklarını geride bırakarak, gittiklerini, onların acınmaz ölümlerinden sonra da evlerinin virânelere döndüğünü Kur'an ne güzel anlatıyor![109]

Kur'an anlatıyor fakat Müslümanlar okumuyorlar ki Kur'an'ı ve de tarihi!.. Zaten, bu âyetleri okuyup biraz düşünselerdi, kul olurlar mıydı kendilerini sömüren kapitalistlere!

İlâhî vahyi getiren peygamberleri yalanlayan ve getirdikleri mesajları da "geçmişin masalları" (esâtîru'l-evvelîn) diye tanımlayanlar, Kur'an tarafından suçlu (mücrim) ve günâhkâr sayılmışlardır[110]. Bu kimseler, Peygamberlerin yerleştirmek istedikleri düzene karşı çıktıklarından ve de bu ilâhî düzen kurulduğu takdirde, menfaatleri kaybolacağındandır ki, ilâhî mesaja, "*geçmişlerin masalları*", ya da "*çöl kanunu*" diyorlar. İşte Kur'an, onun için bu tiplere dikkat çekiyor.

Zâlim Fir'avun'u denizde boğan Allah, onun dalkavuklarının, paralarının, ordularının bir işe yaramadığını, hepsinin deniz sularında kaybolduklarını, ibret alalım diye Kur'an'da beyân ediyor[111].

Mü'minleri, kuvvetli gibi görünen kâfirlerden korkmamaları için yine tarihi hadiseleri araştırmaya davet eden Kur'an şöyle buyuruyor:

"Bunlar, kendilerinden önce gelip geçmiş olan ve kuvvetçe kendilerinden güçlü olanların bile akıbetlerini görmek için neden yeryüzünde dolaşmıyorlar? Ne göklerde, ne yerde hiçbir şey Allah'ı aciz bırakamaz! Şüphesiz ki O, her şeyi bilendir, her şeye Kadirdir"[112].

Mü'min sûresindeki âyetler[113] de aynı konuya te'yîden temas ediyor.

Gerçeğe düşman olanların, hiçbir şekilde ıslah olmayacakları, Kur'an tarafından da te'yîd ediliyor. Bazı insanlar vardır ki, gerçeği ararlar, samimidirler ve siz onlara olayların hakikatini gösterince, teslim olurlar, kabul ederler. Yobaz ve inatçı olanlar ise, gerçeği gördükleri hâlde deve kuşu gibi kafalarını kuma sokarlar ve gerçekleri görmek istemezler. Bunlar hevâlarını, hiziblerini, ağabeylerini ilâh edinmiş zavallılardır. Zâlim ve kâfir de olsalar, iktidardan, yâni güçlüden yanadırlar. Oysaki ilâhî Kudret, "*mustad'af*"tan/ezilmişten, elinden hakkı alınmıştan yana olmamızı emrediyor. Kur'an şöyle diyor:

"Peygamber dedi: 'Benim size getirdiğim gerçek, atalarınızın yaptıklarından daha doğru olsa da mı inanmayacaksınız? (Onlar): 'Biz sizin getirdiklerini-

109. en-Neml Sûresi, 52.
110. en-Neml Sûresi, 69.
111. Kasas Sûresi, 40.
112. Fâtır Sûresi, 44.
113. Ayet, 21.

ze inanmayacağız' dediler. Bunun için Biz, onlardan intikam aldık. İşte bak ki, yalanlayıcıların (bile bile gerçeği kabul etmeyenlerin) sonu ne oldu!"[114]

Kur'an'ın tarih'e ne kadar önem verdiğini, onu araştırıp, geçmişlerin tarihlerini öğrenip, kendimize dersler çıkarmamız gerektiği hakkında birkaç âyet daha zikrederek bu konuyu da kapatalım. Şöyle diyor Kur'an:

"İlâhî gerçeklere karşı çıkanlara yıkım (olsun!) Allah, onların amellerini boşa çıkarmıştır. Çünkü onlar, Allah'ın indirdiklerini çirkin gördüler; O da onların amellerini heder etti. Bunlar hiç kendilerinden öncekilerin akıbetlerini görmek için yeryüzünde dolaşmadılar mı? Allah, onları yerle bir etmişti. İşte kâfirlere gereken budur."[115]

Tarihin Kur'an tarafından ele alınışının sebebi de şu âyet-i kerimede açıkça beyân ediliyor:

"Andolsun, onların tarihlerini (kıssalarını) açıklamada sâlim akıl sahipleri için birer ibret vardır."[116]

Ayet-i kerimenin de belirttiği gibi, Kur'an'ın tarihi hâdiseleri anlatmaktan maksadı, biz insanların geçmişten ibret almamız içindir. Bunun böyle olması, Allah'ın ahkâmının uygulanmaması hâlinde insanların başlarına neler gelebileceğini bizlere anlatmak içindir ve neredeyse Kur'an'ın yarısından fazlası tarihi hâdiselere (kıssalara) ayrılmıştır.

O halde Müslüman veya genelde bütün insanlar Kur'an'ı okurlarken, ateşe atılan Hz. İbrahim için gözyaşı dökeceklerine, onun neden ateşe atıldığını, toplumunda ilâhlaşmış olan kimselerin put heykellerini neden kırdığını düşünecekler ve ona göre ibret ve ders alacaklardır.

TARİHÇİ

Tarih ilminden bahsederken, şüphesiz tarihçiden de söz etmek gerekir. Çünkü tarihi ortaya koyan odur. Zaman içinde vuku bulmuş olan çeşitli hadiseleri, tarihi hâdise haline getiren veya tarih yapan, tarihçidir.

Klasik anlayışa göre hadiselerin (olguların) bizatihi kendileri konuşur, tarihi oluştururlardı. "Olguların doğrudan doğruya kendilerinin konuştukları söylenirdi. Bu elbette doğru değildir. Olgular, yalnızca tarihçi onlara başvurunca konuşurlar; hangi olgulara, hangi sıra ya da bağlam içinde söz hakkı verileceğini kararlaştıran tarihçidir. Olgu; çuvala benzer, içine bir şey koymadıkça dik

114. Zuhrûf Sûresi, 24-25.
115. Muhammed Suresi, 8-10.
116. Yûsuf Sûresi, 111.

duramaz"[117]. Yâni tarihçi olguları değerlendirmezse, olgular tarih olmaz. Olguyu tarih yapan tarihçidir. Bu bakımdan, tarihçi ile olgular arasında sürekli bir diyalog vardır veya olması lâzımdır. Tarihçi, olguları yâni hadiseleri bilmeden onları nasıl yorumlayabilir? Fakat tarihçi şu güçlüklerle karşı karşıyadır: İnsanoğlunun binlerce yıllık geçmişinde, yine binlerce olgu yâni hadise vardır. Bunlardan hangisi tarihi hadisedir, hangisi değildir. Tarihçinin fizyo-ideolojik yapısı, bütün hadiselerin yorumunu yapmaya elvermediği için, zorunlu olarak seçmeci durumundadır. Yâni olgular yığını içinden mecburen bir kısmını seçip yorumunu yapacak, onları tarihleştirecektir. Bu bakımdan, tarihçinin şahsiyet ve samimiyeti, tarihi mümkün mertebe doğru değerlendirmek bakımından çok önem arzetmektedir. İngiliz tarihçisi Collingwood'un dediği gibi, "Olguları incelemeden önce tarihçiyi incelemek"[118] gerekir.

Yeni tarih anlayışının ışığı altında, artık tarihçi kuru bir nakilci olmaktan ziyade, değerlendiricidir. İstanbul'un fethinin nedeni, fethin nasıl cereyan ettiğinden, düşmandan kaç kişinin öldürüldüğünden veya Müslümanlardan kaç kişinin şehid olduğunun bilinmesinden daha önemlidir. Çünkü Fatih, emperyalist Batı dünyasının iddia ettiği –maalesef bizde de hâla bu iddiada olanlar vardır– gibi, Bizans saraylarına hayranlığından ya da İstanbul Boğazı'nda eğlenmek için almadı Konstantiniyye'yi... O, sadece ve sadece yüce Peygamber'in duasına nail olmak gayesiyle yaptı bu fethi.

Tarihçi, geçmişte yaşanmış olanı bugün de yaşanır hâle getirmektedir. Toynbee, bu konuda şöyle der:

"Modern batılı tarihçilerimiz, Mısırlı İmparator İhnaton'u tekrar hayata kavuşturmaya çok iyi muvaffak oldular ve onlar da İhnaton'un Mısırlı çağdaşları gibi onun hakkında şiddetli hissiyât besleme meylini gösterdiler. Bununla beraber, tarihçilerinki İhnaton'un Mısırlı vatandaşlarının beslediği hissiyattan farklı değildir. Hayatı boyunca şiddetli polemik konusu olan ve tekrar diriltilen Mısırlı hakkında tarihçilerin fikirleri, gıdasını M.S. 14. asırda Mısır'ın Yeni İmparatorlar devrinde moda olan felsefî, dînî, siyâsî münakaşalarından değil fakat kendi yaşadıkları devrin cemiyetinde câri günlük münakaşa konularından alıyordu. Onlar *İhnaton* hakkında muvafık veya muhalif tavır takınırken hemen hemen aynen Lenin veya Hitler, Churchill veya Franklin D. Roosevelt'ten bahsederken takınacakları tavrı takındılar. Başka bir deyimle İhnaton karşısındaki hissiyatlarına kendi çağdaşlarından en çok münakaşa konusu olanlar hakkındaki fikirlerinden bir şeyler kattılar ve bu, o hadde ulaştı ki, İhnaton'u adeta kendi sosyal muhitinden çıkarıp 20. asra naklettiler"[119].

---

117. Carr, a.g.e. s. 17.
118. Carr, a.g.e. s. 32.
119. Arnold J. Toynbee, Tarih Açısından Din, İstanbul, 1978, s. 17.

Hemen hemen bütün sosyal ilimler, verilerini tarihten, yâni tarihçilerin yaptıkları ilimden aldıkları için tarihçilerin, tarihlerini yazarken çok dikkatli olmaları, gelişi güzel rivâyetleri tarih diye nakletmemeleri, eserlerini bazılarının hoşuna gitmek için yazmamalıdır. Bu yapılmadığı zaman, tarih yanlış öğrenildiği gibi, okuyucular da geçmiş insanlar hakkında, –bu yanlış tarihlere dayanarak– suizanda bulunabilirler.

Bunun içindir ki, tarihçileri uyarmak üzere, büyük Şâfii âlimi *Tacuddin Subkî* (ö. hicrî 771) bu konuda şunları yazıyor:

"Tarihle uğraşanlar, eserlerini yazarlarken, bazı insanları yücelttiler, bazılarını ise aşağıladılar. Bunu da, ya taassuplarından ya da cehâletlerinden yaptılar. Yahutta, güvenilir olmayan kaynaklardan rivâyet ettikleri için bu hataya düştüler. Bu şekilde hatalar yapmayan çok az tarih kitabı gördüm. Meselâ; hocamız olan ez-Zehebî'nin[120] –Allah onu affetsin– tarihi, ifrat derecede taassuplarla doludur. Şâfii ve Hanefi âlimlerinden bahsederken, bunlara fenâ bir şekilde dil uzatmıştır. Bu büyük âlim ve hafız böyle yaparsa, artık siz başkalarını düşünün!"[121]

Tarihçimiz Subkî, hocası Zehebî'yi, sübjektif olmakla ya da eserlerini kendi görüşüne göre kaleme almakla suçlayadursun; vakıa odur ki, insanlar ister-istemez inançlarının, hiziblerinin tesirindedirler. Bu olgu, tarihçi için de böyledir. Tarihçi istese de istemese de, belli bir görüş açısına sahiptir ve eserlerini ona göre yazmaktadır. Ne var ki, bu bağlamda tarihçileri iki kategoride mütalaa etme zorunluluğu ortaya çıkıyor:

1) Gerçekten belli bir görüşe inanmış ve o görüş açısı doğrultusunda araştırma yapan samimi tarihçiler. Bu tarihçiler, tarihi hadise ne olursa olsun, onu ele alırken kendi görüşlerine göre değerlendirirler. Dolayısıyla başka bir görüşe sahip olan tarihçi, –hadiseyi bildiğinden– bunları okuyunca yanılgıya fazla düşmez. Çünkü o da aynı hadiseyi kendi görüşüne göre izah eder.

2) Gerçeği bildiği hâlde, tarihçi haysiyet ve şerefini bir tarafa bırakarak, bazı makamlar elde etme uğruna, yanlış yazan münafık tarihçiler. İşte tehlikeli olanlar bunlardır. Bu gibi tarihçiler, her zaman bildikleriyle ters düştüklerinden, hırçın ve bağnaz olurlar. Hiçbir aykırı görüşe tahammülleri yoktur. Bulunan belgeler ışığında bir tarihçi yeni bir görüş ortaya atınca, yaygara koparırlar, "Rejimimiz elden gidiyor, devletimiz yıkılıyor!" diye. Oysaki tarihi gerçeklerin

---

120. Esas adı Ebû Abdillah Şemsüddin olan Hafız Zehebî ya da İmam Zehebî, aslen Meyafarkîn'li/Silvan'lı olup, hadisçi ve tarihçi olarak meşhurdur. Hanbelî mezhebinden olan bu meşhur âlim, diğer mezheblere karşı olan taassubuyla bilinir. 748/1347'de vefat eden Zehebî'nin, *Tarihu'l-İslâm* ve *Tezkiratü'l-Huffâz* isimli kitapları meşhurdur.

121. Tâcuddin Subkî, Tabakâtu'ş-Şafi'iyye, Haleb, 1964, II, 22.

söylenmesinin rejim açısından tehlikesi nedir? Meğerki bu rejim gayr-i meşru olsun, zorba bir sistem olsun, insanlarını kandıran güdümlü bir devlet olsun! Yok, rejim meşru, devlet de sömürücü ve sahte değilse, neden korkulsun tarihi gerçeklerden söz edilmesinden?

Tarihe Müslümanca bakış nasıl olacak, sorusuna gelince:

Kanaatimize göre, Müslüman tarihçi, elden geldiğince tarihi hadiseleri gerçek yönüyle ele alıp okuyucularına arzetmelidir. Resmi makamları memnun etmek için tarihi tahrif etmek, Müslüman tarih yazıcılığıyla bağdaşmaz. Örnekleyecek olursak: Asr-ı Saadet dediğimiz Peygamber dönemi nasıl bizim tarihimizse, Emeviler, Abbasiler ve nihayet Osmanlılar da bizim tarihimizdir. Velev ki icraatlarında birçok gayr-i İslâmî unsurlar bulunsun! Bizler o devirlere ait olan kültürün mirasçılarıyız. Dolayısıyla geçmişimiz olan o dönemleri dışlama yerine, onların hatalarını tesbit edip söylemeliyiz ki aynı hatalara bizler de düşmeyelim. Bunu yaparken de illa da eksiklerini bulalım diye bir gayret içine de girmemeliyiz. Fakat varsa –ki vardır– bu eksiklikleri hiç çekinmeden yazmalıyız. Başka türlü bir davranış tarihi gerçeklere karşı başka bir bağnazlıktır.

Bu nedenle tarihçi-toplum etkileşimi kaçınılmazdır.

Tarihçi, toplumun bir ferdi olduğu için onlarla zorunlu bir iletişim içindedir. Toplumun tarihçi üzerindeki tesirinden ziyade, tarihçinin toplum üzerindeki tesiri söz konusudur. Bir başka deyişle, toplumları şahsiyet sahibi yapan öğelerden birisi de tarihtir. Bir toplum, şahsiyetli tarihçilere sahipse, o toplum kalkınmış toplumdur; yok aynı toplum tarihi, dalkavuk, menfaatperest, makamperest, korkak tarihçilerden öğreniyorsa o toplum hem geridir hem de geri kalmaya mahkûmdur.

Gayrimüslim tarihçiler (müsteşrikler), İslâm tarihlerini üslupsuz ve tenkitsiz bulurlar. Onlar kendi yönlerinden haklıdırlar. Çünkü onların inançları, topluma bakış tarzları, duyuşları, Müslüman tarihçininkinden farklıdır ve bu farklılık tabiidir. Dolayısıyla, Müslüman tarihçinin yetiştiği, yaşadığı ortama yabancı olduğundan kolay kolay onları anlayamaz.

Müsteşriklerin, İslâm tarihçilerinin üslubunu beğenmemelerini biraz da bu müsteşriklerin Arapçaya olan yabancılığına bağlamak lâzımdır. İslâm tarihçisi, edebiyat yapmaktan ziyade tarihi olayı nakletme çabasındadır. Lamartine ve E. Renan gibi edebî cümle kurma endişesinden ziyade, İslâm tarihçisinde mümkün mertebe olayı doğru nakletme çabası mevcuttur. Fakat bu, İslâm tarihçilerinin eserlerinde edebî bir yön olmadığı anlamına gelmez. Bu eserlerde edebiyat görmemek sadece anlayış farklarından ileri geliyor.

İslâm Tarihçilerinin tenkidçi olmadıklarını umumileştirmek de doğru değildir. Meselâ; İbn Haldun bugün için çok az tarihçinin yapabileceği bir tenkidle yazmıştır. Onun Mukaddime'si bunun en canlı misalidir. Bugün tarih il-

mi çerçevesinde Mukaddime'nin tarih felsefesine kazandırdıkları küçümsenemeyecek derecededir. Müslüman Tarihçileri, *el-Kafiyeci* ve *es-Sehâvî* aynı şekilde tenkidçi olarak yazmışlardır eserlerini.

Fakat klasik İslâm tarihçisi yukarıda belirttiğimiz gibi tenkidçi olmaktan ziyade nakilcidir. Bu biraz da tarihçinin, tenkidle hakikati tahrif korkusuna bağlanabilir. Müslüman tarihçi, kolay kolay hüküm vermez. Olayın teferruatını anlatır ve hükmü okuyucuya bırakır. Dolayısıyla tarihi bir araştırma yapmak isteyen bir kimse kendini olayın içinde bulur, Taberî'nin hükmü karşısında değil. Eğer öyle olsaydı, yâni Müslüman Tarihçi hüküm verseydi veya verdiği olayın yorumunu yapmış olsaydı, bugün doğruyu seçme hürriyetinden mahrum kalabilirdik. Çünkü tarihçi eserine tenkidle başlamış olsaydı, kendi hükmüne uyan rivâyetleri alacak, gerisini almayacaktı. Nitekim öyle yapanlar da olmuştur.

Zaten hem dünün hem de bu günün müsteşriklerinin içine düştükleri hata budur. Maalesef bugünkü Müslüman tarihçilerin bazıları da bu hataya düşmektedirler. "Avrupalı müsteşriklerin dediği doğrudur" hükmü bu tarihçilerde teamül halini almıştır. Bu biraz da Avrupa Hıristiyan âleminin, mevcut İncillerin yazıldığı eski dil olan Yunanca İncillere değil, daha sonraki dönemde Latince yazılmış İncillere itibar etmelerine benzer. Müsteşriklerin gayesi belli olduğu için yâni araştırmaları şartlı olduğu için bu yola başvurmaları tabiidir. Müsteşrikler icabında en zayıf rivâyetleri alır ve doğrularını terk edebilirler. Ve böyle yapıyorlar da. Bazen, hiç itibarı olmayan bir tarihi, çalışmalarında kaynak olarak kullanıyor ve bu yolla İslâm tarihini, dolayısıyla İslâm'ı tahrife yelteniyorlar. Müsteşriklerle aynı eğilimlere sahip Müslüman tarihçiler de, müsteşriklerin fazla itibar edilmeyen kaynaklardan istifade ederek yazmış oldukları *tahrifçi* kitapları kendilerine kaynak olarak alıyorlar. Bunun neticesinde de Müslümanlar, kendi tarihlerini ve kültürlerini yanlış öğreniyorlar.

TARİHÇİ TARAFSIZ OLABİLİR Mİ?

Görülüyor ki tarih, tarihçiye göre değişmekte ve farklılıklar taşımaktadır. Böyle olduğu için de tarih, hadiselerin olduğu gibi nakledilmesiyle oluşmamaktadır. Her hadise, öncelikle tarihçinin yorumundan geçmekte, o zaman da tarihçinin tarafsızlık ilkesi kaybolmaktadır. "Sübjektif mânâda tarihçi; içinde yaşadığı zamanın ve bölgenin mahkûmudur[122].

Aslında, idealde tarafsız olduklarını iddia eden tarihçilerin hiçbirisi gerçekte tarafsız (objektif) değildir; olamaz da. Tekrar ediyoruz; vakıa olarak değiller;

122. Arnold J. Toynbee, Tarihçi Açısından Din, s. 17.

yoksa idealde, bütün tarihçiler objektiftir. Ancak gerçek, bunun böyle olmadığını gösteriyor. İnsanın fizyo-ideolojik yapısı buna elverişli olmadığı gibi; materyal ve ortam değişikliği de ister istemez objektif tarihçiyi sübjektif yapmaktadır. Bir misal verelim: Filistin'de, Müslümanlarla Yahudiler arasında cereyan etmekte olan savaşın, yıllar sonra değişik tarihçiler tarafından ele alındığını farz edelim. Yahudi tarihçi, Siyonist İsrail devletinde yetiştiği için, o açıdan bakacaktır meseleye. Yâni Müslüman çocuklarının, kadınlarının, bombalarla şehid edilişini kahramanlık olarak gösterecektir kitabında. Çünkü yetiştiği ortam, aldığı kültür ve dünyaya hâkim olma ihtirası, onu, o şekilde düşündürtmektedir. Aynı olaya Müslüman tarihçiler farklı, İslam Dünyasına yaptığı saldırıları yeni bir Haçlı seferi olarak ilan eden ABD Başkanı Bush'un tarihçileri daha farklı bakacaklardır.

Bu tarafgirliğin, en büyük sebebi de yorumdur; tarihçiler arasındaki yorum değişikliğidir. Biraz cesur davranırsak, "Tarih yorumdur" diyebiliriz. Çünkü tarihin materyali olgu ve vesikalardır. Daha da daraltırsak, olguları hâvi vesikalardır. Bu vesikalar; arkeolojik buluntular, kronikler ve arşivlerdir. Fakat yeraltındaki kitabeler olsun, arşivlerde saklanmış vesikalar olsun, ancak tarihçinin ele alışından ve yorumundan sonra tarih olurlar. Değilse, o kitabelerin sâir taşlardan; arşiv vesikalarının da gazete parçalarından farkı olmaz. Bir misal verelim:

26 Zilhicce 1325 tarihinde, Pekin'de bir olay oldu. Olay, Pekin'de açılan Pekin Hamidiyye Üniversitesi'nin açılışıydı. Sultan II. Abdülhamid adına, Çin Müslümanları bir üniversite yaptırmışlardı[123]. Olay bu. Fakat olayın bu haliyle kalması konuyu sadece arşiv tozları içindeki vesikalarda yazılı olarak bırakır. Ama bu olaydan 60-70 sene sonra bizim bu konuyla ilgili arşiv vesikalarını bulup değerlendirmemiz, olayı "tarihi olay" şekline dönüştürmüştür. Demek ki her olay, tarihi olay niteliğine dönüşmüyor. Bu durum, olayın değersizliğinden değil, tarihçinin ele almayışından ileri gelmektedir.

Her ne kadar tarihçi Subhi Edhem, "Müverrih, şahsın üzerinde şâyan-ı takdîr bir tesir icrâ eden vak'aları değil, cemiyetin hayat-ı umumiyesi üzerinde esaslı nüfuzlar yapan vakayii ta'dâd, tahlil ve mukayese eder"[124] diyorsa da, diğerleri gibi bir insan olan tarihçi de, kendi üzerinde tesir icrâ eden vak'alara bigâne kalamayacağı gibi, kolay kolay onların tesirinden de kurtulamaz. Nitekim fiilen buna imkân yoktur. Fakat buna rağmen, yâni tarihçi kendi açısından önem arzeden hadiselerin tesiri altında olmasına rağmen, bu olgu onun, toplumun genelini ilgilendiren hadiselere bakmasına, bu hadiseler arasındaki ilişkileri araştırmasına mani değildir. Kaldı ki tarihçi, önce kendisi ile yâni toplumu ile ilgili hadiseleri bilmek zorundadır. Kendi çevre ve toplumunu bilmeyen tarihçiler, başkalarını nasıl anlayabilir ki?

---

123. Olayın ayrıntıları için bk. İhsan Süreyya Sırma, Çin Müslümanları ve Çin'e Seyahat.
124. Subhi Edhem, Tarih ve Müverrihler, İstanbul, 1911, s. 16.

Görülüyor ki, olguların tarihleşmesi tamamen tarihçiye kalmıştır. Ve ne yazık ki, tarihçinin gözünden kaçan –belki çok önemli– olgular, tarih olamamakta, arşiv veya kütüphane tozlarıyla birlikte çürüyüp gitmektedir... "Bu bakımdan tarihçinin iki görevi birden vardır: Az sayıdaki anlamlı olguları bularak onları tarihin olgularına dönüştürmek ve pek çok olguları tarihi değildir diye bir kenara bırakmak"tır diyor Carr[125]. Fakat olgular arasındaki bu seçim, tarihçiden tarihçiye değişmekte ve bu, maalesef tarihçiyi tarafgir yapmaktadır. Vesika ve olgular, bu şekilde tarihçiye mahkûm olduğu için, tarihçi onları dilediği gibi değerlendirmektedir. Değerlendirmelerin farklılığı, tarihçinin tarafsızlığını da ortadan kaldırmaktadır. Nitekim Batı tarihçilerinin "*Kızıl Sultan*" dediği Sultan Abdülhamid, Müslüman tarihçilere göre, Müslümanların halifesidir.

Bir başka misal verelim:

Bilindiği gibi 1974 yılında Türkiye ile Yunanistan arasında Kıbrıs Savaşı oldu. Farz edelim ki, iki asır sonra dört tarihçi bu olayı incelesin. Bu dört tarihçiden biri Türk, biri Yunan, biri Japon ve bir diğeri de Fransız olsun. Şüphesiz bu tarihçilerin kullanacakları resmi evrak, arşiv malzemeleri ve tarih kitapları ayrı ayrı olacaktır. Türk tarihçisi evvel emirde Türk kaynaklarından istifâde edecek ve Türk tezini savunur duruma düşecektir. Yunanlı tarihçinin araştırması bunun tamamen aksi olacaktır. Hele Fransız veya Japon tarihçinin bu konuda varacakları netice çok daha başka olacaktır.

Meselenin başka bir yönü de vardır. Bu da; çeşitli kültürlerin tarihçi üzerinde yaptığı tesirlerdir. Nitekim bütün eğitimini yabancı bir ülkede yapmış olan bir tarihçinin yetiştiği memleketin kültürüne göre meselelere bakması tabidir. İş böyle olunca, kendi memleketinin tarihini incelerken, sübjektif olduğundan (Yabancı kültürün tesirinde kalarak) hataya düşecektir. Bu hatasının farkında olmasa bile müdafaaya kalkışacaktır.

Misâl olarak diyelim ki, küçük bir Müslüman çocuğu, bütün tahsilini Avrupa'nın bir memleketinde yapmaktadır. Bu çocuk, –daha sonra bir tarihçi olacaktır– Türkçe ya da Arapça bilmediği için, Müslümanların tarihini, tahsilini yaptığı ülkenin dilinde yazılmış olan kitaplardan öğrenecek, icabında Avrupalılar gibi Osmanlı Devleti'ne "*Emperyalist Devlet*" diyecektir. Gerçi Avrupalı tarihçiler hangi memleketin tarihini inceleyeceklerse önce o memleketin dilini öğrenirler; fakat başlangıçta aldıkları tarih formasyonu, onları olaylara belli bir çerçeveden bakmaya adeta zorlamaktadır[126]. Bunun sebebi her zaman kö-

125. A.g.e. s. 21.

126. Bunu somut bir misalle söylemek için bir hatıramı nakledeyim. Paris'te ilkokul öğrencisi Müslüman bir çocuğa hususi olarak "İslâm Tarihi" dersi verirken, bu çocuk devamlı olarak İslâm, İran, Türk, Arap düşmanlığını ortaya koyuyor ve bu kelimeleri duyunca küfür edilmiş gibi oluyordu. Bana dedi ki: "Benim öğretmenim Müslümanların tarihi-

tü niyet de değildir. İçinde yetiştiği kültürün insanı etkilemesi tabiidir. Bunun için değil midir ki Hz. Peygamber (s.a.s) şöyle buyurmuştur: "Her çocuk İslâm üzere doğar, fakat anne-babaları onu Hıristiyan, Musevi veya Mecusi yapar". Bugün, anne-babaların yerini eğitim müesseseleri aldığına göre, bu eğitimin vereceği bakış açısı ne ise, tarihçi de eserini o etkiyle yazacaktır[127].

İşte bu karışıklıklar nedeniyle tarihi olayların gerçek yüzünü tesbit edip ortaya koymak gerçekten güçtür.

Saltanat kavgaları, ihtilâller, savaşlar için de aynı şeyler söylenebilir. Geçmişte yapılmış bir ihtilâli öven kaynaklara rastladığımız gibi kötüleyen kaynaklara da rastlıyoruz.

Bundan dolayıdır ki bir tarihçinin, mümkün olan en iyi neticeye varabilmesi için iyi bir usûle sahip olması gereklidir. Metodu olmayan tarihçilerin eseri bir romandan farksız olur. İlmi değeri olmadığı için kaynak da olamazlar.

İşte büyük tarihçi İbn Haldun tarihçilere, bu gibi hatalara düşmemeleri için şu tembihatta bulunmuştur:

"Bundan dolayı bu ilimle meşgul olanlar, sosyal kaide ve kanunları, varlığın tabiatını ve kavimlerin ülke ve asırlarını, hallerini, akide, din ve mezheblerin ve diğer hallerin değişmekte olduğunu ve bu hallerin, değişmelerin tesirlerini bilmeye, bunların geçmişteki hal ve durumları ile hal-i hazırdaki durum ve halleri arasındaki farklılıkları ve birbirine uygun olan ve olmayan yönleri anlamaya, hal ve hadiselerin birbirinden farklılıklarının sebep ve illetlerini incelemeye, devletlerin, milletlerin ve dinlerin usûl ve kaidelerini, başlangıç hallerini ve meydana çıkışlarının sebeplerini ve değişmelerini icabettiren âmilleri, bu devletleri idare edenlerin hallerini ve haberlerini bilmeye muhtaçtır. Bu incelemeler sayesinde tarihçi, her hadisenin sebeplerini ve her haberin asıl ve mahiyetini anlar. Naklettiği haberleri, elindeki ölçü ve usullerle karşılaştırır, bu kanuna uygun ve bu kaide ve kanunlara göre cereyan etmiş ise haber doğru sayılır. Yoksa uydurma telakki olunarak bir tarafa atılır"[128].

---

ni böyle anlatmıyor. Müslümanlığın ilk şartı namaz değil, dört kadınla evlenmektir". Böyle yetişmiş bir çocuk İslâm tarihi üzerinde nasıl objektif araştırma yapabilir?

127. Bir Romen tarihçisinin bana söylediği bir cümlesi, gerçeği ne kadar güzel ortaya koyuyor: Ben kendisine 19. asır üzerinde çalıştığımı söyleyince O: "Ben de 19. asrı çok seviyorum. Fakat o asır üzerinde araştırma yapmıyorum. (Tarihçi bunları söylediğinde, Romanya'da Komünizm rejimi vardı.) Şayet yaparsam objektiflik vasfımı kaybederim. Zira 19. asır tarihi ile uğraşsam her olaya Marksist bir gözle bakmaya mecburum. İçinde yaşadığım toplum, beni buna zorluyor. Fakat ben biraz objektif tarihçi kalmak için 18. asrı geçmiyorum." (Romen tarihçisi ile olan bu konuşmamız, 1976 yılında olmuştu. Yâni Çavuşesku iktidarı, en güçlü dönemini yaşıyordu. Ve bilindiği gibi 1989 yılında, bu acımasız diktatörlük de yıkıldı gitti.)

128. Mukaddime, Milli Eğitim Bakanlığı Tercümesi, s. 65-66.

İbn Haldun'un yukarıda tavsif ettiği ölçüde tarihçi bulmak hakikaten güçtür veya hiç olmazsa sayıları çok azdır. İbn Haldun'un bu kadar ağır şartlar ileri sürmesi, onun "ulu orta" kitap yazanlara karşı olan kızgınlığından ileri gelmektedir. İbn Haldun, kızgınlığını şöyle ifâde ediyor.

"Tarihçiler, Allah'ın Kitabı'nı tefsir edenler ve rivâyet üstatları, naklettikleri haber ve rivâyetlerin doğru veya zayıf olduğunu incelemeden, yalnız nakil ve rivâyetlere güvenerek aktardıkları, kanun usûl ve benzerleri ile karşılaştırmadıkları, hikmet ve felsefe bakımından incelemedikleri ve varlık (Kâinat)ın tabiat ve kanunlarına göre ölçmedikleri, naklettikleri haberler üzerinde dikkatle düşünerek haber verilen hadise ve olayların vukuunun mümkün olup olmadığına inanarak nakletmedikleri için çok yanılmışlar ve doğru yoldan saparak vehim ve hata çöllerinde yollarını kaybetmişlerdir. Bilhassa mal, para ve askerlerin sayısını hikâye ettiklerinde akla uymayan pek çok sözler sarfetmişlerdir ki, bunları akıl, tabiat, kanun kaidelerine göre incelemek zarureti vardır. Bu şekilde incelediğimiz vakit bu sözlerin yalan olduğu görülür"[129].

Günümüz tarihçileri arasında İbn Haldun'un istemiş olduğu bütün vasıfları taşımasalar bile, onu memnun edebilecek tarihçiler vardır artık. Zaten insaflı davranarak söylersek, İbn Haldun'un tavsif ettiği bir tarihçiyi bulmak çok zordur. Ne var ki günümüzde öyle tarihçiler yetişmeye başlamıştır ki, bunların üstün vasıflarını İbn Haldun bile belki düşünememiştir. Bu belki de çağdaş teknolojinin tarihçiye bahşettiği sayısız imkânlardan kaynaklanıyor olabilir. Nitekim bugünün tarihçisi dilerse dünyanın öbür ucunda bulunan bir elyazmasına veya hiç olmazsa mikrofilmine sahip olabiliyor ki bu olgu, İbn Haldun'un zamanında düşünülemezdi bile...

Bir hususu daha belirtmekte zaruret vardır ki bu; bazı çağdaş tarihçilerin, klasik tarihçilere olan insafsızca saldırılarıdır. Meselenin biraz detaylarına indiğimizde görüyoruz ki, çoğu kez sathi olan bu tenkidler, sun'i bir zorlama; tabir caizse "tenkid etmiş olmak için tenkit"ten ileri gidememektedirler.

Bu çağdaş (!) tarihçilerin içine düştükleri büyük yanlışlık, modernliği ya da bilimselliği, mazinin mutlak tenkid ve dışlanmasında aramalarıdır. Sanki geçmişin bir âlimini – onun içinde yaşamış olduğu ortam ve şartları düşünmeden– tenkid etmek, bilimselliğin veya modernliğin veyahut günümüzün münevver-cahil herkesin dilinden düşürmediği ve aslında ne olduğu da çoğu kez bilinmeyen *çağdaşlığın* ön şartı olarak kabul edilmiştir.

Bizim bir nevî kompleks olarak telakki ettiğimiz bu hastalık, sadece günümüze has da değildir! Tanzimatla beraber Müslüman âlimlerinde umumen ve

---

129. Mukaddime, s. 19.

Osmanlı münevverlerinde de hususen görülmeye başlanan "batılı olma", "batılılaşma" hastalıklarının ortaya çıkarttığı sosyal bir meseledir bu tutku!

Meselâ, modern tarihçi olma kasıt ve iddiasıyla görüşlerini açıklayan tarihçi Subhi Edhem, klasik tarihçilere hiçbir ayırım yapmadan şu tutarsız satırlarıyla sataşıyor, saldırıyor:

"Eski müverrihler, iyi bir tarih âlimi olmaktan ziyâde havai birer san'atkâr idiler. Hatta son asırda bile (19. yüzyılı kastediyor) tarih âlimleri arasında bu gibi zatlara tesadüf edilmektedir. Bugün ise tarih, san'atkârların değil, mütefenninlerin, âlimlerin, filozofların eseridir. Her şeyde olduğu gibi, tecrübe kuvveti, hayal kuvvetini daima ezmek kabiliyetindedir"[130].

Burada "*eski müverrihler*" diye bir tabir kullanarak geçmişin bütün tarihçilerini mahkûm eden Subhi Edhem'e katılmak mümkün olmadığı gibi, onun böyle bir ifâde kullanarak selefimiz olan ve eserleri sayesinde geçmişin tarihi üzerinde birazcık dahi olsa bilgi sahibi olduğumuz tarihçilere karşı takındığı bu tavrı, cürüm olarak nitelendirmemiz lâzımdır. Onun bu cürmü işlemesinin sebebi de, çalışmasını yaparken sadece Batı kaynaklarından yararlanması ve maalesef onların dahi birçok yönlerini anlayamamasından ileri geliyor. Meselâ onun yukarıda zikretmiş olduğu, "Bugün ise tarih, san'atkârların değil, mütefenninlerin, âlimlerin, filozofların eseridir" cümlesi hiçbir şey ifâde etmemekte, "âlimler" derken kimleri kastettiği anlaşılamamaktadır. Onun "*eskiler*" dediklerinden; meselâ Taberî, İbn Sa'd, Tağriberdî, İbnü'l-İmâd vs. gibi tarihçiler, âlim değil de ne idiler?

İşte bütün bunlar, Batı'ya karşı olan aşağılık kompleksinin münevverimizde olan tesirinden kaynaklanıyor. Nitekim söz konusu ettiğimiz Subhi Edhem, bu konudaki sözlerine şöyle devam ediyor:

"Latin münevverlerinden Tacite, tarihi, edebiyatın mühim bir kısmını teşkil eden belâğat ve hitâbet sırasına sokuyor. Bazıları da tarihin güzel bir "ahlâk kitabı" olduğunu iddia edecek kadar düşünce ve nazariyelerinde inâd gösteriyor"[131].

Şayet tarihçimiz Subhi Edhem, biraz yorulmayı göze alarak kütüphanelerimizi araştırmış olsaydı, Müslümanlarda, belagat ve hitâbetin ve tabii ahlâkın tarihten ayrı birer ilim olduklarını görecek ve bu birbirinden ayrı ilim dallarında, Müslümanlar tarafından yazılmış olan binlerce kitabı müşahede edecekti. Ne var ki biz, masamızın üzerindeki kitaplardan başka bir kitaba bakma ihtiyacı duymadığımız için her ilimde olduğu gibi, tarih ilminde de kuru bir taklitçilikten ileri gidemiyoruz.

---

130. Tarih ve Müverrihler, s. 7.
131. Tarih ve Müverrihler, s. 7.

TARİHÇİLERİN YAZIM ZORLUĞU

Şunu acı bir gerçek olarak kabul edelim ki kaleme alınması konusunda ister sosyal, ister fen bilimlerinde olsun, tarih kadar zor olan hiçbir ilim dalı yoktur.

Pozitif bilimler denen fen sahasında, tecrübî veriler size neyi veriyorsa, onu yazıyor ve de yorum yapamıyorsunuz.

Sosyal bilimciler de, –tarih hariç– hemen hepsi, yorum ve araştırmalarında fazla zorlanmazlar. Bir felsefî teori ya da psikolojik bir varsayım, hiç kimseye dokunmayacağı için, kolayca ortaya konulabilir.

Tarih içinse durum farklıdır.

Tarihçiler, tarih yazarlarken birçok zorlukla karşı karşıyadırlar. Bu zorluklar, sadece içinde bulundukları düzenden de kaynaklanmıyor. Meselenin siyasi boyutları olduğu kadar, fiziki boyutları da vardır. Fiziki boyutlar derken, tarihçinin imkân ve imkânsızlıklarından söz etmek istiyoruz.

Şurası muhakkaktır ki, taşrada yaşayan ve buradan ayrılması, çok ağır şartlara bağlı olan tarihçilerle, her tarafı kütüphane ve arşivlerle dolu bir şehirde yaşayan tarihçiler arasında fizikî imkân bakımından oldukça fark vardır. Taşralı tarihçinin bu kaynaklara ulaşması çok sınırlıdır. Böyle olunca da, bazı kaynakları, imkânı elverirse para ile elde etme yoluna gidecektir ki, bu da başka bir zorluktur.

Fakat esas zorluk, yâni tarihçiyi rahatsız eden zorluk, resmi tarih zihniyetidir. Eğer bir memlekette tarihçilere, "Bütün yazacaklarınızı şu görüş ve ilkeler doğrultusunda yazacaksınız; ilkelere ters düşen hadiseler varsa onları örtbas edeceksiniz!" deniliyor ve tarihçilerin yüzde doksan dokuzu da "*evlâd u iyâl*" kaygısıyla bu yöntemle tarih yazıyorsa, artık o memlekette ne tarihten söz edilir ne de tarihçiden! Böylesi tarihçiler, yarı resmî gazeteciler olmaktan daha öteye gidemezler...

Tarihi kaynaklara siyasi otoritelerin etkisi olduğu da keza doğrudur ve tarihçiler, özellikle devletlerin denetimlerinde olan kaynaklardan istifâde ederlerken, hayli bağımlı durumda bulunmaktadırlar. Bilhassa devlet arşivleri böyledir. Dünyanın her tarafında, "*tarihçilere kapalı*" ve "*tarihçilere açık*" arşivler mevcuttur. Bunun daha fenası da, bu kabil gizli arşiv ve vesikaların bazı tarihçilere açık, diğerlerine kapalı olmasıdır. Şayet tarihçi veya tarihçiler, arşivden alacakları belgeyi, o devletin siyasetine yararlı bir biçimde kullanacaksa, hem belgeler arz edilir, hem de en büyük kolaylıklar, imkânlar hazırlanır onlar için... Hatta televizyonlarda bile programlar yaptırılır bu tarihçilere. Fakat arz ettiğimiz gibi bu tarihçiler, tarihlerini yazarlarken, tarihi gerçeklerden ziyade, devletin çıkarlarını düşünme mecburiyetindedirler. Bunlara *resmî tarihçiler*, yazdıkları tarihlere de *resmi tarihler* diyoruz.

Bu gibi tarihlere ne derece güvenilir diye sorulabilir. Bu sorudan önce şunu sormak lâzım: Kaç kişi bu tarihlerin uydurma olduğunu biliyor? Sıradan vatandaşlar bir yana, kaç samimi tarihçi ortaya çıkıp "Bu tarihler yalan söylüyorlar, hadiselerin gerçekleri şöyledir!" diye haykırabiliyor? Hele bir ortaya çıksınlar, dokuz köyden kovarlar onları... Üstelik "Demokles'in kılıcı" gibi gerçek tarihçilerin önüne konmuş olan yapay unvanlarla satın almaya, başaramazlarsa hiç olmazsa pasifleştirmeye çalışırlar onları!

Bunun içindir ki Müslüman ülkelerde –tabii geri bırakılmış diğer ülkelerde de–, tarihin tahrifi maalesef had safhadadır. Bin sene önceki tarihlerin yazmış olduğu gerçekleri, bugünkü tarihçilerimiz –müstesnalar hariç tabi– göz ardı etmede, gönül nasıl bir tarih istiyorsa öyle tarihler uydurulmaktadır.

Meselâ, Osmanlının bağrına bir hançer gibi sokulan Tanzimat Fermanı hâlâ bu ülkenin okullarında, tarih kitaplarında, bir zafer, bir terakki olarak okutulur. Belli bir zihniyetin havariliğini yapan tarihçiler (!), kalben bağlı oldukları Batı gücenmesin diye göklere çıkarırlar Tanzimat'ı... Neden? Çünkü Tanzimat hareketinin bir tek gayesi vardı: Gayr-i müslimleri Müslümanların seviyesine çıkarmak! Ne yazık ki bununla da kalınmadı. Azınlıklar, bu Tanzimat sayesinde öylesine haklar elde ettiler ki, aradan 170 sene geçmiş olmasına rağmen, bazı konularda Müslümanlar onlar kadar hak sahibi değildirler. Örneğin, başörtülü bir Hıristiyan rahibe ya da başı *kappeli*/takkeli bir Yahudi, Türkiye'nin bütün kurumlarında bu dini kıyafetleriyle anlayış gördükleri halde, –Çünkü bunların azınlık hakları (üstünlük hakları demek için) vardır– Müslüman bir öğretim üyesi veya öğrenci, kendi inancı gereği bıraktığı sakal veya örttüğü başörtüsü nedeniyle aynı hoşgörüyü görememektedir.

İşte Tanzimat'ın özelliği budur ve bundan dolayıdır ki ülkede dine bigâne olanlar bu harekete büyük bir şevkle sahip çıkıyorlar!

Şükür ki, yobaz tarihçilik artık –yavaş da olsa– kalkıyor. Klasik Batı hayranlığının kurbanı olan bazı yerli tarihçiler, hâlâ yaşamlarını ve bu yaşamlarına bağlı olan acımasız ve ön yargılı düşüncelerini ve "tarihi kendi tekellerinde görme" alışkanlıklarını sürdürüyorlarsa da, bu tekelci tarihçilik geleneği de yıkılmada; resmî ve kısmen uydurma olan hurafeler tarihi, yerini gerçekçi, vesikalara dayalı, duygusallıktan uzak, "her şey Batı için!" endişesinden kurtulmuş, yepyeni ve zinde bir tarih anlayışına terketmededir. Bazı yaşlı tarihçiler bunu hâla kabullenmeyip, deve kuşu misâli başlarını kuma sokup, "Batıı! Batıı!" diye feryad etmelerine rağmen... Zaten onlar, Batı'yı da anlamadılar. Zira anlamış olsalardı, bize de anlatırlardı ne anladıklarını!..

Bu yaşlı tarihçilerden, bana da hocalık yapmış olan birinin sözlerini hatırladıkça utanıyorum ilim adına.. Bana şöyle diyordu hocam:

"İhsan! Sen hata ediyorsun? Hocaların hatalı bile olsa, onları asla tenkid etmeyeceksin! Onlar ne dediyse, ne yazdıysa kabul edeceksin! Kabul etmesen bile, sesini çıkarmayıp tenkid etmeyeceksin!" Hocam'a şu itirazda bulunmuştum:

– Ya hocalarımızın hata yaptıklarını vesikalarla tesbit etsek; yâni vesikalar, "senin hocan yanlış biliyor!" dese, yine de susalım, yazmayalım, tenkid etmeyelim mi?

Hocam, "evet!" demişti, susacaksın, tenkid etmeyeceksin!

Buyurun Tarih Kurumu üyesi bu hocanın hikmetli sözlerini, hep beraber tarih metodolojisi olmak üzere beynimize nakşedelim...

Fakat bu resmî tarihçiler istemese de gerçek tarihçiler ve gerçek tarihçilik ufukta belirdi; her gün biraz daha yaklaşmada.

MÜSLÜMANLARDA TARİH İLMİNİN BAŞLAMASI

Gayesi; her türlü cahiliye adet ve inancına karşı bir inkılâb olan İslâm, Mekke'de doğdu. Bir Kur'an tabiri olan "cahiliye", kısaca Allah'a zıt olan inanç sistemi ve hayat nizamıdır. Yâni Cahiliye dönemi, İslâm öncesi Mekkesi'nde, temeli puta tapıcılık olan dini yaşantının adıdır.

Ne gariptir ki, tüm bu cahiliye dünyasını İslâmî inkılâbla yıkacak olan insan; ümmî yâni okuma-yazması olmayan bir insandır. Ve dünyayı sarsacak olan bu inkılâbın sahibi ümmî insana Allah tarafından gelen ilk vahiy ve de ilk emir, "Oku!" emir ve âyetidir. Bu âyet, kalemin de övgüsünü yapıyordu[132].

O halde, tarihin ilk belirtilerini bizzat Kur'an-ı Kerim'de görüyoruz. Çünkü Kur'an, insan hayatının sadece manevi yönünü değil, tüm sosyal hayatının temel çizgilerini taşıyordu ki, bunlar tarihle çok yakından ilgilidir. Geçmiş kavimlerin incelenmesini, bunun için de seyahatlerin yapılmasını emrediyordu Kur'an... İnsanların yaradılışı düşünmelerini emrediyordu Allah:

"De ki: "Yeryüzünde dolaşın; Allah'ın yaratmaya nasıl başladığını bir görün. İşte Allah aynı şekilde âhiret yaratmasını da yapacaktır. Doğrusu Allah, her şeye kadirdir"[133].

Yukarıdaki bölümlerde, tarihin nasıl insanın yaratılışıyla başladığına temas ettiğimiz için, burada aynı konuyu tekrarlamayacağız.

Allah, Kur'an-ı Kerim'in başka bir yerinde de şöyle buyuruyor:

---

132. Alak Sûresi, 1-4.
133. Ankebut Sûresi, 20.

"Ey Muhammed! De ki: "Yeryüzünde dolaşın da daha öncekilerden çoğu putperest olanların sonunun nasıl olduğuna bir bakın"[134].

Bu âyet de, eskiden beri hakk ile batıl davasının devam ettiği, batıl taraftarlarının daima çoğunlukta olduğu ve fakat daima bu çoğunluğun hüsrana uğratıldığı belirtiliyor.

Bir diğer âyette de dünyayı ifsada uğratan yalancıların sonunun ne olduğu hakkında bilgi edinmek için Allah yine seyahati emrediyor:

"De ki: "Yeryüzünde gezip dolaşın, sonra da, yalanlayanların sonu nasıl oldu bir bakın"[135].

Bu âyet-i kerimelerin muhatabı Hz. Muhammed (s.a.s) ve dolayısıyla Müslümanlar ve tüm insanlıktı. O halde, bu sürecin anlaşılabilmesi için ilk muhatabın hayatı (sünneti) iyi değerlendirilmelidir. Onun Sünneti ise, İslâm tarihinin peygamber devrinden başka bir şey değildir. Bundan dolayı Kur'an ve Sünnet en güzel bir şekilde muhafaza edilmiş ve günümüze kadar gelmiştir.

Daha Hz. Peygamber (s.a.s)'in zamanında Hadislerin yazıldığına dair kesin rivâyetler vardır[136]. Fakat yazılı veya sözlü olarak daha sonraki devre intikal eden bu hadis-i şerifler kronolojik olmaktan ziyade, Resûlullah'ın Sünnetini parça parça anlatan metinlerdi.

Bu metinler dışında, sahabeler, Resûlullah Efendimiz (s.a.s)'in savaşlarını da dilden dile anlatarak bir sonraki nesle aktardılar ki, bunlardan *Meğazi* (Hz. Peygamber'in Savaşları) dediğimiz kitaplar meydana getirildi. Bunun için, Hadislerin toplanması ve tedvini, İslâm tarihinin ilk malzemelerini oluşturdu ki bu çalışmalar, Hicri birinci yüzyılda yapıldı. İslâm öncesi tarihi hadiseler ise "*Eyyâmu'l-Arab*" olarak dilden dile anlatılıyordu. *Yevm* (gün) kelimesinin çoğulu olan *eyyâm*'la, Araplar için önemli olan günler, önemli savaşlar kastediliyordu. Bunun yanında, "*İlmü'l-Ensâb*" (neseb ilmi) diye bir ilim daha vardı ki bu da tarih ilminin gelişmesine yardım etmiştir. İslâm tarihçiliğinin başlangıcı sayılan *Siyer* ve *Meğazi* ilimlerinde de "*İlmü'l-Ensâb*"ın faydası görülmüştür. Rivâyetlerde geçen şahısların neseblerinin bilinmesi, hadiselerin daha doğru ortaya konulmasını sağlamıştır. İlk İslâm tarihleri olan Meğazi kitapları Hz. Peygamber (s.a.s)'in savaşlarını konu alır. Siyer ise, bu savaşlarla beraber, Hz. Muhammed (s.a.s)'in doğumundan vefatına kadar olan tüm hayatını ve İslâm'ı teb-

134. Rûm Sûresi, 42.
135. En'âm Sûresi, 11.
136. Bk. Muhammad Hamidullah, *Sahifah Hamam ibn Munabbih*, Publications of Centre Cultural Islamique, Paris, English version, Hyderabad-Dn., India, 1961, 5th Revised Edition (Hemmâm b. Münebbih'in Sahifesi, Türkçe terc. Talat Koçyiğit, Ankara, 1967).

liğ için verdiği mücadeleyi kapsar. O halde Siyer, kupkuru bir hayat hikâyesi olmayıp bir davanın tarihidir. Allah'ın mesajını insanlara tebliğ için Resûlullah (s.a.s)'in çektiği çileleri, işkenceleri, açlığı, göçü (hicreti), savaşlarını, cihadını, komutanlığını, askerliğini, ordusunu anlatan tarih kitabıdır siyer...

Kimilerinin takdim ettikleri gibi bir "hikâye" değildir Siyer... Siyer, cahiliye devri tarihi de değildir. İslâm Tarihi'nin aslı ve temelidir. Ona hikâye demek için İslâm'ın ve hikâyenin ne olduklarını bilmemek lâzım.

İslâm Tarihi'nin önemli bir bölümünü teşkil eden Hz. Muhammed (s.a.s)'in dava tarihi ya da tebliğdeki mücadele stratejisi olan *Sîret*'i, gerçekten de bugünün Müslümanı gerektiği gibi algılayamamakta ve maalesef tarihçiler de destansı bir övgüden öteye gidememekte, aslında Müslümanların hayat kaynağı olacak Sîret, bu konuda saf dışı bırakılmaktadır. Oysaki Allah, Kur'an'da hayatımızın tüm safhalarında onu örnek alarak bir yaşam sürdürmemizi emrediyor: "Sizin için Resûlullah'ta en güzel örnek vardır"[137]. Keza aynı âyet-i kerime, Resûlullah (s.a.s)'in, Allah'ı sevip O'na kavuşmayı ve âhiretteki hesap gününü umanlar için örnek teşkil ettiğini belirtiyor. O halde, Resûlullah (s.a.s)'ı örnek almak istemeyenler, Âhiret'i ve Allah'a kavuşmayı istemeyenlerdir. Nefislerinin bağımlıları olup, bazı çevrelerden makamlar uman bilim adamları (!), Resûlullah (s.a.s)'a tabi olmanın önemini küçümsemekte bunun *Tevhid*'in şartı olduğunu kabul etmemektedirler. Tabii ki bu kabil hevâ ve heveslerini ilah edinenlere göre, Sîret bir hikâye olur.

Sîret veya daha kapsamlı olarak Sünnet'i kaldırdınız mı, ortada ne İslâm kalır ne de Kur'an. Çünkü İslâm ve Kur'an'ı bize getiren Hz. Resûlullah (s.a.s) dir. Allah bu görev için onu seçmiştir.

Kur'an'ın anlaşılmasında Sîret, önemden öte zarurettir. Sîret bilinmeden Kur'an anlaşılamaz, Çünkü Sîret, Kur'an'ın pratiğidir.

Siyer bir hikâye kitabı değildir. Allah'ın seçtiği bir insanın kendi davası için verdiği mücadele tarihidir. Müslümanlar böyle algılamalıdırlar Sîret'i... Zaten bugünkü Müslümanların ekseriyetinin Müslüman'dan başka her şeye benzemelerinin sebebi, Sîret'i gerektiği gibi etüt etmediklerinden, hayatlarına tatbik imkânlarını araştırmadıklarından ileri geliyor. Sîret, Müslüman için bir *mi'yar*dır, ölçüdür. Her Müslüman, bu ölçüyü çok iyi bilmelidir ki kendisinin bu ölçüye uyup uymadığını yâni Müslüman olup olmadığını bilebilsin! Sîret'in hedefi budur.

Bu nedenle, Resûlullah (s.a.s)'in hayatındaki canlılığı, dinamizmi anlayabilmek için Siret'i, resmî Siyer kitaplarından ziyade, Resûlullah (s.a.s)'i anlayıp O'nun gibi yaşamanın özlemini çeken Müslüman tarihçilerin eserlerinden okumalıyız.

---

137. Ahzâb Suresi, 21.

İslâmî harekette de Sîret'in bağlayıcılığı esastır. Sîret'e ters düşen, hele hele Sîret'i dışlayan bir akımın, İslâmî hareketle hiçbir alâkası olamaz. Ne var ki, Sîret doğrultusunda, günümüzün şartları da gözönüne alınarak, yeni metod ve yöntemler uygulanabilir. Esas olan, İslâmî tebliği ve tebliğ edileni yaşamaktır. Sahabe deve ile tebliğ yaptı diye bizim de deve ile tebliğ yapmamız gerekmez. Bu bilâkis Sîret'i anlamamış olmak demektir.

Sîret'in muhtevasının önemli bir unsuru da sahabe yâni Hz. Peygamber (s.a.s)'in dava arkadaşlarıdır.

Sahabenin hayatı, Sîret'in parçalarını oluşturur. Çünkü Hz. Resûlulah (s.a.s) onlara tatbik etti İslâm'ı. Onlar, hayatlarının her zerresinde taklid ederlerdi Peygamber'i... Kâfirlere karşı nasıl davrandığını, münâfıklara nasıl muamelelerde bulunduğunu görüyorlardı. Kısaca Peygamberin siyaseti nasılsa, sahabe de onun gibi hareket ediyordu. Zaten *usve*, yâni örnek olmak da budur. Sahabenin Sîret anlayışı, onu kendi nefsinde tatbik etmek içindi, kültür için değil. Dolayısıyla nefsimizde tatbikatını yapmak, Resûlullah (s.a.s)i kendimize örnek almak üzere Sîret'i yazmalı ve okumalıyız. Yoksa Mevlid okutmakla Sîret okumuş olmayız.

Sîret'in diğer sosyal ilimlere göre farklı olan bir yönü de, onunla ilgili ilk kaynaklara sahip oluşumuzdur.

Şurasını iftiharla belirtebiliriz ki, Hz. Peygamber (s.a.s)'in mücadele tarihi bize çok sağlam bir şekilde ulaşmıştır. Kaynaklar arasında bazı küçük farklılıklar vardır ki, bunlar çok azdır ve râvîlerin imkân ya da imkânsızlıklarından ileri gelen bir olgudur. Hemen belirtelim ki, İslâm tarihinin kaynakları gerek Hadis kitapları olsun, gerekse Siyer kitapları olsun, çok sıkı bir denetimden geçerek günümüze intikal etmişlerdir. Bizim İslâmî ilimlerde öyle bir ilim çeşidi vardır ki, Müslümanlardan başka hiçbir toplumda yoktur. Bu, *Cerh ve ta'dil* ilmidir. Bu ilim dalı, adından da anlaşıldığı gibi, kaynakları tenkid ilmidir ve bu konuda o kadar acımasızdır ki, ismini yaralamak anlamındaki *cerh*'ten almıştır. Öyle zannedildiği gibi, her öne sürülen rivâyet kabul görmemiş, sıkı bir tenkid süzgecinden geçtikten sonra bize kadar gelmiştir. Kaldı ki bu konuda çok sayıda kitap yazılmıştır.

Müslüman tarihçiler, Tarih ve Sîret'in yeniden yazılması gereği üzerinde duruyorlar, doğrudur. Fakat bu, tarihi hadiseleri yeniden yazalım anlamına gelmez. O halde mesele nedir? Biz, tarihi hadiselerin günümüz şartlarına göre yorumunun yapılmasını istiyoruz ve zaten onun için de tarih kitabı yazıyoruz. Bilindiği gibi Sîret'le ilgili binlerce kitap yazılmıştır. Fakat buna rağmen biz de yeni bir Sîret kitabı yazma gereği duyduk. Çünkü hadiseler yeniden yorumlanıp günümüze taşınmazlarsa, tarih folklorlaşır, yaşanamaz bir hale gelir. Bir de, yeni nesillerin anlamaları için, tarihin bugünkü kavramlarla, siyâsî konjonktürle irdelenerek ele alınması gereklidir. Tabii ki bu konuda tarihçi zorlanacaktır.

Çünkü *statükocu zihniyet*, eskinin canlanmasını, yâni hayatiyet bulmasını istemez. Çünkü gerçek bilinince, sahte olan ortadan kalkmaya mahkûmdur. Bunun için de gerçek tarihçilere bunların dünyasında hayat hakkı yoktur.

İnsanları ilahi gerçeklere, yâni ebedi kurtuluşa davet eden tebliğcilerin el kitaplarının Sîret olması gerekir. Zaten Sîret kitaplarının kaleme alınma hikmetleri de budur. Hz. Muhammed (s.a.s)'in getirmiş olduğu ilahi mesajı doğru öğrenip, onu bütün insanlara tebliğ etmek! Sîret ve Meğazi kitapları bunun için yazılmıştır.

Bunun içindir ki Tarih ve Sîret, Müslüman davetçinin ilk kaynağı ve kullanacağı en önemli malzemedir. İlk davetçi Resûlullah (s.a.s) olduğundan ve aynı zamanda örnek alınacağından, davetçilerin tarih ve Siyer'e bakışları davalarının tahakkuku açısından fevkalâde önemlidir. Adeta onların ayrılmaz parçası olmalıdır. Çünkü onlar, davetlerinde Hz. Muhammed (s.a.s)'i anlatacaklardır.

Tebliğci, her şeyden önce çok güzel bir Sîret bilgisine sahip olmalıdır ki ne okutacağını, anlattığı ya da tebliğ ettiği Sîret'in nasıl yaşanacağını muhataplarına aktarabilsin. Bunu yaparken mümkün mertebe ayrıntılardan kaçınıp, esaslar üzerinde durmalı ve genç nesillere basit yazılmış kitaplarla gitmelidir. Gerçekleri dolandırarak anlatmanın günü geçti artık. Gerçekler, açık ve net bir şekilde okuyucuya aktarılmalıdır. Bunu yapacak olan tebliğcilerin, yâni Sîret'i insanlara ulaştıracakların dikkat etmeleri gereken önemli bir husus da şudur ki, her kalemi eline alan, –çoğu kez de bu duygusal oluyor– hemen müctehid kesilip tarih üzerinde fetva vermemelidir!

Tebliğciler, yorumunu yapmaktan ziyade mesajı ulaştırmakla yükümlüdürler. Çünkü her önüne gelen tarihi yorumlamaya kalkışırsa, iş çorbaya döner. Öyle öğrenciler görüyoruz ki, yalan-yanlış tercüme edilen iki kitap okuyup müctehid kesiliyorlar. Kimileri de bir tek hadis metnini görmeden (Çünkü Arapça bilmiyorlar) Buhârî'yi eleştiriyorlar. Her işimizi ehline vermek mecburiyetindeyiz, yoksa bugünkü gibi bocalar dururuz. Kaldı ki, elimizde yüzlerce Sîret kaynağı vardır.

Daha hicretin ilk yüzyılında bize çok değerli kitaplar bırakmış olan Siyer ve Meğazi yazarlarımızın tümünü teferruatlı olarak burada anlatmamıza imkân olmadığından, bu değerli hizmette bulunan zevattan birkaçının ismini zikretmekle yetineceğiz:

Urve b. Zübeyr (ö. 94), Ebân b. Osman (ö. 105), Vehb b. Münebbih (ö. 104), Asım b. Ömer b. Katâde (ö. 120), İbn Şihab ez-Zuhrî (ö. 124), Ya'kûb b. Utbe el-Medenî (ö. 131), Musa b. Ukbe (ö. 144), İbn İshak (ö. 150), el-Vakidî (ö. 180), İbn Hişam (ö. 213).

Bu şekilde Siyer ve Meğazi ilimleriyle başlayan İslâm tarihi yazıcılığı, Hicrî üçüncü yüzyılla beraber umumi tarih kitaplarını ortaya koymaya başladı. İlk

devirlerin en önemli tarihçileri, Abid (Ubeyd) b. Şeriyye (ö. 67), Hişam b. Muhammed el-Kelbî (ö. 204), Zübeyr b. Bekkâr (ö. 256), İbn Kuteybe ed-Dîneverî (ö. 276), Belazurî (ö. 271), Buhârî (ö. 256), İbn Ebi Heyseme (ö. 279), el-Ya'kubî (ö. 284), Taberî (ö. 310), İbn Sa'd (ö. 230), el-Ezrakî (ö. 223), Mes'udî (ö. 346), Hatib Bağdâdî (ö. 423), İbnü'l-Esir (ö. 630), İbn Kesir (ö. 774), Ebu'l-Ferec Ali b. el-Huseyn el-Isfahani (ö. 356), el-Makdisi, İbn Nedim (ö. 386), el-Beyhâkî (ö. 470) vs gibi tarihçilerdir.

MÜSLÜMANLARIN TARİHİNİN DEVRELERİ

Müslümanların tarihi, aslında ayrılmaz bir bütünlük arzeder. Ancak günümüzde olduğu gibi ilk dönem tarihçileri de öğrenimini kolaylaştırmak için bazı dönemlere ayırmışlardır. Onların tasniflerine dayanarak, biz de şöyle bir bölümleme yapabiliriz:

I. Hz. Muhammed (s.a.s)'den önceki peygamberler dönemi.

II. Hz. Muhammed (s.a.s) ve ondan sonraki dönem.

Bu dönemi de kendi içinde şu şekilde tasnif edebiliriz:

1. Hz. Muhammed (s.a.s) dönemi,

2. Örnek Halifeler (Hulefâ-i Raşidîn) dönemi,

3. Saltanat dönemleri:

a) Emeviler dönemi,

b) Abbasiler dönemi,

c) Osmanlılar dönemi,

d) Osmanlılar sonrası, günümüze kadar olan karışık dönem.

Müslümanların tarihinin bugününü, belki bir-iki asırlık bir süreç olarak mütalaa etmek gerekecek. Şurası bir acı gerçektir ki, özellikle Tanzimat ve Batılılaşma hareketinden sonra Müslüman tarihçilerde, Batı'ya karşı –her disiplinde olduğu gibi– bir *kompleks* başlamış, kendilerini Batı karşısında yetersiz gören tarihçiler, onu olduğundan başka anlatmaya gayret etmişlerdir. Bu durum, her zaman onların kötü niyetlerinden de kaynaklanmamıştır. Meselâ, bu dönem tarihçilerimizin eserlerine bakınız; 'İslâm, kılıç dini değildir' diye hep bir savunma ile karşılaşırsınız. İslâm'ı şirin gösterme uğruna, pek çok gerçek saptırılmaktadır. İslâm kılıç dini değilse, onu insanlığa tebliğ eden Hz. Muhammed (s.a.s) neden "Cennet kılıçların gölgesi altındadır" diye kılıcı övsün? Kılıç, gerektiğinde insanlar arasındaki haksızlıkları, sömürüleri, Allah'a olan is-

yanları kaldırmak için kullanılmıştır. Milâdî 7. yüzyılda, insanların kanlarını emen, onları hayvanlar derekesine düşüren İran ve Bizans emperyalizmleri, İslâm'ın kılıcıyla son bulmuştur.

Günümüzde de aynı şey devam etmektedir. "*İslâm hoş görü dinidir*" teraneleri, Batı'ya, ya da İslâm düşmanlarına karşı sergilenen bir kompleksten başka bir şey değildir. Birileri Müslümanlara zulmedecek ve Müslümanlar da, bazı papazların uydurup Hz. İsâ'ya malederek, "birisi sağ yanağına vurursa, sol yanağını çevir ona da vursun" şeklinde İncil'e soktukları saçmalık gibi, elini kolunu bağlayacak, Batılı emperyalistler de onları vurup öldürecek... Şu Hıristiyan Batı dünyasını görmüyor muyuz ki, hiç kimse onların bir yerlerine vurmadan bile dünyayı kana buluyorlar, milyonlarca insanın kanına giriyorlar. Onun için gerçekçi olalım.

Bu olumsuz bakış yanında, memnuniyetle müşahede ediyoruz ki fikren bağımsız İslâm tarihçileri yetişmektedir. Fakat bu yetişme, hâla çocukluk dönemini yaşamaktadır. Çünkü Müslüman ülkelerinde maalesef fikri yapılanma henüz başlangıç dönemini yaşıyor. Yaşlı ve gerçekleri kabul etmeye yanaşmayan tarihçi hegemonyası durduğu müddetçe de bu çocukluk dönemi uzayacağa benzer. Çünkü bu bağnaz sınıf, Batı'yı o kadar tanrılaştırdı ki, Batı menfaatlerine halel getirecek hiçbir hadisenin zikredilmesine tahammül edememektedirler. Ve bunlar, yeni dinleri olan "*çağdaşlık*" itikadınca yapılmaktadır.

Müslümanların Tarihi'nin doğru yazılabilmesi, Müslüman tarihçilerinin, öz benliklerine dönerek, Batı'ya karşı olan kompleksten kurtulmalarıyla mümkündür.

Genel Tarih İçerisinde İslâm Tarihinin Yeri Neresi?

Bize göre Müslümanların tarihi, tüm insanlık tarihi ile özdeştir ve aynı zamanda başlamıştır. Yâni Âdem (a.s), ilk insan olması nedeniyle insanlık tarihinin, ilk peygamber olması nedeniyle de Müslümanların tarihinin başlangıcıdır.

Onun için bize göre, insanın Yaratıcısına halife olmayı kabul etmesinden sonra onun tarihi başlamış ve bugüne değin, bu halifelik gereklerine uygun ya da zıt yaşadığı tüm hadiseler, Müslümanların tarihini, yâni insanlık tarihini oluşturmuştur.

Bu bağlamda, Allah'ın emrettiği din olan İslâm'ın tebliğ tarihi nasıl Müslümanların tarihini oluşturuyorsa, aynı şekilde bu tebliğe karşı çıkan insanların mücadele tarihleri de Müslümanların tarihinin kapsamı içerisinde yer almaktadır.

"İslâm Tarihi mi, Müslümanların Tarihi mi" ikilemine gelince:

Her iki kavramın da ifâde ettikleri anlam temelde aynıdır: Ya İslâm dininin tebliği esnasında cereyan eden hadiseleri anlatmışsınız ya da İslâm dinine inananların bu din için verdikleri mücadeleyi anlatmışsınız, fark etmez. Zaten biri diğeri ile kaimdir. İslâm olmadan Müslüman'dan söz edilemeyeceği gibi Müslümanlar olmadan da İslâm'dan söz edilemez. Çünkü İslâm, insanlar içindir, onların uyması gereken yaşam tarzlarıdır. Başka bir tabirle, Allah'ın insan için uygun gördüğü, irade buyurduğu hayat şeklidir. Tarihi sahiplenmek veya onu sorgulamak ise, keza birbirinden ayrılmaz unsurlardır. Bizim tarihi sahiplenmemizle tarih yok olmayacağı gibi; tarihimizin olumsuz dönem ve hadiselerini sorgulamadan geçiştirmemiz de tarihi olumlu bir hale getirmez. O halde, hem tarihi sahipleneceğiz hem de bütün reaksiyonlara göğüs gerip, bağnaz yobazları önemsemeden, sorgulamasını yapacağız tarihimizin. Çünkü tarih, bir "*metihnâme*"(apologie), bir övgü kitabı, bir böbürlenme destanı değildir!

Müslümanlarda Tarih Çeşitleri

İslâm, tarihe bu kadar önem verdiği için daha başlangıçtan beri ihtisaslaşmaya gidilmiştir. Yukarıda bir nebze değindiğimiz gibi başlangıçta *Meğazi*, *Siyer* ve umumi İslâm tarihlerini görüyoruz. Fakat hemen sonraki dönemlerde çok değişik tarzda tarih kitapları kaleme alınmış ve tarih, Müslümanlarda büyük bir ilim haline gelmiştir. Şimdi bunlardan bir kısmını sayalım:

1. Siyer kitapları,
2. Peygamberler Tarihi (Kısasu'l-Enbiyâ),
3. Sahabe Tarihleri (Tarihu's-Sahâbe),
4. Halifeler Tarihi (Tarihu'l-Hulefâ),
5. Krallar, Devletler, Kisralar, Kayserler Tarihi,
6. Vezirler Tarihi,
7. Umerâ, Ekâbir, Meşâhir, Kibâru'l-Kitâb, Udebâ ve Şuarâ (Şairler) Tarihi,
8. Fukaha Tarihi,
9. Mezhep İmamları Tarihi,
10. Müctehid İmamlar Tarihi,
11. Yedi Kıraat Hafızları (el-Kurrau bi's-Seb) Tarihi,
12. Hafızlar Tarihi,
13. Hadis Meşâyihi ve İmamları Tarihi,
14. Tarihçilerin Tarihi,
15. Dilci, Edib, Şuarâ, Estetikçi, Aruzcu ve Hesap Âlimleri Tarihi,

16. Abidler, Zahidler, Evliyalar ve Sûfiler Tarihi,
17. Kadılar ve Valiler Tarihi,
18. Şuhûd ve Umenâ Tarihi
19. Muallimler, Katipler, Yabancılar ve Garibler Tarihi,
20. Vaizler, Hatibler ve Müzisyenler Tarihi,
21. Eşrâf, İyiler, Akıllılar, Zekiler ve Hükemâ Tarihi,
22. Tabibler, Felsefeciler, Zındıklar, Mühendisler ve Benzerleri Tarihi,
23. Kelamcılar, Cehmiyye, Mu'tezile, Eş'ariyye, Kerrâmiyye ve Mücessime Tarihi,
24. Şi'a, Gullat ve Rafiziler Tarihi.
25. Hariciler ve Bid'at Ehli Çeşitleri Tarihi,
26. Ulema, Fukahâ ve Muhaddisleriyle Beraber Ehli Sünnet Tarihi
27. Cimriler, Dalkavuklar, Tenbeller, Oburlar, Ahmaklar, Avâreler ve Sefihler Tarihi.
28. Körler, Sakatlar, Sağırlar, Dilsizler ve Kamburlar Tarihi,
29. Müneccimler, Sihirbazlar, Kimyacılar, Hokkabazlar Tarihi,
30. Neseb İlimleri, Rivâyet Edenler ve Arabların Tarihi,
31. Yiğitler, Atlılar ve Mahirler Tarihi,
32. Tüccarlar, Yolculuk Maceraları, Deniz Ticareti ve Denizlerde Yaşayanlar Tarihi,
33. İlginç Sanat Eserleri, Sanatkârlar, Yeni İlmi İcad ve Buluşlar Tarihi,
34. Hristiyan Ruhbanları, Manastırları, Halvetleri ve Bunlardaki Fasid İşler Tarihi,
35. Eşkiyalar, Asalaklar, Satranç, Tavla ve Kumar Oyuncuları Tarihi,
36. Âşıklar, İşretçiler, Oyuncular, İçki İçenler, Başıboşlar, Serseriler ve Yalancılar Tarihi,
37. Deha, İsabet, Tedbir, Rey, Kurnazlık Sahipleri Tarihi,
38. Uydurma, Güldürme, Mizah Yapanlar Tarihi,
39. Kâhinler, Kâşifler Tarihi, gibi[138].

Yukarıda bir kısmını kaydettiğimiz tarih çeşitleri yüz binlerce cildi doldurmakta ve çoğu elyazması olarak kütüphane raflarında okuyucu beklemektedir.

Eskiye ait bilgileri olmayanlar, "bizden önce hiç kimse ilim yapmamış" deyip, her şeyi kendilerine mal etmek isterler. Özellikle bu ilmî hastalık, Tanzimat olayından sonra kendini göstermiştir.

---

138. Ayrıntılar için bk. Es-Sahavî, a.g.e. s. 84-86.

Hâlbuki tarihin bu kadar çeşidini zikrettikten sonra, 19. yüzyıl öncesi tarihçileri hiçbir şey yapmadılar demek, en azından haksızlık olur.

19. yüzyıl entelektüel hastalıklarından olan pozitivizm, işte bu hale getiriyor düşünürleri.

Tarihte Doğruluk Esası

Tarihçilikte en önemli olan husus, doğruluk esası, yâni nakledilen hadiselerin doğruluk derecesidir.

Maalesef eskiden beri, –günümüzde bu daha da çoğalmıştır– tarihçilerin bir kısmı, naklettikleri hadiseleri; fazla incelemeden ya da birilerine yaranmak gayesiyle gelişigüzel anlatmışlar ve anlatmaya devam etmektedirler. Bunun sonucu olarak da uyduruk ya da yalan tarihler ortaya çıkmaktadır.

İçinde Türkiye'nin de bulunduğu ve bir zamanlar "*Üçüncü Dünya*" diye adlandırılan ülkelerde, bu uyduruk tarihlerin dozu çok daha fazladır.

Klasik dönem Müslüman tarihçileri, bu konuda çok daha ciddi ve gerçekten yanaydılar. Bunların istisnaları yok muydu? Elbette vardı. Fakat şu son asrın bağnaz tarihçileri gibi, bile bile tarihi tahrif edenler, hemen hemen yok gibiydi. Onların yanlışlıkları, samimiyetsizlikten ziyade bilgi yetersizliğinden ve kaynak imkânsızlığından ileri geliyordu. Günümüz tarihçileri ise öyle değil. Bunu söylerken, şüphesiz her türlü riski göze alarak gerçekleri yazan tarihçileri istisna ediyoruz. Biz, *devrim yobazı* olan tarihçileri kastediyoruz ki, tarihi vesikayı gözüne sokuyorsunuz; o yine, "İyi amma bu vesika ilkelere-ülkülere aykırıdır; bundan söz etmeyelim" diyorlar. Bu vesikalar gizlenince de, ortaya kısır tarihler çıkıyor.

Klasik İslâm tarihçileri, tıpkı muhaddis ya da müfessir meslektaşları gibi, tarihte *sened*'i esas almışlardır. Verdikleri her hadiseyi rivâyet zincirleriyle sağlama alma gayretini göstermişlerdir. Elbette ki onların da hataları vardı. Fakat senet, yâni haberin kaynağını kesintisiz bir şekilde belirtme endişeleri, bu hataları en aza indirmiştir.

Bir muhaddis veya bir müverrih (tarihçi), bir *Hadis*i veya bir olayı naklederken, gerçekliğini ispat için mutlaka senede dayanır. Bu senetler, *rivâyet zinciri* şeklinde olur. Ve bu rivâyet zincirleri, Hz. Peygamber'e kadar uzanır. Ayrıca râvîlerin durumları incelenir. Muteber bir şahıs olup olmadığı, doğru sözlülüğü, günlük yaşayışı, ilimle olan münasebeti, ehl-i takva olup olmadığı vs. araştırılır ve buna göre râvî hakkında bir kanaate varılır.

Tarih, bir efsane veya herhangi bir yazarın uydurduğu bir roman değildir. Ve böyle olmamalıdır. Bu konuda Muhammed Hamidullah Hoca şunları yazmaktadır:

"Eski zamanlarda yazara yazdıkları ispat ettiriliyordu. Bir ifâde için delil istemek, eskiden yalnız mahkemelerin imtiyazı idi. Müslüman müellifler tarafından bahsedilen kaynaklarla meşgul olan ve Askalanlı İbn Hacer'in mevzu üzerindeki *el-İsâbe*'sini bastıran, Alman müsteşriki *Alois Sprenger*, ilk defa Müslümanların bu prensibi tarihe de uyguladıklarını Batı'da müşahede edenlerin birincisi olarak gözükmektedir. Ve bu, Müslümanlarda çok ilgi çekici bir husustur. Zira onlar bir olayı tüm olarak bir paragrafta, bir olayın oluşumunu, elemanlarının arası kesilmemiş bir devamı gibi yazmazlar; fakat her şahitliği ayrı olarak kaydeden bir mahkeme dosyası gibi ele alırlar. Gerçekten İbn İshak'ın, Taberî'nin ve diğerlerinin tarihleri sayısız derecede rivâyet zincirleri ihtiva ederler. Bu rivâyetlerin her biri birkaç satır hâlinde ve her birinin başında kaynakların esaslı bir şekilde nakli vardı. Sadece müellifimizin tanıdığı üstadın adı değil aynı zamanda bu üstadın kaynakları da olayı gözüyle gören şahide kadar nakledilirdi. Hz. Peygamber'in bir sahabesi talebelerine bir hadise anlatırken şu kadarını söylemekle yetinebilirdi:

"Hz. Peygamber şu hususu söylediğinde veya yaptığında veya takrir yâni zımnen tasdik ettiğinde ben orada idim!"

Fakat ikinci nesilde üstad şöyle diyordu:

"Ben Hz. Peygamber'in falanca sahabesinden, Hz. Peygamber'in şu şeyleri söylediğini duyduğunu duydum." Sadece: "Hz. Peygamber söyledi" şeklinde bir ifade kullanmıyordu. Böylece takip eden her nesilde birbiri ardından gelen râvîlerin zinciri büyüyordu. Hicri III. asır müelliflerinden olan Taberî'de normal olarak, birkaç satırlık her rivâyet için râvîler zincirinin her birisinde altı veya yedi isim yer almaktadır."[139]

Müslüman tarihçilerdeki bu gelenek, asırlarca sürmüş; daha sonra gelen tarihçiler ise muteber tarih kaynaklarına atıfta bulunmayı yeterli görmüşlerdir.

Müslümanlar için tarih, çok önemli olduğu için her râvînin naklettiği rivâyet kabul edilmemiş, râvîlerde bazı şartlar aranmıştır.

Rivâyet Şartları

Her ilimde olduğu gibi tarih yazıcılığında da, tarihçilerde de bazı şartlar aranır. Her kalemi eline alanın tarih yazmaya başlaması, sonu gelmeyecek bir iş olduğu gibi, çok da zararları vardır. İnsanlara yanlış tarihi vak'alar anlatılır, destanlar uydurulur, yalan tarihler üretilir...

---

139. Muhammed Hamidullah, Akdeniz Çevresi Müslümanlarının Tarih İlmine Kazandırdıkları, Tercüme: İ. Süreyya Sırma, Diyanet Dergisi, Ankara 1974, c. III, Sayı: 6, s. 365.

Bunun içindir ki Müslümanlar, daha başlangıçta bu hususa dikkat etmişler ve yalanlarla dolu tarih kitaplarının yazılmaması için, tarihçilerde ve râvî'lerde bazı şartlar aramışlardır. Bu şartların başlıcaları şunlardır:

1) *İslâm'ı ve onun tarihini anlatan tarihçi, Müslüman olmalıdır.* İslâm'la ilgili hadiselerin doğruluğu, Müslüman râvîler tarafından rivâyet edildiğinde doğru sayılırlar. O halde, Müslüman olmayıp, şuraya buraya kendini "Müslüman" diye lanse eden kişilerin rivâyeti kabul edilmez. Müslüman, Allah'ın emrettiği her şeyi yerine getirmeye çalışanlara denir; Allah'la ve onun buyruklarıyla mücadele edene değil! Allah'ın emrettikleriyle mücadele edenler, bu emirler hakkında nasıl sıhhatli haber verip yorum yapabilir? Bunun tersine –Allah'a inanmadığı ve onun ahkâmıyla mücadele ettiği için– olayları tahrif edebilir, gerçekleri başka türlü gösterebilir. "İslâm'da faiz yasağı yoktur, Hac, bir sömürü vasıtasıdır, İslâm'da tesettür yokur, İslâm'da hukuk yoktur, Din bir gönül işidir, âmel olmazsa da olur, cihâd sömürgeciliktir v.b." şeyler diyebilirler.

İşte bunun içindir ki, İslâm tarihçisinin Müslüman olması gereklidir. Bu Müslümanlık da, takva ile bezenmiş olmalıdır.

2) *Tarihçi âdil olmalıdır.* Tarihçi, Müslümanlığının yanı sıra, *âdil* de olmalıdır. Yâni hadiseleri tahrif etmemeli, gerçek neyse, onu söylemelidir. Şunu bunu memnun etmek için değil, Allah rızası için yazmalıdır. Ancak böyle olursa hileye başvurmaz, olayları saptırmaz. Yazılan her kelimenin, sarfedilen her sözün bir mes'uliyet gerektirdiğini bildiği için daima doğru olmaya çalışmalıdır. Makam için, para için adaletten ayrılmamalı, vakıa ne ise, vicdanı ne diyorsa onu yazmalıdır. Kendi kendisine karşı münafık olmamalıdır... Yâni vicdanında bildiği hadiseyle, kalemiyle kâğıda döktüğü hadise aynı olmalıdır. Bütün bunlar da, bir tek yolla elde edilebilir; o da Allah korkusudur. Allah'tan korkmayanın işi yalandır, dolandır. Çünkü Resûlullah Efendimiz (s.a.s)'in buyurduğu gibi, "Hikmet'in (her şeyin en güzeli) başı Allah korkusudur".

Adil olmayan tarihçiler, tarihlerini yazarken, birilerini kayırdıklarından, mecburen bazı gerçekleri görmezlikten gelecek; olmadığı halde uydurulan hadiseleri, tarih diye yazacaklardır.

Meselâ eskiden Tunus'da, Habib Burgiba'nın hayatında bir kere olsun uğradığı yerlerde törenler düzenlenir, bir sonraki senelerde de "Habib Burgiba'nın Sfax'a geldiği gün" münâsebetiyle bayram yapılır, resmigeçitler düzenlenir, onun adına şiirler okunur, heykellerine çelenkler konurdu vs... Ve tabii bunu istismâr eden yerler de vardı. Burgiba'nın hiç gitmediği şehrin veya kasabanın Belediye Başkanları da "Burgiba'nın şehrimize geldiği gün" diye bir gün uydurur, bu günü kutlamak için devlet bütçesinden paralar alır; yenir, içilir, şampanyalar patlatılırdı. Burgiba ve onun gibileri *lâ yus'el* (kendilerinden ve de tarihlerinden hiçbir şey sorulamaz) olduklarından, hiçbir kul çıkıp, "Efen-

dim, bu bilgi yanlıştır; Burgiba buraya hiç gelmemiştir!" diyemezdi. Çünkü koruma kanunlarıyla içeri atılma riski vardı!

İşte bu gibi yanlışlıkları düzeltecek olanlar, adil tarihçilerdir. Ne yazık ki, tarihçilerin büyük bir kısmı, böylesi yanlışlıkları düzelteceklerine, bu yanlışları, –bazı payeler almak uğruna– kitaplarında tarihleştirmektedirler...

3) *Tarihçi zâbıt olmalıdır.* Yâni okuduklarını, duyduklarını unutmamalıdır. Çünkü unutkan tipler, hadiseleri birbirine karıştırabilirler. "Hartum, Sudan'ın mı; Tunus'un mu başşehriydi?" diye tereddüt eder ve "Tunus'un başka bir başkenti olmadığından olsa olsa Hartum"dur deyip, Sudan'da geçen olayları, Tunus'ta geçiyormuş gibi anlatabilirler. Onun anlattığı olaylar da Tunus'ta cereyan etmediği için, tarihi hadiseler birbirine karışabilir.

4) *Tarihçi akıllı olmalıdır.* Yâni olayları naklederken, doğruluk derecelerini muhakeme edebilmelidir... Şayet bunu yapamazsa, çok fahiş tarihi yanlışlıklar yapabilir. Meselâ, "Geçtiğimiz senelerde yapılan İran-Irak savaşında 20 milyon insan öldü" diyebilir. Oysa her iki ülkenin nüfusu bile bunun sadece dört katıdır! Veya "Körfez savaşlarında 100 bin Iraklı öldü" diyebilir. Biraz muhakeme zahmetine katlansa, Amerika ve müttefiklerinin Irak'a binlerce bomba attıklarını öğrenebilir ve Amerika'nın şehidettiği Müslüman sayısının çok daha fazla olduğunu anlayabilir!

Adil olmama hastalığı sadece yeni tarihçilerde değil eski tarihçilerde de var olan bir olgudur. Adil davranmamaya sebep de, çoğu kez, müelliflerin mezheb ve meşreb farklılıkları, ya da menfaatçi olmalarındandı.

Meselâ, Hanefi ve Şafiilere karşı taassubu meşhur olan tarihçi ve muhaddis ez-Zehebî için tarihçi Subki şöyle diyor:

"Ben, rahmetli ez-Zehebî'nin tarihinde, Şeyh İbn Kudâma el-Hanbeli ve Şeyh Fahruddin İbn Asâkir'in tercüme-i hallerini gördüm. İbn Kudama'yı uzun uzun anlatır. İbn Asâkir'i de kısa keser. Herkes bilir ki, bunu böyle yapmasının sebebi, İbn Asâkir'in Eş'arî, İbn Kudama'nın da Hanbelî oluşudur. Hâlbuki hepsi de Allah'ın huzurunda hesap vereceklerdir. Onun için iyisi, hevâya kapılmamaktır!"[140]

Onun için Subki, bu konuda şöyle bir fetva vermekten de çekinmemiştir:

"Benim bu konudaki fetvam şudur ki: Şeyhimiz (hocamız) ez-Zehebî'nin Eş'ariler'i kötüleyen ve Hanbeliler'i yücelten sözlerine itimâd etmek caiz değildir. Tek yardımcımız Allah'tır."[141]

İmâm Şafiî hakkında yazı yazan *İbn Me'în*'in, hattı zatında İmâm Şafiî'yi tanımadığını da Subki nakletmektedir[142].

---

140. Tabakâtu'ş-Şafi'îyye, II,24.
141. Ay.es. II, 25.
142. Ay.es. II, 23.

Yine Subki, tarihçilerin böylesi tutumlarından dolayı, hocasının şu şartları da ileri sürdüğünü yazmaktadır:

1. Tarihçi doğru olmalıdır!
2. Tarihçi, mânâ ile beraber, kavramları da doğru ve yerli yerinde kullanmalıdır. Ayrıca, kavramlar hakkında da yeterli bilgiye sahip olmalıdır.
3. Tarihçi, nakledeceği hadiseyi gördüğü ya da okuduğu anda kaleme almalıdır. "Hele şimdi kafamda tutayım sonra yazayım" diye bir düşünce içinde olmamalıdır!
4. Tarihi hadiseyi naklederken, mutlaka müellifi ve kaynağı belirtmelidir.
5. Nakillerde bulununca, sözü uzatmamalı, kendisinden nakiller yaptığı kişiyi ilmen ve dinen iyi tanımalıdır.
6. Eserlerini açık, anlaşılır ve güzel yazmalıdır.
7. İyi niyetli olmalıdır. Yâni hakkında söz ettiği kimseyi, duygusal olarak göklere çıkarmamalı ya da yerin dibine batırmamalıdır.
8. Kendisinden nakiller yaptığı kimsenin ilmi seviyesini bilmelidir[143].

Fakat bütün bunlardan daha önemlisi tarihçi, doğru hadiseleri, yanlış hadiselerden ayırt edebilecek derecede bilgi sahibi olmalıdır. Böyle olmaması durumunda, elinde olmadan pek çok fahiş hata yapabilir.

Meselâ bütün tarih çevrelerinde tanınan ve kaynak olarak kullanılan *İbn Cubeyr* diye bir tarihçi vardır. İbn Cubeyr'in en önemli eseri ise onun "*Rihle*"(Seyahatnâmesi)[144]dir.

İbn Cubeyr, adı geçen kitabında Mekke'deki anılarını zikrederken, Hz. Peygamber (s.a.s)'in doğduğu evi gezdiğinden, orada Hz. Fatıma ve çocukları Hasan ve Hüseyin'in doğduğu yerlerden de söz etmektedir[145] ki, bu fahiş bir hatadır. Çünkü Fatıma, Mekke'de değil, Medine'de evlenmişti ve Hasan ve Hüseyin de Mekke'de değil, Medine'de doğmuşlardı. Muhtemelen İbn Cubeyr Mekke'deki bu evi gezerken, ya olayların seyrini düşünemedi ya da gerçekten Hasan ile Hüseyin'in Mekke'de doğduklarını zannediyordu.

Cerh ve Ta'dîl

İslâmî ilimlerde *rivâyet* ve *sened* hususuna o kadar önem verilmiştir ki Müslümanlar dışında hiçbir toplumda bulunmayan ilim dalları meydana gelmiştir.

143. Subkî, a.g.e. II, 23.
144. *Rihletu'bnu Cubeyr,* Beyrut, tarihsiz.
145. S.142.

Rivâyet edilenlerin en doğrusunu çıkarıp ortaya koymak için âdeta "*insan süzgeçleri*" yapılmıştır, bu süzgeçlere *Cerh ve Ta'dil* denir.

Cerh, yaralamak; Ta'dil ise hakkını vermektir. İlmen cerhedilen kimsenin hata ve kusurları ortaya konduğu için bu işleme yaralama anlamında cerh adı verilmiştir. Ta'dil'de ise, râvînin iyi meziyetleri belirtilmekte, liyakati tesbit edilmektedir.

Tarihçinin veya muhaddisin, hatta diğer bilim adamlarının çok sıkı bir incelemeye tabi tutularak noksanlıklarının ve üstün meziyetlerinin ortaya konma işiyle *Cerh* ve *Ta'dil* ilmi uğraşır. Çok cerh edilmiş olan râvîlerin rivâyetleri fazla itibar görmez. Meziyetler süzgecinden geçebilen râvîler tercih edilir. Bu şekilde İslâmî ilimler sağlam temellere oturtulur. Çünkü istenilen şartları haiz olmayanlar da pek çok şeyi rivâyet etmeye kalkışıyorlar: "İslam'a göre şu şöyledir, bu böyledir" diye... İşte bu gibi liyakatsız kimselere mani olmak ve onların rivâyetlerine değer vermemek için böyle bir ilim dalı doğmuştur. O halde, kim olursa olsun bir rivayette bulunup, "İslâm şöyle diyor" diye ortaya atıldığında, bu ilim dalının esaslarına göre sözlerinin değerlendirilmesi gereklidir.

Bu ilim dalına göre şu kimselerin rivâyetleri kabul edilmemektedir:

1. Fâsık olanlar,
2. Yalancı olanlar,
3. Zındıklar,
4. Bid'at ehlinden olup, halkı kendi yollarına davet edenler,
5. Rivâyetlerinde hata yapanlar,
6. Kolayca te'sir altında kalanlar,
7. Hayatlarının sonlarında ihtilat yâni her şeyi birbirine karıştırma hastalığı olanlar[146].

İslâm tarihini, diğer tarihlerden ayıran en önemli özellik, işte bu titizlik ve senet unsurudur. Bu bakımdan *rivâyet* ve *râvi zinciri* İslâm tarihinin temelini teşkil eder.

Klasik İslâm tarihçileri, genellikle tarihî vak'aları şu şekilden birine göre rivâyet etmektedirler:

1. Tarihçi, olayla ilgili bütün rivâyetleri râvî zinciri ile beraber verir ve hüküm vermez, kendi kanaatini söylemez.
2. Tarihçi olayla ilgili bütün rivâyetleri râvî zinciriyle beraber verir ve sonunda kendi kanaatini söyler.
3. Tarihçi, olayla ilgili rivâyetlerden kendine göre en doğru olanını seçer ve yazar.

---

146. Fazla bilgi için bk. İbn Hibban, Kitâbü'l-Mecrûhin, Haleb, 1396; Subhi es-Sâlih, Hadis İlimleri ve Istılahları, Türkçe Tercümesi: M. Yaşar Kandemir, Ankara 1971, s. 86-87.

Rivâyet zincirini daha iyi anlamak için aşağıdaki misale bakalım:

"Ebû Ca'fer (Taberî) diyor ki: Bize Abdurrahman İbn Velid el-Cürcani söyledi. Ona ve arkadaşlarına Ahmed b. Taybe, ona da Ubeydullah söylemiş. O, Nafi yolu ile İbn Ömer'den şunu rivâyet eder: Resûlullah, Ebû Bekr'i hicretin 9. yılında hac Emîri tayin etti. O, bir yıl sonra, yâni hicretin 10. yılında hacc yaptı, Medine'ye döndü"[147].

Dikkat edilecek olursa yukarıda geçen rivâyet zincirinde altı râvî mevcuttur. Ve ilk râvî Resûlullah (s.a.s)'a dayanmaktadır ve arada kopukluk mevcut değildir.

İSLÂM TARİHİNİN KAYNAKLARI

Kur'an

Yukarıdaki bölümlerde belirttiğimiz gibi, İslâm Tarihi'nin ve belki de ilk devir genel tarihin temel kaynağı Kur'an-ı Kerim'dir. Kur'an, İslâm'ın ilk kaynağıdır. Yâni Allah, İslâm'ı Kur'an denen ilâhî kitapla kullarına bildirmiştir. İslâm, Kur'an'la bilinir. Kur'an olmadan, ne İslâm olur, ne Müslümanlık olur, ne de tarih! İslâm olmayınca, onun tarihi nasıl olsun? İslâm, sadece mâbedlere hapsedilmiş ibadetler manzumesi olan bir din değil, insan hayatının her yönüyle ilgili olan ilâhî yaşam tarzıdır. Dolayısıyla İslâm'ı diğer dinlerden herhangi birisi olarak kabul edemeyiz. Bu dinler sadece insanın manevi yönüyle ilgilidirler; İslâm ise, insanın hem maddi ve hem de maneviyatıyla ilgilidir.

Hz. Muhammed (s.a.s) hem Peygamber, hem devlet reisi ve hem de ordu komutanıydı... Ve bütün bu özellikleri kendinde toplayan Hz. Peygamber (s.a.s)'e, izleyeceği yolu gösteren kaynak, Kur'an'dır. Kur'an, onun hem yasama, hem ibadet rehberidir. Ondan alırdı bütün ilhâmını... Onunla devletini idare eder, onunla dinin temellerini öğretirdi. Mücadelesinin tüm ışığı Kur'an'dı... Onun hayatı, Kur'an'ın gölgesinde, İslâm'ı yayma ve tebliğ etme savaşıydı...

Kur'an'ın gerçekliği ve "herméneutique"

İşte bu yüzdendir ki, insanlara tebliğ ettiği İslâm'ın ve dolayısıyla onun tarihinin ilk kaynağı Kur'an'dır... Dolayısıyla Kur'an'ı *"Allah'tan inmiş bir kitap"* olarak kabul etmeyenler, yâni ona, çağdaş "*herméneutique*" saplantılarla ba-

147. Taberî, Tarih, Milli Eğitim Bakanlığı Tercümesi, III, 4.

kanlar, aslında oryantalistlerin baktıkları gibi, onu kabul etmeyip, bu inkârlarını gizlemek istemektedirler. Oysaki Allah, kendi kitabı hakkında ayrılığa düşenler için şöyle buyuruyor:

"Allah'ın Kitap ile indirdiklerini küçük bir menfaat karşılığında gizleyip söylemeyenler var ya; işte onlar, midelerinde ateş yemiş olmaktan başka bir şey yapmış olmazlar. Kıyamet günü Allah onlarla konuşmaz ve onların günâhlarını affetmez ve onlar için elîm bir azap vardır. Onlar, hidâyet karşılığında dalâleti, mağfiret karşılığında azabı satın alanlardır. Onlar Cehennem ateşine nasıl sabredecekler! Çünkü Allah, Kur'an'ı hak olarak indirmiştir. Kur'an (onun Allah'tan gelen bir Kitap olup olmadığı) konusunda tartışanlar, büyük bir ayrılık içerisindedirler!"[148]

Hz. Muhammed (s.a.s)'in şahsındaki İslâmî hareketin temeli olması bir yana; Kur'an aynı zamanda daha önceki Peygamberlerin tarihlerini (kıssalarını) da kapsayan bir kaynaktır.

Misâl olarak birkaç âyet-i kerime zikredelim:

"Andolsun ki biz, Mûsa ile Harun'a bir nur, takva sahipleri için de bir şeref olan Furkan'ı verdik"[149].

"Andolsun ki biz, daha evvel İbrahim'e de rüştünü verdik. Ve Biz, onun buna ehil olduğunu bilenlerdik. O zaman, o babasına ve kavmine: "Sizin tapmakta olduğunuz bu heykeller nedir?" demişti. Onlar: "Biz atalarımızı bunların tapıcıları olarak bulduk" dediler. (İbrahim) dedi: "Andolsun siz de atalarınız da apaçık bir sapıklık içindesiniz" Onlar: "Sen bize gerçeği mi getirdin, yoksa bizimle eğleniyor musun?" dediler. O da: "Hayır" dedi. "Sizin Rabbiniz hem göklerin hem yerlerin Rabbidir ki bunları O yaratmıştır. Ve ben de buna şahit olanlardanım"[150].

"Lût'a (evet) ona da bir hüküm ve ilim verdik. Onu kötülükler yapmakta devam eden o memleketten kurtardık. Hakîkatte onlar, fena bir kavim idiler; fasıktılar"[151].

Şimdi de Kur'an-ı Kerim'in İslâmiyet'ten önceki dinlerden bahseden âyetlerini inceleyelim:

"O iman edenler, o Yahudiler, o Sabiîler, o Nasranîler, o Mecusiler, o "Allah'a eş koşanlar (yok mu?) Allah kıyamet günü (bütün) bunların aralarını mutlaka ayıracaktır. Çünkü Allah, her şeyi hakkıyla görüp bilendir"[152].

---

148. Bakara Sûresi, 174-176.
149. Enbiyâ Sûresi, 48.
150. Enbiyâ Sûresi, 51-56.
151. Enbiyâ Sûresi, 74.
152. Hacc Sûresi, 17.

"And olsun ki biz, Nûh'u kavmine (Peygamber olarak) gönderdik de dedi ki; Ey kavmim! Allah'a kulluk edin sizin ondan başka tanrınız yoktur. (Hâlâ onun ikâbından) sakınmayacak mısınız?"

Bazen Kur'an-ı Kerim'de bir peygamber için hususi bir sûre ayrıldığını da görmekteyiz[153].

Şahıslardan (Peygamberler dışındaki şahıslardan) bahseden âyetlere de rastlamak mümkündür.

"Hem hatırlayın o demleri ki sizin sebebinize denizi yarıp da hepinizi kurtarmış, Fir'avun hanedanını ise, kendiniz de gözlerinizle bakıp dururken (suda) boğmuştur"[154].

Kur'an-ı Kerim'de bazı şehir ve mekân isimlerine de rastlamak mümkündür. Meselâ: Yesrib gibi:

"O zaman onlardan bir gürûh "Ey Yesrib ahalisi, sizin için burada durmak yok. Hemen dönün" demişlerdi. Onlardan bir kısmı da: "Hakîkaten evlerimiz açıktır" diyorlar. Peygamberden izin istiyorlardı. Hâlbuki onların evleri açık değildir. Onlar kaçmaktan başka bir şey arzu etmiyorlardı"[155].

Yine Kur'an-ı Kerim'de bazı insan gruplarından da bahsedildiğini müşahede etmekteyiz. Ashabu'l-Kehf bunlardandır. Hatta bu konuda müstakil bir sûre bile vardır[156].

Kur'an-ı Kerim, sadece Peygamberlerden değil, bazı kavimlerin savaşlarından da bahsetmiştir. İran-Bizans harbi buna bir misâldir:

"Elif, Lâm, Mim, Rumlar mağlup oldu yakın bir yerde. Hâlbuki onlar bu yenilmelerinin ardından birkaç yıl içinde galip gelecekler, önünde ve sonunda emir Allah'ındır. O gün mü'minler ferahlanacaktır"[157].

İşte Müslümanların Tarihi'nin bu vasfından ötürüdür ki ekseri Müslüman Tarihçiler ve bilhassa Siyer kitabı yazanlar, kitaplarının birinci ciltlerinin büyük bir bölümünü İslâm öncesine ayırmışlardır.

Müslümanların Tarihi üzerinde araştırma yapacak olanlar için ilk kaynak Kur'an-ı Kerim'dir. Kur'an-ı Kerim'i okumadan Kur'an-ı Kerim tarihini incelemeden Resûlullah (s.a.s)'in çeşitli olaylara karşı olan tutumunu, bazı konularda hüküm koymasını, emir ve nehiylerin inceliğini, manasını anlamaları imkânsızdır. Zira Hz. Peygamber (s.a.s)'in hareketi ve kanun koyuşu tamamen vah-

153. Hûd, Yûsuf, İbrahim, Yûnus, Muhammed Sureleri gibi.
154. Bakara Sûresi, 50.
155. Ahzâb Sûresi, 13.
156. Kehf Sûresi.
157. Rûm Suresi, 1-4.

ye, yâni Kur'an-ı Kerim'e dayanır. Resûlullah (s.a.s), herhangi bir mevzuda karar veremeyince veya kararında yanıldıysa Cenab-ı Hakk tarafından ikâz buyrulmuştur. Şu halde İslâmiyet'in ve dolayısıyla İslâm Tarihi'nin Kur'an-ı Kerim bilinmeden, okunmadan tedrisi, öğrenimi imkânsızdır.

İslâm dini Arabistan'da doğunca, kendini çeşitli dinlerin karşısında buldu. Yahudilik, Mecusilik gibi dinler bunların başlıcaları idi. Yahudiler ve Hıristiyanlar zaman zaman Resûlullah (s.a.s)'a gelerek çeşitli sorular soruyorlardı. Hz. Peygamber de bu sorulara Allah'tan aldığı vahye dayanarak cevap veriyordu. Ayetlerde yer alan "*Yes'eluneke*" (sana soruyorlar)[158], "*Yes'elu*" (sorar)[159], "*Yes'eluke*" (sana sorar)[160], "*Yes'elune*" (soruyorlar)[161] gibi kelimeler bunu göstermektedir.

"Ehli kitap, senin üzerlerine gökten bir kitap indirmeni isterler. Hakîkat, onlar Musa'dan daha büyüğünü istemişler de "Allah'ı açıktan bize göster" demişlerdi. İşte zulümleri yüzünden onları yıldırım çarpmıştı. Bilâhare kendilerine bunca açık âyetler ve deliller geldikten sonra da (Tanrı diye) buzağıya tutunmuşlardı. Nihayet biz (tevbe ettikleri için) bunları af etmiştik. Biz Musa'ya apaçık (nice) hüccet (ler) verdik"[162].

"Kıyametin sübût (ve vukuu)nun ne zaman olduğunu sana sorarlar, de ki: "Onun ilmi ancak Rabbimin nezdindedir. Onun vaktini kendisinden başkası açıklayamaz. Göklere de, yere de ağır basmıştır O. O, size (başka suretle değil) ancak ansızın gelir. Tam manasıyla biliyormuşsun gibi sana (tekrar) onu sorarlar. (Yine) de ki: "Onun ilmi ancak Allah katındadır. Fakat insanların çoğu (bunu) bilmezler"[163].

Hz. Peygamber (s.a.s)'in muhatab olduğu soruların cevabını Kur'an vermekte, onun takib edeceği siyâseti, kime uyup kime uymayacağını da Kur'an belirtmektedir:

"Ey Peygamber, Allah'dan kork. Kâfirlere ve münâfıklara itaat etme. Şüphesiz ki Allah hakkıyla bilendir, yegâne hüküm ve hikmet sahibidir"[164].

Kur'an, Hz. Peygamber (s.a.s)'e neyi inkâr etmesi gerektiğini, bu inkârda bulunmayanların Allah'a inanmadıklarını şu şekilde gösteriyor.

---

158. Bakara Sûresi, 189, 215, 217, 219, 220, 222 gibi.
159. Bakara Sûresi, 108.
160. Nisâ Suresi, 153.
161. Bakara Sûresi, 273.
162. Nisâ Sûresi, 153.
163. A'râf Suresi, 187.
164. Ahzâb Suresi, 1.

"Dinde zorlama yoktur[165]. Hakîkat, imân ile küfür apaçık meydana çıkmıştır. Artık kim Tağut'u[166] tanımayıp da Allah'a iman ederse o, muhakkak ki kopması (mümkün) olmayan en sağlam kulpa[167] yapışmıştır. Allah hakkıyla işitici, (her şeyi) kemaliyle bilicidir"[168].

Bir sonraki âyet'de şöyle buyruluyor:

"Allah, iman edenlerin yardımcısıdır. Onları, karanlıklardan (kurtarıp) nura çıkarır. İnanmayanların dostları ise Tağuttur. O da, kendilerini nurdan (ayırıp) karanlıklara çıkarır. Onlar cehennemin arkadaşlarıdır. Onlar orada, bir daha çıkmamak üzere ebedi kalıcıdırlar"[169].

Bir başka âyette de Allah, Müslümanla Müslüman olmayanın nelerle uğraştıklarını açıkça beyan buyuruyor:

"İman edenler, Allah yolunda savaşırlar; kâfirler de Tağut yolunda savaşırlar. Öyle ise şeytanın dostlarıyla savaşın! Şüphesiz ki şeytanın hilekârlığı zayıftır"[170].

Yukarıda sadece birkaçını zikrettiğimiz âyet-i kerimeler, görüldüğü gibi, insanın hem inancı hem de bu inanç doğrultusundaki davranışlarını düzenliyor. İnsanoğlunun bu çizgi üzerinde, ölümüne dek verdiği mücadele ve imtihan, onun tarihidir. Tüm insanların tarihi, bu çizgiden geçer ve bu çizginin doğru yolunu Kur'an gösterdiği için İslâm tarihinin ilk kaynağı da Kur'andır.

Kezâ Kur'an, Müslümanın sosyal ilişkilerinden olan siyâsette, beşerî ilişkilerin nasıl olması gerektiğine de şöyle fermân buyuruyor:

"Muhammed, Allah'ın Resûlü'dür. Onunla birlikte olanlar (onun ümmeti olanlar), kâfirlere karşı sert, kendi aralarında (birbirlerine karşı) merhametlidirler"[171].

Tabii ki bugünün Müslümanları, her şeylerini kaybettikleri gibi, sosyal ilişkilerinin nasıl olacağını da bilmiyor ya da bilmezlikten geliyorlar. Dünyayı kene gibi sömüren Batı'ya karşı yumuşak, hatta uşak; birbirlerine karşı ise, Kur'an'ın emrine muhalif olarak sert, hatta acımasız oluyorlar. Toplumumuz, –yâni siyâ-

---

165. Yâni hiç kimse, Müslüman olmaya zorlanamaz. Fakat Müslüman olduktan sonra da İslâm'ın bütün gereklerini yerine getirme mecburiyetindedir. Âyetteki ikrâh (zorlama) kâfirler içindir, Müslümanlar için değil!
166. Tâğut, Allah'ın dinine, hükümlerine, emirlerine karşı olan her şey; Allah'ın kanunları yerine kendi hükümlerini koyan ve İslâm kanunlarını yürürlükten kaldıran demektir.
167. İslâm'a.
168. Bakara Suresi, 256.
169. Bakara Sûresi, 257.
170. Nisâ Sûresi, 76.
171. Fetih Sûresi, 29.

setimiz– ülkemizi görmeye gelen Müslüman halkları dışlarken; Amerikalı, Fransız, İngiliz, Alman hipileri geliyor diye uçak merdivenlerinde, vapur iskelelerinde Ayşe'lere, Fatma'lara, Zeyneb'lere göbek attırıyorlar! Yâni Allah ne dediyse, onun zıddını icrâ ediyorlar!

Kur'an-Tarih Ayrılmazlığı

Kur'an'ın muhatabı Hz. Muhammed (s.a.s), dolayısıyla Müslümanlar ve tüm insanlıktır. Beşeriyetin muhatap olduğu bu ilâhî kitap insanların sadece Allah'a kulluk yapmaları için yaratıldıklarını buyuruyor:

"Ben cinleri de, insanları da (başka bir hikmetle değil) ancak bana kulluk etsinler diye yarattım"[172].

Dikkat edilecek olursa, bu âyet-i kerimede "illâ" harfiyle hasr vardır. Yâni âyette söylenenin aksine bir hareket muhaldır. Velev ki inanmayanlar buna karşı olsun.

Allah, insanları kesinlikle kendisine kulluk yapmaları için yaratmıştır ve insanlar da bu kulluğu yerine getirmekle yükümlüdürler. İslâm denen bu kulluğun bir programı vardır ki o da Kur'an'dır.

Allah, İslâm'ı Kur'an denen ilâhî kitapla insanlara bildirmiştir. İslâm, yâni Allah'ın istediği kulluğu yerine getirme yolu, Kur'an'la bilinir. Kur'an olmadan, ne İslâm olur ne de Müslüman. İslâm olmayınca onun tarihi, yâni beşer tarihi de olamaz.

İslâm, sadece ibadetler manzumesi olan bir din değildir. Tarihin konusu olan insan hayatının her yönüyle ilgili bir ilâhî yaşam kaynağıdır. Dolayısıyla İslâm'ı, tahrife uğramış dinlerden, bâtıl dinlerden herhangi birisi gibi kabul edemeyiz. Bu dinler, sadece insanın manevi yönüyle ilgilidirler. İslâm ise insan hayatının tümünü düzenler.

Hz. Muhammed (s.a.s) hem Peygamber, hem devlet reisi ve hem de ordusunun başkomutanıydı... Ve bütün bu vasıfları kendinde toplayan Hz. Peygamber (s.a.s)'e izleyeceği yolu gösteren kaynak Kur'an'dı. Kur'an, onun hem yasama, hem ibadet rehberiydi. Onunla devletini idare eder, dinin temellerini öğretirdi. Mücadelesinin tüm ışığı Kur'an'dı. İşte bu mücadele tarihinin kaynağı, aynı zamanda beşerî hayatın da kaynağıdır.

Hz. Muhammed (s.a.s)'in şahsındaki İslâmî inkılâbın temeli olması bir yana; Kur'an aynı zamanda ondan önceki peygamberlerin tarihlerini (kıssalarını),

172. Zâriyât Sûresi, 56.

yâni insanlık tarihini de kapsamaktadır. Bunun böyle olduğunu görmek için, Kur'an'ı bir defa incelemek yeter. Bu incelemede, Kur'an âyetlerinin çoğunun, ideal insanı yetiştirmek için anlatılan tarihî hadiseler (kıssalar) olduğu kolaylıkla müşahede edilecektir. İnsanoğlunun hayat çizgisi üzerinde, ölümüne dek verdiği mücadele, imtihan onun tarihidir. Tüm insanlığın tarihi olan bu çizginin doğru yolunu göstermiş olduğu için, insan yaşamının ve bu yaşamın programı olan tarihin ilk kaynağı da Kur'an'dır.

Sünnet

Müslümanların tarihinin ikinci kaynağı Sünnet'tir. Sünnet, aynı zamanda bütün İslâmî ilimlerin de ikinci kaynağıdır. Sünnet, Hz. Peygamber (s.a.s)'in davranışlarının tamamını kapsar. Sünnet bilinmeden ne Müslümanların tarihi, ne de diğer İslâmî ilimler anlaşılır. Çünkü Sünnet, Kur'an'la genel çerçevesi çizilmiş olan İslâm'ın pratiğidir. Eğer bu pratik olmasaydı, İslâm teoride kalırdı. Dolayısıyla İslâm, bu pratikle bilinir ve tatbik edilir.

Her Müslümanın bildiği meşhur Veda hutbesinde, Hz. Peygamber (s.a.s) şöyle buyurmuştur:

"Ben size iki şey bırakıyorum ki, bunlara sarıldıkça dâlâlete düşmezsiniz. Bunlar, Allah'ın kitabı Kur'an ve benim Sünnetimdir".

O halde İslâm'ın kaynakları bunlardır. Bu iki kaynak; İslâm'ın esası, temelidir. Bunların herhangi birisi yerinden kaldırıldı mı, İslâm binası çöker. Bu binanın, yâni İslâm'ın tarihiyle ilgilenenlerin, Kur'an'ı ve onun tatbikatı olan Sünnet'i bilmesi zorunludur. İslâm'ın Peygamberi ve bu peygamberin davranış ve pratikleri bilinmeden; onun tebliğ ettiği İslâm anlaşılamaz.

Allah, Hz. Peygamber'i insanlığa örnek olarak seçmiştir:

"Muhakkak ki, Allah'ın istediği gibi yaşayıp, Ahiret gününe kavuşmayı arzulayanlar ve Allah'ı çok zikredenler için, Resûlullah'da en güzel örnek vardır"[173].

Allahu Te'âlâ böyle buyurarak her Müslümanın, hayatının her aşamasında Hz. Peygamber (s.a.s)'i örnek almasını istemiştir. Resûlullah (s.a.s)'ı örnek almadan Müslüman olma iddiasında bulunanlar, yeni bir din uydurma peşindedirler. Bunlar, dini olduğu gibi değil, kendi mantık(!)larına uyduğu nisbette almak istiyorlar.

Bütün Müslümanlar, Hz. Muhammed (s.a.s)'siz bir İslâm'ı düşünmenin mümkün olmadığına inanmak zorundadır. Onun için O'nun Sünneti'ne düş-

173. Ahzâb Sûresi, 21.

man olanlar, aslında O'nun ve İslâm'ın da düşmanlarıdır. Sadece Kur'an'a sarılıp "tek kaynak Kur'an'dır" deyip, onun âyetleri dışındaki değerleri yâni Hz. Peygamber (s.a.s)'in Sünneti'ni kabul etmeyerek bir İslamî pratik meydana getirmek mümkün değildir. Kur'an'ın temel kaynak olduğunda bütün Müslümanlar ittifak etmektedirler. Dolayısıyla Kur'an'ın anlaşılıp hayata yansımasında Peygamberimizin söz ve uygulamalarını yok saymak, Kur'an'ın fonksiyonlarını ortadan kaldıran bir yaklaşım olduğu için kabul edilemez.

Resûlullah (s.a.s), bu düşünce tarzı konusunda şöyle buyurmaktadır:

"Bir gün gelecek, sizden bazıları koltuklarının üzerinde yayılacak ve benim yapılmasını emrettiğim ya da yasakladıklarım kendilerine söylenince, "Bilmiyorum, Allah'ın Kitabı'nda varsa uyarım, (yoksa uymam) diyecekler."[174]

Macar Yahudisi ve sübjektifliği asla ilimle bağdaştırılamayacak olan Ignaz Goldziher adındaki oryantalist, hemen bütün çalışmalarını, Hz. Peygamber (s.a.s)'in Sünneti'nin kabul edilemezliği üzerinde yoğunlaştırmış, özellikle Sünnet'in olmazsa olmazı olan "*isnâd*"ın geçersizliğini ispata çalışmıştır[175]. Ve ne yazıktır ki, bazı Müslüman âlim(!)ler de onun tesirinde kalarak, aynı yolu benimsemiş, Resûlullah (s.a.s)'e âdetâ düşman olmuşlar, İslâm'ı onsuz anlama yoluna sapmışlardır.

Allahu Te'âlâ, bu şekilde Peygamber Efendimiz (s.a.s)'e düşmanlık yapıp, onun Sünneti'ni İslâmî ilimlerde kaynak kabul etmeyenleri, şu şekilde uyarmaktadır:

"Allah'ı ve peygamberlerini inkâr edenler ve Allah ile peygamberlerini birbirinden ayırmak isteyip "Bir kısmına inanırız ama bir kısmına inanmayız" diyenler ve bunlar (imân ile küfür) arasında bir yol tutmak isteyenler yok mu; işte gerçekten kâfirler bunlardır. Ve biz kâfirlere alçaltıcı bir azap hazırlamışızdır"[176].

19. yüzyıl komplekslerini hâla üzerlerinden atamamış, modern Batı kültürünün etkisinde kalan zihni karışıklar, sûretâ pozitivist görünerek, –bu ihtiyarlamış felsefi ekolün çöktüğünden de bihâber–, var güçleriyle Sünnet'e saldırmaktadırlar. Oysa Hz. Muhammed (s.a.s)'e itaat etmek, o kadar zorunludur ki, Allahu Te'âlâ, onun yanında yüksek sesle konuşulmasını bile menetmiştir. Nerde kaldı ki, Sünneti'ne uyulmasın.

Allahu Te'âlâ şöyle buyuruyor:

"Ey inananlar! Allah'tan ve Peygamberi'nden öne geçmeyin; Allah'tan sakının; doğrusu Allah işitir ve bilir. Ey İnananlar! Seslerinizi, Peygamber'in sesi-

---

174. İmâm Şafi'î, er-Risâle, s. 51-52.

175. Bk. Louis Massignon, In memoriam Ignace Goldziher, in Ignaz Goldziher, Le Dogme et la Loi dans l'Islam, Geuthner & l'Eclat, Paris, 2000, Edizioni Scientifiche Italiane, Naples, s, XVII.

176. Nisâ sûresi, 150-151.

ni bastıracak şekilde yükseltmeyin. Farkına varmadan, işlediklerinizin boşa gitmemesi için, Peygamber'e birbirinize bağırdığınız gibi yüksek sesle bağırmayın. Seslerinizi Peygamberin yanında kısan kimseler, Allah'ın gönüllerini takva ile sınadığı kimselerdir. Onlara mağfiret ve büyük ecir vardır"[177].

Kimilerinin iddia ettiği şekilde Resûlullah (s.a.s), herhangi birimiz gibi bir insan olsaydı; Allah neden ona bu ayrıcalığı tanısın? Bir başka âyette de Allah (c.c.) şöyle buyuruyor:

"Peygamberin çağrısını, kendi aranızda birbirinizi çağırmanız gibi tutmayın. Allah, içinizden sıvışıp gidenleri şüphesiz bilir. Onun buyruğuna aykırı hareket edenler, başlarına bir belânın gelmesinden veya can yakıcı bir azaba uğramaktan sakınsınlar!"[178]

Kur'an-ı Kerim'de Allah'a ve Resûlü'ne itaati birlikte zikreden onlarca âyet varken, hâlâ Resûlullah (s.a.s)'in Sünneti'ne gereken değeri vermeyenlere şu âyeti hatırlatmak istiyoruz:

"Peygamber'e itaat eden, Allah'a itaat etmiş olur. Kim yüz çevirirse bilsin ki, Biz seni onlara bekçi göndermedik"[179].

Bizim de ilk ve son sözümüz odur ki, kim Resûlullah (s.a.s)'e karşı gelir, O'nun Sünneti'ni tanımazsa, onun İslâm'da yeri yoktur. Onlar İslam dışı bir görüşün hizmetinde olup, İslâm'la ve onun değerleriyle –bilerek ya da bilmeyerek– mücadele eden komplekslilerdir. Ana konumuz bu olmadığı için, burada ayrıntılara girmiyoruz. Biz, sadece meselenin ehemmiyetine dokunmak istedik[180]. Sünnet'e bakış hakkında arzettiğimiz bu kısa düşüncelerden sonra, şimdi de onun muhtevasına bakalım. Muhaddisler, Sünnet'i üç kısma ayırırlar:

Hadis

Hadis, Hz. Peygamber (s.a.s)'in sözlerine denir.

Meselâ: "Ömer b. el-Hattab radıyallahu anh'dan:

Şöyle demiştir: Resûlullah (s.a.s)'den işittim, buyuruyordu ki: Ameller ancak niyetlere göredir. Herkesin niyet ettiği ne ise eline geçecek olan ancak odur. Artık nail olacağı bir dünya veya nikah edeceği bir kadından dolayı hicret et-

177. Hucurât Sûresi, 1-3.
178. Nûr Sûresi, 63.
179. Nisâ Sûresi, 80.
180. Bu konuda ayrıntılı bilgi almak isteyenlere, Mustafa es-Sibâ'î'nin, es-Sünne ve Mekânetühâ fi't-Teşrii'l-İslâmî (Beyrut 1978) adlı kitabına bakabilirler. Hem meselenin tarihçesi anlatılıyor hem de bu Sünnet düşmanlarına cevaplar veriliyor.

miş kimse varsa onun hicreti (Allah'ın ve Resûlü'nün rızasına değil), hicret sebebi olan şeyedir!"[181]

Bir başka misâl de şöyledir: "Ebû Hureyre radıyallahu anh'dan:

Şöyle demiştir: Hz. Peygamber (s.a.s) buyurdu ki, "Müslümanın Allah yolunda alacağı bir yara, Kıyamet gününde yeni açıldığı andaki gibi kan fışkırıyor gibi görünür: Rengi kan rengi, fakat kokusu misk kokusudur."[182]

Yine Hadis'e misâl olmak üzere bir iki örnek daha verelim:

"Enes b. Mâlik (r.a.) şöyle dedi: Resûlullah (s.a.s) şöyle buyurdu: "Her kim, samimi olarak Allah'dan şehid olmak isterse, döşeği üzerinde bile ölse, Allah o şahsı şehitler mertebesine ulaştırır."[183]

Câbir b. Semura (r.a.)'dan, Resûlullah (s.a.s) şöyle buyurdu: "Bu din, daima ayakta duracak. Kıyamet kopuncaya kadar mü'minlerden bir taife onun yolunda savaşmaktan asla vazgeçmeyecektir."[184]

Ebû Hureyre (r.a.) şöyle dedi: Resûlullah (s.a.s) buyurdu ki: "Allah yolunda savaşmadan ve Allah yolunda savaşmayı arzulayıp bunu konuşmadan ölen kimse, münâfıkların bir grubundanmış gibi ölmüş olur."[185]

O güzel insan şöyle buyurmaktadır:

"Öldürmek istediğiniz kuduz bir köpek dahi olsa, ona işkence yapmayın!" Ve bütün insanlığa kanun olması gereken şu emir de onundur: "Hiç kimseye zulmetmeyiniz; size zulmedilmesine de asla müsaade etmeyiniz!"

Fiil

Hz. Peygamber (s.a.s)'in fiili hareketlerine de sünnet denir. Yâni sahabelerin, Hz. Peygamber (s.a.s)'i, bir fiil işlerken görmeleri ve bu hareketi bize nakletmelerinden oluşan bilgilere Fiilî Sünnet denmektedir.

Takrir

Sahabelerin söyledikleri sözleri veya yaptıkları hareketleri, gördüğü ve işittiği halde Hz. Peygamberin reddetmemesi, sükût etmesi veya güzel karşılamasına takrirî sünnet denir.

---

181. Tecrid-i Sarih Tercümesi, Ankara, 1958, I, Hadis no:1.
182. Ay.es. No:175.
183. Müslim, Sahih, İmâre,157; Nesâi, Sünen, Cihâd,36.
184. Buhârî, Sahih, Nafakât, 3; Müslim, Sahih, İmâre, 172; Ebû Davud, Sünen, Süne,16.
185. Müslim, Sahih, İmâre, 158; Ebû Davud, Sünen, Cihâd, 17; Nesâi, Sünen, Cihâd, 2.

Kur'an'la gelen İslâm ahkâmı, Hz. Peygamber (s.a.s)'de uygulamasını bulmuştur ve Müslümanlar bu uygulamayı almakla mükelleftirler. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de bazı âyetler vardır ki, bunların tafsilat ve tatbikatını ancak Resûlullah (s.a.s)'in Sünneti ile anlıyor ve uyguluyoruz. Meselâ, Kur'an-ı Kerim'de şöyle buyurulmaktadır:

"Ey iman edenler! Cuma günü namaz için ezan okunduğu zaman alışverişi (herşeyi) terkedip Allah'a ibadete koşunuz"[186].

Bu âyeti celile ile Cuma namazı farz kılınmış; fakat nasıl ve hangi şartlarda kılınacağına dair olan erkânı, Hz. Peygamber (s.a.s) izah etmiştir.

Bir başka âyette şöyle buyrulmaktadır:

"Biz sana, Kur'an'ı insanlara açıklayasın diye indirdik"[187].

O halde Sünnet, Kur'an'ın açıklamasıdır. Aynı şeyi Hacc veya başka bir İslâmî esas için de söyleyebiliriz. İslâmî her hâl ve hareket ondan öğrenilir. Bunun içindir ki Allahu Te'âlâ buyuruyor:

"Resûlün size verdiklerini alınız ve yasakladığı şeylerden de çekininiz"[188].

Netice olarak şunu diyebiliriz ki; Müslüman tarihçinin müracaat edeceği ilk kaynaklar Kur'an ve Sünnet'tir. Bunlar olmadan ne İslâm anlaşılır ne de onun tarihi...

Bu iki ana kaynaktan, yâni Kur'an ve Sünnet'den sonra da, yukarıda "Tarih çeşitleri" bölümünde zikrettiğimiz, değişik tarih kitapları da kaynaklarımız arasında sayılabilir.

Antik tarih dönemi için *kitâbeler*, mezar taşları kaynak olduğu gibi, özellikle yakınçağ tarihi için en önemli kaynak, Arşivlerdir.

Karşılaştırmalı ve temkinli okumak şartıyla, hatıratlar, seyahatnâmeler de tarihi kaynaklar arasında yer alabilir. Ancak bu tür kitaplarda abartıların çokluğu dikkatli okumayı zorunlu kılmaktadır.

---

186. Cum'a Sûresi, 9.
187. Nahl Sûresi, 44.
188. Zâriyât Sûresi, 56.

EL-ULÛMU'L-FELSEFİYYE: İSLAM ENTELEKTÜEL GELENEĞİNDE FELSEFENİN BİLİM OLARAK KAVRANIŞI ÜZERİNE*

İlhan Kutluer**

'EL-FELSEFE': BİLİM FİKRİNİN KURUCU GELENEĞİ

bilimsel zihniyet İslam düşüncesinin klasik evreninde entelektüel değerlerin gereği olarak var olmuş, tarihsel imkânlarla uyum içinde gelişmiş ve "el-Felsefe" çatısı altında sürdürülen araştırmaların metodolojik ilkesi olarak kararlı hale gelmiştir. Bu makale İslam medeniyetinde bilimin kurucu geleneğinin 'el-Felsefe' olduğu ana fikrini adeta bir motto gibi yeniden gündeme taşımak amacıyla kaleme alınmıştır.[1] Makale boyunca kullanılan 'el-Felsefe' terimi Grek philo-sophia'sının İslam felsefesine dönüşümünü simgelemekte ve felsefî-bilimsel etkinliğin fıkıh usulü, kelâm ilmi ve tasavvuf ile birlikte İslam en-

---

* *Akademide Felsefe, Hikmet ve Din* (Ed. Bayram Ali Çetinkaya), BEÜ Yayınları, Ankara 2014, 403-419.

** Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi, [e-posta: kutlueri@yahoo.com]

1. Bu ana fikir öteden beri tarafımızdan dile getirilmektedir. Gençlik dönemi çalışmalarımızdan olan *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru* (3. bs. İstanbul: İz Yayıncılık 2013, s. 129 vd.) adlı eserimizin "İlim Olarak Felsefe" başlığını taşıyan ikinci bölümü bu ana fikre işaret etmeye yönelik olarak kaleme alınmıştı. Anılan kitabımızın eski tabirle bir 'telhîs'i mesabesinde olan "İslâm Felsefesinin Ruhu" başlıklı bir metinde de aynı fikir vurgulanmıştı. Bk. İlhan Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, 3. Bs. İstanbul, İz Yayıncılık 2012, s. 97-109). Elinizdeki bildiri metni bu ana fikri sempozyumun konusu ışığında düşünülmüş, güncellenmiş, geliştirilmiş ve yeniden üretilmiş haliyle dikkatinize sunmaktadır.

telektüel geleneğinin aslî unsurlarından biri olduğunu kuvvetle vurgulamaktadır. Bildirinin temel varsayımı 'el-Felsefe'nin ruhunu bilim fikrinin teşkil ettiği; 'el-Felâsife' (feylesoflar) olarak anılan entelektüel camianın Dârü'l-İslâm'da bilimsel zihniyeti yerleştirmek, bir bilim konsepti geliştirmek ve bilimsel yöntem fikrini derinleştirmek amacında olduğudur. Böylece geleneksel ve/veya modern İslam düşüncesinde çoğu kere din-felsefe ilişkileri bağlamında tartışılmış olan 'el-Felsefe'nin anlam, önem ve değerine, bu kez bilim kavramı ile olan aslî ilişkileri bağlamında dikkat çekilmek istenmektedir.

Böyle bir felsefe-bilim bağlamından söz etmek *Akademide Hikmet, Felsefe, Din* konulu bir çalışmanın çerçevesi içinde nereye oturmaktadır? Bilindiği gibi çalışmanın konusunun ilk terimi olan hikmet, hem dinî hem de felsefî çağrışımlara sahiptir. Her şeyden önce Allah'ın isimlerinden biri 'el-Hakîm'dir ve bizzat Allah'ın beyanında Kur'ân-ı Kerîm'in 'Hakîm' bir kitap olduğu bildirilmiştir (Yâsîn 36/2). Ayrıca çeşitli âyet ve hadislerde hikmet peygamberlere ve bazı seçkin ruhlara 'verilmiş' yüksek bir değer olarak anılmış (Özellikle bk. Bakara 2/269) ve farklı sahalarda uzman din bilginleri hikmeti 'el-Kitâb'ın anlamını doğru kavramak ve uygulamak şeklinde anlamışlardır. Bu genel anlayışın muhtevasında 'el-Kitâb'ın teklif ettiği ve nebevî sünnette nihâî ifadesini bulan hayat tarzı, naslardan doğru hüküm çıkarmayı mümkün kılan usûl bilgisi, dinin hakikatine uygun bilgi ve davranışı kendisinde bütünleyen bilgelik, yüksek hakikatlerin derin anlamını idrak kapasitesi... vd gibi çeşitlemeler bulunduğu bilinmelidir.

Hikmeti 'mü'minin yitiği' şeklinde tanımlayan dinî anlayışın sonucu olarak bilgelik eseri olan tüm şeyler müslümanlarca sahiplenilmesi gereken yüksek evrensel değerler olarak telakki edilmiştir. Dolayısıyla bir hikmetli söz, fikir veya eylem vahyedilmiş bilginin daha iyi anlaşılmasını mümkün kılıyor, akla yeni bir açılım kazandırıyor ve pratik hayatımız açısından anlam taşıyorsa ifadesini hangi kültür veya medeniyet havzasında bulmuş olursa olsun kaynağına bakılmaksızın sahiplenilmesi öngörülmüştür. Çünkü hikmet zaten Müslümanın kaybettiği öz malıdır ve yeniden sahiplenmesi dinî bir değer taşır. Böyle olunca Taocu bir Çinli bilgenin, bir Kızılderili şefinin, bir antik çağ filozofunun, bir ortaçağ metafizikçisinin, ünlü bir Avrupalı mistiğin, genel inanç ve fikir profiline katılmasak bile post modern bir düşünür veya bir modern şairin dile getirdiği bilgelikler, evrensel hikmet hazinesine aittir. Bu anlayışa göre, evrensel hikmetin her türlü ifadesi Müslümanın entelektüel ilgi alanına girecektir. Müslüman bu hikemiyata umutla yönelir, onu hiç bir tedirginlik duymadan alır ve kendi nefes alıp verdiği medeniyet atmosferinde sevinçle yeniden üretir. Klasik İslam düşüncesinin bazı evrelerinde etkili olmuş "el-hikmetü'l-hâlide" (Latince'deki karşılığıyla "philosophia perennis" yahut sophia perennis) tasavvuruna hayat veren işte bu yaklaşım-

dır.[2] Söz konusu ezelî hikmet telakkisini hakkıyla kavramanın kestirme yolu Müslümanın evrensel, sâbit, aşkın ve nebevî hakikat tasavvurunu doğru yorumlamaktan geçer. Tüm bir insanlığın tarihsel, beşerî ve birikimsel nitelikli doğruları bu paradigmanın çerçevesi içinde ait oldukları metafizik ilkelere eklemlenir ve bu yeniden üretilmiş halleriyle dinî ve ilmî bir anlam taşırlar.

Hikmetin İslam felsefî terminolojisine mal olması ise, bilindiği gibi Grekçe philo-sophia (bilgelik sevgisi) teriminde geçen 'sophia'nın Arapça'da 'hikmet' kelimesiyle karşılanması sonucu gerçekleşmiştir. Bu bağlamda özellikle İbn Sînâ'nın yazılarında hikmetin felsefeyle eş anlamlı olarak kullanıldığı ve bu kullanımın geç dönem fikir hayatında yer yer tekrarlandığı hatırlanmalıdır. 'El-hikme'nin "el-Felsefe"yle, 'el-hakîm'in 'el-feylesûf' ile 'el-felsefiyye'nin 'el-hikemiyye' ile eş anlamlı olarak kullanılması klasik entelektüel tarihimizde neredeyse hâkim terminolojik tutumdur. Hikmet teriminin dinî değerinin yeniden yorumlanarak evrensel nitelikli bir entelektüel boyut kazanması ve bizâtihî felsefî araştırmaları ifade etmesi bilginin nasıl bir zaferidir, gerçekten araştırılmaya değer bir husustur. Söz konusu terminolojik dönüşüm sürecinden muzaffer çıkanın bütün yöneltilen tenkitlere ve konulan mesafelere rağmen felsefî söylem olması muhtemelen Müslüman filozofların hasımlarını da derinden etkileme başarısını göstermiş başarılı bir performans sergilemiş olmalarıyla açıklanabilir.[3]

Bizim bu makalede asıl dikkat çekmek istediğimiz husus ise söz konusu performansın özünde bilimsel zihniyet ve yöntem fikrinin bulunduğudur. İslâm dünyasında müstakil bir disiplin olarak kelâm ilmi 'el-Felsefe'den önce ve felsefî etkinliğe en yakın dinî disiplin olarak teşekkül etmişti. Bu disiplinin Mutezile kelâmcılarının elinde kayda değer bir birikim istihsal etmiş, entelektüel başarı ve siyâsî gücünün zirvesine ulaşmış olmasına rağmen bazı Müslüman entelektüellerin 'el-Felsefe' adı altında farklı bir yola koyulma gereği duymuş olmaları konumuz bakımından dikkat çekicidir. Tercüme faaliyetlerinin erken döneminden itibaren Arapça'ya çevrilmeye başlanan felsefî ve 'bilimsel' eserlerin kendileri için ulaşılabilir olmasına rağmen Mutezile kelâmı, teolojik mü-

2. Bu terimi İslam düşünce tarihinde ilk olarak Müslüman filozof İbn Miskeveyh kullanmış, kendisi antolojik bir hikemiyat türünde yazdığı eserine *el-Hikmetü'l-hâlide* adını vermişti. Steuco gibi Rönesans düşünürleri, yeniçağ filozofu Leipniz ve çağdaş filozof Aldous Huxley bu terime müracaat etmişlerdir. Günümüzde "Gelenekselci Ekol"e mensup düşünürler de Gelenek ya da hikmetin evrensellik ve sürekliliğini vurgulamak üzere bu terimi sık sık gündeme getirmişlerdir. Bk. Seyyid Hüseyin Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, Trc. Yusuf Yazar, İstanbul, İz Yayıncılık 1999, s. 79-87; ayrıca İbn Miskeveyh'in *el-Hikmetü'l-hâlide* adlı eserini inceleyen akademik bir çalışma için bk. Serap Kılıç, *İbn Miskeveyh ve Ezelî Hikmet*, İstanbul, İnsan Yayınları 2012.

3. Hikmetin dinî ve felsefî anlamı ile ilgili ayrıntılı açıklamalar için bk. İlhan Kutluer, *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*, 2. bs. İstanbul, İz Yayıncılık, 2012, III. Bölüm.

lahazaların dışına çıkarak İslâm dünyasının ihtiyaç duyduğu bir felsefe-bilim geleneğinin oluşması için gerekli performansı sergileyememiş, böyle bir entelektüel farkındalığın oluşması için Müslümanların kendi içlerinden "Arapların Filozofu" olarak anılan Kindî'yi, "Arapların Galen'i" olarak anılan Ebû Bekir Râzî'yi, "İkinci Öğretmen" olarak anılan Fârâbî'yi, nihayet büyük felsefe ve tıp otoritesi İbn Sinâ'yı çıkarmalarını beklemek gerekmiştir. Konumuz bakımından anlamlı olabilecek soru şudur: Bütün bu büyük üstatlar felsefeyi bir dinî ilimler sistemi olarak mı kurmak istemişlerdi? Yoksa kurmak istedikleri bilimler sistemi dinî ilimlere alternatif bir pozisyon almak anlamına mı geliyordu? İkisi de değil. Belki tersi doğrudur. Din bilginlerinden bazıları yeni gelişen felsefî metodoloji ve literatürün dinî ilimlere (özellikle kelâm ilmine) alternatif bir yaklaşımı temsil ettiğini düşünmüş olabilir. Oysa felsefeyi itikat edilsin diye formüle edilmiş dinî-teolojik doktrinler toplamı olarak tanımlamak bizzat felsefenin ruhuna aykırıdır. Çünkü felsefî fikirler insanlığın diyalektik süreçler içinde ortaklaşa ürettiği aklî birikimlerden ibarettir. Felsefenin –özel bilimlerle birlikte– insan aklına ait kazanımların tarih içinde giderek evrilmesi ile istihsal edilen bir ortak birikim olduğu, Kindî ve İbn Rüşd gibi Müslüman filozofların tamamen bilincinde olduğu bir hususdu.[4] Dolayısıyla felsefî araştırma alanı, insanlığın aklî yöntemlerle istihsal ettiği ortak birikimiyle temas kurmak, bu birikime katılmak ve katkıda bulunmak anlamına geliyordu. Bir din bilgini olarak İbn Hazm'dan, tarih felsefesi ve sosyolojinin kurucusu İbn Haldun'a kadar felsefeyle bir biçimde meşgul olmuş birçok entelektüel de dinî ilimler dışındaki göz ardı edilemez ve ihmale gelmez ortak insanlık mirasının tamamen farkındaydı.[5] Felsefe ve bilimler işte bu ortak mirasın ta kendisiydi ve Müslümanlar için dinî ilimler alanıyla ilgili hayatî önem arz eden meşguliyetlerin yanında bu ortak miras ile temas kurmak, ona katılmak ve ona katkıda bulunmak da çok önemliydi.

---

4. Her iki filozof da bu fikri Aristoteles'in *Metafizika* adlı eserine atıfla ifade etmektedir. Kindî, *Fi'l-Felsefeti'l-ûlâ* adlı metafiziğe dair eserinde felsefenin birikimsel niteliğini açık biçimde vurgulamış, felsefe çalışan herkesin kendisinden önceki birikime çok şey borçlu olduğunu belirtmiştir. Bk. Kindî, *Felsefî Risâleler*, nşr.& trc. Mahmut Kaya, 3. bs, İstanbul, Klasik Yayınları, s. 127-128. Krş. İbn Rüşd, *Tefsîru Mâba'de't-tabî'a*, nşr. Maurice Bouyges, 3.bs, Beyrut, 1990, C. I, s. 10.

5. İbn Hazın, din, dil ve tarih bilimlerinin belli inanç ve kültür topluluklarına (ümme) özgü olduğunu buna mukabil aritmetik, astronomi, tıp ve metafizik gibi bilimlerin bükün insan toplulumların ortaklaşa katkıda bulunduğu bilimler olduğunu belirtir. Bk. İbn Hazm, *Risâletü Merâtibi'l-'ulûm*, nşr. İhsan Abbas, (*Resâilu İbn Hazm el-Endelûsî* içinde), Beyrut, 1983, IV, 78; İbn Haldun da felsefî-aklî ilimleri, düşünme gücüne sahip olması itibariyle insan türü için tabiî olduğunu ve bir dine (mille) özgü olmadığını belirtmektedir. Bk. *Mukaddime*, nşr. Ali Abdülvâhid Vâfî, Kahire, 1401, C. III, s. 1119.

Müslüman filozofların dinî ilimler karşısındaki tavrına gelince aşağıda da değinileceği üzere Müslüman filozoflar kendi bilgi anlayışları içinde dinî ilimleri kendine özgü yöntem ve işlevleri bakımından daima ilgi alanlarına dâhil etmişlerdir. Kindî ekolünden Âmirî'nin 'millî ilimler' ve büyük Türk filozof Fârâbî'nin 'mille ilimleri' kavramı filozofların başından beri dinî ilimleri, özellikle de fıkıh ilmi ile kelâm ilmini kendi işlevsellikleri içinde vazgeçilmez saydıklarını gösteriyor.[6] Dahası İbn Sînâ'nın amelî hikmete dair üç disiplinin ilkelerini açıkça şeriattan aldığını, bu hikmete dair tanımların da en kâmil şekliyle yine ilâhî şeriatlarda açıklandığını beyan etmesi, filozof ya da bilgine düşenin teorik aklını kullanarak bu ilkeleri tekil durumlara uygulamak üzere çıkarımlarda bulunmak olduğunu belirtmesi, adeta fıkhın amelî yönüyle uğraşan fakih ile amelî hikmet filozofunu aynı sayması açısından hayli ilginçtir.[7] İbn Rüşd'ün de bir Mâlikî başkadısı olduğunu ve fıkıh tarihinde iz bırakmış *Bidâyetü'l-müctehid* adlı bir fıkıh eseri kaleme aldığını hatırlayalım.

Ortada kabul edilmiş bir din (el-mille) varsa, bu dine ait temel naslar yani metinleri yine bu metinlerin referans çerçevesine sadık kalarak konu ve problem edinecek dinî ilimler elbette olacaktır. Bu basit gerçeği filozoflar da biliyor ve kabul ediyordu; ancak onlar için dinî ilimlerin yanı sıra felsefî bilimler (el-ulûmü'l-felsefiyye) diye bir başka çalışma alanı vardı ve dinî ilimler ile felsefî ilimler arasındaki ayırım noktası alenen bir yöntem sorunuyla ilgiliydi. 'el-Felsefe'nin yöntemi basit ifadesiyle 'aklî' idi ve referansları idealde insan türünün akıl sahibi tüm bireyleri için doğru ve anlamlı olduğu varsayılacak kriterlere dayanıyordu. Elbette bu felsefî bilimlerin 'dinî' planda yüksek bir anlam ve değer taşıdığı kabulünü göz ardı etmeyi gerektirmiyordu. Felsefe çalışmak müslüman filozof indinde dinin –sadece caiz gördüğü değil– gerekli saydığı bir etkinlikti. Ama bu yaklaşım, felsefî bilimlerin geleneksel terminolojideki anlamıyla 'şer'î

---

6. Âmirî'nin bilimler tasnifinde dinî (millî) ve felsefî (hikemî) bilimler ayırımı son derece belirgindir. Filozofun tasnifi için bk. Âmirî, *el-İ'lâm bi menâkıbi'l-İslâm*, nşr. A. Abdülhamîd Gurâb, Riyad 1408/1988, s. 83-101; Fârâbî dinî ilimlerden fıkıh ve kelâmı bilimlerin taksimi ile ilgili eserinde sosyo-politik bilimler (el-ilmü'l-medenî) sınıfı içinde değerlendirir. Filozofa göre dinî ilimlerinin ortaya çıkışı bir dinin (el-mille) zuhuru ile ilgilidir. Dinî ilimleri fıkıh ve kelam ilmi şeklinde iki temel disiplin olarak düşünen filozofa göre fıkıh bir dinin teorik ve pratik nitelikli ikitad, kural, ölçü ve değerlerini bir doktrin halinde inşa eder. Aklî ilke ve kanıtlara gerek duyduğunda da bunları felsefeden alır. Kelâm ilmi ise maksadı ve metodu itibariyle apolojetiktir. Fakihin ortaya koyduğu dinî doktrini teorik ve pratik veçheleriyle muarızlara karşı müdafaa eder. Bk. Fârâbî, *İhsâu'l-'ulûm*, nşr. Ali Bu Mulham, Beyrut: Dârü'l-Mektebeti'l-Hilâl 1996, s. 85-91; ayrıca bk. Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, nşr. Muhsin Mehdî. 2. Bs. Kahire, 1991, s. 50-52.

7. Bk. İbn Sînâ, *Uyûnü'l-hikme*, Nşr. Abdurrahman Bedevî, 2. Bs. Kuveyt-Beyrut, 1993, s. 16.

ilimler' sayılmasını öngörüyor değildi. Dikkat edilirse ikisi de aynı anlama geliyor olmasına rağmen 'ilimler' terimiyle 'bilimler' terimini birbirinden ayırıyoruz. Bilindiği gibi günümüz Türkçe'sinde 'ilim' dendiğinde daha çok 'dinî', 'bilim' dendiğinde daha çok modern disiplinler kast edilmektedir. Aslında her ikisi de Arapça'daki 'ulûm' terimine karşılık olarak aynı anlama gelmektedir ve entelektüel geleneğimizde bu ayırım bizzat genel ilimler tasnifi içinde gösterilmiştir: Naklî ilimler ve aklî ilimler. Modern bilim anlayışında nesnellik, bilim insanının yöntemini uygularken her türlü teolojik inanç ve etik değerden tamamen bağımsız olması şeklinde tanımlandığı için 'naklî ilimler'in tamamı, aklî ilimlerden olan metafizik ve ahlak ilmi de modern bilim alanı dışında kalırlar. Bu anlayışta naklî ilimler sınıfı tamamen ilâhiyat alanı içinde, aklî birer ilim olarak metafizik ve etik de felsefe alanı içinde mütalaa edilir. Çok şükür ki modern üniversite tasavvurunda teoloji ve filozofi hâlâ önemli ve vazgeçilmez görülmekte, bu alanları üniversitenin kurumsal sınırları dışına itmek sağduyu sahibi kimselerin aklından geçmemektedir.

EL-'ULÛMU'L-FELSEFİYYE: AKLÎ BİLİMLER SİSTEMİ

Entelektüel tarihimizin verileri bize Kur'ân ve hadislerdeki anlamı 'bilgi' olan 'el-'ilm' teriminin 'bilim' anlamına gelmesi sürecinde müslüman filozoflara çok iş düştüğünü gösteriyor. Nitekim terimin dinî ilimlerin ilk gelişim safhalarında 'malumat' veya 'bilgiler' anlamına kullanılan 'ulûm' teriminin, metodolojisi belirlenmiş ve sistematik hüviyet arz eden 'bilimler' anlamına gelmeye başladığı aşamada karşımıza felsefe kültürü içinde gelişen bilimler taksimi (aksâmü'l-ulûm, taksîmü'l-ulûm, tasnîfu'l-ulûm) modellerinin çıkması tesadüf değildir. Bilinen ilk bilim tasniflerini felsefe geleneğine mensup ya da bu birikime bir biçimde ilgi duyan müelliflerin yapması; bu suretle bilimler arası ilişki ve ayırımları metodolojik bir bütünlük içinde ortaya konmuş olması 'bilim' kavramının Dârü'l-İslâm'da açıklık kazanmasının nasıl felsefe cihetinden yürünerek gerçekleştirildiğini gösterir. Zaman zaman bu tasnif çabaları *Mefâtîhu'l-'ulûm* yazarı Harizmî gibi bazı bürokratların ansiklopedik çalışmaları veya *el-Fihrist* yazarı İbnü'n-Nedîm gibi bazı müelliflerin biyo-bibliyografik katalogları tarzında da ortaya çıkacaktır. Şunu hemen belirtmek gerekir ki bu tasniflere yön veren bir ontolojik perspektif söz konusudur ve bu perspektifin bilim tasniflerinde ilkesel bir yönlendiriciliğe sahip bulunduğu gerçeği de metafizik-bilim ilişkileri bakımından göz ardı edilmemesi gereken bir hususdur. Açıkçası bir müslüman filozofun varlık sferleri (merâtibü'l-vücûd) hakkındaki ontoloji şeması bilimler sisteminin alacağı hiyerarşik formu da belirlemiştir. Bunu hem Fârâbî'de hem de İbn Sînâ'da açık biçimde görebiliyoruz. Bilimlerin konuları

(mevzû) itibariyle birbirlerinden ayrılması, bu konulara ilişkin ispatlarını talep etiğimiz problemlerin (mesâil, matlûbât) belirlenmesi ve belirli kanıtlara (mebâdi, berâhîn) dayalı olarak çözümlenmesi ve nihayet temel kavram ve kanıtlar bakımından bilimlerin birbiriyle girdiği ilişkiler, felsefî ilimler şemasındaki mantık ilminin yüreği olan el-Burhân kitaplarında ele alınır.[8] 'el-Felsefe'nin bu bakış açısından tasavvur ediliş biçimi makalemizin başlığını teşkil eden 'felsefî bilimler' (el-ulûmu'l-felsefiyye) teriminde anlamını kazanır. Yukarıda da temas etmeye çalıştığımız gibi felsefî ilimlerin özünde 'aklî' (entelektüel) bir hüviyet taşıması, ilkin İbn Sînâ'nın *Aksâmü'l-ulûmi'l-'akliyye* adlı eseri münasebetiyle felsefe sözlüğüne kazandırdığı üzere aklî bilimler (el-'ulûmu'l-akliyye) olarak da anılmasını sağlayacaktır. Felsefî teriminin tercih edilmemesini icap ettiren bazı durumlarda hikmet-sophia-felsefe terimleri arasındaki anlam ilişkisine dayanarak ötekilerle tamamen aynı anlama gelen hikemî bilimler (el-ulûmu'l-hikemiyye) teriminin kullanılması da söz konusu olmuştur. Câbir, Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın kaleme aldığı bilimler tasnifi kitapları bir taraftan bu bilimler sistemini giderek daha fazla belirgin kılmaya yönelirken diğer taraftan felsefe tahsil etmek isteyen taliplere de sistematik temelleri atılmış bütüncül bir müfredat önerirler. Buna göre Aristocu geleneğe uyarak bilimler ilkin teorik (nazarî) ve pratik (amelî) bilimler olarak iki kısma ayrılır. Nazarî felsefe kategorisinde üç anabilim dalı olan metafizik (el-ilâhiyyât), matematik (er-riyâziyyât) ve fizik (et-tabî'iyyât), her birinin kapsadığı bilim dallarıyla yer alırken amelî felsefe etik (ilmü'l-ahlâk), ekonomi yönetimi (tedbîrü'l-menzil) ve siyaset bilimi ilmü's-siyase; el-ilmü'l-medenî) anabilim dallarından müteşekkildir. Tabiatıyla bu anabilim dalları içinde bilim tarihinin meşguliyet alanı içine girenleri matematik ve fizik bilimlerdir. İlkinin şemsiyesi altında aritmetik (ilmü'l-aded, ilmü'l-hisâb), geometri (ilmü'l-hendese), matematiksel astronomi (ilmü'n-nücûm et-ta'lîmî; ilmü'l-hey'eh ya da ilmü'l-felek), optik (ilmü'l-menâzır), mekanik mühendisliği (ilmü'l-hiyel), teorik müzik (ilmü'l-mûsikî) gibi bilim dalları yer almaktadır. Tahmin edilebileceği gibi aritmetik ve geometri bilim dalları Müslümanların elinde gelişmiş olan ve İslam bilimi performansının çok yüksek olduğu cebir (el-cebr ve'l-mukâbele) ve trigonometri (ilmü'l-müsellesât), konikler ilmi (ilmü'l-mahrûtât) gibi alt disiplinleri de kapsar. Astronominin matematik bir bilim oluşu onu bir kehanet sanatı olan astrolojiden ayırır. Her ne kadar astronomi bazı durumlarda saf bilimsel merakın dışında astrolojik ilgilerin motivasyonuyla yapılmış olsa da, bu bilim matematiksel hüviyetini hiç terk etmemiştir; nitekim özellikle küresel trigonometri gibi iyi bir matematikçi olma-

8. Felsefî bilimler sistemi konusunda İbn Sînâ'nın *el-Burhân*'ı Ortaçağ şartlarında kusursuz bir kavram sistemi sunmaktadır. Bk. İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ, II. Analitikler*, Nşr.& Çev. Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayıncılık, s. 102-135.

yı gerektiren disiplinlerin astronomideki en önemli matematik araçlardan olduğu bilinmelidir. Optik esas itibariyle ışığın yansıması ve kırılmasıyla ilgili fenomeni konu edinir. Gökkuşağının optik açıklamasından görmenin optik izahına kadar birçok problemi çözümlemeye çalışır. İbnü'l-Heysem (Lat. Alhazen) gibi evrensel bir optikçinin dikkat alanı içinde deneysellikle taçlanan bu bilim bu boyutuyla ünlü bilim adamının karanlık oda (camera obscura) deneyini hatıra getirmelidir. Kindî'nin çalışmasında ve özellikle Fârâbî'nin *Kitâbü'l-Mûsikî el-Kebîr*'inde gördüğümüz şekilde müzik de Pisagorcu geleneğe dayanarak matematiksel esaslara dayalı bir teorik bilim olarak kavranmıştır. Fizik ise kelimenin tam anlamıyla mekanik bir teoridir. Çünkü cismânî varlığı hareket ve sükûn açısından konu edinir. Bu yüzden işe bir genel fizik teorisiyle başlanır. Daha sonra doğadaki üç temel varlık alanı olan madenler, bitkiler ve hayvanlara tekabül edecek şekilde mineraloji (ilmü'l-meâdin), botanik (ilmü'n-nebât) ve zooloji (ilmü'l-hayevân) müstakil bilim disiplinleri olarak ele alınır. Mineralojiden botaniğe geçerken canlı organizmalara özgü fenomenleri ele almak üzere araya psikoloji (ilmü'n-nefs) de bir fizik dalı olarak girer. Psikolojinin fiziğin bir disiplini olarak ele alınması canlılık, hareket, bilinç ve biliş ilkesi olarak 'anima' ya da 'psukhe'nin (en-nefs) beden ile bitişmesi sonucu ortaya çıkan organik tezahürlerle ilgileniyor olması nedeniyledir. Buna karşılık nefsin ontolojik ilkesi (mebde') ve teleolojik gerçeği (meâd) gibi problemler tabiatıyla metafizikte ele alınacaktır. Son olarak atmosfer hadiselerinin konu edinildiği meteorolojinin (ilmü âsâri'l-ulviyye) de mineralojiyle yan yana olarak fizik bilimlere dâhil edildiğini eklemeliyiz.

Metafiziğe gelince; bu felsefe disiplinin ontolojiyi konu, teolojiyi gaye edindiği öncelikle bilmeliyiz. 'Varlığı' başka bir açıdan değil, 'varolması açısından' konu edinmesi yüzünden temelde bir ontoloji sayılması gereken metafizik, özellikle cismânî yani fizik varlığın ötesinde zaman, mekân ve hareketten bağımsız surette var olan fizik ötesi varlıkların ispatını problem edinir. Bu yüzden mesela Tanrı'nın varlığını ispat –en azından İbn Sînâ'ya göre– metafizikçinin işidir. Varlık en küllî kavram olduğu ve bakış açısı da bu küllîliği kolladığı için metafizik de küllî bilimdir. Metafizik dışındaki bilimler yine var olanı inceler; ancak bir tür varlığı ve belli bir açıdan ele aldıkları için varlığın bir 'cüz' 'üyle, bir parçasıyla meşguldürler. Bu yüzden söz konusu bilimlere cüz'î bilimler (İng. Special sciences) denmektedir.[9]

---

9. Bu vesileyle daha önce kaleme aldığımız *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık* (İstanbul, İz Yayıncılık 2013) adlı eserimizde odaklanma problemi sonucu yer almış bir noksanı ikmal ve bir hatayı tashih etmek istiyoruz. İbn Sînâ *eş-Şifâ*'nın el-İlâhiyyât'ında metafiziğin gayesini açık biçimde "Allah'ı bilmek" (el-Ma'rife billâhi Te'âlâ) olarak tespit ettiği halde (Bk. *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik I*, nşr. & çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayıncılık 2004, s. 20) biz eserimizin İbn Sînâ'da metafiziğin

Böylece metafizik-bilim ilişkileri ya da bilim felsefesi açısından önem arz eden meseleye gelmiş bulunuyoruz. Metafizik küllî, diğer bilimler cüz'î olduğuna göre ikincisi küllî kavram ve bunlara dair ispatları birincisinden almalıdır. Bu yüzdendir ki metafiziğin önemli kısımlarından biri 'cüz'î bilimlerin ilkeleri'dir (mebâdiu'l-ulûmi'l-cüz'iyye). Demek ki metafizik bir küllî bilim olarak öncelikle bir ontoloji tesis etme işidir. Fakat bunu cüz'î bilimlerin ilkelerini ortaya koyma işi izlemelidir. Metafiziğin cüz'î bilimlere ilkelerini veriyor oluşu günümüz bilim-metafizik ve/veya bilim-felsefe ilişkilerini yeniden düşünmek için ilham verici bir nitelik arz etmektedir. Metafizik ile matematik, mantık, fizik, ahlak ve siyaset gibi öteki anabilim dallarının –kapsadıkları bilim dallarıyla birlikte– kavramsal ilişkileri böylece atılmış olur. Mesela sebeplilik ilkesi uyarınca çalışan bir fizikçi sebep-sonuç ilişkisinin 'varlığını' ve 'zorunluluğunu' ayrıca kanıtlamaya çalışmaz, böyle bir çabayı iş edinmez ve bu ilkeyi kanıtlanmış olarak metafizikten alır. Meselâ İbn Sînâ'ya kulak kesilecek olursak ardışık hadiseler arasında bir sebep (el-'ille) – sonuç (el-ma'lûl) ilişkisi olduğunu ve bu ilişkinin zorunlu (vâcib) nitelikte bulunduğunu sadece zihnî alışkanlıklarımıza güvenerek veya gözleme dayalı olarak kanıtlayamayız. Adına sebep dediğimiz olgu veya olaylar ile adına sonuç dediğimiz olgu veya olayların mevcudiyetini ontolojik olarak ispat etmek, bu olgu ve/veya olaylar arasındaki sebep sonuç ilişkisinin zorunlu olduğunu ayrıca kanıtlamak metafizik bir çaba olarak kaçınılmazdır.[10] Dolayısıyla bugünkü bilim tasavvurumuz açısından düşünüldüğünde bir fizikçinin determinist veya indeterminist olması İbn Sînâ'nm bakış açısından aslında metafizik bir temellendirmenin sonucu olarak görünür. Dolayısıyla fizik teori demek, hareketin mekanizmini konu edinen herhangi bir mekanik teori demektir. Hareket diye bir şeyin var olup olmadığını kanıtlamak ise –nitekim antik çağda hareketin bir illüzyon olduğunu ileri sürenler ile hareketin asıl olduğunu ileri süren metafizik görüşler mevcut idi– metafizikçinin işidir ya da bir fizikçi bu işe kalkışmış ise metafizik yapıyor demektir. Ay-

konusu ve problemleri meselesi üzerine odaklandığımız kısmında bu hususu açık biçimde aktarmayı ihmal ettik. Ayrıca bir yerde metafiziğin yararına değinirken "metafiziğin yararı ve/veya gayesi" ifadesini (Kutluer, *A.g.e.* s. 82) kullanmak suretiyle metafiziğin gayesi ve yararının aynı olduğu izlenimini vermiş olduk. Şöyle yazılmalıydı: İbn Sînâ'da metafiziğin bütün bilimlerle ortak olan yararı "Uhrevî mutluluğu hazırlamak için insan nefsinin bilfiil yetkinliğinin sağlanması"dır. Ancak filozofa göre gelenekte bir bilimin yararıyla kast edilen öteki bilimlere sağladığı yararla ilgilidir. İllâ da bu bakış açısı esas alınacak ise metafiziğin mutlak yararının "tikel bilimlerin ilkelerine kesinlik kazandırmak ve ilke olmasalar bile bütün ilimlerde ortak olan meselelerin mahiyetini belirlemek" olduğu söylenmelidir. İbn Sînâ, *A.g.e.* s. 15-16. Takdir edilmelidir ki konumuz bakımından bu yarar fikri İbn Sînâ'da metafizik-özel bilimler ilişkilerinin daha iyi anlaşılması bakımından önem arz etmektedir.

10. İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 6.

rıca fizik yaparken mesela zamanı içinde hareket edenlerden ve mekânı içinde yer kaplayanlardan bağımsız, mutlak bir varoluş mu kabul edeceğiniz yoksa zaman, mekân ve hareketi cisimden bağımsız olması imkânsız bir kavram olarak tanımlayacağınız hususu yine İbn Sînâcı bakış açısından metafizik bir tutumla ilgilidir. Bu süreçte metafizik çabanın fizik verilerden istifade edip etmemesi ayrı bir konudur ve gerekirse fiziğin apaçık verilerinden metafizikte istifade edilir. Ancak bu, metafizik yapmanın fizik biliminin sınırları ötesine geçen ayrı bir çaba olduğu gerçeğini değiştirmez. Yine mesela Tanrı'nın varlığının kanıtlanması metafizik bir çabanın sonucu olarak ortaya konacaktır. Bu hususta yaygın İbn Sînâcı anlayışa mukabil İbn Rüşd, fizikteki hareket fenomeninden ve dolayısıyla hareket ettirici kavramından hareketle 'Kendisi Hareket Etmeyen İlk Hareket Ettirici' gibi metafizik bir kavrama sıçramanın pekâlâ mümkün olduğunu ileri sürecek ve İbn Sînâ'nın iddia ettiği gibi fizikçinin ilkesini metafizikçiden alması yaklaşımını eleştirecektir. Buna göre 'Kendisi Hareket Etmeyen İlk Hareket Ettirici'nin kanıtlanması için öncelikle hareket ettirici kavramına ihtiyaç vardır ve bu temel kavram fizikçi tarafından ortaya konmaktadır.[11] Tabiatıyla bu sistem içi bir tartışmadır ve fizik-metafizik ilişkileriyle ilgili burada nihayete erdirilemeyecek bir yığın tartışmayı gündeme getirir. 'Tanrı zar atmaz' diyen determinist fizikçi ile belirsizlik ilkesini savunan fizikçinin –her ne kadar fizik verilerden hareket ediyorlar ise de– aslında fizik biliminin sınırlarını aşmak anlamında farklı metafizik paradigmalar içinde olduğunu düşünmemiz pekala mümkündür.

Günümüzün metafizik-bilim ayırımı üzerinden gidecek olursak klasik çağın entelektüeli için şunları da belirtmeliyiz: Bir müslüman filozof metafizikte derinleşir ve bunun yanı sıra tıp, aritmetik, optik, mantık, botanik, siyaset gibi cüz'î bilimlerden biri ya da ikisinde uzmanlaşabilir. Bu kendisini modern anlamda hem filozof hem de bilim insanı yapar. Ya da bu bilim dallarından biri ya da bir kaçında uzmanlaşır ve fakat metafizik tartışmalar hakkında eser vermeye fazla ilgi duymayabilir. Bu onu sadece belli bir cüz'î bilimin uzmanı yapar ama filozof kılmaya yetmez. Çünkü İslâm'ın klasik çağında yönlendirici bir metafizik görüşü olmayan bilim insanı gerçek anlamda 'feylesûf' ya da 'hakîm' adına layık görülmez. Geometri bilgini (el-mühendis), astronomi bilgini (el-müneccim), hekim (et-tabîb), mantıkçı (el-mantıkî).. gibi unvanlarla anılır daha ziyade. Felsefî bilimlerin her hangi bir dalıyla meşgul olan müslüman entelektüel, –metafizik alanda eser vermeye ilgi duyuyor olsun ya da olmasın– klasik anlamıyla felsefî/aklî/hikemî bir sahada bilimsel faaliyet icra ediyor olduğunun tamamen bilincindeydi. İslam bilim tarihi bu olgudan bakarak okunduğunda karşımıza daima filozof bilim insanlarıyla felsefî bilimlerden biriyle meşgul olduğu-

11. Bk. İbn Rüşd, *Tefsîru Mâba'de't-Tabî'a*, C. III, s. 1423-1426, 1433-1436.

nun bilincinde olarak bilimin bir veya birkaç dalında uzman entelektüeller çıkacaktır. Ancak zaman zaman felsefî bilimlerin cüzî bir dalı da hikmet terimiyle ifade edilebilir. Mesela felsefede baş otorite (eş-Şeyhu'r-Reîs) olarak anılan İbn Sînâ'nın aynı zamanda tıp biliminde evrensel bir şöhrete sahip olduğu hatırlanmalıdır. Buna mukabil ünlü hekim Ali b. Rabben et-Taberî, İslâm tıp tarihinin en erken sistematik eserlerinden biri olan eserini *Firdevsü'l-hikme* (Hikmet Bahçesi) olarak isimlendirmişti. Yine İslâm fizik tarihinin en önemli klasiklerinden olan el-Hâzin'in *Mîzânü'l-hikme* (Hikmet Terazisi) adlı eseri mekaniğe dair idi. Daha yaratıcı görünen başka örnekler verecek olursak, meselâ İbn Haldûn felsefenin "es-siyâsetü'l-medeniyye" adını verdiği sosyo-politik bilimi, doğrudan doğruya olgulardan hareket etmek yerine disiplini metafizik ve ahlâk temelli bir teoriden hareket ettiği gerekçesiyle makul bulmamış ve yeni bir toplumbilim (ilmü'l-'umrân) geliştirmeye yönelmiştir. Ancak İbn Haldun'un Fârâbî ile temelleri atılan "es-siyâsetü'l-medeniyye" geleneğini iyice hazmettiği, daha önemlisi bu geleneğe problematik ve terminolojik açıdan çok şey borçlu olduğu görülüyor. Ancak eleştirel okumalarının sonunda toplumsal ve siyasal dönüşümleri açıklamak için bu geleneğe ait bakış açılarının kâfi gelmeyeceği sonucuna varmış; metafizik ve ahlakî kavramlardan arındırılmış, sadece tarihsel ve toplumsal olgulardan hareket eden bir yeni toplumbilim inşa etmeye çalışmıştır.[12] Onun tarihsel-toplumsal varlık alanının deterministik ontolojisini inşâ ederken hangi metafizik ilkelere dayandığını tartışmak elbette ayrı bir meseledir. Belki kendisi "felâsife"nin metafizik geleneğine eleştirel bir mesafeden bakıyordu ama genel olarak aklî-felsefî ilimler terimine yüklediği anlamdan ve umran ilmini bu kategoride değerlendirme çabasından anlıyoruz ki üstadın bakışına göre bu ilimlerin ortak niteliği 'felsefî' olmak idi. İbn Haldun'u bir tarafa bırakacak olursak, İslam felsefe ve bilimi, kendi yolunda ilerledikçe gelişen yeni terminolojik evrenler, esas itibariyle felsefe-bilim ayırımını pekiştirmek şöyle dursun değil, herhangi bir özel bilimin felsefî bilimler sisteminin parçası olduğunu bir kez daha vurgulamaktan öte bir anlam taşıyor değildi.

EL-BURHÂN: BİLİMSEL YÖNTEM FİKRİ

Felsefenin bir bilimler sistemi olarak kavranışının doğal bir sonucu olarak aklî bilgiyi üreten, temellendiren ve test eden kriterin metodolojik olarak ortaya konması gerekiyordu ve nitekim Aristoteles'in *II. Analitikler*'ini okuyan müslüman filozoflar bu mesele üzerinde bir hayli kafa yormuş, meselâ İbn Sînâ *eş-Şifâ* külliyatında II. Analitiklere tekabül eden *el-Burhân*'ı Muallim-i Evvel'in

12. İbn Haldun, *Mukaddime*, C. I, s. 328-332.

kitabını on katına çıkaran hacimli bir kitap çapında ele almıştı. Kriter terimini modern bir terminoloji olarak kullanıyor değiliz; açıkça mantık biliminin geleneksel yaklaşımda –mesela Gazzâlî'de– hepsi de ölçüt, kriter anlamına gelen 'mi'yâr', 'mihekk', 'kıstâs' gibi terimlerle anılıyor olmasına göndermede bulunuyoruz. Mantık geleneğimizin üstatları, bilindiği gibi, yalnızca tanım ya da çıkarımın formel kurallarıyla veyahut da düşünce zincirimizdeki tutarlılık fikriyle ilgilenmediler; bundan fazla olarak geçerli aklî bilginin epistemolojisi ile de uğraştılar. Geleneğin bu şekilde inşâı mantığın –daha sonra alacağı nitelik gibi– yalnızca formel (sûrî) bir disiplin olarak kavranmadığını, bilginin maddesi yani içeriğiyle de ilgili bir disiplin olarak tasavvur edildiğini göstermektedir. Yani Müslüman filozoflar için mantık aynı zamanda bir bilgi teorisi idi. 'Kesin bilginin şartları' (şerâitü'l-yakîn) meselesi mantıksal temellendirmenin belkemiğini oluşturmaktaydı. Bu yüzden çıkarımlara (kıyas, istidlâl) ait formel yapıların ötesinde önermelerin kesinlik değeri üzerinde de durdular. Genellikle felsefe dünyasında beş sanat olarak anılan burhân, cedel, hatâbe, safsata ve şiir, form olarak birer kıyastı. Ancak onları bilginin kesinlik değeri açısından birbirinden ayırmamızı sağlayan şey, bu kıyaslarda kullanılan önermelerin epistemik değeriydi. Eğer bir kıyasın dayandığı önermeler a priori ilkeler (evveliyyât), tevatür yani kesinliği tartışılmayan haber (mütevâtirât), duyulardan gelen vakıaya mutabık veriler (mahsûsât) veya tekrar edilebilir tecrübeyle kazanılmış empirik verilerden (mücerrebât) oluşuyorsa bu kıyasa burhânî kıyas (el-kıyâsü'l-burhânî) diyorduk ve bu çıkarımın sonucu zorunlu olarak doğru kabul edilmeliydi. Bu doğru (sâdık) ve/veya kesin (yakîn) kavramlarına dayalı epistemolojik anlayış da burhan teriminde ifadesini buluyordu. Mesela empirik önermelere bakalım: Eğer sakamonya adlı tıbbî maddenin ishal yaptığı tekrar edile gelen gözlem ve deneylerle sabit olmuş ise "Sakamonya ishal yapar" şeklinde tümevarımsal önerme bilimseldir, burhânîdir. Bu tıpkı üstü açık kaplarda ve deniz seviyesinde suyun 100 derecede kaynadığına ilişkin empirik bilgime dayanarak aynı şartlarda suyun daima 100 derecede kaynayacağına ilişkin çıkarımda bulunmam gibidir. Buna karşılık İbn Sînâ tam bir tümevarım için sonsuz sayıda deney yapmak gerektiğinin farkındaydı ve bu yüzden aklın sezgisel işleyişini tümevarımın ilkesi saydı. Günümüz post-pozitivist yaklaşımlarında tümevarım yine İbn Sînâcı bir sonsuz deney yapmanın imkânsızlığı fikrinden hareketle değerlendirilir; fakat Şeyh-i Reis gibi sezgisel bir tümevarış fikri yerine yine sezgisel olarak ulaşılan ve fakat daima yanlışlanma ihtimaline açık bulunan bilimsel teori fikri esas alınır. Bu bağlamda Karl R. Popper'ın yanlışlanabilirlik ilkesi üzerine oturtulmuş post-pozitivist bilim felsefesi hatırlanabilir. Burhanî kıyas, mantık geleneğimizde sebep (lime) ve varlık (enne) burhanı olarak ikiye ayrılmaktadır. Sebep burhanı, bir nesne, olay ya da olgunun mevcudiyet sebebini açıklar. Varlık burhanı ise bir nesne, olay ya da olgunun mevcut bulundu-

ğunu kanıtlar. Basit bir anlatımla sebep burhanıyla getirdiğimiz açıklama nesnel karşılığını hem zihnimizdeki teoride hem de dış dünyadaki müşahede alanımızda buluyorsa bu bilimsel bir açıklama olarak sebep burhanıdır. Yok, eğer açıklama sadece teorik düzeyde kalıyor ise bu varlık burhanıdır. Güncel bir örnek verecek olursak; dünyanın güneş etrafında döndüğünü kanıtlayan burhan varlık burhanı, bu dönüşün sebebini açıklayan burhan ise sebep burhanıdır. Her ikisini de kanıtlarıyla açıklayan kapsamlı bir teori elbette burhan-ı mutlak olarak isimlendirilmeyi hak edecektir. Aristoteles'ten beri bir şeyi bilmek onun sebebini bilmektir ve bu yüzden sebep bilgisi bilimsel metodolojinin eksenini oluşturur. İslâm filozoflarının sebep kavramı ve sebeplilik fikri üzerinde bu kadar durmalarının nedeni bu kavram ve fikrin bilimsel açıklamanın metodolojik ilkesini oluşturmasıdır.[13] Sebepliliğin (el-illiyye) yalnızca 'causality' anlamında olmadığı, sebep-sonuç arasındaki zorunluluk bağının kabul edilmesinden ötürü 'determinism' anlamında kullanıldığını burada hatırlatalım. Deterministik model metafizikten fiziğe kadar varlık ve oluşu açıklamanın en ideal modeli olarak kabul edildiğinden İslâm felsefesinde vazgeçilmez önemdedir. Şu var ki buradaki Determinizm asla mekanistik bir Determinizm değil, zorunluluğunu İlâhî bilgiye dair gerekliliklerden alan ve hiçbir şeyin bu bilgiye rağmen vuku bulmadığı bir Metafizik Determinizm'dir.

Burhan kavramı yukarıda ana hatlarını verdiğimiz bilimler tasnifiyle oluşan hiyerarşinin şekillenmesinde de rol oynar. Buna göre bilimler birbirine ilkelerini ya da burhanlarını vermekte; bu da onları bir üst-alt hiyerarşisi içine sokmaktadır. Burada ilke (mebde') alıp vermenin ne anlama geldiğini doğru kavramalıyız. Mebde (çoğulu mebâdi') sebep, ilke ve temel kavram demektir. Ontoloji ve kozmolojide daha ziyade varlık sebebi veya ilkesi, metodolojide ise bir bilimin dayandığı esaslar yahut temel kavramlar anlamına gelmektedir. Bir bilimin ilkelerini ötekinden alması, o bilimin temel kavramlarının öteki bilimde ispatlandığını gösterir. Mesela astronominin ilkelerini geometriden alması öncelikle astronominin temelleri itibariyle bir matematik bilim oluşuna daha sonra da temel kanıtlarını geometrideki postülalardan ya da geometride kanıtlanmış teoremlerden aldığı anlamına gelir. Yani astronom ayrıca geometrik kanıtlamalara girişmeksizin, geometriden aldığı, kendisi için 'müsellem' modellere müracaat ederek bir gezegenin hareketini açıklamaya girişir. Burada geometri ile astronomi arasında bir üst-alt ilişkisi bulunması, bir anlamda geometrinin ona tekaddüm etmesi, astronominin geometriden daha az önemli olduğu anlamına

13. Felsefede bilimsel kanıtlama teorisini İbn Sînâ'nın *el-Burhân*'ı ışığında ele alan dikkat çekici bir akademik çalışma için bk. Hacı Kaya, *İbn Sînâ'da Bilimsel Kanıtlama Teorisi*, M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış doktora tezi, İlahiyat Anabilim Dalı İslâm Felsefesi Bilim Dalı 2013.

gelmez. Geometri ile konikler ilmi (ilmü'l-mahrûtât) arasındaki disiplin-altdisiplin ilişkisinde olduğu gibi ikincisi ilkine göre daha az önemli sayılabilir. Ancak şu açıktır ki bilimler arasında görülen hiyerarşi, bilimsel araştırma alanlarının konu, problem, ilke ve gaye itibariyle açık seçik olarak belirgin kılınması ve bilimler arası ilişkilerin sağlanması fikriyle ilgilidir. Bu açıdan bakıldığında anabilim dalları olarak cüz'î ilimler arasında bir önem sıralamasına girmek saçmadır. Ahlâk fizikten, fizik matematikten daha az önemli değildir. Sadece metafiziktir ki, küllî ilim ve hikmet-i mutlaka olması bakımından bu hiyerarşide seçkin bir yere sahip görünmekle ötekilerden ayrılır. Nitekim klasik İslam filozofları metafizik bilgiyi açıkça mümkün görmekte ve metafizik önermelerin kanıtlanabileceğine yürekten inanmakta idiler. Mesela Kant'ın ileri sürdüğü, Tanrı'nın varlığının teorik akılla kanıtlanamayacağı iddiası, herhalde onlar için gülünç bir iddiadan ibaretti. Bu bağlamda klasik İslam felsefesi okumalarında onların metafiziği bir bilim olarak tasavvur ettiklerini daima hatırda tutmak gerekir.[14]

EL-FELSEFE VE DİNÎ İLİMLER

Klasik İslam filozofları felsefî bilimleri teknik anlamıyla "dinî ilimler" olarak telakki etmediler belki ama felsefenin dine ait temel metnin yorumlanması için en ideal yöntemi temsil ettiğine ve dinî ilimlere metodolojik imkânlar sunduğuna yürekten inandılar. Din-felsefe ilişkileri açısından bakıldığında bir dinî ilimler sistemi olmamakla birlikte felsefe bütün epistemolojik ve metodolojik imkânlarıyla dinî bir hizmete âmâde sayılmıştır. İlkin doğrudan doğruya felsefî bilimlerin verilerinden ve burhânî sonuçlarından hareketle Kur'ân metninin asıl anlamının ortaya konabileceği hususunda Müslüman filozofların hiçbir tereddüdü olmamıştır. Hareket noktaları dinin hitabına felsefenin burhanını tatbik etme fikrinden ibarettir. Müslüman filozoflara göre sahih bir din hakikati içerir ve fakat onun hakikati dile getiriş tarzı dinî metni felsefenin yöntemleriyle ortaya konan metinlerden farklı kılar. Yani sahih bir dinin (özelde İslâm dininin) vahiy eseri olan söylemi, felsefî hakikati içerir; ama meselâ son vahiy olarak Kur'ân bir felsefe metni değildir. Muhatabını bir kurtuluş doktrini istikametinde yönlendirmek, belli bir erdemlilik ölçüsü içinde eğitmek istemesi, vahyin ifadesini bulduğu dilsel göstergelerin hususiyetleri ve hedef kitlenin sıradan insandan seçkin entelektüellere kadar alabildiğine kapsamlı oluşu gibi sebeplerle temel dinî metin (nass) herhangi bir felsefe ya da bilim metnini andıramaz. Hattı zatında din dilinin kendine özgü işlevselliği bunu gerekli de kılmaz. Ne var ki bu durum, yukarıda da belirttiğimiz gibi, temel dinî met-

14. Geniş bilgi için bk. Kutluer, *Felsefe Tasavvuru*, s. 156-174.

nin felsefî hakikatlere göndermede bulunmadığı anlamına gelmez. Hatta insan zihnini bu hakikat istikametinde uyarır, düşünen insana bu hakikatleri işaret eder ve öngördüğü ahlâk ve/veya hukuk eğitimi çerçevesinde insanların bu hakikat alanına yabancılaşmalarına engel olur. Dolayısıyla sahih dinî metin pedagojik bir nitelik arz eder ve dolayısıyla içerdiği teorik ve pratik hikmetleri pedagojik bir çerçevede beyan eder. Bu pedagojik yahut retorik dil, yol göstermek veya kurtuluşa yönlendirmek için yeterlidir ve fakat hakikatin büyük resmini mebdeiyle meadıyla görmek isteyenler için dinî metnin te'vîli yani içerdiği soyut hakikate indirgenmesi gerekir. Bu da filozoflara göre felsefî yöntemin aklî bilgileri ışığında yapılmalıdır. Aklî bilgi bize dinî metinde çoğu kere metaforik olan metafizik ifadeleri orijinal anlamına sevk edecek ve mecazî ifadedeki teşbîh örtüsünü kaldırarak bizi asıl kast edilen anlamla yüz yüze getirecektir.

Kur'ân-ı Kerîm'i felsefî açıdan te'vîl etme girişimlerinin yanı sıra aklî bilimler geleneğinin dinî ilimlerin metodolojik gelişimine olan katkısından da söz etmek gerekir. Yukarıda değinildiği üzere Fârâbî bilimler tasnifini konu edindiği *İhsâu'l-ulûm* adlı eserinde fıkıh ve kelâm ilmini de sosyo-politik bilimler (el-ilmü'l-medenî) sınıfı içinde değerlendiriyordu. Tabiatıyla bu tespit onun dinî ilimleri felsefî bilimler cümlesinden saydığı anlamına gelmez; fakat onları bir ilmî disiplin mantığı içinde kavradığı anlamına gelir. Fıkıh ve kelâm filozofa göre dinî disiplinlerdir; ancak işlevleri itibariyle bir dini (el-mille) olan toplumda sosyo-politik kültüre ait işlevlere sahiptir. Varoluşu ve özü itibariyle toplumda bir dinî doktrinin (el-mille) oluşması ardından gelişen bu dinî disiplinler, fukahâ ve mütekellimûn denilen seçkinlerinin elinde, toplumun dinî-entelektüel ihtiyaçlarını karşılarlar. Bu yüzden, filozofların insanlığın seçkinleri olmasına karşılık, din bilginleri bir dine itikat eden ve o dine uygun yaşaması öngörülen inananlar topluluğun (el-Cem') seçkinidir. Bir "reîs-i evvel"in kurucu liderliğinde oluşan her "medîne", yine aynı kurucu liderin bir mutluluk tanımı ekseninde belirleyip kitleye ilettiği bir dinî mesajın (el-mille) takipçisi kılınır. Her dinin o toplumda egemen olan safsata, cedel, burhân gibi bir felsefî yöntem anlayışıyla öncelendiği için bu dinî mesajın anlaşılması o yöntemin gölgesinde kalır. Bu mesajı bir dinî ilimler geleneği içinde açıklanıp savunulması da hangi yöntemle irtibat kurulduğuyla ilgili olarak değer kazanır. Sonuç olarak din bilgininin aklî esas ve kanıtlara ihtiyaç duyduğunda hangi felsefe yöntemine müracaat edeceği hususu bu ilimlerin usûlü bakımından belirleyici olacaktır. Fârâbî'ye göre erdemli dinin aklî kanıtları eğer burhânî felsefenin ilkelerine müracaatla tesis edilmezse, bu din ilimleri geleneği bizzat erdemli dinin kendisi için problem olmaya başlayacaktır.[15] Bir din bilgininin erdemli dinin temel mesajındaki metaforik bir ifadeyi hakiki anlam sayarak bunun üzerine me-

15. Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, s. 50 vd.

tafizik, ahlakî, siyasî veya hukukî bir hüküm bina etmeye kalkıştığını düşünün. Bunun tersine olarak erdemli dinin hakikatlerini din bilginlerinin metodolojik problemlerini aşarak burhânî ilkeler ışığında ispat ettiğini tasavvur edin. Birinci durumda dinî ilimler adına son derece talihsiz, ikinci durumda ise mesut bir netice doğmuş olacaktır.

Muallim-i Sânî'nin perspektifinden bakıldığında vahye dayalı erdemli son din olarak İslam'ın, poetik ve retorik ifade biçimleri dışında soyut felsefî yöntemlerin gelişmediği bir toplumda doğmuş olmasına rağmen kurucu liderinin öğretip uyguladığı ilâhî mesajı itibariyle hakikat, saadet ve fazilet esaslarına tamamen uygun olduğu söylenmelidir. İslam "medîne"sinin kültürel coğrafyasını genişletip çok uluslu ve çok kültürlü emperyal bir "medeniyet"in hayatını yaşamaya başladığı evrede kaçınılmaz olarak dinî ilimler de gelişecek ve müdevven hale gelecektir. Diğer yandan İslam toplumu eninde sonunda dinin doğduğu coğrafyada rastlanmayan fakat kültürel coğrafya genişledikçe zorunlu olarak temasa geçilecek olan felsefî-bilimsel birikimleri tanıyacak, önemini kavrayacak ve onları tercümeler yoluyla tevarüs edecektir. Sonuç İslâm'ın bilim dili Arapça'da felsefî bilimler geleneğinin başlaması, bu geleneğin zorunlu bir tercüme ve taklit evresini aşarak son derece özgür bir ortamda özgün ürünlerini vermeye başlamasıdır. Artık din bilginlerinin mesajın özünde bulunan hakîkat, saadet ve fazîlet ilkelerini metnin ruhuna uygun biçimde kavramaları ve karşılarındaki medenî ve iyi eğitilmiş muhataplarına belli yöntemler çerçevesinde açıklamaları gerekecektir. Bu açıklamaların mesajın dayandığı küllî ilkeleri tanımlayan ve belirli dinî öğretileri ispat eden entelektüel bir yöntemi gerektirdiği durumda bu kritik eşikte içine düşülecek bir zaafın bedeli ağır olacak, yok eğer nakledilen metnin ruhu ile aklî ilke yahut yöntemler arasında zaten var olan uyum yakalanabilirse bu başarı hem dinin hem felsefenin hem de insanlığın geleceği için yüz ağartıcı neticeler doğuracaktır.

Meseleye din bilginlerin zaviyesinden bakıldığında bu ilimlerin gelişim sürecinde bazı entelektüelerce görülen metodolojik boşluğun ne olduğu sorulmalıdır. Bu hususta iki ünlü din bilgininin, İbn Hazm ile Gazzâlî'nin görüşlerine kısaca değinmek fikir verici olacaktır. İbn Hazm bilimlerin bir tasnif ve müfredatını vermek için kaleme aldığı *Risâletü Merâtibi'l-'ulûm*ile okuyucusunun zihnini mantığın bilimsel değerine yönlendirmek için kaleme aldığı *et-Takrîb li haddi'l-mantık*[16] adlı eserlerinde iki önemli metodolojik sorunu gündeme ge-

16. Tam adı *et-Takrîb li Haddi'l-Mantık ve'l-Medhal ileyh bi'l-Elfâzi'l-Ammiye ve'l-Emsileti'l-Fıkhıyye* (Nşr. İhsân Abbâs, *Resâilu İbn Hazm el-Endelûsî* içinde, Beyrut, 1983, c. IV, s. 93-356) şeklindedir. Bu eser Aristo mantığını esas alması ve fakat misallerini fıkıh önermelerinden seçmesi açısından Gazzâlî'nin *Mi'yârü'l-ilm*'ini hatırlatır. Nitekim *et-Takrîb*, esas itibariyle mantığın her türlü bilginin özelde din ilimlerinin bir

tirmişti. İlki bilim kavramının evrensel yönüne vurgu yaparak bilgi alanlarının sadece din ilimlerinden ibaret olmadığını göstermek diğeri de felsefî bir disiplin olarak mantığın ve özellikle "burhân" denilen kanıtlama yönteminin din ilimleri için ne kadar vazgeçilmez olduğunun altını çizmekti. İlk anılan risalesinde İbn Hazın dinî ilimler, dil ilimleri ve tarih gibi belli inanç ve kültür topluluklarına (el-ümem) göre farklılık gösteren disiplinler yanı sıraaritmetik, astronomi, tıp ve metafizik (mutlak anlamıyla "ilmü'l-felsefe") gibi bütün insanlığın ortak birikimi olarak gördüğü bilimsel ve felsefî disiplinleri saymaktadır. Bu yaklaşım önemlidir zira İslam ilimler sistemini dış birikimlerin felsefe-bilim kazanımlarına açmaktadır. İbn Hazm bir yandan dinî ve felsefî-bilimsel disiplinlerin bütünlüğünü vurgularken diğer yandan ikincisinin ilkine yapabileceği metodolojik katkıların altını çizmektedir. Matematik, astronomi, mantık, fizik, tıp (özel planda anatomi) ve metafizik şeklinde bir müfredat sıralamasına göre tahsil edilmesi gereken bu ortak birikim esas itibariyle Müslümanlara mahsus dinî ilimler için de vazgeçilmez önemdedir. Mesela bayağı kesir hesabını bilmek miras taksimi için, astronomiyi bilmek kıblenin yönünü tayin etmek için gereklidir. Hatta matematik sayesinde cismânî âlemin sonlu olduğu kanıtlanabilir ya da âlemdeki ilâhî nizamın kanıtları ortaya konabilir. Yahut anatominin tahsiliyle insan bedeninin nasıl bir ilâhî tasarım ile vücuda getirildiği açık seçik biçimde kavranabilecektir. Metafizik ise doğrudan doğruya âlemin yaratılmışlığım, nübüvvetin imkân ve gerekliliğini ortaya koyması bakımından dinî telakkîler için hayatî önem arz eder. Mantığa gelince "zorunlu kanıtlar" (berâhîn zarûriyye) ortaya koymanın kriterlerini veren bu disiplin, felsefî veya dinî olsun, bütün ilimler için temel bir metodolojidir. Bu gerçeği kavramamış kimselerin mantık hakkındaki olumsuz ön yargıları bir değer taşımaz. Çünkü bir farkındalık sorunu yaşamaktadırlar. Buna mukabil mantığı iyi bilen kimseler bu disiplinin dinî ve entelektüel hayata sunduğu metodolojik imkânların tamamen farkındadır. Sonuç olarak gerek küllî bir ilim olarak metafizik (ilmü'l-felsefe) gerekse özel bilimler yüksek bir beşerî hayat için taşıdıkları önem yanı sıra dinî hayatın entelektüel boyutları için de vazgeçilmez öneme sahiptir.

Doğu İslâm'ının büyük bilgesi Gazzâli'nin de İbn Hazm'ın temel yaklaşımını izlediği özellikle fıkıh ve kelâm gibi din ilimlerinin metodolojik krizini aşmak üzere mantığı İslâmî ilimler şemasına katılmasını zorunlu gördüğü bilinmektedir. Kendisi entelektüel serüveninin her aşamasında bu fikrinde ısrarlı olmuştur. Bu serüvenin bir veçhesini Müslüman filozofların (özellikle İbn Sînâ'nın) ortaya koyduğu felsefî görüşleri tahsil ve tenkit etmek, diğer veçhesini de İslâm

---

"Mi'yâr"ı (kriter) olduğu tezi üzerine kuruludur. Bu mukayese için bk. Ali Durusoy, Hasan Hacak, *Mi'yârü'l-ilm: İlmin Ölçütü* neşir ve çevirisine "Giriş", İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı 2013, s. 19-20.

dünyasında oluşan felsefî birikimin "din ilimleri" (ulûmü'd-dîn) için ifade ettiği anlam ve değeri yeniden keşfetmek, hattâ din ilimleri için yeniden üretmek oluşturmuştur. Gazzâlî'nin özellikle Aristocu çizgiler taşıyan felsefî metafiziğe yönelttiği eleştiriler bu makalenin sınırları dışındadır. Ancak onun İslâm dünyasında ortaya konmuş temel felsefe metinlerine ciddî biçimde odaklandığı, bir yandan bu literatürle hesaplaşırken diğer yandan bu kaynaktan beslendiği açıktır. O entelektüel kimliğini hiçbir zaman "feylesûf" olarak tanımlamamış ise de eserlerindeki "felsefî" boyut bu büyük düşünürü İslam felsefesi tarihi alanının göz ardı edilemez bir ana başlığı kılmıştır. Onun felsefe tarihinde ihraz ettiği bu konum sadece "felâsife"ye yönelttiği önemli eleştirilerin "felsefî" niteliğiyle ilgili olmayıp aynı zamanda felsefe metinlerinden beslenerek geliştirdiği ve Gazzâlî'yi Gazzâlî kılan öz düşüncelerle ilgilidir. Nitekim İslâm felsefe tarihini bilenler, onun eserlerinde özümsenmiş ve benimsenmiş birçok felsefî kavram ve teorinin izini rahatlıkla sürebilirler. Haddizâtında İslâm felsefesi araştırmaları derinleştikçe 'el-Felsefe"nin İslâm entelektüel geleneğinin nasıl kurucu bir unsuru olduğu yahut bu büyük geleneğin gelişiminde nasıl belirleyici bir rol oynadığı daha da açıklık kazanmaktadır. Asıl bağlama dönersek; Gazzâlî'nin İslâm mantık müktesebâtına dinî ilimlerin metodolojik gelişimi açısından nasıl baktığı meselesi hakkında fikir edinmek için onun *Mi'yârü'l-ilm* (Bilginin Kriteri) adlı mantığa dair ünlü eserinin mukaddimesine şöyle bir atf-ı nazar bile kâfi gelecektir. Büyük bilgin bu kitabı iki amaçla yazdığını beyan etmektedir. Bu amaçlardan daha genel ve daha önemli olanı gerek "aklî" ve gerekse "fıkhî" olsun teorik bilimlerin (el-ulûmü'n-nazariyye) hepsi için geçerli olan bilgi kriterlerini ortaya koymaktır. Nitekim fıkhî ve aklî ilimlerde teorik akıl yürütmenin biçim, yöntem yahut ölçütleri farklılık arz etmez. Farklılık yalnızca kıyasın maddesini teşkil eden önermelerin referanslarında (fî me'âhizi'l-mukaddimât) kendisini gösterir. Öyle anlaşılıyor ki Gazzâlî aklî (felsefî?) bilimlerde uygulanan ve gereği gibi uygulandığında doğru bilgi üreten mantık yöntemlerinin fıkıhta da uygulanmasını önermekte, kitabının asıl hedef kitlesi olan fıkıh bilginlerince benimsenip özümsenebilmesi için de önerme ve kıyas biçimlerini fıkıh geleneğinden iktibas etmek istediğini belirtmektedir. Birçok eserinde vurguladığı bir fikri bu eserinin mukaddimesinde de savunan Gazzâlî, yöntemine uygun biçimde işleyen saf aklın özünde doğru bilgiye ulaştırabileceğini, hataların saf akıldan değil hayal ve vehim seviyesindeki idrâkin gerçek bir soyutlamaya yönelmeyi köstekleyici etkisinden kaynaklandığını ileri sürmekte; dolayısıyla saf aklın idrâkini garanti etmek, bilgi edinme sürecini hayal ve vehim kaynaklı bulandırıcı etkilerden korumak için mantığın kriterlerine ihtiyaç olduğunu belirtmektedir.[17]

17. Bk. Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm: İlmin Ölçütü*, nşr. Hasan Hacakçev. Ali Durusoy-Hasan Hacak, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı 2013, s. 28-47.

Gariptir, Gazzâlî bu mukaddimede aklî-fıkhî ayırımını korken kelâm ilminden söz etmez. Ancak *Mi'yârü'l-ilm* boyunca yer yer kelâmcıların geleneksel yöntemlerine atıfta bulunur ve –tıpkı fıkıh ilmi için yaptığı gibi– metodolojik yetersizlik gördüğü durumlarda eleştirir. Onun bu eserindeki izlediği tutum ve ulaşmak istediği hedef fıkıh ilmini mümkün mertebe aklî yöntemlere çekmek, yine bir din ilmi olarak kelâmı İslâmî ilkelere dayalı bir aklî ilim olarak yeniden kurmak şeklinde özetlenebilir. Kitabının ikinci ve özel amacı ise *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserinde kaçınılmaz biçimde başvurduğu ve muhtemel okuyucuya müşkil gelebilecek felsefî terminolojiyi açıklığa kavuşturmaktır. Bu maksatla *Mi'yârü'l-ilm*'in üçüncü kitabının ikinci kısmını İbn Sînâ'nın *Hudûd* (Tanımlar) risalesinden iktibasla oluşturduğu bir felsefe sözlüğü eklemiş; eserin dördüncü kitabını da felsefî ontolojiye nüfuzu kolaylaştırmak maksadıyla kategoriler ve "varlığın kısımları" bahsine ayırmıştır. Bu özel amaçlı bölümler de üstadın felsefe-kelâm ilişkilerine nasıl baktığını göstermesi bakımından hayli ilginçtir. Kendisi metafizik kavramları tanımlar ya da açıklarken yeri geldiğinde daha önce *Tehâfüt*'te ileri sürdüğü eleştirileri hatırlatarak tutumunda bir değişiklik olmadığı hissini uyandırmakta; yeri geldiğinde de belli bir metafizik kavram etrafında kelamcıların doktrinlerini zikrederek onların felsefecilerden farklı görüşler ileri sürdüğüne işaret etmektir. Meselâ cevher kavramının her ekol için geçerli olabilecek aklî tanımını verdikten sonra farkın Kelâm Atomculuğu'ndaki cevher-i ferd anlayışıyla İslam filozoflarının madde ve suret cevherlerine dayalı hilomorfist anlayışlarında kendisini gösterdiği belirtilmektedir. Ancak Gazzâlî'nin *Mi'yâr*'ı yazmaktaki amacı yeni bir Tehâfüt ortaya koymak değildir. Nitekim onun bu bölümlerde ima etmek istediği şey kelam ilmine ait temel tezlerin felsefî metafiziğin kavram sistemi içinde rahatlıkla mütalaa edilebileceği, dolayısıyla kelam ilminin aslında dinî bir metafizik ilmi olduğudur. Onun dinî ilimlere odaklanan entelektüel projesi *el-Mustasfâ* adlı metodolojik eserinde yeniden ifade edilmiştir. Gazzâlî son kitaplarından biri olan bu eserinde ilimleri üç sınıfa ayırıyor: Tıp, aritmetik, geometri... gibi "aklî ilimler", kelâm, fıkıh, fıkıh usulü, hadis, tefsir... gibi "dinî ilimler" ve kalbin manevi boyutları ve kalbin kötü ahlaktan temizlenmesini konu edinen "bâtın ilmi". Yazdığına göre aklî ilimler *el-Mustasfâ*'da incelemenin hedefinde bulunmamaktadır. Ancak aklî olsun dinî olsun bütün ilimler küllî ve cüz'î olmak bakımından ikiye ayrılır. Dinî ilimlerin küllî olanı kelâm ilmidir. Fıkıh, hadis, tefsir gibi öteki dinî ilimler ise cüz'î ilimlerdir ve dolayısıyla Kitâb ve sünnet kaynaklı ilkelerini küllî ilim olan kelâm ilminden alırlar. Kelamın küllî ilim oluşu en genel kavram olan varlığı mevcûd) konu edinmesiyle ilgilidir. Bu açıdan bakıldığından kelam ilmi önce bir ontoloji olarak kavranmış olmaktadır. Beklenebileceği gibi Gazzâlî aklî ilimlerin küllî disiplini olan metafizikten söz etmemektedir; ancak filozofların ortaya koyduğu metafizik-özel bilimler ilişkisini dinî ilimlere

tatbik ettiği açıktır ve galiba böyle yapmakla bu gelenek yararına da ilginç bir model geliştirmiş olmaktadır.[18]

GELENEKTEN GELECEĞE: SONUÇ VE ÖNERİLER

1. 'el-Felsefe' İslam entelektüel geleneğinin kurucu unsurlarından biridir. Bu gelenek Ortaçağ İslam medeniyeti bünyesinde tarihsel yürüyüşünü sürdürürken Akdeniz ekseninde birikmiş bilim ve düşünce mirasına kayıtsız kalamazdı. Nitekim kalmadı ve tarih, din olarak İslâm'ın insanlığa armağan ettiği özgün değerler temelinde medeniyet olarak İslâm'ın bütün evrensel tezahürlerine tanıklık etti. Bu tezahürlerin en önemlilerinden biri İslam medeniyeti kavramına evrensellik planında içerik ve anlam kazandıran 'el-Felsefe'dir. Medeniyetimizin çocuklarından bazısının 'el-Felsefe''yi İslam entelektüel geleneğinin çirkin siyah ördeği sanması İslam medeniyetinde el-ilm (bilgi, bilim) ve el-hikme (bilgelik) terimleri ekseninde gelişen entelektüel değerleri fark etmemekle, bunun sonucunda eksik bir ilim geleneği anlayışında ısrar etmekle ilgilidir. Bir kez daha belirtmek gerekir ki 'el-Felsefe' İslam entelektüel geleneğinin mütemmim bir cüz'üdür, marjinal yahut marazî bir tezahürü değildir. 'el-Felsefe'nin İslâm entelektüel geleneğinde "illâ da olması gerekmezdi", "olmasaydı daha iyi olurdu" ve hatta bazılarına göre "aslında hiç olmamış" bir tarihî ârıza olarak değerlendirilmesi sadece bir retorikten ibarettir ve İslam tarihi ve medeniyeti araştırmaları katında asla desteklenemez. 'el-Felsefe' İslam medeniyeti için tarihî bir tereddüt değildir. Entelektüel geleneğin ana akımına başından itibaren dâhildir; nitekim giderek ana akımı şekillendirme istidadı kazanmıştır. Gelişiminin hiçbir aşamasında kendisini dinin veya dinî ilimlerin bir alternatifi olarak konumlandırmamıştır. Bunun sebebi zaten onun doğasıyla açıklanabilir. 'el-Felsefe' ne dindir, ne dinî ilimler sistemidir ne de bunlara dayalı olarak formüle edilmiş akide formlarıdır. Aksi durumda felsefe olamazdı. Fakat bu 'el-Felsefe'nin dine rağmen var olduğu anlamına gelmez. Dine kayıtsız olduğu, dine karşı çıktığı veya dinin ilkeleriyle savaşarak onu geçersiz kılmaya çalıştığı anlamına ise hiç gelmez. 'el-Felsefe''nin tarih boyunca vaz geçmediği temel ilke şudur: Doğru felsefe hak din ile çelişmez. Fakat tarih 'el-Felsefe' muhiti ile dinî ilimler men-

18. Gazzâlî, *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, Nşr. Hamza b. Züheyr Hâfız, el-Medînetü'l-Münevvere 1414, I, 12-15.

supları arasında çatışmalar, fikir anlaşmazlıkları olduğunu göstermektedir. Mesela belli bir kelam ekolüne bağlı din bilginlerinin metafizik görüşleri ile belli bir felsefe ekolüne bağlı filozofların metafizik görüşlerinin çatışmasından bahsetmek anlamlıdır. Ancak bu tür vakıaları el çabukluğu ile din-felsefe çatışması olarak göstermeye çalışmak boşunadır. Topyekün 'el-Felsefe' geleneğini dinî mülahazalarla bir tür "ilhâd" yani köklü sapkınlık olarak nitelemek İslâm felsefesinin mahiyeti ve tarihsel başarıları ile ilgili tespit edilmiş hakikatlerle ters düşmek anlamına gelir. Bu yüzden din ve felsefe ile meşgul çağdaş akademyanın en önemli vazifelerinden biri İslâm dinî ilimler geleneğinde kendini bazı durumlarda izhar eden felsefe aleyhtarlığının sebepleri üzerine ciddiyetle eğilmek ve bu türlü kanaate sahip din bilginlerinin felsefenin ufukları karşısında zihinlerini niçin kapattığını anlamaya çalışmak olmalıdır.

2. Günümüz akademyasının ilahiyat ve felsefeyle meşgul çevrelerinde zaman zaman gündeme getirilen din-felsefe arasındaki çatışma retoriğini aşmanın bizce zamanı gelmiştir. Yukarıda da belirtildiği gibi din ve felsefe farklı alanlardır ve biri diğerine indirgenemez. İnanç sistemi haline gelmiş felsefe, kendisi olmaktan çıkar; felsefî bir teori haline getirilmiş din de din olmaktan çıkar. Dinî inançlar ile felsefi teorileri her ikisinin doğasına aykırı zorlama girişimlerle birdiğerine indirgemeye çalışmak bu yüzden anlamsızdır. Bunun yerine tıpkı tarih, dil, sanat, ahlâk, siyaset... vd felsefesi etkinliğindeki gibi felsefeci, kendi entelektüel imkan ve tarihsel birikimiyle din felsefesi (dinî felsefe değil) yapmalıdır. Eğer çatışma söylemini aşma çabamızı din-felsefe-bilim üçgeninden hareketle yapacak isek felsefenin ülkemizde pek ağırlık verilmeyen bilim felsefesine (bilimsel felsefe değil) de ciddiyetle eğilmesi gerekecektir. Gerisi dinî inanç ve değerlere saygı meselesidir. Buna karşılık dinî ilimlerle meşgul muhitin de insanlığın entelektüel serüvenini anlamak, kendi din kültürü evreni dışında kalanlara hitap edebilmek, kendi tarihi ve çağıyla yüzleşmek ve nihayet öz geleneğinin kendisine meçhul kalmış yönlerini yeniden keşf etmek adına felsefe ve bilim kavramlarının işaret ettiği tarihsel ve güncel kültür ile tam bir entelektüel sorumluluk gereği olarak ilgilenmesi gerekmektedir. Böylece Kur'ân kitabına dair okumalar gibi kâinat ve insan kitabına dair bu okuma deneyimleri ardından İslâm'daki el-ilm ve el-hikme terimlerinin sadece şer'î bilgi gelenekleriyle sınırlı olmayan fakat dinin öz değerleriyle meşrulaşmış evrensel açılımlı kavramlar olduğunu yeniden fark edecektir. Kısacası felsefe muhitinin din kültürüne ve kendi felsefe-bilim geleneğine, dinî ilimler muhitinin de geleneksel ve çağdaş felsefe-bilim kültürüne kendisini kapatmaması sağ-

lıklı diyalog imkânlarının penceresini aralayacak ve içerdekilerin daha rahat nefes alması için içeriye temiz hava dolmasını sağlayacaktır. Demek ki her iki muhit için aynı anda gerekli olan kendi felsefe-bilim geleneğini yeniden keşf etmektir. Belki böylece din-felsefe çatışması retoriğinden biraz uzaklaşıp din-felsefe-bilim ilişkisi araştırmasına geçmek mümkün olabilecektir.

3. Yeniden keşfedilecek olan 'el-Felsefe' geleneğinin ta kendisidir. Çünkü yukarıda da belirtildiği gibi 'el-Felsefe' İslâm medeniyet tarihinde bilimin kurucu geleneği 'el-Felsefe'dir. Tercüme faaliyetlerinin bilimsel eserlere yönelik ilk odaklanışları pratik amaçlarla bağlantılı olarak elbette tıp, astronomi, elkimya gibi bilim alanlarıyla ilgili gerçekleşmişti. Ancak bilim kavramının epistemolojik ve metodolojik temellendirilmesi, bilimsel yöntemin mantık çerçevesinde geliştirilmesi, bilimlerin mantıktaki "burhân" disiplini çerçevesinde tasnif edilmesi, bir küllî bilim olarak metafizik ile onun dışında kalan özel bilimler arasındaki kavramsal ilişkilerin belirlenmesi böylece bir bilimler sistemi modeline ulaşılmış olması son tahlilde 'el-Felsefe' geleneği içinde başarılmıştır. Dahası bilimlerin konusu, araştırdığı problemler, kendisine dayanak aldığı kanıtlar, yöneldiği gaye gibi metodolojik kavramlar yine Müslüman filozof ve mantıkçıların kaleminden çıkmış burhân kitaplarında geliştirilmiş, böylece bir yandan bilimlerin saha ve sınırları belirlenirken diğer yandan bilimlerin birbiriyle ilişkisi mantıksal temellerine oturtulmuştur. Müslüman filozofların çoğu sadece bilim konseptini temellendirmek ve metodolojisinin gelişimine ön ayak olmakla kalmamış, bizzat bilim geleneğinin içinde aktif olarak yer almışlardır. Çoğu Müslüman filozofun özel bilim alanlarından biri veya bir kaçında uzman olmaları bu yüzden şaşırtıcı değildir. Ya da dört başı mamur bir filozof olarak tanımlanmayıp bir veya birkaç özel bilim alanındaki uzmanlıklarıyla tanınmış müslüman bilim insanlarının bir biçimde genel felsefe konularına ilgi duyduklarını öğrenmek de kimseyi şaşırtmamalıdır. Bir tabibin tıp uzmanlığı yanında onu filozof saymamıza yetecek bir metafizikçi veya ahlakçı kimliği olmayabilir. Ama bu tabip kendi uzmanı olduğu tıp ilminin felsefî bilimler şemasında nerede durduğunu bilmemesi asıl sürpriz olurdu. Bütün bu sebeplerden ötürü İslam bilim tarihi yazımı İslam felsefesi tarihi yazımından tamamen bağımsız değildir ve el-Felsefe geleneği İslam bilim tarihi için tam bir teorik arka plan teşkil eder. İslam entelektüel geleneğinin ünlü naklî ilimler-aklî ilimler tasnifi dinî disiplinler ve felsefî bilimler arasındaki ayırımın altını çiziyor gibi görünse de aslında bu iki saha arasında idealde gözetilen bütünlük fikrine işaret etmektedir. Kaldı ki söz konusu ayırım hiçbir zaman ara-

larında su geçirmez bir duvar olduğu anlamına gelmemiş; mesela filozoflar dinî meselelerin çözümüne asla kayıtsız kalmamış, din bilginleri de belli bir diyalektik aşamadan sonra felsefî açılımlara önem vermişlerdir. Açıkçası dinî ilimler metodolojisinin gelişiminde mantığın nasıl geliştirici bir rol oynadığı bu bağlamda yeniden hatırlanmalıdır. Bu bütünlük fikrine dair gereklerin tarihsel tecrübe bakımından ne ölçüde yerine getirildiği, naklî ve aklî disiplinler arasında olması gereken dengenin ne ölçüde gözetildiği hususu ayrı bir tartışma konusudur. Ama gelenekte hakikatin birliği ve bilimlerin bütünlüğü idealinin var olduğunu bilmek, tarihte ve günümüzdeki realite ne olursa olsun, entelektüel geleceğimiz bakımından bize hâlâ ışık tutabilir. Bu ışık altında çağdaş İslâm düşüncesini inşa etmek gibi bir derdi olanlar geleneksel tabiriyle çift kanatlı (zü'l-cenâheyn) olmakla bilincine varılabilecek bu birlik ve bütünlük idealinin anlamı üzerinde yeniden düşünmelidir. Özellikle dinî ilimlerin modern zamanlarda yeniden teşekkülü üzerinde kafa yoranların, din bilgini olmanın yeterliliğini sadece hafıza eksenli bir donanımdan ibaret görmeyip sağlam bir veri tabanı üzerinde bilgi ve fikir üretecek tefekkür eksenli bir faaliyet olarak görmeleri bu ideale uygun bir tavır olacaktır.

4. Geleneksel naklî ilimler-aklî ilimler tasnifi üzerinde düşünmenin teoloji-felsefe ve teoloji-bilim ilişkileri üzerinde yeni ilhamlar vermesi nasıl mümkün ise felsefî bilimler sistemi üzerinde düşünmek de metafizik-bilim ve etik-bilim ilişkileri hakkında benzeri yeni ilhamlar verebilir. Pozitivizm ve Natüralizm'in birer bilim felsefesi olarak çağımız akademyasında hâlâ süren etkileri metafizik ve etiği bilimsel yöntem, anlam ve doğruluk kriterlerinin dışında tutmaktadır. Bu metodolojik tutum sebebiyle din-bilim ilişkileri gibi metafizik-bilim, etik-bilim arasında kurulması gereken felsefî ilişkiler de şizofrenik bir tutum ile sürekli ihmal edilmektedir. Bize göre birbiriyle ilişkisiz olduğu varsayılan böylesi "iki kültür" alanları entelektüel hayatımızda giderek gerilimli hale gelen bir kutuplaşmayı beslemektedir. Buna tepki olarak gelişen fikrî tutumlar ise bilim-din, felsefe-bilim ilişkileri hakkındaki boşlukları acilen doldurmak endişesiyle hareket ederken bazı durumlarda dinî ve/veya felsefî disiplinlerin gerektirdiği itidal ve teenniden uzaklaşabilmektedir. Şu halde Türk akademyası felsefî ve bilimsel ciddiyetin gerektirdiği entelektüel sorumlulukla bu ilişkiler ve ayırımlar dünyası üzerinde yeniden düşünmek ödevini üstlenmeli ve yürütmelidir. İleri atılımlar için geriden beslenmenin şart olduğunu bilen ve söz konusu şizofreniyi aşacak yöntemin peşine düşenler için felsefe ve bilim geleneğimizin ruhu umulmadık imkân ve beklenmedik ilhamlar sunabilir.

KAYNAKÇA

Âmirî, *el-İ'lâm bi Menâkıbi'l-İslâm*, Nşr. A. Abdülhamîd Gurâb, Riyad, 1408/1988.

Durusoy, Ali, Hacak, Hasan, *Mi'yârü'l-ilm: İlmin Ölçütü,* İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

Fârâbî, *İhsâu'l-'ulûm*, Nşr. Ali Bu Mulham, Beyrut, Dârü'l-Mektebeti'l-Hilâl, 1996.

Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, Nşr. Muhsin Mehdî, 2. B. Kahire, 1991.

Gazzâlî, *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, Nşr. Hamza b. Züheyr Hâfız, el-Medînetü'l-Münevvere, 1414.

Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm: İlmin Ölçütü*, Nşr. Hasan Hacak Çev. Ali Durusoy-Hasan Hacak, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

Hacı Kaya, *İbn Sînâ'da Bilimsel Kanıtlama Teorisi*, M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış doktora tezi) İlahiyat Anabilim Dalı İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 2013.

İbn Hazın, *Risâletü Merâtibi'l-'Ulûm*, Nşr. İhsan Abbas, (*Resâilu İbn Hazm el-Endelûsî* içinde), Beyrut, 1983.

İbn Miskeveyh, *el-Hikmetü'l-Hâlide.*

İbn Rüşd, *Tefsîru Mâba'de't-Tabî'a*, 1433-1436.

İbn Rüşd, *Tefsîru Mâba'de't-tabî'a*, Nşr. Maurice Bouyges, 3.B, Beyrut, 1990.

İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: II. Analitikler*, Nşr.& çev. Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayıncılık.

İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik I*, nşr. & Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2004.

İbn Sînâ, *Uyûnü'l-Hikme*, Nşr. Abdurrahman Bedevî, 2. B. Kuveyt-Beyrut, 1993.

İbni Hazm, *et-Takrîb li Haddi'l-Mantık ve'l-Medhal ileyh bi'l-Elfâzi'l-Ammiye ve'l-Emsileti'l-Fıkhıyye,* Nşr. İhsân Abbâs, *Resâilu İbn Hazm el-Endelûsî* içinde, Beyrut, 1983.

Kılıç, Serap, *İbn Miskeveyh ve Ezelî Hikmet*, İstanbul, İnsan Yayınları, 2012.

Kindî, *Felsefî Risâleler*, Nşr.& trc. Mahmut Kaya, 3. B, İstanbul, Klasik Yayınları.

Kindî, *Fi'l-Felsefeti'l-Ulâ*

Kutluer, İlhan, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık,* İstanbul, İz Yayıncılık, 2013.

Kutluer, İlhan, *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*, 2. B. İstanbul, İz Yayıncılık, 2012.

Kutluer, İlhan, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, 3.B. İstanbul, İz Yayıncılık, 2013.

Kutluer, İlhan, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, 3. B. İstanbul, İz Yayıncılık, 2012.

Kutluer, İlhan, *Felsefe Tasavvuru.*

Mukaddime, Nşr. Ali Abdülvâhid Vâfî, Kahire, 1401.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *Bilgi ve Kutsal*, Trc. Yusuf Yazar, İstanbul, İz Yayıncılık, 1999.

GABRİEL MARCEL'DE AŞKIN VARLIK

Kenan Gürsoy*

daha eski bir ifâdeyle "müteal varlık" da diyebileceğimiz "aşkın varlık" terimine esas olan aşkın sıfatının batı dillerindeki karşılığı, transzendent (Almanca), transcendent (İngilizce) ve trancendant (Fransızca)dır. Bu üçü de, etimolojileri itibariyle Latince "transcendens" kelimesinden gelmektedir. Genelde bir düzeyin ötesine yükselen, verilmiş bir sınırı aşan karşılığı kullanılan[1] "aşkın" ("transcendant") sıfatı, felsefî bakımından ele alınacak olursa iki mânâ ifâde etmektedir[2]. İlk olarak bu sıfat, hiçbir üstünlük fikri taşımaksızın, ya değerlendirilmekte olan sahanın dışında kalan, ya da Kant'da olduğu gibi mümkün her türlü tecrübenin ötesinde bulunan anlamına gelebilir. İkinci olarak ise, yine felsefî olmakla beraber aynı terim bir üstünlük fikrini de çağrıştırabilir. Burada "aşkın" sıfatı dünya ve insanlık düzeyinin fevkinde, yaşanılan âlemin imkân ve sınırlarını aşan; fakat onu izah edip anlam vermemiz için temel oluşturan varlığın yüklemidir. Bu, mutlak ya da ilâhî bir varlığın yüklemi durumundadır.

İşte Gabriel Marcel'in Felsefesi çerçevesinde ele alacağımız "aşkın varlık" fikri bu ikinci anlam açısından düşünülmeli ve terimden "Mutlak aşkın varlık" mânâsında "Tanrı" kavramı anlaşılmalıdır.

---

* Prof. Dr., Galatasaray Üniversitesi, [e-posta: kgursoy@gsu.edu.tr]

1. Bedia Akarsu; "Aşkın" maddesi, Felsefe Terimleri Sözlüğü, s. 21.
2. Faul Foulquié – René St. Jean; Dictionnaire de la Langue Philosophique, Ed. P. U. F. Paris,*1969*

1889-1972 yılları arasında yaşamış bulunan Gabriel Marcel bir ekzistans (varoluş) filozofudur. Genel anlamıyla Ekzistans Felsefesi, insanın anlaşılmasını konu edinen, onu merkezî kavram haline getiren bir felsefedir. Bu felsefede dikkatler, özlerden çok ekziştansa çevrilmiştir. Ayrıca burada, nesnelerden farklı olarak insan, özü önceden tayin edilmemiş bir varlık durumu, bir ekzistans olarak değerlendirilecektir. Bu ise, ferdî ve yaşanmış tercübeyle belirlenecektir. O halde felsefe, bu müşahhas ve ferdî olanı inceleyecek; insanı bir nesne değil, tam bir sübjektiflik (öznellik) olarak yakalamaya çalışacaktır. Böylece bu felsefe, bütün mücerret ve rasyonel izah denemelerini bir tarafa bırakarak, ferdî orijinalliği (özgünlüğü) içerisinde insana, yaşamakta ve tam bir hürriyet haliyle hayatı kendine göre değerlendirmekte olan süjeye (özneye) yönelecektir. Rager Verneaux, Ekzistans Felsefesini" genelde rasyonalizme, daha dar anlamda da, Hegel Rasyonalizmi'ne karşı bir kıpırdanma"[3] şeklinde nitelendirir.

Fakat kanaatimizce, Ekzistans Felsefesini, felsefî bir doktrin olmaktan daha çok, bir eğilim olarak düşünmek doğru olacaktır. Zira önemli temsilcilerinin ortaya koydukları fikirler arasında sistem bakımından tam bir uygunluk görülmemektedir. Yalnız hepsinde ortak olan husus, insana ait ferdî seviyedeki ekzistansı ele almak; subjektifliğin (öznelliğin) ve insan hürriyetinin kaybedilmiş olduğu düşünülen değerinin iade edilmesidir. Bu noktada, metod itibariyle bir tasvir çalışması olan Fenomenoloji, diyalektik metodun yerini almıştır. İzah ve inşa edici formalist tavır benimsenmemiş; yaşanmış olan tecrübe bütün dikkatleri üzerine çekmiştir. Başlıca temsilcileri, Danimarka'da Sören Kierkegaard (1813-1855), Almanya'da Karl Jaspers (1883-1969) ve Martin Heidegger (1889-1976), Fransa'da Jean-Paul Sartre (1905-1980), Maurice Merleau–Ponty (1908-1961) ve Gabriel Marcel (1889-1972) olan Ekzistans Felsefesi, Tanrı kavramı söz konusu olduğunda ateist (inkârcı) ve teist (Tanrı'nın varlığını kabul eden) olmak üzere ikiye ayrılabilir. Düşüncesini ele aldığımız Gabriel Marcel, Kierkegaard ve Jaspers gibi teist bir filozoftur.

Her felsefe konusu, bir sual, bir problem ihtiva eder. Bu makalemizin konusunun da bir problemin çözümüne yöneleceği tabiîdir. Bu problemi şu şekilde belirleyebiliriz: Çerçevesi içinde bulunduğumuz Ekzistans Felsefesi, yukarıda da temas ettiğimiz gibi, insanı yaşamakta olduğu durum içerisinde, somut bir ferd olarak anlamaya çalışmakta ve onu, kendi kendisine yabancılaştıracak (aliénation) her türlü dış ve objektif varlık karşısında tam bir bağımsızlık ve sübjektiflik olarak belirlemeye çalışmaktadır. Bu anlamda insan, kendi varlığını yine kendi ortaya koymak ve gerçek bir hürriyet durumu içerisinde özünü meydana getirmek istemektedir. O halde, "aşkın varlık" kavramı, şayet yukarıdaki tanımlarda da verilenlerin çağrıştırabileceği gibi, her türlü somut ve

3. Roger Verneaux; Leçons Sur L'Existentialisme, s. 9.

ferdî tecrübenin dışında ve üstünde ise, üstelik bir yaşantı hâlinin temelde kendisi ile izah edildiği varlık ise, nasıl bu tip bir "ekzistans" kavramı ile bağdaşabilecektir? Aşkın varlığın müdahalesi söz konusu olduğunda, ekzistansın kendisini, hâlâ kendi alanı içerisinde sübjektif bir varlık olarak ve tam bir hürriyet şeklinde belirleyebilme imkânı olabilecek midir?

Nitekim inkârcı ekzistans filozoflarından Jean Paul Sartre, "mutlak aşkın varlık" olan Tanrı fikriyle, ekzistansın bir hürriyet hâli olarak kendisini belirleyebilmesi arasında tam bir çelişki görmekte; ekzistanstan bahsedildiği yerde Tanrı'dan, Tanrı'dan bahsedildiği yerde ise ekzistanstan ve onun belirgin özelliği olan hürriyetten söz edilemeyeceğini ortaya koymaktadır. Jean Paul Sartre, eğer bir Tanrı varsa, insan, ekzistans öncesi bu ilahî varlığın tasavvurunda bir öz (mahiyet) şeklinde belirlenmiştir diyerek, bu aşkın varlığı, insanî varlığın kendine has bütünlüğünün belirlenmesi hususunda tam bir tehlike olarak görür.[4]

O halde temel problem şu soruyla ortaya konmuş olacaktır: Gabriel Marcel, felsefesinin bütünü içerisinde, konuyu hangi tavırla ele alacak ve ekzistans ile aşkın varlık arasında bir çelişki görmeyerek, aksine bu iki kavramın birbirlerini tamamladıklarını nasıl tespit edebilecektir?

Meseleyi ele alırken, önce, Gabriel Marcel Felsefesi'nde bütün bir sistemin anlaşılması için olduğu kadar, bu konuda da anahtar vazifesi gören dört kavramın, birbirleriyle münasebetleri dâhilinde açıklanmasını uygun buluyoruz.

Bunlar, varlık olmak (être), mâlik olmak (avoir), problem (probleme) ve sır (mystere) kavramlarıdır. Bunların Marcel Felsefesi'nde ne anlama geldiklerini ortaya koymak bize, ayni zamanda, genellikle karıştırma durumunda olduğumuz, bir taraftan varlık olmak (être) ile mâlik olmak (avoir), diğer taraftan problem (probleme) ile sır (mystere) kavramlarını birbirlerinden ayırma imkânı da verecektir.

Gabriel Marcel Felsefesi'nde varlık olan ve mâlik olunan, birbirlerine asla indirgenememektedir. Mâlik olmak, sadece bedenî ve maddî plan çerçevesindeki objeler (nesneler) ile alâkalı bir kavramdır. Mâlik olunan şeyler alanı biçiminde değerlendireceğimiz bu alan, onlarla ilgili bir "ben" var ise söz konusudur. Elbette bu "ben", kendisi için mâlik olduğu bir şeyleri olan, fakat bizzat kendisi mâlik olmakta bulunduğu o şey (ya da şeyler) olmayandır. Türkçe'de biz bu mâlik olunan alan ile ilgili bir ifâdede bulunurken, "benim... var" şeklinde cümleler yaparız; ya da bir şeyin mâlik olunan alanın içinde olduğunu göstermek istersek, onu, bu, "benim... var" şekline getirebiliriz. Meselâ "benim bir bedenim var"; "bir mesleğim, bir eşyam, bir âletim var"; "şuurumun, idrâk ettiği, bir fenomenler âlemi var"; "ilişki halinde bulunduğum bir dış dünyam var" gibi...

---

4. Bkz. Jean Paul Sartre: L' Existentialisme est un Humanisme, Nagel, Paris 1948.

Fakat işte "ben", bunların bütününe nazaran farklı, bunlara asla indirgenemeyecek olanım. Mâlik olduğum şeyler hakkında ilk ve kesin olarak söyleyebileceğim husus, onların bana göre ortaya çıkmaları, fakat benden, değerlendirildikleri varlık statüleri itibariyle ayrı ve farklı olmalarıdır. Onlar bir "şeyler dünyası"; ben ise, kendisi için bir "şeyler dünyası" olanım. Ya da başka bir tabirle, her hangi bir biçimde bu şeylere doğru veya bu şeylerle bir ilişkiye mâlik olanım. Kendi dışımızdaki objektif sahaya ait olan her nesne bu mâlik olunan şey alanına aittir. Şayet ben kendimi onunla ayni statüde değerlendirirsem, kendimin tamamıyla dışına çıkmış ve yine kendime yabancılaşmış olurum.

Söz konusu kavram ancak objeler ve cisimler düzeyinde bir anlam taşır, ya da dış evren, madde dünyası dediğimiz alanlar yine bu kavramın oluşturduğu kategoriye dâhildirler. Fakat işin bir tehlikeli tarafı vardır. O da bu kategoriyi kendi benimizi, kendi şahsiyetimizi ele alırken kullanmaktır ki, sonuçta insanın bir ferd olarak kendini kaybetmesi, ya da madde ile kendisini özleştirerek her hangi bir nesne imiş gibi dış dünyada erimesi hâlini doğurur. Zira insan bu planı aşan bir hüviyete sahiptir. O mâlik olunan bir şey veya bir durum değil; bütün bu mâlik olunanların arasında, fakat mahiyetçe onların üstünde bir varlıktır. Bu onun, şeyler içinde her hangi bir şey, nesneler içinde her hangi bir nesne olmasını önleyerek, aksine bütün nesnelerin kendisine göre değer kazanacağı bir varlık hâli olmasıyla alâkalıdır.

Aslında "obje (nesne) benim önüme konulmuş, benim karşımda bulunandır"[5]. Benim kendimi bir obje olarak değerlendirmem, ister istemez kendimi, kendim olmayan bir şey olarak ele almam demek olur. Bizi dış objeler ile aynı kefeye koyacak olan bir bilgi, doğru olmayan bir bilgidir. Burada insan bir âlet, bir eşya vaziyetine girmekte; kendisini çevreleyen objelere değer bahşeden bir varlık olmaktan çıkmaktadır. Yine burada kendisinin dışında sosyal, psikolojik ve biyolojik bir takım fonksiyonlar bütünü şeklinde anlaşılmak durumunda kalan insan, her türlü dış sebeplendirme ve belirlenme içinde bir kukla imiş gibi ele alınmakta ve kendi içinde değer taşıyan bir hürriyet durumu olmaktan çıkmaktadır. Bu insanın kendisine yabancılaşmasından başka bir şey değildir.

Pekiyi, insan ya da Marcel'in Felsefesi çerçevesinde ele alındığı şekliyle, ekzistans nedir? İnsana has olan oluş tarzı ne şekilde ele alınacak, objektif dünyadan farklı bir yapıya sahip olduğu nasıl ortaya konabilecektir? Sorduğumuz bu sualin cevabı, "mâlik olmak" (avoir) kavramının dışında değerlendirilmesi gereken "varlık olmak" (être) kavramının açıklığa kavuşturulması ile alâkalıdır. Bu da, yukarıda sözünü ettiğimiz ve gerek objektif alanın, gerekse kendi varlık

5. Gabriel Marcel; Mystère de l'Etre, 1.cilt s. 55.

hâlimizin bilinmesi dolayısıyla karşımıza çıkan "problem" (probleme) ve "sır" (mystere) gibi kavramlar hakkında bir malûmat gerektirecektir.

"Problem"i belirleyen şey, onun objektif oluşu, yani objeleri konu aldığı gerçeğidir. Problem bir yerde bilimin işleyiş tarzıyla ilgilidir. Zira bilim, dış dünyada var olan objeleri ele alıp onlar üzerinde bir tahlil çalışması yapar; hatta çeşitli teknikler kullanmamıza imkân vererek, bu dış dünyayı kendi menfaatimiz doğrultusunda değiştirmemize yardımcı olur. Bu noktada "problem" ve teknik kavramları arasında oldukça yakın bir ilişki vardır. Objeler dünyasına ait olarak karşımıza çıkan bir mesele *(yani bir "problem")* belirli teknikler kullanılmak kaydıyla halledilebilir. O halde. "problem" in ekzistansiyel olmayan, gayri şahsî (impersonnel) bir yapıya sahip olduğu açıktır. Zira "problem"in çözümü için doğru yolu takip eden herkes sonuca ulaşabilecektir.

Fakat öyle durumlar ve öyle meseleler vardır ki, Gabriel Marcel"e göre bunlar bilimsel bir "problem"in konusunu oluşturamazlar. Meselâ, yapmış olduğum bir hatadan dolayı tamamıyla ruhî ve derunî plânda karşılaştığım vicdanımla ilgili sıkıntı hâli, sadece beni ve şahsiyetimi ilgilendirir. Dış dünyaya ait bir ele alış ya da metodla bu hâli bertaraf etmek imkânsızdır.

Böylece doğrudan doğruya sübjektifliği (öznelliği) ilgilendiren ve objektif (nesnel) alanı aşan bir durumla karşılaşıyoruz. Bedenimin, karakterimin, fikirlerimin ve histerimin ne kadar dış determinasyona tâbi bir tarafının bulunduğunu bilsem de, onu aşan bir yönünün mevcut olduğu muhakkaktır. Aslında obje benim mâlik olma saham içerisinde ortaya çıkmakta; fakat kendi (öz) varlığım bu objektifliğe sığdırılamamaktadır. İşte bu noktada "sır" (mystere) kavramıyla karşılaşıyoruz."

"Sır", "bilinemez" (ya da "bilinemeyecek") olan değildir. "Zira "bilinemez", sınırda da bulunsa problem alanına) dâhil olup çözülemeyecek olandır.[6] "Sır" kavramı objektif anlamda bir bilgiyi dışarda bırakmaktadır. Yani onun ilk özelliği, "meta problematik" (problem ötesi) olmasıdır.

Gabriel Marcel şöyle söylüyor: *"'problem' ile 'sır' arasında şu esaslı fark kendini kuvvetle hissettiriyor gibidir: Bir problem, bütünüyle önümde bulduğum fakat dolayısıyla da onu kuşatıp indirgeyebildiğim bir şeydir; hâlbuki bir sır, ona kendimin de angaje olduğum ve bu yüzden de, bende ve benim önümde ayırımının anlamını ve başlangıçtaki değerini kaybettiği bir alan şeklinde düşünülebilen bir şeydir. Aslına uygun bir 'problem', ona göre belirlenen uygun herhangi bir teknik ile değerlendirilirken bir 'sır', tanımı icabı tasavvur edilebilecek her türlü tekniği aşar. Şüphesiz, bir 'sır' (mantıkî ve psikolojik olarak) değerinden düşürülmek suretiyle bir 'problem' haline getirilebilir. Fakat bu son*

6. Gabriel Marcel;Etre et Avoir, 2. Cilt s. 147. Aubier Paris 1968

derece hatalı ve kaynakları zekânın bir tür bozulmasında aranması gerekebilecek bir ele alış biçimidir"[7]. Bir başka yerde filozofumuz şu tanımı da vermekten geri durmuyor: *"'sır, ' öyle bir 'problemdir ki, kendisine verilmiş olanların sınırlarını aşar, onları istila eder, böylece de, kendisinin problem olma halinin üzerine çıkar"*[8].

Yukarıda yazılanlardan da anlaşılmış olabileceği gibi, "sır" öyle bir bilme hâli oluşturmaktadır ki, ona bir varlık olarak ben de angaje olmuş ya da bağlanmış oluyorum. Burada nesnelleştirme yapmak mümkün olmuyor. Onun hakkında yapılacak iş, mantıkî veya çıkarsamaya ilişkin bir yol takip etmek değil, mevcut bulunduğunu kabul etmek ve ona yaşanmış tecrübelerle, sonunda bir murakabe hâline gelen özel bir refleksiyon ile yaklaşmaktır.

Buna göre, ruh ile bedenin münasebeti, ıstırap, aşk, hürriyet gibi durumlar, benim kendi yaşama durumlarımdan soyutlanmadan ele alınması gereken birer "sır" durumudur. Fakat bunların arasında öyle biri vardır ki, en temel olanı oluşturur. Bu, "varlık sırrı" (mystere de l'être) dır. Soyut bir biçimde varlık var mıdır yok mudur diye sormak, ekzistans düşüncesi içerisinde saçma olacaktır. Zira o, benim kendi varoluşumla alâkalıdır; " vasıtasız" bir biçimde, birden bir iç kavrayış hâli olarak yaşanır. "Varlık" benim önümde değil bendedir ve umumî olarak varlık fikrine, bendeki bu "ben varım" dan hareketle ulaşabilirim. Ben bir varoluş durumuyum ve bu yüzden varlığa katılmakta ve ondan adeta pay almaktayım. "Varlık" o halde, soyut bir kavram değil, benim kendi varoluşumu temellendirmekte olandır.

Bu noktada şunu söyleyebiliriz ki varlık, soyut ispat veya tasavvur ile anlaşılabilecek bir şey değil; yaşanacak ve kendi içinde tecrübe edilecek bir "sır" ile alâkalıdır. O halde Marcel metafiziği de buna göre, çıkarsamalı bir yol takip edilerek ve bir teknik kullanılarak ulaşılacak bir sistem değil; ferdin bizzat kendi içinde yaşayacağı bir varlık durumu, "aşkın varlık"a doğru varlıkta derinleşme hâlidir. Kierkegaard'da olduğu gibi, Marcel'de de, murakabe (recueillement)ye yer veren rasyonel ve objektif olmayan bir "sübjektif düşünce" ile karşı karşıyayız.

Madem ki, varlığın bir sır hâlinde kavranması için sübjektif ve ferdî bir yaşantı hâlini esas almak mecburiyetindeyiz, o halde öyle bir "ekzistansiyel" tecrübe bulmalıyız ki bu tecrübe, "ben varım" dan hareketli onu temellendirmek için gerçekleştirilecek bir "sır" hâlinde düşünülsün; Ontolojik, hatta metafizik bir önem taşısın. Marcel için bu tecrübe, aslı Fransızca olan "angajman" (engagement) kelimesinin Türkçe karşılığı şeklinde ele alınan "bağlanma" dan ve "sadakat" tan başka bir şey değildir. "Bağlanma" ve "sadakat" ise, en belirgin

7. Gabriel Marcel;Etre et Avoir, 2. Cilt s. 146. Aubier Paris 1968
8. Aynı eser s. 216.

bir biçimde "vaad etme" fiilinde kendilerini ortaya koyarlar. Çünkü vaad edişte, sözünüze, ya da daha farklı bir yaklaşımla sözünüzle bağlandığınız o kendinizin dışında olana sadık kalmak durumundasınız. Marcel'e göre bu fiilin dolayısıyla insanın kendi "ben"ini kavrayışının ve ortaya koyuşunun en etkin hâlde olması ise, bu sadakatin en saf (arı anlamında), yâni şartlardan mümkün olduğunca bağımsız bir biçimde bulunmasıyla alâkalıdır.

Aslında "söz verme" ile ortaya çıkan her türlü bağlanma, dış şartlanma karşısında az veya çok bir bağımsızlık sergilemektedir: *"Her türlü bağlanma kısmen şartsızdır: yani özü gereği bu bağlanmanın üzerinde gerçekleştiği durumun kendiliğinden değişken unsurlarının soyutlanacak olmasını gerektirir"*[9]. *Fakat acaba kesin anlamda şartlara tâbi olmayan bir" sadakat" tan bahsetmek mümkün olabilecek midir?*

Marcel, önce bir kanaate, sonra dışta herhangi bir varlığa olan sadakati değerlendiriyor. Fakat her ikisi için de karşılaştığı husus şudur ki, bu tip bir sadakate temel oluşturan duygu ve fikirlerin devamlılığına güvenmek yanlıştır ve insan değişen duygu ve idrâk seviyeleri dolayısıyla inanmadığı, başka deyişle tam anlamıyla bağlanamadığı bir şeylere sadakat göstermek durumunda kalabilir. Bu sonuncusu ise, kendine ihanet ya da kendine sadakatsizlikten başka bir şey olmamaktadır. Yani bu tarz bir sadakat felsefî anlamda bizi "saçma" ile karşı karşıya getirir. Neden böyledir? Çünkü bağlanılan, ya da sadakat gösterildiği sanılan şey, yukarıda tanımlamaya çalıştığımız "mâlik olunan alan" a aittir.

Meseleyi bir başka noktadan değerlendirelim. Sadakat fiili daima bağlanmak fiilini takip etmektedir. Filozofumuzun kendi ifâdesiyle söyleyecek olursak, *"ancak kendi bağlanmama, yani buna göre kendi kendime sadık olabilirim"*[10]. O halde, şunu söylemek zamanı gelmiştir, her sadakat, önce insanın kendi kendine sadakatidir, Dolayısıyla, bağlanma, önce kendi içinde saf ve şartsız bir bağlanma fiili halinde değerlendirilmelidir. Marcel'e göre, her insan bağlanmaktadır ve bunu şuurumun idrâk imkânlarıyla sınırlı ve alâkalı görmek; değişen şuur hâllerine indirgenen soyut epistemolojik alan dâhilinde düşünmek doğru değildir. Bu somut bir yaşama hâlidir ve insandaki temel ontolojik bütünlüğe, devamlılığa tekabül eder. "Mâlik olunan alan" ile ilgili dış şart ve durumlar ne olursa olsun, bu devamlılık beni ben yapan özelliktir. Eğer bağlanabiliyorsam ben, ben olarak varım. Kendisi şöyle söylüyor: "Bağlanma ancak, o anda yaşanılmakta olan dış duruma indirgenemeyen ve kendisi ile bu dış durumu arasındaki farkı algılayan, bundan dolayı da kendisini geleceğine nazaran adeta aşkın bir şekilde ortaya koyan; kendisinden cevap veren bir varlık için söz konusu olabilmektedir".[11]

---

9. Gabriel Marcel; Etre et Avoir, 1. Cilt s. 49.
10. Aynı eser s. 51
11. Aynı eser s. 50

Bir diğer yandan bağlanma ve söz vermeye dayalı olarak sadakat fiili hürriyet fikrini de beraberinde getirir. Çünkü bağlanan ve teahüd altına giren bir varlık, kendisini bu fiili gerçekleştirecek ölçüde hür gören bir varlıktır. Marcel, bu fikri kanıtlamak maksadıyla, sözünü yerine getirmeme keyfiyetinin söz verme fiilinde bir alternatif olarak mutlaka hazır bulunabileceğini göstermektedir. Fakat işte insan, bu hürriyet hâlini de içine alan bağlanmada kendini, bütün değişmelere, gelecekteki olayların bilinmezliğine rağmen değişmeyecek bir varlık şeklinde bulmaktadır. Bu, ancak hür olarak gerçekleştirilmesi veya vazgeçilmesi söz konusu olan bir durumdur.

Fakat yukarıdaki değerlendirmelerden yanlış bir sonuç çıkartma imkânı olabilir. Bu da "bağlanma" ve "sadakat" in önce 'kendi kendine bir sadakat' olduğu, ya da yine "bağlanma" nın ancak "kendisinden cevap veren bir varlık için söz konusu" olduğu fikrinin çağrıştırabileceği, "ben"in kendi kendisine yeterliliği düşüncesidir. Yani acaba, solipsist bir tavır alışla mı karşı karşıyayız?

Aslında Gabriel Marcel, bunun tam tersini bize göstermeye çalışmaktadır. Bağlanma ve sadakatin "ben" temelinde ifade edilmeye çalışılması, bu fiillerin saf ve şartsız bir şekilde düşünülebileceğini ortaya koymak içindir. Ama "ben"in ancak bir bağlanmanın "süje"si olarak ele alınabileceği fikri, bu "ben"in, bağlanma kavramının bir gereği olarak kendini dıştaki bir varlığa doğru aşması zorunluluğunun bulunduğu fikrini de beraberinde getirir.

"Ben neyim" sorusunu Marcel Felsefesi'nde, kişinin kendi çerçevesinde cevaplandırması mümkün değildir. Çünkü hem kendimden yine kendi hakkımda gelen cevap yanlış ve yanıltıcı olabilir; hem de eğer bir soru soruluyor ise, soru sormanın bir gereği olarak cevap veren bir diğerini beklemek durumundayızdır. Bu yüzden "bağlanma", dolayısıyla da "sadakat" kavramının önemi, bu felsefede bir kat daha artmaktadır. Çünkü "bağlanma" daima dışta olana doğru, bir başkasına doğrudur. Eğer "ben", bu sadakat fiili temelinde anlaşılacaksa, onun kendi içine kapalı bir cevher biçiminde değerlendirilemeyeceği de açıktır. Yani bu "ben" ne saf bir süje, ne de saf bir şuur olacaktır.

Mademki bağlanma ve sadakatin en güzel belirdiği vaad etme ve teahüd altına girme fiili, temel ekzistansiyel tecrübe biçiminde bu felsefede ortaya çıkmaktadır, şimdi önemli olan şu soruya gerektiği gibi cevap vermektir: Hakikî anlamda bağlanma ve sadakat fiili kime karşı gerçekleştirilecektir? Aslında burada bir "başkası"na ihtiyaç vardır. Fakat bu başkası kimdir?

"Başkası" epistemolojik anlamda düşünülen bir mahiyet (essence) değildir. Zira o, somut bir ferdîlik içinde bulunmalıdır. Üstelik "ben", bu "başkası"na, soyut ve rasyonel plânda kalan bir düşünceyle değil, yaşanılan bir tecrübeyle ulaşacaktır.

Yine yukarıda ele alınmış olduğu gibi, "başkası" bir üçüncü tekil şahıs, yani bir "o" da değildir. Bu, onu adeta objeleştirmek olur. Çünkü "o", kendisi hakkında konuşulan, fikirler ileri sürülen, hüküm verilen fakat muhatap olunmayan bir "obje" durumundadır. En azından, düşüncede objeleşmiş ve kendi içinde bir "sır" hâli olarak ele alınmamıştır. Bundan dolayı da, "varlık" plânından çok "mâlik olunan" alana indirgenmiş, adeta bir eşya hâline gelmiştir. O, meselâ, bir fonksiyon icracısıdır, bir mevkî sahibidir, hâkimdir, gazetecidir... Fakat bunlar, "ben" için doğrudan ilişki içinde olunan bir şahıs değil, dıştan düşündüğüm herhangi bir insan gibidir. Yine burada "başkası" ferdî orijinalliği, somut özellikleri içinde değerlendirilmektedir. Dolayısıyla onunla kurduğum ilişki de özel bir ilişki olmamaktadır.

Başkası, ister istemez, "sen" seviyesinde düşünülecek; bir süje, bir şahıs, bir hürriyet durumu hâlinde anlaşılacaktır. Çünkü "sen" herhangi bir şahıs değildir, fakat kendisiyle doğrudan ilişki kurduğum ekzistansdır. Bağlanma (engagement) ise, ancak bu tip bir varlık için söz konusudur. Üstelik bu "sen", "ben" ile olan ilişkiye muhtaç, olan bir "sen"dir. "Sen"; "ben"i hür ve samimi olarak beklemektedir. "Ben" açısından ise, bu bağlanma kendinden bir şeyler veriştir; "başkası"na doğru bir açılıştır; cömertliktir, iyilikseverliktir, aşktır. Dahası "ben"in kendini ontik olarak ortaya koyması için yegâne imkândır.

Kendinde, bir başkasıyla varoluş, "varoluş"un Marcel Felsefesi'nde daima "beraber varoluş" şeklinde düşünülmesini gerektirmektedir. O halde, varoluş'tan hareketle ulaşılacak olan varlık, bir "entersübjektiflik" (intersubjektivite), bir "sujeler arası" varoluştur. "Ben" ve "sen" beraber, bir karşılıklı varoluş hâli içerisinde mevcut olmaktadırlar. Bu "biz" dir. "Biz", yâni entersubjektif plân, hem "ben", hem de "sen" kavramlarının ifâde ettiği ekzistansları temellendirmekte olandır.

Bu "ben-sen" ilişkisi söz konusu olduğunda, Marcel, hiç bir şekilde objeleşme imkânı bulunmayan ve dolayısıyla "mâlik olunan alan" içine dâhil edilemeyecek bir "sen" den bahsediyor. Bu "sen", "ben"in bütününün muhatabı olan, dolayısıyla, kendisiyle "ben"in mutlak anlamda ilişkiye girdiği; ele aldığımız teahüd ve bağlanma kavramları çerçevesinde, kendisine tam olarak bağlandığım; bir başka deyişle kendisi karşısında mutlak anlamda teahüd altına girip, sadakat gösterdiğim, mutllak"Sen"dir; yani Tanrı'dır. Bu tam bağlanma, bütünüyle kendini verme fiili, imandan başka bir şey değildir. İmanın konusu ise, iman edilen, kendisine tam anlamıyla bağlanılan Tanrı'dır.

Eğer "bağlanma" ve "sadakat" ekzistansı belirleyen en mühim fiil ise, mutlak anlamda bir bağlanma olan iman bütün fiillerimi ihata eden, onun temelinde olan bir bağlanmadır. "Ben" ancak bu iman çerçevesinde bütünüyle kendisini ortaya koymaktadır. Ayrıca, burada "ben" in muhatabı olan "sen", varlığından asla taviz vermeyen tam ve mükemmel bir varlıktır.

O halde durum açıktır. Marcel Felsefesi'nde, ekzistans, kendisini bir "süje" olarak kavrayabileceği fiiller dâhilinde ortaya koyacaktır. Fiiller içerisinde öyle bir tanesi vardır ki, ekzistans onda, kendi hürriyet ve aşkınlığını hisseder. Bu söz verme, bağlanma, sadakat fiillidir ve ancak bir "sen" karşısında mümkündür. Nihayet bu "sen"ler içerisinde öyle biri vardır ki, en üst seviyedeki vaad ve sadakat onun karşısında mümkündür. Bu "sen", mutlak "sen"; yani, Tanrı'dır. O'na olan bağlanma ise, imandır.

Sonuç, insan ekzistansı kendisini Tanrı'ya olan iman çerçevesinde idrâk etmekte, hürriyet ya da aşkınlığını Tanrı'ya doğru yönelişinde kavramış olmaktadır, insan için gerçek anlamda var olmak, Tanrı'yla beraber var olmaktan başka bir şey değildir: "Var olmak beraber var olmaktır"[12]. Tanrı'yla beraber var olmak, O'na insanın kendi varoluşunun açılımı, yönelimi demek olan iman'dan başka bir şey değildir. İman mutlak mânâsıyla bir bağlanmadır. Bana ait olan gerçeklik ise en temel mânâda ancak bu bağlanmada ortaya çıkar. Bu noktada bağlanma (engagement) hakkında genel bir doktrine varmış bulmuyoruz. Bu, ekzistansı belirleyen en önemli fiil olan bağlanmanın son merhalede bir iman haline dönüşmesidir. O kadar ki, iman "ben"in bütünlüğünü bozmaksızın onu kavrayabileceğim yegâne bir zemin oluşturmakta, başlıca varoluş tecrübsi durumuna yükselmektedir.

O halde, Gabriel Marcel'de Aşkın Varlık, benim ekzistansımın temelini teşkil eden bağlanmalarımın (engagements) en yüksek ve mutlak seviyede muhatabı, korelatifi (bağlaşık) olan; dolayısıyla, kendi varoluşumu, "O" olmaksızın düşünemeyecek olduğum varlıktır. Aşkın Varlık, mutlak sen, yani Tanrı'dan başka bir şey değildir; kendimi ancak O'nun vasıtasıyla (beraberliğinde) kavrayabilir ve yaşayabilirim. Bir başka deyişle, "ben" kendisini ancak Tanrı karşısında bulabildiği ölçüde temellendirebilmektedir. Nerede insan varoluşu, kendini ekzistansiyel mânâda kavramak istiyorsa, orada bir iman ve Tanrı fikri karşımıza çıkmaktadır.

Gabriel Marcel'in bütün bu görüşlerini, ekzistans felsefelerinin genel yapısı içerisinde değerlendirmek mümkündür. Şu kadar ki Marcel, diğer dindar ekzistans filozofları gibi, dağınık ve ele aldığı konuları felsefî bir sistem kaygısından uzak işlememektedir. Bu yüzden de, eseri mantıkî bakımdan bir birlik ve tutarlılık arayan felsefî değerlendirmeye kapalı değildir. Üstelik ortaya koyduğu fikirler itibariyle, Batı Felsefesi geleneği ve tarihi içerisinde belirli bir yere oturtulabilmektedir.

Buna göre de Marcel Felsefesi, bir taraftan Batı Felsefesi içinde, Descartes'dan beri süregelen, sübjektifliğin (öznellik) belirlenmesi çabalarının uzantısında yer almakta; diğer taraftan ise, Kant'dan itibaren, tahtından indirilen metafiziğe yeni bir yol bulmaya çalışmaktadır. Sübjektifliğin kendisini keşfi ve metafizik bir yol bulma çabası gibi, iki zıt istikamete doğru gitmesi gereken ve

12. Gabriel Marcel, Presence et Immortalité, s. 162, Flammarion 1959, Paris.

biri antropolojik, diğer ontolojik bir zeminde yer alan farklı çalışmaları uzlaştırmak nasıl mümkün olabilecektir?

Bunun sırrı, Maurice Merleau-Ponty'nin ifadesiyle söyleyecek olursak, "insanda metafizik"[13]yapmaktır. Bir başka deyişle, metafiziği insanda başlatmak; ondaki "varlık olmakta olma" hâlini genel anlamdaki varlığın anlaşılması için bir hareket noktası olarak görmektir. Bir şartla ki, artık Descartes'cı anlamdaki "Cogito"nun epistemolojik kavranışı aşılacak; "ben" bir bilgi hâli değil, bir "varlık hâli" olarak ele alınacaktır. Bu sonuncusu, "varoluş" tan başka bir şey değildir. Elbette "varoluş" olmanın gereği, kendi varlık temelini kendinde değil, fakat dıştaki bir varlığa doğru bulmaktır. Bu da, "varoluş"un, kendisini, yine kendisinin dışına doğru aşmasıyla temellendirmesi demektir. Fakat bu temellendirme epistemolojik (bilgi teorisine ilişkin)anlamda, rasyonel bir izah şeklinde ortaya çıkmamakta; aksine "varoluş" kendini, "bizatihi varlık olan"a doğru aşma hâlinde idrak ederek, ontolojik bir platforma oturmaktadır.

Varoluş ile metafiziğin konusunun oluşturan "mutlak varlık" arasındaki münasebet artık bir bilgi münasebeti değil, bir iman münasebetidir. Dolayısıyla bu "zorunlu varlık" da Tanrı'dan başkası değildir. Alphonse de Waelhens'in de gördüğü gibi, Marcel Felsefesi'nde karşımıza çıkan Tanrı, *"az veya çok başarıyla inşa edilmiş bir takım argümanların sonuçta bize kabul ettirdikleri, filozofların 'mutlak ve zorunlu varlık'ı değildir. İbadet ve ümit hallerinde kendini belirgin bir biçimde ortaya koyan Tanrı'ya iman, kendimde kaynağını bulduğum, Varlık'a doğru bir yükselişin açığa çıkmasıdır"*[14]. Bu yükseliş, beni önce bir" şahıs" yapacak, sonra da yine beni, bir "aşk" hâli içerisinde, mutlak olana doğru kendimin dışına çıkartacaktır.

O halde metafizik için Gabriel Marcel tarafından bulunan bu yeni yol, felsefenin içine sığdırılamamaktadır. Çünkü vardığımız nokta imandır. Nitekim "sır" kavramı bunu pekâlâ ortaya koymaktadır. Eğer felsefenin dışına taşılacaksa, o sınırdan sonrası için felsefî bir münakaşaya ihtiyaç yok demektir. Fakat mutlaka felsefenin içinde kalınarak durum yeniden değerlendirilecekse, bütün metafiziklerde olduğu gibi, Marcel Metafiziğinde de en önemli kavram durumunda bulunan "varlık kavramı" nda bir belirsizlik vardır. M. D. Philippe'in de işaret ettiği gibi[15]*, adeta, "varlık kavramı" ile "aşk kavramı" birbirleriyle karıştırılmış gibidir. Eğer hâl gerçekten böyle ise, Marcel'de, Felsefenin bir dalı olmak durumunda bulunan "varlık metafiziği"nden hâlâ bahsetmek mümkün olabilecek midir?*

---

13. Maurice Marleau– Ponty, Sens et Nons Sens, s. 145
14. Alphonse de Waelhens; L' Existentialisme, in Les Grands Courants de la Pensée Contemporaine, I. cilt s. 521. Fiscbacher et Marzorati, Paris 1961.
15. M. D. Philippe; L'Etre, c. I. s. 157 Editions P. Tequi 1972 Paris

TASAVVUF KÜLTÜRÜ VE FELSEFE GELENEĞİMİZ*

Kenan Gürsoy**

Bilindiği gibi Felsefe, evren, insan ve değerleri özü itibariyle anlamak amacıyla sürdürülen en kapsamlı bir araştırma, bütünleştirici bir açıklama çabasıdır. Bütünleştirmeye yönelen bu çaba, aslında tutarlı görüşlerden oluşan bir sistem olma arzusunu içinde taşır. Ama bunun bir diğer nedeni de, felsefenin sağlam ve güvenilir bir bilgi olma titizliğinin dışında, belli başat fikirler zemininde, temellendir– meler yapmak endişesidir. Üzerinde diğer görüşlerin temellen– dirilebileceği yer, felsefe tarihinin değişik evrelerine, ya da farklı felsefe eğilimlerine göre "mutlak varlık", bir ilk "temel doğru" veya ana hedef şeklinde gözetilen "bir ahlâkî erdemlilik hâli" olabilir. Ama eğer varsa bu temel, ortaya konan fikirlerin yerli yerine oturtulması bakımından bir merkez ve rehber durumundadır.

Şu da var ki, çoğu zaman felsefeden beklenen, ele alman diğer konulardan sonra hemen her zaman "insana dönülmesi" ve diğer bütün alanların insan açısından değerinin belirlenmesi ya da daha da derinleşilerek, bütün bunlardan insana has bir "değer"in çıkartılmasıdır. Ayrıca bu "insan" artık, ayrı ayrı insan bilimlerinin kendilerine has metodlarıyla "objeleştirilerek" ele alman insan değil, bizzat bir "özne" olarak içten yaşanarak kavranan ve değer olma

---

* *Bursa da Dünden Bugüne Tasavvuf Kültürü* 1, s. 9-14, Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı yay., Kasım 2002, Bursa.

** Prof. Dr., Galatasaray Üniversitesi, [e-posta: kgursoy@gsu.edu.tr]

özelliğini "kendi içinde", ve "kendisi açısından" bulan insandır. Buna göre de, felsefede bu insan, sosyoloji, psikoloji, antropoloji gibi beşerî bilimlerin değerlendirmelerinden farklı, fakat belki onlara da birer açılım ufku sağlayarak, sadece konu olduğu dışsal fenomenler itibariyle değil; "şahsiyeti" ve "evrendeki yeri" bakımından ele alınır.

Sonucu, "insan" ve onun birer "varlık konumu" olarak içinde yer aldığı varlık durumlarının değerlendirilmesi şeklinde oluşan, adına Felsefe dediğimiz bu sistematik yönelimli bütünlüklü bilgi, aslında ulaştığı muhtevalı bir pozitif bilgiden çok, kendini var kılmak için ortaya koyduğu tavır itibariyle anlaşılmalıdır. Bu onun nasıl inşa edildiği ile alâkalıdır ve kendine has bir dinamizmi gündeme getirir. Buna göre, felsefe de, doktrinler demek olan ve zamanla hayatiyetlerini kaybederek birer kapalı statik düşünce sistemi hâline gelen "cevap"lardan çok, bu cevapların vücûd bulmasına neden olan "sual"lerin önemli olduğu vurgusudur. Böylece, kendisinde mutlaka bir "ilerleme" aranması gerekmeyen felsefî "birikim", aslında bize felsefe tarihi içinde var olmaya devam eden ve entellektüel hayatın derinliğini ona bahşeden "sual dinamizmi"ni yakalatmalı; dikkati insanın, "hakikat" karşısında duyduğu "hayret" ve "hayranlıkdan" kaynaklanan "arayışına" çekmelidir.

Eğer durum bu ise, felsefe adına ve felsefe için asıl değerlendirmeye alınması gereken yer, bilimlerden tam anlamıyla farklı olarak, bugün varılan sonuçlar değil; bu sonuçlara varılmış olmayı sağlayan temeldeki sualler, bunların bağlı bulunduğu "sual dinamizmi" ve bu dinamizmin kendini gösterdiği zemin demek olan "felsefenin tarihi"dir. Bu tarihin felsefe için yeşerttiği ve her zaman taze kıldığı kültüre biz "felsefe kültürü" diyoruz ve felsefenin felsefe olmaklığını, tek tek öğretilerinin toplamından çok daha fazla bir değer taşıyan "felsefe orta– mı"nın varlığına bağlıyoruz. Bu "ortam"ın tarihsel devamlılığının mutlak gerekli olduğuna inanıyoruz ve bu anlamda *"Felsefe Bir Gelenek İşidir"* diyoruz. Şu da var ki, bu geleneğin kendisini mutlaka felsefe adına ifâde etmiş olması beklenmeyebilir. Yeter ki bir kültürde, bu tarz bir gelenek şeklinde de anlaşılabilecek; yeri geldiğinde kavramsal ve sistematik açılım ve gelişmelere imkân verebilecek; o kültürü oluşturan diğer öğelerle (ahlâk, sanat, dil, din) münasebet halinde; yine o kültürde kimliğini fark eden insanın kendini tanımlamasında, kişiliğini oluşturmasında ve ahlâkî tekâmülünde, ona anlamlı projeler sunacak entellektüel ve dinamik bir derinlik olsun.

Biz bu gelenek fikrini, felsefenin değerler alanı ile ilgisinden dolayı da gündeme getirebiliriz. Ayrıca bu tarz bir bilgide, insana atfedilen özel dikkat, değerlerin içinde yaşandığı kültürün önemini de arttırmaktadır. Ne insanı, ne de değerlerini, içinde bulunulan "kültür ortamı"ndan soyutlayamayacağımıza göre, felsefe mahiyeti gereği bu ortamın içinde yer almakta; kültürün bir parçası olduğu kadar, bu kültürün bir bilinci hâline gelmektedir.

Bu seviyede felsefe adına akla gelebilecek soru, onun "evrensel" kavrayışa sahip olması ile alâkalıdır. Zira, felsefe, tabiatındaki genelleyicilik ve bütünleyicilik dolayısıyla, ele aldığı konuları, ister istemez, evrensel mahiyetleri itibariyle değerlendirmeye çalışır. Bu yönüyle bilimlere benzer; hatta daha kapsamlıdır. Nasıl varlık üzerinde bir söylem oluştururken, temel anlamıyla bu varlığı değerlendiriyorsa; düşündüğü "ahlâk ilkeleri" ve belirlediği "ahlâkî iyi" de evrensel bir buyruk şeklinde tasavvur edilmek durumundadır. Eğer söz konusu insan ise, bu onun, bütün insanlar için düşünülmesi gereken "öz"ü bakımından irdelenmesi demektir. O halde, bu tarz bir evrensellik özlemi olan bilgiyi gelenek fikrindeki, kültürel bağlamla nasıl izah edebiliriz? Bunun cevabı ise açıktır. Felsefenin evrenselliği, kurgulanan bilginin genel geçerliliği anlamında değil; "yönelişi" ve konuları değerlendirmedeki "bütünü ihata ediciliği" dolayısıyladır. Bunun yanında, o, belli bir kültürün içinde yaşayan, belli değer ufukları olan ve kendini belli bir dilin içinde ifâde eden bir insanın ürünü olduğunun en çok farkında olan bilgi türüdür. Aslında felsefe başarısını biraz da bu farkındalığın oluşturduğu imkân ve sınırlara borçludur. Evrensel'e yöneliş, onun bir kültürün içinden hareketle anlaşılması gereken düşünce (ya da düşünme) geleneğinden kaynaklanmayacağı anlamına gelmez. "Nitekim, eğer Türkiye'de, felsefe alanında uzun süren bir durgunluk, ya da kargaşa yaşanmışsa; fikir hareketleri, mevzîî ve köksüz, etkilemekten uzak, entellektüel bir ukalâlık olarak kalmış ise, böyle bir gelenek oluşturulmamış, ya da böyle bir gelenekten istifâde edilemeyecek kadar ondan kopulmuş demektir."

O halde bu kültürün içinden hareketle yakalanması gereken bir gelenek ya da ona izin verecek bir yatkınlıktan bahsetmek, bizi önce felsefe etkinliği açısından, kendimize özgü olduğunu düşündüğümüz kültürü değerlendirmeye yönlendirecektir. Bu, felsefeye, yine felsefe diliyle kendi doğrularımızı ve değerlerimizi söyletmektir. Böylece konu belli bir metod çerçevesinde sistematik bir biçimde ele alınacaktır. Belki bu yolla, tarihsel alana kültürel hayatiyet şeklinde intikâl etmiş bulunan düşünce karakterimizi, bizimdir diyebileceğimiz bir değerler bütününü, felsefenin çerçevesiyle, evrensel bir kavrayış içinde fark edip, onları temeldeki zihniyet bakımından anlamış olabiliriz. Bu yaklaşımla bize göre bir "evrensel"i gündeme getirmiş ve kendi kimliğimizi (ya da kişiliğimizi) evrensel platformdaki yeri itibariyle hissetmiş oluruz.

İşte bu proje kapsamında, "tasavvuf kültürü"nün önemli bir yeri vardır. Çünkü o, tarihimiz itibariyle, kültürel yaşayışımızın aşağı yukarı bütün unsurlarında etkili olmuş; onların her birine karılarak, anlamlı bütünlükler oluşturmuş; "dil"den "sanat"a, "ahlâkî değerlerden "devlet görüşü"ne kadar geniş bir kültür ufkunda birleştirici ve dengeleyici prensipler vaz eden kaynak vazifesi görmüştür.

Aslında bir ilk değerlendirmede, tasavvuf kültüründeki tefekkür tipinin bizim felsefe dediğimiz düşünce biçimiyle tam bir örtüşme hâli içinde olması söz konusu değilmiş gibi gelir. Zira, biraz da Batinin etkisiyle anladığımız şekliyle felsefe, "kendisini akılsal nedenlerle meşrulaştırabilme, haklı çıkarma iddiasında olan entellektüel bir faaliyet biçimi"dir. Tasavvuf ise, çoğu zaman böyle bir tavrı özü itibariyle küçümser ve hakîkat alanına, içsel anlamda nüfûz etmeye çalışır. Söz konusu olan, akıl yürütmelerin, o neredeyse mekanik çarkından ve soyut sistematik belirleyişinden kurtularak, bireysel coşkunun hâkim olduğu bir buluşmayı arayıştır. îman kavramına bağlı kalınarak düşünülmesi ve yaşanması gerekliliği, hakikate de– rûnî bir teslimiyeti zorunlu kılar. Tasavvuf, "akıl"dan çok "aşk"ı, "neden"den çok mânâ"yı, "bilgi"den çok hayret'i sever. O'nun kendine has anlatım biçimleri, zihnî bir idrâki hedef alan felsefî uslûbdan farklı olarak "gönüle" ve "yaşantı" hâllerine hitab eder.

Ama yine de şunu söyleyelim ki, "tasavvufî tefekkür"ün hedef ve sonuçları bunun aksini gösteriyor olsa da, onun yorum, çözümleme ve karşılaştırma anlamında felsefî değerlendirmeye elverişli bir tarafı vardır. Bu sadece, "nazarî tasavvuf" adını verdiğimiz bir düşünce geleneği çerçevesinde, bazı mutasavvıfların kavramlar ve fikrî bütünlükler çerçevesinde dile getirmiş oldukları görüşlerin felsefe temaları şeklinde değerlendirilebilecek olmalarından dolayı değildir. Ama ayrıca, genel anlamda tasavvufda, felsefî yaklaşımı hayranlıkta bırakacak, bir sistem bilincinin olmasından dolayıdır. Zira bu "tefekkürde", ele alınan bütün konular, tutarlılık ölçütünü son derece iyi tatmin eder biçimde işlenmiş; "kavramlar ve bunların bağlantılarından oluşan hükümler belli bir temel çerçevesinde yerlerini bulmuştur", Bir başka deyişle, görüntü odur ki, "kademe kademe bütün problemler ele alınmış ve en ince teferruatına kadar eksiksiz işlenmiş ve sonunda da "mutlak varlık" olan Tanrı mefhumunda bütün her şey temellendirilmiştir. Bu durum tasavvufî bir tefekkür sisteminin, derunî bir tecrübeye dayanmış olmasına rağmen aklîliği tatmin edici değerinden hiçbir fedâkârlık yapmamış olması anlamındadır".

O halde burada, kademeli bir kuruluş söz konusudur. Bir ilk seviyede tasavvuf, felsefî sistemin bütün gereklerini ortaya koyarak kendini aklî örgüye ve beklentiye ters düşmeyen bir yapı içinde bulur. Fakat bir ikinci seviyede bu aklîliği ince bir şekilde aşar. Adeta, "bir ilk nazarda rehber konumunda olan akıl, sistemin tamamlanış noktasında, artık hükmedemediği ve karşısında aczini ifâdeden geri durmadığı bir farklı alanı işâret eder" gibidir. Bu, aşkla bütünleşen îman alanıdır. O halde tasavvuf! sistem, öyle bir felsefî sistemdir ki, Roger Arnaldez'in ifâdesiyle söyleyecek olursak, "kendini, yine kendini aşmak sûretiyle ortaya koyar". (Roger Arnaldez, *La Mystique Musul– mane et les Mystiques* s. 572).

Burada, birbirini reddeden, akıl ve aşk alanlarındansa, tasavvuf düşüncesinin en temel özelliği olan, "birlik" (tevhid) prensibinin sağladığı bir "bütünlük" vardır. Bu bir kademelenmedir. "Ne aklîlik (rasyonellik) îman alanını abes bulmakta; ne de îman ve aşk alanı kendi sınırları içinde kaldığı sürece aklîliği gereksiz görmektedir. Söz konusu olan reddediş değil; fakat "birlik şuuru"nun sağladığı bir nizam ve ahenkle aynı bütünlüğü oluşturan kademelerin birbirini aşması; akim, kendisim daha üst bir makam önünde yetersiz ilân edişi, aczinin idrâkiyle küllî aşka bir kapı aralayışıdır.

Aslında Şark'ın bu kendine has tefekküründeki, hem aşkın hem de içkin karakteriyle, insanın kendinde seyredebileceği bir Mutlak Varlık açılımını, ona çok görmemek lâzımdır. Zira o, bir taraftan da sınırlarının farkındadır. Çünkü böyle bir seyir'in, "kategorileri" ve "formları" belirli ve sınırlı bir akıl tarafından gerçekleştirilemeyeceğini bilmektedir. Bu sınırların idrâki de Yeni Dönemler Felsefesine pek yabancı değildir. Tasavvufun akıl hakkındaki "yetersizlik" hükmü, aklın sınırlarını "eleştirel" (critique) felsefe şeklinde ortaya koyan Kant açısından da hatırlanabilir. Ayrıca belki tasavvufun bu tavrı, sistemci bir açıklamaya, bireysel, öznel ve hayata ilişkin olanı unuttuğu için cephe alan "Ekzistans Filozofları"nın tavrına da benziyor olabilir.

Felsefe açısından tasavvufî bilgi temelinin önemini vurgulayan değerlendirme, daha sonradan çok farklı bir yöne çekilecek olsa da Gazzalî (ö.1111)'ninkidir. Zira o, kesin bir bilginin ölçütlerinin ne olması gerektiğini gündeme getirdiğinde, bu kesinliğin tasavvufî iç tecrübenin yaşattığı psikolojik hâlden hareketle anlaşılması gerektiğini vurgulamıştır. Buna göre, kesinlik ve apaçıklık, nesnel ve akılsal olandansa öznel ve yaşantısal bir alanda değerlendirilmeye başlanacaktır. Burada söz konusu olan, tasavvufun, sadece, felsefe ve din bilimlerinin genel yapılanması içerisindeki yerinin gösteriliyor olması değil, daha ileriki yüzyıllarda üzerinde pek çok felsefenin oluşacağı "öznel tabanlı" kesinlik kriterinin, ortaya çıkarılmasıdır. Yeni Dönemler Felsefesi böyle bir anlayışın üzerinde kurulur. Belki, artık siyasî ve iktisadî olduğu kadar, epistemolojik alanda da duraklamaya ve hatta gerilemeye başlayan bir kültür ortamında, yani bizde, Gazzalî, sanki hür tefekküre, dolayısıyla felsefeye karşı imiş gibi anlaşılmış ve böylece izlenmiştir ama bu tarz bir zihniyetten hareketle Batı'da Pascal'ler, Descartes'lar, Humelar, Kant'lar ve Bergson'lar yetişmiştir.

Tasavvuf düşüncesinin asıl dikkat edilmesi gereken ağırlık noktası, yukarıdaki epistemik temellendirmeden de fark edileceği gibi, onun, her şeyin kendisi açısından ve kendisine referansla anlaşılacağı insana verdiği anlam ve değerdedir. Zira hakikî manâsıyla insan, ilahî özün barınağı konumundadır.

Evren'in yaradılışındaki sır "Tanrı'nın Kendini bilmeyi arzu edişi" ile alâkalı olduğundan, bu bilişin gerçekleşmesi anlamında O'nun asıl muradı, insan-

dan başkası değildir. Çünkü ancak o, Tanrı'nın mutlak güzellik ve iyiliğini en saf haliyle sezebilir. Böyle bir liyâkat etik anlamda insana, insan olmak bakımından kendine karşı göstermesi gereken önemli bir saygıyı telkin ettiği kadar, ona anlamlı bir sorumluluk yüklemektedir. Zira o, kendinde potansiyel anlamda var olan insanlık cevherini kemâl noktasında yakalamaya çaba sarfetmelidir. Bunun tam olarak gerçekleştirilmesi ise İnsan-ı Kâmil olmaktır ki, o, evrensel mahiyetiyle bütün bir insanlık değerini muhteşem bir erdemlilik hâlinde, kendi içinde yaşamış ve gerçekleştirmiş olur. O kadar ki, "alemlere rahmet olarak" Gönderilen'in merhametteki vekili konumundaki bu "Evrensel İnsan" fikrini, Nietzsche'nin, "kudret irâdesi" (güç istenci)nin zirve noktası şeklinde tasavvur edilen, irâdesi tam fakat kendine mahkûm "üst insan"ı ile karşılaştırdığımızda, kemal (olgunluk) mertebesine, egoizmini ilâhi aşkın içinde eriterek ulaşmış bu irfan insanının, ilâh müsvettesi olan diğeri karşısında ne kadar özgür olduğunu fark edersiniz.

Elbetteki bizim bu bildiriden amacımız, tasavvuf kültüründeki felsefî muhtevayı yakalamaktan çok, bu kültürden yansıyan bir tefekkür tavrının, felsefenin içinde filizleneceği uygun bir atmosfer oluşturabileceğini göstermek, böyle bir toprakta kök salındığı takdirde içinde dinamik ve yaratıcı olunabilecek bir karakterden bahsedileceğini dile getirmektir. Böyle bir zemine ihtiyaç var; çünkü felsefede gelenek, bir tefekkür tavrını devam ettirmek, o alanda nüanslara inen değerlendirmelerin yapılanmasını sağlamakla oluşuyor. Bu zeminin, kültürümüzün ve kültür tarihimizin diğer alanlarının da kendisinden kaynaklandığı kendi toprağımız olması gerekiyor.

O halde soralım; tasavvuf kültürü, bu bağlamda nasıl bir karakter sergiliyor?

Bu karakter, önce bize, hayattan kopuk bir tefekkürün geçersiz olduğunu hissettiriyor. Hayatla bütünleşmeyen, ona ve onda yaşanan problemlere angaje olmayan (bağlanmayan), dış müşahit (dış tanık) tarzıyla seyreden bir felsefenin gereksiz olduğunu düşündürüyor. Spekülatif olmaktan haz almayan; yaşanan bir felsefeyi öğütlüyor. Zaten Tasavvuf yaşanan bir felsefe konumundadır; hayatla bütünleşmiş, bu hayatın içinde bilgelik kazanmış, irfan sahibi olmuş insanlar demektir. İşin iskeletinde belki bir kuram vardır ama, bu kuram spekülasyon ya da soyut düşünce seviyesinde hiçbir anlam ifâde etmez. Bu bize ve hatta genel anlamda Şark'a has olan bir tarzı vurgulamaktadır. Hayata intibakı olmayan, onda yerini bulmayan; hatta aksiyonla bütünleşmeyen bir tefekkürün değeri yoktur. Bu insanın kendisini tekâmül ettirmesi anlamında olduğu kadar, ahlâki anlamda bütün bir toplumla da bütünleşebilmesini sağlayan bir aksiyondur ve mahiyeti gereği, bilinçle temellendirilir. Bu aksiyon, ayrıca, kültürün diğer alanlarıyla da, edebiyat, musikî, ticarî faaliyet, dil ve dînî yaşayışla iç içedir; kısaca hayatın kendisindedir. Adeta kültürün bütün alanlarıyla en-

tellektüel bir bütünleşme sağlamakta, ya da kültürel alanın her kademesi, hiç değilse potansiyel olarak, entellektüel tarza yabancılaşmayan bir ruhta yerini bulma istidadı göstermektedir.

Bu yönüyle tasavvuf ayrıca, kendinden hareketle farklı düşünce ve ruh ufuklarına yönelinebilecek bir dil oluşturmaktadır. Bu dilin mucizesi, kültürel bütünlüğe hitab etmekle ve toparlayıcı bir özellik göstermekle beraber, farklı sosyal yapı, entellektüel seviye ve irfan derinliklerinde kademeli bir anlayışa izin vermesindedir. O kadar ki, bu kademeli anlatım, aynı kişide bile, her an yeniden derinleştirilmeye hazır ferdî bir kavrayışı meydana getirebilir. Böyle bir dilin oluşturabileceği kavrayış, muhatab olunan şahsiyetin aklî ahlâkî ve duygusal taraflarının tümünün birden dinamik kılındığı "ekzistansiyel" bir mahiyettedir ve onda her an yeni ufuklara gebedir. Bu dilin tasavvuf kültüründe en belirgin şekilde ortaya konduğu yer onun kendine has iletişim ortamı olarak düşündüğümüz "sohbet" tarzıdır ama, eğer dikkat edilirse, böyle bir gelenekten mayalanmış çok genel bir kültür ortamı da aynı tarz bir iletişime zemin oluşturabilmektedir.

Sanat ve ahlâk hayatımızdan başlayarak, çok farklı sosyal ve entellektüel seviyelere hitap edecek biçimde, üstelik de etik ve estetik formları muhteşem bir birlik şuuruyla bütünleştirerek kültürümüzün bütün katmanlarına yayılan Tasavvuf anlayışımızın; oluşmasına ya da bağlantılar kurmasına özen göstermek durumunda olduğumuz felsefe geleneğimizi besleyici bir ana damar olabileceği kanaatimizi, çağın yaşadığı fikir çileleri dolayısıyla, daha da kuvvetli olarak, bir defa daha dile getirmenin gerekli olduğunu düşünmekteyiz.

İSLÂM FELSEFESİ VE BATI

Mehmet Bayrakdar*

Batı ve Avrupa sözcükleri, hem coğrafî, hem de kültürel adlardır. Avrupa için Avrupa sözcüğünü ilk kullananlar, özellikle Yunanistan için, Fenikelilerdir. Fenikeliler için Avrupa hem Batı, hem de bilinmeyen anlamında "Karanlık Ülke" demekti. Avrupa, özellikle Sümer, Saka, Med, Mısır, Asur ve Fenike etkisiyle oluşan Yunan kültürüyle belirli bir süre için aydınlanmış ise de, Hıristiyanlığın Avrupa'ya yayılmasıyla tekrar Karanlık Dönem'e girmiştir. Avrupa'yı karanlıktan aydınlığa çıkaran İslâm felsefesi ve bilimi olmuştur. Bu da Skolastik dönemle başlamıştır.

İtalyan oryantalist A. Bausani, İslâm bilim ve felsefesinin Batı'ya etkisini ele aldığı ve özellikle Bîrûnî'ye vurgu yaptığı bir makalesine, "Batı Kültürünün Özsel Bir Parçası Olarak İslâm" şeklinde bir başlık koymuştur.[1] Fakat anlattığı tarihî gerçeklere daha uygun olarak atması gereken başlık bize göre şöyle olmalıydı: " İslâm Kültürünün Özsel Bir Parçası Olarak Batı".

Skolastik ve Skolastisizm, bugün pejoratif anlamlarda kullanılırsa da, Batı için bunlar çok önemli tarihî anlam taşıyan kavramlardır. Okul, okullaşma ve ekolleşme anlamları olan bu sözcükler, bilindiği gibi, Latince "Scola" sözcüğün-

---

* Prof. Dr., Yeditepe Üniversitesi Felsefe Bölümü, Emekli Öğretim Üyesi. [e-posta: bayrakdarm@yahoo.com]

1. Bausani (A.): "Islam as an Essential Part of Western Culture", Studies in Islam, Amsterdam-London, 1972, s. 19-36.

den türemişlerdir. Skolastik dönem X. yüzyılın başlarında başlayıp XIII. yüzyılın sonuna kadar, yani Rönesans döneminin başlangıcına kadar devam etmiştir.

Niçin bu döneme "Skolastik Dönem", dönemin anlayışına "Skolastisizm" ve dönemde yetişen bilginlere "Skolastik" denir? Çünkü Batılılar kendileri II. yüzyıldan X. yüzyıla kadarki döneme "Karanlık Dönem" derler. Niçin "Karanlık Dönem" denir? Çünkü özellikle 325 İznik Konsili'nden itibaren Papalık ve Hıristiyanlık Batı'da eğitim-öğretime hâkim olunca, Avrupa eski Yunan ve Roma düşüncelerine pagan düşünce oldukları gerekçesiyle yasaklamıştır. Kilise mekteplerinde ilim adına sadece Hıristiyanlığın öğretilmesini, kutsal metinlerin incelenmesini amaç edinmişlerdir. "Hür Sanatlar" denen "Üçlü" (Trivium: gramer, mantık ve hitâbet) ve "Dörtlü" (Quadrivium: aritmetik, geometri, astronomi ve mûsikî) disiplinler okutulmaz olmuştu. Bunlar bilindiği gibi daha önce Roma ve Yunan kültürlerinde felsefenin kadrosu içinde veya felsefenin disiplinleri olarak mekteplerde okutuluyordu. Bu disiplinlere Hıristiyan otoritelerinin karşı olmalarının esas nedeni, Papalığın oluşturduğu "Teslis" (Üçleme) olan inanç esaslarına karşı olan aklîliği esas almalarıydı. Özellikle İskenderiye ve Atina felsefe okullarında Hıristiyanlığın doğduğu ve Batı'ya yayıldığı dönemlerde henüz Hıristiyan olmamış güçlü pagan filozoflar vardı; Ammanious Saka, Plotinus, Porphyrius, Proclus bunlardan bazılarıdır. Bunlar zaman zaman Hıristiyanlığı ağır bir şekilde eleştiriyorlardı. Hıristiyanlar önce İskenderiye okulunu ve Museaum adıyla bilinen kütüphaneyi yaktılar, bazı modern batılı tarihçiler okulun yakılmasını Hz. Ömer'in üzerine yıkmışlardır; ancak son zamanlarda batılıların yaptıkları yeni tarih araştırmalarında bunun yanlış olduğu ortaya çıkmıştır. Atina Okulu ise, 529 yılında I. Kostantin'in emriyle resmen kapatılmış ve okulun altı filozofu, İran'a ve Suriye'ye sürgün edilmiştir. Böylece Avrupa, pagan felsefî düşüncelerden tamâmen temizlenmiş oldu.

Ancak İslâm'ın doğuşu ve onun etrafında felsefî ve bilimsel düşünceleriyle oluşmaya başlayan İslâm uygarlığı, özellikle Abbâsî halîfesi Me'mûn'un 829 yılında Bağdad'da açtığı ilim yuvası "Beytu'l-Hikme" ile kültürel anlamıyla evrenselleşti.

Evrenselleştirme iki anlam içerir. Birincisi Yunan ve Hint gibi eski uluslardan kalan felsefî ve bilimsel eserlerin Arapça'ya çevrilerek onlardaki düşüncelerin Müslüman bilginlerin ve düşünürlerin hizmetine ve dikkatine sunularak yaşatılmış olmasıdır. Müslüman filozoflar ve bilginler, o düşünceleri, duruma göre, ya İslâm'a aykırı görmediklerinde İslâm akideleriyle bağdaştırma ve uzlaştırma yoluna gitmişlerdir; ya da aykırı gördüklerinde reddettiler; ya da aynen veya reforme ederek benimsediler. Böylece unutulmuş eski düşünceler Müslümanlarla yeniden hayâtiyet kazandı. Bunun yanı sıra, Müslüman filozoflar ve bilim insanları, eski kültürlerden mîrâs aldıklarından daha çok özgün düşünceler ve bilimsel kuramlarıyla insanlık düşüncesine önemli katkılar sağladılar.

Bunun için, 9. yüzyıl ile 13. yüzyıl arası Müslümanların çağı, Batılılarca "Altın Çağ" olarak anılır.

İkincisi, Müslümanlar IX. yüzyıldan itibaren sadece düşünsel ve bilim alanında değil; bunların etkisiyle siyâsî ve iktisâdî alanlarda da zenginleşince, başlangıçta İslâm'a düşmanlık besleyen Yahudiler ve Hıristiyanlar –ki bu düşüncelerini hâlâ zihinlerinden silmiş değiller– Müslümanlardan her alanda öğrenmenin gerekliliğini anladılar. Bu sefer onlar da Arapça eserlerin İbrânîce ve Latince'ye çevrilmesini elzem gördüler. Bu işle bizzat Katolik papalığı ilgilendi. Endülüs medreselerinde ve Fas'ın Kayravan medresesinde Müslüman hocalardan matematik ve astronomi bilimleri öğrenen ve 2 Nisan 999 günü papa seçilince II. Sylvester (Silvester) adını alan Gerbert d'Aurillac, İspanya'nın bugünkü Katalanya eyâletindeki Fransa sınırına yakın Rippol kentinde 1009 yılında Beytü'l-Hikme'ye benzer bir tercüme okulu açar ve böylece Arapça eserlerin Latinceye ve İbrânîceye çevirilerini başlatır. Özellikle Kuzey Afrika'da ve Endülüs'te Müslümanlarla yaşayan Yahudi bilginleri IX. yüzyıldan itibaren, sadece Arapça eserleri İbrânîceye çevirmekle kalmadılar; kendi eserlerini ya doğrudan Arapça yazmaya, ya da Arap alfabesini kullanarak İbrânîce yazmaya başladılar. Aynı zamanda onlar Arapçadan Latinceye çeviri işleriyle de görevlendirildiler. Daha sonra batılı Hıristiyanlar da Arapça öğrenerek çeviri faaliyetlerine katıldılar. Latinceye yapılan ilk çeviri, Kur'an'dır. Böylece Skolastik dönem başlamış oldu. Hem çevirilerle, hem de Hıristiyan ve Yahudi okullarında okutulmasıyla batılılar İslâm felsefesini ve bilimini öğrenmeye başlanmış oldular. Böylece de İslâm uygarlığı, düşüncesi ve bilimiyle, ikinci anlamda bir evrensellik kazanmış oldu.

Burada Skolastik dönemden itibaren Müslüman düşünürlerin batılılara etkisi, çok özet bile olsa anlatılamaz. Burada bir iki örnekle sadece modern dönemi anlatmaya çalışacağız. Müslüman filozofların bazı felsefî düşünceleri, Avrupa'da modern felsefe olarak devem etti. Ancak bunu açıklıkla görmek mümkün olamayabilir. Çünkü Skolastik dönem ve erken Ortaçağ batılı düşünürleri, eserlerinde İslâm filozoflarının adını ve eserlerini anıyorlardı. Ancak Descartes ile birlikte bu işi yapmaz oldular.[2] Oysa onlar da bilerek veya bilmeyerek Müslüman filozoflardan etkilenmeye devam ediyorlardı. Bugün bizzat batılı bilginler, Descartes'e meselâ İbn Sînâ ve Gazâlî etkisinden bahsetmektedirler.[3]

Ruh-beden meselesindeki Kartezyen düalizminin esasını Fârâbî ve İbn Sînâ'ın düalizmi oluşturur. Aynı şekilde varlık ve öz ayırımında da Descartes, İbn Sînâ et-

---

2. Descartes'in "Toplu Eserleri"'ni yayına hazırlayan J.-R. Armogathe, önsözünde, Descartes'ın, kendisinden önceki düşünürlerden aldığı esinlenimlerin ve aktarımlarının kaynağını belirtme gibi bir âdetinin olmadığını belirtmiştir.
3. Bergh (S. van den): *Die Epitome der Metaphysik des Averroes*, Leiden, 1924, Giriş bölümü.

kisi taşır. Öyle ki hem düalizmi, hem varlık ve öz ayırımını ve hem de kişisel kimliğin ruha ait olduğunu anlatmak için İbn Sînâ, bilindiği gibi "el-İnsânu't-Tâir" (Uçan Adam) misâlini verir; aynı konuları anlatmak için de Descartes "L'Homme Volant" (Uçan Adam) misâlini vermiştir; dolayısıyla misâller bile aynı. Spinoza'nın en temel kavramlarından olan "natura naturans" ve "natura naturata" kavramlarını İslâm düşünürlerinden etkilenerek kullandığı hususu iyi bilinmektedir.[4]

Ortaçağ'da ve günümüzde çok tartışılan küllîlerin nesnelerle ilişkili konumuyla ilgili "ante rem", "in re" ve "post rem" gibi üç görüşü ilk önce Fârâbî ortaya atmıştır;[5] sonra bu Batı'ya geçmiştir; Batı'daki tartışmalarla ılımlı realizm, adcılık ve kavramcılık gibi akımların doğmasına sebep olmuştur.

Ünlü Fransız matematikçisi Pascal'ın hem matematik konusunda hem de felsefe konusunda Müslümanlardan etkilendiği iyi bilinmektedir. Onun, insan için Allah'a ve âhiret gününe inanmanın, inanmamaktan daha karlı olacağını anlatmak için kurguladığı ve kendi adıyla bilinen "Pari de Pascal" (Pascal'ın Bahis Oyunu) büyük ölçüde Gazâlî'den ilhamla oluşturulmuştur.[6]

Başka bir örnek verecek olursak bu, ünlü Alman filozofu Leibniz olsun. Leibniz, varlıksal ve inançsal iyimserliği anlatmak için Gazâlî'ye ait olan "Bu dünya mevcut dünyaların en iyisidir." veya "Varlıkta varolandan daha iyisi mümkün değildir." sözünü tekrarlamıştır. John Locke'un "tabula rasa"sı, daha önce İbn Sînâ ve İhvân-ı Safâ tarafından söylenmiştir; John Locke bu fikrini onlardan aldığına dair iddialar da vardır. John Locke, Westminster College'de dört yıl Arapça öğrendiğinden, Müslümanların eserlerini sadece Latince çevirilerinden okumuyordu; doğrudan asıllarından da okuma imkânına sahipti.

Gazâlî'nin Aristocu nedensellik eleştirisini, neredeyse aynısıyla D. Hume'de buluyoruz. Modern dönemin başlangıcında Rönesans döneminin meşhur İtalyan filozofu Pompanazzi, çağının diğer birçok düşünürü gibi İbn Rüşd etkisi taşır.[7] Özellikle İbn Rüşd'ün Ortaçağ'da ve erken modern dönemlerde Batı'ya etkisi anlatılmakla bitmez; bu konuda hâlâ en iyi ve en geniş anlatımı, eski olmasına rağmen E. Renan'ın "Averroes et l'Averroisme" (İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülük) adlı eserinde bulmak mümkündür. Günümüzde bazı batılı bilginler, Hegel'de İslâm dininin bir etkisini gördüğü gibi[8], ona modern bir İbn Rüşdçü

---

4. Bayrakdar (M.): "Spinoza'nın Natura Naturans ve Natura Naturata Kavramlarının İslami Kökleri", Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, 1999, c. 40.
5. Boer (Th. J. de): *History of Philosophy in Islam*, New York, 1967, s. 113.
6. Bayrakdar (M.): *Pascal Oyunu*, İnsan Yay., İstanbul 2012.
7. Bayrakdar (M.): "İbn Rüşd'ün Pompanazzi'ye Etkisi", S. H. Bolay Armağan Kitabı, Ankara, 2005.
8. Campanini (M.): *An Introduction to Islamic Philosophy*, İng. Çev. C. Higgitt, Edinburgh University Press, 2008, s. ix.

olarak bakanlar da vardır.[9] Hatta günümüzde, kelâmcıların Tanrı'nın varlığına ilişkin ortaya attıkları hudûs delili, kozmolojik delil olarak, Avrupalı ve Amerikalı Oryantalis olmayan analitikçi filozofların ve din felsefecilerin ilgisini çekebilmektedir. Meselâ yaşayan Amerikalı filozof W. Lane Craig, "The Kalam Cosmological Argument" (1976) adlı eserinde, Oryantalistler gibi hudûs delilini sadece tarihsel açıdan tanıtmıyor, söz konusu bu delili oldukça felsefî bir delil olarak bulduğu için savunuyor ve felsefî analizini yapıyor.

İşte bu sebeplerden dolayı İslâm düşüncesini bilmeden Batı felsefesi gerçek anlamıyla bilinmez. Skolastik dönemden Hegel'e kadar Batı'da bilimsel ve felsefî düşüncelerin nasıl ortaya çıktığını, zamanla nasıl şekillenip değiştiklerini ve geliştiklerini tam ve doğru anlayabilmek için İslâm felsefesini de iyi bilmek gerekir. Bu bilimsel ihtiyaçtandır ki, hâlâ günümüzde batılı filozoflar ve bilginler İslâm düşüncesiyle yakından ilgilenmekte ve daha önce çevrilmiş bile olsa birçok Müslüman bilginin eserlerini yeniden modern Avrupa dillerine çevirmeye devam ediyorlar.

İbrânîce'ye ve Latince'ye çevrilen eserler sadece İslâm felsefesi ve bilim eserleriyle sınırlı değildi; kelâm ve tasavvuf eserleri gibi başka eserler de, Skolastik dönemde sayıca daha az olmasına rağmen, İbrânîce ve Latince'ye çevrilmişti. Yahudi bilginler için çeviriler yanında, onların çoğunun Arapça okuyup anlayabilmeleri de söz konusuydu. Bunun için daha başlangıçta Yahudiler ve Hıristiyanlar, Müslüman kelâmcıların etkisiyle dinî inanç ilkelerinde büyük gelişmelere yol açtılar.

Bilindiği gibi gerçek anlamda "Âmentü" türü eser yazmak geleneği hem Yahudilerde, hem de Hıristiyanlarda İslâm kelâmının etkisiyle başlamıştır. Kur'ân-ı Kerîm'in Müslümanların neye iman edeceklerini belirlediği gibi, Eski Ahid ve Yeni Ahid'de belirlemeler yoktur. Müslüman din bilginleri bilindiği gibi bir dizi "Âmentü" veya "Akâid" denen eserler yazmıştır. Bunların etkisiyle Yahudiler ve Hıristiyanlar da bu türden eserler yazarak kendi inanç ilkelerini belirgin hale getirmişlerdir; özellikle âhirete iman ilkesini Yahudiler ve Hıristiyanlar Müslümanlardan etkilenerek geliştirmişlerdir. Meselâ Tora'nın birinci kitabı "Tekvin" de cennet ve cehennemin yeryüzünde olduğu anlatılır; her açıdan âhiret, "Öteki " dünya olarak anlatılmaz; Ortaçağ'dan önce Yahudilerde de bu anlamıyla âhiret inancı yoktu. Öteki dünya anlamına âhiret inancının Yahudilikte ortaya çıkışı, Müslümanlardan etkilenen Mûsâ İbn Meymûn gibi bilginlerce olmuştur.

Hıristiyan teologları da, hem Yahudilerden, hem de Müslümanlardan etkilenerek İnciller'de tam olmayan bir âhiret inancı geliştirmişlerdir. Böyle olma-

9. Jolivet (J.): *Métaphysique*, 8. Baskı, Lyon-Paris, 1966, s. 54-55.

saydı Dante örneği Cennet ve Cehennemi işlediği "İlâhî Komedya" adlı eserini yazamazdı; Dante'nin özellikle İbnü'l-Arabî'nin *Mi'râcnâme*'sinden (Kitâbu'l-Mi'râc) etkilendiği bilinmektedir. Nitekim İtalyan M. Campanini şöyle der: "Göksel tabakalar ve rûhânî akıllarla ilgili İslâm düşüncesinin varlığı olmamış olsaydı, Dante'nin Convivio'yu yazabileceğine inanmıyorum..."[10]

İslâm bilginlerinin IX. ve X. yüzyıllarda başlayan İbrânîce ve Latince'ye çevirileri bu yüzyıllarda sınırlı kalmamış, XVI. yüzyıla kadar aralıksız devam etmiştir. XVI. yüzyıldan sonra da bu sefer batı dillerine çevrilmeye başlamıştır. Hatta bu çeviri hareketi bilindiği gibi bugün de devam etmektedir. Bugün de devam etmesinin veya ettirilmesinin iki amacı vardır.

Birincisi, genel olarak İslâm dünyasının geçmişini ve bugününü anlamaya yöneliktir. İkincisi ise, bizzat Batı'nın kendi geçmişini anlamaya yöneliktir; çünkü Aydınlanma dönemine kadar Batı'da etkin kaynak düşünce İslâm düşüncesiydi. Bu açıdan Ortaçağ ve erken modern dönemlerde yetişmiş batılı bilginlerin fikirlerinin bugün analizini yapabilmek, fikirlerin kimden kime nasıl geçtiğinin ve nasıl yeni şekiller aldığının serüvenini anlayabilmek için sadece çeviri hareketini değil, ilişkiyi de devamlı kılmak gerekiyor. Hatta günümüzün felsefî düşüncelerinde tartışılan kelâmî ve felsefî meselelerde batılı bilginler Müslüman bilginlerden de çözüm üretme ihtiyacı duyabiliyorlar. Bunun en güzel bir örneğini, yukarıda adını andığımız Amerikalı felsefeci W. Lane Craig teşkil etmektedir. Dolayısıyla bu açıdan da İslâm düşüncesinin halen Batı için güncel ve ilham kaynağı olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Çünkü Craig'ın kitabı yayınlandıktan sonra Amerikan felsefe ve bilim çevrelerinde lehte ve aleyhte birçok kitap ve makale yazıldı; Craig konuyla ilgili olarak, aralarında R. Carrier, Antony Flew ve Victor Stenger gibi birçok ateistle tartışmalar yapmıştır. Bunlardan bazıları kelâm kozmolojik delili eleştirirken bazıları da oldukça etkilenmişlerdir. Meşhur ateist A. Flew'ün Tanrı'nın varlığını kabul etmeye dönüşünde bunun büyük etkisi olmuştur. Quentin Smith ise, "Kalam Cosmological Arguments for Atheism" (2007) adlı bir eser yazarak hudûs delilini savunmuştur.

Batı'da Ortaçağ'ın başlangıcından modern döneme kadar Tora (Tevrat) etkisiyle sadece Sâmî kökenli tarih, dil ve düşünce hâkimdi. Bu, papalık ve kiliseler tarafından âdetâ resmî tarih olarak anlatılıyordu. XVIII. yüzyılda bu anlayış yavaş yavaş sorgulanmaya başladı. XVIII. yüzyılda Batı'da Sâmî kökenli kuramın alternatifi olarak iki yeni kuram ortaya çıkmaya başladı. Birincisi Hind-Avrupalı kuramı; ikincisi, o dönemlerde henüz Türk dünyasında bile yokken Tûrancılık kuramıdır. Başta ünlü Alman filozofu Leibniz olmak üzere onu takip eden İskoçyalı J. Ferguson, Fransız D.L.Cahun ve birçok düşünür Avrupalıların atalarının Tûrânîler, özellikle Avrupa ve Balkan Sakaları olduğunu an-

10. Campanini (M.): *An Introduction to Islamic Philosophy*, s. ix.

latıyorlardı. Öte yandan diğer bazıları da bütün insanlığın Avrupa'dan çıktığını ve insanlığın atalarının Avrupalı olduğunu anlatıyorlardı. Başta İngiliz, Belçika, Almanya ve Fransa gibi Avrupalı devletlerin ve devlet adamlarının karşıt tavır alışlarıyla Tûrânî kuram daha fazla hâkim olmadı. XIX. yüzyılın sonuyla XX. yüzyılın başlarında Hind-Avrupalı kuramı güçlendi; ancak Sâmî kuramını ortadan kaldıramadı. Bugün de yürürlükte olan bu iki kuram, batılı bilginlerin çoğunun insanlığa ve dünya tarihine bakışlarını etkilemektedir.

Tamamen ırkçı anlayışla oluşturulan Hind-Avrupalı kuram savunucuları bir "Yunan Mucizesi"nden söz ediyorlardı. Bütün ırklar Avrupa'dan yayıldığı gibi hiçbir başka etkileşim olmadan mucizevî olarak ortaya çıkan Yunan düşüncesi de bütün düşüncelerin kaynağıdır tezi ortaya atılmıştı. İnanılırlığı büyük ölçüde ortadan kalkmış olmasına rağmen bu iki kuram Batı'da hâlâ bugün de etkilidir.

İşte bu sebeple, E. Renan gibi birçok batılı, Türkleri ve Arapları felsefe ve bilimsel düşünmeden yoksun olan ırklar olarak niteliyorlardı. Bu bir câhillik eseri değildi; sadece bir ideolojik önyargıydı. Çünkü Skolastik, Rönesans ve Reform dönemlerinde batılı düşünürlerin, söz gelimi Thomas Aquinas gibi teologların eserlerine bir göz atmak yeterliydi. Bu batılı bilginler, hatta daha sonraki dönemlerde yetişenler eserlerinde başta Fârâbî, Kindî, İbn Sînâ, Gazâlî, İbn Bâcce, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd gibi birçok Müslüman bilginden ve onların düşüncelerinden bahsediyorlardı.

Batılıların, Batı düşünce tarihini ve kaynaklarını bilmeleri için İslâm felsefesini ve tarihini bilmeleri kaçınılmazdır. Batı düşüncesinin bir kaynağı, başlangıçta Müslümanlar vâsıtasıyla öğrendikleri Yunan-Roma geleneği ise, ikincisi de İslâm düşüncesinin kendisidir.

Batı için bu kaynaklardan hiç şüphesiz İslâm düşüncesi daha çok önemlidir. Çünkü İslâm düşüncesi Batı'ya sadece felsefî ve bilimsel fikirleriyle etki etmedi; bundan daha da önemlisi bilim zihniyeti ve anlayışını taşıdı.

İslâm düşüncesinin felsefe, kelâm ve hatta tasavvuf olarak, Yahudi ve Hıristiyan düşüncelerine konu konu tek tek etkilerini saymak oldukça uzun bir mevzûdur. Bu alanların her birisinde İslâm düşüncesi Batı'yı etkilemiştir. Burada vurgulanması gereken esas şey, İslâm düşüncesinin Batı'ya kazandırdığı bilimsel zihniyet ve tutumu oluşturan akılcılık, tecrübecilik ve bireycilik gibi ilkelerdir. Skolastik dönemden itibaren Yahudi ve Hıristiyan düşüncesine girmeye başlayan bu üç ilke, Batı'da Rönesans ve Reform dönemlerinin yolunu açtı. Kilise-bilim çatışmasını ortaya çıkardı; aydınlanma ile de kiliseye karşı bilimin ve hür düşüncenin zaferini sağladı. Bu üç ilke, hiç şüphesiz, İslâm düşüncesinin herhangi bir konudaki özel bir etkisinden çok daha önemlidir.

Yahudiler ve onları takiple Hıristiyanlar, İslâm düşüncesiyle tanıştıkları VIII. yüzyıldan önce bilim veya ilimden anladıkları şey, kutsal metinleri anla-

ma ve anlatmaydı, dogmatik teolojiydi. Bunun için, Yahudilerin İslâm'dan önce yaklaşık 2000 yıl ve Hıristiyanların da yaklaşık 700 yıl tarihleri olmasına rağmen sözgelimi bilinen ne bir filozofları, ne bir fizikçileri ve ne de matematikçileri vardı; bu dönemlerde Batı'da bazı filozoflar vardıysa da bunlar, meselâ Plotinus gibi, ya Hıristiyan değillerdi, ya da pagan kültürde yetiştikten sonra, sonradan Hıristiyanlığa girmişlerdir; St. Agustin gibi.

Hem Yahudilerin tarihinde, hem de Hıristiyanların tarihinde matematikçilerin, doktorların, gökbilimcilerin ortaya çıkması, İslâm'ın etkisiyle V.III. yüzyıldan sonradır. Meselâ Batı'da ilk matematikçi olarak Pisalı Leonardo Fibonacci (1170-1250) kabul edilir. Fibonacci'nin babası zengin bir tüccar olduğundan oğlunu Tunus ve Cezayir'in medreselerinde okutmuştur; oralarda uzun bir süre matematik öğrendikten sonra 1200 yıllarında İtalya'ya dönmüştür. Batı dünyasında, ister Yahudi olsun, ister Hıristiyan olsun, ilk yetişen birçok bilgin eğitimini Endülüs ve Kuzey Afrika Müslüman okullarından almıştır. Nasıl biz bugün Avrupa'ya ve Amerika'ya öğrenciler gönderiyorsak, o çağlarda da Avrupalılar ve hatta Çinliler, İslâm dünyasına öğrencilerini gönderiyorlardı.

Bütün bu özet olarak anlatmaya çalıştığımız şeyleri dikkate alarak İslâm felsefesinin veya daha geniş anlamda İslâm düşüncesinin üç tür değerinden bahsedebiliriz. Birincisi, tarihî değeri; bu yukarıda da ifade edildiği gibi, Yunan ve Hint kaynaklarının Arapça'ya çevirileriyle ve oralardaki düşüncelerin Müslüman bilginlerce tartışılmasıyla o düşüncelerin hayatiyeti sağlanmıştır; bugüne aktarımları yapılmıştır.

Birinciden daha önemli ikinci değeri, İslâm düşüncesinin kendisi ve kendindeki değeridir. Bu husus, Müslüman bilginlerin bilim, felsefe ve sanatta, önceki kültürlerde olmayan, yeni kuramlar ve düşünceler geliştirerek, insanlık düşüncesine yaptıkları katkıları ve zenginleştirmeleri şeklinde kısaca ifade edilebilir. Müslüman bilginler, Yunanlı ve Hindli bilginlerden esinlendiklerinin her alanda kat kat fazlasını üretmişlerdir. Bununla birlikte V. Cousin[11] gibi sırf Türklere ve İslâm'a düşmanlıklarından dolayı İslâm düşüncesinin varlığını kabul etmeyen, İslâm ile düşüncenin aslâ birlikte olamayacağını iddia etmiş olan az sayıda batılılar olmuş ve bazı batılılar da İslâm felsefesini Yunan felsefesinin bir tekrarı olarak görmüştür. Bunlara cevap veren birçok batılı bilgin de olmuştur, bunlardan birisi de V. Cousin'in soydaşı H. Corbin'dir; o bizzat Kur'an'ın İslâm dünyasındaki düşüncenin esas kaynağı olduğunu anlatırken, "Sorun, batılıların bunu Kur'an'da bulup bulmamalarının tartışması değil; Müslümanların gerçekte orada ne bulduklarını bilme tartışmasıdır....."[12]

---

11. Cousin (V.): Cours de l'Histoire de la Philosophie, Paris, 1841, s. 48-49.
12. Corbin (H.):" La Philosophie Islamique des Origines â la Mort d'Averroes", Histoire de le Philosophie, ed. B. Parain, Paris, Gallimard, 1969, I, 1048.

Üçüncü değerine gelince; bu, İslâm düşüncesinin Avrupa düşüncesi için olan değeridir. Bu değer, İslâm düşüncesinin Avrupa düşüncesinin oluşumuna kaynaklık ettiğiyle açıklanabilir. Yukarıda da bazı örneklerle açıklamaya çalıştığımız gibi, İslâm düşüncesi Skolostik dönemden bugüne kadar hâlâ batılı bilginlerin esin kaynağı olmaya devam etmektedir. İslâm düşüncesi olmadan, batı düşüncesi düşünülemez. Bu, o kadar öyledir ki, etkileşimin açıkça olmadığı veya görülmediği konular veya meselelerde bile benzerlikler olabiliyor. Bunu bir örnekle açıklayacak olursak, bilindiği gibi, İslâm düşüncesinde bir Aristo mantığı eleştirisi geleneği vardır; bunlardan birisi de ünlü İbn Teymiye'dir. O da Aristo mantığını eleştirerek neticede bir totoloji olarak görmüştür; aynı benzer eleştirileri 20. yüzyılda Viyana Ekolu yapmıştır.

İslâm düşüncesinin Batı için değerini birçok batılı da anlamış ve anlatmıştır. Meselâ R. Briffault şöyle demiştir: ".....Eğer Araplar olmasaydı, modern Avrupa medeniyetinin ortaya çıkamayacağı yüksek bir ihtimaldi.."[13] Benzer bir görüşü de İbn Sînâ üzerine çalışmalarıyla meşhur A.-M. Goichon ifade etmiştir; o da şöyle demiştir: "Doğu, Yunan ve yeni fikirlerle dolmuş bir nefes gibi gelen bu Arap felsefesi, genç Avrupa ruhunu tamamen açtı ve canlandırdı...."[14] Buradan da anlaşılacağı gibi bizim, Batı'yı İslâm'ın özsel bir parçası olarak görmemiz ne bir abartıdır, ne tarihi gerçeklere aykırı bir düşüncedir.

KAYNAKÇA

Bausani (A.), "Islam as an Essential Part of Western Culture", Studies in Islam, Amsterdam-London, 1972.

Bayrakdar (M.), "İbn Rüşd'ün Pompanazzi'ye Etkisi", S. H. Bolay Armağan Kitabı, Ankara, 2005.

Bayrakdar (M.), *Pascal Oyunu*, İnsan Yay., İstanbul 2012.

Bayrakdar (M.), "Spinoza'nın Natura Naturans ve Natura Naturata Kavramlarının İslami Kökleri", Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, 1999.

Bergh (S. van den), *Die Epitome der Metaphysik des Averroes*, Leiden, 1924.

Boer (Th. J. de), *History of Philosophy in Islam*, New York, 1967.

Briffault (R.), The Making of Humanity, London, 1919.

Campanini (M.), *An Introduction to Islamic Philosophy*, İng. Çev. C. Higgitt, Edinburgh University Press, 2008.

13. Briffault (R.): The Making of Humanity, London, 1919, s. 190.
14. Goichon (A.-M.): La Philosophie d'Avicenne et Son Influence en Europe Médiéval, Paris, 1944, s. 91.

Campanini (M.), *An Introduction to Islamic Philosophy*

Cousin (V.), Cours de l'Histoire de la Philosophie, Paris, 1841.

Corbin (H.), "La Philosophie Islamique des Origines â la Mort d'Averroes", Histoire de le Philosophie, ed. B. Parain, Paris, Gallimard, 1969.

Goichon (A.-M.), La Philosophie d'Avicenne et Son Influence en Europe Médiéval, Paris, 1944.

Jolivet (J.), *Métaphysique*, 8. Baskı, Lyon-Paris, 1966.

ZİHNİYET FARKLILIKLARI VE KÜLTÜR*

Necati Öner**

Tam tanımı yapılabilen kavramlar dışındaki kavramlar bahis konusu olduğunda, çok defa aynı kelimeye farklı anlamlar verildiği için tartışmalarda uyuşma sağlanamaz. Aynı mantığı, aynı dili kullanıpta anlaşamamanın sebeplerinin başında dilin bu özelliği gelir. Bir yazımda bu hali diyalogda özdeşlik ilkesine uymama diye adlandırmıştım.[1] Böyle bir sakıncayı önlemek için ele alacağım konunun esasını teşkil eden zihniyet ve kültür kavramlarından ne anladığımı açıklayacağım:

Zihniyet: Zihniyet insan zihninin bir hali, bir tavrıdır. Bu hal ferdin veya sosyal bir grubun düşüncesini sevk ve idare eder.

İnsanların hadiseler karşısındaki tutumları bir akıl yürütme sonucu olur. İnsanların içgüdüye bağlı olan vaziyet alışlarının dışındaki her türlü bilinçli tutumunu, gizli veya açık, dolaylı veya dolaysız akılyürütme veya akılyürütmeler tayin eder.

Akılyürütmeler tabiî olarak düşüncenin tutarlılığı içerisinde seyreder. Bu tarz düşünceye mantıkî düşünce de denir. İnsanların aynı mantığı kullandıkla-

---

* 7-11 Mayıs 1984 tarihleri süresinde Erzurum Atatürk Üniversitesinde düzenlenen Birinci Felsefe ve Sosyal İlimler Kongresi'nde sunulan tebliğin genişletilmiş şeklidir.

** Prof. Dr. Necati Öner, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Emekli Öğretim Üyesi. Atatürk Kültür Merkezi Başkan Yardımcısı.

1. Necati Öner, *Mantığın Ana İlkeleri Ve Bu İlkelerin Varlıkla Olan İlişkileri,* İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Yıl 1969, C. XVII s. 286.

rı halde herhangi bir konu karşısında farklı tutumlar alışları düşüncelerini yöneten zihniyetlerinin farklılığından ileri gelir. Pascal'ın "Pirenelerin bir tarafında doğru olan diğer tarafında yanlıştır" sözü farklı zihniyetlerin mevcudiyetine işaret etmektedir.

Kültür: Kültür terimine ne kadar farklı anlamlar verildiği bilinmektedir. Çeşitli kültür tanımlarını burada sıralamayacağım. Kabullendiğim tanımı alıp onu açıklayacağım.

Kroeber kültürü şöyle tanımlıyor: "Kültür bir toplumu oluşturan fertlerin içgüdüsel ve fizyolojik olmayan, öğrenme ve şartlanma yolu ile bir kuşaktan diğerine geçirilen faaliyetlerin bütünüdür"[2] Kazanılan şey temelde, insanın, varolan hakkında farklı yollarla elde ettiği bilgilerdir. Edinilen bilgi insanda pasif olarak kalmaz, insanın edindiği bilgi ile varolanlar karşısında vaziyet alır, yani davranış şekilleri kazanır. Ayrıca edindiği bilgiyi çeşitli gayeler için çeşitli yollarla dışarıya aktarır. Bu aktarma bilim eseri olabilir, felsefî eser olabilir, sanat eseri olabilir, folklor faaliyeti olabilir, dinî faaliyet olabilir, teknik faaliyet olabilir vs. ...

Öyle ise kültür insanın varolanları tanımak için sarfettiği gayret sonucu elde ettiği bilgilerdir. Bu bilgilerin farklı şekillerde farklı gayeler için dışarıya aktarılması, yani ifade edilmesi kültür faaliyetlerini meydana getirir. Çok defa bu ürünler kültür diye adlandırılır. Bir toplumun kültürü dendiğinde bunlar akla gelir. Meselâ Türk kültürü dendiğinde, mimarî eserlerimiz, müzik eserlerimiz, halk danslarımız, gelenek ve göreneklerimiz, fikir ve edebiyat eserlerimiz akla gelir. Aslında bunlar, Türk kültürünü belirten, tanıtan unsurlardır. Bunlara kültür faaliyetleri diyebiliriz. Asıl olan bunların temelinde yatan bilgidir. Bunların herbiri bir bilginin ifadesidir. Asıl kültür o bilgi yığınıdır.

Kültür faaliyetleri diye adlandırılan, kültürün zihin dışında varlık kazanan unsurları, filozoflar ve kültür tarihçileri tarafından sınıflamaya tabi tutulmuştur. Maddî kültür – manevî kültür, millî kültür – üniversel kültür vs.. gibi. Ben burada işleyeceğim konuyu açıklamaya yardımcı olacağı için ikinci sınıflanmayı esas alacağım. Bu sınıflamaya göre kültür unsurlarını şu şekilde gruplandırabiliriz:

1. Üniversel Kültür: Burada üniverselden kastedilen, bir topluma has olmayan, genel geçerliği bulunandır. Bu niteliğe sahip kültür unsurları şunlardır: *Bilim, teknik, felsefe* ve *din.*
2. Millî Kültür: Millî kültür, kültürün bir topluma has olan kültür unsurlarıdır. Bir toplumun yapısını teşkil eden gelenekler, görenekler, başka

2. Sevim Kantarcıoğlu, *Çağdaş Kültür ve Medeniyet Kavramları Işığında Atatürk'ün Kültür Anlayışı,* Birinci Kültür Şûrası içinde s. 173.

ifade ile, bir toplumda yemek, giyinmek, barınmak, eğlenmek gibi ihtiyaçların elde edilmesi için kullanılan, bilgi, inanç, teknik, davranış, duyuş ve ifade biçimleridir.

Tabii her sınıflama gibi bu da sun'idir. Kültür unsurlarını kesin bir sınırla ikiye bölmek mümkün değildir. İki bölüm birbiri ile ilişkilidir. Bir de iki önemli kültür unsuru vardır ki tek başlarına yukarıdaki grupların herhangi birisinin içine sokulamaz. Bunların bir millî bir de üniversel yönleri vardır. Bahis konusu unsurlar *sanat* ve *ahlâktır.* Bu sınıflamayı şöyle şekillendirebiliriz:

Üniversel Kültür		Millî Kültür
Bilim		Gelenek
Teknik		ve
Felsefe		Görenekler
Din		Dil v.s.
	Sanat	
	Ahlâk	

Bu açıklamadan sonra, farklı zihniyetler ve bu farklılıkların sebebleri üzerinde durup zihniyetin kültürle olan ilişkisini belirtmeye çalışacağım.

Farklı zihniyetlerin varlığını görüp onlar üzerinde bilimsel ölçüler içerisinde durma, düşünce tarihinin çok sonralarına rastlar. Bu konuda ilk önemli teori 19. asırda August Comte'un felsefe ve sosyolojisinin temeli olan üç hal kanunu teorisidir.

Comte gelişmekte olan insanlık tarihinin tekâmül ederek üç safhadan geçtiğini kabul edip bu safhaları nitelendiriyor. Bilindiği gibi bahis konusu safhalar şunlardır: *Teolojik devir, metafizik devir* ve *pozitif devir.* Şunu belirteyim ki "İnsan zihninin her yöndeki, her çağdaki gelişmesini inceleyerek büyük bir kanun keşfettiğimi sanıyorum"[3] diyerek bu üç hali kasdeden Auguste Comte, bunu ilk defa kendisi bulmuş değildir. Üç hali ilk defa 18. asırda Fransız ekonomisti Turgot şöyle ifade etmiştir: "İnsanlık tarihinde üç tefekkür tarzı çağı birbirini takib eder: teolojik, metafizik ve pozitif düşünce çağı"[4]. Comte bu görüşü esas alıp onu çeşitli sahalara yaymış ve işlemiştir.

Bilindiği gibi Auguste Comte bu üç devreyi şöyle açıklıyor: Teolojik devrede insanlar tabiat olaylarını tabiat üstü görünmez varlıklarla izah ederler. Metafizik devrede, görünmez tabiat üstü varlıklar, yerini kudret, kuvvet, prensip gibi soyut kavramlara bırakırlar. Teolojik devrenin antromorfik tanrı fikrini

3. Auguste Comte, *Cours de Philosophie* tome I, s. 2.
4. Hans Freyer, *İçtimaî Nazariyeler Tarihi,* Tahir Çağatay Tercümesi, 2. Bas. s. 40.

cevher fikri alır. Son safha olan pozitif dönemde ise, âlem, tabiat üstü varlıklar veya soyut kavramlarla açıklanmaz. Bu devrede insan mutlak'ı, ilk sebepleri bilemeyeceğini anlar, tecrübe alanına giren olaylar arası ilişkileri bulmaya çalışır, yani bilim yapar. Bu insanlığın eriştiği son safhadır.

Üç hal kanunu tartışma konusudur. Eğer iddia edildiği gibi, bu bir tarihi gelişme içerisinde ise, tarihte, sınırları biribirinden ayrılan devirler gösterilemez. Bir devrin bittiği diğerinin başladığı fikri de gerçeğe uymaz. Bahis konusu üç zihniyete tarihin her devrinde her toplumda aynı zamanda rastlanmaktadır. Hatta insan hayatının bu üç zihniyeti yaşadığı anları vardır. Tabiî konumuz üç hal kanunu olmadığı için üzerinde fazla durmayacağım. Bu teoride bizim için önemli olan husus, birbirinden ayrı üç zihniyetin bulunduğuna işaret edilmiş olmasıdır.

Zihniyetler üzerinde asıl bilimsel çalışmalar 20. asırda başlamıştır.

Şimdi zihniyet farklılıklarının nereden kaynaklandığını tesbit edebilmek için belirgin bir zihniyeti ele alıp, mahiyetini ortaya koyarak bir zihniyeti diğerinden ayıran farklılığın nereden kaynaklandığını belirtmeye çalışacağım.

Ele alacağım zihniyet, ilkel toplumlara hakim olan ilkel veya mitik diye adlandırılan zihniyettir. Bu zihniyeti ele alışımın sebebi onun belirgin ve anlaşılması kolay olmasıdır. İnsanın zihniyeti içerisinde yaşadığı toplumdan ayrı düşünülemez. İlkel toplumun fertlerinin inançlarında, bilgilerinde tam bir tek çeşitlilik (homogénéité) vardır. Bu bakımdan o toplumun zihniyetinin anlaşılması kolaydır.

İlkel toplumlar üzerinde ilk ciddi gözlemler 18. asırda başlamıştır. Afrika ve Asyadaki ilkel toplumlar üzerinde bu asırda incelemelerde bulunan seyyah ve misyonerlerden Bougainville, Cook ve Lapérouse'un adlarını zikredebiliriz. İlkel toplumlarda bu tür gözlemler 19. asırda da devam eder. 20. asrın başından itibaren de bazı filozof, sosyolog ve etnologlar yapılan gözlemlere veya bizzat kendilerinin ilkel toplumlarda yaptıkları gözlemlere dayanarak, ilkel toplumda yaşayan insanın zihin yapısı üzerine eğilmişlerdir.

Asrımızın başında Fransız Sosyoloji Ekolu mensupları Durkheim ve arkadaşları, Lévy-Bruhl, İngiliz Antropoloji Ekolu mensupları Frazer, Taylor vs... ile başlayan insanın zihin yapısı ile ilgili değerlendirmeler günümüze kadar devam etmektedir.

İlkel toplumda yaşayan insanın zihin yapısı üzerinde inceleme yapanların müşterek bir kanaatları vardır; o da ilkel toplumdaki insanın ilerlemiş toplumda yaşayan insandan farklı bir düşünme tarzına sahip olduğu fikridir.

Bu farklılığın mantık farklılığı olduğunu söyleyenler bile çıkmıştır. Durkheim ve arkadaşları ilkel toplumdaki insanların mantığını bizimkinin ilk şekli

olarak görürler.. O, ilkel bir mantıktır. Tekâmül ederek bugünkü mantığımızı meydana getirmiştir, derler Lévy-Bruhl bu iki toplumdaki mantık farkının bir derece değil mahiyet farkı olduğunu söylemiş, ilkelerin mantığına prélogique (mantık öncesi) demiştir. Lévy-Bruhl eserlerinde bu fark üzerinde ısrar etmesine rağmen, bu fikirden sonradan vazgeçtiğini ölümünden sonra yayınlanan notlarından anlıyoruz.

Lévy-Bruhl hayatının sonlarında yazdığı notlarında, "hata ettim, ilkel toplumda yaşayan insanın mantığı ile bizimki arasında fark yoktur" diyor. Frazer ve Taylor da aynı kanaatte idiler. Günümüz etnologlarından Bastide, Lévi-Strauss da aynı fikri savunmaktadır.

Mademki ilkel insanla aramızda mantık farkı yok, o halde ilkel insanın zihin faaliyetinde ilk bakışta bize mantıksız gibi gelen halin sebebi nedir? Bu fark mantıkda değil, zihniyette aranmalıdır.

İlkel toplumda yaşayan insanın zihin yapısını belirtmek için o düşünme tarzı ile ilgili bir iki misal vereceğim:

Kuzey Amerika yerlilerinin kampında bir akşam, Sagar, Fransada yaşayan tavşanları anlatmak istiyor. Ateş ışığında parmakları ile tavşan şekli yapıp, gölgeyi duvara aksettiriyor. Bir tesadüf, ertesi gün, bol miktarda balık avlanıyor. Bu balık bolluğunun sebebini, yerliler, akşam duvara aksettirilen gölgelerde görüyorlar[5].

Misyoner Grubb anlatıyor: Yerli rüyasında, 150 mil uzakta oturan Grubb'un, bahçesine girerek kabak çaldığını görüyor. Gelip tazminat istiyor. Grubb, o gece evinde olduğunu, hem 150 mil uzaktaki bahçede olamayacağını anlatıyor. Yerli, Grubb'un o gece evinde bulunduğuna inanıyor, ama diyor "bahçeme de girdin, çünkü ben gördüm" Bu ilk bakışta çelişik görünüyor ama bu hal mantıkî imkânsızlık değil, fiziki imkânsızlıktır. Öyle ise burada mantık açısından bir çelişme yoktur[6].

Malezyada geçen bir olay: Salgın bir hastalık kırıp geçiriyor. Bundan kurtulmak için yerliler hastalığın sebebini araştırıyorlar. Bir kayığın sivri bir kayaya bağlandığını görüyorlar, dalgaların etkisi ile kayık kayaya çarpıp durmaktadır. Yaşlılardan biri bunun üzerine şöyle diyor. İşte hastalığın sebebi: "hastalık var çünkü tanrı Rahrae muzdariptir. Görüyorsunuz kayık onun dişine dokunuyor". Yerlilerin inancına göre, o kaya Rahrae'nin dişidir kayık kaldırılıyor, tanrı Rahrae öfkesini salgın hastalık halinde belirtmekten vazgeçiyor. Burada yalnız hastalığın sebebini tabiat üstü bir varlıkla açıklamak yok, aynı zamanda tanrıların, dünyanın ve insanların aynı şekil içine girdiği görülüyor[7].

---

5. Lévy-Bruhl, *Les Fonctions Mentales Dans Les Sociétés Infériours*, s. 72-73.
6. Lévy-Bruhl, *Les Carnets*, s. 6.
7. Leenhard, *Do Kamo*, s. 79.

Trumailer kendilerini suda yaşayan hayvan addederler. Bororolar ise papağan sayarlar kendilerini. Burada bir özdeşlik bahis konusudur[8].

İlkel insan neden böyle düşünüyor? Bize garip gelen bu zihniyetin vasıfları nelerdir?

Bu konuda seri halinde eserler yazan Lévy-Bruhl, özellikle şu üç ana vasıf üzerinde duruyor:

1. İlkel insanın düşünce tarzı *mistiktir.* Buradaki mistisizmin dinle ilgisi yoktur. Mistikten kasıt şudur: görünmeyen fakat gerçek olan kuvvetlere, tesirlere, fiillere inanç. İlkel toplumdaki insanlara göre objeler "occulte" hassalara sahiptir. Bunlarsız objeler tasavvur edilemez. Saf fizikî bir olay yoktur. Tabiat ile tabiat üstü farkı mevcut değildir.
2. Bu düşünceye bir *iştirak* kategorisi hakimdir. "İştirak'ın anlamı şudur: Cevher birliği, sempati bağlılığı, ikilik-birlik vs."[9] Bunun sayesinde varlıklar hem kendileri, hem başka bir şey olabiliyorlar.
3. *Nedensellik* bağı hep görünmez dünyada aranır.

İşte ilkel toplumda yaşayan insan bizimle aynı olan mantığını bu hava içerisinde kullanır. Akıl yürütmede kullandığı önermelerin muhtevaları bu inançlarla doludur. Toplumdaki kollektif tasavvurlar fertlerin zihinlerine hakimdir.

İlkel toplumlara hakim olan zihniyete Lévy-Bruhl ilkel zihniyet diyor. Bunun karşısına da *modern* zihniyeti koyuyor, ikincisine *aklî* de diyor. İlkel zihniyet terimine itiraz edilmiştir. Leenhardt bunlardan birisidir. İlkellik gelişmişliğin ilk halini ifade eder.. Halbuki aklî denen zihniyet ilkelin gelişmesi sonucu olmamıştır. İlerlemiş toplumlara hakim olan zihniyetin özelliği, akıl yürütmelerdeki önermeleri tahkik edilebilir muhtevalarla doldurmuş olmasıdır. Leenhardt diyor ki, "Bizim de ilkel insan gibi düşündüğümüz anlar olduğu gibi, ilkel toplumda yaşayan insanın da bizim gibi düşündüğü anlar vardır. Öyle ise bu iki zihniyet insan zihninin iki ayrı tarzıdır. Birisine ilkel yerine *mitik,* diğerine *aklî* demek uygun olur. Bunlar birbirlerine irca edilemezler, birbirlerini tamamlarlar"[10].

Aklîlik mantıkîlikle eşanlamlıdır. Bu bakımdan ilerlemiş toplumlara hakim olan zihniyete aklî demek yerinde olmasa gerektir; çünkü diğer düşünce tarzı

---

8. Lévy-Bruhl, *Les Fonctions Mentales...* s. 76.
9. Lévy-Bruhl, *Les Carnets,* s. 77. Roget Bastide, iştiraki aklın bir kategorisi değil de aksiyonlu bir kategorisi olduğunu söylüyor. Yani sonradan kazanılmış bir şeydir. Bastide bu fikri Brezilya'da yaptığı müşahedelerle açıklıyor. Bak., R. Bastide, *Contribution à l'Etade de la Participation,* Cahiers Internationaux de Sociologie 1953 içinde s. 32; *Le Candomblé de Bahia* s. 297.
10. Leenhard, *Do Kamo* s. 242.

da aklîdir. Bu bakımdan mitik düşünme tarzının karşısındaki düşünme tarzına, olgulara dayalı anlamına gelen *pozitif* demek daha uygun olsa gerektir. İlkel topluma hakim olan zihniyette akılyürütmede kullanılan önermelerin muhtevaları mistik karakterli kollektif tasavvurlarla doludur. İlerlemiş toplumlarda ise bu önermelerin çoğu tahkik edilebilir niteliktedir. Bu iki zihniyet, yani mitik ve pozitif zihniyetler insan zihninin iki ayrı tarzı (mode) dır. Bunlar toplumlarda devirlere veya fertlere göre kesin sınırlarla birbirinden ayrılamazlar. Bazan biri, bazan diğeri ağır basar. Her devirde her iki zihniyette mevcuttur. İlkel toplumlarda mitik zihniyet, ilerlemiş toplumlarda pozitif zihniyet ağır basar[11].

İlkel toplumlarda tek çeşitlilik hakim olduğu için farklı zihniyetlerin bulunmamasına rağmen, ilerlemiş toplumlarda durum değişiktir. Sonunculardaçeşitli bilgi ve inanç türleri olduğu gibi, çok farklı sosyal gruplar mevcuttur. Bu çeşitlilik, ilerlemiş toplumlarda bahsettiğimiz iki ana zihniyet (mitik ve pozitif) altında, ikinci dereceden zihniyetler doğurur. Bilgi derecelerine, inanç güçlerine ve bağlı bulunulan sosyal gruplara göre farklı zihniyetler oluşur.

Bir ferdin zihniyeti ile içinde yaşadığı toplum arasında sıkı bir bağ vardır. Bu açıdan bakınca zihniyetler şu özellikleri gösterirler:

1. Ana zihniyet dediğimiz zihniyetlerin hakimiyeti aynı medeniyet üyelerinde ortaktır. İkinci dereceden dediğimiz zihniyetlerde bir grubu oluşturan fertler arasında ortaktır.
2. Zihniyetler, ferdi mensup olduğu gruba bağlayan en sağlam en güvenilir bağdır. Bir kişiyi, bir medeniyete, bir millete, bir ideolojiye bağlayan, onların telkin ettikleri zihniyetlerdir. Bir zihniyet ferde ne derecede hakim olursa, o ferdin, o zihniyeti telkin eden gruba bağlılığı o ölçüde olur.
3. Zihniyetin diğer önemli bir karakteri de, kişinin benliğinin en sağlam elemanı olmasıdır. Zihniyet, ferdin kişiliğinin oluşmasını sağlayan baş unsurdur[12].

Bir toplumda uygulanacak siyasî, ekonomik, ve eğitim sistemlerinin başarılı olması, o topluma hakim olan zihniyetle sıkıdan sıkıya ilgilidir.

Ekonomik sistemlerle zihniyetlerin ilişkisine bizde dikkati çeken Profesör Sabri Ülgener olmuştur. Ülgener, Zihniyet, Aydınlar ve İzimler adlı eserinde şöyle diyor: "Aynı usuller, aynı teknoloji bir yerde istenileni verirken başka yerde tam aksi sonuçlara varıyorsa farkın usul ve aletlerden çok onları kullananın vasıflarından gelmiş olacağı bugün bile yeterince anlaşılmamıştır.. ve de-

---

11. Daha geniş bilgi için bk. Necati Öner, *Fransız Sosyoloji Okuluna Göre Mantığın Menşei Problemi.*
12. Zihniyetlerin özellikleri için bk. G. Bouthoul, *Lex Mentalitda* s. 31 vd..

vam ediyor. O "İktisadî yaşayış, hangi zamanda olursa olsun, yalnız mal ve eşya yağınlarının bir araya gelişinden ibaret bir madde dünyası değildir. Bütün o yığınların altında ve gerisinde kendine has tavır ve davranışları ile insan gerçeği yatar[13]. İnsan gerçeği dediği o toplumun insanlarına hakim olan zihniyettir.

Zihniyetlerin temelinde kabul edilmiş değerler vardır. İnsan tabiatı gereği, olaylara, objelere, hep bu kabullendiği değerler açısından bakar. Her şey bu değerlere göre anlam kazanır.

Zihniyetler insanların fiillerinde, ifadelerinde ortaya çıkar. Her fiil, tabii bilinçli fiil ve ifadeler bir akılyürütme sonucudur. Öyle ise zihniyetle mantıkî düşünce arasında bir ilişki vardır.

İnsan, tarihin her devrinde ve her toplumda şu üç yolla akıl yürütür. Dedüksiyon (talil), tümevarım ve analoji (temsil). Akıl bu yollarla yürürken zihnin tabii olarak uyduğu iki ilke vardır. Bunlar çelişmezlik ve özdeşlik ilkeleridir. İnsan zihninin yapısı böyledir. Bu bizim mantığımızdır. Mademki bu mantık bütün insanlarda müşterektir, öyle ise nasıl oluyorda farklı zihniyetler doğuyor? Mantığımız bir şekil, bir kalıptır. Bir kalıbın içerisine koyacağımız muhtevaya göre anlam kazanır. Sürahiye süt konunca beyaz, şurup konunca kırmızı göründüğü gibi.

Akıl yürütmede yapılan iş şudur: Temelde kabullenilmiş önermeler vardır? Bunlara dayanarak onlara bağlı olarak sonuç çıkarırız. Zihniyet farklılıkları temele konan önermelerin muhtevalarından ileri gelir.

Bir örnekle bu hususu açıklamak istiyorum. Demokratik ve Marksist iki zihniyeti sağlayan temelde kabullenilmiş değerleri ele alarak farklılığı göstermek istiyorum:

Demokratik ideolojinin temelinde kabullenilmiş hükümlerin başlıcaları şunlardır: İnsanın, mülkiyet, inanma, fikrini açığa vurma, öğrenme vs. gibi tabiî hakları vardır. İnsan bu haklarla doğar ve bu haklarını elde etmek için de gereken hürriyete sahip olmalıdır. Devlet fertlerin bu haklarını teminat altına alan bir kurumdur. Sosyal olayların açıklanması ve çözümünde tek değil farklı yollar vardır.

Marksist ideolojinin temelinde ise başlıca şu hükümler bulunur: Sosyal ve ruhî hadiselerin açıklanmasında ekonomi tek unsurdur. Ekonomi toplumun alt yapısını teşkil eder. Diğer sosyal manevî değer ve kurumlar üst yapıdır. İkinciler, birincilere tabidir. Toplumlar tarihi ezenle ezilenlerin, yani sınıfların mücadelesidir. Ezenler üretim araçlarını elinde tutanlardır. Üretim araçları bunların elinden alınıp kollektifleştirildikce sınıf egemenliği ortadan kalkar, sınıfsız toplum doğar ve insan hür olur. Toplumun tabiî gelişmesi bu istikamette-

13. Zihniyetlerin özellikleri için bk. G. Bouthoul, *Les Mentalités* s. 31 vd.

dir, demokratik rejimlerde ileri sürülen insan hak ve hürriyetleri aslında bu tabiî gelişmeyi engellemek için ezenlerin uydurdukları şeylerdir.

Görülüyor ki, bu iki zihniyette temelde kabul edilen hükümler birbirlerine karşıttır. İnsan ve toplum meselelerine farklı açılardan bakılmaktadır. Demokratik zihniyette, insanın tabii olan haklarının ve bu hakların sağlanması için gereken hürriyetler, ezen zümrenin hakimiyetini devam ettirmek için uydurduğu, ortaya attığı tuzaklardır. Demokratik zihniyette insanın en kutsal haklarının konusu olan din ve mülkiyet marksist zihniyette birer sömürü vasıtalarıdır.

Akıl yürütmede temele, böyle birbirine karşıt kabullenişler konulursa, insanın herhangi bir problemi için, aynı mantık kullanılsa bile varılacak sonuçlar farklı olur. Bu farklılık zihniyet farklılığıdır. Kullanılan terimler ve onların delalet ettikleri kavramlar zihniyetlere göre anlam kazanır. Daha önce de dediğim gibi zihniyetler, temelde kabul edilen değerlere göre oluşur.

İşte bahis konusu kabullenmeleri sağlayan başlıca unsur kültürdür. Kültür dolaylı veya dolaysız, bilinçli veya bilinçsiz tesiri ile fertlerin zihniyetlerini oluşturur. Farklı kültürler ve farklı kültür unsurları bulunduğu içindir ki farklı zihniyetler vardır.

Bir topluma herhangi bir zihniyetin hakim olması isteniyorsa onu sağlayacak kültürü o topluma maletmek lazımdır.

Madem ki insanların her alandaki faaliyetlerini yönlendiren zihniyetleridir, varacakları sonuç buna bağlıdır. Toplumları yönetenlerin başarıları, uygulayacakları kültür politikası ile sıkıdan sıkıya ilgilidir.

Bir zihniyetin oluşmasında bütün kültür unsurlarının etkisi vardır ama asıl rolü üniversel kültür dediğimiz kültür unsurları oynar. Kültürün üniversel tarafı yalnız bir zihniyetin sağlanmasında başlıca rolü oynamaz, aynı zamanda, millî kültür unsurlarını da etkiler. Bu bakımdan bilim, teknik, felsefe ve din kültür unsurlarının en önemlileridir. Bunların diğer kültür unsurları üzerine olan etkileri açıkça görülmektedir.

Tarih boyunca dinin ahlâk, sanat, gelenek ve görenekler üzerindeki etkisini müşahade etmek güç değildir. Millî kültürün hangi unsurunu alırsanız alınız, onda dinin izlerini görürsünüz. Millî kültürü en çok etkileyen üniversel kültür unsuru dindir. Bilim ve felsefenin de millî kültür üzerinde etkileri vardır. Bunların sağladığı zihniyetin millî kültüre tesirleri inkâr edilemez. Millî kültür ağır da olsa zaman içerisinde bir değişmeye tabidir. Bu değişme sürekli gelişme içerisinde olan bilimin doğurduğu zihniyetin etkisi ile olur.

Kültürün üniversel unsurlarının millî unsurlarla olan münasebetine kısaca temas ettikten sonra, üniversel kültür unsurlarının zihniyetlerin oluşmasını hangi yola sağladığını ele alabiliriz.

Din, insanın çocukluğundan beri etkisi altında bulunduğu bir değerler sistemidir. Dinin toplumlar üzerindeki etkisi tarihi seyir içerisinde azalmıştır ama yok olmamıştır. Dini insanlar için bir afyon sayan marksist rejimin hakim olduğu ülkelerde bile, devlet mücadelesine rağmen sökülüp atılamamıştır. Hattâ ateist insanlarda bile, içinde yaşadığı toplumun etkisi ile, kullandıkları kavramlar, kabullendikleri değer ve davranışlarında dinin izlerini görmek mümkündür.

Teknik, insanların doğrudan doğruya etkilendikleri bilgi dalıdır.

Bilim ve felsefenin zihniyetlerin oluşmasına tesirleri genellikle dolaylı yollardan olur. Bundan şunu kastediyorum. Büyük kitleler bilim ve felsefe eserleri ile doğrudan doğruya temas etmezler. Bu bilgi türleri mahiyetleri gereği az sayıda insana doğrudan doğruya hitab eder. Çünkü bu tür eserleri anlamak belli bir bilgi seviyesini, belli bir formasyonu gerekli kılar. Başka bir ifade ile bu eserleri anlamak genellikle bir ihtisas işidir. Bu tür eserler geniş kitlelere ya örgün eğitim, ya vülgarize eser veya başka bilgi kolları vasıtasiyle aktarılır.

Yüksek öğretim ihtisaslaşma alanıdır. Burada bilim ve felsefe eserleri ile doğrudan doğruya temas edilir. Orta öğretimde, bu eserler, daha doğrusu bilim ve felsefenin verileri, belli bir seviyenin anlayabileceği şekilde basitleştirilmiştir. Vülgarize eserler de bu türdendir. Gerek orta öğretim ders kitaplarında ve gerek vülgarize eserlerde basitleştirme yapılırken onların bilimsel niteliğine halel gelmez.

Bilim ve felsefe verilerinin başka bilgi dalları vasıtasiyle kitleleri etkilemesinden şunu kasdediyorum: Bilim etkisini teknikle gösterir. Teknik herkesin faydalanabildiği bir bilgi dalıdır ve sunuşları elle tutulur gözle görülür tarzda somuttur. Tekniğin çok büyük bölümünün ardında saf bilim vardır. Teknik bilimin uygulama aracıdır. Tıp ve mühendisliğin bütün dalları ortaya koydukları ile, büyük kitleler üzerinde bilimin etkisini sağlarlar.

Sanat, edebiyat ve politika da teknik gibi büyük kitlelere hitabeden bilgi dallarıdır. Felsefî fikirler genellikle bunlar vasıtasiyle kitlenin malı olur. Resimle, şiirle, romanla, politik nutukla felsefi fikirler telkin edilir. Bugün dünya Batı, Doğu diye ikiye ayrılmış âdetâ biribirlerine diş bilemektedirler. Bu iki grup arasında çıkacak bir savaşın insanlığı yok edeceği endişesi vardır. Aslında bu bölünmeyi yapan fikirlerdir. Bir tarafta Voltaire'ler, Rousseux'lar, diğer tarafta Engels'ler, Marx'ların fikirleridir. Büyük kitleler belki bu filozofların adlarını bile bilmeden onların fikirleri peşine sürüklenip gitmektedir. Bu gruplara hakim olan fikirler sanatla, edebiyatla, politika ile kitlelere maledilmiştir.

İşte bütün bu kültür unsurlarının insana sağladığı görüş açısı onun zihniyetini oluşturan kabullenmeleri temin eder.

Toplumların ileriliği kültürlerinin üstünlüğüne bağlıdır. Kültürlerin üstünlük derecesi, varlığa nüfuz etmenin derinliğine bağlıdır. Varlığa nüfuz ettiği

ölçüde kültür üstünlük kazanır. Varlığa nüfuz etme, onu tanıma onun bilgisini edinmedir. İnsan varolanları tanıma cehdi içindedir; âdetâ buna mahkûm edilmiştir. Onun bu özelliğini akıl sahibi olması sağlar. Kendisini diğer canlılardan ayıran esas vasfı budur. Varlığa nüfuz etme küllî kültür unsurları dediğimiz yollarla mümkündür. O halde kültür üstünlüğü ancak üniversel kültür alanlarında olur.

Zihniyetlerin fertleri mensup bulundukları gruba bağlayan en sağlam unsur olduğunu ve fertlerin bir zihniyete bağlılığı ölçüsünde o grubun sağlıklı olduğunu evvelce söylemiştim.

Geniş olarak düşünürsek mensup bulunduğumuz bir millet ve içinde olduğumuz bir medeniyet vardır.

İnsanların milletler halinde gruplaştıkları sosyolojik bir gerçektir. Fertler bu grup içerisinde değer kazanır. Millî birliklerini sağlayan ve kuvvetlendiren milletler varlıklarını devam ettirirler. Devletlerin varlığı da büyük ölçüde bu birliğin kuvvetine bağlıdır. Fertlerin millî kültür unsurlarına bağlılığı bahis konusu birliğin başlıca âmilîdir. Öyle ise millî kültür unsurlarının yaşaması ve fertlerin bu kültürler olan bağlarının kuvvetlenmesi, eğitimde dikkate alınmalıdır. Bu yolda da aile ve devlete düşen görevler vardır. Günümüzde sıcak harbin taraflara vereceği büyük tehlikeler karşısında, milletler ve devletler içten yıkılarak istenen amaca erişilmeye çalışılmaktadır. Bu ise çeşitli yollarla, bir milletin fertlerinin millî kültürleri ile ilgili bağını zayıflatarak, o devletin millî birliğini sarsmak ve böylece o milleti istismar alanı haline getirmek istenmektedir. Kültür emperyalizmi denen şey budur. Sıcak harple yapılmak isteneni, kültür yolu ile yapmak. Bir millette millî kültür unsurlarını zayıflatarak bir boşluk yaratıp, başka bir milletin millî kültür unsurlarına oraya hâkim kılmak, başka bir ifade ile bir milletin kişiliğini kaybettirerek asıl amaç olan ekonomik istismarı sağlamaktır. Çağımızda sıcak harp yerini, sinsi fakat tehlikeli olan bu kültür emperyalizmine bırakmış görünmektedir.

Şu hususu belirtmek isterim: Üniversel kültür unsurları ile kültür emperyalizmi olmaz. Üniversel kültür insanlığın malıdır. Bu kültür unsurlarının bir millete hakimiyeti başka bir milletin hakimiyetine yol açmaz; aksine, küllî kültür unsurlarının bir millete hakim olup geliştiği ölçüde başka milletlerin istismarı engellenmiş olur.

Bir milletin fertlerinin, millî kültüre bağlılığı o milletin varlık şartı olarak gereklidir ama yeterli değildir. O fertlerin mensup oldukları medeniyete bağlılıkları da şarttır. Bu ise üniversel kültüre olan bağlılıklarıdır. İnsanın insanca yaşaması, medeniyetin sağladığı nimetlerden faydalandığı ölçüde olur. Yalnız medeniyetin nimetlerinden faydalanmakla yetinmek de millet ve devletleri güçlü kılmak için yeterli değildir. Medeniyete katkıda bulunmak, ya-

ni varlığı tanımada daha ileri gitmek, böylece faydalanma alanının genişletmek de gereklidir. Bu ise üniversel kültür alanına yeni bilgiler, icatlar keşifler kazandırmaktır.

Görülüyor ki, bir zihniyetin sağlanması için bir kültür gerekmektedir. Başka ifade ile belli bir bilgi seviyesine erişmek lazımdır. Böylece bilgi zihniyetin bir ön şartı olarak ortaya çıkıyor. Bunun aksi de düşünülebilir. Bilgi edinme aslında bir kabullenmedir. Biz olaylar veya objelerin bilgisini edinirken, aslında, belli bir açıdan bakarak, onlar hakkında hüküm veriyoruz. Bu açıyı zihniyetimiz sağlar. Böyle olunca da zihniyet, bilgiden önce imiş gibi anlaşılır. Bu fikri açıkça savunanlar da vardır. "Zihniyet, Kant'çı ifade ile bilgimizin a priori formudur."[14] Bu durumda, ilk bakışta bilgi mi önce, zihniyet mi önce meselesi bir çıkmaz karşısında bulunduğumuz intibaı doğmaktadır. Her ne kadar büyük kitle bahis konusu olduğunda, bilgi edinmede zihniyetin önceliği bahis konusu olabilirse de, o zihniyeti sağlayan ve onu değiştirecek olanın bilgi olduğu tartışma götürmez. Mevcut zihniyeti aşarak, onu değiştirebilecek yeni bilgileri elde etme, yani Varlığa daha derinliğine nüfuz ederek üniversel kültür alanını genişletme az sayıda kişinin işidir. Bunlar bilim adamları ve mütefekkirlerdir. Büyük kitleler bir zihniyete sahip olmakla, o zihniyetin oluşmasında malzemeyi temin eden bu seçkin kişilerin peşinden gitmektedirler.

Fertleri ve sosyal grupları belli hedeflere yönlendirmede, istenen gayeyi elde etmede onlara hakim olan zihniyetin rolü başta gelir. İnsan fiillerini yöneten zihin faaliyetleri bir zihniyetin sevk ve idaresi altındadır. Bu bakımdan herhangi bir organize toplumun varlığını ve canlılığını, olması gerektiği gibi sürdürebilmesi, o topluma hakim olan zihniyete bağlıdır. Zihniyeti meydana getiren kültür olduğuna göre, bir toplumu istenen seviyeye eriştirmek için gereken zihniyeti sağlayacak bir kültür politikasını ön planda tutmak icab eder.

Diğer taraftan farklı zihniyetlerin çarpışması bir toplumda büyük meseleler doğurabilir. Toplumsal kargaşalar ve sarsıntıların arkasında çok defa, farklı zihniyetlerin çarpışması yatar. Bu bakımdan bir toplumun huzur içinde bulunması da yine bir kültür meselesidir.

Zihniyetin oynadığı rol ve kültürle olan ilişkisi dikkate alınınca şu husus açıkça ortaya çıkar: Bir toplumun varlığının devamı ve her türlü gelişmesinin sağlanması için alınan bütün sosyo-ekonomik tedbirlerin başarısı, bunların gerekli kıldığı bir kültür politikasına bağlıdır.

---

14. G. Bouthoul, Aynı eser, s. 92.

KUR'ÂN-SÜNNET İLİŞKİSİ VE BİRLİKTELİĞİ*

Raşit Küçük**

GİRİŞ: KONUNUN TANIMI, KAPSAMI, DİNİN İKİ TEMEL KAYNAĞI

İslâm ümmeti, Hz. Muhammedi Allah'ın elçisi olarak kabul edip Kur'ân-ı Kerîm'le muhatap olduğu günden beri Kitap-Sünnet ikilisini birlikte ana gelmiştir. Sadece ümmetin uleması ve mütefekkirleri değil, diğer fertleri de mahiyetini bilerek ya da bilmeyip imanının gereği kabul ederek Kur'an-Sünnet birlikteliğinin farkındadırlar. İslâm toplumlarınm asırlar boyu geliştirdiği çeşitli ilim dallarında meydana getirmiş olduğu binlerce eserden herhangi birini okuyanlar veya İslâm'ın tebligat ve talimatına muhatap olanlar, öncelikle Kur'an ve Sünnet'ten haberdar olurlar. Sadece bu durum bile Kur'an ile Sünnet'in birbirinden ayrılmazlığını, bütünlüğünü ve birlikte ele alınması gerektiğini ortaya koyucu niteliktedir.

Bu tebliğde, Kur'an-Sünnet ilişkisinin ana unsurları İslâmî ilimler geleneği içinde kalınarak ve konunun detaylarına, münakaşalarına, ekol ve şahıs yorumlarına fazla girilmeden özetlenmeye çalışılacaktır. Ayrıca İslâm mezhepleri içinde Sünnî anlayışın yaklaşımı öne çıkarılacaktır. Kendimize böyle bir sınır çizmemizin sebebi, herhangi bir mezhebi veya fırkayı önemsememek veya dışlamak değil, boyutları çok geniş olan bir konuyu kısa bir tebliğ metni ve sunum

---

* İSAV (İslâmî Araştırmalar Vakfı) tarafından tertip edilen ve aynı isimle kitap haline getirilen "Sünnetin Dindeki Yeri" adlı sempozyuma sunulan tebliğin yeniden gözden geçirilmiş halidir.

** Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Emekli Öğretim Üyesi. İslam Araştırmaları Merkezi Başkanı.

müddeti içinde yeterince ele alamama endişesidir. Bir başka ve bizce önemli olan sebep ise, ele aldığımız konuda bütün İslâm mezheplerinin genel kabulünün oluşudur. Teferruattaki ayrılıklar konunun önemini azaltmadığı gibi, temelden reddine de mesned kılınamaz.

Kur'ân-ı Kerim ve Hz. Peygamberin Sünnet'i İslâm Dini'nin iki temel kaynağını teşkil eder. Delilini bu iki kaynaktan almayan her düşünce ve tavır, hareket ve davranış, tartışmaya, kabul veya redde açıktır. Kaynağını Kur'an ve Sünnet'ten alan konular bilimsel olarak müzâkere ve münakaşa edilebilir, değişik yorumlar ortaya konulabilir, uygulama ile ilgili biçim ve yöntem farklılıkları ortaya çıkabilir, ancak temelden reddi söz konusu değildir. Bu yorum ve anlayış farklılıkları mezheblerin ve değişik ictihadların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Sapkın ve bâtıl olarak nitelenenler dışındaki bütün İslâm mezhepleri dinin iki temel kaynağının Kur'an ve Sünnet olduğu görüşünde ittifak halindedirler. Diğer şer'î delillerin geçerliliği, kabul veya reddi de bu iki ana kaynağa mutabık oluşlarına dayanır. Durum böyle olunca, Kur'an ve Sünnet ilişkisinin, birlikteliği, bütünlüğü ve vazgeçilmezliği şer'in, yani dinin, aklın ve mantığın gereğidir. Şer'in gereğidir, çünkü delilini Kur'an ve Sünnetten almaktadır. Aklın ve mantığın gereğidir, çünkü Kur'an kendisine indirilen ve vahye muhatap olan, yani Allah'la irtibatı olan bir peygamber, onu en iyi anlayan, bilen, yorumlayan ve uygulayandır. Allah'ın elçiliği görevi ve tebliğ mesuliyeti bunların hepsini ihtiva eder ve gerekli kılar.

Kur'an'ın birçok ayeti Hz. Peygamber ile ilgili yaklaşımımızın nasıl olması gerektiğinin temel prensiplerini bize bildirir. Bunlara ana başlıklar halinde işaret etmemiz, peygambere ve sünnetine bakış açımızın itikâdî ve ahlâkî boyutlarını görmemizi sağlayacaktır.

Klasik İslâm kaynaklarının hemen hepsi, Kur'an ile Sünnet ilişkilerinden söz ederken delil olarak aynı âyet ve hadisleri kullanır. Bunun neticesinde âlimler arasında benzer yaklaşımların, görüş birliğinin teşekkül ettiğini görürüz. Bu durum, şaşılacak ve tenkit edilecek bir husus değil, kanaatimizce gıpta edilecek ve saygı duyulacak bir anlayış örneğidir. Bu sayede ümmetin inanç ve amel birliği azamî derecede sağlanmış, yeryüzü coğrafyasının her yerindeki Müslümanlar arasında müşterek bir hayat tarzı ortaya çıkmıştır.

KUR'ÂN ÂYETLERİ IŞIĞINDA HZ. PEYGAMBER VE SÜNNETİ

Peygamberlere İman

Kur'an, Hz. Peygamber'e imanın ve onun getirdiği ilâhî hükümleri kabul ve tasdik etmenin vücûbiyetini kesin ifadelerle bize bildirir: *"Allah'a, pey-*

gamberine ve indirdiğimiz nura (Kur'an'a) îman ediniz."[3] *"Allah'a ve O'nun ümmî peygamberi olan elçisine iman ediniz."*[4] *"Şüphesiz biz seni şahit, müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdik. Ki Allah'a ve Resulüne inanasınız, onu destekleyesiniz, ona saygı gösteresiniz ve sabah akşam O'nu teşbih edesiniz."*[5] *"Kim Allah'a ve Resulüne inanmazsa bilsin ki, biz, kâfirler için alevli bir ateş hazırlamışızdır."*[6]

Görüldüğü gibi bu âyetlerde Allah'a iman ile Resulüne iman ayrı ayrı, peş peşe, birbirini tamamlayıcı nitelikte zikredilmiştir. Bu şekilde inanmayanların mü'min sayılmayacağı, bir yoruma ihtiyaç hissettirmeyecek açıklıkta ortaya konulmuştur.

Peygamberimizin hadislerinden seçtiğimiz şu örnekler yukarıdaki âyetleri açıklayıcı niteliktedir: *"Ben insanlarla "Lâ ilahe illallah" deyinceye kadar savaşmakla emrolundum. Kim "Lâ ilahe illallah" derse, benden canını ve malını korumuş olur."*[7] Kelime-i tevhîd yani "*Lâ ilahe illallah*" hüküm cümlesi; "*Muhammedün Resûlullah*"ı da bünyesinde barındırır.

Cibril hadîsi diye bilinen rivayette Cebrail, Hz. Peygamber'e "İslâm nedir?" diye sorunca, Resûl-i Ekrem: *"Allah'tan başka ilâh olmadığına, Muhammed'in O'nun elçisi olduğuna şahitlik etmendir"* şeklinde cevap vermiş sonra da İslâm'ın diğer esaslarını sıralamıştır[8]

İslâm'ın beş esas üzerine bina kılındığını ifade eden meşhur rivayetin ilk şartı da, *"Allah'tan başka ilah olmadığına, Muhammed'in O'nun kulu ve Resulü olduğuna şahitlik etmek"* diye başlar.[9]

---

3. et-Teğâbün (64), 8.
4. el-A'râf (7), 158.
5. el-Feth (48), 8-9.
6. el-Feth (48), 13.
7. el-Buhârî, Muhammed İbn İsmâîl, el-Câmiu's-sahîh, İstanbul (ofset), b.t.y., Zekât 1, İstitâbe 3, İ'tisâm 2; Ebu'l-Hüseyn Müslim İbn Haccâc, el-Câmiu's-sahîh, el-Kâhira, 1374/1955, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, İmân 32-33; Ebû Dâvûd, Süleyman İbnu'l-Eş'as, es-Sünen, Beyrut, b.t.y., Zekât 1; et-Tirmizî, Ebû îsâ Muhammed İbn îsâ, es-Sünen, el-Kâhira 1356, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, îmân 1; en-Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed İbn Şuayb, es-Sünen (bi şerhi'l-Hâfız Celâlüddin es-Süyûtî ve Hâşiyeti'1-İmâm es-Sindî), Beyrut, 1414/1994, Zekât 3, Cihâd 1. Bu konudaki çeşitli rivayetleri bir arada görmek için bk. İbn Receb el-Hanbelî, Câmiu'l-ulûnı ve'1-hıkem, Beyrut, 1413/1993, thk.Şuayb el-Arnaût ve İbrahim Bâcis, I, 226-237.
8. Müslim, îmân 1, 7; Ebû Dâvûd, Sünnet 17; Tirmizî, İmân 4; İbn Mâce, Ebû Abdillah Muhammed İbn Yezîd, es-Sünen, el-Kâhire,1952, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Mukaddime 9.
9. Buhârî, îmân 12; Müslim, îmân 19-22; Tirmizî, îmân 3; Nesâî, îmân 13.

Kur'ân-ı Kerim'in konu ile ilgili pek çok âyetini[10] burada ele almamız, sahih hadis külliyatının özellikle iman ve tevhîd bölümlerindeki onlarca rivayete yer vermemiz düşünülemez.

Peygambere İtaat

İtaat, emre uymak, icabet etmek ve tâbi olmaktır; bu anlamda ibadetten daha şümullü bir anlam ifade eder. Çünkü ibadet sadece Allah'ı tazimdir, itaat ise hem Allah'ın emirlerini hem peygamberin emirlerini hem de itaat edilmesi emredilenlerinkini kapsar.[11] İtaat, imanın bir gereği, tezahürü ve neticesidir. Peygamber'e iman, ona itaati zorunlu kılar. Bundan dolayı peygambere iman farz olduğu gibi, itaat da farzdır. Peygambere itaat, onun getirdiği ve uyulmasını emrettiği bütün prensipleri yerine getirmeyi gerektirir. Kur'an'ın pek çok âyeti peygambere itaati ve ona karşı çıkılmamasını emreder:

"Ey iman edenler! Allah'a ve Resulüne itaat edin, işittiğiniz halde ondan dönmeyin; işitmedikleri halde işittik diyenler gibi olmayın. Allah katında hayvanların en kötüsü, düşünmeyen sağırlar ve dilsizlerdir."[12]

Bu ayetler, Resûlullah'ın sözünü işitip ondan faydalanmayan, onu gönüllerine sindiremeyen, o sözlere önem vermeyen kimselere bir uyarıdır. Böyle kimseler dinleyip anlasalar bile anladıklarını icra edip yerine getirmezler. Sanki hiç duymamış, işitmemiş gibi hareket ederler. Böyleleri sağır ve dilsiz hayvanlara benzetilmiştir.[13]

"De ki: Allah'a ve peygambere itaat edin. Eğer yüz çevirirlerse muhakkak ki Allah kâfirleri sevmez."[14]

Ayette geçen 'yüz çevirmek'le kastedilen, Allah ve Resûlüne itaatten yüz çevirmek, onların emirlerini kabullenmemektir.[15] Oysa Hz. Muhammed'e sırf Allah'ın Resulü, görevlendirdiği peygamberi, dinin tebliğcisi, hidayetinin ve

---

10. Meselâ, bk. Âl-i İmrân (3), 179; en-Nisâ (4), 136, 170; en-Nûr (24), 47, 62; el-Hadîd (57), 28.
11. Ebu'l-Bekâ, Eyyûb İbn Mûsâ, el-Külliyât, Beyrut, 1413/1993, thk. Adnan Derviş ve Muhammed el-Mısrî, s. 583; Râgıb, el-Huseyn İbn Muhammed el-İsfehânî, el-Müfredât, Beyrut, 1412/1992, s. 529-530.
12. el-Enfâl (8), 20-22.
13. Yazır, Elmalılı M. Hamdi, Hak Dini Kur'an Dili, sadeleştirenler: İsmail Karaçam ve arkadaşları, İstanbul, b.t.y., II, 343.
14. Âl-i İmrân (3), 32.
15. el-Kurtubî, Ebû Abdillah Muhammed İbn Ahmed, el-Câmî' li ahkâmi'l-Kur'ân, Beyrut, 1408/1988, IV, 40.

emirlerinin bildiricisi ve habercisi olduğundan dolayı uymak ve izinden gitmek gerekir. Bir elçiyi tanımak, onun kendisini değil, onu görevlendirip gönderen makamı tanımaktır. Meselâ bir devletin elçisini, memurunu reddetmek, o devleti ve onun kanunlarını reddetmek demek olduğu gibi, Allah'ın elçisi demek olan peygamberini kabul etmeyip reddetmek de Allah'a küfür ve saygısızlıktır.[16]

Söz ve davranışlarında Hz. Muhammed'in yolu üzere olmayanlar, onu sevmiş ve ona itaat etmiş sayılmazlar. Aksini iddia edenler ise yalancı sayılır.[17] Şu hadis, konuyu daha iyi anlamamızda anahtar vazifesi görür: *"Yaptığı bir iş bizim emrimiz doğrultusunda olmayan kimsenin o işi merduttur, kabul edilmez."*[18] Yapılan iş ister ibadet cinsinden ister hayatın diğer alanlarıyla ilgili olsun, Kur'an ve Sünnet'e aykırı düşmemeli, Resûlullah'ın talimatına uygun olmalıdır. Çünkü Kur'an'ın emir ve nehiylerinin icra şeklini Allah Resulü bizzat kendileri tanzim etmişlerdir. İleride temas edileceği gibi, bu yetkiyi kendisine veren Cenâb-ı Hak'dır.

Âyet-i Kerîme, peygamberden yüz çevirmenin küfre düşmek olduğunu açıkça beyan ettiği gibi, Allah resulü de benzer şekilde izah etmiştir: *"Yüz çevirenler dışında ümmetimin hepsi cennete gireceklerdir".*

"Yüz çevirenler kimlerdir?" diye sorulunca:

"Bana itaat eden cennete girer, bana isyan eden yüz çevirmiş olur"[19] buyurmuştur.

"Resule itaat eden Allah'a itaat etmiş olur"[20] âyeti, peygambere itaatin Allah'a itaatin gereği ve lâzım-ı gayr-ı müfârıkı olduğunu bildirir. Resule itaatten maksadın, sadece Kur'an'ı kapsadığını, sünnete şümulü bulunmadığını iddia etmek gerçeği ret anlamı taşır. Nitekim şu âyet konuyu perçinleyici bir özellik taşır: *"Muhakkak ki sana biat edenler ancak Allah'a biat etmektedir."*[21]iy

Bütün peygamberlerin tebliğ ettikleri dinin müşterek gaye ve hedefi, ona inananların, peygambere itaatin gereği olarak, onun emirleri üzere amel etmeleri, yasak kıldıklarından uzak durmaları, ahlâk ve edeplerine uygun bir hayat sürmeleridir. Kur'an bunu açıkça belirtir: *"Biz her peygamberi, Allah'ın izniyle, ancak kendisine itaat edilmesi için gönderdik."*[22] Hz. Nuh'dan Hz. İsâ'ya kadar her peygamber kavmini Allah'a şu şekilde davet etmiştir: *"Allah'a karşı*

---

16. Yazır, II, 343.
17. el-Kâsimî, Muhammed Cemâlüddîn, Mehâsinu't-te'vîl, el-Kâhira, 1376/1957, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, III, 828.
18. Buhârî, İ'tisâm 20, Büyü' 60, Sulh 5; Müslim, Akdiye 17-18; Ebû Dâvud, Sünnet 5; İbn Mâce, Mukaddime 2.
19. Ahmed İbn Hanbel, el-Müsned, Beyrut (ofset), b.t.y., II, 361; Buhârî, İ'tisâm 2.
20. en-Nisâ (4), 80.
21. el-Feth (48), 10.
22. en-Nisâ (4), 64.

gelmekten sakının ve bana itaat edin."[23] Bu âyet bir sure içinde yedi ayrı yerde yedi ayrı peygamberin dilinden kavimlerini dine davet cümlesi olarak geçer. Demek ki bütün peygamberlerin daveti aynıdır. Peygamberimizin: *"Bana itaat eden Allah'a itaat etmiş olur; bana isyan eden de Allah'a isyan etmiş sayılır"*[24] anlamındaki hadisleri bu ayetlerle tam mutabakat arz eder.

Kur'an'ın bu konudaki âyetinlerinde Allah'a ve Resulüne itaatin, Allah'ın Resulüne itaatin sonuçlarına dikkat çekilir. Örnek verecek olursak şunları görürüz: Allah'a ve Resulüne itaat eden rahmete nail olur;[25] Resule itaat eden hidayete erer;[26] Allah'a ve Resulüne itaat edenler, Allah'ın nimet verdiği peygamberler, sıddîkler, şehitler ve salih kişilerle beraberdir.[27] Allah'a ve peygamberine itaat edenleri Cenâb-ı Hak zemininden ırmaklar akan cennete koyacak ve orada devamlı kalacaklar, büyük kurtuluşa ereceklerdir.[28] Allah'a ve Resulüne itaat mü'min olmanın gereğidir.[29] Allah'a ve Resulüne itaat eden büyük bir kurtuluşa erer.[30] Allah'a ve Resulüne itaat edenin Allah işlerinden hiçbir şeyi eksiltmez.[31]

Kur'an'dan örnek olarak seçtiğimiz bu âyetler yanında peygamberimizden nakledilen birkaç hadis, Allah'a itaatle Resulüne itaatin birlikteliğini, ayrılmazlığını, lüzumunu, kapsam ve sonuçlarını ortaya koyucu niteliktedir.

Peygambere İttibâ'

İtaatle ittibâı ayrı ele alışımızın sebebi, itaatin hem Allah ve Resulüne, hem de beşer cinsinden birine olabilmesine karşılık, ittibâın Allah'ın kişi veya şey niteliğinde yarattıklarına has olmasındandır.

İttibâ, uymak, izlemek, birinin veya bir şeyin peşine düşmek anlamında olup, kendisine ittibâ olunan bir kimse, bir cisim, bir iz ve bir emir olabilir.[32]

Kur'ân-ı Kerîm'de müminlerin kime ve neye uyması, kime ve neye uymaması gerektiği açıklanır. Kur'ân-ı Kerîm'in hassasiyetle birbirinden ayırdığı üç

---

23. eş-Şuarâ (26), 108.
24. Farklı rivayetleri için bk. Buhârî, Cihâd 109, Ahkâm 1, İ'tisâm 2; Müslim, İmân 32-33; Nesâî, Bey'at 27; İbn Mâce, Mukaddime 1, Cihâd 39.
25. Âl-i İmrân (3), 132.
26. en-Nûr (24), 54.
27. en-Nisâ (4), 69.
28. en-Nisâ (4), 13.
29. el-Enfâl (8), 1.
30. el-Ahzâb (33), 71.
31. el-Hucurât (49), 14.
32. Râğıb, a.g.e. s. 162-163. 23. Âl-i İmrân (3), 132.

terimin farklılıklarına dikkat etmemiz gerekir. Bunlar ibâdet, itaat ve ittibâdır. İbâdet sadece Allah'a; itaat, Allah'a, Resulüne ve itaati caiz olan kullara; ittibâ ise Allah'ın uyulmasını istediği kişi ve şeylere mahsustur. Her üçündeki sapmalar şiddetle kınanır ve yasaklanır. Biz burada sadece peygambere ittibâ konusuna temas etmekle yetineceğiz. Ayette şöyle buyurulur: *"De ki: Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyunuz ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın."*[33]

Allah sevgisinin temel unsurlarının başında peygambere tabi olmak, uymak ve onun emirlerine boyun eğmek gelir. Söz, davranış, ahlâk ve tavırlarında Hz. Peygamber'e muhalefet edenler, Allah'ın gazabına ve kahrına uğrayanlardan sayılır. Allah'a ve Resulüne itaat edip, söz ve davranışlarında, ahlâk ve edeplerinde peygambere tâbi olan, ona uyanlar ise Allah'ın kendilerine nimet verdiği kimselerden kabul edilirler.[34]

Kur'an, Kitap ehli olanlardan Tevrat ve İncil'de yazılı buldukları elçiye, yani Hz. Muhammed'e tâbi olanları över.[35] Peygambere uymayanlar sadece hevâ ve heveslerine uymuş olurlar ki, onlar *"Allah tarafından gelen bir yol gösterici olmaksızın sırf kendi hevesine uyandan daha sapık kim olabilir?"*[36] tehdidine muhataptırlar. Cenab-ı Hak peygambere kendisine vahyolunana uymayı emretmiştir.[37] Dolayısıyla peygambere uyanlar da hakka uymuş ve hakkı uygulamış olurlar. Çünkü peygamberin uyulacak en güzel ve yegane örnek olduğu gerçeği yine Kur'an'ın bir emri, bir tavsiyesidir: *"Andolsun ki Allah'ın Resulünde sizin için, Allah'ı ve âhireti arzu eden ve Allah'ı çok zikreden kimseler için en güzel bir örnek vardır."*[38]

Bu örnek oluş, Allah resulünün bütün tavır ve davranışlarını, hareketlerini kapsayıcı bir özellik taşır. Onun örnekliğinin ümmet için bir vücûbiyet/zorunluluk mu, müstehaplık/güzel bulunan bir davranış mı ifade ettiği konusunda ihtilâf edilmiş, vücûbiyete delil getirilemeyen konularda müstehap, müstehaplığına delil getirilmedikçe de vacip olduğu kabul edilmiştir. Din işlerinden sayılan hususlarda vâcib, dünyalık işlere taalluk eden hususlarda ise müstehap olduğunu söyleyenler de olmuştur.[39] Âyet, Resûl-i Ekrem'in yalnız sözleriyle değil, fiil ve hareketleriyle de rehber ve kendisine uyulan bir peygamber olduğunu hükme bağlamaktadır.[40]

---

33. Al-i İmrân (3), 31.
34. Muhammed Habîbullah Muhtar, es-Sünnetü'n-nebeviyye ve mekânetuhâ fi dav'i'l-Kur ani'l-Kerîm, Pakistan, 1407/1986, s. 36.
35. el-A'râf (7), 157.
36. el-Kasas (28), 50.
37. el-En'âm (6), 106. Ayrıca bk. Yûnus (10), 109; el-Ahzâb (33), 2.
38. el-Ahzâb (33), 21.
39. Kurtubî, XIV, 102-103.
40. Yazır, VI, 307.

Peygambere Muhalefet ve Karşı Gelme

Peygambere iman, itaat ve ittibâ farz olunca, ona karşı muhalefet ve karşı gelişin yasak ve haram oluşu da kolayca anlaşılmış olur. Biz, bu konu ile ilgili âyetlerden birkaçına işaret etmekle yetineceğiz. Kur'ân-ı Kerîm peygambere muhalefetin bir sapıklık ve neticesinin elim bir azap olacağını haber verir. *"Peygamberin emrine aykırı hareket edenler, başlarına bir belânın gelmesinden yahut kendilerine acı bir azabın uğramasından sakınsınlar."*[41]

Peygamberin emri denilince, onun sözleri, davranışları ve takrirleri yani başkasına ait olup onayladığı fiiller bütünü kastedilmiş olmaktadır. Çünkü bunların her biri, peygamberin sünnetinin çeşitlerinden ibarettir ve aynı kıymeti haizdir.

Îmam-ı Mâlik, kendisine bir hususta fetva soran kimseye:

"Resûlullah bu konuda şöyle buyurmuştur" diye sünnetle cevap vermişti. Adam: "Peki senin görüşün nedir?" deyince, imam yukarıda meali verilen âyeti okudu ve sünnetin olduğu yerde kendisinin görüşünün söz konusu olamayacağını ifade etti.[42] Esasen bütün mezhep imamlarının tavrının bundan farklı olmadığı kaynaklarda zikredilir.[43]

Peygambere karşı çıkmak ve mü'minlerin yolundan başka bir yola sapmak cehenneme gidiş sebebidir: *"Kendisi için doğru yol belli olduktan sonra kim peygambere karşı çıkar ve mü'minlerin yolundan başka bir yola girerse, onu o yönde bırakırız ve cehenneme sokarız; o ne kötü bir yerdir."*[44]

Allah ve Resulüne karşı gelmek alçalma ve aşağılanma sebebidir: *'Allah ve Resulüne karşı çıkanlar, tıpkı daha öncekilerin aşağılandığı gibi aşağılanıp kahrolacaklar."*[45]

Peygambere karşı çıkma yasaklanmış olup, o bir konuda hüküm verdiği zaman ona uyma mecburiyeti vardır: *"Allah ve Resulü bir işe hüküm verdiği zaman, inanmış bir erkek ve kadına o işi kendi isteklerine göre seçme hakkı yoktur. Her kim Allah'a ve Resulüne karşı gelirse, apaçık bir sapıklığa düşmüş olur.*[46]

Bu âyetin hükmü, bütün işleri kapsayıcı niteliktedir. Burada nüzul sebebinin özel oluşunun hükmün umumiliğine engel teşkil etmeyeceği kuralını hatırlamalı-

---

41. en-Nûr (24), 63.
42. es-Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân, Miftâhu'l-cenne fî'1-ihticâci bi's-sünne, Beyrut, 1407/1987, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ, s. 64.
43. Mesl.bk. el-Kâsimî, Muhammed Cemâlüddîn, Kavâidü't-tahdîs min fünûni mustalahi'l-hadîs, el-Kâhira, b.t.y., thk. Muhammed Behcetü'l-Baytâr, s. 52-53
44. en-Nisâ (4), 115. Ayrıca bk. el-Enfâl (8), 13; el-Haşr (59), 4.
45. el-Mücâdele (58), 5. Ayrıca 20. âyete de bk.
46. el-Ahzâb (33), 36.

yız. Bu konuya delil getirilen başka âyetler de vardır.[47] Mü'minler için Resulün emri Allah'ın emri makamında olup âyetler bunun açık delilidir. Çünkü peygamberin kendi hevâ ve hevesinden bir şey konuşmayacağı gerçeğini Kur'an bize hatırlatır.[48]

Allah ve Resulünün emirlerinden yüz çevirmek, emir ve yasaklara uymamak veya bunları hafife almak şiddetle kınanır: *"Allah'a itaat edin, Resule de itaat edin ve kötülüklerden sakının. Eğer yüz çevirirseniz bilin ki Resulümüzün vazifesi apaçık duyurmak ve bildirmektir."*[49] *"Bazı insanlar Allah 'a ve peygambere inandık ve itaat ettik diyorlar, ondan sonra da içlerinden bir grup yüz çeviriyor. Bunlar inanmış değillerdir."*[50]

Kur'an'da kınanmış olan bu tür davranışlar mü'minlere yakışmaz. Mü'minler dil ile söylediklerine kalben inanır, ibadetleri ve davranışları ile de imanlarını isbat ve teyid ederler. İnandık deyip gereğini yapmamak ise münafıkların alâmetidir.

Kur'an, peygambere muhalefetin, ona karşı çıkmanın, itaat etmemenin neticesine de dikkat çeker: *"O gün zâlim kimse parmaklarını ısırarak şöyle der: Keşke ben peygamberle beraber hakka giden bir yol tutsaydım."*[51]

Böyle bir yol tutmayanların son pişmanlığı şu âyetlerde daha açık ifade edilir: *"Yüzleri ateşe evrilip çevrildiği gün: Eyvah bize! Keşke Allah'a itaat etseydik, peygambere de itaat etseydik, derler. Rabbimiz derler, biz önderlerimize ve büyüklerimize itaat ettik. Onlar bizi yoldan çıkardılar.*[52] *"İnkâr edip Allah'ın Resulüne karşı gelenler, o gün yerin dibine geçirilmeyi temenni ederler ve Allah'tan hiçbir sözü gizleyemezler."*[53]

Peygambere muhalefet etme, karşı çıkma, itaat etmeme ve bu davranışların sonuçlarıyla ilgili âyetler işaret ettiklerimizden ibaret değilse de, konunun önemi ve boyutlarını görme açısından yeterli örneklerdir.

Peygamberin Verdiği Hükme Teslim Olmanın Gerekliliği

Kur'ân-ı Kerîm, mü'minlerin herhangi bir konu ile ilgili aralarındaki anlaşmazlık halinde peygamberin hakemliğine başvurmalarını ve vermiş olduğu hükümleri tereddütsüz kabul etmeleri gerektiğini bize hatırlatır. Bu aynı zamanda

---

47. Mesl. bk. en-Nisâ (4), 14, 65; en-Nûr (24), 63; el-Cin (72), 23.
48. Kâsimî, XIII, 4862-4863.
49. el-Mâide (5), 92. Ayrıca bk. el-Enfâl (8), 20; en-Nûr (24), 54; et-Teğâbün (64), 12.
50. en-Nûr (24), 47.
51. el-Furkân (25), 27.
52. el-Ahzâb (33), 66-67.
53. en-Nisâ (4), 42.

mü'min sayılmanın da temel şartlarından biridir. Konunun tartışılmasına ihtiyaç hissettirmeyecek kadar açık olan Kur'an âyetlerinden birkaçına işaret etmekle yetineceğiz: *"Hayır, Rabbine ant olsun ki onlar aralarında çıkan çekişmeli işlerde seni hakem kılıp sonra da verdiğin hükme karşı içlerinde hiçbir sıkıntı duymadan onu tam manasıyla kabullenmedikçe îman etmiş olmazlar."*[54]

Bu âyetten anlıyoruz ki, Allah resulünün verdiği hükme razı olmayan mü'min olamaz. Hükme razı olan, buna zahirde rızâ göstermiş olacak, yani açıktan itirazı olmayacak. Çünkü kalben rıza gösterip göstermediği bilinemez. Zira kalbin meylini, bir şeye yönelişi neticesinde ona karşı sevgi veya nefretini kavramak beşer gücünün dışında bir durumdur. Bu iki şarta ek olarak hükme rızâ gösteren kişi, Allah'ın elçisinin verdiği hükmün hak ve doğru olduğuna kalben de inanıp teslim olacak, kalbi o hükmü kabul edip etmeme hususunda duraksamayacak ve zahirdeki kabulüne ters düşmeyecek. Dili ile kalbi tam bir uyum ve teslimiyet içinde olacak.[55] Hz. Peygamber'in Allah adına tebliğ ettiklerinde ve verdiği hükümlerde sıdkından, son derece güvenilir olduğundan şüphe edilemez.[56]

Şu âyet-i kerîme konuya daha da açıklık kazandırıcı niteliktedir: *"Ey îman edenler! Allah'a itaat edin, peygambere itaat edin ve içinizden kendilerine yetki verdiğiniz yöneticilere itaat edin. Bir konuda anlaşmazlığa düştüğünüzde –eğer Allah'a ve ahirete gerçekten inanıyorsanız– o hususta Allah'a ve Resulüne başvurunuz. Böyle yapmanız hem daha hayırlı hem de netice bakımından daha güzeldir."*[57]

Âyette Resûle götürme ile kastedilen, onun sünnetidir; çünkü Kitap ve Sünnet'e uymayan kendi arzu ve isteğine, nefsinin yönelişlerine uyar.[58]

Cenâb-ı Hak, münakaşa edilen, hakkında anlaşmazlığa düşülen bir konunun Allah'ın Kitabı ve Resûlünün Sünnet'ine başvurularak halledilmesini emretmektedir. Peygamber hayatta iken bizzat kendisine, vefatından sonra ise Sünnet'e başvurmak gerekir. Mücâhid, A'meş ve Katâde gibi meşhur imamların görüşleri de bu yönde olup, doğru ve isabetli olan görüş budur. Nitekim Hz. Ali: *"Bizim yanımızda Allah'ın Kitabı ve şu sahifede olanlar dışında bir şey yoktur. Bir de müslüman bir insana verilen anlayış kabiliyeti vardır"*[59] demiştir. Yanındaki sahife ile kastettiği Hz. Peygamber'den yazdığı sünnetlerdir, hadislerdir.[60]

---

54. en-Nisâ (4), 65.
55. Bilgi için bk. Kâsimî, V, 1368-1369. İslâm âlimlerinin âyetten istinbat ettiği hükümler için bk. a.g.e. V, 1361-1382.
56. Kurtubî, V, 173.
57. en-Nisâ (4), 59.
58. ez-Zemahşerî, Cârullah Mahmûd İbn Umer, Tefsîru'l-keşşâf, el-Kâhira, 1397/1977, thk. Muhammed Mursî Âmir, I, 252.
59. Buhârî, Ilm 39.
60. Bilgi için bk. Kurtubî, V, 168-169; Kâsimî, V, 1346.

Peygamberimizden nakledilen şu hadisler âyetlerdeki maksadı anlamamıza yardımcı olmaktadır:

"Size bir şeyi yasakladımsa ondan mutlaka kaçınınız; emrettiğim bir şeyi ise gücünüz nispetinde yerine getiriniz.".[61]

Hadisin anılan kaynaklarının bazısında daha önceki ümmetlerin helak oluş sebeplerinden birinin peygamberlerinin emir ve yasakları konusunda aykırı görüşlere sahip oluşları, sağlıksız ihtilaflara düşmeleri, çok ve anlamsız sorular sormaları olduğu beyan edilir. Bazı rivayetlerinde de Hz. Peygamber:

"Size bıraktığım konularda siz de beni rahat bırakın" buyurarak, ileride ortaya çıkacak birtakım meselelerin ümmetin âlimlerinin ictihadlarına terkedilmiş olduğunu hatırlatır.

Konuyla ilgili pek çok hadisten dikkat çekici olan bir rivayet şöyledir: *"Sakın ha! Sizden birinizi rahat koltuğuna yaslanmış vaziyette, benim emrettiğim veya nehyettiğim bir şey kendisine geldiğinde şöyle derken bulmayayım: Biz (başka şey) anlamayız, Allah'ın kitabında bulduğumuza uyarız."*[62] Tirmizî'nin aynı bâbdaki bir rivayetinde: *"Allah'ın Resulünün haram kıldığı, Allah'ın haram kıldığı gibidir"*[63] ilâvesini görürüz. Ebû Davud'un aynı bâbındaki bir hadiste ise Resûlullah'ın haram kıldıklarından bir kısmı sayılır.[64]

Peygamberin emirlerine uyma ile ilgili Kur'ân-ı Kerîm'in daha kapsamlı bir âyetinin anlamı şöyledir: *"Peygamber size ne verirse onu alın, neyi yasakladıysa ondan da sakının."* "[65] Ayette geçen "âtâ= آتي verir" kelimesinin "emera= امر emreder" anlamına geldiğine müfessirler dikkat çekerler. Nebî (s.a.v.)'in emrettiği her şey, Allah'tan bir emir olarak kabul edilme mecburiyeti vardır. Âyet ganimetlerle ilgili nazil olmuş olsa bile, Peygamberin emir ve yasaklarının tamamı bu âyetin hükmüne dâhildir.[66] Nitekim, sahabenin de âyeti bu tarzda anladığının az sayılmayacak delilleri vardır. Sünnetten zikrettiği her şeye Kur'an'dan delil getirmekle meşhur olan Abdullah İbn Mes'ud, yine peygamberin sünnetine istinaden, Allah'ın kendilerine lanet ettiği kadınlardan bahsedince, Benî Esed Kabilesinden Kur'ân'ı okuyan ve iyi anlayan bir kadının: "Ben Mushaf'ın iki kapağı arasında onu görmedim" şeklindeki itirazına bu âyeti delil getirmiştir.[67]

---

61. Buhârî, İ'tisâm 2; Müslim, Fezâil 130, Hac 412; Nesâî, Hac 1; İbn Mâce, Mukaddime 1.
62. Ebû Dâvud, Sünnet 6; et-Tirmizî, Ilm 10; İbn Mâce, Mukaddime 2.
63. Bk.Tirmizî, Ilm 10.
64. Bk. Ebû Dâvud, Sünnet 6.
65. el-Haşr (49), 7.
66. Kurtubî, XVIII, 13.
67. Buhârî, Büyü' 25, 113, Tefsîru sûre (59), 4, Talak 51, Libâs, 82, 87; Müslim, Libâs 19; Ebû Dâvud, Tereccül 5; Tirmizî, Libâs 25, Edeb 33; Nesâî, Talâk 13, Zînet 23,

Zemahşerî, güzel ve doğru olan anlayışın, Resûlullah'ın emrettiği ve nehyettiği her şeyin bu umûmî emre dahil olduğunu, ganimetin de bunun içinde yer aldığını söyler.[68] Ulemânın büyük çoğunluğunun kanaati de Resûl-i Ekrem'den sahih olarak sabit olan her şeyin Kur'ân'ın bu emrine dahil olduğu yönündedir[69]. Çünkü Sünneti almak gerçekte Kur'ân'ı almaktır; Sünnet'ten yüz çevirmek de Kur'an'dan yüz çevirmektir[70]

Hikmet-Sünnet İlişkisi

Buraya kadar verilen bilgiler ve Kur'ân-ı Kerîm'in Hz. Peygamber'e nasıl bakılması gerektiğine dair emir ve tavsiyeleri, Sünnet'e yaklaşım tarzımız hakkında da bir yöntem tayininin esaslarını belirlemiş bulunmaktadır. Önemine ve işaret edilmesi gerektiğine inandığımız hususlardan biri de, Kur'ân'ın 20 ayrı âyetinde geçen "hikmet'le neyin kastedildiği yönündeki anlayışlardır.

Birçok Kur'an tabir ve teriminde olduğu gibi, hikmetin her geçtiği âyette aynı anlamda kullanılmadığı açıktır. Kur'ân-ı Kerîm'de geçen hikmet kelimesinin, adalet, ilim, hüküm, nübüvvet, Kur'an, İncil, bir şeyi yerli yerine koymak gibi anlamlarda kullanıldığı ifade edilmiştir.[71] Bu anlamlarının yanında, Kur'ân'ın bazı âyetlerinde geçen hikmetin sünnet mânâsına geldiğini pek çok âlim ifade etmiştir. Hikmetin ilim ve ameli, sünnetin de söz ve davranışı tanzim ettiği söylenir.

Meselâ Katâde: *"Ey Rabbimiz! Onlara, içlerinden senin âyetlerini kendilerine okuyacak, onlara Kitap ve hikmeti öğretecek, onları temizleyecek bir peygamber gönder"*[72] âyetindeki hikmetten maksadın sünnet olduğunu söyler.[73]

İmâm Şafiî *"Nitekim kendi içinizden size âyetlerimizi okuyan, sizi kötülüklerden arındıran, size Kitap ve hikmeti öğreten, bilmediklerinizi öğreten bir resûl gönderdik"*[74] âyetinde geçen hikmet sünnettir demiştir.[75] *"Allah sana Ki-*

25; İbn Mâce, Nikâh 52. Ayrıca bazı örnekler için bk. Kurtubî, XVIII, 13-14; Yazır, VII, 497-499; Muhammed Habîbullah Muhtar, a.g.e. s. 79-84.

68. Zemahşerî, VI, 98.
69. Kâsimî, VI, 98. 63. el-Haşr (49), 7.
70. el-Bûtî, Saîd Ramazân, es-Sünnetü'n-nebeviyye ve menhecuhâ fi binâi'l-ma'rife ve'1-hadâra, Amman 1992 (içindeki "es-Sünne masdaran li't-teşrî' ve menhecü'l-ihticâci bihâ" adlı tebliği), II, 461.
71. Çeşitli anlamları için bkz. Rağıb, a.g.e. s. 249; Ebu'1-Beka, a.g.e. s. 282
72. el-Bakara (2), 129.
73. Ebu'1-Bekâ, a.g.e. s. 382.
74. el-Bakara (2), 151.
75. Kâsimî, I, 309.

tab'ı ve hikmeti indirmiş ve sana bilmediğini öğretmiştir."[76] âyetindeki hikmet de sünnet anlamındadır.[77]

"Evlerinizde okunan Allah'ın âyetlerini ve hikmeti hatırlayın"[78] âyetinde geçen hikmet, peygamberin sünnetidir. Kur'an ve Sünnet'te insanlar için tercih edilecek hayatın, dünya ve ahirete ait mutluluk yollarının, uyulması istenilen edep kurallarının ve ahlâkın en doğrusu vardır.[79] *"Andolsun ki içlerinden, kendilerine Allah'ın âyetlerini okuyan, kendilerini temizleyen, kendilerine kitap ve hikmeti öğreten bir peygamber göndermekle Allah, müminlere büyük bir lûtufta bulunmuştur."*[80] âyetindeki hikmet sünnetten başka bir şey değildir.[81]

Benzer âyetleri daha da çoğaltmak mümkündür. İslâm âlimleri, Kitâb'ın yani Kur'an'ın hemen peşinden zikredilen hikmetin sünnetten başka bir şey olmayacağı kanaatinde ittifak etmiş gibidirler. Çünkü Allah Teâla'nın peygamberine inzal ettiğinden bahsettiği hikmet, bir nevi vahyin ürünü olan sünnetten başkası olamaz. Beyzâvî (ö.641/1243)'nin belirttiği gibi Kitâb'ın ve sünnet demek olan hikmetin özellikle zikredilmiş olması, bu ikisinin şerefinin, üstünlüğünün izhârı maksadıyladır.[82]

Kitâb ve hikmetten her ikisiyle de kastedilenin Kur'an olduğu yönündeki görüşler isabetli kabul edilemez. Çünkü Arap dilinin temel kaidelerinden biri, "vav" harfiyle birbirine atfedilen kelimelerin birbirlerine muğâyir, birbirlerinden farklı, fakat aynı işte ve bir noktada müşterek olmasını gerektirir.[83]

Sünnet ve Kur'an Birlikteliğini Belirleyen Önemli Alanlar

Kur'ân-ı Kerîm'in Hz.Peygamber için tayin ve tesbit ettiği konumu, genelde sadece sınırlı sayıda ayetlerin ışığında belirtmeye çalıştık. Bu belirlemenin çok büyük bir öneme sahip olduğunu ifade etmeliyiz. Allah'ın peygamberini nasıl bir konumda görmemiz gerektiğini yine Yüce Allah'ın ayetleri bize apaçık beyan etmiş bulunuyor. Peygamberin konumunun tespiti, Sünnet'in dindeki mevkiinin tespitinin de temelini teşkil eder. Çünkü makamın üstünlüğü, oradan sâdır olacak emir ve talimatların da üstün, önemli ve uyulması gerektiğinin ispatı ve delilidir. Allah'ın elçisi olarak kendisine vahyolunan Kur'an'ı eksiksiz

76. en-Nisâ (4), 113.
77. Kâsimî, V, 1541.
78. el-Ahzâb (33), 34.
79. Kurtubî, XIV, 119; Kâsimî, XIII, 4859.
80. Âl-i İmrân (3), 164.
81. Zemahşerî, I, 211; Kâsimî, IV, 1028.
82. el-Beyzâvî, Nâsırüddîn Ebu'l-Hayr, Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl, Beyrut, b.t.y., I, 152.
83. Muhammed Habîbullah Muhtar, a.g.e. s. 119.

tebliğ eden Hz. Peygamber'in görevinin bu kadarıyla bitmediği, aynı zamanda Kur'an'ın beyanı, tefsiri vazifesinin de kendisine verildiği inkârı mümkün olmayan bir hakikattir. Bunun yanında Kur'an'ın hayata uygulanmasını sağladığı ve yirmi üç yıl süren peygamberlik döneminin hemen her anının bunu ispat edici nitelikte olduğu herkesçe kabul edilen târihî bir gerçekliktir. Bir başka gerçek, Hz. Peygamber'in hayatının her safhasının, beşer tarihinde onun dışında hiçbir ferde nasip olmayacak tarzda ve sahih bir şekilde tespit edilip, bir nesilden diğerine hem sözlü hem yazılı vesikalarla intikal ettirilmiş olmasıdır. İşte sünnet ve onun yazılı vesikaları olan hadisler, adeta Kur'an'ın canlı şekli olan bir hayatın, kavil, fiil veya takrir olarak yansımasından ibarettir denilebilir.

Kur'an ve Sünnet birlikteliği ve bütünlüğünden bahsederken, bu yönde birtakım anlayış ve yaklaşım farklılıkları olduğu gerçeğini göz ardı etmek doğru olmaz. Herhangi bir ayrım yapmaksızın sünneti ve hadisleri kabul etmeyen ve Kur'an'la yetinme yanlısı olan ifratçı görüşle, yine bir ayrım gözetmeksizin her çeşit rivayeti sünnet diye nitelendiren tefritçi görüşü bir yana bırakmak gerekir. Her alanda olduğu gibi, sünnet konusunda da ifrat ve tefritte olanların sayıca az, düşünce ve görüşlerinin de itibara değer olmadığını görmekteyiz. Varlığı sabit olan bir şeyi yok saymak, ilim, akıl, mantık ve insafla bağdaşmaz. Şu kadar var ki, var olan bir şeyin vasfı, değeri veya değersizliği, makbul olup olmadığı, akıl, nakil ve his kanunları açısından kıymeti tartışılabilir. İşte müdekkik İslâm âlimlerinin yaptığı da budur.

Çeşitli İslâmî ilim dallarına mensup âlimlerin sünnet ve hadis anlayışlarını tariflere yansıyan farklılıklardan anlamak mümkündür. Burada bunların her birine ayrı ayrı yer vermemiz, konunun hudutlarını aşar. Ancak, verilecek birkaç örnek konunun anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Muhaddislere göre sünnet, Resûlullah'dan sâdır olan söz, fiil ve takrirler, onun halkı (yaratılış özellikleri), hulku (ahlâkî tavır ve davranışları) ve sîreti (yaşadığı hayat) ile alâkalı rivayetlerin bütünüdür. Bunların peygamberlikten önce veya sonra olması arasında da bir fark yoktur. Bu şekildeki sünnet anlayışı ve tarifi, bazı âlimlerin de isabetle belirttikleri gibi hadis terimiyle eş anlamlıdır.

Fıkıh usulü âlimlerine göre sünnet, Hz. Peygamber'in şer'î bir hükme medar olan söz, fiil ve takrirleridir. Fakihlere göre sünnet, farz ve vâcib olmaksızın peygambere nispeti sabit olan şeylerdir. Onların bir başka sünnet tarifi de şöyledir: Bazı kere özürsüz olarak terk etmiş olsa bile, Resûl-i Ekrem'in, hulefâ-ı râşidînin veya onlardan birinin ibadet olarak işleyip devam ettikleri amellerdir.

Kelâm âlimlerine göre sünnet, bid'atın zıddı olan şeydir.

Çeşitli ilim dallarının usul kitapları başta olmak üzere değişik eserlerinde bu ve benzeri tariflere rastlarız.[84] Bu tariflerin her biri ilgili olduğu ilim disiplini için-

84. Çeşitli tarifler için bk. Ebu'l-Bekâ, a.g.e. s. 497-498; eş-Şevkânî, Muhammed İbn Ali İbn Muhammed, İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki ılmi'1-usûl, Beyrut, 1412/1992, thk. Ebû

de farklı âlimler tarafından değerlendirilerek kabul veya reddedilebilir. Nitekim gerçek de bundan ibarettir. Yeni tarifler de ortaya konulabilir, bu yönde denemeler ve öneriler olabilir. İlmî açıdan tutarlı ve gerçekçi olmak, tenkide açık olmak şartıyla bunda bir sakınca görülemez. Nitekim günümüz âlimlerinden Seyyid Süleyman en-Nedvî, Sünnet'i şöyle tarif etmektedir: Sünnet, gerçekte mütevâtir amelin adıdır. Ben bununla Hz. Peygamber'in bizzat kendisinin işlediği sonra sahabenin, onlardan sonra tâbiûnun devam ettikleri ve günümüze kadar böyle gelen uygulamalarını kastediyorum. Bunların lâfzî rivayetle mütevâtir olması şart değildir. Bir şeyin amelî olarak mütevâtir olması da mümkündür. Lâfzan mütevâtir olmayabilir. Bir olayın oluş şeklinin beyânında lâfzî rivayetlerin muhtelif olması caizdir... Müslüman bir kimsenin –bu anlamdaki– sünnetleri terki veya onlara muhalefeti caiz olmaz. Aksi takdirde o kişinin İslâm'dan nasibi yoktur.[85]

Burada bir hususa sadece dikkat çekmek istiyoruz. İslâm âlimlerinin bir kısmı sünnetle hadisi, özellikle ilk dönemlerde ayrı ele almışlar ve birbirinden farklı mütalaa etmişlerdir. Biz sadece sünnet tariflerinin birkaçı ile iktifa ettik. Sünnetle hadis arasındaki farka usul eserlerinde temas edilir.[86] İlk asırların hadis imamlarından bazıları, sünnette imam olanla hadiste imam olanları veya her ikisinde imam seviyesinde bulunanları ayırma ihtiyacı duymuşlardır. Meselâ Abdurrahman İbn Mehdî (ö.198/813)'ye, Süfyân es-Sevrî (ö.161/778), Evzâî (ö.157/774) ve İmâm Mâlik (ö.179/795)'in ilimdeki mevkileri sorulunca: "Süfyân es-Sevrî hadiste imamdır, fakat sünnette imam değildir; Evzâî sünnette imamdır, ama hadiste imam değildir; İmam Mâlik ise hem hadiste hem de sünnette imamdır" demiştir.[87] Kaynaklar bize buna benzer misaller nakleder. Bu yaklaşımlardan yanlış anlamlar çıkarmak yerine, henüz sahabe sonrası erken dönemde yetişmiş ilk ulemanın konuyu ne kadar ciddiyetle ele aldıklarını iyi anlayıp kavramak gerekir. Yaygın olarak uygulanan bir amelî sünnet âhad bir hadisle nakledilmiş olabilir. Sahih olmak kaydıyla, âhâd haberler dinî ahkâmın temelini teşkil eder. Bu sebeple mütevâtir olmayan hadisleri hesaba katmamak tarzındaki düşüncelere itibar edilmez. Hadis ilimlerinin olduğu gibi hadis çe-

---

Mus'ab Muhammed Saîd el-Bedrî, s. 67 vd.; el-Leknevî, Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdülhay, Tuhferu'l-ahyâr bi ihyâi sünneti seyyidi'l-ebrâr, Haleb, 1412/ 1992, nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, s. 68-86; Kâsimî, Kavâidu't-tahdîs, s. 144-146; Abdülganî Abdülhâlik, Hucciyyetü's-sünne, Beyrut, 1407/1986, s. 51-68; Muhammed Ebû Zehv, el-Hadîs ve'1-muhaddisûn, s. 9; es-Sibâî, Mustafa, es-Sünne ve mekânetuhâ fi't-teşrî'i'1-îslâmî, Dımaşk, 1398/1978, s. 47-49; el-Hatîb, Muhammed Accâc, Usûlü'l-hadîs, Beyrut, 1409/1989, s. 17-26.

85. en-Nedvî, es-Seyyid Süleyman, Tahkîku ma'ne's-sünne ve beyâni'l-hâceti ileyhâ, Mekke, 1399, trc. Abdülvahhâb ed-Dihlevî, s. 20-21.

86. Mesl. bk. Hatîb, Muhammed Accâc, a.g.e. s. 26.

87. ez-Zürkânî, Ebû Abdillah Muhammed İbn Abdilbâkî, Şerhu'l-Muvatta', el-Kâhira, 1381/1961, s. I, 3.

şitlerinin her biri üzerinde hassasiyetle durulması ve her bir hadisin hem sened hem metin açısından değerlendirilmesi konunun arz ettiği bu önem sebebiyledir.

İmâm Nevevî (ö.676/1277): "Şüphesiz bizim şeriatımız Kitâb-ı azîz ve Sünen-i merviyyât üzerine bina olunmuştur. Fıkhî ahkâmın çoğu sünnetler üzerinde dönüp dolaşır. Fürûâtla ilgili âyetlerin pek çoğu mücmel olup, açıklamaları muhkemâttan olan sünnetlerdedir. İslâm âlimleri, kâdî ve müftî olan müctehidin şartlarından birinin hüküm hadislerinin âlimi olması gerektiğinde ittifak etmişlerdir" der.[88] Sadece fıkıh alanında değil, İslamî ilimlerin her alanında Kur'an ve Sünnet bilgisinin müşterekliğine ihtiyaç vardır. Esasen bu vasfa sahip olmayanların âlim sayılamayacağı yönündeki görüşlere hak vermemek mümkün değildir.

Sünnet'in dindeki yeri ve önemi üzerine çok şey söylenebilir. Nitekim, ilk dönem hadis külliyâtından başlamak üzere, günümüze kadar yazılmış pek çok eserde bu konudaki âyet, hadis, eser ve selefin sözleri ile İslâm âlimlerinin görüşlerine yeterince yer verildiğini görmekteyiz. Özellikle Buhârî'nin Sahîh'inin "Kitabû'l-i'tisâm", Ebû Davud'un Sünen'inin "Kitâbu's-sünne" bölümleri ile daha sonraki dönemlerde yazılan konuyla ilgili müstakil eserler bu hususstaki pek çok ve çeşitli malzemeyi ihtiva etmektedir. Onlar üzerinde pek çok tez çalışması yapılabilir. Biz bu yöndeki ilmî mesailerin semereli olacağı kanaatini belirttikten sonra, Kitap ve Sünnet bütünlüğü ve birlikteliğinin en belirgin olduğu alanları bir kere daha hatırlatmakla yetinmek istiyoruz.

Mücmeli beyân

Mücmel, bir mânâya delâleti açık olmayan, maksadın kesin olarak anlaşılması için açıklanması gereken söze denir. Mücmel oluşun bir değil, birçok sebebi olabilir.[89] Ayrıca mücmelin nevileri ve hükmü hakkında fıkıh usulü eserlerinde etraflı bilgiler verilir.[90] Bu gayretler, Allah kelâmının daha iyi anlaşılması ve hayata uygulanmasına yönelik ciddî, ilmî mesailerden ibarettir. İslâm âlimleri Kur'an âyetlerinin hangilerinin mücmel olduğu ve bunların hangi sünnet ve hadis malzemesiyle beyân olunduğu konusunda da çok önemli çalışmalar yapmış, ümmet için ön açıcı çabalar sarf etmişlerdir.

Sünnetin en önemli işlevlerinden biri, Kur'an'ın mücmellerini beyân edip açıklamasıdır. Meselâ Kur'an'ın namazla ilgili emirleri mücmeldir. Çünkü

---

88. Kâsimî, a.g.e. s. 44.
89. es-Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân, el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân, el-Kâhira, b.t.y., II, 18-19; Ebu'1-Bekâ, a.g.e. s. 42, 846; eş-Şevkânî, a.g.e. s. 283.
90. Bk. Bilmen, Ömer Nasuhi, Hukuku İslâmiyye ve Istılahâtı Fıkhiyye Kamusu, İstanbul, 1967,1, 79.

Kur'an, namazın nasıl kılınacağını, kaç vakit ve kaç rek'at kılınacağını, farzlarının, vâciblerinin ne olduğunu, namazı bozan ve bozmayan şeyleri bize açıklamaz. Hz. Peygamber: *"Beni nasıl namaz kılarken görüyorsanız siz de öylece namaz kılınız"*[91] buyurmak suretiyle, hem bizzat göstererek hem de gerekli açıklamaları yaparak Kur'an'ın en önemli emirlerinin başında gelen namazı beyân edip açıklamıştır. Kur'an'ın namazla ilgili âyetlerinin tefsirine ve fıkıh kitaplarının namaz bahislerine baktığımız zaman, konunun tamamen sünnet ve hadislerle açıklandığını görürüz. Bu durum, Kur'an'la Sünnet'in birbirini nasıl tamamladığını ve Kur'an'ın aktif hayata yansıması demek olan Sünnet olmaksızın bazı âyetlerin anlaşılmasının ve uygulanmasının mümkün olamayacağını gösterir.

İkinci bir misâl olarak hac ibâdetini ele alacak olursak, burada da aynı durumla karşılaşırız. Haccın vakti, farzları, vacibleri, şartları, haccı ifsâd eden ve etmeyen şeyler vs. hep sünnetle tesbit edilmiştir. Yine Peygamberimiz: *"Haccınızın esaslarını (menâsik) benden alınız"*[92] buyurarak hacla ilgili uygulamaları ashabına talim etmek suretiyle öğretmiş, onlar da bunları sonraki nesillere sahih bir şekilde ulaştırmışlardır.

Kur'an'da farziyyeti kesin olan zekât ile ilgili bütün uygulamalar da sünnet ve hadisler ile açıklığa kavuşmuştur. Hangi mallardan ne miktar zekât alınacağı Hz. Peygamber tarafından görevlilere öğretilmiş, hatta yazılı talimat haline getirilmiştir.

Kur'an'da farz kılınmış olan oruç emrinin detaylarıyla ilgili bilgileri de yine Resûl-i Ekrem'in sünnetinden öğrenmekteyiz. Bu yöndeki listeyi uzatmak mümkündür. Birkaç örnek daha vermek gerekirse: Şarabın yasaklanmasıyla ilgili âyet[93] *"sarhoşluk veren her şey haramdır"*[94] hadisiyle beyân olunmuştur.

Allah'ın alış verişi helâl, ribâyı haram kıldığını bildiren Kur'ân âyeti[95] ile, müslümanların aralarında mallarını bâtıl yolla yememelerini emreden âyeti[96] Hz. Peygamber'in şu hadisleri beyân etmiştir: *"Altına mukabil altın, gümüşe mukabil gümüş, buğdaya mukabil buğday, arpaya mukabil arpa, hurmaya mukabil hurma, tuza mukabil tuz peşin olarak ve misli mislinedir. Kim fazla verir veya fazla alırsa muhakkak ribâ yapmıştır."*[97]

---

91. Ahmed İbni Hanbel, el-Müsned, V, 53; Buhârî, Ezan 18, Edeb 27, Âhâd 1; Müslim, Salât 42.
92. Ahmed İbn Hanbel, el-Müsned, III, 318; Nesâî, Menâsik 220.
93. el-Mâide (5), 90.
94. Buhârî, Edeb 80, Ahkâm 22; Müslim, Eşribe 73-75; Ebû Dâvud, Eşribe 5, 7; Tirmizî, Eşribe 1, 2; İbn Mâce, Eşribe 9, 13, 14.
95. el-Bakara (2), 275.
96. en-Nisâ (4), 28.
97. Çeşitli rivayetleri için bk. Ahmed İbn Hanbel, el-Müsned, II, 262, 437; Buhârî, Büyü' 78; Müslim, Müsâkât 81-83; Ebû Dâvud, Büyü' 12; Nesâî, Büyü' 50; İbn Mâce, Ticârât 48.

Bir hak olmadıkça Allah'ın haram ettiği cana kıyılmamasını emreden âyet,[98] peygamberin şu buyruğuyla beyân olunmuştur:

"Allah'tan başka ilâh olmadığına ve benim Allah'ın Resulü olduğuma iman eden hiçbir müslüman kişinin kanı helâl olmaz. Ancak şu üç şeyden birini yapan müstesna: Adam öldürmek, evli iken zina etmek, dinden çıkarak Müslüman toplumdan ayrılmak."[99]

Hz. Peygamber'in beyân ettiği mücmel Kur'an âyetleri sadece ahkâmla ilgili olanlardan ibaret değildir. Bunlar arasında gaybla ilgili olanlar, yaratılışın başlangıcını konu edinenler, kaderle ilgili olanları vuzuha kavuşturanlar, kalbin hallerini açıklayanlar, istikbale ait haberleri, kıyamet ahvalini, cennet ve cehennemin vasıflarını bildirenler, ahlâkî konuları disipline edenler, hatta Kur'an kıssalarından mücmel olanları beyân edenler vardır[100]

Netice itibariyle, Kur'ân-ı Kerîm'in mücmel olan, beyâna ve tefsîre ihtiyaç hissettiren birçok âyetleri, Hz. Peyamber'in sünneti ve hadisleri ile açıklanmış, uygulama alanına konulmuş ve ümmetin hayat tarzı haline gelmiştir. Böylece sünnet bir nevi "yaşayan ve yaşanılan Kur'an" olma özelliğine sahip olmuştur. Hatta Kur'an ve Sünnet ilişkisinin bu denli çokluğu, Resûlullah'ın Kur'an'ın tamamını mı yoksa bazı âyetlerini mi tefsir edip açıkladığı yolunda münakaşaların yapılmasına ve bu konuda iki tarafın görüşlerinin delillerinin teşekkülüne ve ekolleşmelerin meydana gelmesine vesile olmuştur. Her iki ekolün mensupları kendi görüşlerine Kur'an ve Sünnetten deliller getirmişler, aklî ve mantıkî yorumlarını da bunların üzerine bina etmişlerdir.[101]

Ammı Tahsis

Herhangi bir şekilde hasr edilmeyen, bir konuya has kılınmayıp Müslümanların tamamını şâmil olan lâfızlara âmm lâfızlar denir. Kur'ân-ı Kerîm'de birtakım âmm lâfızlar vardır. Bunlar bazı kere bizzat Kur'an ile bazı kere de sünnet ile tahsis olunurlar. Şu kadar var ki, ânımın hem tarifi hem de ahkâmı

---

98. el-En'am (6), 151.
99. Buhârî, Diyât 6; Müslim, Kasâme 25.
100. Bazı misaller ve bilgi için bk. Yıldırım, Suat, Peygamberimiz'in Kur'anı Tefsiri, İstanbul, 1983, s. 110 vd.
101. Bilgi için bk. et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed İbn Cerîr, Câmiu'l-beyânan te'vîli'1-Kur an, Mısır, 1374/1955, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir ve Mahmûd Muhammed Şâkir, I, 84 vd.; ez-Zehebî, Muhammed Huseyn, et-Tefsîr ve'1-müfessirûn, el-Kâhira, 1381/1961,1, 48-53; Yıldırım, Suat, a.g.e. s. 53-71. 97. el-Buhârî, Diyât 6; Müslim, Kasâme 25.

ile ilgili birtakım görüş ayrılıkları vardır.[102] Ancak onları sayıp dökmenin yeri burası değildir. Biz sadece genel kabuller ve birkaç misalle yetinmek istiyoruz.

Allah Teâlâ meyteyi, yani usulüne göre boğazlanmaksızın ölmüş olan hayvanların etlerini ve kanı yemeyi haram kılmıştır.[103] Bu umûmî bir hükümdür. Peygamberimiz balığın ve çekirgenin ölüsünün, kanlardan karaciğer ve dalağın helâl olduğunu belirterek,[104] âmm olan bu hükmü tahsis etmiştir. Zina suçu işleyen erkek ve kadına yüz değnek vurulmasıyla ilgili Kur'ân âyetinin[105] umûm ifade eden hükmü, Hz. Peygamber tarafından bekâr zinâkârlar olarak belirlenip uygulanmış ve böylece tahsis edilmiştir.[106]

Ganimetle ilgili taksimatın hükmünü ifade eden âyette[107] geçen "Resûlullah'a akrabalığı bulunanlar" ifadesini, Hz. Peygamber Benû Hâşim ve Benû Abdilmuttalib olarak tahsis etmiş, Benû Nevfel ve Benû Abdişems'i dışarıda bırakmıştır.[108] Kur'an'daki âmm lâfızları sünnetin tahsisi ile ilgili pek çok misâlleri ilgili eserlerde bulabiliriz.[109]

Mutlakı takyîd

Mutlak, bir has lâfızdır ki, delâlet ettiği efrattan lalettayin birini ifade eder, bu efradın hepsine şayi olursa da ihata veçhile şâmil olmaz.[110] Kendi cinsinde müşterekliğe delâlet eden şeydir diye de tarif edilmiştir.[111] Takyîd ise, delâlet ettiği efrattan herhangi birine şayi olmayıp bunlardan muayyen birini veya bir nevini ifade eder.

Kur'ân-ı Kerîm'in birtakım mutlak lâfızları ve hükümleri vardır ki, sünnet bunları takyîd etmiştir. Bu durum da Kur'an ve Sünnet birlikteliğinin ve müşterek-

---

102. Ebu'l-Bekâ, a.g.e. s. 600; Şevkânî, a.g.e. s. 197 vd.; Bilmen, a.g.e. I, 69-74; ed-Devâlîbî, Muhammed Ma'rûf, el-Medhal ilâ ilmi usûli'l-fıkh, Dımaşk, 1385/1965, s. 145-159.
103. el-Mâide (5), 3.
104. "Denizin suyunun temiz, ölüsünün helâlliği" için bk. Ebû Dâvud, Taharet 41; Tirmizî, Taharet 52; İbn Mâce, Taharet 38. "İki ölünün ve iki kanın helâlliği" için bk. İbn Mâce, Et'ime 31.
105. en-Nûr (24), 2.
106. Rivayetler için bk. Müslim, Hudûd 13; Ebû Dâvud, Hudûd 23; îbn Mâce, Hudûd 7.
107. en-Nisâ (4), 86.
108. Ebû Dâvud, Harâc 20.
109. Bilgi için özellikle bk. eş-Şâfıî, Muhammed İbn İdris, er-Risâle, Mektebetü dâri't-türâs, 1399/1979, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, s. 64-73; Bilmen, a.g.e. I, 69 vd.; Yıldırım, Suat, a.g.e. s. 246 vd.
110. Bilmen, a.g.e. I, 67.
111. Bazı tarifler için bk. Şevkânî, a.g.e. s. 278 vd.; Devâlîbî, a.g.e. s. 212.

liğinin unsurlarından biri kabul edilir. Bütün bu konuları bir ayrıma tabi tutmaksızın, tamamını Hz. Peygamber'in Kur'an'ı beyânından sayanlar da vardır[112] Onlara göre takyîd de beyanın nevilerinden biridir. Kanaatimizce bu lafzî ihtilâflar ve anlayış kolaylığına yönelik farklı anlatım biçimleri esası değiştirici nitelik arz etmez.

Mutlakı takyîd hakkında da bir iki misalle iktifa etmek istiyoruz. Kur'an'ın hırsızlık yapan erkek ve kadının elinin kesilmesini emreden âyetinde geçen[113] "yed=el" lâfzı mutlak olup, omuzdan parmak uçlarına kadar olan uzvun tamamı için kullanılmaktadır. Ayrıca insanın sağ ve sol olmak üzere iki eli bulunmaktadır. Peygamberimiz bunu sağ el ve bilekten diye belirlemiş ve böylece uygulamıştır[114] Böylelikle mutlak olan bu lafzın hükmünü takyîd etmiştir.

Namazda, herkesin Kur'an'dan kolayına geleni okumasını emreden âyeti[115] Hz. Peygamber: *"Fâtihatü'l-Kitâbı okumayanın namazı yoktur"*[116] hadisiyle takyîd etmişlerdir. Böylece kolay kıraat Fatiha sûresi olarak tayin edilmiştir.

Sünnetin Kur'an'ı beyânının bunlar dışında da birtakım alanları ve çok misalleri vardır. Kısaca, Kur'an âyetlerinin hükmünü tekîd ve te'yîd, müphemin tefsiri, ahkâmın şerhi, gözetilen hedef ve gayelerin tahakkukunu gösterir.[117]

Hz. Peygamber'in Sünnet veya Hadisle Birlikte Ayet Okuması

Kur'an ve Sünnet'in birlikteliğini ve ayrılmazlığını gösteren delillerden birinin de, bazı hadislerden sonra Peygamberimizin bazı Kur'an âyetlerini okuması olduğu ifade edilir. Bu durum, Sünnet'in ve hadislerin Kur'ân'a râci olduğuna dair örnekler sayılmalıdır. Her hadisten sonra bir âyet okunmasının beklenilmeyeceği açıktır. Nitekim sahâbîler ve daha sonraki nesiller içinde yetişen âlimler de bu davranışı kendilerine örnek alarak benzer uygulamalarda bulunmuşlardır.

Peygamberimiz bazı hadislerini söyledikten veya bazı davranışlar ortaya koyduktan sonra ashaba: "Dilerseniz şu âyeti okuyun" derdi. Meselâ: Ebû

---

112. Mesl. bk. eş-Şâtibî, Ebû İshâk İbrâhîm İbn Mûsâ, el-Muvâfakât fî usûli'l-ahkâm, thk. Abdullah Dırâz, el-Kâhira, IV, 12-24. Beyan ve nevileri için bk. Şâfiî, a.g.e. s. 21 vd.
113. el-Mâide (5), 38.
114. Çeşitli rivayetler ve değerlendirmeler için bk. es-San'ânî, Muhammed İbn İsmâîl, Sübülü's-selâm, Beyrut, 1960, IV, 27-28.
115. el-Müzzemmil (73), 20.
116. Buhârî, Tevhîd 48; Müslim, Salât 34; Tirmizî, Salât 115; Nesâî, İftitâh 24; İbn Mâce, İkâme 11.
117. Bilgi için bk. Şâfiî, a.g.e. s. 21 vd.; Devâlîbî, a.g.e. s. 71-76; el-Hatîb, Muhammed Accâc, a.g.e. s. 46-50.

Hureyre'den rivayet edildiğine göre, Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuşlardır: *"Hiçbir mümin yoktur, ancak ben, ona dünya ve ahirette daha yakınım. İsterseniz "Peygamber, müminlere kendi canlarından daha yakındır"*[118] *âyetini okuyunuz. Herhangi bir mü'min ölür de mal bırakırsa, bu mala kim olursa olsunlar; onun asabesi varis olsun. Herhangi bir mü'min de borç yahut fakir bir aile bırakırsa, o da bana gelsin. Ben onun velisiyim."*[119]

Hz. Peygamber'in bir başka hadisleri de şöyledir:

"Şüphesiz cennette bir ağaç vardır ki, bir süvari onun gölgesinde yüz sene yürüse, yine de o gölgeyi kat' edemez, dilerseniz "uzamış daimî gölgeler,"[120] âyetini okuyunuz."[121]

Benzer örnekleri hadis eserlerinde ve özellikle tefsirlerde görmek mümkündür. Ancak bu alanda yaygın bir rivayet bolluğu içinde olduğumuzu söylemek mümkün değildir.

Bu tür rivayetlerin bir başka geliş şekli de sahâbîlerin, Hz. Peygamber'in sözünü veya sünnetini naklettikten sonra "şu âyeti okudu", "sonra Resûlullah şu âyeti okudu, "sonra Resûlullah şu âyeti tilâvet etti" tarzındaki açıklamalarıdır. Bunlardan da kısa örneklerle yetineceğiz.

Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: *"Zekâtını vermeyen herkesin karşısına kıyamet gününde boynuna dolanacak çok zehirli bir erkek yılan dikilir". Sonra şu âyeti okudu: "Cimrilik ettikleri şey kıyamet gününde boyunlarına dolanacaktır."*[122]

İmrân İbn Husayn'ın naklettiğine göre, Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: *"Kim evinde oturduğu halde Allah yolunda bir nafaka gönderirse, onun her dirhemine karşılık yediyüz dirhem vardır. Her kim bu uğurda infak ettiği halde, Allah yolunda nefsiyle de cihad ederse, onun her bir dirhemine karşılık yediyüzbin dirhem vardır."*[123] Sonra şu âyeti tilâvet etti: *"Allah dilediğine kat kat fazlasını verir."*[124]

Ebû Saîd el-Hudrî, Resûlullah (s.a.v.)'in şöyle buyurduğunu nakleder: *"Mü'minin ferasetinden sakının. Zira o Allah'ın nuru ile bakar.*[125] *Daha sonra Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: "Şüphesiz ki bunda feraseti olanlar için işaretler vardır."*[126]

---

118. el-Ahzâb (33), 6.
119. Buhârî, İstikraz 11.
120. el-Vakıa (56), 30.
121. Buhârî, Tefsîru sûre (56); Tirmizî, Sıfatu'l-cenne 1.
122. Âl-i îmrân (3), 180. Hadis için bk. Nesâî, Zekât 9.
123. İbnMâce, Cihâd 4.
124. el-Bakara (2), 261.
125. Tirmizî, Tefsîru sûre (15).
126. el-Hicr (15), 75.

Hz. Peygamber'in bazı hadislerinden veya uygulamalarından sonra Kur'an'dan bir âyet okumasını, hadisin Kur'an'a arzına delil alanlar olduğu gibi, bu tür rivayetleri müdrec kabul edenler de vardır.[127] Ancak biz konunun bir talim, yani Resûl-i Ekrem (s.a.v.)'in sahâbîlerine ve dolayısıyla ümmete bir öğretim biçimi şeklinde anlaşılabileceği tarzında düşünülmesinin de mümkün olduğu kanaatindeyiz. Ayrıca bu yol, Hz. Peygamber'in Kur'an'ı tefsirinin bir şekli de olabilir. Hangi şekli benimsersek benimseyelim, bunların her biri Kur'an Sünnet birlikteliği ve bütünlüğünün delilidir.

Hz. Peygamber'in Kur'an Dışında Vahiy Alması

Daha önce çeşitli Kur'an âyetlerinin Hz. Peygamber'i takdimi vesilesiyle işaret ettiğimiz gibi, ona gelen vahiy sadece Kur'an'dan ibaret değildi. Peygamberimizin Kur'an dışında da vahiyler aldığı bizzat kendi ifadeleriyle sabittir. Bu sebeble vahyin "metluv" ve "gayr-i metluv" olmak üzere iki çeşidinin olduğu İslâm âlimlerinin hemen hemen genel kabulüdür.[128] Bu durumda, sünnetin tamamının mı yoksa belli bir kısmının mı vahiy mahsulü olduğu yönünde görüş ayrılıkları ve tartışmalar olduğunu belirtmeliyiz. Burada bu münakaşalara girmemiz doğru olmaz. Ancak bu yönde gelen sahih rivayetlerden birkaç misâl vermek yerinde olur.

Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: *"Şüphesiz ki Allah bana sizin mütevazi olmanızı vahyetmiştir."*[129] Mi'rac olayını anlatan uzun hadiste, sidretü'l-müntehâ'da gördüklerini anlatmış ve: *"Derken Allah bana neler vahyettiyse etti"*[130] buyurmuştur.

Yine, Peygamber Efendimiz zamanında meydana gelen bir güneş tutulması hadisesini anlatan rivayette Allah Resulü (s.a.v.): *"Bana vahy olundu ki, sizler çok yakında kabirlerinizde deccalin fitnesinden imtihan olunacaksınız"*[131] buyurmuşlardır.

Bu misalleri çoğaltmak mümkündür. Sadece Allah "bana vahyetti" ifadesiyle değil "Allah bana bildirdi", "Cibril bana öğretti" vb. ifade tarzlarıyla da

---

127. Konuyla ilgili bir çalışma olarak bk. Çakın, Kamil, Hadisin Kur'an'a Arzı Meselesi, A.Ü.İ.F.D., c. XXXIV, s. 237-262.
128. Bilgi için bk. Hamidullah, Muhammed, İA., "Sünnet" maddesi.
129. Müslim, Cennet 64; Ebû Dâvud, Edeb 40; Tirmizî, Menâkıb 67; İbn Mâce, Zühd 16, 23.
130. Buhârî, Tevhîd 37; Müslim, İmân 259.
131. Ahmed İbn Hanbel, el-Müsned, VI, 238, 248; Buhârî, İlm 24, Vüdû' 37, Küsûf 10; Müslim, Küsûf 11.

gelen pek çok rivayet bulunmaktadır. Bu cümleden olmak üzere, Hz. Peygamber'in komşu hakkında Cibril'in kendisine tavsiye ve telkinde bulunduğunu belirtmesi,[132] kendisine salât ve selâm edene, Allah'ın da salât ve selâm edeceği müjdesini Cibril'in verdiğini bildirmesi,[133] beş vakit namazın vaktinin Cibril tarafından öğretildiğini haber vermesi,[134] ilk vahyi getirdiğinde peygambere abdest almayı, namaz kılmayı Cibril'in öğrettiğini beyan etmesi[135] İsrâ ve mi'rac-da Peygamberimiz'e Cibril'in rehberlik etmesi[136] ve Cibril hadisi olarak bilinen rivayette soruları soranın da tasdik edenin de Cebrail olduğunun Hz. Peygamber tarafından açıklanması gibi[137] misaller Kur'ân-ı Kerîm vahyi dışında vahyin olduğunun açık delilleridir.

İşte bu açık misâller ve yaygın rivayetler Hassan İbn Atiyye'nin: "Cibril, Resûlullah'a tıpkı Kur'ân'ı indirdiği gibi Sünnet'i de indirir, kendisine Kur'an'ı öğrettiği gibi Sünneti de öğretirdi" kanaatine mesnet teşkil etmektedir.[138] Bu istikamette kanaat beyân eden pek çok âlim vardır. Hatta bazıları, Hz. Peygamber'e Kur'an dışında vahiy geldiği hususunda İslâm âlimlerinin icmaı olduğunu söyler.[139]

Bütün bu rivayetler ve onlar üzerine bina kılman düşünce ve hükümlerden çıkarılabilecek netice, Kur'an ve Sünnet birlikteliği ve bütünlüğünün temelinde vahiy müşterekliği olduğudur. Bu ise, işin temelini teşkil eder. O halde Sünnet'i ve sahih hadisleri hesaba katmaksızın bir İslâmî duyarlılıktan ve yapılanmadan bahsedilemez. İslâm âlimlerinin en önemli niteliklerinin başında gelen hadislerin ihmâlini değil, i'mâlini esas alma, tesebbüt ve tevakkuf gibi konular bizim için de önem taşımalıdır. Çünkü bu tavır bizi araştırmaya, incelemeye, sorumluluk duygusuna, kolaycılıktan uzak durmaya, peşin kabul ve retlerden yana olmamaya sevk eder. Özellikle sünnet ve hadis alanında bu kadar çeşitli ilim dalının teşekkül etmesinin sebebi de bu hassasiyet olmalıdır.

HADİSLERDE SÜNNETİN YERİ VE ÖNEMİ

Kur'ân-ı Kerîm'in Resûl-i Ekrem'in konumu ile ilgili âyetlerinden bir kısmının muhtevasına buraya kadar özet halinde ele alınan konular içinde, ana

132. Buhârî, Edeb 28; Müslim, Birr 140; İbn Mâce, Edeb 4.
133. Ahmed İbn Hanbel, el-Müsned, IV, 161.
134. Ebû Dâvud, Salât 2; et-Tirmizî, Mevâkît 1.
135. Ahmed İbn Hanbel, el-Müsned, IV, 161.
136. Müslim, İmân 264.
137. Buhârî, İmân 37; Müslim, İmân 1, 5, 7.
138. ed-Dârimî, Abdullah İbn Abdirrahman, Beyrut, 1407/1987, thk. Fevvâz Ahmed Zemerlî ve Hâlid es-Sebi' el-Alemî, es-Sünen, Mukaddime 49.
139. Abdulganî Abdulhâlik, a.g.e. s. 338.

hatlarıyla işaret edildi. Daha önce de ifade etmeye çalıştığımız gibi, Kur'an'ın Peygamber Efendimiz ile ilgili âyetlerinin bizim konumuz içinde zikredilenlerden ibaret olmadığı açıktır. Ayrıca anılan âyetlerin her birinin ilk bakışta konu ile doğrudan ilişkili olmadığı gibi bir düşünce akla gelebilir. Fakat olaya geniş açıdan bakıldığı zaman kullanılan her âyetin Kur'an ile Sünnet bütünlüğünün bir cihetiyle alâkalı olduğunu görmek mümkün olacaktır. Kur'an'ın herkes tarafından anlaşılabilir nitelikteki bu genel prensipleri yanında Hz. Peygamber, kendisinin sünnetinin ve hadislerinin Kur'an'ın yanındaki yeri ve önemine bir kısım hadislerinde özellikle dikkat çekmiş, bu yönde bazı açıklama ve uyarılarda bulunmuştur. Bu sahih rivayetler, Kur'an'ın ilgili âyetlerinin bir tefsiri, açıklaması, muhkem bir nassının te'kid ve teyidi de kabul edilebilir. Kur'an ve Sünnet ilişkisi ve birlikteliğinin önemli delillerinden birini de Peygamber Efendimiz'in sahih sünnetinin ve hadislerinin teşkil edeceği şüphesizdir. Biz Hz. Peygamber'in konumuzla ilgili hadislerinin belki pek azına bile burada yer verecek değiliz. Ancak, daha önce Kur'an âyetleri ile ilgili olarak yaptığımız gibi, hadislerden de önemli ve özellikli gördüğümüz birkaçına işaret etmekle yetineceğiz.

Hadislerin Kur'an'a Arzı

Yukarıda kısaca temas ettiğimiz gibi, bazı âlimler sünnetle hadis arasında bir ayrıma gitmekte iseler de, genel olarak sünnet ile hadisin birbirinin mürâdifi olduğu görüşü daha çok benimsenmektedir. Durum böyle olunca hadislerin Kur'an'a arzı ile ilgili olarak nakledilen ve bazı çevrelerin sıkça bahsettiği bir rivayeti ele almamız gerektiği kanaatindeyim. Çünkü Kur'an ve Sünnet bütünlüğünün önemli yönlerinden birinin, sünnetin ve hadislerin Kur' an'a arzı olması gerektiğini düşünmek tabiîdir. Bu rivayete göre Resûl-i Ekrem şöyle buyurmuştur: *"Şüphesiz sizler benden sonraya kalacaksınız. Size benden bir şey gelince onu Allah'ın Kitabına arz ediniz. Eğer ona uygunsa alınız, muhalifse benden değildir."*[140] Bir başka rivayet şekli de şöyledir: Sevbân'dan nakledildiğine göre, Resûlullah şöyle buyurmuştur: *"Benden size gelen şeyleri Allah'ın Kitabına arz ediniz. Eğer Allah'ın Kitabına uygunsa onu ben söylemişimdir; şayet muhalifse ben söylememişimdir."*[141] İlk bakışta böyle bir hadisin bulunması insana gayet makul ve mantıklı görünebilir. Fakat konu derinliğine düşünülüp ele alındığında ve Resûl-i Ekrem'in dindeki konumu hesaba katılınca meselenin bir arka plânının bulunması gerektiğinin gözden uzak tutulmaması icap

140. Rabî' İbn Habib, el-Müsned, Mektebetü's-sakafe, b.t.y., I, 13.
141. et-Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman İbn Ahmed, el-Mu'cemu'1-kebîr, II, 97; XII, 316; İbn Abdilber, Ebû Umer Yûsuf, Câmiu beyâni'1-ılm ve fadlih, Dâru İbni'l-Cevzî, 1416/1996, thk. Ebu'l-Eşbâl ez-Züheyrî, II, 1191.

eder. Bir insana hem birtakım yetkiler verilmesi, hem de bu yetkiyi kullanamazsın denilmesinin abesliği hesaba katılmalıdır. Bu yetkiyi veren Allah Teâlâ olunca, O'na abes isnat edilmesinin abesliği anlaşılmış olur. Nitekim aklın kanunlarına uygun olmayan bu durum, naklin kanunlarına göre de bu ve benzeri hadislerin hiçbirinin muteber kaynaklarda yer almaması suretiyle teyid edilmiş olmaktadır. îmâm Şafiî bu konuda şöyle der: "Bir kişi dese ki: Sen, Nebî sallallahu aleyhi ve sellem'in "Benden size gelen bir rivayeti Allah'ın Kitabı'na arzediniz..." buyurduğunu rivayet eden kimseye bir hüccet bulabildin mi?" Ben derim ki: "Küçük veya büyük, önemsiz veya önemli bir hususta hadisi sabit olan hiçbir kimse bunu rivayet etmemiştir. Bu, mechûl bir kişiden gelen munkatı' bir rivayettir. Biz, hiçbir konuda buna benzer bir rivayeti kabul etmeyiz."[142]

Cerh ve ta'dîl ilminin önde gelen imamlarından sayılan kişiler bu rivayetin uydurma olduğunu söylemişlerdir. Yahya İbn Maîn (ö.233/847) "Şüphesiz bu Zenâdıka fırkasının uydurduğu bir sözdür" der.[143] Abdurrahman îbni Mehdî (ö.198/813) de aynı kanaatte olup, "Zenâdıka ve Havâric bu hadisi uydurmuşlardır"[144] hükmünü verir. İlim ehlinden sayılan bütün araştırıcı âlimler bu rivayetin sahih olamayacağı inancındadırlar. Onlara göre bu rivayetin bizzat kendisi Kur'an'a muhaliftir. Çünkü böyle bir hadis Haşr Sûresi'nin 7, Âl-i İmrân sûresi'nin 31 ve Nisa sûresi'nin 80'inci âyetleriyle çelişmektedir.[145] Hattâbî (ö.388/998)'ye göre, hadisin Kur'an'a arzedilmesine ihtiyaç yoktur; çünkü Resûlullah (s.a.v.)'den geldiği kesinlikle sabit olan sünnetin ve hadisin bizzat kendisi başlı başına bir delildir. Hadisin Kur'an'a arzı ile ilgili hadis Şam'lıların bir rivayeti olup Yezîd İbn Rebîa– Ebü'l-Eş'as – Sevbân tarikiyle gelmiştir. Hadisin ravilerinden Yezîd İbn Rebîa mechûl bir ravi olup Ebü'l-Eş'as'dan hadis işittiği bilinmemektedir. Buhârî, onun hadislerinin münker olduğunu söyler. Nesâî, metruktür derken, Ebû Hatim zayıf bir ravi olduğunu belirtir[146] Ebü'l-Eş'as ise Sevbân'dan rivayette bulunmamıştır. Onun Sevbân'dan rivayeti, Ebû Esma er-Rahabî tarikiyledir; dolayısıyla bu senette ittisal bulunmamaktadır. Hadisin diğer tariklerinden de sahih olanı bulunmamaktadır. Seneddeki ravilerden bir kısmı kezzâb olarak bilinen, bir kısmı da yalancılıkla itham edilen veya metrûkü'l-hadis olarak nitelendirilen kişilerdir.[147] Ayrıca bu hadis, sahih ta-

142. Şâfıî, a.g.e. s. 224.
143. el-Hattâbî, Ebû Süleyman Ahmed İbn Muhammed, Meâlimü's-Sünen, Hıms. 1388/1969 (Sünenü Ebî Davud'un hamişinde), V, 11; Ayrıca bk. Şevkânî, a.g.e. s. 68.
144. İbn Abdilber, II, 1191; Şevkânî, a.y.
145. Şevkânî, a.y.
146. ez-Zehebî, Muhammed îbn Ahmed, el-Muğnî fî'd-duafâ, Beyrut, b.t.y., thk. Nûreddîn Itr, II, 748.
147. Hattâbî, a.g.e. V, 10-11; İbn Hacer el-Heysemî, Mecmeu'z-zevâid ve menbau'l-fevâid, I, 170.

rikle gelen ve sünnete uymanın zarûrîliğinden bahseden birçok rivayete aykırıdır. O rivayetlerin bir kısmına aşağıda ayrıca temas edilecektir. Ahmed Muhammed Şâkir, bu mânâda hiçbir sahih ve hasen hadis bulunmadığını, bu konuda gelen bütün lâfızların ya tamamen uydurma, ya da son derece zayıf olduğunu, onların hiçbirinin ihticâca veya istişhâda elverişli olamayacağını söyler.[148] İbn Hacer, hadisin geliş tariklerinin hepsi hakkında söz söylenildiğini belirtirken, Sağânî bunun uydurma bir rivayet olduğu hükmünü verir.[149]

Arz hadisi diye bilinen bu rivayetlerin sahih olmayışı, Hz. Pey-gamber'in hadislerinin Kur'an'a arzedilmesinin ve herhangi bir rivayetin Kur'an'a aykırılığı sebebiyle mevzu sayılmasının önünde bir engel teşkil etmez. Zira bir rivayetin sahih sayılmasının ilk ölçüsü onun Kur'an'ın sarih nassına aykırı olmaması gerektiğidir. Resûl-i Ekrem'den sahih olarak geldiği sabit olan bir haberi kabul etme mecburiyeti vardır. Ondan geldiği sabit ve sahih olan bir haber, bize ilk bakışta Kur'an'a aykırı intibaı verebilir. Gerçekte ise onun Kur'an'a aykırılığı söz konusu olmayabilir. Yani her bir haberi Kur'an'a doğrulatmak veya Kur'an'da o haberin aynısını aramak gibi bir mantık geçerli olamaz. Saîd İbn Cübeyr (ö.95/714)'in belirttiğine göre, bir gün kendisi Nebî (s.a.v.)'den bir hadis nakletmişti. Bir adam, bunun Allah'ın Kitabı'na muhalif olduğunu söyledi. Bunun üzerine Saîd: "Dikkatli ol! Ben sana Resûlullah (s.a.v.)'den bir hadis naklediyorum; sen onu Allah'ın kitabına arzediyor, onunla çeliştiğini söylüyorsun. Allah'ın Resulü (s.a.v.), Allah'ın Kitabı'nı senden daha iyi biliyordu" dedi.[150]

Hz. Peygamber'e Kur'an ile Birlikte Benzerinin Verildiği

Mikdâm İbn Ma'dîkerib'den rivayet edilen bir hadise göre, Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: *"Dikkatinizi çekerim! Bana Kur'an'la birlikte onun benzeri de verildi. Dikkat ediniz! Yakında rahat koltuğuna kurulmuş karnı tok saygısız bir adam şöyle der: Size bu Kur'an yeter; onda neyi helâl bulursanız helâl kabul ediniz; neyi de haram bulursanız haram kabul ediniz."*[151] *"Şüphesiz Resûlullah (s.a.v.)'in haram kıldıkları da Allah'ın haram kıldığı gibidir."*[152] Peygam-

148. Şâfıî, a.g.e. 224 (Dipnot 4).
149. el-Aclûnî, İsmâîl İbn Muhammed, Keşfü'1-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs, Beyrut, b.t.y., I, 86.
150. Dârimî, Mukaddime 49.
151. Dârimî, Mukaddime 49; Ahmed İbn Hanbel, el-Müsned, Beyrut, (ofset) b.t.y., IV, 130-131; Ebû Dâvûd, Sünnet 6; Tirmizî, İlim 10; İbni Mâce, Mukaddime 2; İbn Belbân, Alâuddîn Alî, el-İhsân bi tertibi Sahihi İbni Hibbân, Beyrut, 1407/ 1987, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, I, 107.
152. Dârimî, Mukaddime 49; Ahmed İbni Hanbel, Müsned, IV, 132; Tirmizî, İlim 10; İbn Mâce, Mukaddime 2.

ber Efendimiz bu rivayetlerin bazısında kendisinin haram kıldığı şeylerin bir kısmını da saymıştır.

Hattâbî, Kur'an'ın Cebrail tarafından peygambere indirilip okunan bir vahy-i zahir, bu hadiste bahsedilen Kur'an dışında Peygamberimiz'e verilenle kastedilenin ise Cebrail'in getirdiği fakat Kur'an olarak okumadığı vahy-i bâtın olduğunu söyler. Ona göre bir başka ihtimal de, vahiy olarak verilenin Kur'an, onun dışında verilenin Kur'an'ın beyânı, açıklanması görevi olduğudur.[153] Esasen bu görevi peygambere verenin Cenâb-ı Hak olduğunu Kur'an kesin bir ifadeyle bildirir.[154] İşte bu sebeple Sünnet, Kur'an'ın bir beyanı olduğu için ve beyânın unsurlarından biri de Kur'an'da hakkında hüküm bulunmayan konularda Allah Teâlâ'nın Resulüne hükmetme yetkisi vermesi olduğundan dolayı, Yahya İbni Ebî Kesîr'in: "Sünnet, Kur'an üzerine hüküm koyucudur; fakat Kur'an Sünnet üzerine hüküm koyucu değildir"[155] sözü, bazı kimselerin zannettiği gibi Sünnet'i değil, Kur'an'ı en üstün ve aşılmaz öncü tutmanın delilidir. Allah'ın, Hz. Peygamber'e bu yetkiyi kesin olarak verdiğini ortaya koyan âyetlere önceki bölümde işaret etmiş ve beyânın neleri kapsadığını da kısa örneklerle ve ana hatlarıyla açıklamıştık.

Şu halde Hz.Peygamber'den bize sahih tarikle ulaşan ve sahabe asrından bu yana ümmetin kabulüne mazhar olmuş sünnet ve hadisler, verilen bu yetkinin kullanılmasının yansımalarından ibarettir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, sünnetin bu önemi sebebiyle İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğu onun vahyin bir çeşidi olduğu görüş ve kanaatindedirler. İbni Hazın (ö.456/1062), "Biz sadece Kur'an'da bulduğumuzu alır, onunla amel ederiz" diyerek sünneti dışlamaya kalkan bir kimsenin kâfir sayılacağı hususunda ümmetin icmâi olduğunu söyler. Böyle düşünen bir kimseye, zeval ile akşam arasında bir rek'at, fecrin doğuşu ile de başka bir rek'at namaz olarak yeterlidir. Çünkü sadece Kur'an'dan anlaşılan namaz bu kadardır. Namaz denilmesi için de en az bir rek'at kılınması kâfidir. İbn Hazm'ın beyanına göre böyle düşünen ve böyle söyleyen bir kimse, şirke düşmüş bir kâfirdir. Onun kanı ve malı helâldir. Kâfirliklerinde ümmetin ittifak ettiği müfrit Râfizîler'den başka böyle düşünen yoktur.[156] Hassan İbn Atiyye (ö.l20/738'den sonra) de: "Cibril, Resûl-i Ekrem'e Kur'an'ı indirdiği gibi Sünnet'i de indiriyordu"[157] demiştir. Bu cümleden olmak üzere, Resûl-i Ekrem Efendimiz'in pek çok kaza hükümleri ve fetvalarının olduğu, ictihad ve kıyaslarının bulunduğu bilinen

153. Hattâbî, A.g.e., V, 10.
154. en-Nahl (16), 44.
155. Dârimî, Mukaddime 49.
156. İbn Hazm, el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm, Mısır, 1387/1968 II, 76-82.
157. Dârimî, Mukaddime 49; Abdülmecîd Mahmûd, el-îtticâhâtü'1-fıkhiyy ınde'l-muhaddisîn, Mısır, 1399/1979, s. 213.

bir gerçektir. Hattâ bu konuların ayrı ayrı her birine tahsis edilmiş ve mukaddem dönemden itibaren telif edilmeye başlanılmış müstakil kitaplar vardır. Ümmetin âlimleri bunların her birini büyük bir hassasiyetle korumuşlardır.

Kur'an'ın Yanında Sünnet ile de Hükmetmenin Gerekliliği

Kur'an ve Sünnet'in birbirinden ayrılmazlığının bütün mezhepler ve cumhuru ulemânın genel kabullerinden sayıldığını daha önceki kısımda konuya delâlet eden âyet ve hadislerin ışığında ortaya koymaya çalışmıştık. Durum böyle olunca, Hz. Peygamberin sünnetinin Kur'an'ın yanında dinin ikinci temel kaynağını teşkil ettiği hususunda Müslümanlar arasında ittifak olduğu söylenilebilir. İstisnaların kaideyi bozmayacağı gerçeği burada da hatırlanmalıdır. Dolayısıyla sünnet, Kur'an'dan sonra dinî ahkâmın en önemli kaynağıdır. Resûl-i Ekrem'in uygulamalarında bunun pek çok misallerini gördüğümüz gibi, istisnasız bütün mezheplerin fıkhında da sayısız örneklerini bulmak mümkündür. Çünkü sünnetle hükmetme gereğini sahâbîlere bizzat öğreten ve onları bu yönde eğiten Peygamber Efendimiz olmuştur. Kendisinden sonra hulefâ-i râşidîn ve seçkin sahâbîler bu yolda yürümüş, sonraki nesillere örnek olmuşlardır. Ümmetin imamları ve âlimleri de onların yolunu takip etmişlerdir.

Peygamberimiz, Muaz İbn Cebel'i Yemen'e görevli olarak gönderirken aralarında şu konuşma geçmişti:

- *Sana, hakkında hüküm vermen gereken bir mesele arz olunduğunda nasıl hüküm verirsin*[1]*?*
- *Allah 'in Kitabı'na göre hüküm veririm.*
- *Şayet Allah'ın Kitabında bulamazsan?*
- *Resûlullah sallallahu aleyhi ve sellem'in sünnetiyle hükmederim.*
- *Ne Allah'ın Kitabı'nda ne de Resûlullah'ın sünnetinde bulamazsan?*
- *Kendi reyimle içtihat ederim.*

Bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle buyurdu:

"Allah elçisinin elçisini muvaffak kılan Allah'a hamd ederim."[158]

Senedi itibariyle muttasıl olmayan bu hadis, ihticaca ehil bir rivayet olarak kabul edilmiştir. Çünkü bu hadisin muhtevasını teyid edici başka sahih rivayetler vardır. Herhangi bir yere görevli gönderilen başka sahâbîlerin uygulamalarının

158. Dârimî, Mukaddime 20; Ahmed îbn Hanbel, el-Müsned, V, 230, 236, 242; Ebû Dâvûd, Akdiye 11; Tirmizî, Ahkâm 3; Beyhakî, es-Sünen X, 114; İbn Abdilber, Câmiu beyâni'1-ılm, II, 844-846.

da aynı istikamette olduğunu görmekteyiz. Öte yandan bütün râşid halifelerin uygulaması Kur'an'da hakkında hüküm bulunmayan konularda sünnete başvurmak şeklinde olmuştur. Bu açıdan Hz. Peygamber'in şu emri dikkat çekicidir:

"Sizin üzerinize gerekli olan benim sünnetime ve doğru yolda olan râşid halifelerin sünnetine uymaktır; sünnete sımsıkı sarılınız."[159] Peygamberimiz bu sözlerinin başlangıcında ashâb-ı kirama Allah'tan gerektiği şekilde korkmayı, iyice dinleyip güzelce itaat etmeyi, başlarına Habeşli bir köle bile emir tayin edilse ona itaatten geri kalmamayı tavsiye etmiştir. Sonra da böyle yapmayanların bid'ata düşmüş olacaklarına dikkat çekmişlerdir. Şu halde sünneti kabul etmemek bid'ata düşmek demektir. Bid'atın ise sapkınlık olduğu bilinen bir gerçektir. Bir toplum dinlerinde bid'ata düşerlerse, Allah Teâlâ onları sünnetlerden uzaklaştırıp mahrum bırakır da, artık o sünnet kıyamet gününe kadar kendilerine geri dönmez.[160] Bu sebeple İslâm âlimleri toplumda sünnetlerin uygulanıp yaygınlık kazanmasını bid'atların önlenmesinin en sağlıklı yolu olarak kabul etmişler ve bu yönde ellerinden gelen bütün gayreti göstermişlerdir.

Kur'an'dan sonra Sünnet'in esas alınması gerektiği yönündeki uygulama her zaman geçerliliğini korumuştur. Nitekim Kâdî Şüreyh (ö.78/697), Halife Ömer İbn Hattâb'a hüküm verme hususunda nasıl bir hiyerarşi takip edeceğini sorduğunda, halife kendisine yazılı olarak bildirdiği talimatında öncelikle Kur'an'la, onda bulamazsa Hz. Peygamber'in sünneti ile, orada da bir hüküm yoksa ümmetin üzerinde icmâ ettiği görüşle, bunların hiçbirinde yoksa daha önce bu konuda râşid halifelerin ve salih nesil olan sahâbîlerin verdiği bir hüküm varsa onunla hükmetmesini veya ictihad yapmasını, netice itibariyle bekleyip kalmamasını emretmiştir.[161]

Hz. Peygamber, sünnetinden yüz çevirenin kendisinden yani İslâm ümmetinden sayılmayacağını sarahatle belirtmiştir.[162] Bu belirlemenin evlenmekle ilgili bir tutum neticesinde söylenilmiş olması, başka sünnetlere şamil kılınmasına engel teşkil etmez; aksine bütün sünnetler bu genellemeye dahil edilebilir. Nitekim bu sözün söylenilmesine sebep olan hadiste sahâbîlerden bir kısmının evlenmemeyi, bir kısmının et yememeyi, başka bir kısmının uyumamayı, bir grubun da iftar etmeksizin oruç tutmayı adadıklarını görmekteyiz. Resûl-i Ek-

159. Dârimî, Mukaddime 16; Ahmed İbn Hanbel, el-Müsned, IV, 126-127; Ebû Dâvûd, Sünnet 5; Tirmizî, İlim 16; İbni Mâce, Mukaddime 7; el-Hâkim, Ebû Abdillah en-Nîsâbûrî, el-Müstedrek ale's Sahîhayn, Beyrut, b.t.y., I, 96-97; İbn Belbân, a.g.e. 1, 104.

160. Dârimî, Mukaddime 16.

161. Bununla birlikte benzer misaller için bk. Dârimî, Mukaddime 20; Nesâî, Âdâbu'l-kudât 11; İbn Abdilber, Câmiu beyâni'l-ılm, II, 846-847.

162. Dârimî, Nikâh 3; Ahmed İbni Hanbel, el-Müsned, II, 158; III, 241; 259; 285; V, 409; Buhârî, Nikâh 1; Müslim, Nikâh 5; Nesâî, Nikâh 4.

rem ise bunların hiçbirini kendisinin tasvip etmediğini, yani bu tavır ve davranışlarının sünnetine uymadığını ve kendi yoluna uymayan kimselerin, sünnetine aykırı davranmış olacaklarını hatırlatmıştır. Sünnetten yüz çevirmek, peygamberi hesaba katmamak ve ümmetinden olmayı kabullenmemek anlamına gelir.

Doğruyu Tesbit ve Sapmayı Önlemede Kur'an İle Sünnet müşterekliği

Dinin gayesi ve hedefi insanlara istikamet göstermek ve onları hidâyete ulaştırmaktır. Bunu sağlayan Kur'an ve Sünnet'tir. Nelerin doğru sayılacağını öğrenmek ve kabul edip uygulamak bu iki ana kaynak sayesinde mümkün olduğu gibi, birtakım sapmaları tesbit ve önlemede de Kur'an ile Sünnet müşterektir. Bunu en açık biçimde ifade eden hadislerinden birinde Peygamber Efendimiz şöyle buyurur: *"Sizin aranızda iki şey bıraktım. Bu ikisine sımsıkı sarıldığınız müddetçe sapıklığa düşmezsiniz: Allah'ın Kitab'ı ve benim Sünnet'im."*[163] Bu hadis, Kur'an ve Sünnet'in doğrudan veya dolaylı olarak ihtiva ettiği pek çok âyet ve hadis nassının bir özeti ve formüle edilmiş ifadesidir. Aynı zamanda, Hz. Peygamber'in sünnetinin Kur'an'ın hayata yansımış şekli olduğu yönündeki anlayışın ne kadar isabetli ve doğru olduğunun da bir göstergesidir. Abdullah İbn Mes'ûd'dan gelen bir rivayete göre esasen Resûl-i Ekrem (s.a.v.) namazlarında teşehhüdden sonra şöyle buyururlardı: *"Sözün en güzeli Allah'ın sözüdür; hidâyetin en güzeli de Hz. Muhammed'in takip edip uyguladığı yoldur."*[164] Allah'ın sözünden maksadın Kur'an olduğu açıktır. Hz. Muhammed'in takip ettiği hidâyet yolu ise onun sünneti diye adlandırılır. O yolun Kur'an'ın yolundan başka hiçbir şey olmayacağı daha önce âyetlerle ortaya konulmuştu. Bu yolun hem teorik anlatımı hem de uygulanış şekli bize en sahih tariklerle ulaşmış bulunmaktadır. Hadisler arasında zayıf ve mevzu rivayetler bulunması, bu yolun değerini sadece daha çok yüceltir; çünkü makbul sayılanlar dışındaki rivayetlerin bir kıymetinin olmadığı bütün ulemânın üzerinde ittifak ettikleri bir hususdur. Yani, hadisler arasında zayıf ve uydurma olanlar vardır; o halde rivayetlere güvenilmez demenin akıl ve mantıkla bağlantısı kurulamaz; zira o rivayetlerin değerini veya değersizliğini ortaya koyanlar öncelikle bu ilmin en önde gelen muhaddis imamlarıdır. Kaldı ki bu rivayetlerin her biri ilmî kurallar içinde kalınmak şartı ile her zaman olduğu gibi günümüzde de, gelecek zamanlarda da değerlendirmeye açıktır.

Abdullah İbn Mes'ûd şöyle der: "Şüphesiz sözün en güzeli Allah'ın Kitabı, hidâyetin en güzeli de Muhammed (s.a.v.)'in hidâyetidir, îşlerin en kötüsü son-

163. İbn Abdilber, Câmiu beyâni'1-İlm, II, 1161. Hadisle ilgili değerlendirme için bk. Nâsıruddîn el-Elbânî, Silsiletü ehâdîsi's-sahîha, no: 1761.

164. Nesâî, Sehv 65.

radan ortaya çıkarılan bid'atlardır." Sonra da şu âyeti okurdu: *"Size va'dedilen muhakkak gelecektir; siz onun önüne geçemezsiniz"* [En'âm sûresi (6),.134][165]. Bazı kaynaklarda onun bu sözü hep tekrarladığı, özellikle cuma akşamları veya perşembe günleri konuşmalarında hatırlattığı haber verilir.[166] Abdullah'ın üzerinde önemle durduğu ve sıkça tekrarladığı anlaşılan bu sözlerin Resûl-i Ekrem Efendimiz'in hatırlatmalarının bir tekrarı veya İslâm toplumuna sürekli hatırlatılması gereken bir prensip olduğu söylenebilir. Çünkü başka sahâbîlerin de benzer söz ve davranışlarına şahit olmaktayız. Meselâ Hz. Ömer: *"Kur'an'ı öğrendiğiniz gibi ferâizi ve sünneti de öğreniniz"*[167] der. Yine onun şu sözü çok önemlidir: *"Bir topluluk gelecek, onlar sizinle Kur'an'ın müteşabihlerini öne çıkararak mücadele edecekler. Sünnetlerle onlara karşı koyunuz. Çünkü sünnetleri iyi bilip uygulayanlar Allah'ın kitabını en iyi bilenlerdir."*[168]

Birçok sahâbînin kişilerin davranışlarında ve toplumda gördükleri yanlışları düzeltirken onlara Kur'an'ın yanında Hz. Peygamber'in sünnet veya hadislerini de delil getirmeleri, bu iki kaynağı birbirinden ayrılmaz gördüklerinin önemli göstergelerinden biridir. İslâm âlimleri başta olmak üzere ümmetin dînî hassasiyete sahip bütün fertleri bu gerçeği böylece kabul edip bir hayat düsturu haline getirmişlerdir. İmâm Şâfiî'nin, *er-Risâle* ve *Cimâu'l-ilm* adlı eserlerinde sünnet ile ilgili olarak ortaya koyduğu yaklaşım, o güne kadar İslâm toplumunun genel kabulüne mazhar olmuş doğru anlayışın, yanlışta ısrar eden kişi veya anlayışa karşı kapsamlı, susturucu, fakat munsif, mantıklı, ilmî ve ahlâkî bir cevabı niteliğindedir. İmâm eş-Şâfiî'den önceki dönemde, özellikle hicrî ikinci asırda yaşamış olan ulemânın bu yöndeki tutum ve davranışlarının da onun seslendirdiği anlayıştan çok farklı olmadığı söylenilebilir. Çünkü onların bu yöndeki referansları sahâbî ve tabiîn dönemidir.

Sünnetin ve Hadislerin Tebliğinin Emredilmiş Olması

Resûl-i Ekrem (s.a.v.)'in kendisine inzal olunan Kur'an sûre ve âyetlerini aynen Cebrâil (a.s.)'dan aldığı gibi tebliğ ettiğini ve ayrıca sayıları hiç de az sayılmayacak kadar çok olan vahiy kâtiplerine yazdırdığını biliyoruz. Başlangıçta sünnetin ve hadislerin yaygın olarak yazılmadığını, hatta yazılmalarının yasaklandığını da birtakım rivayetlerden öğrenmekteyiz. Şu kadar var ki, bu genelle-

165. Buhârî, Edeb 70; İ'tisâm 2.
166. Mesela bk. Dârimî, Mukaddime 23; İbni Mâce, Mukaddime 7; İbn Abdilber, Câmiu beyâni'l-ilm, II, 1162.
167. İbn Ebî Şeybe, el-Musannef, Bombay, 1983, X, 459; el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed İbnu'l-Huseyn, es-Sünenü'l-kübrâ, Haydarâbâd, 1352, VI, 209.
168. Dârimî, Mukaddime 17; İbn Abdilber, Câmiu beyâni'l-ilm, II, 1010.

menin dışında tutulan sahâbîler de olmuştur. Meselâ, Abdullah İbn Amr bu özellikli sahâbîlerden biridir. Hz. Peygamber'in yasaklamasına rağmen onun hadisleri yazmasına Kureyşliler karşı çıkınca, Abdullah yazmaktan vazgeçmiş ve durumu Resûl-i Ekrem'e de bildirmişti. Bunun üzerine Peygamberimiz ağzına işaret ederek: *"Yaz! Canımı gücü ve kudretiyle elinde bulunduran Allah'a yemin ederim ki, buradan haktan başka bir şey çıkmaz"* buyurarak onun yazmaya devam etmesini istedi[169] Bu özel izin, Abdullah'ın Kur'an ile Sünnet'i ayırabilecek kabiliyet ve kapasitede bir sahâbî olmasıyla açıklanır. Daha sonraları yazma izninin umûmî bir şekil aldığı da kaynakların bize verdiği bilgilerden anlaşılmaktadır.

Unutmamak gerekir ki, o günün şartlarında ve toplumun geleneğinde sözlü rivayetler büyük bir önem taşımakta ve bir bilgiyi benimsemenin, özümsemenin delili kabul edilmektedir. Sünnet ve hadis malzemesinin daha İslâm'ın ilk günlerinden itibaren hafızada güzelce korunmasının ve sözlü olarak nakledilmesinin Peygamberimiz tarafından emredildiği sahih rivayetlerden öğrendiğimiz bir başka gerçektir. Böylece, hem Allah kelâmı olarak Kur'an'ın, hem de Hz. Peygamber'in söz ve uygulamaları olarak Sünnet'in tebliğinin gerekliliği ve ayrılmazlığı vurgulanmış olmaktadır. Bu konudaki hadislerden sadece dikkat çekici birkaç örnekle yetineceğiz. Çünkü bu konu, hem Sünnet'in Kur'an'ın yanındaki mevkii ve değerini, hem de dinin tebliğinde Kur'an'dan ayrı düşünülmemesi gereken bir temel unsur olduğunu göstermektedir. O günün Arap toplumunda sözlü rivayetlerin ne kadar yaygın ve güvenilir kabul edildiği asla hatırdan çıkarılmamalıdır. Çünkü Arap toplumunun tarihi, edebiyatı, şiiri başta olmak üzere bütün bilgi alanları hafızaya ve sözlü nakle dayanmaktadır.

Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: *"Bizden bir söz işitip, o sözü aynen işittiği gibi koruyan ve başkalarına ulaştıran kimsenin Allah yüzünü ak etsin."*[170] Bu hadis, çeşitli ifade tarzları ve farklı bilgileri ihtiva etmek üzere Abdullah ibn Mes'ud, Zeyd İbn Sabit, Enes İbn Mâlik, Cübeyr İbn Mut'im gibi sahâbe-i kiramın ileri gelenleri tarafından rivayet edilmiştir. Sahâbîler peygamberlerinin bu duasına nail olmak arzusuyla ondan görüp işittiklerini eksiksiz rivayet etmek için bütün gayretlerini sarf etmişlerdir. Onlar, naklettikleri bilginin sıhhatine kesin olarak kani olmadıkça, hadis ilmindeki ifade tarzıyla tesebbüt vâki olmadan bir haberi nakletmemişler; sahabenin büyük çoğunluğu çok az rivayette bulunmuş, yine ilmî söyleniş biçimiyle iklâle a'zami derecede riâyet etmişlerdir.

---

169. İbn Ebî Şeybe, el-Musannef, IX, 49; Ahmed İbn Hanbel, el-Müsned, II, 162, 192; Ebû Dâvud, İlim 3; el-Hatîbü'1-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed İbn Ali, Takyîdü'1-ılm, Dımaşk, 1949, thk. Yûsuf el-Aş, s. 80; İbn Abdilber, Câmiu beyâni'l-ılm, I, 299-300.
170. Dârimî, Mukaddime 24; Ahmed İbn Hanbel, el-Müsned, I, 437, III, 225, IV, 80, 82, V, 183; Ebû Dâvud, İlim 10; Tirmizî, İlim 7; İbn Mâce, Mukaddime 18; el-Hatîbu'1-Bağdâdî, Şerefu ashâbi'l-hadîs, Ankara, 1972, thk. Muhammed Saîd Hatiboğlu, s. 17, 18; İbn Abdilber, Câmiu beyâni'1-ılm, I, 175-182.

Peygamber Efendimizin bir başka talimatı şöyledir: *"Sizden bir haberi görüp işitmede hazır bulunanlar, orada bulunmayanlara tebliğ edip ulaştırsın. Umulur ki kendisine bir haber ulaştırılan kimse, onu, işitenden daha iyi ezberleyip koruyabilir."*[171] Peygamberimiz, hayatının en kalabalık insan topluluğuna hitap etme imkânı bulduğu Veda haccı hutbesinde de, orada bulunanların bulunamayanlara kendisinin sözlerini ulaştırmasını emretmişti. Bir önceki hadis gibi bu hadisi de sahâbe-i kiramın önde gelenlerinden pek çokları Peygamberimiz'den rivayet etti. Sadece rivayet etmekle kalmayıp, Resûl-i Ekrem'in sünnet ve hadislerini işitmeyenlere duyurma ve bilmeyenlere öğretme yönünde bugünün gelişmiş teknik imkânları ve ulaşım kolaylıkları içinde dahi yerine getirilmesi güç görünen ve insanı şaşırtacak derecede geniş bir coğrafyayı kapsayan ilim seferberliğine çıktılar. Bu sayede Kur'an ile birlikte Sünnet ve hadisler de İslâm coğrafyasının her yerinde yaygınlık kazandı.

Şayet Sünnet ve hadisler Kur'an'ın yanında önemli ve lüzumlu olmasaydı, Hz. Peygamber sahâbîlere ve ümmetine konu ile ilgili olarak bu kadar sıkı tenbihlerde bulunmaz, ashâb-ı kiram da hayatları boyunca günümüzde bile gıbta ve hayranlıkla karşılanan ilmî gayretler içinde olmazlardı.

SONUÇ

Kur'an ve Sünnet'in birbiriyle ilişkisi ve bütünlüğünü ele almaya çalıştığımız bu tebliğde, yine bu iki temel kaynağın malzemelerinden konuyla ilgili görülen âyet ve hadislerin, sadece delil niteliği taşıdığı kabul edilen bir bölümüne yer verebildiğimizi tekrar ifade etmeliyiz. Kur'an'ın daha birçok âyeti ile Hz. Peygamber'in pek çok hadislerinin konumuzla doğrudan ilgili olduğunu belirtmek gerekir. Ayrıca sahabe başta olmak üzere, İslâm âlimlerinin konuyla ilgili görüş ve düşünceleri de üzerinde durulmaya değer niteliktedir. Ancak bir tebliğin bütün bu boyutları kapsaması beklenemez. Kanaatimizce bu yönde bazı güzel örnekleri bulunan ve bundan sonra devamını temenni ettiğimiz müstakil çalışmalar, ilim hayatımıza önemli katkılar sağlayacak ve sünnetin Kur'an'ın yanındaki konumu ve değeri ile ilgili görüş ve düşünceleri daha sağlam zeminde konuşup değerlendirme imkânı verecektir.

Kur'an ve Sünnet'in açık nasları ışığında ele almaya çalıştığımız bu kısa çalışmadan şu sonuçları çıkarmak mümkündür:

---

171. Dârimî, Menâsik 72; Ahmed İbn Hanbel, IV, 31, 32; V, 4, 37, 39, 40, 45, 72, 342, 366, 411; VI, 385, 456; Buhârî, İlim 9, 10, 37; Hac 132; Sayd 8; Edâhî 5; Meğâzî 51; Fiten 8; Tevhîd 24; Müslim, Hac 446; Kasâme 29, 30; Ebû Dâvud, Tetavvu' 10; Tirmizî, Hac 1; Nesâî, Hac 111; İbni Mâce, Mukaddime 18.

1. İslâm'ın gerektirdiği iman, Hz. Peygamber'e ve onun getirdiklerine inanmayı, peygambere itaat ve ittiba etmeyi, karşı çıkmama ve muhalefet etmemeyi zorunlu kılar.
2. Cenâb-ı Hak, birçok âyet-i kerîmede ümmetin Hz. Peygamber'e uymasını ve onun sözünü alıp uygulamasını, onu örnek edinmesini emretmiştir. Bu emrin içine peygamberin sünnetinin dâhil olduğunda ümmetin icmâının olduğu söylenebilir. Esasen başta muhaddislerin büyük bir hassasiyetle tesbit edip ortaya koyduğu zayıf ve uydurma birtakım rivayetlerin varlığı öne sürülerek bu genel prensibi aşmaya çalışmak, ümmetin büyük çoğunluğunun üzerinde ittifak ettiği tevhid akidesini ve din olarak hayatına uyguladığı amelî birliği ortadan kaldırır; inanç ve amelde birtakım bid'atlara sürüklenmesine vesile olur.
3. Sahih sünnetle amel etmek, Kur'an ile amel etmek anlamına gelir. Çünkü dinin hükümlerinin ve bu hükümlerin hayata nasıl uygulanacağının bilgisini tamamen Kur'an'dan anlayıp öğrenmek mümkün değildir. Bu konuda sünnetin yol göstericiliğine ihtiyaç vardır. Unutmamak gerekir ki, Hz. Peygamberin din olarak açıklayıp ortaya koyduğu ve uyguladığı hükümler Allah'ın emriyle olmuştur. Bunun aksini düşünmek, peygamberlik müessesesini tanımamak anlamına gelir. Çünkü peygamberler, peygamberlik vasıflarıyla masumdurlar.
4. Sahih sünnet, müstakil olarak dinde hüküm kaynağıdır. Hz. Peygamber'in getirmediği ve tasvip etmediği, insanların kendi hevâ ve heveslerine göre icad edip ortaya koydukları şeyler bid'attır ve bütün bid'atlar merduttur, kabul edilmez. Bid'atın her çeşidini önlemenin yolu sünneti ihya edip yaşatmaktır.
5. Hz. Peygamber'in emrettikleri ve nehyettikleri, Allah'ın emredip nehyettikleridir. Çünkü bir peygamberin bunun aksini yapması düşünülemez. Böyle bir anlayış ve davranışı peygamberlik vasfıyla bağdaştırmak mümkün değildir.
6. Sünnet ve hadislerin güvenilirliği ile ilgili araştırmalara her asırda büyük bir önem verilmiştir. Günümüzde de bu yönde yapılacak ilmî çalışmalara son derece ihtiyaç vardır. Sünnet gerçeğini toplumda canlı tutmanın yolunun bu olduğu kanaatindeyiz. Hz. Peygamber'in sünnetini ve hadislerini iyice hıfzedip, koruyup başkalarına tebliğ edenlere yönelik emirleri, tavsiyeleri ve dualarının ümmetin bu yönde gayret gösteren bütün fertlerine şâmil olduğu inancındayız. Bu inanç, bizi sünnet ve hadis uğrunda gücümüz nisbetinde çalışmaya sevkeden en büyük âmildir.

İLM-İ TEDBİR-İ MENZİL, OIKONOMIA VE İKTİSAT*

Sabri Orman**

GİRİŞ

"İlm-i Tedbir-i Menzil" veya "İlmu Tedbîri'l-Menzil" deyimi günümüz Türkçesine "Ev Yönetimi Bilgisi" veya "Ev Yönetimbilimi" şeklinde tercüme edilebilir. "Tedbîru'l-Menzil", "el-Hikmetu'l-Menziliyye"[1] ve "es-Siyasetu'l-Menziliyye"[2] ifadeleriyle anlatılmak istenen de yine İlm-i Tedbir-i Menzil olup, sırasıyla aşağıdaki şekilde türkçeleştirilebilirler: "Ev Yönetimi", "Ev Felsefesi (veya Hikmeti)", "Ev Politikası (veya Aile Siyaseti)".[3]

---

* "İlm-i Tedbir-i Menzil, Oikonomia ve İktisat", *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi*, c. 1, Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, 1992, s. 265-310.

** Prof. Dr., Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankası.

1. Örnek olarak bakınız: Muhammed Ali b. Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhâti'l-Fünûn*, İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984 (Kalküta, 1862 baskısından tıpkıbasım), s. 39.
2. İbn Sînâ, *Aksâmu'l-Ulûmi'l-Akliyye*'de (Mısır: Matbaatu Hindiyye, 1326 H., s. 107) "Tedbiru'l-Menzil", *et-Tabîiyyât min Uyûni'l-Hikme*'de (Mısır: Matbaatu Hindiyye, 1326 H., s. 2 ve 3) "el-Hikmetu'l-Menziliyye", *es-Siyasetu'l-Menziliyye*'de (Abdulemir Şemsuddîn neşri, Beyrut, 1988) ise eserinin isminden de anlaşılacağı gibi "es-Siyasetu'l-Menziliyye" tabirini kullanır. Nasîruddîn Tûsî, küçük bir değişiklikle "Tedbir-i Menazil" ifadesini kullanır (*Ahlâk-ı Nâsırî*, Mucteba Minevî ve Ali Rıza Hayderî neşri, 4. b., Tahran, 1369 H., s. 40).
3. Metinde yer alan deyimlerde "ev" kelimesi yerine "hane", "hanehalkı" ve "aile" kelimeleri de kullanılabilir. Biz "ev" kelimesini tercih ediyoruz.

Hemen belirtelim ki verilen bu Türkçe karşılıklar "takribî" nitelikte (yaklaştırmalar niteliğinde) olup, çağrışımlarımız bizi, onları modern mütekabilleriyle özdeşleştirmeye götürmemelidir. Konu, izleyen başlıklar altında kendi özel dünyası ve şartları içinde anlaşılabilecek şekilde derinleştirileceği için şimdilik bu uyarıya şu kısa notu eklemekle yetinebiliriz: İlm-i Tedbir-i Menzil, İslam felsefesinin Meşşaî kolu mensuplarının ev yönetimi ve aile ahlâkıyla ilgili çalışmalarına verdikleri addır. Daha doğrusu, bu tür çalışmalara verilen adlar arasında en yaygın olanıdır.

Diğer taraftan, İslam Meşşaî felsefesi ile Yunan felsefesi arasındaki bağ bilindiğine göre, bu iki felsefe geleneği arasında İlm-i Tedbir-i Menzil konusunda da özel bir bağ olup olmadığı akla gelebilir. Gerçekten böyle bir bağ vardır ve bunu İlm-i Tedbir-i Menzil'le ilgili literatürde tespit etmek zor değildir.[4] Hatta "İlm-i Tedbir-i Menzil" ya da "Tedbiru'l-Menzil" deyiminin, sadece bir bilgi dalının ya da sanatın adı olarak alındığında, Yunanca "Oikonomia" teriminin aslına sadık ve doğru bir tercümesi olduğu söylenebilir.[5] Kısacası, Meşşaî felsefenin *İlm-i Tedbir-i Menzil*'i ile, Yunan felsefesinin *Oikonomia*'sı arasında gerek isim, gerekse muhteva bakımından direkt bir ilişki vardır.

Bir iktisadî düşünce tarihçisi olan H. W. Spiegel, İngilizcede "iktisat bilimi" karşılığı olarak kullanılan "economics" kelimesinin Yunanca kaynaklı olduğunu, sözlük anlamıyla "hanehalkı yönetimi" ("management of the household") anlamına geldiğini ve Aristo'nun da onu *Politika*'da bu anlamda kullandığını belirtir.[6] Aristo'nun *Politika* isimli eserinde hane halkı (veya ev) yönetimi anlamında kullandığı belirtilen kelimenin aslı, işte bir önceki paragrafta sözünü ettiğimiz "oi-

---

4. Nitekim, İslam Dünyasında bu konuda yazanların ilklerinden (belki de müstakil eser sahibi olarak ilki) olan İbn Sînâ bu hususta gayet açıktır (Bkz. *Aksâmu'l-Ulûmi'l-Akliyye,* s. 107). İbn Sînâ siyasete dair eserlere örnek verirken Eflatun ile Aristo'nun kitaplarına işaret eder ki aşağıda da görüleceği gibi Aristo'nun *Politika*'sı Tedbir-i Menzil'in Yunanî kaynaklarının en önemlisidir (Aynı eser, s. 108).

5. Bu konuda Ziyaettin Fahri Fındıkoğlu'nun görüşleri için aşağıdaki kaynaklara bakılabilir: 1) *Türkiye'de İktisat Tedrisatı Tarihçesi ve İktisat Fakültesi Teşkilatı,* İstanbul: İ.Ü. İktisat Fakültesi İktisat ve İctimaiyat Enstitüsü Yayını, 1946, s. 131-132; ve 2) *Ahlâk Tarihi,* c. 1, İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1945, s. 218. Aristo'nun *Politika*'sının T. A. Sinclair tarafından yapılan ve gözden geçirilerek Penguin Classics serisi içinde yeniden yayınlanan (ilk yayınlanışı 1962) İngilizce çevirisine eklediği lügatçede, T. J. Saunders, "oikonomia"yı "household-management" konuda bir iktisadî düşünce tarihçisinin görüşüne bakmak da yararlı olabilir: J. A. Schumpeter, Greklerin "Oeconomicus"unu, "the practical wisdom of household management" (hanehalkı yönetiminin pratik hikmeti) olarak değerlendirir (Bkz. *History of Economic Analysis,* Londra: Allen and Unwin Ltd. 1986, s. 53).

6. Henry William Spiegel, *The Growth of Economic Thought,* (gözden geçirilmiş ve genişletilmiş baskı), Durham: Duke University Press, 1983, s. 25.

konomia"dır.[7] Burada Spiegel'e söylettiğimiz şeyler, aslında iktisadî düşünce tarihi literatürünün harcıalem ifadelerinden biri olmaktan öte bir şey değildir. Ancak bu nakille kurulduğunu gördüğümüz iktisat ("economics") ve oikonomia arasındaki ilişkiyi, daha önce varolduğunu belirttiğimiz İlm-i Tedbir-i Menzil ile oikonomia arasındaki ilişkinin yanına koyduğumuzda, konumuzun başka bir boyutu ortaya çıkmaktadır: İlm-i Tedbir-i Menzil ile çağdaş sosyal bilim disiplinlerinden biri olan İktisat arasındaki ilişkidir, bu.

Doğal olarak çalışmamızın ağırlık noktasını terminolojik ve kavramsal yönüyle İlm-i Tedbir-i Menzil teşkil edecektir. İlm-i Tedbir-i Menzil gerek bir kültür tarihi nesnesi olarak, gerekse yararlanılabilecek bir tarihî kaynak olarak kendi başına ve kendisi için ilgilenilmeye değer bir konudur. Ancak her tarihî konu gibi onun da bir bağlamı vardır ve onu bu bağlam içinde ele almak hem onun daha iyi anlaşılmasını sağlayabilir, hem de yine kendi başına değerli olan başka bazı konulara kapıyı aralayabilir. İlm-i Tedbir-i Menzil'in içinde yer aldığı tarihsel bağlamın zaman bakımından daha önce gelen tarafında Greklerin Oikonomia'sının, daha sonra gelen tarafında ise "*Politik İktisat*"tan "iktisat"a (ya da İngiliz dilindeki terimlerle ifade edilirse, "Political Economy"den "Economics"e) olan evrimiyle İktisat disiplininin yer aldığına işaret etmiştir. Böyle olunca, bir taraftan İlm-i Tedbir-i Menzil'in daha iyi anlaşılmasını sağlamak, diğer taraftan kültür ve medeniyetler arası alış-verişin bir örneğini vermiş olmak üzere, söz konusu tarihsel bağlamın iki ucundan da -çalışmamızın genel dengesini bozmayacak ölçüler içinde- söz etmeye çalışacağız.

İLM-İ TEDBİR-İ MENZİL KAVRAMINA GENEL BİR BAKIŞ

Konuyu biraz önce belirtilen şekliyle derinleştirmeden önce, *İlm-i Tedbir-i Menzil* kavramıyla ilgili olarak İslam kültür çevresinde oluşan standart anlayışı tespit etmeye çalışabiliriz. Onuncu yüzyılın ikinci yarısında yaşamış ve yazmış olan Hârizmî'ye[8] (Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Yusuf el-Kâtib) bakılacak olursa böyle bir standart anlayış daha o zamanlarda bi-

7. Aristo, *Politika* (I-III), çev. Niyazi Berkes, İstanbul: Maarif Matbaası, 1944, s. 10, 2 numaralı dipnot. İktisatla oikonomia arasındaki ilişkiyi irdeleyen geniş literatürü gözden geçirip değerlendiren güzel bir çalışma için bkz. S. Todd Lowry, "Recent Literature on Ancient Greek Economic Thought", *Journal of Economic Literature,* c.. XVII (Mart 1979), s. 65-86, özellikle s. 65-70.

8. E. Wiedemann, "Hârizmî", *İslam Ansiklopedisi,* V/1, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1977, s. 257-258.

le vardı. Ünlü *Mefâtîhu'l-'Ulûm* isimli eserinde "pratik felsefe"yi (el-felsefetu'l-ameliyye) "ilmu'l-ahlâk", "tedbîru'l-menzil" ve "siyasetu'l-medeniyye" diye üçe ayırdıktan sonra, bu üçü için kitabında özel bir bölüm ayırmadığını, zira bunlarla ilgili konuların havas ve avam herkes arasında "meşhur" olduğunu kaydeder.[9]

Şimdilik İlm-i Tedbir-i Menzil'le ilgili standart anlayışı tespit etmenin peşinde olduğumuza göre, başvuracağımız kaynaklar da standart başvuru kaynakları olacaktır ki bunların klasik örnekleri *Mefâtîhu'l-'Ulûm, Mevzûâtu'l-'Ulûm, Keşfu'z-Zunûn* ve *Keşşâfu Istılâhâti'l-Fünûn* gibi ansiklopedik eserlerdir. Bu tür eserler için yazarlarından daha ünlü olan kitaplardır, denebilir. Gerçekten yukarda sıralanan eserlerin her biri, sırasıyla, yazarları olan *Hârizmî* (X. Yüzyılın ikinci yarısı), *Taşköprüzade* (1495-1561), *Kâtip Çelebi* (1609-1657) ve *et-Tehânevî*'den (öl. 1745) daha ünlüdür. Diğer taraftan, böyle olması içerdikleri bilginin standart oluşunun başka bir karinesini teşkil eder. İslam'ın bilim ve düşünce tarihi literatürü içinde sayıları bir hayli yüksek olan bu tür eserlerden[10] biz burada sadece yukarıda adı geçenlere ve ayrıca İbn Sînâ'nın (öl. 1037) ilimler tasnifiyle ilgili iki eserine müracaat edeceğiz.[11] Bu eserlerin ortak bir özelliği de Hârizmî'nin yukarda değindiğimiz tespitini yaptığı tarihten daha sonra yazılmış olmaları ve böylece aynı standart ortak teorik zemini paylaşmalarıdır.

Sözünü etmekte olduğumuz eserlerin hepsi de İlm-i Tedbir-i Menzil'i "felsefe"[12], "hikmet"[13] veya "İlmu'l-hikmet"[14] diye isimlendirdikleri felsefeyle bağlantılı olarak ele alırlar. Yine, hepsi mutat bir felsefe tanımından sonra, felsefeyi "nazarî" ve "amelî" diye iki kısma, daha sonra bunların herbirini ayrıca üçer dala ayırırlar. Bu tasniflerde mutat olarak "Nazarî Felsefe"nin kısımları "el-İlmu'l-İlâhî" (İlâhî İlim ya da İlâhiyat İlmi), "el-İlmu'r-Riyâzî" (Riyazî İlim ya da matematik) ve "el-İlmu't-Tabî'î" (Tabiî İlim ya da Tabiat İlmi) şeklinde yer alırken, "Amelî Felsefe"nin kısımları "İlmu'l-Ahlâk" (Ahlâk İlmi), İlmu Tedbiri'l-Men-

9. el-Hârizmî (Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Yusuf el-Kâtib), *Mefâtihu'l-'Ulûm,* Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, (tarihsiz), s. 80.
10. Örnek olarak, (1) numaralı dipnotta gösterilen Tehânevî'nin eserinin baş tarafındaki önsöze bakılabilir.
11. Bkz. (2) numaralı dipnottaki ilk iki eser.
12. Hârizmî, s. 79.
13. İbn Sînâ, *et-Tabîiyyât min Uyûni'l-Hikme,* s. 2 ve *Aksâmu'l-Ulûmi'l-Akliyye,* s. 104; Taşköprüzade Ahmed Efendi, *Mevzûâtu'l-'Ulûm,* Osmanlıcaya çeviren (müellifin oğlu) Kemaleddin Muhammed Efendi, I, (Ahmet Cevdet tab'ı), Dersaadet: İkdam Matbaası, 1313, s. 335.
14. Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn,* I, 3. b., Tahran: el-Matbaatu'l-İslamiyye, 1967, s. 676; Tehânevî, s. 36.

zil ve "İlmu Tedbiri'l-Medine" (veya "Siyasetu'l-Medine", "Hikmetu'l-Medeniyye", "İlmu's-Siyaset", vs. Siyaset Bilimi) şeklinde sıralanır.

Bu ortak noktaların yanı sıra, söz konusu eserler arasında konumuz açısından bazı farklar da yok değildir. Mesela, terminolojide tam bir yeknesaklık yoktur.[15] Anlatım ve takdim tarzında da bazı küçük farklar vardır; ancak bunlar, üzerinde özellikle durmaya değmeyecek kadar önemsiz olup, sadece iki hususa işaret etmekle yetinilebilir. Tehânevî'nin eseri daha sofistike kavramsal tahliller içermesi bakımından, Kâtip Çelebi'nin eseri ise bir "menzil" tanımı içermesi ve İlm-i Tedbir-i Menzil konuları arasında "mal" ve "mütemevvil" ilişkisini açıkça belirtmesi bakımlarından önemlidir.[16]

İlm-i Tedbir-i Menzil konusuyla ilgili standart malzeme içeren ansiklopedik eserler üzerindeki bu genel tahlili, konunun nasıl bir mantık zinciri içinde ele alındığını örnekleyen bir tasvirle bitirebiliriz. Aslında bu bakımdan, Hârizmî dışındaki yazarların doğrudan veya dolaylı olarak İbn Sînâ'dan beslendikleri söylenebilir.[17] Böyle olunca biz de burada İbn Sînâ'yı esas alacak ve onun muhakeme tarzını, konumuza dair eserlerinin en özlüleri olan *"et-Tabîiyyât min Uyûni'l-Hikme"* ve *"Aksâmu'l-Ulûmi'l-Akliyye"* adlı iki risalesi kanalıyla göstermeye çalışacak; fakat daha özlü ve câmi' olduğu yerlerde onu Kâtip Çelebi'yle tamamlayacağı.

Kâtip Çelebi'ye göre "hikmet ilmi" yani felsefe, beşerî takat ölçüsünde eşyanın hakikatinden "ne ise o olarak" bahseden bir ilim olup, konusu, dış dünyada ve zihinlerde varolan şeyler; amacı ise dünyada "kemâlât" ile şereflenmek ve öte dünyada uhrevî saadeti elde etmektir. Felsefenin konusu olan şeyler ya varlığı bizim gücümüz ve ihtiyarımıza bağlı olan şeylerdir ya da değildir. Birincilerin hallerini bilmeye, hayatın ve öte dünyanın iyileşmesine yol açması cihetiyle, "amelî hikmet" adı verilir. İkincilerin hallerini bilmeye ise "nazarî hikmet" denir; zira, ondan maksat" nazar" yoluyla elde edilen bilgidir.

Bu noktada İbn Sînâ'nın yardımına başvurmak uygun olacaktır. Ona göre hikmet (ya da felsefe) biri nazarî (teorik) ve soyut, diğeri amelî (pratik) olmak üzere iki kısma ayrılır. *Nazarî hikmet*te amaç, varlığı insan fiiline bağlı olmayan varlıklar hakkında kesin bir inancın (yakînî bir itikadın) elde edilmesidir.

---

15. Kaynakların kullandığı terminolojide bazı küçük farklar olmakla beraber, değişik terimlerle anlatılmak istenen hep aynı şeylerdir. Gerek bu hususta, gerekse metinde belirtilen hususlarla ilgili olarak aşağıdaki yerlere bakılabilir: Hârizmî, *Mefâtihu'l-'Ulûm,* s. 79-80; Taşköprüzade, *Mevzûâtu'l-'Ulûm,* s. 335-336, 432-442; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn,* s. 381, 676-677; ve Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhâti'l-Fünûn,* s. 36-41. Değişik terminoloji örnekleri konusunda özellikle Tehânevî'nin eseri aydınlatıcıdır.
16. Kâtip Çelebi, s. 381.
17. Hârizmî, eserini, büyük bir ihtimalle İbn Sînâ'nın bu konuya ilişkin eserlerinden daha önce yazmıştır.

Burada amaçlanan, Tevhid ve Astronomi ilimlerinde olduğu gibi, sadece bir görüşün elde edilmesidir. *Amelî hikmet*te ise amaç, hayırlı olanını yapmak üzere, insan çabasıyla meydana gelebilen şeyler hakkında sahih bir görüşe ulaşmaktır. Burada sadece bir görüşe ulaşmak yeterli olmayıp, bir eyleme yönelik olarak bir görüşe ulaşılması amaçlanır. Öyle ise birincinin amacı hakikat ("hak"), ikincinin amacı ise "hayır"dır.[18] Yine ona göre, bilebileceğimiz ama yapamayacağımız şeylere ilişkin hikmete "nazarî", hem bilebileceğimiz hem de yapabileceğimiz şeylere ilişkin hikmete ise "amelî" hikmet adı verilir.[19]

Yürütülen mantık zincirinin bundan sonraki halkasını nazarî ve amelî felsefelerin her birinin üçer dala ayrılmasının temellendirilmesi teşkil eder. Fakat biz burada nazarî felsefe ile ilgili kısmı ihmal ederek sadece amelî felsefedeki tasnifin nasıl temellendirildiğini görmeye çalışacağız.

Bu konuda Kâtip Çelebi şöyle düşünür: Amelî felsefe (hikmet) üçe ayrılır; zira o ya tekbaşına bir şahsın faziletlerle bezenmek ve reziletlerden arınmak şeklindeki maslahatlarının bilgisidir; ya baba-evlat, efendi-köle gibi aynı evi (menzil) paylaşan bir topluluğun maslahatlarının bilgisidir; ya da aynı şehri (medineyi) paylaşan bir topluluğun maslahatlarının bilgisidir. Böyle olunca, amelî hikmet birinci durumda "Tehzîbu'l-Ahlâk" (Ahlâk İlmi), ikinci durumda "Tedbîru'l-Menzil" (Ev Yönetimi), üçüncü durumda "es-Siyasetu'l-Medeniyye" (Şehir Yönetimi) diye isimlendirilir.[20]

Aynı konuda İbn Sînâ'nın düşünce tarzı ise şöyledir: İnsanın yönetilmesi ("tedbir" edilmesi: çekip-çevrilmesi) ya tek bir şahsa özgüdür, ya da tek bir şahsa özgü değildir. Tek bir şahsa özgü olmayan yönetim ancak ortaklık (şirket) şeklinde olabilir. Ortaklık ise ya ev ve aile topluluğu şeklinde olur, ya da şehir topluluğu şeklinde... Öyle ise "amelî ilimler" üç kısma ayrılır. Bunlardan biri, insan yönetiminin yukarıda belirtilen kısımlarından ilkine özgü olup, onunla insan dünya ve öte-dünya hayatında mutlu olabilmek için gerekli ahlâkı ve fiilleri öğrenir. Amelî ilimlerin ikinci kısmı, insan yönetiminin ikinci kısmına "has" olup, onunla da insan kendisiyle eşi, evlâtları ve hizmetçileri arasında ortak olan evini nasıl yöneteceğini ("tedbir" edeceğini) öğrenir. Öyle ki evin durumu, mutluluğun elde edilebilmesini sağlayacak bir düzenliliğe kavuşsun. Amelî ilimlerin üçüncüsü ise sözü geçen yönetimin üçüncü kısmına hastır ki onunla da siyasetin, riyasetin, faziletli ve faziletsiz medenî toplulukların çeşitleri, her çeşidin nasıl icra edilebileceği, ortadan kalkış sebepleri ve yer değiştirme tarzları -devletle olan ilgileri içinde- kavranır.[21] İbn Sînâ, bu ilimlere sı-

18. İbn Sînâ, *Aksâmu'l-Ulûmî'l-Akliyye*, s. 105.
19. İbn Sînâ, *et-Tabîiyyât min Uyûni'l-Hikme*, s. 2.
20. Kâtip Çelebi, s. 676.
21. İbn Sînâ, *Aksâmu'l-Ulûmi'l-Akliyye*, s. 107-108.

rasıyla "el-Hikmetu'l-Hulukiyye" (Ahlâk Hikmeti), "el-Hikmetu'l-Menziliyye" (Ev Hikmeti) ve "el-Hikmetu'l-Medeniyye" (Medenî Hikmet) adlarını verir.[22]

Bu aşamada son olarak Kâtip Çelebi'nin tahsisi olarak İlm-i Tedbir-i Menzil başlığı altında söylediklerini aktarmaya çalışacağız: Ona göre İlm-i Tedbir-i Menzil, amelî hikmetin üç kısmından biri olup; kişiyle eşi, çocukları ve hizmetkârları arasında ortak olan durumların nasıl dengeleneceğini ("itidal" haline getirileceğini) ve dengeden ("itidal" halinden) sapmış durumların nasıl düzeltileceğini öğreten ilim, diye tanımlanmıştır. Konusu, adıgeçen şahısların -düzenlilik bakımından- durumlarıdır. Faydası ise büyüktür ve herkesin anlayabileceği bir hususdur; zira özü itibariyle sağladığı şey, insanın kendi evindeki ahvalinin intizama girmesi ve böylece kendisiyle aile efradı arasında uyulması gereken haklara riayetin sağlanmasıdır ki böyle bir dengenin kurulmasından dünya ve ahiret mutluluğu kaynaklanır. Kısacası, İlm-i Tedbir-i Menzil, bir evde ortaklaşa yaşayan bir topluluğun yararına olan şeylerin bilgisi olup, bununla bir ev ahalisi arasında mevcut olması gereken paylaşmanın nasıl olabileceği öğrenilir. Yalnız, bilinmelidir ki burada "menzil" terimiyle anlatılmak istenen şey "taşlar ve keresteyle yapılan ev değil, koca ile karı, baba ile evlat, hizmet edilen ile hizmet eden ve mal sahibi ile mal arasındaki özel kaynaşmadır". Yaşanılan yerin bizzat kendisinin ne olduğu farketmez; ister ev olsun, isterse çadır... Buna olan ihtiyacın sebebi ise insanın yaradılıştan medenî (sosyal) olmasıdır.[23]

OİKONOMİA YA DA İLM-İ TEDBİR-İ MENZİLİN YUNANÎ KÖKÜ

Gerek kadîm Yunan felsefesinin klasik kaynakları gerekse bu kaynaklar üzerine yapılan modern çalışmalar, söz konusu kültür çevresinde "oikonomia" diye adlandırılan ve Türkçeye "Ev Yönetimi Bilgisi" diye tercüme edilebilecek olan[24]

22. İbn Sînâ, *et-Tabîiyyât min Uyûnî'l-Hikme,* s. 2-3.
23. Kâtip Çelebi, c. I, s. 381.
24. *Collins Dictionary of the English Language* (2. Baskının yeniden basımı, Londra and Glasgow: Collins, 1989), İngilizce "economy" kelimesinin arkaik olarak "the management of household affairs" (ev ya da hanehalkı işlerinin yönetimi) anlamına da geldiğini ve Latince yoluyla Yunanca oikonomia kelimesinden kaynaklandığını, bu kelimenin ise *oikos* (house: ev) ve *nemein* (to manage: yönetmek) kökünden gelen nomia kelimelerinin bir araya getirilmesiyle yapıldığını belirtir. Biz de *oikonomia* kelimesinin gerek bu etimolojik yapısından, gerekse metin içinde sunmaya çalışacağımız semantik muhtevasından hareketle Türkçeye "ev yönetimi" ve bir bilgi dalı olarak "ev yönetimi bilgisi" şeklinde çevrilebileceğini düşünüyoruz. Ayrıca, bu çalışmamızda şimdiye kadar geçen ve bundan sonra geçecek olan "economics", "oeconomicus",

bir bilgi dalının varlığını açıkça gösterir.[25]

Oikonomia ile ilgili klasik Yunan kaynakları başlıca iki kısma ayrılabilir. Bir kısmı konuya ilişkin bağımsız eser niteliğini taşır. Xenephon'un (yaklaşık olarak M.Ö. 430-355) eseri olan *Oeconomicus* ile yazarı belli olmayan *Oeconomiaca,* bu türün örneklerini teşkil eder. Bağımsız bir tarzda olmamakla beraber oikonomia konusundan söz eden eserler de vardır ki bunların en ünlüsü Aristo'nun (M.Ö. 384-322) *Politika*'sıdır. Belki bir bakıma bu son eser grubu içinde yer alabilecek, ama başka bir açıdan onlardan ayrılan diğer bir eser grubu da teşkil edilebilir. Bunlar, laf arasında ve adeta geçerken ev yönetimi konusuna değinen, ama konu üzerinde özellikle ve uzunca durmayan eserlerdir. Eflatun'un (M. Ö. 427-347) *Politicus (Devlet Adamı)* ve *Protagoras* adlı diyalogları bu türün örnekleri olarak verilebilir.

Devlet Adamı'nda, bir "devlet adamı" tanımı elde edilmeye çalışılırken "devlet adamı", "kral", köle sahibi ve ev reisinin, farklı isimlendirmelere rağmen özleri itibariyle aynı şeyler mi olduğu, yoksa bu dört unvana tekabül eden dört farklı bilim dalı mı olduğu problemi ortaya konur ve cevabı aranmaya çalışılır. Sonuçta bütün bu alanları kapsayan tek bir bilim olduğu ve bu tek bilim için kullanılabilecek spesifik isimlerden herhangi birini tercih eden kimselere itiraz edilmemesi gerektiği konusunda anlaşmaya varılır. Kullanılabilecek isimler şunlardı: Krallık bilimi, siyaset bilimi ve ev yönetim bilimi (science of household management).[26]

Eflatun'un *Protagoras* diyalogunda ise, Perikles döneminin bu önde gelen öğretmeninin şöyle dediği nakledilir: "Ben, kişinin kendi işlerini uygun şekilde nasıl çekip çevireceğini, kendi hane halkını en iyi şekilde nasıl yöneteceğini ve kamu işlerinin nasıl yönetileceğini öğretiyorum".[27]

Görüldüğü gibi, Eflatun'un diyaloglarında, hiç olmazsa bizim vâkıf olabildiğimiz kadarıyla, ev yönetimi veya oikonomia konusunda (isminin geçiyor olması dışında) fazla bir bilgi yoktur. Zaten bizim de burada -yukarıdaki kadar da olsa- onlara yer verişimizin sebebi, konumuzla ilgili sınırlı satırlarından çok, bu

---

"oeconomia" ve "oeconomica" gibi kelimelerin de nihaî olarak gidip "oikonomia" kelimesine dayandığını söyleyebiliriz.

25. Oikonomia'dan doğrudan doğruya aynı kelimeyi veya değişik dillerdeki mütekabillerini zikrederek bahseden modern kaynaklara örnek olarak aşağıdakiler verilebilir: Lowry, s. 65-69; Schumpeter, s. 53-54; Spiegel, s. 25; Eric Roll, *A History of Economic Thought,* 4. bs., Londra and Boston: Faber and Faber, 1989, s. 32.
26. Plato, *The Statesman,* İngilizceye çev. J. B. Skemp, Londra: Routledge and Kegan Paul, 1961, s. 258 ve 259 (İngilizce tercüme, s. 123, 125).
27. Protagoras dialogunun değişik İngilizce çevirilerinden çeşitli alıntı örnekleri için şu çalışmaya bakılabilir: Lowry, s. 66, 2 numaralı dipnotun devamı.

satırlar arasında gizli çok önemli bir hususa dikkatleri çekmektir. Şöyle ki, Eflatun'un, ev yönetimi veya yönetim biliminden söz ediş tarzından bu konuların Yunan kültür dünyası içinde harcıalem, olağan konular olarak görüldüğünü, hatta önde gelen öğretmenlerin ders programları içinde yer aldığını öğreniyoruz ki, bu dolaylı bilgi, söz konusu kaynakların verdiği dolaysız bilgiden çok daha değerlidir. Diyalog yazarının, fazla hazırlığa ihtiyaç hissetmeyen bir rahatlık içinde konuya atıflarda bulunmasını da bu açıdan değerlendirmek gerekir.

Xenophon'un *Oeconomicus* adlı eserinin böyle bir başlık taşıyan ilk eser olduğu ileri sürülür[28] ise de biraz yukarda yaptığımız tespit göz önüne alındığında, bu iddianın sadece antik Yunan düşüncesi için bile ileri sürülmesinin zor olduğunu belirtmek gerekir. Belki şöyle bir ifade ihtiyata daha uygun olur: Xenophon'un eseri, günümüze kadar gelebilen antik Yunan metinleri arasında bu başlığı taşıyanların en eski tarihlisidir. Yine diyalog tarzında bir eser olan *Oeconomicus,* "aristokrat bir çiftçi ve askerin, ev ve çiftlik yönetimi üzerine olan düşüncelerini bir araya getirir".[29] Örnek olarak, diyalogun ev yönetimiyle ilgili bir pasajını aşağıda veriyoruz.[30]

Sokrat – Söyle bakalım Critobule! İktisat, tıp, demircilik veya marangozluk ilimleri gibi bir ilmin ismi midir?

Crtobule – Evet öyle.

S. – Bütün bu "zenaat-art" lardan her birinin mevzuunun ne olduğunu söyleyebiliriz. İktisadın mevzuunun neden ibaret bulunduğunu söyleyebilir miyiz?

C. – Evet. Bana öyle geliyor ki iyi bir "Econome – muktesit" evini iyi çeviren kimsedir.

S. – Eğer böyle bir muktesit başkasının evi de kendisine tevdi edilmiş ise onu da öz evi kadar idare edemeyecek mi? Dülgerlik zenaatini bilen kimse, kendisi için yaptığı şeyi aynı ile başkası için de yapabilir. İktisatta mütehassıs kimse için de vaziyet aynı mıdır?

C. – Öyle zannediyorum.

S. – O halde ev idaresi zenaatini bilen kimse, bizzat bir şeye tasarruf edemeyecek halde de olsa, başkasının evini inşa etmekle olduğu gibi idare etmekle de bir ücret alırlar. Öyle mi?

---

28. Fındıkoğlu, *Türkiye'de İktisat Tedrisatı Tarihçesi,* s. 131.
29. Spiegel, s. 692.
30. Bu çalışmamız esnasında Xenophon'un eserinin ne Türkçe, ne de İngilizce bir tercümesine ulaşmamız mümkün oldu. Sadece Fındıkoğlu'nun, söz konusu eserin François Ollier tarafından yapılan Fransızca tercümesinin 13-18. sayfalarından yaptığı kısmi tercümeyi görebildik. Metinde verilen pasaj da Fındıkoğlu'nun tercümesinden alınmıştır (Fındıkoğlu, *Ahlâk Tarihi,* s. 219-222).

C. – Zeus hakkı için evet!" Hatta böyle birisi, bir evi idare etme işini üzerine aldıktan sonra bütün masrafları ödeme, daha sonra biriktirmeleriyle evi zenginleştirme imkanını elde ederse oldukça yüksek bir ücreti hak eder.

S. – Fakat bize göre bir ev neden ibaret? Bir ikamet yeri ile ayın şey mi? Yoksa ikametgâh dışında tasarruf edilen her şey de ev mefhumuna dahil midir?

C. – Bana öyle geliyor ki mülk sahibinin kasabasından başka bir yerde de tasarruf edilen her şey eve dahildir.

Diyalogda Xenophon'un servet ve zenginlikle, genel olarak aile ahlâkıyla ve özellikle ev yönetimindeki başarı-ahlâk ilişkisiyle ilgili düşüncelerini de görmek mümkündür. Kişinin serveti, ona faydalı olan ya da onun kullanmasını bildiği şeydir. Gerçek bir centilmen, mekanik sanatlarla değil, tarım ve savaşla uğraşmalıdır. Mekanik sanatlar hem beden hem de ruh için zararlıdır; bundan dolayıdır ki bazı devletlerde vatandaşların bu tür işlerle uğraşmasına izin verilmez. Ziraat ise diğer sanatların anasıdır. O iyi olunca diğer bütün sanatlar da onunla birlikte serpilir. "Üzerinde çalışıp çabalayanlara daha fazla veren, kendisine hayatını hasredenleri taltif eden ziraatten başka bir sanat var mıdır? Toprak, adaleti öğrenmek isteyenlere bizzat adaleti öğretir."[31]

Daha önce yazarının belli olmadığını ifade ettiğimiz *Oeconomica* da anahatlarıyla Xenophon'un eserinin özelliklerini taşır; gerek ev yönetimini konu edinmesi, gerekse tarım üzerindeki özel vurgusu itibariyle.[32]

Biz burada Yunan felsefî geleneği içinde *Oikonomia*'yla ilgili olarak geliştirilen düşünceleri esas itibariyle Aristo'ya dayanarak özetlemeye çalışacağız. Aristo, *Nikomakhos Ahlâkı* adlı eserinde de oikonomia konusuna değinir[33] ise de konuyu sistematik bir biçimde ortaya koyduğu esas yer *Politika*'dır.

Yunan felsefesinin diğer büyüğü Eflatun gibi, Aristo da konuya, devlet ya da politikayla ilgili bir çalışması içinde temas eder. Fakat, Eflatun konuya ancak şöyle bir dokunup geçerken, Aristo onu uzun ve ince bir tahlile tabi tutar. Bunun sebebi iki düşünürün devlet kavramına yaklaşımları arasındaki farktır. Yukarıda belirtildiği gibi Eflatun, devlet adamlığı, krallık, köle sahipliği ve ev

---

31. Fındıkoğlu, *Türkiye'de İktisat Tedrisatı Tarihçesi ve İktisat Fakültesi Teşkilatı,* s. 132. Ayrıca, Fındıkoğlu, *Ahlâk Tarihi,* s. 216-218; Spiegel, s. 692.
32. Spiegel, Aristo ekolüne mensup bir kişi de dahil olmak üzere, bu eserin muhtemelen birden fazla yazarı olduğunu ve ondan ancak iki kısa bölümün zamanımıza kadar korunabildiğini kaydeder. Bu bilgi ve metindeki bilgiler için bkz. Spiegel, s. 686-687.
33. Örnek olarak bakınız: Aristotle, *Nicomachean Ethics,* İngilizceye çev. W. D. Ross, *Great Books of the Western World* (The Works of Aristotle, c. II), no. 9 içinde, Chicago: Encyclopaedia Britannica Inc., 1952, I_1 ve I_2 (1094a-1094b).

reisliği gibi yönetim kademeleri veya türleri arasında temelde bir fark görmeyip düşüncesini esas ilgi konusu olan devlet adamlığı üzerinde yoğunlaştırarak yoluna devam ettiği halde, Aristo bu hususta farklı düşünür. Ona göre, bazılarının yaptığı gibi, devlet adamı, kral, hanehalkı yöneticisi ve köle sahibinin oynadıkları rollerin (aralarında tür farkı değil, sadece sayı farkı olduğu noktasından hareketle) aynı olduğunu düşünmek yanlıştık. Sanki büyük bir hanehalkı ile küçük bir devlet arasında hiçbir fark yokmuş gibi.

Aristo bu yanlışlığı daha açık bir şekilde ortaya koyabilmek için mutat metoduna, yani analiz yöntemine başvurur. Bileşik şeyleri artık daha fazla bölünemeyecek duruma gelinceye kadar analiz etmek ve bir bütünün en küçük parçalarına ulaşmak, şeklinde özetlediği bu yöntemi, devletin yapıcı unsurlarının incelenmesine uyguladığımızda bunların yekdiğerinden nasıl ayrıldığını ve sözü geçen çeşitli roller hakkında sistematik bir bilgi elde edip edemeyeceğimizi daha iyi göreceğimizi ileri sürer.[34]

Hemen sonra ise adeta bir sürpriz yaparak, devletten hareketle onu oluşturan parçalara ulaşmayı deneyecek yerde, en küçük parçalarından hareketle devlete ulaşmaya çalışır. Bunun için de olgusal olmaktan çok hayalî bir tarihî durumdan, daha doğrusu mantıki bir öncülden başlayarak adım adım devlet kavramına yaklaşan genetik bir devlet teorisi geliştirir. Ona göre, konuyu kavramanın en iyi yolu, ta başından başlayarak eşyanın doğal gelişmesine bakmaktır. İlk nokta şu: Bir arada olmadan yaşama yeteneğine sahip olmayan şeyler, çiftler halinde bir araya gelmelidir. Mesela, üreme için erkekle dişinin bir araya gelmesi esastır ve bu bir seçme meselesi olmayıp, doğal bir itkinin sonucudur. Tıpkı türlerini sürdürebilmeleri için diğer hayvanlarda ve bitkilerde olduğu gibi. Birinci nokta kadar önemli olan başka bir nokta, doğal yönetici ile doğal yönetilenin -korunmak amacıyla- bir araya gelmesidir. Zira ileriyi görecek şekilde aklını kullanabilen eleman, doğal olarak yönetici ve doğal olarak efendi iken sadece fiilî çalışma için gerekli bedenî güce sahip olan ise tabiaten köledir, yönetilendir. Öyle ise efendi ile kölenin bir araya gelmeleri ikisinin de çıkarınadır.[35]

İşte erkeklerin, bu ikisiyle, yani kadınlar ve kölelerle oluşturduğu birlikten ilk olarak bir hanehalkı doğmuştur. Şair Hesiod, "her şeyden önce bir evin, bir

---

34. Aristotle, *The Politics*, İngilizceye çev. T. A. Sinclair (Gözden geçiren: T. J. Saunders), Londra: Penguin Books, 1981, I i. (Aristo'nun düşüncelerini aktarırken esas itibariyle *The Politics*'deki sırayı takip edeceğimizden, sık sık dipnot düşmemek için, referansları büyük Romen rakamlarıyla gösterilen kitap ve küçük Romen rakamlarıyla gösterilen bölümler bazında göstermekle yetineceğiz. [I i] gibi. Ancak gerekil yerlerde ayrıntılı referans verme cihetine gideceğiz. Ayrıca, özellikle belirtilmedikçe, Aristo'ya yapılan atıfların hepsinde yukarıdaki kaynak esas alınacaktır.)

35. *The Politics*, I ii.

karın ve çift süreceğin bir öküzün olsun" derken haklıydı (Öküz fakirin kölesidir). Kişiler arasında gülük ihtiyaçların karşılanması amacıyla ve tabiatın bir gereği olarak kurulan bu birlik, Charondas'ın, üyeleri için "ekmek yoldaşları" dediği hanehalkıdır.

Sonraki aşama, birkaç evin (ya da "home"nin) günlük ihtiyaçları aşan bazı ihtiyaçlar için ilk olarak bir araya gelmesinden doğan köy topluluğudur. Bu da bir hanehalkının oğullar ve torunlar tarafından uzantıları kuruldukça tam anlamıyla bir doğal süreç içinde ortaya çıkar. Bundan dolayı böyle bir köyün üyelerine bazılarınca "aynı sütü emenler" denmiştir.

Nihai aşamada bazı köylerin bir araya gelmesiyle kurulan devlet birliği (ya da topluluğu) yer alır. Bu aşamada artık süreç tamamlanmış ve "kendine yeterlik" durumuna ulaşılmış olur. Devlet sadece hayatın çıplak gereklerinin bir aracı olarak meydana gelir ise de varolmaya devam etmesi, "iyi" bir hayatın güvenceye alınması içindir. Bundan dolayı, önceki topluluklar gibi, devletler de tabiatın gereği olarak vardırlar.[36]

İnsan, tabiatı itibariyle siyasî bir hayvandır. Kötü bir şans eseri olarak değil, kendi tabiatı gereği bir devlet içinde yer almayan bir insan ya çok iyi ya da çok kötüdür; başka bir ifadeyle ya insan-altı ya da insan-üstüdür.[37] Fakat, insanın politik bir hayvan olması, arılar veya toplu halde yaşayan diğer hayvanların bu özelliğinden farklı bir nitelik taşır. Tabiat amaçsız iş yapmaz ve tabiat sadece insanı konuşma gücüyle donatmıştır. İnsan ile diğer hayvanlar arasındaki gerçek fark, sadece insanın iyi-kötü, adil-gayri adil gibi kavramlara sahip olmasıdır. Bir hanehalkı ve devlet birliğini sağlayan şey, bu konularda ortak bir anlayışın paylaşılmasıdır. Konuşma, işte bütün bunların ifade edilebilmesine hizmet eder.[38]

Diğer taraftan, "devletin, hanehalkı topluluğuna ve aramızdaki herhangi bir ferde göre, doğal bir önceliği vardır. Zira, bütünün parçadan önce gelmesi gerekir".[39]

Aristo, *Politika*'nın birinci kitabının ikinci bölümüne şöyle başlar: "Bir devletin kurucu unsurlarının neler olduğunu açıkladığıma ve her devlet hanehalklarından oluştuğuna göre, işe hanehalkı yönetimiyle başlamak gerekir:" Ona göre bu konu, tam haldeki bir hanehalkının kısımlarına tekabül edecek şekilde iki alt-bölüme ayırılabilir: Hürler ve köleler. Aristo'nun bu tasnifi, yaşadığı dönemdeki Yunan ailesinin realitesine de uygundur. Fakat, o, daha önce değindiğimiz "her şeyi en küçük parçalarına ayrılmış haliyle incelemek" şeklindeki metodunu

36. Aristo'nun buraya kadarki düşünceleri, *The Politics,* I ii'den özetlenmiştir.
37. *İbid,* I ii, 1253 a_1, 1253 a_{18}.
38. *İbid,* I ii, 1253 a_7.
39. *İbid,* I ii, 1253 a_{18}.

hanehalkına da uygular ve hanehalkının "ilk ve en küçük" bölümleri olarak şu üç çifti tespit eder: Efendi ve köle, koca ve karı, baba ve çocuklar. Öyleyse bu üç ilişki çiftinin her birinin "ne olduğu" ve "ne olması gerektiği" soruları sorularak cevapları aranmalıdır. Fakat "hane"nin, ya da evin bir dördüncü unsuru vardır ki bazıları onu hanehalkı ya da ev yönetiminin tamamı, bazıları ise en önemli parçası olarak kabul eder: "Mal (ya da para) kazanma sanatı" (chrématistiké). Aristo, bunun durumunun gözden geçirilmesinin de "görevimiz" olduğunu söyler.[40]

Böylece Aristo'nun konumuzla, yani oikonomia ya da hanehalkı yönetimi (yahut ev yönetimi) ile ilgili tahlilinin esas kısmına gelmiş bulunuyoruz. Aristo ev yönetimi konusunda, evin insanî boyutunu teşkil eden ilk üç ilişkiye, cansız boyutu teşkil eden servet ve zenginliğe oranla daha fazla önem verir. Benzer bir önem sırasını insanî unsurun hür ve köle kısımları arasında da yaparak, hür insanların kölelerden daha önemli olduğunu söyler.[41] Fakat değerleme bazındaki bu önem sırası, kitabı içinde aynı konuların yer alış sıraları ve kapsadıkları yerin büyüklüğü bakımından hemen hemen tersine döner. Nitekim, önce kölelik meselesi ele alınıp üzerinde uzun uzun durulduktan sonra, bu defa para ya da mal kazanma sanatı ev yönetimiyle olan ilişkisi açısından hayli uzun bir şekilde ele alınır. Evin insanî unsurunun hür kısmını oluşturan koca ile karı ve baba ile evlatlar arasındaki ilişkiler ise sıranın sonunda ve kısaca ele alınır. Büyük bir ihtimalle bu durum, sözü geçen ilişkilerin Aristo'nun yaşadığı dönemde problematik olma dereceleriyle açıklanabilir. Aristo köleliğin hayati öneme sahip olduğu bir toplumda yaşıyordu. Köleler nüfusun üçte birini oluşturuyordu. Onlarla vatandaşlık hakkına sahip olmayan yabancı sakinlerin toplamı, Yunan toplumunun nüfusunun yarısına ulaşıyordu.[42] Diğer taraftan bu yapı eleştirilere uğramakta, yani "kölelik bir problem haline gelmiş" bulunmaktaydı. Aristo bu problemi, "hem açıklama hem de meşrulaştırma" amaçlarına hizmet edecek bir ilkeyle, insanların doğal eşitsizliği ilkesiyle çözümlemeye çalışıyordu[43] ki bunun kolay olmadığı açıktır. İnsanların bir kısmını, doğuştan efendi olduklarına inandırmak belki kolaydır ama diğer kısmını doğuştan köle olduklarına inandırmak herhalde o kadar kolay değildir. İşte Aristo'yu kölelik problemini öne almaya iten ve uzun uzun uğraştıran böyle bir zorluktu. Aristo'nun, ahlâkî bakımdan mahkum etmesine rağmen, bazı kazanç ve mübadele şekilleri üzerinde öncelikle ve uzun uzadıya durması da geçimlik bir tarımsal ekonomiden ticarî bir ekonomiye geçmekte olan bir toplumun sıkıntılarını yansıtır.[44]

---

40. *İbid,* I iii.
41. *İbid,* I xiii, 1259 b_{18}.
42. Spiegel, s. 21.
43. Schumpeter, s. 59.
44. Roll, s. 35.

Bu çalışmada, İlm-i Tedbir-i Menzil'in iktisadî yönünü ön plana çıkaran bir takdim tarzını amaçladığımızdan, Aristo'nun bu takdim tarzı bazı değişikliklerle buradaki amacımıza uygun hale getirilebilir. Bu maksatla, önce Aristo'nun ev yönetiminin insan boyutu olarak gördüğü ve daha çok önem verdiği efendi-köle, koca-karı, baba-evlat ilişkilerini kısaca özetleyecek, ondan sonra da daha geniş bir şekilde mal ya da para kazanma faaliyetinin ev yönetimi açısından durumunu ele almaya çalışacağız.

Politika'nın birinci kitabının iii-vii bölümleri efendi ve köle ilişkisinin irdelenmesine, daha doğrusu köleliğin savunusuna ayrılmıştır. Özetle köleliğin doğal olduğu; iki tarafın yekdiğerini tamamladığı ve aralarında çıkar çatışması değil, çıkar birliği olduğu ispatlanmaya çalışılır. Bu uzun tartışmayı sonuna kadar takip etmek yerine Aristo'nun konuyu nasıl temellendirdiğine kısaca bakmakla yetinebiliriz. Aristo, okuyucusunu, kendisiyle birlikte konuya iki şekilde bakmaya davet eder: Pratik hayatın gerekleri açısından ve efendi ile köle arasındaki ilişkiye dair mevcut teoriden daha iyi bir teorinin bulunup bulunamayacağı açısından. Çünkü, der Aristo, bazıları efendi yönetiminin bir bilim dalı olduğuna ve bunun ev yönetimi, krallık ve devlet adamının yönetimiyle aynı şey demek olduğuna inanır. (Aristo bu inanışa daha önce itiraz etmişti; kölelik vesilesiyle tekrar tartışacak.) Diğer bazıları, efendinin köle üzerindeki yönetiminin doğaya aykırı olduğunu, efendi-köle ayırımının doğadan değil kanundan kaynaklandığını ve doğaya bir müdahale olması itibariyle gayri adil olduğunu ileri sürer.[45]

Aristo, bilindiği gibi, bütün yönetim çeşitlerinin temelde aynı olduğu iddiasına itiraz eder. Bu itirazın bir gerekçesini bu vesileyle ortaya koyma fırsatı buluyor. Ona göre, tabiaten hür olan insanlar üzerindeki yönetim (buna "devlet adamı yönetimi" der), tabiaten köle olan insanlar üzerindeki yönetimden farklıdır. Hanehalkı üzerindeki yönetim tek kişinin yönetimi (monarşi)dir; zira, her evin tek bir yöneticisi vardır. Devlet adamının yönetimi ise, hür ve eşit kimseler üzerindeki bir yönetimdir. (Bu yönetim tarzında yöneten ile yönetilen periodik olarak yer değiştirir). Efendilik belli bir bilgi türüne sahip olmaya değil, belli bir yaradılış türüne sahip olmaya dayanır.[46]

Köleliğin, tabiatın değil mevzu hukukun ürünü olduğu, tabiata aykırı ve gayri adil olduğu tezine karşı ise Aristo, tam bu söylenenlerin aksini ispatlamaya çalışır. Ona göre ne akıl, ne de empirik gözlem bu görüşlerini savunmada herhangi bir müşkülat çıkarmaz. İnsanların bir kısmının yönetmesi, diğer-

45. Aristotle, *Politics*, İngilizceye çev. B. Jowett, *Great Books of the Western World* (The Works of Aristotle c. II) serisi içinde (no. 9), Chicago: Encyclopaedia Britannica Inc. 1952, I iii, 1253 b_{15}-1253 b_{20}.

46. *İbid*, I vii.

lerinin itaat etmesi hem gerekil hem de faydalıdır. Daha doğuş anlarından itibaren insanların bir kısmı yönetecek, diğerleri yönetilecek şekilde ayrılırlar.[47]

Aristo'nun efendi-köle ilişkisini ev yönetimiyle irtibatlandırış tarzı da ilginçtir. Şöyle düşünür: Mülk (servet), ev halkının bir parçasıdır; mülk edinme ise ev yönetiminin... Zira ne iyi bir hayat, hatta ne de bizzat hayatın kendisi, zaruri ihtiyaçlar asgari bir düzeyde karşılanmadan sürdürülemez. Yine herhangi bir sanatta, işin iyi yapılabilmesi için, sanatkârın uygun araçlara sahip olması gerekir. Aynı şekilde ev yöneticisinin de sanatını icra ederken belli araçlara ihtiyacı vardır. Araçlar ise cansız veya canlı olabilir. Meselâ, bir gemi kaptanı için pusula cansız, gözcü canlı bir araçtır. Böyle olunca, herhangi bir servet parçası, kişiye hayatını sürdürmesinde yardımcı olan bir araç olarak, servet ise böyle araçların bir toplamı olarak görülebilir. İşte köle, bir çeşit yaşayan servet parçasıdır ve herhangi bir hizmetkâr örneğinde olduğu gibi, diğer araçlardan sorumlu bir araçtır. Fakat, araçlar, olağan anlamlarıyla üretim araçları olduğu halde, köleler bir aksiyon (eylem) aracıdırlar.[48]

Aristo baba-evlat ve koca-karı ilişkilerini bir arada ele alır. Bu ilişkiler ev yönetiminin kapsamında yer alırlar; çünkü kadın ve çocuklar da -hür insanlar olmakla birlikte- bir yönetime tabidirler. Ama bu bakımdan aralarında bazı farklar vardır. Kadınlar üzerindeki yönetim "devlet adamı yönetimi"ne benzerken, çocuklar üzerindeki yönetim krallık türü yönetime benzer. İstisnalar olabilirse de, erkekler tabiaten kadınlara göre, daha yaşlı ve daha yetişkin olanlar ise daha genç ve daha azgelişmiş olanlara göre yönetim işine daha yatkındır. Gerçi anayasalı (ya da "devlet adamı yönetim tarzı"nı benimsemiş) devletlerin çoğunda, vatandaşların sırayla yönettikleri ve yönetildikleri, yani bu bakımdan rollerin yer değiştirdiği, böylece vatandaşlar arasındaki doğal eşitliğin ve farksızlığın korunmaya çalışıldığı doğrudur; fakat, yine de, bir yöneten ve yönetilen ayrımı olduğu sürece dış görünüş şekilleri, saygı ifadesi olan isim ve unvanlar bakımından farklar yaratmaya yöneliriz. İşte erkekle kadın arasındaki ilişki bu türden bir ilişkidir; ama burada yöneten ve yönetilen farkı münavebeli olmayıp süreklidir. Babanın çocuklar üzerindeki yönetimi ise kralca bir yönetimdir; zira baba, hem sevgi hem de yaşından kaynaklanan saygı sayesinde yönetim imkanına sahip olur ki bunlar kralca bir yönetim tarzının özellikleridir. Kralın, tebaası üzerinde doğal bir üstünlüğü vardır; fakat diğer taraftan onlarla aynı soydandır ve doğum itibariyle onlardan bir farkı yoktur. Yaşlıların gençlerle, babanın çocuklarla olan ilişkisi de bu tür bir ilişkidir.[49]

---

47. *İbid,* I v.
48. *İbid,* I iv.
49. *İbid,* I xii.

Ev yönetimin çiftli ilişkilerinin son ikisiyle ilgili olarak Aristo'nun söyledikleri bunlardan ibaret. Anlaşılan, o dönemde pek tartışılmayan bu konularda yazar fazla ayrıntıya inme ihtiyacı hissetmeyerek, tezlerini formüle etmekle yetiniyor.

Şimdi, çalışmamız açısından daha önemli olan ev yönetimi ile mal/servet/para kazanma arasındaki, ya da *oikonomia* ile *chrématistiké* arasındaki ilişkiye geçebiliriz.

Aristo bu konuya da mutat metoduna, yani analiz metoduna atıfta bulunarak başlar. Hareket noktası köleliktir. Kölenin bir servet parçası olduğu ispatlandığına göre serveti ve genel olarak mal kazanmayı gözden geçirebiliriz, der ve şu soruyu sorarak yoluna devam eder: Mal kazanma, ev yönetimiyle aynı şey midir, yoksa onun bir parçası mıdır, yoksa ona yardımcı bir şey midir? Sorunun birinci kısmına cevabı olumsuzdur; zira, mal kazanma sanatının görevi malzeme sağlamak iken ev yönetimi sanatınınki bu malzemeyi kullanmaktır. Sorunun geri kalan kısmının cevabını ise tartışmaya açık görür; zira çok sayıda servet ve zenginlik çeşidi vardır ve bunlar da kendi aralarında aşağıdaki gibi sorulara yol açar: Acaba çiftçilik ve genel olarak gıda temini mal kazanma sanatının birer parçası mıdırlar, yoksa farklı şeyler midirler?

Aristo'nun ince tahlillerle yürüttüğü tartışmasının dayandığı ana fikir şudur: Doğal olan ve olmayan mal/servet kazanma şekilleri vardır. Doğal olan kazanma şekilleri ev yönetiminin bir parçası iken doğal olmayanlar onun dışında kalır.

Doğal kazanmanın saf şekli, tabiatta hazır halde bulunan, doğanın doğrudan verdiği şeyleri almaktır. Bunun tipik örneği, hayvanların hayatî ihtiyaçlarını doğal bir etkiyle ve vasıtasız bir şekilde çevreden sağlamalarında görülür. İnsanlara açık olan kazanma şekilleri de bu örneğe yakın oldukları ölçüde doğaldırlar. Nitekim Aristo, "mübadele ve ticarete dayanmayan" temel doğal kazanma yolları olarak şunları sayar: Çobanlık, ziraat, korsanlık, balıkçılık ve avcılık. Bu yollar tek olarak veya kombine edilerek insanlar tarafından kullanılabilir. Bitkiler ve hayvanlar insanlar içindir. Böyle olunca, savaş da doğal kazanma yollarından biridir, demektir. Çünkü, avcılık onun bir parçasından başka bir şey değildir. Aristo'ya göre savaş sanatı hem vahşi hayvanlara karşı, hem de tabiat tarafından yönetilmek üzere yaratılmış oldukları halde bunu reddeden insanlara karşı kullanılmalıdır. Böyle bir savaş doğal olarak adildir.

Politika yazarı konuya ilişkin düşüncelerini şöyle bağlar: Öyle ise kazanma sanatının bir türü vardır ki tabiata uygundur ve ev yönetiminin bir parçasıdır. Zira, ev yönetimi sanatı, *hayat için gerekli ve ev halkı ya da devlet topluluğu için faydalı olan şeyleri* ya hazır bulacaktır ya da bizzat temin edecektir. Gerçek anlamda zenginlik, bu tür servet unsurlarından oluşur ve

bunların sınırları vardır; çünkü, iyi bir hayat için gerekli servetin miktarı sınırsız değildir.[50]

Fakat, Aristo'ya göre, servet elde etmenin başka bir çeşidi vardır ki "mal kazanma" (chrématistiké) terimi genel ve haklı olarak bunun için kullanılır. Servet veya zenginliğin bir sınırı olmadığı düşüncesi de aslında bununla ilgilidir. Daha önce tartışılan kazanma sanatına çok benzediği için, çok kişi ikisinin aynı şey olduğunu sanır. Halbuki onlar temelde farklıdır: Biri doğal olduğu halde diğeri değildir. Birincisi tabiat tarafından verildiği halde, ikincisi deneyim ve sanatla elde edilir.[51]

Aradaki farkı belirtmek için Aristo malların iki kullanım tarzı arasındaki farka başvurur: *Tüketim amacıyla kullanım ve mübadele amacıyla kullanım.* Ona göre bunlardan birincisi servetin uygun kullanımıdır, diğeri uygun olmayan kullanımı. Mesela, bir ayakkabı giyilerek de, trampa edilerek de kullanılabilir. Bir ayakkabı para veya gıda maddesi karşılığında ayakkabı ihtiyacı olan birine verildiğinde, o ayakkabı gerçekte ayakkabı olarak kullanılmış olur; fakat yine de bu onun uygun kullanımı demek olmaz. Çünkü, ayakkabı, mübadele konusu olmak amacıyla yapılmamıştır.[52] Böylece ilk elde mübadelenin her türlüsüne karşı gibi görünen Aristo, daha sonra ihtiyaç tatmininin ötesine geçmeyen mübadelelerin tabiata aykırı olmadığını ve bir "para kazanma şekli" olmadığını kabul etmeye yanaşır.[53] Bu mübadele aslında çok kere doğal bir durumdan, insanların bazı şeylere ihtiyaçlarından fazla, bazı şeylere ise ihtiyaçlarından daha az sahip olmaları gerçeğinden kaynaklanır. Böyle bir durumda mübadele faaliyeti tabiatın kendine yeterlik dengesinin yeniden kurulmasına hizmet eder diye düşünür. Tabiî bu arada mübadelenin bir tarihçesini de vermekten geri kalmaz: Mübadele ilk topluluk şekli olan hanehalkı arasında geçerli olmayıp, aileden daha büyük topluluk şekillerinin ortaya çıkmasından sonra başlamıştır.

Tarafların ihtiyaçlarının ötesine geçmeyen mübadeleyi tabiata uygun kabul eden Aristo, ticareti mal kazanma sanatının doğal bir yolu olarak görmez. Zira ona göre, eğer öyle olsaydı, ihtiyaçları kadar mal edinince tarafların mübadeleyi durdurmaları gerekirdi. Diğer taraftan, para kazanma amacına yönelik bu faaliyetin aslında doğal mübadele türünün bir uzantısı olduğunu söyler.

---

50. *The Politics* (Sinclair çevirisi), I viii. (Aristo'nun bundan sonraki düşüncelerinin aktarılmasında *Politika*'nın Sinclair tarafından yapılan İngilizce tercümesi esas alınmakla birlikte, bu tercüme B. Jowett'in tercümesiyle de kontrol edilmiştir. Dolayısıyla *Politika*'ya yapılan atıflar, özel olarak belirtilmedikçe, her iki tercümeye birden yapılmış atıflar olarak kabul edilebilir.)
51. *Politics* (Jowett çevirisi), I ix 1257a.
52. *The Politics* (Sinclair çevirisi), I ix $1257a_5$.
53. *İbid*, I ix $1257a_{28}$.

Şöyle ki; ülkeler arası ticaret başlayınca, insanlar kaçınılmaz olarak basılı para kullanımına başvurdular. Çünkü doğal olarak ihtiyaç duyduğumuz şeylerin hepsi kolay taşınır cinsten değildir. Öyle olunca insanlar, alış-verişlerinde demir ve gümüş gibi kendiliğinden değerli ve kolay kullanım imkanı olan maddeleri alıp-verme konusunda anlaştılar. Başlangıçta miktarları büyüklük ve ağırlıklarına göre belirlenen bu madenlere daha sonraları sikke basılmaya başlandı ve böylece ölçme ve tartma konusundaki güçlük de ortadan kalkmış oldu. Bir kere para ortaya çıkınca gelişme hızlandı ve zorunlu bir mübadele şeklinde başlamış olan faaliyet ticarete, yani mal kazanmanın diğer türüne dönüştü. Ticaret, başlangıçta muhtemelen gayet basit bir işti. Ama sonra insanlar mübadeleler yoluyla en yüksek kârları nerelerden ve nasıl kazanacakları hususunda deneyim kazandıkça daha karmaşık bir hal aldı. Paradan kaynaklandığı için de mal/servet kazanma sanatı esas itibariyle bir para işi gibi görülmeye, fonksiyonunun büyük paraların nasıl kazanılacağını göstermek olduğu düşünülmeye başlandı. Gerçekten, çok kere zenginliğin büyük bir para meblağı olduğu kabul edilir; zira mal kazanma ve ticaret sanatlarının ilgilendiği şey paradır.

Aristo diğer taraftan paranın bazen de tabiatta hiçbir kökü olmayan, sunî ve kabule dayalı bir şey olarak görüldüğünü söyler. Bu görüşün gerekçesi olarak da carî bir para sistemini kullanmakta olanların onun yerine başka bir şey kullanmaya karar vermeleri halinde bu paraların değerlerini kaybedeceğini ve artık hayat için gerekli olan maddeleri elde etmede kullanılamayacağını kaydeder. Öyle ki çok kere nakit para cinsinden zengin olan bir insanın yiyecek bir şeyi olmayabilir. Bol olduğu zaman bile insanı açlıktan ölmekten kurtaramayan bir zenginlik gülünçtür. Tıpkı açgözlü duası sebebiyle, önüne getirilen her şey altına dönüşen Midas'la ilgili olarak anlatılan hikâyede olduğu gibi.

Aristo'ya göre bundan dolayı insanlar, sadece para kazanmak anlayışından daha iyi bir zenginlik ve mal kazanma anlayışı ararlar ve bunda haklıdırlar. Ticaret, sadece mübadele yoluyla servet kazanma sanatı olup, mübadele birimi ve ölçüsü olması itibariyle parayla ilgilenir ve bu mal kazanma türüyle elde edilecek zenginliğin herhangi bir sınırı yoktur. Halbuki tabiata uygun düşen ve ev yönetimi sanatının bir parçası olan servetin ve mal kazanma sanatının bir sınırı vardır; zira mal kazanmak ev yönetiminin işi değildir.[54] Aslında belki de servet daha başlangıçtan itibaren ev yöneticisinin emrine hazır halde olmalıdır. Tıpkı devlet adamının kendi malzemesi demek olan insanları yapmak ihtiyacında olmaması ve tabiat tarafından hazırlanan bu malzemenin devlet adamı tarafından alınıp kullanılması örneğinde olduğu gibi, tabiatın toprak, deniz ve diğer kaynaklar vasıtasıyla gıda sağlaması da beklenebilir.

54. Aristo'nun, 53. dipnotun başladığı yerden buraya kadarki düşünceleri için bakınız: *İbid*, I ix.

İşte bu zemin üzerindedir ki ev yöneticisi bu kaynakların paylaştırılması şeklindeki görevini icra edebilir.[55]

Görüldüğü gibi Aristo'nun tercihi, hanehalkının zorunlu ihtiyaçlarının, esas itibariyle tabiat tarafından hazırlanan malzemenin alınıp kullanılması yoluyla giderilmesi lehinde ise de diğer iki mümkün mal/servet kazanma şeklini (chrématistiké) de tartışıyor. Bunlardan birini, yani ihtiyaç tatmini amacının ötesine geçmeyen mübadeleyi gerekli ve tabiata uygun bulmakta; diğerini, yani sınırsız mal/servet kazanmayı hedefleyen ticareti ise gereksiz ve tabiata aykırı bulmaktadır.[56] İkisi arasındaki temel fark, birincinin sınırlı, ikincinin sınırsız olmasıdır. Sınırı belirleyen ise zorunlu ihtiyaçlardır. Ayrıca belirtmek gerekir ki bu tasnif sadece analitik bir tasnif değil, aynı zamanda ahlâkî bir tasniftir ve Aristo birinci tür kazanma sanatını olumlu bulurken, ikincisini olumsuz bulmaktadır.

Aristo'nun yukardaki tasnif vesilesiyle değindiği bazı hususlar, ekonomik motivasyon açıklamaları olarak değerlendirilebilir. İnsanların ihtiyaç üstü mal kazanmaya yöneliş nedenleriyle ilgili bu açıklamaları aşağıdaki şekilde özetlemek mümkündür:

Ana sebep, söz konusu iki kazanma türünün yekdiğerine çok benzemesi ve her ikisinin aynı şeyle, servetle ilgili olması dolayısıyla insanların onları birbirine karıştırmasıdır. Bu yüzden insanların bir kısmı mal ve para arttırmanın, ev yönetiminin bir fonksiyonu olduğunu sanarak parasal varlıklarını arttırmayı veya en azından korumayı hayatlarının temel düşüncesi haline getirirler. Bu yönelişin bir kaynağı, bazı insanların iyi bir hayatı değil, sadece yaşamayı arzulamalarıdır. Yaşama arzusu sınırsız olduğundan, bu insanlar, hayatın sürdürülmesini sağlayan şeylerin de sınırsız bir miktarını arzu ederler. Diğer bir kaynak, bazı insanların, iyi bir hayatı amaçlamalarına rağmen, bedenî zevkler peşinde koşmalarıdır. Zevkler de servet sahipliğine dayanır göründüğünden bu insanlar hayatlarını servet elde etmeye adarlar. Ticaret yoluyla bu tabiata aykırı amaca ulaşamayacaklarını anlayınca, diğer yolları denemeye çalışırlar. Mesela cesaret, askerî önderlik ve doktorluğun amacı mal üretmek değildir; fakat, bazı insanlar her niteliği veya her sanatı servet elde etmenin birer aracı olarak kullanmaya hazır olduklarından, bunları da aynı maksatla kullanmaya yönelirler.[57]

Oikonomia ile krematistike'in sınırlarını belirleme konusunda Aristo son derece titizdir. Nitekim, mal kazanmanın, ev yönetiminin bir parçası olarak kabul edilmesi halinde, mesela doktorluk sanatının da neden onun bir parçası olmadığı sorusunun pekala sorulabileceğini söyler. "Nihayet hanehalkı üyeleri,

55. *İbid,* I x.
56. *İbid,* I ix 1258 a_{14} ve I x 1258 a_{38}.
57. *İbid,* I ix 1257 b_{25-40}.

hayatta kalmak veya günlük ihtiyaçlarının karşılanması kadar, sağlıklı olmaya da muhtaçtır." Cevap, sağlıkla ilgilenmenin bir dereceye, ama bir dereceye kadar yöneticinin; onun ötesinde ise doktorun işi olduğudur. Mal kazanma konusunda da durum aynıdır: Bir dereceye kadar yöneticinin, onun ötesinde ise yardımcı sanatların işidir, o. Ama, daha önce belirtildiği gibi, en iyisi, malların başlangıçtan itibaren tabiat tarafından hazırlanmış olmasıdır. Zira tabiatın bir fonksiyonu da doğan her canlıya gıda sağlamasıdır. Öyleki her doğuranda, doğurduğu canlının gıdasını sağlayan bir fazlalık mutlaka vardır. Buradan hareketle Aristo, ekin ve hayvan yetiştiriciliğine dayanan mal/servet kazanma şeklinin bütün insanlar için tabiata en uygun tarz olduğu şeklindeki görüşünü tekrarlar.[58]

Bilindiği gibi Aristo, tabiata değil, insanların mübadele yoluyla birbirlerinden kazanç sağlaması esasına dayandığı için ticarete karşıdır. Fakat onun en çok karşı olduğu kazanç şekli faizdir. Ona göre faiz, insanların sadece mübadele yoluyla birbirlerinden kazanç sağlamalarına yol açtığı için tasvip edilmeyen ticaretten de öteye giderek, bizzat paranın kendisinden kazanç sağlamaya yol açar. Paranın amacı mübadelelere aracılık etmektir; halbuki faiz paranın kendisinde bir artışı temsil eder. İsmi de zaten buradan gelir (tokos: yavru) ve hayvanların yavrulamasına kıyasla paranın para doğurduğunu anlatır. Aristo bütün iş türleri arasında tabiata en aykırı olanın faiz olduğunu düşünür.[59]

Aristo buraya kadar sunmaya çalıştığımız düşüncelerini "teori" olarak niteler ve "uygulama" hakkında da söz etmek gerektiğini söyler. Sözünü ettiği "teori" mal/servet/para kazanmanın teorisidir; sözünü etmek istediği "uygulama" da aynı şeyin pratiğidir. Bu vesileyle çok kısa olarak servet elde etme sanatı (crématistiké)nın "faydalı bazı dalları"ndan söz eder ki bunlar *hayvan yetiştirme, çiftçilik* ve *arıcılık*tan ibarettir. "Bunlar servet elde etmenin ilk ve en uygun üç dalıdır". Mal/servet elde etme sanatının diğer metodu dediği *mübadele*yi ise şöyle şematize eder:

1. Ticaret. Bu da kendi içinde üç alt-dala ayrılır:
   a) Gemicilik,
   b) Mal taşımacılığı ve
   c) Mal satımı.
2. Ödünç para verme veya faizcilik.
3. Ücret mukabili çalışma. Bu,
   a) Mekanik işlerde vasıflı eleman olarak, ya da
   b) Bedenî çalışmaya dayalı işlerde vasıfsız eleman olarak gerçekleşebilir.

58. *İbid*, I x 1258 a_{27}.
59. *İbid*, I x 1258 a_{38}.

Diğer taraftan yazar, geçen paragrafta sözünü ettiğimiz mal/servet edinme sanatının iki ana kategorisinin arasına üçüncü bir kategorinin yerleştirilebileceğini söyler. Bazı yönleriyle birinci bazı yönleriyle ikinci kategoriye benzeyen bu kazanma şekline, kazançlarını bizzat topraktan veya topraktan yetişip de hiç meyve taşımadıkları halde faydalı olan şeylerden sağlayan endüstri dalları girer. Kerestecilik ve her türlü madencilik gibi.[60]

Aristo, kazanma sanatının pratik yönlerinin ayrıntılı bir şekilde ele alınmasının faydalı olduğunu düşünmekle beraber, kendisi bu konular üzerinde uzun uzadıya durmayı sıkıcı bulur. Onun için, bu konuyla ilgilenenlere, bu dalda daha önce yazmış olanların eserlerine baş vurmayı tavsiye eder.[61]

Onun başka bir tavsiyesi, başarılı para kazanma yöntemleriyle ilgili dağınık raporların bir koleksiyonunun meydana getirilmesidir. "Para kazanmayı önemli bulanlar için şüphesiz çok yararlı olurdu" dediği bu çalışmaya, Aristo tekelcilik yoluyla para kazananlara ilişkin birkaç anekdotla katılır. Para kazanmanın en garantili yolu tekel kurmaktır. Bundan dolayı, para sıkıntısı çektiklerinde, devletlerin aynı yola başvurduklarını görürüz. Aristo, ayrıca, bütün bu anlatılanların devlet adamları için de faydalı olduğunu, zira birçok devletin işe ve onun getirdiği gelire bir hanehalkından çok daha fazla ihtiyacı olduğunu belirtir.[62]

İLM-İ TEDBİR-İ MENZİL YA DA OIKONOMIA'NIN İSLAMÎ VERSİYONU

Geçen bölümde Antik Yunan kültür dünyasının ev yönetimbiliminin, yani "Oikonomia"nın bir tablosunu elde etmeye çalıştık. Bu bölümde ise aynı bilgi veya bilim dalının, ya da bazen ifade edildiği gibi "sanat" dalının İslam kültür dünyası içindeki mütekabilinin, yani "İlm-i Tedbir-i Menzil"in bir tablosunu oluşturarak birincisinin karşısına koymaya çalışacağız.

Daha önce de işaret ettiğimiz gibi, İlm-i Tedbir-i Menzil, esas itibariyle İslam Meşşaî felsefesinin bir kolu olarak oluşmuştur. Aslında bu bilgi dalının içerdiği konularla uğraşmak, İslam kültür dünyası içinde İlm-i Tedbir-i Menzil'e münhasır değildir. Fıkıh, ahlâk ve tasavvuf literatüründe de aynı konular, ama değişik adlar altında ve farklı bir sistematik içinde, mutat olarak ele alınmıştır. Ancak biz burada Meşşaî gelenek içinde ve "İlmu Tedbiri'l-Menzil" ve benzeri adlar altında geliştirilen bilgi dalını esas almaktayız. Yalnız belirtmeli-

60. Son iki paragraftaki bilgiler için bakınız: *İbid,* I xi.
61. Aristo'nun tavsiye ettiği eserler için bkz. *İbid,* I xi 1258 b_{33}.
62. *İbid,* I xi.

yiz ki bu tercih diğer kaynaklardaki malzemenin daha az önemli olduğu anlamını taşımamaktadır. Aksine, belki diğer kaynaklardaki bilginin İslam kültür dünyasına özgülük derecesinin, yani orijinallik özelliğinin daha yüksek olduğu bile söylenebilir. Buna rağmen yukarıdaki gibi bir tercihte bulunmamızın sebebi, İslam Meşşaî felsefesinin kadîm Yunan felsefesiyle olan malum tarihsel bağı ve İlm-i Tedbir-i Menzil geleneğinin de Yunanlıların Oikonomia'sı ile olan ve gelecek bölümde değineceğimiz irtibatı sebebiyle gerek isim, gerek muhteva, gerekse sistematik bakımından konunun bir tarihsel kontekst (bağlam) içinde ve bir fikri süreç halinde kavranmasını kolaylaştırması, böylece tarihsel sürekliliğin bir örneğini görme imkanı sağlamasıdır.

Meşşaî felsefe geleneğinin bir ürünü olmasına rağmen, bu geleneğin en önde gelen iki simasından biri olan Fârâbî'nin (870-950) bu çalışmamız esnasında elimiz altında olan pratik felsefeye ilişkin iki eserinde İlm-i Tedbir-i Menzil konusunda kayda değer bir bilgiye rastlayamadık. *el-Medinetu'l-Fâzıla*'da her insanın "yaşamak ve üstün mükemmeliyetlere ulaşmak için yaradılıştan birçok şeylere muhtaç" olduğu, bunların hepsini tek başına sağlayamadığı için birçok insanın bir araya gelmesine ihtiyaç bulunduğu, böyle bir durumda her ferdin bu ihtiyaçlardan ancak kendi üzerine düşen kısmını karşılamaya çalıştığı, böylece her ferdin kendi "tabiatındaki mükemmelleşme ihtiyacını, ancak muhtelif insanların -yardımlaşma maksadıyla- bir araya gelmeleriyle" elde edebileceği, çeşitli insanların bir araya gelmesiyle de "topluluk" denen şeyin peyda olduğu belirtildikten sonra topluluk çeşitlerinin tasnifine girişilir. Ona göre topluluklar ya *tam*dır, ya da *eksik*tir. *Tam olan topluluklar* ayrıca üç kısma ayrılır: *Büyük, orta ve küçük. Büyük topluluk,* yeryüzündeki bütün insanlardan; *ortanca topluluk,* yeryüzünün ayrı ayrı milletlerinden; *küçük topluluk,* bir milletin topraklarında oturan şehir halkından oluşur. *Eksik topluluk* ise köy, mahalle, sokak ve ev halkından teşekkül eder. Fârâbî, "evden küçük olan kulübe"yi de bu cümleden sayar. Ona göre mahalle ve köy, şehre tabidirler; şu farkla ki köy, şehre hizmet etmesi itibariyle, mahalle ise onun bir parçası olması itibariyle tabidir. Ev, sokağın; sokak, mahallenin; mahalle, şehrin; şehir, millet topraklarının; millet de dünyanın bir cüz'üdür. Ama, "hayrın efdali ve kemalin âlâsı -şehirden ufak olan topluluk merkezlerinde değil- şehirlerin sınırları içinde elde edilir".[63]

Fârâbî'nin konumuza en yakın ifadeleri bunlardan ibaret. Daha sonra "fazıl" olan ve olmayan şehirler üzerinde yoğunlaşır. Onun, *es-Siyasetu'l-Medeniyye* (veya *Mebâdi'ul-Mevcudat*) isimli eserindeki durum da bundan farklı değil. Yalnız aşağıya alacağımız pasajdaki vurgu, onun neden sadece şehir toplu-

63. Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla,* çev. Nafiz Danışman, İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989, s. 79-80.

luğu üzerinde yoğunlaştığı konusunda bize bir ipucu verebilir. Büyük, orta ve küçük topluluklardan kısaca söz ettikten sonra şöyle der:

"Bu üçü, yetkin topluluklardır. Dolayısıyla, şehir (medine), yetkinlik mertebelerinden ilkini temsil eder. Öte yandan, köylerde, mahallelerde, sokaklarda ve evlerdeki topluluklar eksik topluluklardır. Bunlardan en az yetkin olanı ev topluluğudur..."[64]

İlm-i Tedbir-i Menzil, Fârâbî'nin *İhsâ'u'l-'Ulûm*'daki ilimler tasnifinde de yer almaz.[65]

Fârâbî'nin İlm-i Tedbir-i Menzil konusundaki bu kayıtsızlığına karşılık, Meşşaî felsefenin iki büyüğünden ikincisi, İbn Sînâ konuya önemli katkılarda bulunmuştur.[66] Daha önce gördüğümüz gibi, onun bilim tasniflerinde İlm-i Tedbir-i Menzil mutat olarak açıkça yer alır. Daha önemlisi, o konuya ilişkin bağımsız bir eserin sahibidir: *es-Siyasetu'l-Menziliyye*. Bu özelliğiyle İbn Sînâ, kendisinden sonraki İlm-i Tedbir-i Menzil literatürünün başlıca kaynağını teşkil eder. Nitekim, bunu sahanın en ünlü kitapları arasında yer alan *Ahlâk-ı Nâsırî* ve *Ahlâk-ı Alâî*'de açıkça görmek mümkündür.[67]

Fârâbî ile İbn Sînâ'nın İlm-i Tedbir-i Menzil karşısındaki bu birbirine zıt tutumları, Yunan felsefesinin iki büyüğü Eflatun ile Aristo'nun daha önce değindiğimiz aynı konuya ilişkin zıt tutumlarını ilginç bir şekilde andırmaktadır. Bu hususta Fârâbî, Eflatun'la aynı tavrı sergilerken, İbn Sînâ ve Aristo da aynı çizgide buluşurlar. Yalnız son ikisi arasındaki bir farka işaret etmek gerekir. Hatırlanacağı gibi, Aristo konuya *Politika* isimli eseri içinde ala almış olduğu halde İbn Sînâ konuya bağımsız bir risale tahsis etmiştir.

Daha sonraki literatürün ana kaynağı İbn Sînâ ve eseri olduğuna göre, bizim de onu esas almamız uygun olur. İbn Sînâ'nın eseri, ayrıca, mevcutlar arasında en kısa ve veciz olanıdır. Dolayısıyla, "anlatım ekonomisi" bakımından

---

64. Fârâbî, *es-Siyasetu'l-Medeniyye veya Mebadiu'l-Mevcudat*, çev. Mehmet Aydın, Abdulkadir Şener ve M. Rami Ayas, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980, s. 36.

65. Bunun için bkz. Fârâbî, *İlimlerin Sayımı* (*İhsâu'l-Ulûm*), çev. Ahmet Ateş, İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1986. Ayrıca bkz. İbrahim Agâh Çubukçu, "İslam Düşünürlerine Göre İlimlerin Taksimi ve Bunlar Arasında Gazzalî'nin Yeri", *İslam Düşüncesi Hakkında Araştırmalar*, Ankara: A. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1972, s. 102-103.

66. Fârâbî'nin İlm-i Tedbir-i Menzil konusuna kayıtsız kaldığına dair hükmümüz, söylemeye gerek yoktur ki, onun adı anılan üç eseriyle sınırlıdır. Onun geniş "müellefatı" içerisinde konumuza ilişkin malzemeye rastlaması ihtimalini tamamıyla gözardı etmemek gerekir.

67. Örnek olarak bakınız: Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 208 ve Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, 2. Kitap (İlm-i Tedbiri'l-Menzil), Bulak baskısı 1200 H (?), s. 4. (Aksi belirtilmedikçe, Kınalızâde'nin eserine yapılacak atıfların hepsi bu kısma yapılmış olarak kabul edilmelidir.)

da buradaki amacımız için en elverişli olanıdır. Yalnız onu daha sonraki dönemlerde ve değişik kültür çevrelerinde yaşamış olan iki yazar ve onların birer eseriyle tamamlamaya çalışacağız. Bunlardan birincisi 13. yüzyılda yaşamış olan ve hayatının son 27 yılını İlhanlıların hizmetinde geçirmiş olan (önce Hülagu, sonra oğlu Abâkâ için olmak üzere) Nasîruddîn Tûsî'dir (1201-1274). Tûsî'nin burada başvuracağımız eseri Fars dilinde yazılmış olan ünlü *Ahlâk-ı Nâsırî*'dir. İbn Sînâ'yı tamamlamada yararlanacağımız ikinci yazar bir "Osmanlı müellifi" olan Kınalızâde Ali Efendi'dir (1510-1572). Kınalızâde de müderrislik, kadılık ve kazaskerlik gibi görevlerle Osmanlılar için çalışmıştır. Bizim burada yararlanacağımız eseri Osmanlıca yazılmış olup, *Ahlâk-ı Alâî* adıyla ünlüdür. İbn Sînâ'nın eserinin Arapça olduğu hatırlanırsa, konumuzu İslam kültür mirasının başlıca taşıyıcıları olan üç ayrı dilden birer eserle takip edeceğimiz gerçeği ortaya çıkar. Başka bir ilginç özellik Tûsî'nin, Şiîliğin İmamiye koluna mensup bir yazar, Kınalızâde'nin ise Sünnî bir yazar oluşudur. Son bir ilginç husus Tûsî ile Kınalızâde'nin eserleri arasındaki ilişki dolayısıyla ortaya çıkar. Kınalızâde'nin eseri, esas itibariyle Tûsî'nin eserinin adeta bir serbest tercümesi durumundadır.[68] Bu son özellik, kullandığımız kaynakların yekdiğeriyle olan bağlantılarını göstermesi bakımından ilginç olduğu kadar, İslam kültür mirasının dönemleri, yerleri, kişileri ve mezhep farklarını aşan bir ortak geleneğinin bulunduğunu göstermesi bakımından da ilginç olsa gerektir.

Elbette, Meşşaî modele uygun olarak İlm-i Tedbir-i Menzil'den söz eden eserler yukarıda anılanlardan ibaret değildir.[69] Ancak burada konuya sadece genel bir bakış yapmayı hedeflediğimizden, söz konusu eserler bu çalışmadaki amacımız bakımından yeterlidir.

Kaynaklarla ilgili olarak belirteceğimiz son bir nokta, bu hususta bir istisna yaparak, standart anlamıyla Meşşaî çizgide bir eser olmamakla beraber, Şah Veliyullah Dehlevî'nin (1703-1762) *Hüccetullahi'l-Bâliğa* isimli kitabına bazı atıflarda bulunacağımızdır. Nevi şahsına münhasır bir eser olan *Hüccetullahi'l-Bâliğa* özellikle iktisadî, sosyal, siyasal ve kültürel hayata ilişkin genel bir teori niteliğini taşıyan "İrtifaklar Teorisi" bakımından önemli olup, "İlmu Tedbiri'l-Menzil" başlığı altında dikkate değer malzeme sunmaktadır. Gerek bu malzemeyle çalışmamıza bir çeşni katmak, gerekse bizzat eserin kendisine dikkatleri çekmek maksadıyla yukarda belirtilen istisnayı yapmada bir sakınca görmedik.

---

68. Bu bilgiler ve genel olarak Tûsî'nin hayatı ve eserleri için Mehmet Bayraktar'ın aşağıdaki esere yazdığı "Giriş"e (s. 3-9) bakılabilir: Nasiru'd-Din et-Tûsî, *Risale der Resm ve Âyîn-e İlkhani* (Devlet Finansı Üzerine Düşünceler), Farsça metin ve Türkçe-İngilizce tercüme: Mehmet Bayraktar, Ankara: Ofset Repromat Ltd. Şti. 1988.
69. Meşşaî modele göre yazılmış bazı ahlâk kitapları örnekleri için şu kaynağa bakılabilir: Mustafa Çağrıcı, *İslam Düşüncesinde Ahlâk*, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1989, s. 166-167.

"Menzil" Teorisi ya da Ev ve Aile Teorisi

Bu başlık altında İlm-i Tedbir-i Menzil literatüründen bir "menzil" teorisi elde etmeye çalışacağız. İlgili literatürde *menzil, hane ya da evin oluşum süreci, yapısı ve çevresiyle* ilgili olarak yer alan malzemenin kısa bir takdimi, buradaki amacımızı teşkil etmektedir.

Menzil'in ya da Ev ve Ailenin Oluşumu

İlm-i Tedbir-i Menzil yazarları, bir "menzil" ya da evin oluşumunu mutat olarak insanın antropolojik özelliklerine dayanarak açıklama eğilimindedirler. Bu özellik, genel bir ifadeyle, insanın kendi kendine yeterli olmayışıdır. Yetersizlik hem insan-tekinin hem de insan türünün varlığının sürdürülebilmesi, kısacası hem ferdin hem de nev'in bekası bakımından söz konusu edilir. Ayrıca, yine mutat olarak insanın durumu, hayvanlarınkiyle karşılaştırılarak ve aradaki farklara işaret edilerek ortaya konur.

Mesela, İbn Sînâ, konuya ilişkin olarak şöyle akıl yürütür: İster yöneten ister yönetilen olsun, her insanın hayatını ve şahsını sürdürebilmek için gıdaya ihtiyacı vardır. Ayrıca, insanın günlük ihtiyacından fazla olarak henüz vakti gelmemiş ihtiyaçları için de bir miktar azık tedarik etmesi gerekir. Zira insanın gıda temin tarzı, acıktığı ve/veya susadığı zaman ot ve/veya su aramaya çıkan; açlığını ve susuzluğunu giderince daha fazlasını tedarik etme, tedarik ettiğini koruma gibi endişelerle canını sıkmadan ve ilerde bunlara olan ihtiyacının tekrarlanacağının farkında olmadan bu arayışını durduran hayvanın gıda temin tarzından farklıdır. İnsanın, tedarik ettiği azığı saklayabileceği ve ihtiyaç duyacağı zamana kadar koruyabileceği bir yere ihtiyacı vardır. İşte bu durum sebebiyledir ki insanların "menzil ve mesken tutma" ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Bir kere "menzil" ortaya çıkınca ve günlük ihtiyacı aşan azık fazlaları buraya konunca, bu defa bunların korunması ve savunulması ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Zira eğer kişi, azığını korumak ve savunmak için bizzat beklerse, onu henüz arttırmaya fırsat bulamadan tüketir. Yeniden azık tedarik edip arttırırsa, koruma ihtiyacı da yeniden ortaya çıkar ve bu fasit daire sürüp gider. Öyle ki, ihtiyacı ortaya çıktıkça otlağına koşan hayvanın durumu gibi bir durum içine girer. Böyle olunca, menzil ve mesken ihtiyacının giderilmesinden sonra, bu defa menzili (evi) ve azığı koruyacak kendisi dışında bir "halef"e olan ihtiyaç ortaya çıkar. Bu haleflik için ancak güven duyacağı birisi uygun olabilir ki bu (şanı yüce olan) Allah'ın kişiye güven ve dinginlik kaynağı olsun diye yarattığı "eş"ten başkası değildir. İşte bu durum da "eş tutma"nın sebebi olmuştur. Eşler bir araya gelince, üremenin ve neslin bekasının sebebi olan ilişkileri sonucunda çocuklar doğar, evdeki-

lerin sayısı artar ve buna paralel olarak gıda tedarik etme ve biriktirme ihtiyacı çoğalır ki bu da yardımcılara, kâhyalara ve hizmetçilere olan ihtiyacı gündeme getirir.[70] Menzilin ve menzil halkının, daha açık bir ifadeyle evin ve ailenin oluşum sürecinin İbn Sînâ düşüncesindeki açıklaması kısaca yukardaki gibidir.

İbn Sînâ'ya göre bu konuda sultanla uyruk, güdenle güdülen, hizmetkârla efendi arasında herhangi bir fark yoktur:

"Zira her insanın bu dünyada ruhunu ve bedenini ayakta tutacak azığa; elinin altındakileri yerleştireceği ve işinden sonra kendisinin de sığınabileceği bir eve; evini koruyacak ve kazandıklarına göz-kulak olacak bir eşe; işgöremezliğinde ona çalışacak, ihtiyarlığında ona bakacak, kendisinden sonra neslini sürdürecek ve anısını yaşatacak çocuklara; [ayrıca] kendisine yardımcı olacak ve yükünü paylaşacak kâhya ve bakıcılara ihtiyacı vardır."[71]

Eğer İbn Sînâ'nın söylediklerinin lafzına çok bağlı bir yorum yapılırsa, evin ve ailenin oluşumunu insanın gıda biriktirme ihtiyacından türettiği rahatlıkla ileri sürülebilir.

İbn Sînâ'nm "söyledikleri"nden çok "söylemek istedikleri"ne dayalı bir yorum ise onu "gıda biriktirme ihtiyacı" dışındaki bazı unsurları da vurgulayan Tûsî ve Kınalızâde'yle aynı çizgiye kolaylıkla getirebilir. Onun veciz anlatımının satır aralarını uygun şekilde doldurmak, böyle bir yoruma ulaşmak için yeterli olacaktır.

Tûsî ile Kınalızâde'nin ev ve ailenin oluşum süreciyle ilgili açıklamaları daha ayrıntılı ve sofistike bir nitelik taşır. Bu açıklama, "*şahsın bekası*"nın yanı sıra "*nev'in (türün) bekası*"nı; şahsın bekasıyla ilgili olarak, insan-tekinin gıda biriktirme ihtiyacında olmasının yanı sıra incelmiş ve işlenmiş gıdalara ihtiyacı olduğunu; menzilin oluşumunda gıdaların saklanması amacı kadar kişinin güvenlik ve istirahat ihtiyacının da rol oynadığını vurgular.

Tûsî ile Kınalızâde'nin düşüncelerine, aradaki bazı küçük farkları ihmal ederek, daha yakından bakmaya çalışalım.

İkisinin de hareket noktaları *şahsın bekası*dır. Şahsın varlığını sürdürebilmesi için gıdalanmaya ihtiyacı vardır. Ancak insanın "mizacı latif" olduğu için, hayvanlardan farklı olarak, gıdaları "basit" değil, "latif ve nazif" olmalıdır. Yani, insan gıdası toplama, temizleme, ayıklama, inceltme, birleştirme, tertipleme ve pişirme gibi işlemlerden geçmiş, kısacası işlenmiş maddelerden meydana gelir. Mesela, insanın temel gıdalarından biri olan ekmek, buğdayı yetiştirmek, biçmek, öğütmek ve pişirmek gibi işlemlerden geçer. Bu kadar çok işlemin üstesinden bir kişinin tek başına gelmesi mümkün olmadığından bu hususta hemcinslerinin yardım ve desteğine ihtiyacı vardır. Halbuki etobur hayvanların gıdası çiğ et, oto-

70. İbn Sînâ, *es-Siyasetu'l-Menziliyye*, s. 237-238.
71. *İbid*, s. 238.

bur hayvanlarınki ise kuru ve yaş ottur. Ayrıca insanların gıdası her zaman bulunabilecek cinsten değildir. Mesela, yaz bitip kış gelmeye yüz tutunca, insanın gıda tedarik etmesi zorlaşır. Böyle olunca, gıdanın, bulunduğu zaman tedarik edilerek, bulunmadığı zamanlar için stoklanması gerekir ki böylece her zaman herkes için temini mümkün olabilsin. Ama bunun için de mahfazalı bir yer gerekir; bir yer ki, içinde gıda maddeleri bir araya getirilerek kar ve yağmur gibi doğal etkilerden, hayvanların ağızlarından, hırsız ve zorbaların ellerinden korunabilsin ve ihtiyaç halinde kullanılabilsin. Yazarlarımızın ihtiyaç olduğunu söyledikleri bu "yer"le anlatmak istedikleri şey, söylemeye gerek yoktur ki, "menzil"dir.[72]

İnsana özgü gıda maddelerinin özelliğine ve bunun daha başlangıçtan itibaren fert için "başka" hemcinslerini, onların yardım ve desteklerini gerektirmesine yaptıkları vurgu dışında -anlatımdaki detaylılık göz önüne alınmazsa-, Tûsî ve Kınalızâde'nin menzil açıklamasıyla İbn Sînâ'nınki arasında temel bir fark yoktur. Yalnız bu noktadan itibaren, menzilin oluşması için ileri sürdüğü ilave gerekçelerle Kınalızâde diğer ikisinden ayrılır. Ona göre, ferdin gıda biriktirme ihtiyacının yanı sıra, bizzat kendisinin sıcak, soğuk, yağmur ve kar gibi doğal etkilerden korunma ihtiyacı ve istirahat etme ihtiyacı da bir menzili gerektirir. Yine kabuk, kıl ve tüy gibi bir örtüden yoksunluğu sebebiyle insan giyinmek ve tıpkı gıda maddesi gibi giyim eşyası da stoklamak ihtiyacındadır ki bütün bunlar menzil ihtiyacının ilave gerekçeleridir.[73]

İbn Sînâ, ailenin oluşumunu, özel bir vurgu yapmadan ve adeta şahsın bekasını sağlama çabasının amaçlanmamış bir yan ürünü olarak açıklar gibiydi. Önce kişinin bir eve olan ihtiyacını temellendiriyor, daha sonra kişinin azığını evde saklayabilmesi ve koruyabilmesi için bir yardımcıya olan ihtiyacından hareketle en uygun yardımcı adayı olarak "eş" ihtiyacını ortaya koyuyordu. Eşlerin bir araya gelmesi ise bilinen şekliyle ailenin oluşum sürecini başlatmış oluyordu. Halbuki Tûsî ve Kınalızâde'nin açıklamasında, aile, şahsın bekasına dayalı bu argümana ilaveten, *"nev'in bekası"* argümanı ile de temellendirilir.

Gerçekten (şahsın bekasının gereği olarak) azığın stoklanması ve korunması hususunda ihtiyaç duyulan yardımın bir "eş" tarafından sağlanması şart değildir. Böyle bir yardım pekala "eş" olmayan biri tarafından da sağlanabilir ki bu takdirde, bilinen şekliyle bir aile oluşum sürecinin harekete geçmesi kaçınılmaz olmaktan çıkar. Sıkı sıkıya lafza bağlı bir değerlendirmeye tabi tutulduğunda İbn Sînâ'nın ailenin oluşum süreciyle ilgili açıklaması işte böyle bir boşluk içerir. Tûsî ve Kınalızâde ise, şahsın bekasından hareketle ailenin oluşumu için geliştirilen argümanlara, nev'in (türün) bekasıyla ilgili argümanları da ekleyerek bu boşluğu doldururlar. Onlara göre, bir taraftan şahsın bekasıyla ilgi-

72. Kınalızâde, s. 2; Tûsî, s. 205-206.
73. Kınalızâde, s. 2-3.

li ihtiyaçlar eşleri birbirine doğru iterken, diğer taraftan insan türünün devam edebilmesi tümüyle onların bir araya gelmesine bağlıdır. Gerek şahsın bekası, gerekse nev'in bekası ihtiyacının bir ürünü olarak, insan nev'inin iki cinsi bir araya gelince de aile dediğimiz topluluğun oluşum süreci başlar. Çocuk yapmak için bir araya gelen eşler, çocuk olduktan sonra bir arada yaşamanın ilave bir sebebini elde etmiş olurlar. Zira insan yavrusu, anne ve babasının bakımı ve gözetimi olmadan varlığını sürdüremez. Böylece bir taraftan, "menzil" (ya da ev) denen mekanda yaşayanların sayısı artarken, bir taraftan da menzilin ihtiyaçları artır. Tûsî ve Kınalızâde'nin ailenin oluşum sürecinin bundan sonraki aşamalarıyla ilgili olarak söyledikleri, İbn Sînâ'nmkilerden farklı değildir.[74]

Şah Veliyullah Dehlevî ise ailenin oluşum sürecini, şahsın bekası ve nev'in bekası gibi kavramlara açıkça herhangi bir atıfta bulunmadan, doğrudan doğruya erkekle kadın arasındaki cinsel arzuya dayandırır. Ona göre *cinsel arzu,* kadınla erkek arasında bir irtibatı ve beraberliği, bu beraberlikten doğan yavruya olan şefkatleri ise onun bakımı konusunda yardımlaşmalarını gerektirir.[75] Dehlevî, ayrıca, insanların bir araya gelmesini gerektiren diğer ihtiyaçlara da değinir ise de biz burada onun söyledikleri arasında özel olarak dikkat çeken iki hususa işaret etmekle yetineceğiz.

Bunlardan birincisi, aile birliğinin oluşum ve devamının problematik yönlerine dikkat çekerek, bir aile hukuku, bir aile ahlâkı ve bir aile örfüne olan ihtiyacı dile getirmesidir. Ona göre, mesela, aynı kadını birden fazla erkek isteyebilir, ya da kadının velisi onun cinsel ihtiyaçlarını dikkate almayarak yanında alıkoymak isteyebilir. Bu tür problemler, bir düzenlemeyi gerektirir. Kız isteme, şahitler huzurunda nikâh akdi yapılması, düğün merasimi yoluyla bunun ayrıca ilan edilmesi gibi işlemler bu düzenleme gereğinin ürünü olarak ortaya çıkmışlardır. Tarafların herbiri diğerinin fayda ve zararını kendi fayda ve zararı gibi gördükçe eşlerarası birlik devam eder; fakat, bu her zaman mümkün olmayabilir. Böyle olunca, istenen bir durum olmamakla beraber, bir çıkış yolunun olması gerekir ki o da, boşanmadır. Dehlevî, miras, nafaka, iddet gibi aile hukukunun düzenleme alanına giren konulara da işaret eder.[76]

İkinci husus, Dehlevî'nin, yine aile ile bağlantılı olarak bir çeşit sosyal güvenlik kavramına ulaşmasıdır. Buradaki hareket noktası şahsın bekası ve nev'in bekası gibi genel ihtiyaç durumları değil, hastalık ve afet gibi özel sebeplerle ortaya çıkan ve kişinin tek başına üstesinden gelemeyeceği durumlardır. Böyle durumlarda kişinin, başkalarının yardımına ihtiyacı vardır ve bu ihtiyaç insanın toplumsallaşma nedenlerinden birini oluşturur. Dehlevi aileyi, akrabalık

74. *İbid,* s. 3; Tûsî, s. 206.
75. Şah Veliyullah Dehlevî, *Hüccetullahi'-Bâliğa,* cüz I, Kahire: Daru't-Turas, 1355 H., s. 41.
76. *İbid,* s. 41-43, cüz II, s. 122-148.

bağını ve genel olarak toplumsal hayatı temellendirmeye çalışırken bu tür insanların desteklenme ihtiyacına da referansta bulunur.[77]

Menzilin Yapısı

Tûsî'ye göre "menzil", taş ve topraktan yapılmış olan "hane" değil, koca ile karı, ebeveyn ile çocuklar, efendi ile hizmetkâr ve mal sahibi ile mal arasında oluşan birliktir. Bu birliğin içinde yerleştiği mesken, ister taş ve ağaçtan yapılmış bir bina, ister bir çadır, ister bir ağaç gölgesi, isterse bir dağ mağarası olsun.[78] Kınalızâde ise "menzil"i anne, baba, çocuk, hizmetçi ve azıktan oluşan "menzil erkânı"nın tamamını ya da çoğunluğunu toplayan yer ve sığınak olarak tanımlar. Ona göre de bu yerin ne olduğu önemli değildir.[79]

Görüldüğü gibi, menzil, esas itibariyle iki ana unsurdan oluşmaktadır. Bunlardan birincisi, *beşerî unsur*dur ki, İlm-i Tedbir-i Menzil yazarlarına göre asıl önemli olan da budur. Menzilin beşerî unsuru kendi içinde ayrıca ya Tûsî'nin yukardaki tanımında yaptığı gibi belli ilişki türlerine göre oluşmuş dört çifte, ya da yine yukarıda Kınalızâde'nin yaptığı gibi beş ayrı birime ayrılabilir.

Menzilin fizikî unsuru ise, yazarlarımızın fazla önem vermez gibi göründükleri mesken, hane ya da evdir. Başka bir ifadeyle, menzilin beşerî unsurunun içine yerleşmiş bulunduğu mekan, menzilin fizikî unsurunu teşkil eder. Kanaatimizce, Tûsî ve Kınalızâde'nin menzilin beşerî unsurunu kuvvetle vurgulamış olmalarından yola çıkarak, fizikî unsuru önemsemedikleri sonucuna varmak doğru olmaz. Bu vurgu, iki unsur arasındaki karşılaştırmada, ikinciye göre birincinin daha önemli olduğunu gösterir; yoksa ikincinin önemli olmadığını değil. Değişik bir anlatımla, yapılan mutlak bir değerlendirme değil, nisbî (göreli) bir değerlendirmedir. Kendi başına ele alındığında menzilin fizikî yönü de pekala önemlidir. Nitekim bunu iki yazarın, menzilin fizikî yapısını ayrıca ele almalarından da anlamak mümkündür.

Tûsî, menzilin fizikî durumunu Tedbir-i Menzil "sanatı"nın konusu dışında görmekle beraber, ondan söz etmeden geçmez.[80] Kınalızâde ise pek sık yapmadığı bir şeyi yaparak, bu hususta üstadına muhalefet eder ve kitabında "Nefs-i Menzilin Tedbiri" başlığı altında ayrı bir "bab" açar.[81]

---

77. *İbid,* (cüz I), s. 42.
78. Tûsî, s. 207.
79. Kınalızâde, s. 3. (Başka bir yerde Tûsî de "menzilin erkânı"nı beş olarak sayar.. Bk., Tûsî, s. 206.)
80. Tûsî, s. 209.
81. Kınalızâde, s. 5.

Söz konusu "bab"da, yani bölümde, Kınalızâde menzili iki kısma ayırarak ele alır:

1. Köy ve şehir ahalisinin taş ve ağaçtan yapılmış olan gayri menkul evleri,
2. Çöl ahalisinin kıl, yün ve benzeri şeylerden yapılmış menkul evleri.

Ona göre, bunlardan birincisi daha sağlam ve dayanıklı olduğu için tercihe daha çok şayandır. Bu kısım içinde en iyi olanlar ise yapısı sağlam, yıkılması zor, tavanı yüksek ve kapıları ferah ve geniş olanlar ile her mevsime uygun bölümleri bulunanlardır. Ev, aylara göre değişen temiz hava esintilerini alabilecek yapıda olmalı. Erkeklerle kadınlara mahsus yerler, ses ve görüntü iletişimine yol açmayacak şekilde birbirinden uzak olmalı. Mübalağalı yükseklikten ve aşırı duvar ve tavan süslemelerinden kaçınılmalıdır. Bina ve donanımı konusunda itidalden uzaklaşılmamalı ve gereğinden fazla harcamadan kaçınılmalıdır. Özellikle bozup yeniden yapmayı ve bir şekilden usanıp yeniden şekillendirmeyi alışkanlık haline getirmek, bir çeşit hastalık ve kötü huydur. Bazı insanlar ise bunu incelik, zarafet ve beceri sayıp israfa ve çirkinliğe yönelirler.[82] Kınalızâde'nin bu görüşlerinin önemli bir kısmı Tûsî'de de vardır. Fakat Tûsî, ayrıca evi yangın, sel, hırsızlık, haşere istilası ve zelzele gibi tehlikelerden koruyacak ihtiyatî tedbirlerin önceden alınması gerektiğini söyler.[83]

Menzilin Çevresi

Gerek Tûsî'de, gerekse Kınalızâde'de, vurgusu daha ziyade menzilin beşerî çevresi diyebileceğimiz komşular üzerinde olmakla beraber, diğer bazı unsurlara da yer veren bir "menzil çevresi" (*hâl-i civar*) kavramı olduğunu da belirtmeliyiz.[84]

Tedbir-i Menzil: Evin ve Ailenin Yönetimi

Menzil dört ikili ilişkiden veya beş ana unsurdan oluşur. Bir mekan içine yerleşmiş olan bu ilişki çiftleri ve unsurlar bir "kesret"i, yani çokluğu ifade eder. Görüldüğü gibi bazı ihtiyaçlar ve zaruretler onları bir araya getirmiş ve böylece menzil oluşmuştur. Diğer taraftan, menzili vücuda getiren ihtiyaç ve zaruretler devamlı olduğuna göre, menzilin de devam etmesi gerekir. Menzilin devam edebilmesi için, onun temsil ettiği kesretten bir "vahdet", yani birlik oluşturmak gerekir. Fakat bu kendiliğinden gerçekleşmez; gerçekleştirilmesi gere-

82. *İbid,* s. 5-6.
83. Tûsî, s. 209-210.
84. *İbid,* s. 210; Kınalızâde, s. 6-7.

kir. Başka bir ifadeyle, vahdet tabiî olarak değil "sun'î" olarak gerçekleşebilir. Sun'î bir vahdet veya "nizam", "tedbir"le olur; tedbir ise bir "müdebbir"i, bir vahdet gerçekleştiricisini gerektirir. İşte bu müdebbir, yani inceden inceye düşünerek menzilin birliğini gerçekleştirecek ve böylece devamını sağlayacak kimse, ailenin oluşumunun da başlangıcını teşkil eden ve koca, baba, efendi ve azık sahibi vasıflarını üzerinde taşıyan *"sahib-i menzil"*, yani menzil sahibidir. Menzil ehline, yani aileye reislik etmek ve onlar arasında "nizam"ı, düzen ve ahengi sağlayacak şekilde "tedbir"de bulunmak onun görevidir.[85]

Menzil reisliği bir "sanat"tır ve maharet ister. Onun içindir ki, İlm-i Tedbir-i Menzil yazarları özenle bu yönetim sanatının genel ve özel ilkelerini geliştirmeye çalışırlar. Söz konusu ilkelerin bir araya getirilmesiyle oluşan bilgi dalına da "İlm-i Tedbir-i Menzil" adını verirler. Kınalızâde'ye göre "İlm-i Tedbiru'l-Menzil cümle ehl-i âleme lâzım"dır.[86] Tûsî'ye göre ister sultan, isterse reaya; ister hizmet eden, isterse hizmet edilen olsun herkes bu tür "telif ve tedbire muhtaç" olduğu ve herkes kendi konumuna göre bir sosyal fonksiyonu üstlendiği için "bu ilmin faydaları umumî"dir ve hem din hem de dünyaya şamildir. Bundan dolayıdır ki, "şeriat sahibi", "hepiniz çobansınız ve her biriniz kendi sürüsünden sorumludur", demiştir.[87] Dehlevî de, dinleri birbirinden farklı ve memleketleri birbirinden uzak olan toplumların bile İlm-i Tedbir-i Menzil ile ilgili olarak ileri sürdüğü hususların özünü benimsemek ve gereklerini yerine getirmek noktasında birbirlerinden ayrılmadıklarını ileri sürer.[88]

Tûsî, "Menzil felsefesi" (Hikmet-i Menzilî) diye isimlendirilen, ev yönetimi sanatı (sınaat-ı tedbir-i menzil)nın, geçim yollarının kolaylaştırılması ve ortak yaşamanın gerektirdiği bir yetkinlik düzeyine ulaşılması amaçlarına yönelik olarak, umumun maslahatı açısından menzil topluluğunun durumuna baktığını söyler.[89] Kınalızâde de, ev yönetiminin amacını, menzil ehlinin reziletlerden korunması ve faziletlerle donatılması şeklinde özetler.

Tedbir-i Menzil'in, ya da Ev ve Aile Yönetiminin Genel İlkeleri

Bu çalışmamızı dayandırdığımız İlm-i Tedbir-i Menzil yazarları, ev ve aile yönetiminin genel ilkelerini iki modelden hareketle ortaya koymaya çalışırlar:

85. Tûsî, s. 206-207; Kınalızâde, s. 3.
86. Kınalızâde, s. 3-4.
87. Tûsî, s. 207-208.
88. Dehlevî, cüz I, s. 43.
89. Tûsî, s. 207.

a) Çoban modeli

b) Doktor modeli

Çoban modeli, ilhamını esas itibariyle, Hz. Muhammed'in yukarıda geçen "Hepiniz çobansınız ve her biriniz kendi sürüsünden sorumludur", şeklindeki hadisinden alır.[90] İbn Sînâ, ev yönetimi modeli olarak yalnız çoban örneğini kullanır. Ona göre bir kere menzil halkı bir araya gelince, menzilin kurucusu çoban, menzilin diğer üyeleri ise onun sürüsü konumunu alırlar. Nasıl ki bir çoban gündüzün otlatıp sulamak, geceleyin ağıla götürmek; yazın otlaklara, kışın kışlaklara götürmek; üremeleri ve çoğalmalarına nezaret etmek gibi sürüsü için faydalı olan şeyleri yapmaya, onun için zararlı olan şeyleri ise önlemeye çalışırsa ve nasıl ki sesiyle ve ıslığıyla onu bazen tatlı, bazen sert bir şekilde gütmeye çalışırsa, menzil reisi de menzil ahalisi karşısında benzer bir konuma sahiptir ve benzer bir tutum sergilemelidir.[91]

Çoban benzetmesini İbn Sînâ'yı izleyerek Tûsî ve Kınalızâde de kullanır. Bu modelden hareketle ev ve aile yönetimi konusunda çıkarılan ortak sonuçları şu şekilde özetlemek mümkündür: Menzil ahalisini fizikî ve ahlâkî zarar ve tehlikelerden korumak, onların ruhî ve bedenî olarak "kemâl-i mümkinelerine" (mümkün olan en yüksek yetkinliğe) ulaşmalarını sağlamak, onlar için düzenli bir geçim ve âhenkli bir hayat sağlamak ev yönetiminin amacı ve ev yöneticisinin görevidir. Bu amaca ulaşmanın ve bu görevi ifa etmenin en uygun yolu yerine göre yumuşak davranmak, ödüllendirmek, teşvik etmek, sevgi ve şefkat göstermek, "terğib" etmek; yerine göre ise sert davranmak, cezalandırmak, menetmek, kızmak, "terhib" etmektir.[92] Kısacası, çoban modeli ev yönetiminin ilkesi "yerine göre tatlı, yerine göre sert ol" formülüyle ifade edilebilir.

Tûsî ve Kınalızâde, çoban modelinin yanı sıra doktor modelini de kullanırlar. Bu modelde yönetim bakımından menzil reisi ile menzil ahalisinin durumu, doktorun insan vücudu karşısındaki tutumuna benzetilerek ele alınır. Benzetme, tababetin üç dalı üzerinden yapılır: Koruyucu hekimlik, tedavi edici hekimlik ve cerrahi. Önce doktorun insan bedeni karşısındaki genel tutumu ve ona genel bakışı tespit edilir. Doktor tek tek organlardan önce bir bütün olarak bedenin genel sağlığıyla ilgilenir. Beden sağlığı ve faziletli davranışlar, bedeni oluşturan organların genel dengesinden kaynaklanır. Eğer böyle bir denge varsa, doktor onu korumaya; eğer yoksa geri getirmeye çalışır. Gerçi her organın da ayrı ayrı önemli fonksiyonları ve özel dengeleri vardır; fakat, bütün organların ahenkli çalışmasından kaynaklanan ortak denge onların bu fonksi-

90. Örnek olarak bakınız: İbn Sînâ, *es-Siyâsetu'l-Menziliyye,* s. 238 ve Tûsî, s. 208.
91. İbn Sînâ, *İbid,* s. 238-239.
92. Bu konuda bakınız: İbn Sînâ, *ibid,* s. 239; Tûsî, s. 207; Kınalızâde, s. 3 ve 4.

yonlarının asıl amacıdır. Öyleyse evvela bu ortak veya genel denge gözetilmelidir. Doktor, bundan sonra tek tek her organla ilgilenir. Fakat, bu ilgilenişin tarzı yukarda değinilen genel bakışın çerçevesi içinde belirlenir. Bedenin bütünü bakımından her organ aynı öneme sahip değildir ve organlar bu bakımdan hiyerarşik bir önem sıralamasına tabidir. Dolayısıyla gerek koruyucu hekimlikte, gerekse tedavi edici hekimlikte önce daha önemli olan organlar gözetilir. Hatta eğer hasta bir organ tedaviye cevap vermez ve ondan umut kesilirse, bedenin bütününün selameti bakımından ondan tamamen vazgeçilebilir ve cerrahi müdahaleyle kesilip atılabilir. Tûsî ve Kınalızâde, bedenin yerine menzil, vücut organlarının yerine menzil üyeleri, doktorun yerine menzil reisi konarak, aynı muhakemenin menzil yönetimi için de yürütülebileceğini düşünürler.[93] Böylece, menzil topluluğunun fillerinden, menzil hayatı için matlup olan bir düzen ve ahengin (nizamın) ortaya çıkacağı beklenir.

Tûsî'nin ifadelerinden, doktor unsuru eksiltilerek ve onun yerine organlar arası hiyerarşi ikame edilerek, menzilin insan organizmasına benzetilmesi yoluyla da ev yönetimi sanatının ilkelerinin çıkarılabileceği sonucuna varılabilir. Bu takdirde üçüncü bir model elde edilmiş olur: *Organizma modeli.* Bu modelde, diğer herşey doktor modelindeki yerlerini korurken, menzil reisine organizmanın en önemli ve yönetici konumundaki uzvu tekabül eder. Tûsî'ye göre gerek sözünü etmekte olduğumuz, gerekse ondan önce sözünü ettiğimiz modelin bir gereği olarak, ayrıca şu ilke ortaya çıkar: Menzil reisi, menzil nizamından beklenen bir şey olarak, menzil üyelerinin her birinin belli bir yetkinliğe ulaşmasını sağlayabilmek için, onların her birinin tabiatı, özellikleri ve fonksiyonları, ayrıca onların fiil ve fonksiyonlarının âhenkleştirilmesinden hasıl olan denge (itidal) konusunda bilgi sahibi olmalıdır.[94]

Tedbir-i Menzil Sanatının Özel Uygulama Alanları

Önce menzil yönetiminin genel prensiplerinin ortaya konması ve daha sonra bunun menzilin kurucu unsurlarına ayrı ayrı uygulanması, İlm-i Tedbir-i Menzil yazarları arasında aşağı-yukarı bir gelenek gibidir. Bazıları bunu açıkça ifade ederken, diğerleri geleneği fiilen uygulamakla yetinir.[95]

Genel prensiplerin özel olarak ve ayrıntılı bir biçimde uygulandığı alanlar koca-karı ilişkisi, baba-çocuk(lar) ilişkisi, efendi-hizmetçi(ler) ilişkisi ve mal sa-

93. Tûsî, s. 208-209; Kınalızâde, s. 4-5.
94. Tûsî, s. 209.
95. Bunu açıkça ifade edenlere örnek olarak aşağıdakiler verilebilir: İbn Sînâ, *ibid,* s. 239; Kınalızâde, s. 5.

hibi-mal ilişkisi şeklinde sıralanır. Bunları yönetim terminolojisiyle aşağıdaki şekilde ifade etmek mümkündür: Eşin yönetimi, çocuğun veya çocukların yönetimi, hizmetçi veya hizmetçilerin yönetimi ve aile mallarının yönetimi. İbn Sînâ, ayrıca bunların başına kişinin kendi kendini yönetmesi veya kişinin özyönetimini yerleştirir.[96] Bu vesileyle tekrar belirtmeliyiz ki, "yönetim" terimini, İlm-i Tedbir-i Menzil terminolojisindeki "tedbir" ve "siyaset" terimleri karşılığı olarak kullanmaktayız.

İlm-i Tedbir-i Menzil'in sözünü etmekte olduğumuz alanı da özellikle yönetimbilimi açısından hayli ilginçtir.

İlm-i Tedbir-i Menzil'de Ev ya da Aile Ekonomisi

İlm-i Tedbir-i Menzil literatüründe "gelir ve gider yönetimi (siyaseti) üzerine[97] veya "malların ve gıdaların yönetimi üzerine"[98] gibi başlıklar altında ve özel bir vurgu yapılmadan ele alınan malmaldar ilişkisini, İlm-i Tedbir-i Menzil'in iktisadî veçhesini ön plana çıkarmayı amaçlayan bu çalışmamızda ayrı bir başlık altında ele alıyoruz: *Ev ya da aile ekonomisi.*

Bu başlığı seçmemizin sebebi, İlm-i Tedbir-i Menzil geleneği yazarlarının konuyu ev ve aile yönetiminin bir parçası olarak ele almış olmalarıdır. Aslında, gerek Oikonomia, gerekse İlm-i Tedbiri Menzil literatürünün oluştuğu uzun tarihî dönemde, evin ve ailenin temel sosyal birim olmanın yanı sıra, temel ekonomik birim olmaya devam ettiği göz önüne alınırsa, "ev ya da aile" nitelemesi düşürülerek, "İlm-i Tedbir-i Menzil'de Ekonomi" gibi daha genel bir başlık da seçilebilirdi ve bu, tarihî realiteye daha uygun düşerdi. Zira, eğer iktisadî hayatın genel organizasyonu kural olarak ev ve aile üzerine kurulmuşsa, bunu sanki bir istisna imiş gibi ayrı bir nitelemeyle kayıt altına almaya gerek yoktur. Gerçi aynı dönemde devletin gelir sağladığı ve harcama yaptığı, dolayısıyla bir kamu ekonomisinin de bulunduğu doğrudur. Fakat, kanaatimizce bu, evin ve ailenin temel ekonomik birim olma özelliğini ve dolayısıyla yukardaki hükmümüzü değiştirecek bir husus değildir.

Öyleyse "ev ya da aile ekonomisi" terimini bir olaylar tarihi realitesinden çok bir düşünceler tarihi realitesini karşılamak üzere kullanıyoruz demektir. Bu düşünceler tarihi realitesi ise daha önce de ifade ettiğimiz gibi İlm-i Tedbir-i Menzil yazarlarının iktisadî konuları ev ve aile yönetimbilimi çerçevesinde ve onun perspektifini kullanarak ele almış olmalarıdır.

---

96. İbn Sînâ, *ibid*, s. 240-245.
97. İbn Sînâ, *ibid*, s. 246.
98. Tûsî, s. 210.

Diğer taraftan, modern piyasa ekonomilerinin yapısı ve işleyişini açıklamayı konu edinen çağdaş iktisat teorisinde bile hâlâ ailenin davranışı analitik bir unsur olarak önemini korumaya devam etmektedir. Gerçekten, üretim teorisinde firma ve piyasalar iktisadî analizin eksenini oluştururken, tüketim teorisinde bireysel tüketiciden çok hane-halklarının davranışı esas alınmaktadır. Bireysel tüketici bile, çoğu kere açıkça ifade edilmese de, esas itibariyle aile reisinden başkası değildir.

Bu terminolojik ve kavramsal nottan sonra asıl konumuza dönebiliriz. İlm-i Tedbir-i Menzil literatüründe mal-maldar ilişkisi genellikle diğer ilişki çiftlerinden önce ele alınır. Ev ve aile yönetimi açısından ifade edilirse, ailenin mal ve servetinin ya da ailenin gelir ve giderlerinin yönetimi, eşin, çocuklarının ve hizmetkârların yönetiminden önce söz konusu edilir. Bu tercihin sebebine ilişkin açık bir ifadeye elimizin altındaki kaynaklarda rastlamadık. Ancak, ev ve ailenin oluşum süreciyle ilgili muhakeme tarzı bu hususta bazı ipuçları verebilir. Bilindiği gibi söz konusu süreç, bazı yazarlar tarafından gıda ve gıda stoklama ihtiyacına dayandırılarak açıklanmıştı. Böyle olunca, ev ve aile yönetimine de onun varlık sebebi olan gıdaların ve malların yönetiminin incelenmesiyle başlanması beklenebilir.

İlm-i Tedbir-i Menzil'in diğer bahislerinde olduğu gibi, mal-maldar ilişkisinde de ana kaynak İbn Sînâ'dır. Tûsî onu kısmen tekrarlayıp, kısmen geliştirir. Kınalızâde ise bazı istisnalar dışında Tûsî'yi takip eder. Böyle olunca biz de burada İbn Sînâ'yı esas alacak, daha sonra onu Tûsî ve Kınalızâde'yle tamamlamaya çalışacağız.

İbn Sînâ'ya Göre

İbn Sînâ konuyu, "Kişinin Gelir ve Giderini Yönetmesi Üzerine" başlığı altında ele alır. Onun "kişi" dediği aslında aile reisidir. Dolayısıyla, başlığı "Aile Gelir ve Giderlerinin Yönetimi Üzerine" şeklinde anlamak gerekir.

İbn Sînâ'nın hareket noktası yine gıda ihtiyacıdır. Ona göre, insanların gıdaya olan ihtiyacı, her birini Allah'ın ilham ettiği geçim yollarından biriyle azığını temin etmeye sevk eder. Geçim konusunda insanlar iki kısma ayrılır:

a) Geçimi için çalışması gerekmeyenler

b) Geçimi için çalışması gerekenler

Birinci kısma girenler miras ve/veya bağış gibi yollarla hazır geçim imkanlarına sahip olanlardır. İkinci kısma girenlerin ise ticaret ve zenaat yoluyla geçimlerini sağlaması gerekir.

İbn Sînâ'ya göre, geçim yolu olarak zenaat (veya sanat) ticaretten daha güvenilir ve daha kalıcıdır. Zira ticaret malla olur. Mal ise tahribata uğrayabilir, sürekli tehlikelere maruzdur ve çok derdi vardır.

İbn Sînâ ticarete tercih ettiği sanat konusunda Tûsî ve Kınalızâde'nin verdiği diğer bazı ayrıntılara girmeden doğrudan doğruya "itibarlı sanatları" (sınaat zevi'l-murûet) üçe ayırarak devam eder:

a) Akla dayalı sanatlar

b) Eğitim ve yeterliğe (edebe) dayalı sanatlar

c) Bilek gücüne ve cesarete dayalı sanatlar

Ona göre, birinci gruba giren sanatlar sağlıklı düşünme, yerinde danışma (meşveret) ve güzel yönetme yeteneklerine dayalı olup, vezirlerin, yöneticilerin, siyaset erbabının ve meliklerin işleri bunlara örnek teşkil eder. İkinci gruba, iyi eğitim görmüşlerin (ediplerin) sanatları girer ki, örnekleri belağat, astronomi ve tıptır. Üçüncü gruba örnek ise atlı askerlik ve sipahiliktir.

İbn Sînâ geçim ve gelir kaynaklarıyla ilgili olarak daha çok tasviri olan bu bilgileri verdikten sonra, iş ahlâkıyla ilgili bazı tavsiyelere geçer:

Bu sanatlardan herhangi birini seçen kimse, onun gereklerini yerine getirmeye ve onda ilerlemeye, geri ve düşük bir düzeyde kalmamaya çalışmalıdır. Kendi sanatının ustaları arasında yer almalıdır.

Kişi için geniş bir rızıktan daha güzel bir süs yoktur. Ayrıca bir sanat aracılığıyla geçiminin peşinde koşan kişi, bunu açgözlülük ve (aşırı) hırstan uzak, en temiz, en faydalı ve en hayırlı bir şekilde icra etmeye çalışmalıdır.

Ezerek, zorlayarak ve boğuşarak elde edilen her artık (fazla); günahla utançla, yüzsuyu dökmekle, hayasızlıkla, haysiyet düşüklüğüyle ve ırz lekesiyle kazanılan her kâr, miktarı büyük olsa da önemsizdir, çok olsa da değersizdir, yararlı görünse de yararsızdır. Lekesiz temiz kazanç ve bitkinliğe düşmeden elde edilen fazlalık, miktarı az olsa da, tartıda hafif gelse de daha lezzetli, daha bereketli ve daha kazançlıdır.[99]

İbn Sînâ'nm aile gelirleriyle ilgili bu değerlendirmesini, gelirin ve kazancın kullanımına ilişkin düşünceleri takip eder. Onun tavsiyesi, kazancın bir kısmının harcanması, bir kısmının ise geleceğin beklenmeyen durumları için alıkonulmasıdır.

İbn Sînâ, üç harcama türü kabul eder. Harcama türlerinin ayırımında başvurduğu kriter, harcama amacıdır. Dinî amaçlarla yapılan harcamalara "zekât ve sadakalar"; dostluk, adamlık ve civanmertlik amacıyla yapılan harcamalara "maruf"; ailenin geçimi için yapılan harcamalara ise "nafakalar" adını verir.

---

99. İbn Sînâ'nın buraya kadarki görüşleri için bkz. *İbid,* s. 246-247.

Düşünürümüz, zekât ve sadakaların gönül hoşluğuyla, iyi niyetle ve ferah gönülle verilmesi ve bunların yoksulluk günleri için yapılan bir tedarik olarak telakki edilmesi gerektiğini söyler.

Onun "maruf harcamaları" dediği ve içinde bulunulan zamanın örfünün gereği olan adamlık, dostluk ve cömertlik amaçlı harcamalar için beş şart sayar:

a) Çabuklaştırmak; zira, çabuklaştırmak daha makbuldür,
b) Gizli tutmak; zira, böyle olması onu daha etkili kılar,
c) Küçümsemek; zira, böyle yapmak onu daha da büyütür,
d) Sürdürmek; zira, kesintiye uğraması, öncekileri unutturur ve hatırasını yok eder,
e) Yerini iyi seçmek; zira, iyilik onun değerini bilmeyen, şükrünü eda etmeyen ve ona dostça mukabelede bulunmayan birine yapıldığında, kıraç toprağa atılmış tohum gibi olur.

Nafakalar konusunda İbn Sînâ'nın ilkesi, ne israf etmek, ne de cimrilik yapmak; orta yolu (iktisat) bulmaktır. Ama ona göre bu tek başına yeterli olmayıp, insanların genelinin (avamu'n-nas) psikolojisini ve tavrını da göz önünde bulundurmak gerekir. İnsanların daha akıllı ve daha sağlam görüşlü olanları (havass), orta yolu, iktisatlı harcamayı tercih ederler ise de, israfı tercih eden kısmı sayıca bunlardan fazladır. Böyle olunca, akıllı insanın, bazı işlerini insanların avam kısmının anlayışlarına uygun bir şekilde yapması ve karışıklığa mahâl olan yerlerde bazı şeylere göz yumması ve daha toleranslı davranması icap edebilir. Aksi halde kıskançlık, dedikodu ve kin gibi çok kere faziletli davranışlara tepki olarak ortaya çıkan şeylerle başı derde girebilir.

Nihayet, İbn Sînâ, mümkün olduğu takdirde, geleceğin belirsizliğine karşı bir miktar tasarrufta ("zahire") bulunmayı da akıllı insanın ("âkil") gafil kalamayacağı bir husus olarak görür.[100]

Nasîruddîn Tûsî'ye Göre

Tûsî'nin ev ekonomisine, ya da kendi deyimiyle "malların ve gıda maddelerinin yönetimi"ne ilişkin düşünceleri, kaynakları İbn Sînâ'nın yukarıda özetlenen düşünceleri olmakla beraber, onunkilerden daha ayrıntılı, daha açık ve daha sistematiktir.

Tûsî'nin konuya en önemli katkılarından biri, insanlararası ilişkilerin (muamelat) ve alış-verişin bir gereği olarak paradan söz etmiş olmasıdır. Ona gö-

100. İbn Sînâ'nın 99 numaralı dipnottan buraya kadarki düşünceleri için bkz. *İbid*, s. 247-249.

re para (dinar), adaletin koruyucusu, genel değer ölçüsü (mukavvim-i küllî) ve küçük kanundur (namus-i asgar). Tûsî, paranın, nadir ve dolayısıyla değerli olması, kolay taşınır ve dayanıklı olması ve nihayet hemen hemen herkes tarafından kabul görmesi gibi özellikleriyle aynî malların bu bakımdan arz ettiği güçlükleri bertaraf ederek, geçim işini ve mal biriktirmeyi, kısacası iktisadî faaliyeti kolaylaştırdığını söyler.[101] Tûsî'nin para konusunda değindiği bu hususlar, bilindiği gibi, zamanımızdaki iktisat ders kitaplarında da hâlâ paranın fizikî ve iktisadî özellikleri arasında sayılmaya devam etmektedir.

Tûsî'ye göre, mal konusuna üç açıdan bakılabilir: Gelir, tasarruf (hıfz) ve harcama.

*Gelirin elde edilmesi*nin çalışmaya bağlı olup olmaması, çalışmanın sanat veya ticaretle meşgul olmak şeklinde olabileceği ve geçim yolu olarak sanatın ticaretten daha tercihe şayan olduğu hususunda Tûsî, esas itibariyle İbn Sînâ'yı tekrarlar. İş ahlâkı konusunda ise Tûsî daha sistematiktir. Nitekim, kazanç sağlama faaliyetinde uyulacak şartları kısaca üç noktada toplar: Zulüm ve haksızlıktan, arsızlıktan, düşüklükten (denaet) sakınmak. Zulüm ve haksızlığa ("cevr"e) örnek olarak zorbalığı, ölçü ve tartıda hile yapmayı, aldatma ve hırsızlığı; arsızlığa örnek olarak maskaralık ve alçalmayı; düşüklüğe (denaet) örnek olarak da şerefli bir sanatı icra etmek mümkünken pis ve kirli işler yapmayı verir.[102]

Genel olarak iş ve çalışma ahlâkıyla ilgili bu sistematik tespitten sonra Tûsî, sanatları şerefli, "hasis" ve vasat ("mutavassıt") sanatlar olmak üzere üçe ayrılır.

Tûsî'nin "şerefli sanatlar" (sınaat-ı şerife) dediği, İbn Sînâ'nın "itibarlı sanatlar" diye tercüme etmeye çalıştığımız "sınaat zevi'l-murûet"inden başka şey değildir. Bu sanat türünün ayırıcı özelliği olarak ileri sürdüğü kriter ise bedenî değil ruhî yeteneklere dayalı olmasıdır. Tûsî, "hür ve itibar sahibi insanların sanatı" diye adlandırıldığını belirttiği bu sanat türünü İbn Sînâ'nın yaptığı gibi üç kısma ayırır ve her bir kısımla ilgili olarak onun söylediklerinden pek de farklı olmayan şeyler söyler.

Hatırlanacağı üzere İbn Sînâ "hasis" ve vasat sanatlardan ayrıca söz etmemişti. Tûsî bunlardan birincisini üç kısma ayırarak inceler:

a) Birinci kısım, fesatçıların sanatları olup, bütün insanların maslahatına aykırıdır. İhtikâr ve sihir gibi.

b) İkinci kısım, sefihlerin sanatları olup, herhangi bir erdeme aykırı olma özelliğini taşır. Maskaralık, çalgıcılık ve kumarcılık gibi.

---

101. Tûsî, s. 210-211. Tûsî, kitabının "Tehzib-i Ahlâk" ve "siyaset-i Mudun" bölümlerinde de paradan söz eder (Sırasıyla, s. 134-135 ve 252).

102. *İbid*, s. 211.

c) Üçüncü kısım, alt tabaka veya bayağı insanların sanatları olup, insan tabiatında tiksinti uyandırma özelliğiyle ön plana çıkar. Hacamatçılık, tabakçılık ve çöpçülük gibi.

Yalnız, Tûsî'ye göre, insan tabiatında tiksinti uyandırma gibi hissî hükümler akıl nezdinde geçerli olmadığından, üçüncü kısımda yer alan sanatlar akıl bakımından kötü ve çirkin (kabih) değildir. Hatta herhangi bir toplumun onlarsız ayakta durması mümkün olmadığından, onlar toplumsal birer zarurettiler. İlk iki kısımda yer alan sanatlar ise kötü ve çirkin olup, menedilmeleri gerekir.

Şerefli ve hasis sanatlar dışındaki diğer bütün meslekleri ve geçim yollarını, Tûsî "vasat" sanatlar sınıfı içinde düşünür. Bunların ziraat gibi bir kısmını zaruri, kuyumculuk gibi bir kısmını gayri zaruri; orakçılık ve nalbantçılık gibi bir kısmını "basit", "terazicilik ve bıçakçılık gibi bir kısmını ise "mürekkep" sanatlar diye niteler.

Düşünürümüz sanatlara ilişkin bu tahlilini, daha önce ortaya koymuş olduğu iş ve çalışma ahlâkıyla ilgili genel çerçevenin sanatlara uygulanmış özel bir yorumuyla tamamlar. Yalnız burada da İbn Sînâ'yı adım adım takip ettiğini belirtmemiz gerekiyor.[103]

Tûsî'nin ev ve aile ekonomisine ilişkin düşüncelerinin ikinci odak noktasını *"malın muhafazası"* (hıfz-ı mal)[104] teşkil eder. "Malın muhafazası" terimiyle anlatılmak istenen şeyin, malın aynî ve nakdî olarak tasarruf edilmesi şeklinde anlaşılabileceğini düşünüyoruz. Zira mal, ancak harcama dışında bırakılarak muhafaza edilebilir. Harcama dışında bırakılmış iktisadî değerlere ise iktisat terminolojisinde "tasarruf" denir.

Kıtlık yılları, hastalık zamanları gibi sıkıntılı ve çalışıp kazanmanın mümkün olmadığı zamanlarda harcanmak üzere "zahire" tasarruf etmeyi, akıllı kişinin gafil kalamayacağı bir hareket olarak niteleyen Tûsî, tasarruf edilecek değerlerin çeşitlendirilmesini tavsiye eder. Böylece, söz konusu çeşitlerden birinde bir aksama olursa bunu diğer çeşitlerle telafi etme imkanı elde edilmiş olur. Ona göre tasarruf edilecek "mallar" aşağıdaki şekilde çeşitlendirilmelidir:

a) Nakit

b) Gıda malları ve emtia

c) Emlak ve arazi ile deve, sığır, koyun ve keçi gibi hayvanlar[105]

---

103. Tûsî'nin sanatlara (veya zenaatlara) ilişkin olarak burada sergilenen düşüncelerinin tamamı için bkz., *ibid,* s. 211-213.

104. "Hıfz" ve "hıfz-ı mal" ifadeleri için Tûsî'nin eserinin 211 ve 213. sayfalarına bakılabilir.

105. *İbid,* s. 210, özellikle 213.

Başka bir ifadeyle, Tûsî, nakdî ve aynî değerlerin uygun şekilde kombine edildiği bir tasarruf portföyü oluşturulmasını rasyonel (akıllı)liğin bir gereği olarak görmektedir. Aynî değerler de ayrıca menkul aynî değerler ve gayri menkul aynî değerler şeklinde çeşitlendirilmelidir.

Burada Tûsî'nin tasarrufu ve tasarrufların çeşitlendirilmesini akıllı olmanın, rasyonelliğin bir gereği olarak ortaya koymasının yanı sıra dikkat edilecek diğer bir husus, tasarruf çeşitlemesi konusunda söylediklerinin, aynı zamanda onun çok sık kullandığı "mal" teriminin kavramsal içeriğini de ortaya koyuyor olmasıdır. Tasarruf edilecek "mallar" (emvâl) nakit ile menkul ve gayri menkul aynî iktisadî değerlerden oluştuğuna göre, "mal" terimi bütün bunları kapsayan hayli geniş bir anlamda kullanılıyor demektir.

Tûsî, tasarruf edilen malın "tesmîr" edilmeden, yani üretken ve verimli bir şekilde nemalandırılmadan korunamayacağını ileri sürer. Çünkü harcama (harç) zorunlu olarak devam eder ve eğer tasarruflar uygun şekilde nemalandırılmazsa eriyip gidecektir.

Ona göre tasarruf yapılırken üç noktaya dikkat edilmelidir:

a) Hanehalkının maişeti haleldar edilmemelidir.

b) Dindarlık, haysiyet ve şeref açısından herhangi bir zarara yol açmamalıdır. Zira, hanehalkını varlık içinde yokluğa mahkum etmek dindarlığa uygun düşmez. Ayrıca, şeref ve haysiyeti, ırz ve namusu korumak için harcamak gerekirken, tasarruf amacıyla bundan kaçınmak, "himmet"-ten uzak bir davranış olur.

c) Tasarruf, kişiyi cimrilik ve hırs gibi reziletlere sürüklememelidir.

Görüldüğü gibi, Tûsî, tasarrufun, daha değerli şeyler cinsinden bir alternatif maliyet mukabilinde yapılmasına taraftar değildir. Bu onun değerler sistemiyle ilgili yaptığı bir tercihtir ve ayrıca üzerinde durulmaya değer.

Bu tür alternatif maliyetlere yol açmadığı müddetçe tasarruf yapılabilir. Hatta ona göre, bu takdirde, tasarrufta bulunmak akıllı insan olmanın bir gereğidir. Ancak tasarruf yapmanın iktisadî şartları da vardır. Tûsî bunları da üç kısma ayırır:

a) Harcama gelire denk veya ondan fazla olmamalı, ondan az olmalıdır.

b) Tasarruflar, nemalandırılması (tesmir) mümkün olmayan şeylere harcanmamalıdır. Kişinin, işlemeye muktedir olamayacağı bir mülk ve taliplisi çok az olan bir mücevher gibi.

c) Az kârlı da olsa revaçta olan malları tasarruf için tercih etmelidir. Zira bu az kârlar bir araya gelince büyük kazanç sağlar.[106]

---

106. Tûsî'nin 105 numaralı dipnottan buraya kadarki görüşleri için bkz., *ibid*, s. 213.

Tasarruf konusunda kâr oranı düşük, ama elden kolay çıkarılabilme özelliğine sahip malları; kâr oranı yüksek, fakat elden kolay çıkarılamayan mallara tercih ederken, aynı terimleri kullanmasa da Tûsî'nin ortalama kâr oranı ve toplam kâr mukayesesi yaptığı ve haklı olarak toplam kâr büyüklüğünü, yüksek ortalama kâr oranına tercih ettiği açıktır. Ayrıca, portföy çeşitlemesi ve elden kolay çıkarılabilme veya nakde kolay çevrilebilme (likidite) bugün de tasarruf yönetiminin geçerli ilkeleri arasındadır.

Tûsî'nin ev ekonomisine ilişkin olarak üzerinde durduğu ana konuların üçüncüsü *harcamalar*dır. Bu konuda yazdıklarının, İbn Sînâ'nın yazdıklarının biraz daha geniş bir yeniden anlatımı olduğu söylenebilir. Ancak onun yazdıkları nispeten daha sistematiktir. Böyle olunca, burada sadece, İbn Sînâ'nın çok kısaca değinmiş olduğu "harcama prensipleri"ni Tûsî'nin sistematiği içinde vermekle yetinecek ve harcamayla ilgili diğer görüşleri için -pek farklı olmayan- İbn Sînâ'nın görüşlerine bakılmasını önereceğiz.

Tûsî'ye göre harcama konusunda "dört şey"den sakınılmalıdır:

a) Gerektiğinden az harcamak ve gerektiğinde harcamamak (lu'm ve taktir)

b) Gerektiğinden fazla ve/veya uygun olmayan yerlerde harcamak (isrâf ve tebzîr)

c) Riya ve gösteriş için harcamak (riya ve mübâhat)

d) Akılsızca harcamak (sû-i tedbir): Bazı yerlerde kararından (iktisad) fazla, bazı yerlerde kararından az harcamak[107]

Tûsî'nin de harcama konusundaki ilkesi, "iktisad" kelimesiyle ifade ettiği "orta yol"dur. Ne gereğinden az, ne gereğinden çok; tam olarak gerektiği kadar.

Onun ev ekonomisiyle ilgili bahsi bitiriş cümlesi de ilginçtir: "Mal konusunda ihtiyaç duyulan küllî kanunlar bunlardan ibarettir; bunların ayrıntılarının ise akıllı kimseler için gizli bir tarafı yoktur."[108] Birçok klasik Müslüman yazarda rastlayabileceğimiz bu ifade, bu güçlü zekâların iktisadî konular karşısındaki genel tavırlarını anlamak bakımından hatırda tutulması gerekli bir ipucu niteliği taşır.

Daha önce de değindiğimiz gibi, ev ekonomisine ilişkin görüşleri bakımından Kınalızâde, Tûsî'nin ve onun aracılığıyla İbn Sînâ'nın yakın takipçisi durumundadır. Zaten, bir İlm-i Tedbir-i Menzil geleneğinden söz edilmesini mümkün kılan da söz konusu yazarlar arasında böyle yakın bir ilişkinin mevcut olmasıdır.

---

107. *İbid*, s. 213-214.
108. *İbid*, s. 215.

Böyle olunca, burada Kınalızâde'nin İbn Sînâ ve Tûsî'nin yakın veya uzak tekrarı durumunda olan düşüncelerini ihmal ederek, diğer ikisinde bulunmadığı halde onda rastlayabildiğimiz iki hususa işaret edeceğiz.

Bilindiği gibi, İbn Sînâ ve Tûsî geçim yollarını, -niyetleri gerçekte o olmasa da- lafızlarıyla ticaret ve sanattan ibaret görüyorlardı. Halbuki Kınalızâde, bunlara *ziraat*i ve hatta *imaret*i de ekleyerek sayıyı önce üçe, sonra dörde çıkarır.[109] Ayrıca, Kınalızâde, İbn Sînâ ve Tûsî'nin geçim yolu olarak sanatı tercih etmelerine karşılık, çeşitli mülahazalarla ve İmam Şâfiî'ye dayandırdığı iki ayrı görüşle ticaret ve ziraati ön plana çıkarır. Ancak, anlayabildiğimiz kadarıyla tercihi ziraat lehinedir.[110]

İLM-İ TEDBİR-İ MENZİL, OIKONOMIA VE EKONOMİ İLİŞKİSİNE GENEL BAKIŞ

İlm-i Tedbir-i Menzil ile Oikonomia ve Oikonomia ile Ekonomi (İktisat) ilişkilerine çalışmamızın başında kısaca değinmiştik. Şimdi, bunlara İlm-i Tedbir-i Menzil ile Ekonomi (İktisat) ilişkisini de "terfik" ederek daha yakından bakmayı deneyeceğiz. Böylece, uygarlıklar arası alışverişin ve tarihte sürekliliğin bilim ve düşünce dünyasına ait ilginç bir örneğini görme fırsatı bulacağız.

Bu genel bakıştan elde etmeyi umduğumuz başka bir fayda, iktisadî düşünce tarihinin kopuk bir halkasını takmada katkısı olacağı, hiç olmazsa bu yönde kapıyı kısmen aralayacağıdır.

Nihayet o, bu çalışmanın asıl konusunu tarihsel bağlamı içinde görmeyi mümkün kılacak ve böylece öncesi ve sonrasıyla daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

İlm-i Tedbir-i Menzil-Oikonomia İlişkisi

İlm-i Tedbir-i Menzil'in esas itibariyle Meşşaî felsefe geleneği içinde geliştiğini biliyoruz. Diğer taraftan, İslam Meşşaî filozoflarıyla genel olarak Antik Yunan felsefesi, özel olarak Yunan Peripatetikleri arasındaki tarihî bağ bilindiğine göre, birincilerin İlm-i Tedbir-i Menzil'i ile ikincilerin Oikonomia'sı arasındaki da bir bağ olabileceği karine yoluyla çıkarılabilir. Fakat aslında ikisi arasın-

109. Kınalızâde Kitap II, s. 7-8.
110. *İbid*, s. 8. Kınalızâde'nin ev ekonomisine ilişkin görüşleri için aynı eserin 7-18 sayfalarına bakılabilir.

daki bağ, böyle bir karineden yardım istemeyi gerektirmeyecek kadar açıktır. Zira İlm-i Tedbir-i Menzil yazarları, Yunanlı seleflerine olan borçlarını açıkça ifade ederler. Nitekim İbn Sînâ, pratik felsefenin dallarını anlatırken kaynaklarından da söz eder. Ahlâk felsefesi konusunda "Aristo'nun ahlâka dair kitabı"na, siyaset konusunda "Eflatun ve Aristo'nun siyasete dair kitapları"na atıfta bulunur.[111] Kendisinin bazen "el-Hikmetu'l-Menzilliye"[112], bazen "es-Siyasetu'l-Menziliyye"[113] dediği İlm-i Tedbir-i Menzil konusunda ise "(اروسن) ve diğer bazılarının tedbir-i menzile dair kitapları"m zikreder.[114] Mucteba Minovî ve Ali Rıza Hayderî, *Ahlâkı Nâsırî*'nin Tahran (4. bs., Şirket-i Sehamî İntişarat-ı Harizmî, 1369 H.) baskısına ekledikleri notların birinde yukarıda adı geçen (اروسن)'in, *Ebrusun* (أبروسن) kelimesinin bozulmuş şekli olduğunu, Ebrusun kelimesinin Yunan ismi *Bryson*'un Arapça ve Farsça telaffuzu olduğunu, burada sözü edilen Bryson'un ise *Oikonomikos* adlı kitabın yazarı olan Neo-Pisagoryen bir filozofun adı olduğunu belirtirler.[115]

Tûsî ve Kınalızâde de Yunanî kaynaklarını belirtmede gayet sarihtirler. Nitekim ikisi de Ebrusun ve eserini zikrederler.[116] Taşköprüzâde ise, aynı konuda, *Mevzûâtu'l-'Ulûm*'da (بروش) adını zikreder ki bunun da *Oikonomikos* yazarı Bryson olduğunu yukardaki bilgiler ışığında tahmin etmek zor değildir.[117]

İlm-i Tedbir-i Menzil ile Oikonomia arasında içerik bakımından mevcut bu açık akrabalığa ek olarak belki bir retorik benzerliğinden de söz edilebilir. Aristo, *Politika*'daki anlatımda sık sık geçmişin şiirlerinden ve hikmetli sözlerinden nakiller yapmaktan hoşlanır. Benzer bir özelliği, İlm-i Tedbir-i Menzil yazarlarının özellikle daha sonraki nesillerinde de görmek mümkündür. Kınalızâde bu bakımdan güzel bir örnek teşkil eder. Yalnız, sadece bu benzerlikten hareketle iki gelenek arasında içerik hususunda tespit edebildiğimiz ilişkiye benzer bir ilişkinin mevcut olduğu sonucuna varmanın doğru olmayacağını belirtmemiz gerekiyor. Böyle bir iddia metin tetkiklerine dayalı daha sofistike bir çalışmayı gerektirir. Bizim yapmaya çalıştığımız sadece mevcut bir benzerliğe işaret etmektir.

---

111. İbn Sînâ, *Aksâmu'l-Ulûmi'l-Akliyye*, s. 107, 108.
112. İbn Sînâ, *et-Tabîiyyât min Uyûni'l-Hikme*, s. 3.
113. Bilindiği gibi onun bu başlığı taşıyan ve bu çalışmadaki kaynaklarımız arasında yer alan bağımsız bir eseri vardır.
114. İbn Sînâ, *Aksâmu'l-Ulûmi'l-Akliyye*, s. 107.
115. Minevî ve Hayderî'nin notları için bkz. *Ahlâk-ı Nasırî*, s. 384-385. Aynı notta, G. Wickens'in, *Ahlâk-ı Nasırî*'nin İngilizce tercümesine (*The Nasirean Ethics*, Londra: George Allen and Unwin, 1964) eklediği notlardan naklen, Martin Plessner'in Bryson üzerine bir eser yazdığı (Heilderberg, 1928) belirtilmiştir.
116. Tûsî, s. 208. Kınalızâde'nin eserinin bu çalışmamızda kullandığımız nüshasında söz konusu isim (ابروس) şeklinde geçer (Kitap II, s. 4).
117. Taşköprüzâde, I, s. 436.

Gerek bundan önceki iki bölümde sırasıyla Yunanlıların Oikonomia'sı ve İslam kültürünün İlm-i Tedbir-i Menzil'i ile ilgili olarak ortaya koymaya çalıştığımız malzeme, gerekse bu bölümde kaynaklarla ilgili olarak yaptığımız tespitler, iki gelenek arasında bir tarihsel bağ olduğunu ortaya koyuyor. Hatta, daha önce de belirttiğimiz gibi, "İlm-i Tedbir-i Menzil" deyimi, Oikonomia'nın doğru bir tercümesi olarak görülebilir. Başka bir ifadeyle, gerek "zarf", gerekse "mazruf" bakımından iki gelenek arasında yakın bir akrabalık vardır. Ancak, bu tespitlerden yola çıkarak İlm-i Tedbir-i Menzil yazarlarının Yunanlı seleflerini tekrarlamaktan öte bir şey yapmadıkları gibi bir sonuca gitmekte acele edilmemelidir.

Aslında Müslüman bilginlerin Oikonomia karşısındaki tavırları, İslam kültür ve uygarlığının, doğuşundan itibaren karşılaşmaya başladığı diğer kültür ve uygarlıklar karşısında takındığı genel tavrın özel bir örneğinden başka bir şey değildir. Bu genel tavrı aşağıdaki şekilde özetlemek mümkündür: Kendi paradigmasının esaslarıyla çelişmeyen her unsurdan serbestçe ve komplekssiz bir şekilde yararlanmak. Dolayısıyla bu tavır peşin hükümlü ve toptan yargılayıcı değil, belli bir kültürel kimlik açısından olmak üzere seçmecidir. Bu tavrın ilk örneği, İslam'ın içinde doğduğu Arap toplumunun kendisinden önceki dönemiyle ilgili tutumunda görülmüştür. İslam kültür dünyası içinde söz konusu dönemin geleneksel olarak "Cahiliye Dönemi" diye adlandırılagelmiş olmasının düşündürebildiği gibi, yeni dinin bu dönem karşısındaki tutumu toptan red olmamıştır. Toptan kabul zaten olamazdı; zirâ o takdirde yeni dinin bir varlık hikmetinin olmaması gerekirdi. İslamın "cahiliye dönemi" karşısındaki fiilî tutumu bu iki ihtimal arasında bir yerde yer alıyordu: O dönemin mirasını, getirdiği yeni paradigmanın hakemliği altında bir ayırıma tabi tutarak bir kısmını tamamen red, bir kısmını olduğu gibi kabul ediyor; geri kalan kısmını ise düzelterek kendi bünyesi içine alıyordu. İslam'ın diğer din, kültür ve uygarlıklar karşısında da aynen benimsediği bu tavır, "seçerek özümseme" deyimiyle ifade edilebilir. Bu özümseme faaliyetinin bir ilkesini Hz. Muhammed'in şu sözünde görmek mümkündür: "Onların Cahiliye döneminde iyi (veya seçkin) olanları, İslam'da da iyi (veya seçkin)dir."[118]

İlm-i Tedbir-i Menzil yazarlarının Oikonomia karşısındaki tavırlarını bu genel açıklamanın ışığı altında değerlendirmek gerekir. Onlar, Yunanlı seleflerinden rahat, serbest ve komplekssiz bir şekilde yararlanıyorlardı; fakat Yunanlılar onların tek kaynakları olmadığı gibi ilke ve belirleyicilik bazında en önemli kaynakları da değildi. Onların kendilerine özgü bir perspektifleri vardı ve Yunanlı kaynakları bu perspektif içinde değerlendiriyorlardı. Bu perspektif ise son tahlilde İslamî paradigma tarafından belirleniyordu. Onların Yunanî kaynaklardan yararlanma faaliyeti, esas itibariyle bu perspektifin yönlendirdiği seçmeci bir

118. Buhârî, Kitâbu'l-Evliyâ, 8, 14 ve 19 no'lu hadisler ve Kitâbu'l-Menâkib, 1 ve 25 no'lu hadisler; ayrıca Müslim, Kitâbu'l-Fedâil, 168 no'lu hadis.

özümsemeydi, denebilir. Nitekim İbn Sînâ "amelî hikmet"in üç dalını saydıktan sonra şöyle der: "Bu üçünün ilkesi (mebde') ilâhî şeriata dayanır ve sınırları onunla belirlenir. Daha sonra ise kanunları bilme ve onları cüz'iyyata uygulama suretiyle beşerin akıl gücü devreye girer."[119] Hatta ona göre, "nazarî felsefe" (*el-felsefetu'n-nazariyye*)nin üç dalının ilkeleri (mebâdi') bile "tenbih yolu"yla yine "ilâhî milletin erbabı"ndan kaynaklanmış olup, kanıtlama (hüccet) yoluyla tam bir şekilde tahsil edilmeleri ise akıl gücünün tasarruf alanı içine girer.[120]

İşte Yunanî kaynakların sağladığı malzeme "beşerî akıl gücü"nün bir ürünü olarak gelip İbn Sînâ'nın çizdiği genel çerçevenin içine yerleşir. Tabiî ki genel çerçevenin yapısına uygun olduğu ölçüde veya o yapıya uygun hale getirilerek... Dolayısıyla İlm-i Tedbir-i Menzil yazarlarının Oikonomia geleneğinden yararlanma faaliyetleri yalın, rezervsiz ve mekanik bir aktarma değil, selektif, özümseyici, içselleştirici ve belli standartlara göre eleştirel bir faaliyetti. Daha açık bir ifadeyle, İlm-i Tedbir-i Menzil, Oikonomia'nın Arapça, Farsça veya Osmanlıca bir isim altında devam eden şekli olmayıp, başka bir kültürün benzer bir ihtiyacına tekabül eden otantik ve bağımsız bir gelenekti. Aralarındaki ilişki bir özdeşlik ilişkisi değil, farklı kültürel kimlikleri temsil eden iki ayrı geleneğin ilişkisiydi.

İbn Sînâ'nın biraz yukarıda geçen ve İlm-i Tedbir-i Menzil'in dayandığı farklı epistemolojik temelin yanı sıra onun beslendiği diğer ve daha önemli kaynakları da gösteren düşüncelerinin, Tûsî ve Kınalızâde tarafından da paylaşıldığı rahatlıkla söylenebilir. Nitekim, sadece Tûsî'nin eserinde geçen âyet ve hadislerin listesi sekiz sayfa tutar.[121] Kınalızâde'nin eseri ise bu bakımdan daha da zengindir.

Oikonomia ile İlm-i Tedbir-i Menzil arasında epistemoloji ve kaynaklar bakımından mevcut bu temel farklara bir üçüncüsü eklenebilir: Amaç farklılığı. Bilindiği gibi İlm-i Tedbir-i Menzil'in amacı, hanehalkına bu dünyanın yanı sıra öte-dünyanın da mutluluğunun yollarını göstermek iken, özellikle Aristo'nun anladığı anlamdaki Oikonomia'da böyle *öte dünya mutluluğu* kavramı -görebildiğimiz kadarıyla- yer almaz. Bu hususun, İslamın ahiret inancına olan vurgusundan kaynaklanan bir fark olduğu açıktır.

Oikonomia-Ekonomi (İktisat) İlişkisi

Batı dillerinde mevcut "economy", "economics", ve "economie" gibi kelimeler, etimolojik olarak, Latince aracılığıyla da olsa, sonunda gidip Yunanca'daki "Oikonomia" kelimesine dayanır.

---

119. İbn Sînâ, *et-Tabîiyyat min Uyûni'l-Hikme*, s. 2.
120. *İbid*, s. 3.
121. Minevî ve Hayderî'nin düzenlediği bu liste için bakınız: Tusî, s. 408-415.

Aynı kelimelerin bugünkü anlamları da kaynağını oikonomia'nın "ev yönetimi" şeklindeki anlamında bulan semantik bir evrimin sonucu olarak ortaya çıkmıştır denebilir.

Aslında bugünkü anlamıyla "iktisat"ın veya iktisat biliminin, Aristo'nun kullandığı anlamlarıyla "Oikonomia"dan çok, "chrématistiké"e yakın olduğu, dolayısıyla bu anlamda iktisadın hakiki kaynağının chrématistiké olduğu söylenebilir. Ama böyle olması, bir bilgi alanı olarak iktisadın yine de tarihsel kökü itibariyle oikonomia literatürüne dayandığını söylemeye mani değildir. Zira Aristo'da gördüğümüz gibi chrématistiké, o zamanın telakkisine göre olumsuz bir faaliyet türü olarak, ancak oikonomia içinde ve olumluyu olumsuzdan ayırabilmek amacına yönelik olarak inceleme konusu oluyordu. Böylece, tuhaf bir şekilde, chrématistiké'in de başlıca kaynağı oikonomia literatürü oluyordu.

Oikonomia, uzun süre Batı'da ev yönetimi (household management) tarzında anlaşılan iktisadî konulara ilişkin çalışmaların adı olarak kalmıştır. Merkantilist dönemde bu kelime, iktisadî konular dahil her şeyin devletten beklendiği bir dönemin hatırası olarak "politik iktisat" veya "ekonomipolitik" (political economy, oeconomie politique) deyimiyle yer değiştirdi. Politik iktisat veya ekonomipolitik deyimi, devletin iktisadî hayata merkantilist anlamda müdahalesinin artık tasvip edilmediği daha sonraki dönemlerde de (bazı yazarlara göre yanlış bir alışkanlık olarak) kullanılmaya devam etti.[122] 19. yüzyılın sonlarına doğru ise, pozitivist eğilimlerin etkisi altında, iktisadî konulara ilişkin çalışmalara, bu çalışmaların ahlâk ve siyaset gibi normatif disiplinlerden ayrılarak bağımsız bir disiplin halinde bilimselleştiğini ifade etmek üzere Anglosakson dünyada "economics" adı verilmeye başlandı ve bu eğilim giderek yaygınlaştı. Özellikle Lionel Robbins'in *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science* (1935) isimli eserinin yayınlanışını takip eden dönemde bu eğilimin zamanla -hiç olmazsa batı Avrupa ve Amerika'da- tam bir zafere ulaştığı bile söylenebilir.[123] Artık iktisat "lâ-ahlâkî" (amoral) bir bilim olmuştu.

Fakat çok geçmeden ve özellikle 1970'lerden itibaren bu anlayış bütün yönleriyle tartışılmaya başlandı. Söz konusu dönemden başlayarak iktisat felsefesi ve iktisat metodoloji konularında her seviyede dikkat çekici bir literatür artışının, hatta patlamasının meydana gelmesi bu yeni gelişmenin bir göstergesidir.

Bu hararetli tartışma ortamı içinde pozitivist metodolojiye alternatif metodolojiler öne sürenlerin yanı sıra bütünüyle metoda karşı çıkanlar ve belirli bir

122. Lowry, s. 65, dipnot 2.
123. Bu eğilimin kaynağı ve gelişimin kısa bir tasviri için şu esere bakılabili. A. K. Sen, *On Ethics and Economics,* Oxford: Basil Blackwell, 1990, s. 1-7.

normatif metodoloji yerine metodolojik ve epistemolojik anarşizmi savunanlar da yer alır.[124] Pozitivizmin aşılması gerektiğini ve aşıldığını, iktisatta tek bir metot yerine metodolojik çoğulculuğun benimsenmesi gerektiğini savunanlar[125] olduğu gibi, iktisat metodolojisinden çok "iktisat retoriği" üzerinde durulması gerektiğini savunanlar da vardır.[126]

Bütün bu gelişmeler arasında bizi buradaki konumuz açısından asıl ilgilendiren, iktisat ile ahlâk arasındaki tarihî bağın yeniden gündeme gelmiş olması ve iktisat biliminin ahlâk karşısındaki kayıtsızlığının daha şiddetli bir şekilde eleştirilmeye başlanmasıdır. Özetle, iktisat biliminin ahlâkla kendi arasına koyduğu mesafeden dolayı bizzat zarar görmeye başladığı ve bu yüzden "esaslı bir şekilde fakirleştiği"[127] ileri sürülmekte ve onun iki tarihsel kökünden biri olan ahlâkla yeniden barışmasının hem iktisat hem de ahlâk disiplinleri için daha yararlı olacağı savunulmaktadır.[128]

Aristo'nun Oikonomia'yı siyaset ve ahlâk bağlamında ele aldığını çalışmamızın üçüncü bölümünde görmüştük. Bu alt bölümde de Oikonomia ile İktisat arasındaki tarihsel ilişkiye kısaca bakma fırsatı bulduk. İktisat metodojisine ilişkin yeni gelişmelerin bir kısmı ise Oikonomia ile İktisat arasındaki bağın sadece tarihsel bir bağ değil, aynı zamanda metodolojik bir gereklilik olduğunu göstermeye çalışıyor. Bir bakıma Oikonomia'dan İktisat bilimine doğru olan tarihsel evrimin, iktisadın bir parça "oikonomialaştırılması" şeklindeki mukabil bir hareketle tashih edilmesi gerektiği öneriliyor.

---

124. Bilindiği gibi bu görüşün genel bilim felsefesindeki şampiyonu Paul Feyerabend'dir. Bu dönem aynı zamanda, iktisatçıların bilim felsefesindeki gelişmelere daha duyarlı hale geldikleri bir dönemdir. Gerek bilim felsefesindeki gelişmelerin iktisat metodolojisindeki yansımalarını, gerekse özel olarak Feyerabend'in etkisinin bazı örneklerini görmek için aşağıdaki iki derlemeye bakılabilir: B. Caldwell (ed.), *Appraisal and Criticism in Economics,* Boston: Allen and Unwin, 1984, özellikle s. 307; ve S. J. Latsis (ed.), *Method and Appraisal in Economics,* Cambridge: Cambridge University Press, 1976, özellikle Blaug ve Hutchison'un makaleleri, sırasıyla s. 149-180 ve 181-205. Feyerabend'in görüşleri için bakılacak ilk yer ise tabiî ki *Against Method* (Revised edition, Londra/New York: Verso, 1988) isimli eseridir (özellikle giriş ve birinci bölüm).
125. B. J. Caldwell, *Beyond Positivism: Economic Methodology in the Twentieth Century,* (Second impression), Londra: George Allen and Unwin, 1985, s. 244-250.
126. Donald McCloskey, *The Retoric of Economics,* Sussex: Harvester Press, 1986, s. 20-30.
127. Sen, s. 7.
128. İktisadın ahlâk ve "mühendislik yaklaşımı" şeklindeki iki kökü için Amartya Sen'in kitabının 2-7 sayfalarına, genel olarak iktisat/ahlâk ilişkisi için kitabın tamamına ve özellikle s. 78-79 ve 88-89'a bakılabilir.

İlm-i Tedbir-i Menzil-İktisat İlişkisi

Schumpeter, *History of Economic Analysis* adlı şaheserinde, "başlangıçlar"-dan A. Smith'in eserinin yayınlanışından yaklaşık yirmi yıl sonrasına kadar uzanan 2000 yıllık dönemin "iktisadî analiz" tarihini yazmanın bir "olgu"dan dolayı çok kolaylaştığını söyler. Bu olgu da, ona göre, "o dönem içinde yer alan birçok yüzyılın boş olmasıdır".[129]

Bu söz, muhtemelen Avrupa iktisadî düşünce tarihi için doğrudur. Fakat öyle sanıyorum ki, eğer Schumpeter İslam bilim ve düşünce tarihi literatürünün ihtiva ettiği iktisadî malzemeden yeterince haberdar olsaydı, hiç olmazsa söz konusu "2000 yıl"ın ikinci kısmı için bu kadar rahat konuşamayacaktı.

Tefsir, Hadis (özellikle "şerh"ler), Fıkıh ve Usul-i Fıkıh, Kelâm, felsefe, ahlâk, tasavvuf, tarih, coğrafya, edebiyat ve siyasete dair şaşırtıcı zenginlikteki literatür ile bazı ansiklopedik eserler, her biri kendi bakış açısından olmak üzere, zengin iktisadî düşünce tarihi malzemesi içerirler.[130] Daha önemlisi, *Kitabu'l-Emval, Kitabu'l-Harac, Kitabu'l-Kesb, Kitabu'l-Hisbe, Ahkâmu's-Sûk, en-Nukûd* gibi ortak başlıklar altında her biri tahsisi olarak iktisadî konulara ayrılmış bağımsız eserlerden oluşan *iktisadî literatür* ailelerinin meydana gelmiş olmasıdır. Ayrıca, *Kitâbu'l-İşâre ila Mehâsini't-Ticâre* (Dımeşkî) ve *İğâsetu'l-Ümme bi Keşfi'l-Gumme* (Makrizî) gibi daha özel başlıklar altında yine tahsisi olarak iktisadî konulardan söz eden bağımsız eserler de vardır.[131]

Bu devasa malzeme yığınının Schumpeter'in "analitik" olma kriteri bakımından ne durumda olduğunu önceden söylemek mümkün değildir. Fakat, hangi kriterle olursa olsun bu malzeme değerlendirilmeden, onların ait olduğu yüzyılların "boş" olduğunu söylemek doğru olmaz. Hatta eğer sayılı örneklerden hareketle genellemelere varmak doğru ise, şimdiye kadar ki tespitlerimiz bu malzemenin analitik olma özelliği bakımından da hayli vaatkâr olduğunu gösteriyor.[132]

Kısaca değindiğimiz bu iktisadî düşünce tarihi malzemesinin bir damarı da felsefî tarzda yazılmış ahlâk eserlerinin İlm-i Tedbir-i Menzil bölümleriyle devam etmiştir.

İslam kültürünün Batı kültürünü bazı kanallar aracılığıyla bir dereceye kadar etkilemiş olduğu artık bilinen bir tarihî hakikattir. Dolayısıyla bu etkileyi-

---

129. Schumpeter, s. 52.
130. Bu hususta örnek olarak aşağıdaki çalışmamıza bakılabilir: "İslam İktisadî Düşünce Tarihinin Kaynakları", *İlim ve Sanat,* sayı 32 (Mayıs 1992), s. 50-57.
131. Bu literatürü tanıtmaya amaçlayan ve bir önceki makalemizin devamı olan bir çalışmamız *İlim ve Sanat* dergisinin 33. sayısında yayınlanmıştır.
132. Örnek olarak bk., Sabri Orman, *Gazâlî'nin İktisat Felsefesi,* İstanbul: İnsan Yayınları, 1984, s. 143-180.

şin özel olarak İlm-i Tedbir-i Menzil ile iktisat disiplini arasında da gerçekleşip gerçekleşmediği haklı olarak sorulabilir. Bu satırların yazarı, mevcut bilgi birikimiyle böyle bir soruyu cevaplayabilecek durumda değildir. Bundan dolayı, şimdilik sadece problemi ortaya koymakla yetiniyoruz.

Gerçi, İlm-i Tedbir-i Menzil, Oikonomia ile, Oikonomia da iktisat disiplini ile ilişkili olduğuna göre, İlm-i Tedbir-i Menzil ile iktisat arasında da bir ilişkinin olabileceği hatıra gelebilir. Eğer problem yukardaki gibi tarihî olarak değil, mantıkî ve teorik olarak ortaya konursa, bu muhakeme tarzı doğrudur ve bir önceki altbaşlık altında iktisat ve ahlâk ilişkisiyle ilgili olarak söylenenler burada da aynen tekrarlanabilir. Bu takdirde, modern iktisadın biraz "oikonomi-alaşması" gerekir sözünün yerini, modern iktisadın biraz "İlm-i Tedbir-i Menzilleşmesi" gerekir ifadesi alacak demektir.

Son olarak, iktisat disiplininin henüz "ekonomi-politik" diye adlandırıldığı bir dönemde İlm-i Tedbir-i Menzil'le fiilen bir araya geldiği ilginç bir örnekten söz etmek istiyoruz: Abro Sahak Efendi, Jean Baptiste Say'ın *Catéchisme d'Economie Politique* adlı kitabını 19. yüzyılın ikinci yarısının başlarında (1852) *İlm-i Tedbîr-i Menzil* adı altında Osmanlıcaya çevirmiştir. Şerif Mardin, bu eserin Türkçeye tercüme edilen ilk iktisat kitabı olduğunu ve uzun zaman Türk iktisadî düşüncesinin temelini teşkil ettiğini söyler.[133] Sahak Efendi, tercümesinin başına koyduğu "mukaddime"de ekonomi-politik karşılığı olarak defalarca "İlm-i Tedbir-i Menzil" deyimini kullanmasına rağmen bir açıklama yapmak ihtiyacı hissetmez. Adeta, "Economie Politique"i, "İlm-i Tedbir-i Menzil" olarak tercüme etmenin gayet tabiî bir şey olduğunu düşünür gibidir.[134] Ancak daha sonraları, iktisat karşılığı olarak diğer bazı kelimelerin yanı sıra bizzat ekonomi-politik terimi kullanılmaya başlanmıştır. Hatta Ahmet Mithat Efendi, ekonomi-politik ve "ekonomi domestik" ayırımı yaparak, "asıl Tedbîr-i Menzil Fenni" karşılığı olarak ikinci terimi, yani "ekonomi domestik"i tercih eder.[135]

Özetle, İlm-i Tedbir-i Menzil ile iktisat disiplini arasında tarihsel bir bağ olması ihtimali vardır; ancak bu henüz temellendirilmeye muhtaç bir husustur. Diğer taraftan, İlm-i Tedbir-i Menzil'in bir parçası olduğu İslam kültür tarihinin, iktisadî düşünceye ilişkin veçhesi İlm-i Tedbir-i Menzil geleneğinin temsil ettiğinden daha geniş olup geri kalan kısmın da iktisat disipliniyle olan ilişkisinin araştırılması ilginç olabilir. Ayrıca, geleneksel haliyle ele alındığında, İlm-i

133. Şerif Mardin, "Türkiye'de İktisadi Düşüncenin Gelişmesi (1838-1918)", *Siyasal ve Sosyal Bilimler (Makaleler 2)*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1990, s. 62.

134. "Mukaddime", [Jean Baptiste] Say, *İlm-i Tedbir-i Menzil*, çev. Sahak Efendi, İstanbul 1268 (1852) içinde, s. 2-6.

135. Ahmet Mithat, *Ekonomi Politik*, İstanbul: Kırk Anbar Matbaası, 1296 (1878), s. 190-191.

Tedbir-i Menzil, ihtiva ettiği konular bakımından iktisattan daha geniştir. İkisinin çakıştığı alan ev ya da aile ekonomisi alanıdır. Ev ekonomisi dışındaki iktisadî konular itibariyle ise çağdaş iktisat disiplininin İlm-i Tedbir-i Menzil'den çok daha geniş bir yelpazeye sahip olduğu söylenebilir.

SONUÇ

Tarihî konularla ilgilenmenin merak, yararlanma ve meslekî icaplar gibi çeşitli saikleri vardır.

Tarihe olan ilgilerinin kaynağında merak motivasyonu yatanlar için İlm-i Tedbir-i Menzil son derece cazip bir konudur. Gerçekten, hâlâ bir arada yaşamanın en temel formlarından birini oluşturmaya ve bu özelliğiyle herkesin hayatının en önemli (bir) boyutu olmaya devam eden ailenin ve onun içine yerleştiği mekan olarak evin, insanlık tarihinin iki esaslı kültür ve uygarlık geleneği içinde nasıl görüldüğü ve nasıl yönetildiği meraka değer bir konu olsa gerektir.

Tarihle ondan yararlanmak ve ders almak amacıyla ilgilenenler için de İlm-i Tedbir-i Menzil konusunun sağlayabileceği malzeme az değildir.

Tarihle profesyonel sâiklerle ilgilenenler için ise İlm-i Tedbir-i Menzil son derece vaatkâr bir araştırma alanı teşkil eder. Bu alan profesyonel bilim ve düşünce tarihçileri kadar yönetimbilimleri, ahlâk, sosyoloji, pedagoji, iktisat ve siyaset gibi sosyal bilimlerde, hatta mesken mimarisi alanında çalışan araştırmacılar için değerli malzeme kaynağı olmaya adaydır. İlm-i Tedbir-i Menzil, evi ve aileyi bir bütün olarak ele aldığı için interdisipliner, henüz pek ele alınamamış bir saha olduğu için de bâkir bir çalışma alanıdır.

Çalışmamız içinde vurgulamaya çalıştığımız gibi, İlm-i Tedbiri Menzil aynı zamanda kültür ve medeniyetler arası alış-veriş ve etkileşimin güzel bir örneğini de teşkil etmektedir. Bu "hakîmane" ilişkinin, fertler, toplumlar ve kültürlerarası alış-verişin iletişim teknolojisindeki gelişmeler sebebiyle daha da yoğunlaştığı günümüz insanları için de sembolik bir anlam taşıdığını söylemek, pek aşırı bir iddia sayılmaz, sanırım.

AKIL VE İNANÇ*

Şafak Ural**

felsefe 2500 yılı aşan geçmişinden günümüze kadar varlığını ve güncelliğini hep sürdürmüştür. Felsefenin geleneksel olarak "insan nedir?", "Tanrı var mıdır? gibi sorularla ve sorunlarla uğraştığı düşünülür; bunlar felsefenin geleneksel soruları arasına yer alsalar bile, bu sorularla felsefeyi sınırlamak en azından onun çok temel özelliklerini görmemezlikten gelmek ve felsefenin tarih içindeki işlevini bir kenara bırakmak anlamına gelir. Çünkü felsefe, tarih boyunca birey ve toplum için çok önemli bir görev üstlenmiştir. Felsefenin bu özelliğini görmemezlikten gelmek, ama daha önemlisi onu böyle bir işlevden yoksun bırakmak, bir toplumun entellektüel hayatını besleyen çok önemli bir kaynağın da kurtulması anlamına gelecektir. Dolayısıyla felsefenin ilk bakışta dikkati çekmese de, uygulamaya yönelik bir özelliğe sahip olduğunu söylemek gerekir.

Felsefe ve teoloji arasındaki ilişkinin bir benzerini akıl ve inanç arasında da görmek mümkündür. Akıl ve inancın bireysel bir özelliğimiz olmasına karşılık felsefe ve teoloji kurumsal bir özelliğe sahiptir. Akıl ve inanca doğuştan sahip olduğumuzu kabul edebiliriz; felsefe ve teoloji ise bir bilgi sistemidir ve öğrenilir. Şüphesiz akıl ve inanç, doğuştan sahip olunan özelliklerimiz olsalar da, geliştirilebilir ve öğrenme yoluyla ilerletilebilirler. Günlük yaşam için-

---

* *Akademide Felsefe, Hikmet ve Din* (ed. Bayram Ali Çetinkaya), BEÜ Yayınları, Ankara 2014, 21-28.

** Prof. Dr., Mantık Uygulama ve Araştırma Derneği.

de her ikisine de ihtiyaç duyarız ve farklı alanlarda kullandıkça aralarında bir sorun da söz konusu olmaz. Fakat inancı, inanılan şey hakkında bir bilgi oluşturmak sözkonusu olduğunda, akıl ile ilişkilendirmek kaçınılmaz olur. Burada akıl bir araç olduğu gibi denetleme, yol gösterme ve hedef koyma gibi görevler üstlenebilir. Böyle bir durumda akıl, yani rasyonel düşünce, inanç ile çatışma içine girecektir. Çünkü inanç ile akıl arasında, özellikle yöntemleri açısında bir uyumdan sözetmek hiç de kolay değildir.

İnsan, akıl sahibidir, ama öncelikle inanan bir varlıktır. Ve inançlarını akıl ile temellendirmek, akıl aracılığıyla kavramak ister. Eğer bunu gerçekleştirmez ise akla kapıları kapatır, aklı dışlamak yolunu seçer. Sonuç hiç şüphesiz fanatizm olacaktır.

Bireysel inancın bilgi seviyesine yükselebilmesi gerekir. Çünkü birey, kendi inançlarını geliştirmek, işlemek ve zenginleştirmek ister. Eğer bu inanç Tanrı'nın varlığı gibi bir konu ile ilgiliyse, teoloji adı altında bir bilgi sistemi ortaya çıkacaktır. Akıl ve inanç, kendi sistematiği içinde gelişir; daha doğrusu bir bilgi sistemi içinde varlık kazanır. Kolayca tahmin edilebileceği gibi, en gelişmiş haliyle birisi felsefe ve mantık, diğeri ise teolojidir.

Tarih, felsefenin her dönemde toplumun hem entellektüel hem de pratik sorunlarına çözüm getirebildiğini göstermektedir. Esasen felsefe böyle bir role sahip olmasaydı ve yukarıda işaret edildiği gibi sadece merak duygumuzu belirli birkaç konuda tatmine yönelik spekülatif bir işlevi olsaydı, bugüne kadar varlığını da herhalde sürdüremezdi.

Felsefenin teorik ve spekülatif özellikleriyle günlük yaşama ilişkin sorunlara çözüm getirebilmesi ilk bakışta pek gerçekçi bir yorum gibi görünmeyebilir. Ama günlük yaşamdaki sorunlarımızın önemli bir kısmı aslında toplumun ve çağın sorunlarından bağımsız değildir. Elbette bazı sorunlar da sadece bireye aittir. Benim burada sözünü ettiklerim, tek tek bireylerin paylaştığı o çağın ortak sorunlarıdır.

Felsefe geleneksel olarak tümele yönelmiş, tümeli kavramada eşsiz bir yere yere sahip olmuştur. Burada sözünü ettiğim tümel, doğa, toplum ve insanın oluşturduğu bütünlüktür. Ve bu üçlünün birlikte değiştiği, bu değişimin de felsefe tarafından gerçekleştirildiği en önemli iki örnek, Antikçağ ve Aydınlanma Dönemi'dir. Bu iki dönemde de doğaya ilişkin görüşlerin ve ulaşılan sonuçların felsefe tarafından yorumu, toplum düzeninden insanın sosyal hayatına ve günlük yaşamına kadar herşeyin değişimine sebep olmuştur. Daha açık ifadesiyle felsefe, doğaya ilişkin değişen görüşleri farklı alana uygulanmasında ve onların değiştirilmesinde temel bir rol üstlenmiştir.

Aslında belirli bir noktada ortaya çıkan değişimin veya yeniliğin dalga dalga diğer alanlarda etkili olmasının basitçe bir örneğini günümüzde de yaşıyo-

ruz. Nitekim teknoloji, toplumu ve bireyi son derece sarsıcı bir şekilde etkilemektedir ve değişime sebep olmaktadır. Alışkanlıklarımız, sosyal yapı, dünya görüşümüz ve bireysel ilişkilerimiz teknolojik olanaklara bağlı olarak önemli ölçüde değişmektedir.

Toplumsal düzen, sosyal hayat, ekonomik yapı, insanlar arası ilişkilerin anlaşılmasında ve sahip olunan dünya görüşünün bu değişime uyarlamada görev yine felsefeye düşmektedir. Ve öyle görünüyor ki, bu değişimi kavramayan hiçbir dünya görüşünün çağa ayak uydurması, hatta varlığını sürdürmesi mümkün değildir. Bu noktada felsefenin teoloji ile olan ilişkisinin, özellikle İslam dünyası açısından, ayrı bir öneminin olduğu söylenebilir. Çünkü açık söylemek gerekirse, Batı dünyası, insanın teoloji ile olan ilişkisine Aydınlanma dönemi ile yeni bir yön vermiştir.

Aydınlanma döneminin Ortaçağ Hıristiyan dünyasının karanlık dönemine bir tepki olduğu söylenir. Bu büyük ölçüde doğru olabilir. Fakat şu bir gerçek ki, İslam dünyası karanlık bir dönem yaşamamıştır. Öte yandan şu olguyu gözardı etmek de mümkün değildir: Aydınlanma dönemi, bilimsel çalışmaların getirdiği yeni dünya görüşünü toplumsal yapının değişmesinde ve insanın yeniden yorumlanmasında başarıyla kullanmıştır. Bütün bunları yapabilmek için teolojisini yeniden kurgulamış ve bunu da felsefe sayesinde yapmıştır.

Bu nokta yeterince açık bir şekilde ortaya konulamadığı takdirde, eşsiz İslam kültürü ve medeniyetini özlemle anmaktan öteye sanırım geçemeyiz.

Aydınlanma Dönemi'de ortaya çıkan çalışmaların arka planında yatan en önemli etkenler arasında, İslam dünyasında yapılmış olan bilim ve felsefe çalışmaları bulunmaktadır. Fakat bu olgu, Aydınlanma döneminde Batı dünyasında felsefe ve teoloji arasında ortaya çıkan yeni ilişkiyi görmemizi engellememelidir. Çünkü bu dönemde ortaya çıkan Newton'un bilim anlayışı, felsefenin katkısıyla, Hıristiyan teolojisinin yeniden inşa edilmesine olanak vermiştir. Diğer bir ifadeyle Aristotelesci bilim ve felsefe anlayışı ile Newtoncu bilim anlayışı arasında sıkışıp kalmış olan Hıristiyan teolojisinin kendisini yenilemesi, felsefe sayesinde mümkün olmuştur. Bir noktayı özellikle vurgulamak sanırım yerinde olacaktır: bilindiği gibi geleneksel Hıristiyan teolojisi, Aristotelesci bilim ve felsefe anlayışı üzerine kurulmuştur. Hâlbuki Newtoncu bilim anlayışı, Aristotelesci bilim anlayışının ve dolayısıyla onun felsefi bakış açısının tamamen dışındadır. Dolayısıyla Newtoncu bilim anlayışı, deyim yerindeyse, Hıristiyan teolojisinin dayandığı geleneksel zemini yerle bir etmiştir. İşte felsefe, bu yeni bilim anlayışı ile teoloji arasındaki ilişkinin yeniden kurulmasına veya kısaca yeni bir Hıristiyan teolojisinin oluşmasına olanak vermiştir.

Basit bir örnekle, gece/gündüz gibi sıradan astronomik bir olgu, teolojik açıdan bakılırsa "niçin?" sorusuna cevap vermeyi gerektirir. Bir teolog, inandı-

ğı kutsal kitaba göre bu olguyu açıklayacaktır. Aristoteles sisteminin teleolojik bakışı bu açıklamaya son derece uygun bir zemin de sağlayacaktır. Fakat Newton sistemi bize bu olgunun nasıl cereyan ettiğini bildirir. Artık "niçin?" sorusu yerini "nasıl?" sorusuna bırakmıştır. Dolayısıyla mekanik bir evren tasavvuru sözkonusudur ve bu soru akla dayanan bir çözüm talep etmektedir. Evren de artık akıl yardımıyla anlaşılması gereken bir özelliktedir. İşte Aydınlanma olgusu, bu yeni evren tasavvurunun bilimsel olarak kurgulandığı bir dönemdir. Hıristiyan teolojisi de bu yeni evren tasavvurunu kendi ilkeleri açısından ele almış, kendi bakış açısıyla yorumlamaya çalışmıştır.

Aydınlanma dönemi, bir akıl çağıdır; bilimin ve felsefenin bu sayede ortak zemin üzerinde buluşabildiği bir dönemdir. Fakat en önemlisi, sanıyorum teolojinin de bu ortaklığa katılmasıdır. Dolayısıyla bu dönem, aslında bilimin, felsefenin ve en önemlisi de teolojinin kendini yenilediği bir dönemdir. Kanaatimce bu üçlü arasındaki ilişki dikkate alınmadıkça Aydınlanma dönemi tam olarak anlaşılamaz. Esasen inanan bir varlık olarak insanın, değişimleri akıl temeli üzerine oturtamasaydı, onları benimsemesi de beklenemezdi.

Aydınlanma dönemi, bilimsel çalışmalar sonucunda ortaya çıkan değişimin bilimden insana ve topluma doğru yayılmasının ve aralarında bir uyumun kurulmasının çarpıcı bir örneğidir. Teoloji bu dönüşümde belirleyici bir rol üstlenmiştir.

Bu durumun bizim için birkaç açıdan önem taşıdığını düşünüyorum. Herseyden önce, bilim ve teknolojideki gelişmeler karşısında, kendimizi kötü hissetmemiz için hiç bir sebebimiz olamaz. İkincisi, Aydınlanma dönemindeki bilim-felsefe-teoloji ilişkisini özenle ele almamız, analiz etmemiz ve neyin nasıl değiştiğini çok iyi anlamamız gerekir. Bu nokta, İslam dünyasının günümüzde niçin İbn Sina, Farabî, Harezmî gibi filozof, teolog ve bilim adamı yetiştiremediğimizin samimi bir şekilde sorgulanmasını da gerektirecektir.

Bilimin ve felsefenin bazı ortak evrensel özelliklerine karşılık teolojinin kendine özgü problem ve yöntemi olduğunu veya olması gerektiğini söylemek gerekir. Örneğin Budist teoloji kendine özgü sorunlara ve daha da önemlisi farklı bir yönteme sahiptir. Benzer durum Hıristiyan teolojisi için de söylenebilir. Çünkü Hıristiyanlık, teslis gibi, ilk günah gibi kendine özgü sorunlara sahiptir. Bu sorunların Hıristiyanlık teolojisinin yöntemi üzerinde etkili olduğunu görmemezlikten gelmeyiz.

Bu durum İslam dünyasında bilim-felsefe-teoloji ilişkisinde niçin özgün bir sentez aramamız gerektiğini de açık bir şekilde gerekçelendirmektedir. Aksi takdirde, yukarıda işaret ettiğim düşünürlerin yenisini yetiştirmek yerine onları Aristoteles ve Platon ile kıyaslamaktan öteye geçemeyiz.

İnsan metafizik bir varlıktır. Dolayısıyla da teknolojik gelişimin ve onun değiştirdiği toplumsal yapının, insanın bu özelliğini dışlamaması, hatta onun-

la uyum içinde olması gerekir. Eğer arada bir uyum kurulamamaz ise, bunun tek sonucu bireysel ve toplumsal bunalım olacaktır. Nietzsche'nin tanrıyı öldürmesi, existansiyalist düşünürlerin ateizmi bu durumun tipik örneklerdir. Ve aynı zamanda felsefenin günlük yaşamla ne derece içiçe olduğunun, felsefenin günlük yaşam içinde ne derece önemli yerinin olduğunun ve birçok sorunu tanımlayıp çözüm getirebileceğinin de yine tipik bir göstergesidir. Bu durum, değişen koşulların, geleneksel teoloji aracılığıyla anlaşılamayacağını, yeni bir teoloji anlayışına gerek olduğunu da göstermektedir. Bu aynı zamanda akıl ile inancın ilişkikisinin de gözden geçirilmesi demektir. Felsefenin bu noktada yeteri kadar etkili olamamasının sonucu, İslam dünyasındaki yaklaşık üçyüz yıllık gecikmedir.

İnsanın metafizik bir varlık olması, onun kendi içinde çatışmalar yaşamasının da temel sebebidir. Bu çatışmaların kaynağı, insanın hem kendini korumak, inancını muhafaza etmek hem de yeni koşullara uymak istemesidir. Aklı ve duyguları, çıkarları ve değerleri, zaafları ve inançları çatışır. Görünüşte eskiye bağlıdır, ama güncel olanı yaşamaktan geri kalamaz.

İnsan inancını bir kenara bırakarak yaşayamaz, ama onu rasyonel olarak kavramak ve günün değişen koşullarına cevap verebilmesini ister.

Akıl ile ilişkilendirilmemiş inanç, bireyin çevreyle ilişkisinin kopmasını, içine kapanmasını, eleştiriye sırtını dönmesini gerektirecek ve sonuçta onun kolayca, uyumsuz ve uzlaşmaz hale gelmesine sebep olacaktır.

İslam medeniyeti şu iki temel değeri dikkate almadan anlaşılamaz: bunlar güzel ahlak ve eşsiz bir bedii zevktir. Hiç kuşku yok ki her iki alanda da başarı, inanç ve aklın, çağın koşullarına uygun bir şekilde biraraya getirmesiyle sağlanabilir.

İnsan hem manevi değerleri olan hem de akıl sahibi bir varlıktır. Fakat ilginç olan nokta, insanın temel bu iki beşeri özelliği arasına ne mutlak bir çatışmadan ne de tam bir uyumdan sözetmek mümkündür.

Kanaatimce asıl sorun, akla önem vermek fakat onu hiç kullanmamak ve daha da kötüsü, uygulamada hiç yokmuş gibi davranmakla yakından ilgilidir. Bu tutum, inancın akıl dışına atılmasıyla veya bir akıl tutulmasının yaşanmasıyla kolayca sonuçlanabilir. Hâlbuki akıl ve inanç, son derece özel koşullar altında insanın birbirini tamamlaması gereken iki beşeri özelliğidir. Akıl ve inancın çatışması, özellikle değişen koşullara inancın uyum sağlayamamasına kolayca sebep olabilir.

İslamiyetin akla ne kadar önem verdiğini ve yücelttiğini biliyoruz. Fakat yine de inanç ve akıl, kolayca karşı karşıya gelebilir veya getirilebilir. Bu bir yönüyle felsefe ve teolojinin karşı karşıya gelmesidir. Çünkü felsefe sorgular, şüphe eder, doğmalara karşıdır. Bu özelliği dolayısıyla da bir yandan dışlanan fa-

kat öte yandan da vazgeçilemez bir özelliğe sahip olacaktır. Sonuçta, bir problemin ortaya çıkması durumunda, müracaat merciinin felsefe ve dolayısıyla akıl olması gerekecektir. Çünkü ancak akıl, sorunu çözebilme ve değişen koşullara uyum sağlayabilme özelliğine sahiptir. Ancak bu durumda inanç, akla kapıları kapatmayacaktır.

Yukarıda da işaret ettiğim gibi insan inanan bir canlıdır, çok güçlü bir inanç dünyası vardır. Ve bu özelliği sadece teolojiyi içermemektedir. Nitekim her türlü bilgi, bir şekilde inanç üzerine kurulur. İnşa edilmek istenilen bilgi sistemine göre bu inanç, aksiyom, teori, kabul, varsayım veya doğma olarak karşımıza çıkar. Dolayısıyla insanın rasyonel yönü inancı yok ederek kurulmamaktadır. Bu konu beni fazla ilgilendirmediği için sorunu bu yönden ele almayacağım. Diğer bir ifadeyle benim üzerinde durmak istediğim nokta, akılın (herhangi bir) inançla olan ilişkisi değildir. Tam aksine, (belli bir) inancın akıl ile olan ilişkisidir.

İnsan, evet inanan bir canlıdır, ama aynı zamanda akıl sahibidir. Ve en önemlisi, inancını aklıyla kavramak ister. Hatta aklını inanmak için kullanabilir. Fakat aklını inanç aracılığıyla kavraması sözkonusu değildir. Ne var ki aralarında bir uyum kurulmaz ise, inanç aklı dışlar, akla kapıları kapatır yani kısaca bir akıl tutulması yaşanır. Bu bozulma bireyden topluma ve oradan kültürel kodlara kadar kolaylıkla yükselebilir. Sonuçta bu sefer toplumsal bir akıl tutulmasının yaşanılması kaçınılmaz olur. Bu evrede toplum ve dolayısıyla birey, kendini koruma duygusuyla, inançlarının yüceliğine, dokunulmazlığına kendini kaptırır. Sanırım bu evreyi bağnazlık olarak nitelemek yanlış olmayacaktır. Hâlbuki yukarıda da işaret edildiği gibi, insan çağının değişen koşullarına kendini sürekli uyarlamak, inanaçlarını akıl süzgecinden geçirip yeniden tanımlamak zorundadır. Bu yapılmadığı takdirde, bir kültürün içten içe çürümesi kaçınılmaz olur. Çünkü bu evrede, bir medeniyetin temel göstergesi olan ahlak ve sanat alanında başarı yerini taklite bırakır. Akıl ile temellendirilemeyen ahlak kolayca yozlaşır ve çağının insanının beğenilerini ifade edemeyen sanat da taklite yönelir.

Yukarıda söylenilenleri hatırlarsak, Aydınlanma'nın tam da akıl ve inanç, felsefe ve teoloji arasında yeniden kurulan bir dönemi ifade ettiğini söyleyebiliriz. Aydınlanma'nın doruk noktasını temsil eden Kant, fizik dünyayı ve ahlak dünyasını akıl yoluyla kavramayı amaçlamıştır. Şüphesiz bu anlayışı aşırıya götürmek ve aklı inançların önüne koymak, hatta inançları yok farzederek hareket etmek de mümkündür. Fakat böyle bir "tehlike" tarih boyunca hiçbir zaman uzun bir süre gündemde kalamamıştır. Çünkü insan, öncelikle, inanan bir canlıdır. Akıl kendi hatasını bir şekilde düzeltebilmektedir; fakat akıla kapıların kapanması durumunda sorun kolayca bir kördüğüm halini alabilmektedir.

Bu kördüğümün çözülmesinde, sadece felsefeden medet ummak sözkonusu olabilir. Çünkü felsefenin yöntemi, kuşku duymak, sorgulamak, alternatif oluşturmaktadır. Bu özellikleriyle felsefe, aklı temsil etmektedir.

Bu noktada teolojinin elbette felsefe ile çatışması kaçınılmazdır. Ama sağlıklı olan da budur. Çünkü eski deyimiyle "hakikatin ışığı fikir çatışmasından doğar" (müsademe-i efkâr'dan barika-i hakikat doğar).

Felsefeyi karakterize eden en temel özellik, aynı konuda farklı cevapların verilmesidir. Belli bir kültür seviyesine ulaşmış her toplumun elbette bir "felsefesi" vardır. Ancak toplumların "kendine özgü felsefe"lerinin bizim de içinde yeraldığımız geleneksel felsefe anlayışı ile aynı şey olduğu söylenemez. Çünkü Antikçağ'dan tevarüs alınan felsefenin özelliği, aynı bir sorun karşısında farklı cevaplar vermesidir. Bu felsefe anlayışının etkilediği kültürel kodlar da yine bu çerçevede oluşmuştur. Kanaatimce İslam dünyasının bilim ve felsefedeki başarıları bu sayede gerçekleşmiştir. Bu noktayı özellikle vurgulamanın çok önemli olduğunu düşünüyorum. Çünkü kendini en yetkin bir şekilde felsefi tutum olarak ortaya koyan eleştirel akıl, inancın kendi sınırları içine hapsolmasının da önüne geçer. Böylece bireyler, inançlarını yine inançla temellendirmek yerine akıl yoluyla kavrayabilme olanağı elde ederler. Aklın, yani çağdaş bilimin ve teknolojinin gerçeklerine sırtını dönen bir teoloji, bireysel ve toplumsal sorunlara asla cevap veremez. Bu sebeple de teolojik bakış açısının ortaya çıkan bilimsel gelişim ve teknolojinin getirdiği değişimlere cevap verecek şekilde yeniden inşa edilmesi kaçınılmazdır.

Teoloji ve felsefe arasında bir rekabet olsa da birbirlerine daima muhtaç olmuşlardır. Ne var ki teolojinin, felsefenin sorgulayan, kuşku duyan tavrına her zaman ayrıca ihtiyacı olacaktır.

Felsefenin doğası gereği sorgulamasına karşılık teoloji (diğer bilgi sistemleri gibi) kabuller üzerine kurulur. Felefenin tek başına üstünlüğü nihilizme, teolojinin tek başına hâkimiyeti fanatizme sebep olabilir. Tarih, ikincisinin ne kadar büyük tehlikeler içerdiğini göstermektedir. Çünkü nihilizm hiç bir zaman hiç bir toplumda ne genel geçerli bir konuma ulaşabilmiş ne de süreklilik gösterebilmiştir, İnsan inanan bir varlıktır ve bu özelliğini asla yitirmemiştir; ama inançların felsefenin sorgulayan özelliklerinden mahrum bırakılması, hiçbir zaman olumlu bir sonuç vermemiştir.

Dönem dönem birinin diğerine üstünlük sağlamak istemesini normal karşılamak gerekir. Önemli olan, aralarındaki rekabetin sürmesini sağlamaktır. Bunun için teoloji eğitiminin felsefe ve bilimler ile ilişki içinde vermek ve aralarındaki bağı da asla koparmamak gerekir. Aradaki bağın kopması, birisinin diğerine üstünlük sağlamaya çalışması anlamına gelecektir. Bu konuda en bilinen örneklerden birisi, 20 yy.lın başlarında ortaya çıkan ideolojiler çağıdır. Özel-

likle felsefenin doğmatikleştirilmesinin ve ideolojik bir form kazanmasının tipik örneği Marksizm'dir. Bu bakış açısı çerçevesinde felsefe, ideolojik bir görüntü kazanmanın dışında, bilim üzerinde bile hâkimiyet kurmaya çalışmıştır. Doğrunun ve gerçeğin tek ölçütü halini almıştır. Bu durumdan zararlı çıkan bilim olmamıştır; çünkü bütün ideolojik baskılara rağmen zamanla yolunu bulmuş, bir duraksama dışında gelişimini sürdürmüştür. Benzeri durum şüphesiz felsefenin baskı altına alınmasıyla da gerçekleşebilir. Felsefe, teolojinin baskısı altında kalsa bile, bir zaman sonra kendi yolunu mutlaka bulacaktır. Çünkü felsefe, tarihsel süreç içinde kazandığı kültürel kodlar sayesinde, kaldığı yerden yoluna devam edebilir. Ama asıl sorun, onu baskı altına almak isteyen teolojinin kendisinde görülecektir. Çünkü saygınlığını yitirecek, beslenmesi gereken ana kaynaktan mahrum kalacak, taklite yönelecek ve kendi içine kapanmasının sonucunda da bireysel ve toplumsal ihtiyaçlarına cevap veremez hale gelecektir. Bu açıdan bakıldığında, felsefe eğitimini teoloji eğitiminden kesinlikle ayırmak gerekir. Felsefe, teoloji olmadan yoluna devam edebilir; ama aynı şey teoloji için söylenemez

Esasen çağının kültürel ve toplumsal sorunlarını kavramış, bireylerin ve toplumun o çağa özgü ihtiyaçlarına cevap verebilen, bilimsel verileri kendi yöntemi ve sorunları açısından yorumlayabilen ve bu suretle kendini yenileyebilien bir teolojiye felsefe sırtını zaten dönemez.

Bunun en güzel örneği Aydınlanma çağıdır. Çünkü bu dönemde Hırıstiyan teolojisi, hem Aristoteles metafiziği hem de Newton bilimiyle hesaplaşmıştır. Uzun ve sancılı bir dönem sonra bu teoloji sorunlarını yeniden tanımlamıştır.

Burada bir noktayı önemle belirtmek istiyorum. Teoloji eğitiminde felsefeden daha çok belirli bir düzeyde bilim eğitiminin verilmesi gerektiğini düşünüyorum. Çünkü bilimsel düşünüşe yabancı ve çağdaş bilimin uğraştığı sorunlardan habersiz bir teoloji eğitimi bence çok eksik olacaktır. Bir teoloji eğitiminde felsefeden çok bilimin öncelik taşıması sebepsiz değildir; çünkü zaten günümüz felsefesi bilimsel çalışmalardan bağımsız değildir.

Bu sözlerimle günümüz felsefesini bilim felsefesine indirgediğim sanılmasın. Fakat bilimin ve teknolojinin günlük hayatı, toplumsal yapıyı, bireysel tercihleri, hatta devletlerarası ilişkileri bile son derece etkin bir şekilde belirlediği bir çağda yaşıyoruz. Böyle bir çağda bilimin yapı ve işleyişi bilinmeden, onun metodolojisi kullanılmadan, felsefeden ve teolojiden sözetmek sanırım mümkün olamaz. Çünkü günümüzde bilim ve teknolojinin nimetlerinin ve tehlikelerinin her alanda etkisini yaşamaktayız.

Bu değişim içinde felsefe kadar ve hatta bazı noktalarda ondan da fazla teolojiye ve özellikle de İslam teolojisine gereksinim olduğu söylenebilir. Çünkü günümüz insanı, yukarıda da işaret edildiği gibi, inançlarını akılla temellendir-

mek istemektedir. Günümüz insanı belki daha önce hiç bir zaman akıla ve onu kullanmaya bu kadar gereksinim duymamıştır.

Akıl veya akılcılık bir bakıma Aydınlanma çağının çocuğudur. Bunun da arkasında hiç kuşkusuz Newton ve Kant'ı özellikle anmak gerekir. Kısaca söylemek gerekirse, bu iki düşünür sayesinde önce doğanın akılla kavranılması daha sonra ahlak da dâhil olmak üzere insanın yine akıl ile kavranılması gerçekleştirilmiştir. Çok genel hatlarıyla ifade etmeye çalıştığım bu bakış açısı, Aristotelesci bilim ve felsefe anlayışının telos'u öngören paradigmasının tam karşıtı bir noktada bulunur. Bu karşıtlık, Aristotelesci bilim anlayışı üzerine kurulmuş olan teoloji alanında çok sert bir şekilde yaşanmıştır. Çünkü teolojinin adeta yeniden yazılması gereği ortaya çıkmıştır. İşte Aydınlanma döneminin önemi de burada karşımıza çıkmaktadır. Zira sonuçta yeni bir teoloji doğmuştur.

Aydınlanma çağı elbette öncelikle bilimde ve felsefede gerçekleşen devrimin adıdır. Fakat bu durum, asıl sarsıcı değişimin teolojide yaşandığını görmemezlikten gelinmesini gerektirmemelidir. Aydınlanma düşüncesinin bu değişim dikkate alınmadan kavranılabileceğini sanmıyorum. Bu dönemde felsefe, bilimdeki değişim karşısında kendini yenilemiş, eski bilim ve felsefe anlayışı üzerine kurulmuş olan Hıristiyan teolojisinin de kendisini yenilemesine sebep olmuştur. Bu açıdan bakıldığında Aydınlanma çağını sadece bilim ve felsefede gerçekleşen bir devrim olarak görmek ve bu devrimi bu iki alanla sınırlamak büyük bir hata olur. Bilim ve felsefe arasındaki hesaplaşma teoloji üzerinden gerçekleşmiştir. Bu hesaplaşma dikkate alınmadan "Aydınlanma olgusu"nun tam olarak anlaşılması, öyle görünüyor ki, mümkün değildir.

Ulaşılan sonuç, yenilenmiş bir şekilde ortaya çıkmış felsefe ve teoloji ilişkisinin özelliklerini de karakterize etmektedir. Bu ilişki, Newtoncu bilim anlayışı ve onun getirdiği yeni bakış açısı çerçevesinde gelişmiştir. Yeni bilim, yeni felsefi yorumları gerektirmiş, bu yeni yorumlar teolojik kaygılardan bağımsız olmamıştır. Teolojik kaygılar, Aristotelesci bilim anlayışı ve felsefesi üzerine kurulmuş olan Hıristiyan teolojisidir.

Günümüz teolojisinin felsefe kadar, hatta ondan daha fazla günümüz bilimine eğilmesi, eğitim programı içinde bilimlere kesinlikle yer vermesi gerekir. Bilimsel düşünüşün ne olduğunu, sorunlarını, tarihini ve metodolojisini bilmeden yapılacak bir teoloji eğitimi, kanaatimce çok eksik kalacaktır ve metodolojisi ve sorunları açısından da teolojinin kendisini tekrarlamasına sebep olacaktır.

Günümüz insanı inanmak ve inandığını aklıyla kavramak istemektedir. Bunu yapamadığı takdirde aklın güçünden istifade edebilme olanağını da bir kenara bırakmış olmaktadır.

Akıl, İslamiyetin en değer verdiği özelliklerimizden birisidir. Aklı doğmatizmden kurtarabilmenin temel koşulu, bilim ve felsefedir. Felsefenin ideolo-

ji çukuruna düşmemesinin temel koşulu, karşısında rekabet edebileceği, yani çağdaş sorunlara cevap arayan bir teoloji bulmasıdır.

Felsefe ve teoloji, yukarıda da işaret ettiğim gibi, spekülatif özelliklerinin yanı sıra, günlük yaşamın tam da içinde yer almaktadır. Günlük yaşamın sorunları karşısında güçlü olabilmek, günümüz insanının sağlıklı bir ruh ve düşünce yapısına kavuşmasıyla mümkündür. Bu durum sadece birey açısından değil, toplum açısından da son derece önemlidir. Sağlıklı ve güçlü toplumlar gelecekte ayakta kalabilecektir. Bir toplumun sağlıklı bir düşünce ve ruh dünyasına sahip olmadan bilimde, teknolojide, sanatta başarılı olması, çok sert ve yıkıcı bir rekabetin yaşandığı bu alanlarda kendisini göstermesi, bir ürün ortaya koyabilmesi herhalde mümkün olamaz.

Birey ve toplum olarak, günümüz dünyasına ayak uydurabilmek ve rekabet edebilmek için sağlıklı bir düşünce dünyasına sahip olmak kaçınılmazdır. Bunun temel koşulu, yukarıda da işaret edildiği gibi, özellikle felsefenin ve teolojinin rekabet içinde ama birlikte oluşturacağı bir bakış açısıdır.

İSLÂM SANAT GELENEĞİ VE ESTETİK

Turan Koç*

bir kültürü, bir dünyayı anlamanın en kısa, en kolay yolu sanattan geçer. Hakikat anlayışının ve bununla çok sıkı bağlantısı bulunan estetik duyarlılığın dışa vurumu olarak sanat bu konuda çok büyük imkanlar sunar. İslam'ın hayat ve hakikat anlayışının, kısaca, dünya görüşünün çeşitli dil ve ifade düzeylerindeki bir tezahürü olan İslam sanatının da İslam'ı anlamının en dolaysız yollarından biri olduğunu söyleyebiliriz. İslam veya genel olarak din sanatla bütün insanlığa hitap eden somut bir ifade kazanır. Güzel sesle okunan bir ezan veya Süleymaniye camii gibi, ait olduğu dünyayı temsil edici bir mimarî eser bunun güzel bir örneğidir. Zira İslam sanat ve estetiğini İslam'ın insan, âlem ve hayat telakkisinden bağımsız düşünmek mümkün değildir. Başka bir ifade ile, İslam sanatı İslam ilke ve inançları üstünde yükselen bir medeniyetin ifadesidir. Zaten medeniyet, bir toplumun düşünce, duygu, edebiyat, sanat, fen bilimleri, teknik ve ahlak gibi, maddî ve manevî alanda aynı yönü, aynı hızı ve aynı duyarlılığı veren bir güç ya da dünya olarak tanımlanmaktadır.

Doğrusu, imanın hakikati ya da inanma olgusu salt zihnî akıl yürütmenin veya sadece mantıkî yargıların geçerliliği ile anlatılıp açıklanacak bir husus değildir. İslam akla son derece büyük bir önem vermekle birlikte, insanın duygu ve tecrübelerine de aynı ölçüde değer verir. Kur'an, tekrar tekrar, bildirdiği hakikatin akılla kavranabileceğini söyler. Öyle ki, eğer dinler akla göster-

* Prof. Dr., İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, [e-posta: turan.koc@izu.edu.tr]

dikleri saygı bakımından sıralanacak olsa, İslam en başta yer alır. Mevlânâ ve Yunus gibi büyük sanatçı-düşünürler aşkla aklı bir potada eritircesine uyumlu hale getirmişlerdir. Gerçekten, en güzel bir biçimde yaratılmış olan insanın önemli hasletlerinden biri de onun bedîî (estetik) bir duyarlılığa sahip olmasıdır. Evrendeki düzen ve dengenin idraki, insana daha öteleri, kısaca bütün varlığın gayesini telkin eden estetik bir algılayış içinde gerçekleşir.

Bilindiği üzere, köklü bir dinî duyuş ve kavrayış bir *buluş* ve *bulunuş* tecrübesiyle birlikte gelişir. Başka türlü söyleyecek olursak, dinî tecrübe ve yaşantıda kalp ve vicdanın son derece büyük bir yeri ve önemi vardır. Bedâhet (apaçıklık) duygusunun ağır bastığı böyle bir tecrübede işleyen şey, sonuca götürücü akıl yürütme ya da bilimsel düşünme biçimi değil, 'buluşma mantığı' denen mantıktır. Burada akıl, çok önemli olmakla birlikte, tek yol ya da araç değildir. İslam düşünce ve ilahiyatında akla çok büyük bir yer verilmesine rağmen, basiret ve bedâhet duygusunun önemini vurgulayan ve kalp gözünü ön sıraya koyan düşünce okullarını göz önüne getirdiğimizde, dinî duyarlılığın ifadesi ve inkişafında veya hakikate erme konusunda salt zihnî tefekkürün en geniş, en kestirme yol olduğunu söyleyemeyiz. Burada en iyisi kafa ile gönlü bir yerde buluşturmaktır. Bu bizim, insan olarak, parçalanmaktan kurtulup bütünlüğümüzü korumamız açısından da önemlidir. İslam sanatı ve estetik duyarlılığı bu bütünlüğün sağlanması konusunda çok büyük imkanlar sunar.

İslam'da dinle sanatın ilişkisi daha başından beri muazzam bir denge içinde olmuştur. Daha açık bir söyleyişle, din İslam sanatı için tükenmez bir ilham kaynağı olmuş, ve sanat hiçbir zaman dini kullanmak gibi bir cür'ete kapılmamıştır. Bu durumun İslam medeniyetine özgü bir ayrıcalık olduğunu söylemekte hiçbir sakınca yoktur. Mevlânâ'nın Mesnevî'si ile Yunus'un Divan'ı gibi, dinle sanatın iç içe geçtiği eserlerde bu hususun nasıl dikkatle ve titizlikle korunduğu açıkça görülmektedir. İslam'da, tarih boyunca, din din olarak ve sanat da sanat olarak, birbiriyle ilişkili ama yine de bağımsız kurumlar olarak görevlerini icra etmişlerdir.[1] Yani sanat, sanat olduğunun sürekli bilincinde olmuş, asla dinin yerini almaya veya onun karşısına bir muhalefet unsuru gibi dikilmeye yeltenmemiştir. Kaldı ki, İslam'da dinî-dünyevî ayrımının bulunmaması onun ayırt edici bir özelliğidir. Bu bakımdan, burada 'din-sanat ilişkisi' tabirinin yersiz bir tabir olduğunu söylemek bile mümkündür..

Elbette, din sanat değildir; ama duyarak, düşünerek ve zevk alarak yaşamak bir sanattır. Bu da İslam'ın *ihsan* boyutunu, yani imanın güzellik, incelik ve derin algılayışla ilgili yönünü bütün boyutlarıyla hayata geçirerek *muhsinlerden* biri olmakla mümkündür. Bu bağlamda İslam estetiğini metafizikle ilgisini asla kesmeyen bir estetik olarak görmek durumundayız. Bu estetiğin derin-

1. Sezai Karakoç, *Edebiyat Yazıları I*, ss. 14-15.

liği, ruha işleyen gücü ve modern estetiklerden farkı, dolayısıyla önemi onun bu özelliğinden kaynaklanmaktadır. İslam estetiği *mânâ* ile *sûret*'in mükemmel bir uyumunu sergiler, bu uyuma yaslanır ve bunu duyurmaya çalışır. Şiir böyle bir estetiğin, denebilir ki üst düzeyde ve önemli tezahürlerinden birini oluşturur. Kendisini sözle dışa vuran şiirin, bir şekilde düşünceyi ifade etme gücü ona İslam sanatları içinde imtiyazlı bir yer kazandırmıştır.

Doğrusu, doğal olgu ve olaylarda olduğu gibi, her türlü iş ve ilişkilerde de estetik unsurun görülmesi İslam sanatı için olduğu kadar genel İslam düşüncesi, yani İslam ilahiyatı için de son derece önemlidir. Hz. İbrahim'in tavrını dile getiren, "Ben sönüp gidenleri sevmem" (En'âm: 76) ve "Allah size imanı sevdirdi" (Hucurât: 7) âyetleri, imanın başlıbaşına estetik bir konu, bedîî bir hayat tarzı olduğunun Kur'anî bir ifadesidir. Gerçekten, şekil ve mahiyet bakımından belli bazı farklılıklar görülmekle birlikte, denebilir ki, bütün dinlerde iman, ahlak, sanat ve düşünce birlikte yürümüştür. İslam'da da, estetik ve sanatla ilgili görüş ve yaklaşımlar henüz bütün ayrıntılarıyla ortaya konmamış olmakla birlikte; şiir, mimari, hüsnühat ve tezhiple ilgili nefes kesen sanat eserlerini, daha da ileride, büyük metafizikçi ve düşünürlerin çetin metafiziksel konuları anlatırken mecazî ya da şiirsel bir dil kullandıklarını ve hatta şiir yazdıklarını göz önünde bulunduracak olursak, durumun İslam açısından da farklı olmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Her türlü eylem ve etkinlikte olduğu gibi, sanatta da estetik duygu ya da duyarlılığın irade gücüyle birleşmesi son derece önemlidir. Bu durum ilahî armağana sahip bir sanatçının ilhamıyla ifadeye bürününce toplumsal bir hüviyet kazanır. Bu bakımdan, ilham alıcının, yani sanatçının şahsiyeti toplum hayatı için son derece önemlidir. Kısaca, eğer benliğin kuruluş ve gelişmesinde din, ilim, sanat ve siyaset birlikte bir rol oynarsa anlamlı, tutarlı ve tatmin edici gerçek bir hayata ulaşılır.

Aslında hayatı, insanı ve dünyayı, onlara çeşitli açılardan bakarak anlamlandırmak mümkündür. Bu bakış açılarını, ayırt edici özellikleriyle, bilimsel, ahlakî, estetik ve dinî bakış açıları şeklinde genel bir sınıflandırmaya tabi tutabiliriz. Bu bakış açılarını estetik, bilimsel, dinî vs. dünya görüşleri olarak nitelendirmek de mümkündür. Ama böyle bir ayırım, açık konuşmak gerekirse, belli bir konuya derinlemesine nüfuz etmek, o konunun başka alanlarla olan ilişkisini gözden kaçırmadan, sağlıklı ve güvenilir sonuçlara ulaşmak için bilgi düzeyinde yapılmış, büyük ölçüde zihnî bir ayırımdır. Bu yüzden, bu tür sınıflandırmaların, bir anlamda geçici, sun'î bir sınıflandırma olduğunu kabul etmek durumundayız. Zira, eğer bu bakış açıları sonunda bir yerde buluşup bütünlük arzetmezse; fert, toplum, kültür ve son derece karmaşık olaylar sahnesi olan tarih açısından vahim sonuçlar doğurabilecek yanlışlıklara yol açılmış olur.[2]

2. Mehmet Aydın, "İslam'ın Estetik Görüşü", *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, s. 10.

İmdi, her türlü beşerî bilgi ve tecrübede olduğu gibi, bedîî tecrübede de bir özne-nesne ilişkisinden söz etmek mümkündür. İnsan, 'estetik nesne' olarak adlandırabileceğimiz herhangi bir nesne, olay ya da durumun algılanmasıyla bir şeyler hisseder, bir tecrübe yaşar ve bunlar üzerinde düşünür. İşte bu duyuş, seziş ve kavrayış estetik tecrübeyi oluştururken bu durumun duyusal düzeyde algılanacak şekilde ve sanatsal formda ifadeye kavuşturulmasıyla da 'sanat eseri' dediğimiz somut bir şey ortaya çıkar. Bir şiir, mimarî bir eser veya bir musikî parçası böyle bir sürecin sonunda ortaya çıkmış bir üründür.

İnsan hayatında son derece önemli bir yeri olan güzellik duygusu veya daha geniş anlamda bedîî zevk sanat eserleriyle somut bir ifadeye kavuşur. Sanat eserleri, hayatın her yönüyle ilgili ve bu bakımdan da alabildiğine geniş boyutları olan estetik tecrübenin belli bir dil ve üslup içinde somutluk kazanmış halidir. Dahası, estetik, sanat eserleri veya sanat felsefesiyle sınırlanamayacak kadar geniş bir konudur. Bu bağlamda bütün estetik değerlerin ve en başta da güzelin mahiyeti, insanın bu değerler karşısındaki konumu ve yeri, estetik tecrübenin özellikleri ... gibi konular üzerinde durulması gereken en önemli hususlar olarak karşımıza çıkar.

İslam'ın estetik görüşü sözkonusu olduğunda, öncelikle üzerinde durulması gereken husus, onun güzellik telakkisinin ne olduğu ve bunun sanat eserlerinde nasıl yansıtıldığı, hangi dil ve üslupla tezahür ettiğinin belirlenmesi önemli olmaktadır. Daha açık bir ifadeyle, İslam'ın estetik görüşünün sağlıklı ve tatmin edici bir şekilde ortaya konabilmesi için, onun, bütün estetik değerlerin kaynağı, anlamı ve bağlı oldukları hakikat anlayışı ile olan ilişkisinin felsefî ve metafiziksel dayanaklarının ortaya konması gerekir. Zira din-sanat ilişkisi sözkonusu olduğunda, İslam sanatı hem kaynağı, hem de bütün tarihî tezahürlerinde, salt bir ilişkiden ileride dinle ayrılmaz bir bütünlük sergileyen bir özelliğe sahiptir. Bu bakımdan, İslam sanatı konusunda araştırma yapan çok sayıda yazar bu sanatı anlatmaya İslam'ı anlatarak başlar. Zira İslam sanatının ne olduğunu kavramanın yolu nihaî anlamda İslam'ın özünü anlamaktan geçer. Kısaca, İslam sanatının temelini İslam'a ait aslî değerlerin birliği ilkesi oluşturur. Bu sanatta güzel ile iyi, işe yarama ile zevk verme birbirinden bağımsız değerler olarak görülmez. Çok iyi bilinen Cibrîl hadisinde *ihsân*, en geniş anlamıyla, aslî güzelliğin hayata yansıtılması anlamına gelir. Bunun gerçekleşmesi için, bütün güzelliklerin Allah'ın Cemâlinin bir yansıması olduğunun bilincinde olunması gerekir. Başka bir açıdan, güzelliklerin farkında oluş bize Allah'ı bilmenin yollarını açar. Bu bağlamda kulluk, güzelliğin bilincinde olmak ve güzel olanı ortaya koymakla bir yerde aynı anlama gelir. Zira Allah her işte güzelliği (*ihsân*) farz kılmıştır (Müslim, Sayd: 57; Ebû Dâvûd, Edahî: 11). Nihayet, güzellik Hakk'ın ve âlemdeki tezahürlerinin aslî bir niteliğidir. Bu durum İslam sanatının her zaman göz önünde bulundurduğu bir husus olmuştur.

İslam sanatının epistemolojik gayesi, yani bize bildirmeye çalıştığı şey, görünenin arkasındaki görünmeyene ulaşmak; pratikteki gayesi ise dünyayı ve hayatı güzelleştirmektir. İslam'da din ve dünya diye iki ayrı alan telakkisi olmadığından, İslam sanatları da, olanca metafiziksel boyutlarıyla, hayatın her köşesini, her mekanı ve her türlü malzemeyi sürekli göz önünde bulundurduğu ilkelere sadakatle güzelleştirme yoluna gitmiştir. Din güzellik için kıstaslar belirleme ve sanat nesneleri yaratma konusunda muazzam bir rol oynamıştır. Burada dinî tecrübe ile estetik tecrübe tabir caizse aynı istikamette ve el ele yürümüştür. İslam sanatının en belirgin özelliği, bu sanatın, ruhun Mutlak'a açılan pencerelerinin aydınlığında gelişmiş bir sanat olmasıdır. Bu sanatta kafa ve gönül, vahiy ve ilham gibi iki İlahî ışığın aydınlığında buluşarak olağanüstü güzellikte sanat eserleri ortaya koymuştur. Bu sanatta fizikötesi, hayatın bizzat içinde olduğunu mütemâdiyen hissettirir. Kısaca, İslam sanatı hayatın metafiziğe ve metafiziğin de medeniyete bitişik olduğunun en somut bir göstergesidir.

Estetik nesneler doğrudan doğruya tabiat veya onun bir parçası olabildiği gibi, insan elinden çıkma bir nesne veya her iki özelliği bünyesinde barındıran bir şey de olabilir. Bütün bir beşerî tecrübe içinde özellikle estetik olan unsuru görmek her zaman kolay olmayabilir. Bir eserin yerine getirdiği fonksiyonla güzelliği çoğu durumlarda birbiri içine geçmiş bir şekilde bulunur. Zaten geleneksel dünyada sanat, ahlak ve ilim (bilgi) birbirinden bağımsız, özerk alanlar değildi. İslam sanat eserleri bunun tipik bir örneğini oluşturur. Akan suyu veya yeşil çayırları seyretmekten büyük bir zevk almamız estetik tecrübenin başlı başına bir değer olabileceğinin en güzel örneğini oluşturur. Buna benzer bir tecrübeyi Süleymaniye camiini gören yabancı biri de yaşayabilir. Ama bu cami karşısında bir Müslüman estetik tecrübeyi dinî tecrübeyle birlikte, ayrımlaşmamış bir bütünlük içinde ve daha zengin bir şekilde yaşar. İslam sanat eserleri böyle bir tecrübe bütünlüğüne yaslanır ve temsil edici örnekleriyle de bunu yaşatır. Böylece, İslam'ın sunduğu hayat tarzının niteliği sanat aracılığıyla daha bir derinlik ve yoğunluk kazanır.

Her dinin kendi mü'minleri veya etkili olduğu kültür içinde yetişen sanatçılar üzerinde, dolayısıyla sanat üzerinde belli bir etkiye sahip olduğu açıkça bilinen bir husustur. Dinin bu etkisi sanatın hem muhtevası, hem de formu üzerinde olabildiği gibi; bazı sanatların diğerlerinden daha önemli görülerek diğer sanat türlerinin ikinci planda tutulmasına yol açan bir şekilde de olabilir. Netikim, İslam ve Yahudilik, teolojik anlayışlarına uygun olarak, sanat anlayışlarında büyük ölçüde antropomorfizme (teşbihî bir ulûhiyet anlayışına) dayanan eski Yunan sanat anlayışına hiçbir şekilde iltifat etmemişlerdir. İslam, gerek insan, gerekse tabiattaki herhangi bir varlığa ulûhiyet isnat eden veya bunları ulûhiyeti temsil edecek şekilde takdim eden her türlü sanata şiddetle karşı çıkmıştır. Tevhid ve tenzih İslam'ın önemle ve öncelikle üzerinde durduğu

temel bir ilke olduğundan; Allah, peygamberler ve hatta büyük velilerin bile, tasvir ve timsallerinin yapılmasından sonuna dek uzak durmuş, böyle bir şeyi ima edebilecek çok küçük bir ayrıntıyı bile dikkatle izlemiştir. Bu anlayış Müslüman sanatçının hayatına yön veren çok önemli bir durumdur. İslam sanatının gereği gibi anlaşılıp takdir edilebilmesi için bu hususun mutlaka göz önünde bulundurulması gerekmektedir. İslam sanatının hüsnühat, arabesk (*rûmi*) ya da minyatür vs. sanatlarına yönelmesi onun manevî gayesinin bir sonucudur. Dolayısıyla, bunu, puta tapmayı önlemek için konulmuş bir 'tasvir yasağı' şeklinde değerlendirmek, en azından, eksik bir açıklama olur. İslam'ın soyutlama ve üsluplaştırmaya yönelmesinin arkasındaki gaye bugün için de geçerlidir. İslam sanatı tevhid ve tenzih'in gözetilmesi ve hissettirilmesi için soyuta yönelmiştir, ve bu durum, dinî ve din dışı ayrımı yapılmaksızın bütün İslam sanatları için sözkonusudur. Kısaca, İslam sanatının soyut (mücerret olanı öne alan) bir sanat olması, modern anlamdaki bilinçaltı itkilerinin bir şekildeki ifade anlamında değil, gözettiği tevhid ve tenzih ilkesinin bir ifadesi olması dolayısıyladır. Sözgelimi Kâbe, Hıristiyanlıktaki Sunak'tan farklı olarak, kutsal bir merkezi temsil etmez. Keza Kâbe ibadet için dayanak olabilecek herhangi bir sembol de ihtiva etmez.. Kâbe, çok iyi bilindiği gibi, içi boş bir yapıdır. İslam'ın manevî tutumunun bir yansımasıdır. Yani herhangi belli bir yer ve merkez olmaktan çok sonsuzluk ve sınırsızlığın vurgulanmasıdır. Müslüman sanatçı, sanatı, aslında Allah'ın bir sun'u olması dolayısıyla zaten güzel olan eşyayı biçimlendirerek bu güzelliği ortaya çıkarmak, onu daha duyulur hale getirmek olarak telakki eder. Bu anlayışta önem ve öncelik verilen husus, sanatın, işlediği nesnenin mahiyetine uygun olmasıdır.

Nihaî anlamda kaynağı İlahî olan İslam medeniyetinde bütün sanatlar, sanat eseriyle ilgisi olanların hayatî ve manevî ihtiyaçlarıyla doğrudan bağlantılıdır. Bu sanat, aynı zamanda bir zenaatkar da olan sanatçının kendisini gerçekleştirmesinin çok önemli bir yoludur. Burada sanat ile zenaat, veya bugün 'güzel sanatlar' denen alanla endüstriyel (*sınâî*) sanatlar arasında, mahiyet bakımından, denebilir ki ciddi hiçbir fark yoktur. (Arapça *san'at* ve *sınâî* kelimeleri aynı kökten gelir). Bunlar arasında yerinde ve haklı olarak bir derece farkından söz edilebilir. Yani bunlar arasındaki fark olsa olsa bir gelişmişlik, maharet ve marifet isteyen bir incelik farkı olabilir. Bu arada, dönem ve bölge bakımından ortaya çıkan farklılıkları bunun dışında tutmak durumundayız. Dolayısıyla, bu sanat açısından bakıldığında, kullanışlılık, işe yararlılık ve güzellik arasında bir gerginlik de yoktur. Sözgelimi, Süleymaniye camii veya Sultan Ahmet Çeşmesi tüm bu unsurların harikulâde bir uyumunu sergiler. Bu anlayışta sanat hayattan başka bir şey değildir. Kısaca, 'sanat sanat içindir' görüşü burada geçerliliğini bütünüyle yitirir. Yukarıda ifade edildiği gibi, İslamî anlayışta maddî ve manevî düzey ya da alanlar birbirinden kopuk olma-

dığından, İslam sanatı da, bugün Batı'da anlaşıldığından farklı olarak, güzel sanatlarla, ağırlıklı olarak yarar ve beceriye dayandığı söylenen zenaat arasında bir ayırım yapmaz. İslam sanatında estetik zevkten anlaşılan şey ile yararlı olma birbirinden bağımsız değildir. Bu yüzden sanatçı ile zenaatkar veya 'sanat' ile 'hüner' ya da Arapça ifadesiyle 'fen' arasını ayırmak zorlama bir şey olur. Netice olarak, ayakkabıcılık ve demircilik gibi herhangi bir zenaatle uğraşan insanlara da pekâlâ 'sanatçı' denebilir. Hem sanat, hem de zenaat açısından, burada önemli olan husus, kendini gerçekleştirmenin önemli bir yolu olan yaratıcılığı öne almaktır.

Müslüman açısından, sanat bireysel, sübjektif ilham ya da duygulanımların etkisinden kurtulduğu ölçüde İlahî olanı hatırlatan önemli bir dile dönüşür. Bu sanatın en belirgin özelliği, göklerin güzelliği gibi, gayr-i şahsî olmasıdır. İslam sanatı, bir açıdan bakıldığında, onu ortaya koyandan bağımsız görünen bir mükemmellik sergiler. Başka bir ifade ile, sanatçının bireysel özellikleri eserin evrensel karakteri önünde kaybolur.[3] Bu anlayışta sanatçı kendisini işinin tek faili olarak görmez. Tam tersine kendisini ve yaptığı işi İlahî iradenin tezahürüne bir vesile bilir. Yaptığı işle bütünleşmesi sonucu kişisel varoluş bilinci öyle bir noktaya ulaşır ki burada o başlangıç ve sonu itibariyle ait olduğu Hakikat'te kendisini kaybeder veya yeniden bulur. Burada her ânın yeni bir yaratış olduğu veya yaratmanın kesiksiz devam ettiği anlayış ve bilinci sürekli işbaşındadır. Bu sürekli yenilenen yaratı(lı)ş (*halkun cedîd*) anlayışı, temsillerin de belli ilkeler çerçevesinde sürekli yenileceği duygusu ve dinamizmini telkin eder. Sanat işte bu duygu, ilham ve anlayış içinde gerçekleşir. Niteliğe önem ve öncelik veren bu sanatın, bütün tezahürlerinde açıklık ve ölçülülüğe yöneldiğini görürüz. Mükemmel olana ulaşma çabası içinde olan bu sanat, bütündeki birlik ve hafifliği yakalamış aydınlık bir sanattır. Bunun mimarideki en güzel örneği Edirne'deki Selimiye camiidir. Bütün gerilimlerin ortadan kaldırıldığı, yerle göğün mükemmel bir âhenkle buluştuğuna tanık oluruz burada. Yekpare bir elması andıran ve saf bir huzur mekanına dönüşmüş bu yapıda her yerde hâzır ve nâzır olan Allah'a daha yakın olduğumuzu derinden hissederiz.

Genel özelliği itibariyle İslam sanatının işleyiş biçimi tabiatın taklidi veya tasviri değil, bağlı olduğu hakikat anlayışı çerçevesinde çevrenin düzenlenmesidir. Dolayısıyla, ortaya koyduğu, sözgelimi bir çeşme, bir su kabı veya bir kitap cildi ya da bir yazıda önemli olan şey üstünde çalışılan konunun mahiyetine uygun mükemmelliği yakalamaktır. Bu bakımdan, bu sanat bir sanat eserine onun mahiyetine yabancı bir unsur eklemekten son derece uzak durur.

---

3. Titis Burchardt, "İslam Sanatının Esasları", ss. 52-53.

İslam sanatı, ait olduğu din ya da kültürün bütünü gibi, daha doğrusu onun bir tezahürü olarak, insan hayatını bütün yönleriyle yüceltmeyi amaç edinmiştir. Dolayısıyla bu sanat mümkün olduğu ölçüde yararlı olmayı ve insanın yüce maksatlara ulaşmasında ona aracı olmayı üstlenir. Bu maksatların en yücesi de insanın ait olduğu kaynakla buluşmasıdır. İslam sanatının en önemli yönü derin bir tefekküre yaslanarak insana hakikati hatırlatıcı olmak, ve estetik düzeyde onu temâşâ tecrübesine hazırlamaktır. İslam sanatı insanı bölmez, onu maddi ve manevi dünyasıyla mükemmel olanla tanıştırmayı gaye edinir ve ona bunun yollarını telkin eder. Bu sanat hem sanatçıyı, hem de hitap ettiği kişi ya da kitleleri kemale erdirme gayesini dinî duyarlılığın kendisine yüklediği bir sorumluluk olarak görür, ve yaptığı işi de bir ibadet bilinci içinde yapar. Zaten dinî bir sanat asla başlı başına bir hedef değildir; bir mesajın iletilmesi, hissettirilmesi için bir vasıtadır. Belli bir mesajı sanat formu içinde insanlara iletebildikleri veya iyi ifade edebildikleri ölçüde 'iyi" ya da 'kötü' diye isimlendirilirler. İslam sanatı, başta tezyinat olmak üzere, soyutlayıcı ve üsluplaştırıcı özelliği ile tabiattan kurtulmayı öne alırken, o ölçüde de gerçekle bağlantısını koruyan bir sanattır.

İslam sanatında, Batı dillerine genellikle 'sembolizm' şeklinde tercüme edilen *temsil*'in çok önemli bir yeri vardır. Temsil (yaygın geleneksel anlamıyla *analoji*) geniş anlamda ele alındığında farklı varlıklar, farklı dünyalar ve farklı varoluş düzeyleri arasında bir şekilde benzerlik ilişkisi kurmaya dayanır. Sözgelimi, akıl ve tefekkür yoluyla kavrayıp anlayabildiklerimizle duyu organlarımızla algıladığımız nesne ya da varlıklar arasında bir tür ilişki kurulur. Bu bağlamda temsil, bu iki varlık ya da düzeyden biri ile ilgili görüş ve anlayışımızın imâ, işaret, telkin ya da atıf yoluyla diğeri ile de ilgili olacak şekilde genişletilmesi anlamına gelir. Öyle ki *kesret* (çokluk) hakkında konuşur ve onu anlamaya çalışırken *Vahtet*'e (Teklik) atıfta bulunmak; zâhiri, bâtını çağrıştıracak şekilde dile getirmek, değişenden değişmeyene geçmek salt akıl ve mantık yoluyla değil, varoluşsal ilginin de sözkonusu olduğu bu temsilî düşünme aracılığıyla olur. Bütün İslam düşüncesinin en temel dayanaklarından biri olan bu temsilin İslam sanatlarında da çok önemli bir yeri vardır. Kısaca, Kur'an'ın getirdiği temsiller, başta İslam sanatı olmak üzere, bütün anlama, açıklama ve anlamlandırma süreçlerinde son derece önemli bir ilke ya da yöntem olmuştur. Bu tür teşbih, istiare, kinaye vs.'ye dayalı anlatımlar ve mazmunlar nihai anlamda bu temsil ilkesi içinde çalışır. Bütün anlayış, duyuş, seziş, eriş ve kendini gerçekleştirişin ifade edilmesinde temsilin çok önemli bir rol oynadığı görülür. Bu yüzden, İslam sanatının anlamı çokkatlıdır.

İslam sanatı ve estetiği nihaî anlamda fizikötesiyle bağlantılı olduğundan, bir yerde sembolizm (temsil, mazmun) duyu algısını aşan Hakikatin hissettirilmesi konusunda önemli bir dolaylı anlatım aracı olmuştur. Bu anlamda temsil,

istiare ya da mazmunlar (sembol) anlayışımızı yukarı doğru fırlatan rampaları andırır. Zira temsil, bu anlayışta, bir üst hakikatin ifade edilmesi veya aydınlatılmasında en isabetli yollardan birini oluşturur. Nitekim divan şiirimizdeki 'aşk', 'şarap', 'meyhane', 'pervane ve mum' gibi kavramlar yüce hakikati ifade etmede remzî dilin mazmunları olmuşlardır. Kısaca, son derece yüksek duyusal yükü olan kelimeler, tecrübe damlaları şeklinde duyu ötesini ifade etmenin eşsiz bir aracı haline dönüşürler. Bu süreç boyunca işbaşında olan analiz değil, analoji, yani temsil ve tarkiptir. Bu bakımdan, Öz ve kalıcı olan üzerinde yoğunlaşma, bireysel tecrübenin ifadesi olmak yerine genel olanın yakalanması ve dile getirilmesi önemlidir. Doğrusu, her sanat geleneği varlığını ve gücünü ait olduğu toplum ve kültürle anlamlı bir ilişki içinde olmasına borçludur. İslam sanatı bu ilişkiyi hakkıyla gerçekleştirmiş bir sanattır

Bu sanatın ayırt edeci özelliklerinden biri de soyutlamaya son derece büyük bir yer ve önem vermesidir. Bütün İslam sanatları görünenде görünmeyeni, değişende değişmeyeni yakalama ve gösterme cehd ve çabasında olduğundan, tabiatı olduğu gibi aksettirmek yerine onu soyutlamaya, ele aldığı nesnenin bireyselliğini ve tabiîliğini öldürmeye yönelmiştir. Öyle ki, sözgelimi minyatürde bile, bir at belli bir at değil herhangi bir at, daha açık bir ifadeyle kavram olarak at ya da atlıktır. Bununla birlikte, geleneksel sanatımız, ne kadar dolaylı ve imalı konuşsa, ne denli soyutlama ve stilizasyona gitse de yine de reel olandan bütünüyle kopmamıştır.

İslam sanat eserleri dönem ve bölge farklılığı ve sanatçılarının ayrı olmasına rağmen konu ve işleniş bakımından genelde bir birlik sergiler. Başka bir ifade ile, belli bir türdeki sanat eserleri arasındaki ortak yönler farklılıklardan daha baskındır. Bunlar, dışarıdan bakıldığında, son derece büyük bir maharetle, şeklî bir kontrol altında gerçekleştirilmiş ve sanatçısına özgü duygu ve düşüncelere neredeyse hiç yer vermeyen eserler olarak görünürler. Bu eserlerde çok uzun bir süre boyunca aynı ya da benzer konu ya da anlayışların işlendiğine tanık oluruz. Bu durumu, sanat adına bir eksiklik ya da eleştiri konusu olabilecek bir husus olarak görmemek gerekir. Her şeyden önce, bu durumun, sanatçıların bağlı olduğu dünya görüşü ve hakikat anlayışları ile doğrudan bir ilgisi vardır. Bu eserleri yapan sanatçılar, bugün anlaşıldığı anlamda sanat yapan bir kişi değil, aynı zamanda bir düşünür, bir ahlakçı ve bir yol göstericiydiler. Bu bakımdan, sonsuz konu seçme ve kişisel arzu ve yönelişlerini çeşitli şekillerde dile getirme yerine, toplumsal sorumluluk bilinciyle, insanlar için iyi, güzel ve yararlı olanı ortaya koyma yolunu seçmişlerdir. Öte yandan, bu sanatçılar arasında dil ve üslup farklılıkları da çok önemli boyutlarda olabilmektedir. Kaldı ki hakikate, dinî ilkeler doğrultusunda tefekkür ederek ulaşıldığı ve konular içten duyarak yaşandığında, ve bunun sonucunda canlı bir sanat eseri ortaya çıkıyorsa, konunun eski ya da yeni olmasının sanat açısından hiçbir önemi yoktur.

Bu noktada, üzerinde durulması gereken hususlardan biri de 'dinî sanat,' 'geleneksel sanat ve estetik görüşü' ve 'kutsal sanat' gibi kavramlara açıklık kazandırmaktır. Her şeyden önce, sanat ve estetikle ilgili bu tür tanım ve nitelemelerin modern sanat ve estetik kuram ya da görüşleri bağlamında bir anlam ifade ettiğini belirtmek gerekir. Daha açık bir söyleyişle, modern sanat birey üstü ilhamla olan ilgisini neredeyse bütünüyle koparmış, evrensel düzeni ifade etmek yerine, nihai anlamda naturalizme yaslanan ve büyük ölçüde bireysel ve beşerî düzeydeki duygulanım ve algılayışların dışavurumu olarak anlaşılan bir sanattır. Ağırlıklı olarak insanı öne alan ve insan merkezli bir duyarlılıkla çalışan bu sanat ve estetik görüşü açısından, eski ya da Tanrı'yı merkeze alan bir duyarlılığın temsilcisi olan veya ayırt edici özelliği geleneğe yaslanmak olan sanat ve estetik kuramları 'geleneksel,' 'dinî,' 'kutsal' gibi tanım ve tamlamalarla nitelendirilmektedir. Hatta öyle ki bu tanım ve nitelemelerin sözü edilen sanat ve estetik anlayışını benimseyenler tarafından da sıkça kullanıldığı görülmektedir. Bunun sebebi, mevcut anlayışların İslam dünyasında da etkili olmuş olması olarak görülebilir.

Gerçekten, eğer Gazzâlî'nin veya Horasan erenlerinin yaşadığı bir çağda yaşamış olsaydık, 'dinî,' 'geleneksel' ya da 'kutsal sanat' gibi kavramları tanımlamaya, hatta kullanmaya bile gerek kalmazdı. Zira bu dönemlerde bütün sanat ya da fikir etkinlikleri medeniyetimizin manevî ilkelerine bağlılık içinde, bütün hayatı içine alan bir genişlik ve kuşatıcılığa sahipti. Bu dönemlerde herkes sanatçıydı veya, tersinden, sanat olmayan hiçbir şey yoktu. Bu bağlamda 'gelenek' metafizikten sanata, giyim kuşamdan siyasete varıncaya kadar, her alanda ilahî kaynaklı ilkelerin asırlar boyu süren uygulanışlarına işaret eder. 'Geleneksel sanat' ifadesi de de, geniş anlamda, bu dünyaya ait bir duyarlılığı izhar eden sanat anlamına gelir. Dolayısıyla, modern anlamda bir sanattan ayırt edilmesi dışında, bu dünyaya ait bir sanata 'dinî' demek son derece yanıltıcı olur. Zira, bu dünyada dinî olanla olmayan arasına bir çizgi çekmek âdeta imkansızdır, ve 'dinî' tabiri, bu dünyaya biraz dışarıdan veya uzaktan bakışı yansıtan bir özelliğe sahiptir.[4]

Geleneksel sanat, dayandığı temsil edici özellik (sembolizm), teknik terim, birey üstü ilham vs. ile kendisini manevî ilkelere bağlar, ve müşahede edene veya dinleyene de Tanrı'yı hatırlatır. Bu sanatta temsil ya da sembolizm varlık düzeni ve hiyerarşisi üzerinden çalışır. Sözgelimi, şu görünür âlemde müşahede ettiğimiz her şey başka âlemlerde veya varlığın diğer mertebelerindeki, o âleme uygun ve o düzeyde tecelli eden Hakikatin bu âlemdeki bir görüntüsüdür. Dolayısıyla, bu dünyadaki bir varlık, temsilen (sembolik olarak) gayb ya

4. S. H. Nasr, "Dinî sanat, geleneksel sana ve kutsal sanat üzerine bazı düşünceler ve tanımlar," *Makaleler 2*, İstanbul, 1997, ss. 25-28.

da ruhanî âlemdeki aslı ya da benzeri hakkında bir vukuf sağlar. Kısaca, temsil, bilinenin bilinmeyene ayna tutması şeklinde çalışır. Dolayısıyla bu sanat günümüzdeki kullanımıyla değil, hakikî ve derin anlamıyla *dinî*'dir. İmdi, yaşadığımız şu çağda, geleneksel dünyanın içinden bakarak konuşmak gerekirse, İslam medeniyetinin özüyle ilgili, sözgelimi Kur'an tilâveti (güzel sesle okunması), ezan, hüsnühat ya da cami mimarisi gibi, İlahî mesajın içerdiği ibadet biçimleri ve manevî uygulamalarla ilgili sanata 'kutsal sanat;' minyatür, şiir ve halı-kilimcilik sanatı gibi, onunla dolaylı olarak ilgili olanlara ise 'dinî' sanat denebilir. Kutsal sanatın en ayırt edici özelliği onun Hakk'ın hazreti ve yakınlığı sezgisi ve duyarlılığına dayalı bir etkinlik olmasıdır. Bu sanat, eserlerini, âdeta ibâdet anında insanın kendinden geçerek Allah'a yönelmesinde olduğu gibi, sanatçının kendisini tam anlamıyla konusuna vererek ve onunla bütünleşerek gerçekleştirir. Böyle bir duyarlılığa sahip olan sanatçının dikkati ve yönü gelip geçici olana değil, zamanüstü ve kalıcı olanadır. Bu sanat aşkla marifetin buluştuğu noktada ortaya çıkar, yani bilgi aşk ve sanat burada birbirinden kopuk değildir. Bu bakımdan, bu sanat gelip geçiciliğe yönelen naturalizme hiçbir zaman sıcak bakmamıştır.

Doğrusu, geleneksel ile dinî ya da kutsal sanat birbirinden ayrılmaz, ama bunlar özdeş de değildir. 'Geleneksel' veya daha özel olarak 'dinî sanat,' doğrudan veya dolaylı bir şekilde geleneksel bir medeniyetin manevî ilkelerini yansıtan tüm tezahürlerini ifade eder. Kutsal sanat ise daha dinî ve manevî dünyaya atıfta bulunur. Kusal sanat bireyi aşan bir özelliğe sahiptir ve bu bakımdan, her zaman için dikkat çekecek derecede gayr-i şahsi bir özelliğe sahiptir, ve çoğu durumlarda da isimsiz ve imzasızdır.

Bu konuda göz önünde bulundurulması gereken başka bir husus da, din dışı sanatın, en azından dinî sanatın anladığı anlamda, remiz ve temsile dayanmadığı gerçeğidir. Bu sanat, kendi dışında bir şeye ve özellikle fizikötesine atıf ve işarette bulunmaz.. İlahî hakikati telkin ve imâ edecek bir dil ve söylemden mümkün olduğunca uzak durur. Durum böyle olunca, bir sanatın konusunun din ya da dinî özellikte bir şey olması o sanatın dinî bir sanat olması için yeterli değildir. Bunun yanında dil ve üslubunun da dinî olması gerekir. Başka bir ifadeyle, hiçbir sanat konularını manevî / ruhanî hakikatlerden seçmekle kutsal olmaz. Onun biçimsel dilinin de aynı kaynakla bağlantılı olması gerekir.

Doğrusu, geleneksel ve İslamî anlamda, bir sanatı önemli ve hatta kutsal kılan şey sanatçının kişisel tasavvur ya da tasarımı değil, sözkonusu sanatın muhtevası, temsilî gücü ve üslubu gibi nesnel unsurlardır. Sözgelimi dinî bir konu ya da model muhtevayı oluştururken, o modelin kendisinden ötedeki bir şeyi temsil ya da işaret edecek şekilde takdimi sembolizmle ilgili bir hususdur. Burada imajların (mazmun) keyfi ya da alışılmadık biçimde değil de, belli ve görkemli bir 'resmî' dil içinde verilmesi üslupla ilgili bir ölçüyü oluşturur. Gerçek

deha, hakiki büyüklüğün şartı ve nişanesi olan tam bir tevazu içinde yüce hakikat ve güzellik kaynaklarını kullanarak, eski içinde yeni olan bir ifade mükemmelliği, derinliği ve kudretine ulaşır. Dahası, özellikle kutsal sanat açısından, estetik kaygı genellikle tâli bir konudur. Bu sanat için güzellik, her şeyden önce manevî gerçeklik, temsil ya da sembollerin yerli yerinde kullanılması, bunların ibadet ve murakabe açısından işlevi ve kişisel sezginin açıklanamaz derinliği ile ilgili bir şeydir. Zaten güzellik insanda ve her yerde kendisini hissettirmektedir; dolayısıyla başlı başına bir gaye olmak durumunda değildir. Burada güzellik ya da önemli olan şey ortaya konan işin kalitesiyle temsilî özelliği arasındaki bütünlüktür. Sanatçının dehasını ortaya koyduğu medeniyetle bütünleşmesi, netice olarak, onun bireysel değerinin de bir yerde ölçüsü olur.[5]

İslam sanat anlayışında sanatın gerçekle veya daha açık bir ifadeyle, gerçeklik ve hakikat anlayışıyla çok sıkı bir ilişkisi vardır. Gerçek sanat anlama ve anlamlandırmaya dayanır. Hakikati anlama ve anlatmanın en iyi yolu onu herhangi bir dil düzeyinde mükemmel bir ifadeye kavuşturmaktır. Mevlânâ, Yunus ve Şeyh Gâlib gibi ulu düşünür ve şairlerin divanlarını okuduğumuzda, onların ulaştıkları hakikat bilgisini mükemmel bir şekilde dile getirdiklerini görürüz. Dolayısıyla, gerçek sanat hakikat ve hikmetle canlı bir alışveriş içinde olan sanattır.

İslam'da sanatın bizatihî yeri veya İslam için sanatın gerekli olup olmadığı meselesi de üzerinde durulmaya değer bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Doğrusu, Müslüman olmak için, İslam'ın bizden öz olarak talep ettiği şart ve ilkeler arasında *sanat* diye bir şey yoktur. İlahî Hakikate ulaşma yolu olarak veya Allah'ın halis bir kulu olmak için İlam'ın hiçbir kültürel şarta bağlı olmadığını söyleyebiliriz. Yani çölde veya bir dağ başında yaşayarak da iyi bir Müslüman olmak mümkündür. Değil mi ki bütün yeryüzü mescit kılınmıştır. Kültürel gelişme başlı başına manevî bir mükemmellik ya da ruhanî bir eriş değildir. Ama İslam'ın ihsan boyutunun çiçeğe durması ve estetik duyarlılığımızın bu ruhun gerçekleştirdiği sanat eserlerinde yankısını bulması ve böyle eserler ortaya koyma özgürlüğünü tatması da o ölçüde önemlidir. Söz gelişi, Müslüman bir topluluğun İslam'a yabancı bir kültür içinde nasıl bir hayat yaşayacağı veya gelişip gelişemeyeceği sorusunu gündeme getirdiğimizde sanatın önemi daha iyi anlaşılmaktadır. Açıkça ifade etmek gerekirse, böyle bir ortamda İslam'ın kültürel gelişmesinden söz etmek pek mümkün görünmemektedir. Zira böyle bir ortamda yabancı sanatların İslamî kültürel gelişmeyi engelleyeceği açıkça ortadadır. Bu durum, demir düzde doğrulur atasözümüzü hatırlatmaktadır. Yani demiri sadece çekiçle döğmek yeterli değildir; demirin doğrulması için örsün, bu bağlamda toplumsal ve kültürel tezahürlerin de düz olması gerekir.

---

5. F. Schuon, "Evrensel sanatın ilke ve kıstasları," ss. 200-203.

Gerçekte sanat ve edebiyat, insan, hayat ve dünyaya ilişkin kavrayışımızın derinleşmesinde bize çok önemli imkanlar sağlar. Sanat ve edebiyat, varoluşsal ve kalıcı değerlerin ne olduğunu anlamanın ve kendimizi keşfetmenin son derece önemli bir yoludur. Ahlakî ve manevî değerlerin güzelliğinin somut bir şekilde hissedilmesinde de sanat çok önemli katkılarda bulunur. Sanatın, bizde bir yandan varoluşa ilişkin en derin hissedişleri, öte yandan da en yüce duyguları ve en asil düşünceleri uyandıran makul ve şuuruna erilmiş bir hayatın dışavurumu olduğu anlayışı hiç de yabana atılacak bir görüş değildir. Sanat insanı sadece aynı fikir ve kanaatlere katılarak değil, fakat aynı zamanda aynı duygular vasıtasıyla da bizi kişisel hayattan evrensel hayata yükselten bir etkinliktir. Dahası, iman tecrübesi de bir yönüyle estetik bir tecrübedir. Bir başka açıdan, doğal güzellikler ve sanat eserleri vasıtasıyla yaşadığımız estetik tecrübenin imanla taçlanacak bir tecrübenin başlangıç safhasını oluşturması da mümkündür. Hatta iman tecrübesinin bedii tecrübeyle birlikte geliştiğini bile söyleyebiliriz. Bu yüzden, İslam sanatlarının, İslam maneviyatının derinden ve duyarak anlaşılmasının en kolay ve açık yollarından biri olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Sanatın işlevlerinden biri de onun akılla kavranamaz ve ulaşılamaz olanı anlaşılabilir ve ulaşılabilir kılmasıdır. Bu bakımdan, onun anlam ile bir şekilde ilgisi vardır. Çok iyi bilindiği gibi, İslam kültüründe sanat hayatın bütün yönlerini kapsar. İçinde yaşadığımız evden geçimimizi sağladığımız çarşılara, yemek yediğimiz kaplardan kitap ciltlerine kadar bu sanatın girmediği bir alan yoktur. Sanattaki bu genişlik ve yaygınlığı kelam, felsefe vs. gibi alanlarda görmek mümkün değildir. Sanatın bu ve benzeri alanlara göre ayrı bir önemi vardır Bu yüzden, onu bir zevk aracı olarak görmekten vazgeçip, insan hayatının şartlarından biri olarak görmek gerekir.[6] Sanatın insanlar arasında bir paylaşma ya da katılma aracı olduğu açıkça ortada olan bir olgudur.

Bedii zevk ve sanatın önemini açık bir şekilde ortay koymak için çeşitli somut örnekler gösterilebilir. Sözgelimi, 'hüsnühat' dediğimiz yazı sanatının gelişmemiş olduğunu ve yazının sadece mesajı iletecek bir düzeyde kaldığını, veya bir camideki çeşitli biçimlerdeki kemerlerin, göz alıcı güzellikteki mihrabın ve yazıların olmadığını, sadece dört duvar halinde kapalı bir mekan olarak kaldığını düşünelim. Caminin, dolayısıyla bizim bir şeyler kaybetmiş olduğumuz duygusunun etkisi altında kalacağımız açıkça ortadadır. Kaldı ki, bütün İslam sanatlarının ilham kaynağı olan Kur'an-ı Kerim ya da İlahî Kelam da yalın bir fikrî muhteva ile değil olağanüstü güzellikte bir nazma bürünerek gelmiştir. Kur'an'ın nazmındaki bedii ve bedihî güzellik okuyan ve dinleyenlerin derhal farkedebilecekleri bir açıklık ve çarpıcılıkta tecelli eder. Cümlelerin kuruluşu, kelimeler arasındaki uyum, sözdizimindeki ritim ve musiki, ve çeşitli söz sanat-

6. Tolstoy, *What is art*, ss. 37-38.

larının harikulade bir şekilde uygulanması Kur'an'ın nefes kesen özelliklerinden birini oluşturur. Kısaca, Kur'an'ın telkin ettiği bu güzellik duygusu, onun okunması ve yazılmasından mushafların cilt ve kapaklarının yapımına kadar etkili olmuştur. İslam sanatının veya daha özel bir ifadeyle İslam kutsal sanatının en güzel örneğini oluşturan bu sanatlar diğer sanatların gelişmesinin de bir yerde en seçkin örneğini oluşturmuştur. Kısaca, sanat dinin çok önemli bir dilidir. Sanatsız kalan bir din çok önemli bir ifade imkanından mahrum kalmış olur.

Son olarak, estetik ve sanat üstüne Batıda geliştirilmiş kuram ve yaklaşımlardan da kısaca söz etmekte de yarar vardır. Böyle bir şey ileride söyleyeceklerimizin atıflarının yakalanması açısından da önemlidir. Zira insan zihni bir yerde karşılaştırmalar yaparak çalışır.

Batı düşünce tarihine baktığımızda, estetik alanla ilgili problemlerin genel olarak iki ayrı şekilde ele alındığını görüyoruz: Güzellik kuramı ve sanat kuramı. Bu felsefi ele alış tarzlarının ikisi de ilk önce Platon tarafından tartışılmıştır. Sanat kuramı ve sanatın tanımı sözkonusu olduğunda filozof ya da düşünürler arasında görüş ayrılığı olmakla birlikte, tartışmalar denebilir ki günümüze kadar neredeyse Platon'un tartıştığı aynı zeminde ve aynı kavramlarla yapılagelmiştir. Bununla birlikte, güzellik kuramının 18. yüzyılda köklü bir değişikliğe uğradığını görüyoruz. Daha önceki filozoflar sadece *güzelliğin mahiyetini* tartıştıkları halde, 18. yüzyıl düşünürleri *yüce, pitoresk* (*picturesque*, görsel ve resim konusu olabilen) vs. gibi kavramlarla da ilgilenmeye başlarlar. Bu durum, güzelliği parçalarına ayırmak ya da güzelliğe yeni kavramlar eklemek şeklinde değerlendirilebilir. Güzellikle ilgili bu tahlil ve değerlendirmelerin yanında öne çıkan kavramlardan biri de beğeni (*taste*) kavramı olur. Shaftesbury, Hutcheson ve Kant gibi filozoflar güzel, yüce ve pitoreske ilişkin *tecrübenin* yeterli bir tahlilini verebilmek için bir beğeni kuramı geliştirmeye çalışırlar. Bu tartışmaların odak noktasını ve bu filozofların beğeni anlayışlarının özünü 'kayıtsızlık' kavramı oluşturur. 18. yüzyıldan sonra, beğeni anlayış ya da tarzıyla ilgili nazariye geliştirmenin yerini estetikle ilgili nazariye geliştirme alır. 'Güzel' sözcüğü bundan böyle ya 'estetik değere sahip olma'nın eşanlamlısı ya da 'yüce' ve 'pitoresk' terimleri gibi, birçok estetik nitelemeden biri olarak kullanılmaya başlar. 18. yüzyılın sonundan yirminci yüzyılın ortalarına kadar estetikçilerin ağırlıklı olarak üzerinde durdukları konu estetik kuramı ile sanat kuramı olmaya devam eder. Yirminci yüzyılın estetik kuramcılarının en çok kullandıkları ve savundukları kavram 'estetik tutum' kavramı olur. Bu filozoflar anlaşılabilir bir estetik tutumun bulunduğunu, dolayısıyla ister doğal ister yapay olsun, insanın estetik bir tavırla yaklaştığı bir şeyin estetik bir nesne olabileceğini iddia ederler. Buna göre, estetik tecrübenin yöneldiği ya da bu tecrübeye sebep olan şey estetik nesnedir; dolayısıyla bu, dikkat, takdir ve tenkidin de en uygun nesnesi olmaktadır.

Beğeni kuramcıları, ağırlıklı olarak insan tabiatı ve bunun dış dünya ile olan ilişkisi üzerinde durmuşlardır. Bu estetik tavır kuramcıları, psikolojik tahlillerin doğru bir kuramın anahtarı olduğu görüşünü paylaşırlar. Ama bunlar dünyanın çeşitlilikte birlik gibi, belli bazı yönlerinin estetik ya da beğeni tepkisini tetiklediği şeklindeki bir varsayımı reddederler. Estetik tutum kuramcıları, herhangi bir nesnenin (kerih ve mübhem olmadığı sürece) estetik takdirin nesnesi olabileceği görüşünü paylaşırlar; ama estetik kuramın herhangi bir metafiziksel kurama yaslanması gerektiği anlayışını reddederler. Öyle anlaşılıyor ki, güzellik kuramının çökmesinin nedeni, rekabet halindeki kavram ve anlayışlara ilave olarak, güzelliğin tatmin edici bir tanımının (tenasüb, çeşitlilikte birlik, uyum vs.) verilememiş olmasıdır. Doğrusu, empirizme teslim olmuş İngiliz düşünürleri için böyle bir güzellik tanımı iş göremezdi.

Sanatla ilgili olarak da burada farklı teori ya da kuramlar geliştirilmiş olduğunu görüyoruz. Bunlardan taklit kuramı, bilindiği üzere, dikkati sanat eserinin nesnel özelliklerine yöneltir. Öyle ki bu sanat kuramının nesne merkezli, yani önem ve önceliği nesneye veren bir kuram olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu kuramı düşünce tarihinde ilk kez Platon ortaya atmış ve Aristoteles de kabul edip kendi düşünce sistemine uygun düşecek tarzda geliştirmiştir. Platon aynı zamanda sanatın kökeni ve etkisi konusunda duygulanımcı kuramı da kabul eder. 19. yüzyılda ekspresyonist (dışavurumcu) sanat kuramının gelişmesiyle, sanatın kökeni ve etkisi ile ilgili duygulanımsal (*emotionalistic*) kuramın başlı başına bir sanat kuramına dönüştüğünü söyleyebiliriz. Kısaca, Platon'un iki ayrı kuram olarak gördüğü şey, yani sanat kuramı ile sanatın kökeni kuramı, ekspresyonistler tarafından bir tek kurama indirgenir. Ekspresyonizm de dikkati sanat eserinden sanatçıya kaydırır. Bu kuram sanatçıyı merkeze alan bir kuram olarak nitelendirilebilir.

19. yüzyıl boyunca, başta edebiyat olmak üzere, Batı'da sanat kuramına, sanatın sanatçının duygulanımının bir ifadesi (dışavurumu) olduğu görüşü hakim hale gelir, ve taklit kuramı gözden düşme sürecine girer. Dışavurum kuramının ortaya çıkışı, aslında 18 ve 19. yüzyılların önemli bir entelektüel ve felsefi yaklaşımı olan Romantizmle ilgili bir olgudur. Romantizm, empirist felsefe ve bilimsel zihniyete karşı bir tepki, sıradan bilgimize açık duyusal görüntünün (müşahede âlemi) arkasındaki hayatî ve çok önemli görülen şeye ulaşma çabası olarak görülebilir. Bu bakımdan, din ve mistisizme de çok sıcak gelmiştir.

Sanatta felsefi romantizm sözkonusu olduğunda, sanatçı için yeni bir rol ve sanatsal yaratmada da yeni ve daha derin bir ilgi sözkonusudur. Burada sanatçı bilimin veremediği bir bilgi ve hayatî öneme sahip bir kaynak ve değerle temas kurma yolunu seçer, ve artistik yaratma da duygulanımlardan kurtulmayla özdeşleşir veya en azından onlardan feragate yönelir. Böyle bir du-

rumalışta duygulanım daha önce sahip olmadığı bir önem kazanır, ve bir bakıma daha üstün bir bilgi elde etmeye koyulur. Kısaca, sanat bu bilginin aracı haline gelir.[7]

Doğrusu, hem taklit kuramı, hem de dışavurum kuramı çeşitli açılardan eleştirilmiştir. Sözgelimi enstrümental müzik ya da soyut resmin herhangi bir şeyi taklit ettiğini söylemek kolay değildir. Öte yandan bazı sanat eserlerinin bütünüyle biçimsel tasarımlardan ibaret olduğunu söylemek de mümkündür. Dolayısıyla, her iki kuramın da sanat eserlerinde belli bazı unsurlar konusundaki ısrarlarının, birtakım yeni yorumlara da açık olmaları şartıyla, yerinde olduğunu, buna karşılık hiçbirin tek başına veya hatta birlikte sanat olgusunun bütününü tam olarak tanımladığını söylemek mümkün değildir. Zira sanat konusunda günümüze gelinceye kadar ciddi başka kuramlar da geliştirilmiştir. Bunlar içinde, hem hakiki sanat tecrübesinin ne olduğu, hem de sanatın mahiyeti ile ilgili olarak ortaya atılan ilgi çekici görüşler vardır. Bu yaklaşımda sanatın içinden çıktığı kültürel bağlama özel bir vurgu yapılmaktadır. Daha önceki güzellik kuramı, estetik tutum kuramı ve beğeni kuramları kültürel bağlam üzerinde hemen hemen hiç durmamıştı. Platon'un metafiziksel form (ya da *idea*) anlayışını esas alan güzellik kuramı ile sanat kuramlarını dışarıda tutacak olursak, bu kuramlar bireysel psikoloji etrafında dönüp dolaşan kuramlardı; yani insanların, bir birey olarak ne yaptıkları veya neyi tecrübe ettikleri konusuna ağırlık veriliyordu. Böyle bir anlayış, insanların belli bir kültür grubunun üyesi olarak ne yaptığı ya da yaşadığına önem ve öncelik veren anlayıştan son derece uzaktır. Bireysel psikolojiye dayanan sanat anlayışlarında öne çıkan kavramlar 'algı' ve 'duygulanım'dır. Taklit öğretisi, sanat eserini sanatçı ile konu arasındaki üçlü ilişki ağma yerleştirirken, dışavurum kuramı onu sanatçıyla eser arasındaki ikili ilişki ağına oturtmaktadır. Buna karşılık son zamanlarda hararetle tartışılan ve 'kurumsal kuram' olarak adlandıran kuram ise sanat eserini daha karmaşık ve çok boyutlu bir ilişkiler ağına yerleştirmektedir.

Toparlayacak olursak, estetik konusunda temel teşkil eden görüşler, güzellik, sanat ve doğrudan doğruya estetikle ilgili anlayış ve fikirlerdir. Bu fikirler bir yerde estetiğin ne olup olmadığını da belirlemektedir. Bu konularda fikir yürütürken başka birçok felsefi sorunlarla da yüz yüze geliriz. Dolayısıyla konunun gereği gibi değerlendirilebilmesi için bu hususların da mutlaka göz önünde bulundurulması gerekir.

Geçtiğimiz yüzyılın estetik ve sanat anlayışını modern dönemlerin bilim, teknoloji ve mekanik âlem anlayışının şu veya bu şekilde etkilediğini belirtmek durumundayız. Özellikle teknolojinin ortaya çıkardığı tekdüzeliğin bu etkile(n)mede çok büyük rolü olmuştur. Böyle bir ortamda modern dönemlerin sana-

7. G. Dickie, *Introduction*, s. 49.

tı çeşitli türleriyle ayrıcalıklı, farklı ve değişik olanı vurgulamakla birlikte, karşılıklı etkileşim içinde olduğu sanat ve estetik kuramlarıyla birlikte insanı kendisiyle sınırlamaktan uzak kalamamıştır. Konuyu biraz daha somutlaştıracak olursak, sözgelimi Batı edebiyatı İslam edebiyatından farklı olarak, en yüksek gerçekleşmesini dram ya da trajedide bulur. Dram, esasında zaman, mekan ve eylem birliği oluşturacak şekilde, birbiriyle ilgili olayların gelişmesinden ibarettir. İster fiilî, ister hayalî olsun, gelişme ilkesi, İslam edebiyatının (özellikle şiir) temel ilkelerinden biri olan tekrarı dışarıda bırakır; çünkü tekrar gelişmenin zıddı ve olumsuzlanmasıdır. İslam şiiri ile, ki bunun arkasındaki paradigma Kur'an-ı Kerim'dir, Batı dramı arasındaki fark her iki kültürdeki görsel sanatlar arasında da vardır. Batı sanatı ağırlıklı olarak insanı merkeze alıp ona dayandığı halde, İslam sanatı merkeze İlahî mahiyeti yerleştirir. Bu sanat insanın çeşitli durum, çelişki ve çatışmalarını sergilemeye hemen hemen hiç önem vermez. Onun ilk ve son tutkusu İlahî olandır. İslam sanatının en başta gelen özelliği sürekli İlahî Hazret'le yüz yüze olduğunun bilincinde olmaktır. Onun varlığının ve asaletinin kaynağı da budur.

İmdi, modern dönemlere kadar canlılığını koruyan geleneksel İslam sanatları yirminci yüzyılın başlarından itibaren, modern teknolojinin gelişmesinden büyük bir şekilde etkilenmiş, hatta hüner ve maharete dayalı (el becerisi isteyen) sanatların bir kısmı neredeyse bütünüyle kaybolmaya yüz tutmuştur. Bu durum Müslümanların duyarlılıklarında da bir şekilde etkili olmuştur. Bu bağlamda sanat da büyük ölçüde Batıda anlaşıldığı şekilde anlaşılmaya başlamıştır. Daha açık bir ifadeyle, İslam dünyasında da sanatı bireysel zevk, beğeni ya da algıların bir ifadesi şeklinde görenler epeyce artmıştır. En başta Batılılaşmanın etkisiyle olmak üzere, çeşitli nedenlerden dolayı, bütün İslam dünyasında geleneksel duyuş, anlayış, algılayış ve anlamlandırış tarzında köklü bir değişiklik olmuş, bunun sonucu olarak da geleneksel ifade vasıtalarında ve özellikle sanatsal ifade alanında büyük bir sarsılma olmuştur. Bugün İslam dünyasında ve tabiî ülkemizde de dinî duyarlılık ve dünya görüşünden beslenen veya onun bir ifadesi olduğunu söyleyebileceğimiz sanat etkinlikleri geleneksel etki, hız ve kapsamını büyük ölçüde yitirmiş görünmektedir.

Bilindiği üzere, İslam tarihinde sanat ve estetik başlıbaşına bir inceleme konusu olarak ele alınıp tartışılmak yerine doğrudan doğruya sanat eserlerinin üretimi ve bir hayat tarzı şeklinde gelişmiştir. Estetik konusu, bağımsız bir disiplin olarak, Batı düşünce ve sanat tarihi açısından da nispeten yeni denebilecek bir geçmişe sahip olsa da, son birkaç yüzyıldır bu alanda orada ciddi araştırmalar yapılmış, estetik ve sanatla ilgili, birbirinden oldukça farklı kuram ve öğretiler geliştirilmiştir. Bu arada İslam'ın kendi estetik duyarlılığı ve anlayışının tezahürü olan sanat eserleri de genellikle Batıda geliştirilen estetik kuramları ve sanat felsefelerinin dili ve kavramlarıyla tahlil edilip değerlendirilir ha-

le gelmiştir. Bu durum, çoğu zaman, İslam'ın estetik konusundaki yaklaşımının ve ortaya koyduğu sanat eserlerinin tahlil ve değerlendirilmesinde hiç de isabetli olmayan yaklaşımların sergilenmesine neden olmaktadır. Bu, İslam estetik ve sanat anlayışının insana açtığı dünya ve duyarlılık açısından olumsuz bir durumdur. Bu konuda sağlıklı bir yol izlemenin en isabetli yolu bu alanda ciddi araştırmalar yaparak, İslam sanat eserlerinin bağlı olduğu dünya görüşüne ve estetik duyarlılığına güvenilir atıflarda bulunan bir dil ve terminoloji geliştirmektir. Zira İslam'ın Hakikat telakkisi, varlık ve hayat anlayışı gereği gibi anlaşılmadan, Müslümanların bu konudaki ve genel olarak hayat ve dünyaya ilişkin duyuş, seziş, algılayış ve kavrayışlarının somut bir tezahürü olan sanat eserlerini gereği gibi anlamak ve değerlendirmek mümkün değildir. Bu da çok ciddi bir entelektüel çaba ister.

Çağdaş sanat ve estetik konusu, bütün dünyada olduğu gibi, ülkemizde de çok sayıda sanatçı, eleştirmen ve yorumcu tarafından ele alınıp tartışılmakta, derinlemesine inceleme ve irdelemelerde bulunulmaktadır; bu konularda çok sayıda araştırma yazıları ve kitaplar telif edilmektedir. Keza, ağırlıklı olarak modern sanat ve estetik anlayışları bağlamında olmak üzere, çeşitli sanat dallarında mütemadiyen yeni sanat ürünleri ortaya konmaktadır. Bu sanat eserleri ile estetik ve sanat kuramları arasındaki alışverişin birbirini beslemesi ile canlı bir sanat ortamı ortaya çıkmaktadır. Üniversitelerin bu alanla ilgili birimlerinde de çeşitli araştırmalar ve incelemeler yapılmakta ve yeni sanat eserleri ortaya konmaktadır. Bu çalışmaların neredeyse tamamı modern sanat ve estetik anlayışlarına bağlı veya sadece bunlara atıfla ve bunlardan yola çıkarak gerçekleştirilmiş çabalar olarak görünmektedir. Öte yandan, bu tür çalışmaların zaman zaman ideolojik bir arkaplana yaslandıkları veya mahiyetleri gereği böyle bir tutumun izharı oldukları da açıkça ortadadır.

MEDÎNE, MEDENİYET VE İSLÂM MEDENİYETİ -MEDÎNE'DEN MEDENİYETE-*

Bayram Ali Çetinkaya**

GİRİŞ

İnsanlık tarihi, aynı zamanda bir medeniyetler tarihidir. Tarih boyunca insan ve toplum, varlık alanında hayatiyetini sürdürmek için bir mücadele ve cehd içinde olmuştur. Akıl sahibi bir canlı olarak insan, cemiyet içerisinde yaşamak zorunda olduğunu ihtiyaçları ortaya çıktıkça ve başkasına muhtaç oldukça daha fazla anlama bilincine ulaşmıştır. İnsanın gereksinimleri sadece maddî ve dışsal ihtiyaçlardan kaynaklanmamaktadır. Nihayetinde farklı ihtiyaçlar, farklı meslekleri; farklı meslekler de farklı uzmanlara/ustalara muhtaç olmaktadır. İnsanların ömürleri de bütün meslekleri öğrenmek için yeterli bir süreye ve zamana elvermemektedir. Her halükarda bir insanın bütün meslek ve işleri öğrenmesi ve o sahada yeterli olması imkân dâhilinde değildir. Diğer taraftan, maddî ihtiyaçların dışında bir de erdemlerin gerçekleşmesi ve yaşaması için başka insanların varlığı zorunludur. Eğer başka insanlar olmazsa, insan tek başına iyiliği, hayrı, yani faziletleri nasıl fiiliyata geçirebilecektir. Hâsılı insan cemiyet içinde yaşamak zorundadır.

---

* "Medine, Medeniyet, İslâm Medeniyeti –Medine'den Medeniyete (Madina/City, Civilization and the Islamic Civilization –From Madina/City to Madaniyya/Civilization)", *The Path to Alliance of Civilizations Through the Asian Community, Fourt International Conference of The Asian Philosophical Association (4-6 November 2009)*, Jakarta-Istanbul-Seuol, 41-64; "Medîne, Medeniyet, İslâm Medeniyeti –Medîne'den Medeniyete-", *İ. Ü. İ. F. Dergisi*, sayı: 22, 2010, 5-50.

** Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri.

Cemiyetlerin kemâlata ulaşması da ancak medînede yaşamakla/bulunmakla mümkündür. Medînede yaşayan toplumlar nihayetinde medeniyeti inşa edeceklerdir. Ancak her toplum ve cemiyet medeniyet kuramaz. Medeniyet inşa eden toplumların kadîm köklerinin bulunması elzemdir. Kadîm kökleri bulunan her toplum, medeniyet kurma potansiyeline sahiptir. Fakat erdemli medeniyet kuran toplumlar, tevhid kök ve damarına dayanan insan gruplarından teşekkül etmektedirler. İşte bu erdemli medeniyetlerin en sonuncusu, medeniyetler medeniyeti olan İslâm medeniyetidir. İslâm medeniyeti'nin en küçük birimi ve temeli ise *medîne*'dir.

O halde "medîne" ne demektir? Medîne'nin esası hangi ilkelere dayanır? Medîne nasıl oluşur? Medîneyi inşa eden ruh ve zihin ne tür bir vasfa sahiptir? Bu soruların cevabıyla makalemize başlayabiliriz.

MEDÎNE

"Medîne" kelimesi Arapça'da, *yerleşmek, şehir kurmak kale inşası yapılan her yüksek yer*[1] gibi anlamlarda karşılık bulmaktır. Kur'ânda medîne ifadesi, devletten ziyade, coğrafî bütünlüğü tanımlayan "şehir" anlamında kullanılmaktadır: *"Şehir (Medîne) halkı sevinerek yanına geldi"* (Hicr, 67); *"Derken şehrin (medîne) öbür ucundan bir adam koşarak geldi..."* (Yasin, 20)[2]. Ancak medîne kelimesi, devletin karşılığı olarak da yazılı metinlerde yer almaktadır. Bu kapsamda Fârâbî'nin erdemli medîne/şehir projesi, siyaset felsefesi açısından kayda değer bir modeli içinde barındırmaktadır.

Medîne-i Fâzıla (El-Medînetü'l-Fâzıla)

Erdemli medîne/İdeal medîne sözlerinin orijinali olan *el-medînetü'l-fâzıla*'[3]nın

1. İbn Manzur, *Lisânu'l-Arap*, III. baskı, Beyrut 1994, XIII, 402; Rağıb İsfahanî, *Müfredât-u Elfâzı'l-Kur'ân*, talı: S.A. Davudî, Beyrut 1996, 763; Firuzabadî, *Kamus Tercemesi*, İstanbul 1305, IV, 760-761.
2. Bayraktar Bayraklı, *Fârâbî'de Devlet Felsefesi*, İstanbul 2000, 35. Kur'ân'da "el-medîne" (şehir) ifadesi on dört yerde (A'râf, 123, Tevbe, 101, 120, Yusuf, 30, Hıcr, 67, Kehf, 19, 82, Neml, 48, Kasas, 15, 17, 20, Ahzap, 60, Yasin, 20, Münafikun, 8); el-medâin" (şehirler) ise üç yerde (A'râf, 111, Şuarâ, 36, 53) geçmektedir.
3. *"el-Medînetü'l-Fâzıla, Fârâbî'nin En Mükemmel Devletin Yurttaşlarının Görüşlerinin İlkeleri adlı çok ünlü eserinin çevirisidir. Arapçası, Mabâdi Arâ Ahl al-Madîna al-Fâdıla adını taşıyan bu eseri dilimize biraz farklı biçimlerde "En Mükemmel Toplumun (veya Erdemli Toplumun veya İdeal Toplumun) Yurttaşlarının Görüşlerinin Ana Özellikle-*

isim mucidi Fârâbî[4], *şehir (medîne)* kelimesini belli bir gaye ile bir şehirde toplanmış olan kimselerin meydana getirdiği "topluluk" olarak tanımlamaktadır.[5]

Medenî Siyaset

Fârâbî, özellikle İslâm siyaset felsefesi alanında belli bir çizginin, *"medenî siyaset"* diye adlandırılmasına uygun olan geleneğin ilk ve en önemli düşünürüdür.[6] Siyaset ilmi; Fârâbî düşüncesinde, medîne, ümmet, erdem, meslek ve sanat gibi kavramların beraber anıldığı bir disiplindir. Bununla birlikte siyaset ilmi, önerdiği tekliflerle çift âlemin imarını ve erdemin elde edilmesini sağlar. Nihayetinde bu ilim, en yüksek mutluluğun kazanılmasının yöntem ve yol işaretlerini, taliplilerine sunar.[7]

Siyaset ilmi, erdemli olmayan başkanlık mesleklerinin sınıflarını ve kaç çeşit yönetimin bulunduğunu bildirir. Bununla birlikte bu ilim, yöneticilik mesleklerinden her birinin yaptığı icraatların izahlarına yer verir. Erdemli olmayan

---

ri" olarak da çevirmek mümkündür. Nitekim bu eseri İngilizce'ye çeviren R. Walzer'in onun İngilizce çevirisine yukarda ilk zikrettiğimiz başlığın İngilizcesi olan Principles of views of the Citizens of the Best State adını vermesine karşılık 1949 yılında Kahire'de Fransızca bir çevirisini yayınlamış olan R.P.Jaussen, Youssef Karam ve J. Chala onun Idees des Habitants de la Cite Vertuese, yani Erdemli Şehrin Yurttaşlarının Görüşleri olarak kullanılan "madina" (şehir, site) kelimesinin Platon ve Aristoteles tarafından anlaşıldığı anlamda Yunanca "polis" kelimesinin karşılığı olmadığı, onu "rejim, devlet, hükümet, yönetim" olarak anlamak gerektiğini, aynı şekilde yine burada kullanılan "fâdıla" kelimesinin de "erdemli" kelimesinden anlaşılan şeyden hayli farklı olarak "mükemmellik, en üst derecede olma" fikrini içerdiğini, bundan dolayı bu kelimeyi "en mükemmel, ideal" olarak karşılamak gerektiğini söylemektedir. O halde ibarenin ruhunu uygun olarak bu eserin adını İdeal Devlet (veya Yönetim)in Yurttaşların Görüşlerinin Ana Özellikleri olarak karşılamamız en doğru olacaktır." Bkz. Ahmet Arslan, "Çevirenin Takdimi-Fârâbî Hakkında", *İdeal Devlet (el-Medînetü'l-Fâzıla)* içinde, II. baskı, Ankara 1997, 22-23 (naklen; Badawi, "Histoire de la Philosohie en İslam II", 557-558); ayrıca bkz. Erwin I. J. Rosenthal, "The Place Of Politics m The Philosophy of Al-Farabi", *Islamic Culture*, v. XXIX, No. 3, July 1955, 160-161.

4. *el-Medînetü'l-Fâzıla*'nın Fârâbî'in son eserlerinden olduğu düşünülmektedir. Bkz. Aydın Sayılı, "Fârâbî ve Tefekkür Tarihindeki Yeri", *Belleten*, c. XV, sayı: 57, Ocak 1951, 24.
5. Ahmet Ateş, "Notlar", *İhsâü'l-Ulûm (İlimlerin Sayımı)* içinde, III. baskı, İstanbul 1990, (5 nolu not), 141.
6. Ahmet Arslan, "Çevirenin Takdimi-Fârâbî Hakkında", *İdeal Devlet (el-Medînetü'l-Fâzıla)* içinde, II. baskı, Ankara 1997, 29. Ayrıca bkz. Muhsin Mahdi, "Science, Philosophy, And Religion in AlFarabi's Enumeration of the Sciences", *The Cultural Context of Medieval Learning*, ed. J. E. Murdoch, E. D. Sylla, Dardrecht-Holland 1975, 131-137.
7. Bkz. Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille (Din Kitabı)*, çev: Fatih Toktaş, *Divan*, sayı: 12, 2002/1, 261.

uygulamaların, davranış ve melekelerin erdemli şehirlerin marazlarından olduğuna; bu şekil kötü yöneticilerin eylemlerinin ve siyasetlerinin erdemli yöneticilik sanatının hastalıkları içerisinde olduğuna yer verir. Dolayısıyla erdemin bulunmadığı şehirlerdeki uygulamalar, icraatlar ve melekeler, erdemli şehirlerin marazları ve zayıf yönleridir.[8]

Siyaset ilmi, erdemli yönetim ve erdemli şehirlerdeki faziletli eylemlerin reziletlere dönüşmesinin sebep ve sonuçlarını tespit etmeye çalışır. Bu ilim, olumsuz gidiş ve gelişmelerin sebep ve sonuçlarıyla yetinmeyerek, mevcut menfi halin rehabilite ve ıslahına yardımcı olur.[9] Yani, tespit, teşhis ve tedavinin ana hatlarının belirlenmesini yapan siyaset ilmi, yönetim anlayış ve felsefesinin erdemsiz fiillerden arındırılmasının programını verir.

Siyaset ilmi, erdemli ilk başkanlık mesleğinin en ideal anlamda yapılmasını, ancak bu yönetim sanatının küllî kaidelerinin bilinmesine, nazarî felsefe ve taakkulle bağlantı kurulmasına bağlar. Taakkula gelince; şehirlerde, ümmetlerde, topluluklarda bu sanatın eylemlerinin uzun süre yinelenmesi neticesi tecrübeden elde edilen bir yetenektir. Bu vasıf, eylemlerin, davranışların ve melekelerin cemiyetten cemiyete, şehirden şehire, ümmetten ümmete, kısa ya da uzun bir süre tespit edilmesini sağlayan şartları en iyi şekilde sonuca ulaştırma gücüdür. Siyaset ilmi, bu yetinin ilk yöneticilik mesleğinin teşekkülünü gerçekleştiren bir yeti olduğunu ifade eder. Bu mesleğe tâbi olan kanuna bağlı bir yönetim ise, tabiî olarak felsefe onun için mutlak bir ihtiyaç değildir.

Siyaset ilmi, erdemli şehirler ve ümmetler arasında en ideal ve en erdemli olanının, asırlardır birbiri ardınca ilk başkanın taşıdığı özelliklere sahip olan yöneticilerin bulunduğu şehir ve ümmet olduğunu bildirir. Bununla birlikte bu ilim, ardı ardına gelen yöneticilerin benzer erdemleri taşıması için yapılması gerekenleri ve şehir yöneticilerinin çocukları arasında ilk başkanın vasıflarını sahip bir sultan olabileceği umulan birinde aranması gereken şartları belirler.[10]

Siyâset İlmi ve Medîne

Siyaset ilmi, medînede yaşayanların eylemlerini yönetmeye talip değildir. Yalnız siyaset ilmi, hizmete uygun gruplara varıncaya kadar şehrin mertebelerini yukarıdan aşağıya doğru bir derecelendirmeye tabi tutar. Bu ilim orta derecelerde bulunan şehir gruplarının eylemlerinin, onların aşağısındaki yönetmeye ve üstte bulunanlara da hizmet etmeye elverişli eylemler olduğunu belirler. En

8. Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille (Din Kitabı)*, 269.
9. Fârâbî *Kitâbü'l-Mille (Din Kitabı)*, 269.
10. Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille (Din Kitabı)*, 269.

üst yöneticiliğe yaklaşıldıkça, yetkinlik ve yatkınlık dereceleri bu konuma paralel olarak yükselişe geçer; siyaset ilmi, bu son aşamada sultanlık/hükümdarlık derecesine ulaşılacağını açıklar. Sultanlık, insana hizmete uygun bir meslek değildir; o sadece yönetmeye yönelik bir meslek ve melekedir.[11]

Nihayetinde siyaset ilmi, medînedeki en alt hizmet mertebelerinden, en üst yönetim mertebelerine doğru bir süreci takip eder. Söz ve nitelik bakımından daha aşağı mertebeden daha yukarı mertebelerine doğru ilerleyen siyaset ilmi, sonunda hizmet konumunda olanlara değil de, yönetici olan şehrin ilk başkanına ulaşır:

> "Bu dereceden...yani ilk başkanı yöneten aklî bir varlığın (min rûhâniyyîn) derecesine ulaşır. Bu yönetici, güvenilir ruh (er-rûhu'l-emîn) olarak görülen ve şehrin ilk başkanına Allah'ın vahyi(ni) iletmesini sağlayan yöneticidir. (Siyâset ilmi) işte bu yöneticinin derecesini ve ruhânî derecelerinden hangisinde yer aldığını inceler."[12]

Medîne ve Yönetim İlkeleri

Fârâbî, Yunan siyaset düşüncesindeki *site* ile *devleti* bir tutan anlayışı benimser. Hakikatte onun *milleti (ümmet)*, siyasî bakımdan farklı, fakat kültürel bakımdan benzer devletler topluluğunu anlatır.[13]

Fârâbî'nin yaşadığı çağda, siyaset filozoflarının "medîne" kavramını kullandığı görülmektedir. Bu ifade *site* kelimesiyle karşılık bulmaktadır. Eski Yunan'da site, devlet yerine kullanılmaktadır. Günümüzde *politik* ve *polis* kelimeleri, "site ile alakalı" anlamlara gelmektedir.[14]

Topluluk, filozofumuz için, *ya aşîret, ya şehir veya bölge, ya büyük bir ümmet ya da birçok ümmetler şeklindedir.*[15] Şu halde "medîne" hem şehir devleti, hem de herhangi bir tür örgütlenmiş toplum, etkili bir şekilde yönetilen ve politik olarak bağımsız olan herhangi bir topluluktur.[16] *Medîne,* en küçük siyasî bir bütün olarak; yani ister geniş, ister küçük (devlet) manasında da kullanılabilir.[17]

---

11. Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille (Din Kitabı)*, 272.
12. Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille (Din Kitabı)*, 272.
13. Harun Han Şirvani, *İslâm'da Siyasî Düşünce ve İdare*, çev: Kemal Kuşçu, Ankara trz., 93 (1 nolu dipnot), 95 (3 nolu dipnot).
14. Şirvani, *İslâm'da Siyasî Düşünce ve İdare*, 95 (3 nolu dipnot).
15. Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille (Din Kitabı)*, 258.
16. Ahmet Arslan, "Açıklama ve Yorumlar", Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla (İdeal Devlet)* içinde, açıklamalı çev: Ahmet Arslan, II. baskı, Ankara 1997, 243.
17. Şirvani, *İslâm'da Siyasî Düşünce ve İdare*, 96 (3 nolu dipnot).

Şehir (medîne) ve millet (ümmet) olguları kendisine önemli ve kapsamlı alanlar açan Fârâbî için, aynı amaç ve aynı mutluluğa sahip farklı yerlerde ve coğrafyalarda, birbirinden farklı erdemli şehir ve erdemli ümmetin/milletin bulunması imkân dâhilindedir:

> "....İyi bilinen şeyler her millet ve her şehir halkı için, onlarca en iyi bilinen misallerle temsil edilirler. Ancak en iyi bilinen şeyler, çoğu zaman, milletten millete göre az veya çok değişirler. Bundan dolayı bu şeyler her millet için başka bir millet için kullanılan misallerden başka misallerle ifade edilirler. Bundan ötürü de hepsi amaç olarak bir ve aynı mutluluğa sahip olan, aynı amaç peşinde koşan, bununla birlikte dinleri birbirinden farklı olan birçok erdemli millet ve erdemli şehrin var olması mümkündür."[18]

Erdemli Medîne/Şehir Anlayışı

Fârâbî'nin medîne'si, *"faziletli devletin kaynağı" olarak gösterdiği "demokratik topluluk", Hz. Muhammed'in (s) kurduğu "faziletli devlet'in temelini ve zeminini oluşturan "Medîne" şehrini* anlatmaktadır.[19]

Şehir, kadîm düşünürler için, insanları barındıran meskeni ve meskenlerin barındırdığı insanların bulunduğu coğrafyayı akla getirir.[20] Ümmet/millet ise, Fârâbî'ye göre, şehir devletinden daha büyük bir birimdir.[21]

Fârâbî'nin ifade ettiği toplumların listesi, şehir-devletleriyle kayıtlı değildir. Bunun yanında "millet devlet"lerinin ve dünyanın meskun olan tüm bölgelerinin dahil olduğu bir devletin varlığı söz konusudur. Bu devlet, dönemin Roma İmparatorluğu veya Sasanî İmparatorluğu gibi küresel bir güç olan büyük bir imparatorluğa benzer.[22]

İslâm ülkelerinin en bariz vasfı, şehirlerinin görünüşüdür. İslâm coğrafyasında şehirler önemlidir, dinin şehirlere dayanan düşünce yapısı çok sayıda şehrin inşa edilmesine sebep olmuştur. Zaman içerisinde İslâm düşüncesinin kendisi, şehirlerin kurulmasını zorunlu hale getirmiştir. [23]

---

18. Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla (İdeal Devlet)*, açıklamalı çev: Ahmet Arslan, II. baskı, Ankara 1997, 121.
19. Fahrettin Olguner, *Fârâbî*, III. baskı, İstanbul 1999, 129.
20. Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, neşr: D. M. Dunlop, çev: Hanifi Özcan, İzmir 1987, 36.
21. Arslan, "Açıklama ve Yorumlar", 243-244.
22. Arslan, "Açıklama ve Yorumlar", 242-243.
23. P. M. Holt, A. K. S. Lambton, B. Lewis, "İslâm Toplumu ve Medeniyeti", *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, çev: Kemal Kahraman, II. Baskı, İstanbul 1997, III, 339.

Şimdi İslâm düşüncesinin en önemli siyaset filozofunun mutluluğun elde edildiği/kazanıldığı "erdemli şehri"nin tasvirine geçebiliriz:

Kötülüklerin ortadan kalkmasıyla, şehirler, iyiliklerin merkezi haline gelerek mutluluk denen dünya ve ahiretin en güzel hallerin yaşandığı mekânlar haline gelir. Erdemli/fâzıl şehrin yöneticisi, böyle matlup bir ortamı ve düzeni sağlamakla vazifesini yerine getirmiş olur. "Başkan, mutluluğun kazanılmasında şu ya da bu biçimde yardımcı ve yararlı olanları korumalı ve artırmalı; zararlı olanları yararlı duruma getirmeye çalışmalı, bu mümkün olmazsa, onları ortadan kaldırmalı ya da azaltmalıdır. Erdemli şehir halkının her birinin, varlıkların yüksek ilkelerini, onların mertebelerini, mutluluğu, erdemli şehrin birinci derecede yönetimi ve bu yönetimin mertebelerini bilmesi gerekir. Daha sonra, mutluluğun elde edilmesini sağlayan belirli fiilleri de bilmesi gerekir. Bu fiillerin yalnızca bilinmesiyle yetinilmemeli, onlar yerine getirilmeli ve şehir halkı, onların yapılması doğrultusunda yönetilmelidir."[24]

Yaratılış olarak her insan, neslini sürdürmek ve en mükemmeli elde etmek için birçok şeye muhtaç halde halkedilmiştir. Zira insan bunu tek başına sağlayamaz, dolayısıyla birbiriyle yardımlaşan başka insanlara ihtiyacı vardır. *"İnsanların büyük sayıda varlığa gelmesinin ve bazısı mükemmel, bazısı eksik, kusurlu olan insanî toplumlar kurarak dünyanın oturulabilir kısmında (ma'mura) bir araya gelmelerinin nedeni budur."*[25]

İnsanların, şehirlerde bir araya gelmesi, âlemin bütününde cisimlerin bir araya gelmelerine benzer. Âlemdeki bir ilkeden, nasıl bütün ilkeler çıkıyorsa ve bunlar belirli bir varlık düzenini meydana getiriyorsa, benzer şekilde toplum ve şehrin içindeki her şeyde, bir ilk önder, sonra onu takip eden önderler, bu önderlere itaat eden şehirliler ve bu şehirlileri takip eden diğer şehirliler vardır.[26]

Tek bir millet veya tek bir şehir için, ortak olan en faydalı ve en güzel şeyi keşfeden fikrî erdem, siyasî fikrî erdemdir. Fikri erdemin bu türü, birçok millet veya bir milletin tamamı veyahut şehrin tamamı için ortak olan ve ancak uzun yıllar içinde değişen şeylerin keşfi ile ilgili olursa, daha çok kanun koyma gücüne benzer. Kısa süreler içinde değişen şeylerin keşfini gerçekleştiren fikrî erdem ise, bütün milletleri veya belli bir milleti veyahut belli bir şehri etkileyen olaylara bağlı olarak ve bu olayları göz önünde bulundurarak zaman ve özel/bireysel tedbirleri almayla ilgili kuvvettir. Bu kuvvet önce ifade edilen kuvve-

---

24. Fârâbî, *es-Siyâsetül'l-Medeniyye*, çev: M. Aydın, A. Şener, R. Ayas, İstanbul 1980, 49-50.
25. Ebû Nasr el-Fârâbî, *Kitâbû Arâ-i Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, tah: A. Nasrî Nâdir, VI. baskı, Beyrut 1991, 117; Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla (İdeal Devlet)*, açıklamalı çev: Ahmet Arslan, II. baskı, Ankara 1997, 99-100.
26. Fârâbi, *Tahsîlu's-Sa'âde (Mutluluğun Kazanılması)*, çev: Ahmet Arslan, Ankara 1999, 65-66.

te bağlıdır. Bir şehrin halkı içinde belli bir grupla ilgili erdemli bir amacın gerçekleştirilmesinde en faydalı olan şeyi keşfetmeyi sağlayan kuvvete gelince, o, her biri söz konusu grupla ilgili birçok fikrî erdemden oluşur. Örneğin ev idaresi ile ilgili fikrî erdem veya askerî fikrî erdem.[27] Erdemli şehir de bu siyasî fikrî erdemin bir ürünüdür.

Erdemli Medîne/Şehir ve Türleri

Erdemli toplumlar, büyük, orta ve küçük olmak üzere üç çeşittir. Büyük toplum, yerkürenin oturulabilir (ma'mur) tüm bölgelerinde bütün milletlerin bir arada bulunmasıyla; orta toplum, dünyanın bir bölgesinde tek bir milletin biraraya gelmesiyle; küçük toplum herhangi bir milletin yerleştiği bölgede tek bir şehir halkının bir araya gelmesiyle oluşur. Bu üçü, yetkin toplulukları oluşturur. Nitekim, şehir (medîne), yetkinlik sıralamasından ilkini temsil eder.

Köy, mahalle, sokak ve ev (en küçük birlik) ise, kusurlu/eksik bir toplumu meydana getirir. Mahalle ve köy şehir için vardır. Köy, şehirle hizmet ilişkisi içindedir. Mahalle ise, şehrin bir parçası olarak benzer hizmet ilişkisini sürdürür. Sokak mahallenin, ev ise sokağın bir parçasıdır. "Şehir, bir milletin yaşadığı toprakların bir parçası; millet ise üzerinde yaşanan dünyanın bütün toplumların bir parçasıdır."[28]

Eksik/kusurlu topluluklar içerisinde en yetkin olanı ev topluluğudur. Ev, bir sokakta oturanların bir parçasını temsil eder. Köylerdeki ve mahallelerdeki toplulukların her ikisi de şehrin varlığında önemli paylara sahiptir. Ki bu iki topluluk, şehrin var olması içindir. Yalnız aralarında bir farklılık söz konusudur. Mahalleler şehrin bölümleridir. Dolayısıyla şehrin alanı içerisinde varlıklarını sürdürürler. Köylere gelince, onlar ancak şehre hizmet ederler. Medenî (siyasî) topluluk, ulusun bir parçasıdır. Ulus da çeşitli şehirlere dağılır.[29]

Mutluluğa Ulaştıran Medîne

En üstün iyilik ve mükemmellik, ilk olarak ancak şehirde elde edilir. Şehirden daha küçük bir toplulukta mutluluğa ulaşılamaz. İyilikler, nasıl ki, seçme ve irade ile gerçekleşiyorsa, kötülükler de aynı şekilde gerçekleşir. Dolayı-

27. Fârâbi, *Tahsîlu's-Sa'âde (Mutluluğun Kazanılması)*, 71.
28. el-Fârâbî, *Kitâbû Arâ-i Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, 117-118; Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla (İdeal Devlet)*, 100; Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, 36.
29. Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, 36.

sıyla mutluluk her şehirde elde edilmez. "O halde insanları kendileriyle hakikî anlamda mutluluğun elde edildiği şeyler için birbirlerine yardım etmeyi amaçlayan bir şehir, erdemli, mükemmel bir şehirdir (el-medînetü'l-fâzıla); insanları, mutluluğu elde etmek için birbirlerine yardım eden toplum, erdemli, mükemmel bir toplumdur. Bütün şehirleri kendileriyle mutluluğun elde edildiği şeyler için birbirlerine yardım eden bir millet, erdemli, mükemmel bir millettir. Aynı şekilde erdemli, mükemmel evrensel devlet de ancak içinde bulundurduğu bütün milletlerin mutluluğa erişmek için birbirlerine yardım ettikleri zaman ortaya çıkar."[30]

Erdemli Medîne ve Canlı Organizma

Erdemli ve mükemmel şehir, bütün azâları canlı varlığın hayatını sürdürmek ve onu bu durumda devam ettirmek için birbiriyle düzen içinde yardımlaşan tam ve sağlıklı bir bedene benzer. Vücudun organları birbirinden farklı ve işlevleri birbirinden üstündür. Beden için yönetici organ kalptir ve ona yakın organlar vardır. Bunların dışında derece bakımından ikinci sıradaki organlar bulunur ki, bunlar da birinci sıradaki organların amaçlarına uygun fiillerde bulunurlar. Diğer organlar da kendilerinin derece bakımından üst organların amaçlarına uygun hareket ederler. Böylece, sadece başkalarına hizmet eden, başkasını yönetmeyen organlara kadar gidilir. Bedenin azâları arasındaki sistem, şehir için de geçerlidir. Şehirde âmir olan bir insan ve bu insana yakın olan başka insanlar vardır. Bu insanlardan her biri, kendileriyle âmirinin amacına uygun olarak fiilde bulundukları bir kabiliyet ve melekeye sahiptir.[31]

Erdemli şehir beş bölümden oluşur: En erdemli olanlar, mütercimler, ölçüm işleriyle uğraşanlar, mücahitler ve zenginler.

En erdemli olanlar; hakîmler (hukemâ/filozoflar), amelî hikmet erbabı ve büyük meseleler hakkında fikir sahipleridir. Daha sonra gelen din temsilcileri ve mütercimler; hatipler, edipler, şairler, müzisyenler ve kâtiplerden meydana gelir. Ölçüm işleriyle uğraşanlar; muhasebeciler, mühendisler, doktorlar ve müneccimlerdir. Mücahitler; ordu, bekçiler ve bunların sınıfından sayılan diğer kişilerdir. Zenginler; çiftçiler, çobanlar, tüccarlar ve şehirde servet kazanan diğer kişilerdir.[32]

---

30. el-Fârâbî, *Kitâbû Arâ-i Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, 118; Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla (İdeal Devlet)*, 100-101.
31. el-Fârâbî, *Kitâbû Arâ-i Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, 118-119; Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla (İdeal Devlet)*, 101.
32. Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, 50.

Şehrin kısımları ve kısımlarının dereceleri, sevgi bağıyla birbiriyle birleştirilir ve birbirlerine bağlanır. Onlar, adaletle kontrol edilir ve muhafaza edilir.[33] Bundan dolayı adalet, erdemli şehrin temeli ve esasıdır.

Erdemli Medîne ve Meslek/Sanatlar

Erdemli şehirde, her insan hangi sosyal statüde olursa olsun, tek bir sanat ve işle uğraşmalıdır. Aksi takdirde o kimseye izin verilmez. Bu kural şu gerekçelerden dolayı konmuştur:

"a) Her insan, her zaman, her iş ve sanat için elverişli değildir. Daha doğrusu, bir insan, bazen, diğer bir işten ziyade belirli bir iş için, diğer bir insandan daha elverişli olur.

b) Bir iş veya bir sanatla uğraşan her insan, kendisini ona vakfedip, çocukluğundan itibaren, başka herhangi bir şeye değil, sadece ona yöneldiğinde, onu daha mükemmel, daha tam (yetkin) olarak yapar ve o işte daha ehliyetli, daha becerikli hale gelir.

c) Bir çok işlerin belirli zamanları vardır. Bunlar ertelendiğinde, bu işler yapılmaz. Bazen, aynı zamanda yapılacak iki işin bulunduğu da olur; eğer bir insan onlardan birisiyle uğraşırsa, diğer birisi için hiç vakti olmaz ve ikinci bir fırsat da bulunmaz."[34] Bu kurallar, aynı zamanda ticaretin ve tüccarlığın ilkelerini tespit etmektedir. Ayrıca bu prensipler, modern iktisat ve ekonomi anlayışlarını yansıtmaktadır.

Her şehrin, erdemli şehir olma zorunluluğu yoktur. Nitekim, erdemli/mükemmel şehre zıt olan şehirler de bulunmaktadır. Bu şehirler şunlardır: *Câhil şehir, bozuk (fâsık) şehir, karakteri değişmiş (mübeddele) şehir, doğru yolu bulamamış, yanlışlık içinde olan (dâlle) şehir*. Bu değişik şehirlerin halkı da erdemli şehre zıttır.[35]

Erdemli şehrin üyesi olan bir kişinin kendi iradesiyle veya iradesi dışında câhil şehirde oturması mümkündür. Erdemli kişi, câhil şehirde, o şehre yabancı biridir. Câhil şehrin üyesi olup da erdemli şehirde yaşayan kimsenin durumu da bunun gibidir. Bu sebeple, önce erdemli şehirde yaşamış, sonra erdemli şehrin yokluğu nedeniyle, câhil şehirde oturmak zorunda kalmış erdemli insanların, erdemli şehre taşınmaları gereklidir.[36]

---

33. Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, 52.
34. Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, 55.
35. el-Fârâbî, *Kitâbû Arâ-i Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla,* 131-134; Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla (İdeal Devlet)*, 110; krş. Fârâbî, *es-Siyâsetül'l-Medeniyye*, 52-53.
36. Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille (Din Kitabı)*, 266.

En yüksek mutluluğun kazanıldığı erdemli şehirler, nebevî ruhun ve hikmet ışığının gölgesinde neşv-ü nemâ bulan mekânlardır. Erdemli ve ahlâkî vasıfların toplandığı gönül/kalp insanı için, geçici ve fanî haz ve ihtirasların coğrafyası olan câhil şehirler birer hapishanedir. Onların ruh ve beden özgürlükleri, ancak erdemli şehirlerde gerçekleşir.

Erdemli Medînede Adaletin Temini

Adalet, öncelikle şehir halkının ortak olduğu iyi şeylerin paylaştırılmasında ve bunların korunmasında gerçekleşir. Bu iyi şeyler; güven, servet, şeref, rütbe ve şehir halkının diğer ortak olması mümkün olan müşterekleridir. Ortak alanların dağıtılmasında eşitliği bozacak sınırların aşılması adaletsizliği getirecektir. Taksim edilenler içerisinde, herkesin payının kendisi için korunması bir zorunluluktur. Bunu sağlayacak garantilerin ve kanunların olması gerekir.[37]

Şehir halkından birinin iyi şeylerden kendisine düşen kısmı, onun mülkiyetinden iki şekilde çıkar: Ya kişinin o malı kendi iradesiyle satması, bağışlaması ve değiştirmesi ile, ya da isteği dışında soyulma ve gasp edilmesiyle. Her iki durumda da şehir halkının sahip olduğu iyi şeylerin muhafaza edilmesini sağlayan tedbirlerin alınması gerekmektedir. Bu olmadığı takdirde, elinden malı alınan kişiye, alıkonan eşyanın aynısı veya bir başka cinsten değer bakımından ona eşit miktarının iade edilmesi, adaleti sağlayacaktır.[38]

O halde adalet nedir? Adalet, " *Daha önce paylaştırılmış olan iyi şeylerin, şehir halkı için korunmuş olarak bâki kalmasını sağlayan şeydir.*" Bunun karşısında adaletsizlik ise, şöyle tanımlanır: *"Bir insanın iyi şeylerdeki payının, ya bizzat o kişiye, ya da şehir halkına onun (kıymetçe eşit olan) bir bedeli iâde edilmeksizin elinden çıkarılmasıdır."*[39]

İyi şeylerden sahip olduğu miktarı, kendi elinden veya başkasının elinden çıkarılmasına sebep olan kişi, Fârâbî'ye göre, şehre zararlı olduğundan adaletsizdir ve bundan dolayı bir takım yaptırımlarla karşı karşıya kalır. Yaptırımlar ve cezalarda, her adaletsizlik, uygun bir ceza ile takdir edilmelidir. Zulüm yapan kişiye, yaptığı adaletsizliğe eşit bir ceza ile karşılık verildiğinde adalet gerçekleşir. Yaptığı adaletsizlikten daha fazla bir cezaya muhatap olursa, adaletsizlik ortaya çıkar. Benzer şekilde şehir halkının aleyhine bir karar verildiğinde, bu kez o topluluğa yönelik bir adaletsizlik (cevr) meydana gelir.[40]

---

37. Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, 52-53.
38. Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, 52.
39. Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, 52.
40. Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, 53-54.

Şehri yönetenlerin bir kısmı, o toplumda ortaya çıkan tüm adaletsizliklerin, şehir halkının aleyhine bir adaletsizlik olduğunu; bir kısmı da adaletsizliğin sadece haksızlığa maruz kalan kişiyi ilgilendirdiğine inanırlar. Bazıları, bu çerçevede, adaletsizliği iki kısma ayırır: Birincisi, fertleri ilgilendiren adaletsizliktir. Onlara göre, bu adaletsizlik aynı zamanda şehir halkına yönelik bir haksızlıktır. İkinci tür adaletsizlik ise, bilhassa ferdi ilgilendiren ve şehir halkına geçmeyen adaletsizliktir.[41]

Adaleti engelleyenlere karşı ceza vermek, düzenin sağlanması için bir gerekliliktir.[42] Hatta kendisine zulüm yapılan kişi bağışlasa da, suç şehir halkına karşı yapıldığı takdirde, haksızlığa uğrayanın affetmesi bir anlam ifade etmez.[43] Çünkü suç topluma/cemiyete karşı işlenmiştir.

Adalet kavramı, bazı zamanlarda daha genel bir anlamda kullanılır. Yani bir kişinin, faziletli fiilleri, başkalarıyla alakalı olarak, kullanması anlamında adalete müracaat edilir. Paylaştırılmadaki ve paylaştırılmış olanı muhafazadaki adalet, daha genel bir adalet türüdür; daha özel olan, daha genel olanın ismiyle bilinir.[44]

Erdemli Medînede Yönetim

Erdemli şehrin inşâ edilmesi, onun teorisyeni Fârâbî için, ancak erdemli yönetim ve erdemli reis/başkan ile mümkündür. Bu çerçevede erdemli yönetim, hükümdarın en yüksek fazileti ondan başkasıyla elde edemeyeceği bir tür erdeme sahip olduğu yönetimdir. Yöneticiler, onunla dünya ve ahiret hayatında büyük faziletler kazanırlar. Onların bedenleri ve nefisleri en üstün seviyede bulunur. Bununla birlikte yaşayışları da, diğer insanların sahip olduğu hayat türlerinin en güzeli ve en hoş olanıdır.[45]

Erdemli ilk reisin görevi, nefisleri faziletlerden nasiplenmeyecek câhil insanları mükemmelleştirmek değildir. Onun amacı; nefisleri, şehir halkının faydasıyla uyumlu olacak bir erdem seviyesine yükseltmektir.

Doktorun görevi, bedenleri en mükemmel seviyelere ve en yüksek derecelere yükseltmek ise, erdemli ilk reisin görevi, mümkün olduğunca, halkını ahlâkî erdemlerle donanımlı bir hale getirmektir. Doktorların mükemmel seviyeye yükseltmeye veya o seviyede dengede tutmaya çalıştığı beden, nefis (ruh)

41. Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, 54.
42. Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, 54.
43. Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, 55.
44. Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, 54.
45. Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, 69.

içindir. Nefis de nihaî mükemmellik, yani faziletli olan mutluluk içindir. Dolayısıyla nefis, hikmet ve fazileti elde etmek içindir.[46]

Mükemmel toplumları/halkı oluşturmak için, iyi ahlâklı bir cemiyet oluşturulmalıdır. Ahlâk ise, alışkanlık sonucunda elde edilir. Bunun da şehirlerde meydana geldiği görülmektedir. Nitekim siyaset önderleri, şehirlerin halkına iyi davranışları kazandırmak için, erdemli fiilleri alışkanlık haline getirmenin yollarını bulmakta ve onların iyi insan olmaları için gerekli olan ortamı sağlamaktadırlar.[47]

Toplumsal Varlık Olarak Medenî İnsan

İnsan, varlığını/neslini sürdürmek ve en üstün kemâlâtı yakalamak için birçok şeye ihtiyaç duyan bir yaratılışla hayat bulmuştur. Her şeyi tek başına yapması mümkün olmayan insanın, kendisinin özel bir ihtiyacını karşılayacak çok sayıda insana muhtaç olduğu bir hakikattir. Bunun için, o mükemmellik ancak birbiriyle yardımlaşan bir çok insanın bir araya gelmesiyle elde edilebilir. Zira bu insanlardan her biri, başkalarına muhtaç olan insanın özel bir ihtiyacına karşılık verir. Böylece toplumun tamamının bu katkısıyla herkesin varlığını devam ettirmek ve mükemmelliğe ulaşmak için ihtiyaç duyduğu şeyler karşılanmış olacaktır. Nitekim, insanların büyük veya küçük, eksik veya tam insanî topluluklar oluşturarak dünyanın oturulabilir coğrafyasında (ma'mura) bir araya gelmesinin hikmeti de budur.[48]

İdeal/Erdemli Şehrin teorisyeni olan Fârâbî, "tek başına yiyecek, giysi ve mesken sorununu çözemediği için doğası itibariyle insan toplumsaldır" derken, insanın cemaat ve cemiyet mensupluğuna dikkat çekmektedir. İnsanın toplumsal bir varlık olması; ya beşerin bir ferdi olması itibariyle yahut zorunlu ihtiyaçlarını karşılamak için kendi benzerleriyle yardımlaşarak kurduğu bir şehrin veya cemaatin ferdi olmak itibariyledir. Bunun için Fârâbî'nin en büyük topluma (=beşeriyet), orta topluma (=ümmete) ve en küçük topluma (=medîneye) verdiği kapasite, kabiliyet ve donanım, *yardımlaşma* olgusuyla ilgili ve ilintilidir. Onun için köylerde, küçük yerleşim birimlerinde, yol kenarlarında ve evlerde mevcut olan topluluklar, mükemmel topluluklar değildir ve kusurludur. Zira ismi geçen benzeri topluluklarda insan hayatı için gerekli olan her şey temin ve tedarik edilememektedir.

---

46. Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, 74.
47. Fârâbî, *Tenbîh Alâ Sebîli's-Sa'ade*, çev: H. Özcan, İzmir 1993, 35.
48. Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla (İdeal Devlet)*, 99-100.

Bu eksik ve kusurlu topluluklarda sanatlar ve zanaatların çeşitli türlerinin hepsini bulmak mümkün değildir. Dolayısıyla bu toplulukların tamamı bir medîneye bağlıdır. Tıpkı medînenin ümmete, ümmetin de beşer toplumuna bağlı olması gerçeğinde olduğu gibi. Medîneye bağlılığın esasını, ekonomik bağlılık oluşturmaktadır. Toplulukların kemâl vasfını, iktisadî bağımsızlık ve özgürlükler simgeler. Mükemmellik özelliği, bu anlamda, hayatta temel ihtiyaçların karşılanması hususunda kendi kendine yeterlilik demektir. O ihtiyaçlarla insan, sosyal bir varlık haline gelmekte ve türdeşlerinin yardımıyla varlığını sürdürebilmektedir.

Fârâbî'nin zihnindeki Medîne, *temeddün* etmiş topluluktur. Daha açık bir ifadeyle *"insanların belirli sosyal, fikrî ve dinî bağlarla birbirine bağlandığı topluluktur"*.[49]

Şu halde İhvân-ı Safâ'nın dediği gibi, sosyal bir varlık olarak insan tek başına yaşayamaz. Yaşasa yaşasa, sıkıntılı bir hayat yaşar. Çünkü o, iyi bir hayat sürmek için pek çok sanatlara ihtiyaç duyar. Tek bir insanın bunu yalnız başına başarması mümkün değildir. Zîrâ ömür kısadır, sanatlar ise, çok çeşitlidir. Bu yüzden her belde ve şehirde pek çok insanın bir sanatla, bir kısmının ticaretle, bir kısmının şehirler kurmakla, siyâset yapmakla, ilim ve öğretimle meşgul olmakla, kiminin, toplumunun çeşitli ihtiyaçlarını karşılamakla ilgilenmesini zorunlu hale getirmiştir. Çünkü bir evde anne, baba ve çocuklar arasındaki iş bölümü de aynı şekildedir. Herkesin böylesine iş bölümü yapması, insanları çalışmaya, sanatlar üretmeye teşvik etmek içindir. Böylece her bir insan kendi çalıştığı ve ürettiği şeyin, sarf ettiği emeğiyle orantılı olarak karşılığını alabilir.[50]

Yaratılışı İtibariyle Medenî İnsan

İnsanın kendi kendine yeterli olması, iyi bir hayat sürdürmesi ve işlerini hakkıyla yapabilmesi için başkalarının yardımına ihtiyacı bir realitedir. Bunun için filozoflar, yaratılışı itibariyle insanın medenî olduğunu söylemektedirler. Yani, insan mutluluğu elde etmek için çok sayıda insanın bulunduğu bir şehirde, yani medînede yaşamak durumundadır. Bu açıdan her insan, tabiatının bir gereği olarak bir diğer insana muhtaçtır. Dolayısıyla beşer, diğer insanlarla iyi münasebetler kurmalı ve onları içten sevmelidir. Zira insanın özünün gereği budur.

---

49. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev: Said Aykut, İstanbul 2000, 95-96.

50. İhvânu's-Safâ, *Resâilu İhvâni's-Safâ ve Hullâni'l-Vefâ*, neş: Butros el-Bustânî, Dâru Sâdır, Beyrut, trz, I, 99-100; II, 140-141; III, 308, 375; Filiz, Şahin, "İhvân-ı Safâ Felsefesinde İnsan", *Makâlât*, (Kasım) Konya 1999, 57.

Akıllı ve kendisini bilen insan, nasıl olur da tek başına yaşayabilir? Yalnız olarak yaşamayı tercih eden insan başkalarıyla fazilet alış verişinde bulunamaz. Fazilet, erdem ve zühd, insanlardan uzaklaşarak dağlardaki mağaralara veya çöllerdeki manastırlara çekilmekle elde edilmez. Çünkü insanların ve cemiyetlerin içine karışıp, kentlerde (medînelerde) yaşayamayanlarda iffet, yiğitlik, cömertlik ve adalet gibi ana erdemler temekkün bulmaz. Bununla birlikte o insanlarda bulunan güç ve kabiliyetler bir iyilik veya kötülüğe yöneltilmedikleri için körleşir ve dumura uğrar. Bu yetiler ve melekelerin zayıflayıp, kendilerine özgü işleri yerine getirememeleriyle, insanlar cansız varlıklar ve ölüler haline dönüşürler. Bu halin sonucunda onlar, kendilerini iffetli ve adaletli kişiler zannederler veya öyle zannedilirler. Hakikatte ise onlar iffetli ve adaletli kişiler değillerdir. Diğer faziletler için de aynı durum söz konusudur. Bu erdemlerin zıtları olan kötülükler de ortaya çıkmadıkları zaman, erdemli sanılan insanlar da böyledir. Dolayısıyla erdemler yokluklar değildir; onlar insanlarla birlikte olmak, birlikte yaşamak ve çeşitli toplum ilişkilerinde dâhil olmakla zâhir olan iş ve davranışlardır. Ancak biz, insanî erdemleri insanlara birlikte yaşamak onlarla bir arada bulunmak ve onların sıkıntılarına katlanmakla bilir, öğrenir ve elde ederiz. Bu erdemler vasıtasıyla henüz bizim için söz konusu olmayan başka mutluluklar kazanmamız mümkün hale gelir.[51]

Medîne'deki Devlet Başkanı/Peygamber

Çağdaş bazı Müslüman mütefekkirler, Kur'ân'da kralların bahsi geçmesinden yola çıkarak krallığın meşru bir idare şekli olduğunu ileri sürerler. Hatta Hz. Peygamber'in (s) Kur'ân'da anlatılan eski peygamber-kral geleneğinin bir halkası ve mensubu olduğunu savunurlar. İfade edilen düşünceler, Eflatun'un filozof-kral fikirlerinden esinlenerek peygamber-imam (kral) kavramını geliştiren Fârâbî'den referans bulmaktadır. Nitekim Fârâbî, Hz. Peygamber'i (s) öne çıkararak, onun (önceki adı *Yesrip* olan) Medîne'de inşâ ettiği devleti, ideal devlet modeli olarak vasıflandırmaktadır. Filozofumuzun zihnindeki ideal devlet, İslâm'ın Peygamberi'nin kurduğu Medîne'dir. Hz. Peygamber-kral olduğu için Müslüman topluluk, iki yönlü mutluluğu hakiki manada elde etmiştir.

Bu düşünce sahiplerinin unuttuğu veya dikkate almadığı bir yön var ki, o da şudur: Şurâ sûresinin 38. ayeti, Müslümanların işlerini istişareyle çözümlemelerini emretmektedir. Zira Allah'a göre işlerini istişareyle halledenler İslâm milletini (ümmetini) tasvir ederler. Bu anlamda Hz. Muhammed (s), bir pey-

51. İbn Miskeveyh, *Tehzibûl'l-Ahlâk (Ahlâkı Olgunlaştırma)*, çev: A. Şener, İ. Kayaoğlu, C. Tunç, Ankara 1983, 34-35.

gamber-kral değildir. Zaten o da kendisini böyle bir vasıfla hiçbir zaman tanımlamamaktadır. O kendisini *"Ben ne bir kralım, ne de zorbayım; bilakis Kureyş'ten kurutulmuş et yiyen bir kadının oğluyum"*[52] ifadeleriyle tanımlayarak bu tür nitelikleri reddetmektedir.

Halbuki Allah, Davud peygamberi özel olarak kendisinin yeryüzündeki halife olarak tayin ettiği halde, Hz. Muhammed'e (s) böyle bir rütbe ve makam vermemiştir. Ancak Kur'ân, Hz. Peygamber'den (s) yapacağı işler hususunda İslâm toplumuna (ümmete) danışmasını istemiştir: *"Yapacağı işler hakkında onlara danış karar verince de artık Allah'a dayan"*.(Al-i İmran, 159). Medîne'deki İslâm devleti; yaşayan toplulukların üzerinde anlaştıkları, Hz. Peygamber'i hükümet edecek tek idareci olarak seçtikleri ve onu seçilmiş otoritenin en tepesine yerleştirdikleri bir ortak sözleşme sonucunda hayat bulmuştur.[53]

Dinlerin Toplandığı Medîne

" 'Müslim', İslâma boyun eğdiğini duyuran kişidir; dışa vurduğu, içinde sakladığından farklı olabilir. Çağımızın anlatımıyla, 'mü'min', Müslümanlığı inanç düzeyinde, inanç yönünden olan kişidir denilebilir. Dolayısıyla 'ümmet' içinde, bir 'vatandaş'tır. Yalnızca 'Müslim' ise, Müslümanlığı 'siyasî' düzeyde (yeni dini ve devletinin otoritesini tanıma düzeyinde) olan kişidir. Medîne'de bu ayrımı haklı kılan bir durum söz konusudur: Hem gerçek mü'minler, ki bunlar Muhacirler ve Ensar'dır, hem de 'münafıklar' vardır, ki bunlar da Yesrib halkından veya dışından Müslüman olduklarını söyleyen, ama içlerinde Hz. Muhammed'e ve arkadaşlarına düşmanlık ve kin besleyen bir gruptur. Müslüman olduklarını duyurduklarına göre, bu 'İslâm' adı, onları Muhacirler ve Ensar ile aynı 'ümmet' (yani millet) içinde toplamaktadır. Bu, müşrik ve Yahudilerden oluşan 'öteki' karşılığındadır."[54]

Farklı din ve inançlara hoşgörü ve toleransla karşılık veren İslâm, Yahudilik gibi hem dinî hem de dünyevî alanları birbirinden ayıran bir din değildir. Böylece sadece ruhanî işleri ele almamış, din ile dünya arasında sağlam bir denge kurmuştur. Bu anlamda orta yolcu bir dindir. İslâm'da iki temel alanın varlığı söz konusudur. Bunlardan birincisi ibadetlere yönelik olanları ihtiva etmekteyken; ikincisi ise toplumsal ilişkilerin düzenlenmesi ile ilgili alandır. İlk alan,

---

52. İbn Mâce, II, 101; Hâkim, III, 47-48; Halebî, III, 43.
53. J. Cavid İkbal, "İslâmda Devlet Kavramı", *İslâmî Siyaset Teorisi ve Sorunlar* (ed: Mümtaz Ahmet) içinde, çev: Halim Sırçancı, İstanbul 1997, 63.
54. Muhammed Âbid Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, çev: Vecdi Akyüz, İstanbul 1997, 182-183.

Müslümanın Rabb'iyle olan ilişkisiyle alakalıdır. İkinci alan ise, Müslümanın başkalarıyla ve devletle olan ilişkisiyle alakalıdır. Her iki alan da bir diğeriyle bağlantılıdır ve tamamlayıcısı konumundadır. Hz. Peygamber (s) ilahî vahyini tebliğ ettiğinde, Medîne'de inşâ ettiği İslâm devletinin başlangıcını/kuruluşunu da beraberinde getirmiştir. O, hem bir müjdeleyici hem de bir devlet yöneticisiydi. İşte böylece kurulan Medîne'yle birlikte büyük, erdemli bir medeniyetin inşâsı ve ihyâsı haber verilmiştir.[55]

Şu halde, şehir ve medeniyet arasında cüz'î ve küllî bir ilgi bulunmakta, bu ilişki de kap ile kabın içindeki ilgiyi çağrıştırmaktadır. Benzer şekilde ev halkı, bir evin içinde bulunmaktadır. Ancak ev, ev halkından ayrı bir şeydir. Bunun gibi, şehir de medeniyetin bir parçasıdır.[56]

MEDENİYET

Arapça'da medeniyet (madaniya) "MDN" kökünden olup, şehir (site) anlamına gelen 'medîne' kelimesinden türetilmiş bir sözcüktür. Dolayısıyla 'medenî', şehirliyi ve 'bedevî' ise, şehirde yaşamayan köylüyü ifade eder. Medeniyetin müteradifi de 'hadra' kelimesidir; bu kelime de bedevîyetin zıddı için kullanılır. Türkçe'de medeniyet kelimesi kullanılmakla birlikte 'uygarlık' kelimesi de kullanım alanı bulmaktadır.[57]

Batı dillerinde medeniyet kavramı, *civilisation* kelimesiyle karşılık bulur. Yani Latince'deki anlamıyla "şehirli" manasına gelen bu kelime, 'civis' kökünden gelir ki, 'civis' de site (şehir) ve vatandaş anlamına gelen 'civitas'tan türer. Eski Yunan'da bunun eş anlamlı kavram 'polis'tir. 'Civilation' kelimesi de şehirleşme demektir. Kelime, Batı dillerindeki birlikte yaşayan insan topluluğunu ifade eden 'civil' kelimesinden türetilmiş olup, sözlüklerde "şehirleşme, sosyal gelişme, gelişme periyodu, kolektif olarak şehirleşmiş devlet" gibi anlamlarla karşılık bulur.[58]

Temeddün kelimesi ise, seçmek, mensup olmak, dayanmak, bağlılık gibi anlamları içermektedir. Şu halde temeddün şehre bağlılığını hissetme manasını taşımaktadır.[59] "Medenî olma", "şehirde oturma" ifadesine karşılık gelmez. Yani "şehir" tarihte, "medenî olma" ile eş anlamı taşımaz. Fakat aynı kökten gelir-

55. Huriye Tevfik Mücahid, *Fârâbî'den Abduh'a Siyasî Düşünce*, çev: Vecdi Akyüz, İstanbul 1995, 43-44.
56. Ali Şeraiti, *Medeniyet Tarihi*, çev: İbrahim Keskin, II. baskı, Ankara 1998, I, 14.
57. Cahit Baltacı, *İslam Medeniyeti Tarihi*, İstanbul 2005, 24.
58. Baltacı, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 24.
59. Şeraiti, *Medeniyet Tarihi*, I, 13.

ler ve manaları birbirine yakındır. Medenî olma; şehirli olma, şehirde oturma değildir; ancak medenî insan, şehir yerleşimi aşamasına geçmiş kişi demektir. Dolayısıyla medeniyetin küllî anlamı, insanoğlunun yaptıklarının, tasarruflarının maddî ve manevî toplamıdır. Bu insanî edimlerden amaç ise, tabiatta basit haliyle bulunmayan, insanın yaptığı şeylerdir.[60]

Medenî kimseyi, çağdaş refah vasıtalarını elde eden ve kullanan insan olarak tanımlamak ve tavsif etmek yanıltıcıdır. Zira medeniyet, insanın yücelme aşamalarından ibaret bir merhaleyi ifade eder. İnsan yetenek ve kabiliyetleri geliştiği nispette medenî olarak tanınacaktır. Gözle görülen bir olgu olmayan medeniyet, zihnî bir olaydır. Medenileşme ise, ruhî bir olay, manevî ve fikrî bir yükselme mertebesidir. Şu halde medeniyet, fertlerin düşünce, görüş tarzı, duyuş ve bilgi düzeyleriyle orantılı bir gelişim gösterir.[61]

"Medeniyet, duygu ve heyecan düzeyinde doğaya doğrudan reaksiyon tarzında fiiller yapmak değil, kendi zihin gerçeğine kavramsal düzeyde sahip olarak, fiilleri bilinçli olarak üretmektir. Şu halde, medeniyet, rasyonel bir ruhî yükselişin bilincidir; kavramsal bir inançtır. İnanç kavramsal düzeyde olduğu için, onun muhakeme planında sonuçları çıkarılır ve o sonuçlara göre fiiller üretilir. Onun için, medeniyet düzeyindeki fiiller sabit kalıplar içinde donmaz; çeşitlenir, çoğalır."[62]

Medeniyete imkân veren olgu, rasyonel tasarım düzeyine erişen sembolik zihin yetisinin, kültürü geliştiren bir kaynak olmasıdır. Medeniyet çerçevesinde inşa edilen toplumun yapısı da, gelişmemiş toplumun yapısı da bir inanca ve dolayısıyla bir ahlâk sistemine bağlıdır.[63] Geçmiş bütün medeniyetlerde bilinçli ve rasyonel muhasebesi yapılan bir inanç ve buna bağlı bir ahlâk nizamı mevcuttur. Bu inanç ve ahlâk temeli üzerine kurulan medeniyet beraberinde büyük bilim ve kültür eserlerini üretir. Nitekim her medeniyetin ayrı kimliği, meydana getirdiği kültür ürünlerinde iz bırakır.[64]

Medeniyeti inşa eden inanç, rasyonel bir tasarımdır; fakat duygu, heyecan, irade ve akıl olarak, bütün şahsiyeti kavrar. "İnanç, şahsiyetin bir parçası değil, onun kurucu prensibidir; şahsiyeti kurar ve onu bütünüyle kuşatır. Gerek şahsiyet, gerek toplumsal yaşayış planında medeniyetlere birbirinden farklı karakterini veren şey, medeniyetleri kuran inancın yoğurucu ve belirleyici etkisidir. Mezopotamya medeniyeti, Yunan medeniyeti, Hint medeniyeti, Çin medeni-

60. Şeraiti, *Medeniyet Tarihi*, I, 13-14.
61. Ali Şeraiti, *Medeniyet ve Modernizm*, çev: Ahmet Yüksek, III. baskı, İstanbul 1995, 43-44.
62. Yılmaz Özakpınar, *İslâm Medeniyeti ve Türk Kültürü*, İstanbul 1997, 24.
63. Özakpınar, *İslâm Medeniyeti ve Türk Kültürü*, 25.
64. Özakpınar, *İslâm Medeniyeti ve Türk Kültürü*, 28.

yeti, Roma medeniyeti, İslâm medeniyeti, Hıristiyan-Batı medeniyeti birbirinden ayrı kimliklerini böyle kazanmıştır."[65]

Medeniyet kurucusu rasyonel inanç, müstakil bir değer olarak kültür eserlerinin ilhamını verir. Hakikatte bu inanç, muhakeme sonuçları çıkarılan bağımsız bir tasarım olduğu için, kültürü ilerleten, zenginleştiren, genişleten ve derinleştiren bir membaadır.[66]

Medeniyetlerde mükemmellik ölçüsü, insanın önü alınamaz istek ve arzularının esiri olmaktan kurtulup, aklını iman nuruyla aydınlatması ve böylece, Allah'ın emir ve yasaklarına tabi olarak iyiliğe yönelmesi ve kötülüklerden uzak durmasıdır.[67]

Medeniyet meşalesi; Mezopotamya medeniyetinin Mısır'a katkısı, Mısır medeniyetinin Yunan'a katkısı, Yunan medeniyetinin Roma'ya katkısı şeklinde el değiştirmiştir. Arkasından Hıristiyanlığın ve dolayısıyla Kilise'nin devreye girmesi insan aklının özgürlüğünü ilan etmesine ve akabinde buna bilim ve teknolojinin eklenmesiyle birlikte bugünkü Avrupa medeniyeti teşekkül etmiştir. Artık eski medeniyetler ölmüş, Avrupa/Batı medeniyeti kendinden önceki medeniyetlerin mirasçısı olmuştur.[68]

Bir inanç ve ahlâk nizamı olan medeniyet, aynı zamanda kültürün kaynağıdır. Medeniyet ilerlemez, kültür ilerler. Kültür de, medeniyetin verdiği ruh enerjisi ile ve telkin ettiği değerler sistemi çerçevesinde yapılan insan fiillerinin ürünü olan her şeydir. Zira tecrübeler ve muhakemeler neticesinde, yeni fikirler, yeni tarz ve üsluplar doğar; bunlar da yeni özgün eserlerin ortaya çıkmasına imkân ve fırsat verir.[69]

Avrupa medeniyetinin bütün toplumların ulaşacağı nihaî nokta iddiası, temelsiz bir Avrupa ideolojisidir. Batı medeniyeti, kendi değerlerinin üstünlüğünü savunuyor. Ancak savunduğu ve övündüğü değerler, onu huzura kavuşturmuyor. Batı medeniyeti, enerjik ve dinamik bir medeniyet, fakat dengeli ve özgüveni tam olan bir medeniyet görüntüsü vermiyor. Buna rağmen Batı medeniyeti, bütün halkların ve toplumların kendini örnek alması gerektiği fikrinin, bir siyasî ve iktisadî hâkimiyet ideolojisi olarak propagandasını yapıyor. Bu propagandanın amacı, diğer toplumların Batı medeniyetini kabullenmesiyle, Batı'nın onlar üzerindeki hâkimiyeti daha kolay ve kalıcı olması düşüncesidir. Dolayısıyla Batı tipi yaşam tarzı kabul gördükçe, Batı düşüncesi, kültürü ve ürünle-

65. Özakpınar, *İslâm Medeniyeti ve Türk Kültürü*, 30.
66. Özakpınar, *İslâm Medeniyeti ve Türk Kültürü*, 30-31.
67. Özakpınar, *İslâm Medeniyeti ve Türk Kültürü*, 77.
68. Özakpınar, *İslâm Medeniyeti ve Türk Kültürü*, 79.
69. Özakpınar, *İslâm Medeniyeti ve Türk Kültürü*, 81-82.

ri için geniş pazarlar açılacaktır. Bunun sonucunda o toplumların sömürülmesi ve yönetilmesi daha rahat bir şekilde gerçekleşecektir.[70]

Batı medeniyeti, istenildiği zaman benimsenecek/sahiplenilecek bir inanç ve ahlâk sistemi değildir. Batılının bilinç ve şuurunda, Batı medeniyeti bir süreçtir. Onun teşekkülüne tarih boyunca katılmamış olan bir toplum, hakikî anlamda gerçek Batılı olamaz. Batı bunu bildiği için, kendi içindeki "aile kavgalarına" rağmen bütünlük gösteren bir tarihi olduğunu her fırsatta vurgular. Batı medeniyetinin dışında kalan diğer toplumlar ise, tarihin ürünüdür. Batılı olmanın tek yolu bulunmaktadır, o da Batı medeniyetinin ve kültürünün içinde erimek, asimile olmak ve kendi tarihini unutarak ona yabancı olmaktır. Nitekim Batı dünyası, ataları olan Eski Yunan ve Roma gibi, kendinden olmayan "ötekileri" barbar olarak kabul eder, onların medenîleşmesinin imkân dışı görür.[71]

İSLÂM MEDENİYETİ

Medeniyet Vasıtası: Dil ve Arapça

İslâm medeniyetinin inşasında kadim dillerden biri olan Arapça'nın varlığı bir hakikattir. Edebî nitelikli bir dil olarak Arapça, Ortaçağ'da Hıristiyanlık dünyasında Latince'nin üstlendiği bir vazifeyi yerine getirerek Müslümanlar arasında anlaşma ve konuşmayı sağlayan lisan olmuştur. Bununla birlikte Arapça, ibadet dilinin yanında İslâm coğrafyasında inşa edilen medeniyetin oluşumda köklü tesirler bırakmıştır.[72]

Mevcut diller içerisinde kadîm medeniyet dili Arapça'nın lisan olarak değeri ve zenginliğine dikkat çeken Son dönem şeyhülislâmlarından ve düşünürlerinden Musa Kazım, bu anlamda onu dillerin en güzeli olarak nitelendirmektedir. Düşüncesini hamasî ve dinî duygulara dayandırmadan bir dil uzmanı gibi gerekçelerle temellendirmektedir.[73]

Düşünürümüz Arapça'nın ayırıcı ve seçici dil olma özelliklerini değerlendirirken, bu dilde yazılmış herhangi bir edebi eserin, buna çok güzel kaynaklık yapabileceğini düşünür. Zira böyle bir eser baştan sona incelendiğinde, ince mecazlar, dakik kinayeler ve latif istiareler ile nice yüce anlamlar ifade edildiği

---

70. Özakpınar, *İslâm Medeniyeti ve Türk Kültürü*, 86-87.
71. Özakpınar, *İslâm Medeniyeti ve Türk Kültürü*, 77-88.
72. Haydar Bammat, *Garp Medeniyetinin Kuruluşunda Müslümanların Rolü*, İstanbul 1966, 9.
73. Geniş bilgi için bkz. Musa Kazım, "Medeniyet Vasıtası ve Arap Dili", *Külliyât* (Musa Kazım Efendi) içinde, Ankara 2002, 133-134.

görülür. Aynı zamanda başka bir dile ait bir kelimeyle de karşılaşılmaz. Bu dil ve anlam zenginliği, başka bir dil ile mukayese edilemeyecek kadar büyüktür.[74]

Arapça'nın ileri ve gelişmiş bir lisan olması, Kur'ân'ın bu dille indirilmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü Kur'ân'ın geldiği toplum, dil kabiliyet ve edebiyatı açısından çağdaşları arasında zirve idi. Arap toplumunda fesâhat ve belâğat üzerine konuşmak ve söz söylemek birinci sanat ve fazilet olarak nitelendirilirdi.[75]

Arapça o kadar etkili, zengin ve estetik bir dil ki, İslâm'ı kabul eden toplumlar, bu lisanın genişlik ve letâfetine hayran kaldılar ve onu öğrenmek için büyük bir aşk duydular. Ancak Meşrutiyet dönemi düşünürlerinden Musa Kazım, yaşadığı dönemin İslâm ülkelerinin bir çoğunda olduğu gibi, Osmanlı'da da Arapça'ya artık eskisi kadar önem verilmediğinden ve ilgi duyulmadığından şikayetçidir. Hakikatte Arapça'yı öğrenmek ve bilmek birkaç açıdan bizim için vaciptir. Musa Kazım bunları şöyle belirler:

> "Birincisi: Bir kavmin maddî ve manevî açıdan hayatının ve kurtuluşunun sebebi din ve ahlâk olup, bizim din ve ahlâk lisanımız ise Arap dilidir.
> İkincisi: Lisanımıza tercüme edilmiş olan bugünkü ilimlerin pek çok kavramları Arapça lafızlardan meydana gelmektedir.
> Üçüncüsü: Lisanımız Türk, Arap, Acem dillerinden meydana gelmiş tatlı bir beyan olup, bu zarafet lisanı unvanının en büyük unsurunu teşkil eden şey ise, Arapça kelimelerdir. Bunun içindir ki, isimlerini tam bir hürmetle yâd ettiğimiz âlimlerimiz ve edebiyatçılarımız büyüklük adını hep o Arap diline vâkıf olmaları sayesinde almışlardır.
> Dördüncüsü: Osmanlı hükümetimizin kurtuluş kanatları altında bulunan Müslüman halkların çeşitli kavimlerden meydana gelmekte olup, genelliği itibariyle bunların Hilâfet-i uzmâ (devlet başkanlığı) makamına tam bir sadâkat ve bağlılıkları ise ancak din noktasında olduğundan, şüphe yoktur ki, mümkün mertebe o din lisanının eğitimi ve geliştirilmesi, Müslümanların mukaddes hilafet makamına olan hem sadâkat ve boyun eğme derecelerini kuvvetlendirme, hem de birbirine olan sevgi ve kardeşliklerini takviye eyleyecektir."[76]

Şu halde Arapça, din ve ahlâk lisanıdır. Aynı zamanda Arap olmayan toplumların da ilim ve medeniyet dilidir. Arapça sayesinde bütün İslâm toplumları (ümmet) arasındaki bağ ve irtibat gelişecek ve ortak eğitim lisanı olacaktır. İslâm medeniyetinde, geçmişte olduğu gibi, tüm zamanlarda Arapça'nın faklı kültür ve coğrafyalarından gelenleri birleştiren gücü daima var olacaktır.

---

74. Musa Kazım, "Medeniyet Vasıtası ve Arap Dili", 134.
75. Musa Kazım, "Medeniyet Vasıtası ve Arap Dili", 134.
76. Musa Kazım, "Medeniyet Vasıtası ve Arap Dili", 135.

Lisanın ve özellikle de Arapça'nın bir medeniyet dili olduğuna dikkat çeken Musa Kazım, son dönem düşünürlerimizin fikirlerinde yeterince yer alamayan bir medeniyet olgusuna eğilmektedir. Çalışmamızın bu kısmı, ehemmiyetine binaen Musa Kazım Efendi'nin görüşleri çerçevesinde şekillenecektir.

Medeniyet Tasavvuru

Medeniyet kavramına, çağdaşları içerisinde Musa Kazım kadar vurgu yapan münevverimiz yok denecek kadar azdır. Ona göre medeniyet, şehirde veya kentte her nerede olursa olsun bir yerde toplu olarak yaşamak demektir. Bu anlamda Musa Kazım'da İbn Haldun düşüncesinin işaretlerini görmek mümkündür:

"Medeniyet bir şehirde, bir köyde neresi olursa olsun bir yerde toplu olarak yaşamak demektir. Bu da insan nevinin yaratılış ve tabiatının gereğidir. Çünkü insanların geçimi hayvanların geçimi gibi basit ve sade değildir. İnsan yaşayabilmesi için tek başına temin edemeyeceği bir takım şeylere muhtaçtır. Binaenaleyh, insanlar tâ yaratılışının başından beri birbirine yardım etmiş ve bir yerde toplu olarak yaşaya gelmişlerdir ki insanın tabiat bakımından medeni olmasının anlamı da budur."[77]

Medeniyet, Musa Kazım'ın fikir dünyasında iki şekilde yer etmektedir: Kamil medeniyet (medeniyet-i kâmile), sahih medeniyet (medeniyet-i sahiha)

Musa Kazım'ın nezdinde, "insanlar tab'an medeni oldukları için her asırda bir nevi medeniyet doğmuş ve doğmakta bulunmuş ise de kâmil (gerçek) medeniyete (medeniyet-i kâmile) ulaşabilmek her kavme nasip olmamıştır. Acayip; bu kamil medeniyet denilen şey bir toplumun tabii ve matematik ilimlerde ilerlemesi ve çeşitli teknolojileri icat eylemesi; vapurlar, şimendiferler icat ederek ulaşım için bunca kolaylıklar göstermesi; büyük şehirler, geniş caddeler, yüksek binalar meydana getirmesi vs. değil mi? Eğer bunlar ise, bu gibi şeylere ulaşmak, pek çok topluma nasip olmuş ve şu anda da olmaktadır. Yalnız bunlar değil. Çünkü medeniyetten asıl maksat, bütün halkın refah ve saadet üzere yaşamasıdır".[78]

Sahih medeniyete gelince, "insanlara her türlü saadet ve refah yollarını bahşeden bir medeniyettir ki, o da her işte istikamet, her hususta adalet, insan nevine yardım, bütün akli noksanlıklardan kaçınmakla hasıl ve bunlar da ancak hak din (diyanet-i hakk) ile kaimdir."[79]

---

77. Musa Kazım, "Medeniyet-i Sahiha ve Diyanet-i Hakka", *Külliyât* (Musa Kazım Efendi) içinde, Ankara 2002, 67.
78. Musa Kazım, "Medeniyet-i Sahiha ve Diyanet-i Hakka", 67.
79. Musa Kazım, "Medeniyet-i Sahiha ve Diyanet-i Hakka", 67.

Medeniyetin Vesilesi ve Adaletin Mizanı Olacak Nitelikler

Medeniyete vesile olacak nitelikler, önemli ve kayda değer ölçütlerdir. Bunlardan birincisi, nefsi müdafaadır. Herkesin kendi hukukunu koruması ve kendi nefsini koruması onun doğal hakkıdır. Hukuk ve nefsin muhafazası yapılmadığı takdirde medeniyet nimetine nail olmak hayalden öteye geçmeyecektir. Dünya kaos içerisinde güçlü ve kuvvetlinin, zayıf ve mazluma hayat hakkı tanımadığı bir hale dönüşecektir. Bu halin sonucu, yerküre üzerindeki insanoğlunun soyunun tükenmesine kadar gidebilecektir.

Medeniyet vesilesi olacak ikinci nitelik, şahsî onurdur. Zira nefsin şerefi, öyle bir özelliktir ki, sahibini kötü eylemlerden alıkor, çirkin rezâletlerden korur.[80]

"Şeref-i nefsin belirtilen şu manasını gören bir kimse, ilk bakışta onun medeniyetin ölçüsü ve adaletin miyarı olabileceğine hükmeder ise de biraz derin düşününce gerçeğin başka olduğuna kendisinde tam bir kanaatin meydana geleceği şüphesizdir. Zira, şeref-i nefs denilen şeyin muayyen bir hakikati yoktur. Mizacın, zamanın, milletlerin farklılaşmasıyla o da farklılaşır."[81]

Şeref ve faziletin toplumlara göre farklılık gösterdiğini düşünen Musa Kazım, buna örnek olarak gasp, yağmacılık ve hürleri köleleştirmenin çöl insanları için birer fazilet ve şereflilik ölçüsü olurken; şehirliler ve köylüler nezdinde bu olumsuz hallerin her biri rezalet ve vahşet numunesidir. Hile ve desiseleri de benzer şekilde bir toplumca haset ve aşağılık olarak; diğer bir toplum için akıl ve hikmet olarak kabul eder. "Kısacası, insanların sınıflarına, toplumların âdetlerine, zaman ve mekânın değişmesine göre şeref-i nefs de farklı olup her toplum ve her tabaka kendilerince bir şeyi şeref saymış, diğerininkine o adı vermemiştir."[82]

Medeniyet vesilesi ve adaletin mizanı kabul edilecek üçüncü nitelik ise, hükümettir. Zira hükümetsiz hiçbir toplum varlığını sürdüremez. Zulmü giderme, düşmanlara mukavemet etme ve memleketi muhafaza etme hükümetsiz gerçekleşmez. "Eğer hükümet olmasa kuvvetliler zayıfları, zenginler fakirleri imha ve düşmanlar da memleketleri istila eder. Sevgili Peygamber efendimiz Hazretlerinin, "Sultan yeryüzünde İlahî bir gölgedir. Her mazlum ona iltica eyler." mealindeki bir hadis-i şerifleri de buna kesin bir tarzda delâlet eder."[83]

---

80. Musa Kazım, "Medeniyet-i Sahiha ve Diyanet-i Hakka", 71.
81. Musa Kazım, "Medeniyet-i Sahiha ve Diyanet-i Hakka", 71.
82. Musa Kazım, "Medeniyet-i Sahiha ve Diyanet-i Hakka", 72.
83. Musa Kazım, "Medeniyet-i Sahiha ve Diyanet-i Hakka", 73; krş. Tarık Zafer Tunaya, *İslâmcılık Cereyanı*, İstanbul 1962, 26.

Medeniyet vesilesi olacak niteliklerin dördüncüsü, diyanet ve vahye inanmaktır.[84]

Hikmet İlmi ve Medeniyet

Hikmet ilmi, başlangıçta manevi ve maddi olarak medeniyetin hamisi iken, sonraları hizmetin yalnız maddi yönüne hasredilerek, maneviyat tamamen terkedilmiştir. Böyle bir sonucun bütün dünyayı vahşet içerisinde bırakması kaçınılmazdır.[85]

Hikmet ilimleri ve maddi ilimlerin, Endülüs kanalıyla Avrupa'ya geçmesinden itibaren İslâm dünyasında bir atalet hakim olmuş ve toplumu rehavet kaplamıştır. Bu da İslâm toplumlarının gerilemesini beraberinde getirmiştir. Gerilemeyi fırsat bilen bazı çevreler, akıllarına gelen her türlü hezeyanları dile getirmeye cüret etmişlerdir.[86]

Musa Kazım'a göre, medeniyetin devam ve bekasının ve sahih medeniyet vasfını almasının, ilim, marifet, sanat ve ticaretle meydana gelebileceği açıktır. Fakat ilmin, marifetin, sanat ve ticaretin semavî bir dinle ve yüce bir ahlâkla harmanlanması önemli bir koşuldur. Çünkü medeniyetin özel anlamı "Yardımlaşma temel esasına dayanılarak toplumun kurulması ve kavmiyetin tanzim edilmesi" demek olup, bu ise o toplumun fertleri arasında sahih kardeşliği ve daimî sevgiyi gerektiren kuvvetli bir rabıtanın varlığına bağlıdır ki, o da ancak din ve ahlâktan ibarettir."[87]

Musa Kazım, Avrupa'nın din ve ahlâka önem vermediği halde ilerlemesinin izahını iki şekilde ifade eder: Avrupa'nın bilim ve teknolojideki ilerlemesi, sadece ilim ve fenler sayesinde değildir. Din ve ahlâkın bu gelişmedeki büyük etkisi inkar edilemez. Eğer Avrupa'daki insanlar arasında dinin etkisiyle oluşmuş kardeşlik ve kuvvetli sevgi olmasaydı, toplumun ayakta kalması imkânsız olurdu. İkinci olarak; Avrupa'nın maddî ilerlemelerde zirveye ulaşmış olsa da, hakikat erbabı nezdinde bu gelişmelerin ve bu medeniyetin büyük bir değeri yoktur. Musa Kazım, tezinin gerekçesini, Avrupa'da "teâvün ve yardımlaşma" kaidesinin kötü ahlâkla bozulduğunu, bunun sonucu olarak ilerlemelerin tabiî bir

---

84. Musa Kazım, "Medeniyet-i Sahiha ve Diyanet-i Hakka", 73-74.
85. Musa Kazım, "Hikmete Dair Bir Mütâlaa", *Külliyât* (Musa Kazım Efendi) içinde, Ankara 2002, 141.
86. Musa Kazım, "Hakikati Beyan", *Külliyât* (Musa Kazım Efendi) içinde, Ankara 2002, 148.
87. Musa Kazım, "Medeniyetin Himaye Edicisi", *Külliyât* (Musa Kazım Efendi) içinde, Ankara 2002, 137.

şekilde, bir aşağılaşmaya dönüşmesi mukadder olduğu düşüncesine dayandırmaktadır. Dolayısıyla ilim, eğitim, sanayi ve ticaretin semavî bir din ve yüksek bir ahlâk ile birlikte bulunması gereklidir. O, Avrupa'da dinsizliğin ilerlemesiyle, toplumsal ve insanî özelliklerin büyük oranda yitirileceğini tahmin etmektedir.[88]

Akıllı bir kişi, nefsini arındırmaya ve rezaletlerden temizlenmeye özen göstereceğinden, meşru kazanç yollarını tercih ederek, her türlü hıyanet, yalan, rüşvetten yüz çevirerek insanlığa hizmet ve yardım eder ki, medeniyetin temel esası da budur. Bu çerçevede dinin ilkeleri ve ahlâk, insana güzel inanç ve erdemler kazandırır, dinsizlik ise hayvanî şehvetler ve nefsanî ihtiraslar dünyasına daldırır. Dolayısıyla, birincinin medeniyetin himayecisi, ikincinin ise insanlığın yıkıcısı olduğu bir gerçektir.[89]

Medeniyet ve Din

İnsan için ruh ve vücut neyse, toplum için de din ve medeniyet aynı anlama gelir. Din toplumun ruhu ise, medeniyet de vücudu sayılır. Ruhsuz beden, ceset olacağa için, dinsiz bir medeniyet de ruhsuz bir madde yığını haline gelecektir. "Vücut ruhun kendini tabiatta ve eşyada ifade etmesi anlamına geldiği gibi, medeniyet de, dinle dolu, dinle canlı hâle gelen toplum ruhunun, eşyayı ve tabiatı tasarruf ederek, hayat için bir anlam, bir tarz, kalıcı eserler oluşturması demektir. Medeniyetin oluşum sürecini, kültür dediğimiz, duygu ve düşünceleri, istek ve arzuları, bilgi ve tecrübeleri, tarih ve coğrafya ışığında yoğurup hamur haline getirerek bir amaç belirleyen, âdeta metotlu, düzenli bir şekilde işleyen toplum irâdesi idâre eder. Benzetme uygun olursa, kültür, dokuma tezgâhı, renk renk iplikçikler, medeniyetse, dokunan kumaştır. Din, o iplikçiklere renk, dayanıklılık ve tezgâhı işleyen irâdeye hedef, amaç, dayanma gücü veren, fiziği aşkın ilâhî lütuf ve armağandır. Kültür ve medeniyet, dinden, ruh, can ve öz alır. Din, onlar için tükenmez, kurumaz bir doğuş, varoluş ve yeniden diriliş kaynağıdır."[90]

İnsaniyet; istikameti, ciddiyeti, merhameti, şefkati, her hususta adaleti, dolayısıyla yüksek ahlâk ve erdemleri gerektiren insanlık demektir. Bunu elde etmek ise, din ve inançla gerçekleşir. Dolayısıyla din ve itikat olmaksızın insan, kendisini hayvanî özelliklerden kurtaramaz.[91]

---

88. Musa Kazım, "Medeniyetin Himaye Edicisi", 137-138.
89. Musa Kazım, "Medeniyetin Himaye Edicisi", 140.
90. Sezai Karakoç, "Din ve Medeniyet", Basın Bildirisi İstanbul 15 Mart 2008. http://www.yucedirilis.org.tr/basin_bildirileri/basin21.html
91. Musa Kazım, "Medeniyet-i Sahiha ve Diyanet-i Hakka", 69-70.

Nitekim medenî hayat din ile varlığını sürdürmektedir. Bu kapsamda, Musa Kazım, medenî hayatın teşekkülünü ve devamını, insanların birbirlerine yardım ve her hususta adalet ve hakkaniyetin gerçekleşmesiyle kayıtlı tutmaktadır. Aksi takdirde medeniyet yerine vahşetin hâkim olması kaçınılmazdır.[92]

Nihayetinde her ne sıfatta bulunurlarsa bulunsunlar, dinsiz bir toplumun sahih bir medeniyet teşkil etmesi imkânsızdır. Sahih medeniyet, yüksek ahlâk ve yüce erdemler ile, bunların da hak din ile meydana geleceği bir hakikattir.[93]

İslâm, Medeniyet, İlerleme ve Batılılaşma

"Makineleşme tek başına medeniyet değildir" diyen F. Braudel'in tespiti bir gerçeği yansıtmaktadır. Ancak ilerleme ve gelişmede Batı'daki bilim ve teknolojinin aldığı mesafeden İslâm dünyası uzak kalamaz. Batı, bu alandaki gelişmeyi, din ile laik bilimsel gelişme arasındaki çatışmaya karşı koymakla elde etti. İslâm ise, ne mutluluk ne de refahtan vazgeçmeden, yani ruhunu ve özünü yitirmeden hedefine ulaşmak istemektedir. İslâm'ın mesafe aldığı yol, orijinal ve orta bir yoldur. Bu rota Batı'daki bloklaşmanın cenderesine girmek istemeyen bir yolu göstermektedir. Aşılması zor olan bu yol öncelikle; ırk, cinsiyet ve yaş grubu arasında ayırım yapmayı engellemektedir. Ayrıca, İslâm dünya üzerinde adalet ve refahı yaşamayı gerçekleştirmeyi kendine hedef olarak koymaktadır. Zengin kültürel dokusuyla İslâm, tarih boyunca farklı topluluk ve milletler arasında bir barış rolünü benimsemiştir. Kendisi olmak isteyen İslâm, dünyadaki bloklaşmaların yönlendirmesine muhatap olmak istememektedir. Andre Miquel'in sorusunu soracak olursak:

"Şayet kendi ve dünyasının kaderiyle, geleceğiyle tekrar barışırsa, o da bütün anlamlarıyla eski karşılıklı derin ilişkilerin ve asla kesilmemiş olduğunu tahmin ettiğimiz diyalog geleneğinin tekrar ele alınıp, canlandırılmasına, dünyanın yeni, daha bir modern çehreye sahip olmasına yardım edebilir mi?"[94]

Osmanlı'nın toprak kaybetmesi, coğrafyasının küçülmesi ve Batı'nın hızlı bir şekilde ilerleme kaydetmesiyle birlikte İslam ve terakkî meselesi, Musa Kazım'ın hem kendi fikir cephesinde hem de muhalif cephesinde önemli tartışmalara sebep olmuştur.

---

92. Musa Kazım, "Diyanetin Lüzumu", *Külliyât* (Musa Kazım Efendi) içinde, Ankara 2002, 183.
93. Musa Kazım, "Medeniyet-i Sahiha ve Diyanet-i Hakka", 70.
94. Andre Miquel, *İslâm ve Medeniyet (Doğuştan Günümüze)*, çev: A. Fidan, H. Menteş, İstanbul trz, II, 599-600.

Musa Kazım, ilerleme ile Avrupalılaşma/Batılılaşma arasında bağ kurmaktadır. O, hürriyetin elde edilmesiyle örf ve millî adetlerin bırakılıp Batı'yı taklide yönelmenin ne hikmete ne de maslahata (toplumsal faydaya) hizmet etmeyeceği konusunda uyarılarda bulunur.[95]

İlerleme ve Japonya

İlerleme/Terakki, son dönem her Osmanlı aydını için önemli ve üzerinde düşünceler serdedilecek bir mevzudur. Bu çerçevede dönemin münevverleri gibi, Musa Kazım da, gelişmiş Avrupa'yı örnek alırken, ilim ve sanayinin kabul edilmesini ısrarla vurgular. Bunun dinî referanslarını kaydeder:

> "....Hikmet bizim kaybettiğimiz malımız olduğu için, onu bulduğumuz yerde elbette alırız. "Hikmet, müminin kayıp malıdır. Onu nerede bulursa alır." (Tirmizi, İlim, 19; İbn Mâce, Zühd, 15; Aclunî, Keşfü'l-Hafâ, I, 435, hadis nr. 1159) Fakat, onların bütün âdet ve ahlâkını, geçim yollarını ve hayat tarzını kabul edemeyiz. Zira, sonra zarar görürüz. Bir kavmin ilim ve teknolojisini kabul etmek; o kavmin bütün âdet ve ahlâkını, hayat tarzını ve geçim şeklini kabul etmeye bağlı değildir. Nitekim, bizim gibi Japonlar da bundan otuz yıl önce ilimlerden ve bugünkü sanayiden habersiz idiler. Çünkü, gaflette idiler. Birdenbire gözlerini açtılar. Avrupa ilim ve sanayini alarak memleketlerinde uygulamaya başladılar. Az zaman içerisinde Avrupalılara eşit oldular ve hatta bir çok konularda onları geçerek, bütün medeniyet âlemini hayrette bıraktılar. Halbuki, Avrupa âdet ve ahlâkından hiçbir şeyi memleketlerine kabul etmediler. Hayat tarzı ve geçim şekillerini, hatta giyim tarzlarını bile aslâ değiştirmediler."[96]

Bir memleketin ilim ve sanayisini taklit, aynı memleketin ahlâkını ve hayat tarzını benimseyip taklit etmeyi gerektirmez. Bu düşünceden hareketle Musa Kazım, bu ikisi arasında doğrudan bir ilişkinin söz konusu edilemeyeceğini belirtir. Çünkü her toplumun kendine özgü bir yaşam tarzı ve geçim yolu ve adeti bulunmaktadır. Fakat memleketin ve toplumun kendine mahsus sanatı, fenni ve ilmi yoktur. İlim ve fenler, bütün insanların ve toplumların ortak çalışmasının ürünüdür. Dolayısıyla, ilimler ve sanayi ile hayat tarzı, âdet ve ahlâk arasında bir ilişki kurulması makul değildir.[97]

---

95. Musa Kazım, "Güzel Millî Adetler Konusu", 334.
96. Musa Kazım, "Güzel Millî Adetler Konusu", 336.
97. Musa Kazım, "Güzel Millî Adetler Konusu", 336-337.

Günümüzde de zaman zaman model ülke gösterilen ülke, Musa Kazım'ın döneminde Japonya'dır. Nitekim onun şu sözleri bunu yansıtmaktadır:

> "Bize lazım olan şey, Japonlardan ibret alarak, Avrupa'nın ilim ve sanayisini bütün kuvvetimizle ve tam bir süratle alıp kabul etmeye ve bunları memleketimizde harfiyen uygulamaya çalışıp gayret etmekle beraber, onların âdetleri ve ahlâkını, geçim yolları ve hayat tarzlarını taklit etmekten kaçınmaktır. Çünkü, eğer biz şu derin zaafımızla beraber, bir de kendi millî âdetlerimizi terk ederek, Avrupa âdetlerini ve hayat tarzlarını taklit etmeye kalkışırsak, ilerleme ve yükselme şöyle dursun, daha sonra kendi mevcudiyetimizi temelinden yok edeceğimiz şüphesizdir."[98]

Batılılaşma

Musa Kazım'ın bir uygarlık projesi olarak batılılaşma reçetesi, dikkat çekmiştir. O batılılaşmanın caiz olacağı alanlarla, olmayacağı alanları birbirinden ayırarak ortaya bir ölçek koymuştur: "Gelenek (örf), yani üzerinde nas (Kur'an ya da hadis yargısı) olmayan işlerde de nas hükmündedir. Fakat örf, sadece muamelat (sivil hukuk alanı) üzerine değil, yaşamın bütün alanı üzerine olduğundan onlarda nassa dayalı şeriatın alanına girer! Kur'an ya da hadis yargılarının dışında olduğunu Sait Halim Paşa'nın bile kabul ettiği örfler alanında bile batılılaşmak olmaz! Örneğin, Kur'an ya da hadiste fes hakkında tek söz olmadığı halde, yani başa giyilecek şey şeriat dışı bir konu olduğu halde ve fes giymek şunun şurasında 75–80 yıllık bir gelenek olduğu halde, onun yerine şapka giyilmesine şeriat cevaz veremezdi!" [99]

Düşünürümüz batılılaşmanın tamamen bir kopya ve taklitciliğe dönüşmesinden kaygılıdır. Bunu da faydalı ve ülkenin menfaati için uygun görmez. Çünkü bir toplumun ve ülkenin kendine ait millî âdet, ahlâk ve hayat tarzını başka bir ülke ve topluma uygulamak tabiat kanunlarını değiştirmektir. Bu ise imkânsızdır. Musa Kazım, bu noktada, örnek olarak Avrupa giyim tarzını vermektedir. Avrupalı kadınların giyim şeklinin, tesettür sebebiyle, kendi toplumunun kadınlarıyla uygunluk göstermediğini belirtmektedir. Aynı şekilde ulema sınıfı, Avrupa ruhanî âlimlerinin giydiği elbiseyi giyemez. Çünkü buna dinî hükümler izin vermez.[100]

---

98. Musa Kazım, "Güzel Millî Adetler Konusu", 337; krş. Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 420.
99. Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 420.
100. Musa Kazım, "Güzel Millî Adetler Konusu", 337.

Batılılaşmanın şekil üzerinde yapılmasına itiraz eden ve bunun tehlikelerine dikkat çeken Musa Kazım, hürriyetin millî varlığın imhasına kurban edilmemesini ister:

> "....Hür olduk" diye, bütün kendi millî âdet ve hayat tarzımızı terk ederek, Avrupa hayat ve âdetini harfiyen taklide yeltenmek, kendimizi "Hürriyet" adı altında, müthiş bir takım esaretlere atmaya sonra kendi millî varlığımızı imha etmeye çalışmaktan başka bir şey değildir."[101]

Dolayısıyla insaniyet ve medeniyet ile ilişkisi olmayan çirkin âdetlerin kabul edilmesi, maddî ve manevî onarılmaz zararlara sebebiyet teşkil ettiği için terk edilmelidir.[102]

Diğer taraftan Musa Kazım, ülkenin ve toplumun içinde bulunduğu geriliğin ve bunun neden olduğu problemlerin kökeninde İslâm'ın değil, bizzat atalet ve tembelliğin yattığını düşünür. Zira beşikten mezara kadar ilmi emreden ve kaybettiğimiz hikmeti nerede bulursak almamızı isteyen bizim dinimiz İslâm'dır. Ancak Musa Kazım, medeniyet adına, Avrupa'da her ne rezalet varsa alınıp memlekete ithal edilip halka benimsetilmeli diyenlere de şiddet karşı çıkmaktadır. [103] O, şu soruyu sorarak cevabını vermeye çalışır:

> "Bu durumda Batı'nın gerek edebiyatından, gerek felsefesinden hiçbir şey alıp iktibas etmeyecek miyiz? Hikmeti nerede bulursak onu kendi malımız gibi almaya ve ilmi Çin'de bile olsa gidip onu tahsil etmeye dinen görevli olduğumuz için Batı'da olsun, Doğu'da olsun, bize yararlı olan bir şeyi pekala alıp iktibas edeceğiz. Buna kimsenin hiçbir diyeceği yoktur. Fakat ahlâk ve millî adetlerimize aykırı ve zararlı olan şeyleri de kesinlikle reddeceğiz."[104]

İslâm ve Terakkî

Batılılaşmanın olumsuz etkileri hususunda hassasiyeti bulunan Musa Kazım, alternatif düşüncelere de kapı aralar. Özellikle de dönemin popüler konusu *"İslâm terakkiye mani midir?"* sorusu etrafında kümelenen meselelere ilgisi oldukça fazladır.[105]

---

101. Musa Kazım, "Güzel Millî Adetler Konusu", 338.
102. Musa Kazım, "Güzel Millî Adetler Konusu", 338.
103. Musa Kazım, "Hakikati Beyan", *Külliyât* (Musa Kazım Efendi) içinde, Ankara 2002, 148.
104. Musa Kazım, "Hakikati Beyan", 150.
105. Musa Kazım'la çağdaş olan Şemseddin Günaltay'ın da bu soruya verdiği cevaplar bulunmaktadır. Bkz. Çetinkaya, *Türkiye'nin Modernleşmesi Sürecinde Şemseddin Günaltay*, 56-58.

Bu çerçevede Musa Kazım'ın başlıca özelliği, din alanında bir takım yeniliklere kapı aralanması gerektiği kanaatini taşımasıdır. Zira mevcut uygulamalar, İslâm'ın özü ile bağdaşmamakta, çağın ilerlemeleri karşısında dine dayalı kurumlar yetersiz kalmaktadır.[106]

İslâm dünyasının gerilemesinin sebepleri hususunda bir takım tespitlerde bulunan Musa Kazım, mevcut durumun müsebbibi olarak dini değil, Müslümanların uygulamalarını görür:

> "Bir çok asırlardan beri, istibdat kabusunun İslâm âlemi üzerinde meydana getirdiği müthiş tahripler sonucu olarak, Müslümanların her yerde, her konuda diğer toplumlardan geri kalmış olması ve bu yüzden bir çok İslâm devletinin yıkılmış bulunması ve İslâm âlemine teselli kaynağı ve dayanak olacak yalnız Osmanlı devleti kalmış ise de onun da kötü istibdadı sebebiyle, hayat ve ölüm arasında bir dereceye düşmüş olması ve bu devletin güç ve kudretini iade etmek ümidiyle Meşrutiyet elde edilmiş ise de Meşrutiyet'in ilanından sonra meydana gelen iç ve dış ihtiraslar sebebiyle, memleketin her tarafında nifak ve ikiliğin bütün dehşetiyle baş göstermesi ve bu yaygın felaket halinin sonunda Balkan savaşma sebebiyet vermesi ve Devlet-i Aliyye'nin akıl ve hayale gelmeyen bir yenilgiye uğraması, İslâm dini aleyhinde bir takım bâtıl düşüncelerin yayılmasına yol açmıştır. İslâm dini ilerlemeye (terakki) mani imiş!... Ne büyük bir iftira, ne büyük bir bühtan! Zira, İslâm dini ilerlemeye engel değil, bilakis ilerlemeyi emredici ve yükselmeye yönelticidir. Çünkü bu din, bir milletin medenîleşmesi ve ilerlemesi için gereken metot ve esasların tamamını içermektedir."[107]

İslam dünyasını gerileten ve coğrafî olarak daraltan sıkıntılar karşısında Musa Kazım, bir noktayı öne çıkarmaktadır ki, bu da şûradır. Bu uygulamanın terk edilmesi, İslâm ülkelerini geriletmiş ve müstebit yönetimlerin başa geçmelerine sebep teşkil etmiştir. Yapılması gereken, bir tür yönetim usulü olan şûraya hayatiyet kazandırmaktır:

> "Gerçekte, bu esaslardan birisi ümmetin şûrâsıdır (şuray-ı ümmet). Ümmetin istişare etmesinin meşruluğu, Kur'ân-ı Kerim'in, "Her işte ümmetinle müşavere et." Âl-i İmran, 159) ve "Bütün Müslüman işi, aralarında şuradan ibarettir. Yani Müslümanlar bütün işlerini ve muamelelerini danışma ile çözmeye ve halletmeye memurdur." (Şûrâ, 38) mealindeki iki âyet-i kerîmesiyle sabit olmuş ve binaenaleyh Hz. Peygamber bu ilahî emre boyun eğerek, ümmetin çözümledikleri gibi, kendisinden sonra gelen saha-

106. *Türk ve Dünya Ünlüleri Ansiklopedisi*, VIII, 4085.
107. Musa Kazım, "İslâm ve Terakki", 343.

belerde bu yüce yoldan giderek, insanların bütün önemli maslahatlarını, adı geçen yolla halletmeye son derece özen göstermiştir."[108]

Gerçekte, İslâm dininin koyduğu ümmetin şurası, zamanımızdaki ümmetin şurası tarzında değildi. Fakat, netice itibariyle şimdikinden daha faydalı ve daha yüce idi. Daha yararlı idi. Zira, o zamanın şura üyeleri vatanî görevlerini tam bir ciddiyetle ve ücretsiz yerine getirdikleri halde, zamanımızın şura üyeleri, verilen görevlerini önemli bir miktara ulaşan ücret karşılığında yerine getirmektedirler. Daha yüce idi. Çünkü, onlar şahsî veya kavmî ihtiraslardan ve hasis menfaatlerden tamamıyla temiz iken, şimdikilerden bir çokları bu gibi kötü hasletlerden kendilerini bir türlü kurtaramamaktadırlar ve bu yüzden yarar yerine, memlekete zarar vermekten uzak kalamamaktadırlar.

Bu iki şûrâ arasında başka bir açıdan da büyük fark vardır. Zamanımızda şûrâ-yı ümmetin oluşma yeri saltanat merkeziyle sınırlı, hususî bir yer ve toplantı süresi yılın birkaç ayma münhasır olduğu halde, o zamanlarda şûrâ-yı ümmetin toplanma mahalli, bütün mahalle mescitleri, Cuma ve Bayram Camileri, namazgâhları ve yılda bir defa İslâm âleminin her tarafından gelen ve hacıların toplandığı Arafat dağı olup, bunların her biri şûrâ evi idi. Zamanın geçmesiyle, İslâm âleminin başına çöken istibdat kabusu, bu önemli danışma yerlerini yalnız ibadet ve duaya hasretti. Ve bu şekilde bütün ümmetin dilini bağladı. İşte bunun sonucu olarak nihayet, İslâm âlemi türlü türlü felaketlere maruz kaldı. Özet olarak; İslâm dini, medeniyetin temelini teşkil eden ümmetin şûrâsı sağlam ilkesini, uyulması gerekli önemli bir kural olmak üzere, gayet geniş bir şekilde koymuş iken, maalesef sonradan ortaya çıkan baskıcıların, bu sağlam ilke işlerine gelmediğinden, bu güzel prensip tamamıyla iptal edilmiş ve onun yerine keyfi idare ortaya konulmuştur ki, İslâm âleminin başına gelen felaketlerin yegane sebebi de budur."[109]

Özetle, İslâm ilerlemeye engel değildir. İslâm dünyasındaki gerilemenin en büyük sebeplerinden biri, şûranın terk edilmesidir. Dolayısıyla zorba ve baskıcı yönetimlerin panzehiri, danışma müessesesine tekrar işlerlik kazandırmaktır. Nitekim düşünürümüzün bu temennisi tüm İslâm coğrafyasında gerçekleşmemiş olsa bile, Türkiye bu hususta önemli mesafeler kaydetmiştir. Duraklamalar, krizler ve kırılmalar yaşayan İslâm medeniyeti ortaya koyduğu evrensel projeyle ve uygulamalarla, önceki uygarlıklardan farklı bir tavır sergilemiştir. Bu sebeple medeniyetimizi başka medeniyetlerden farklılaştıran ayırt edici vasıflar üzerinde durmak gerekmektedir.

---

108. Musa Kazım, "İslâm ve Terakki", 343.
109. Musa Kazım, "İslâm ve Terakki", 344.

İslâm Medeniyetini Diğer Medeniyetlerden Ayıran Özellikler

Medeniyeti oluşturan unsurlar; ekonomik gelirler, siyasî nizamlar, ahlâkî gelenekler, ilim ve sanatlardır. Medeniyetin gelişmesinde coğrafî ve iktisadî faktörler önemli olduğu kadar, din, dil ve eğitim gibi manevî faktörler de önemlidir. Diğer taraftan medeniyetleri yok eden unsunlar da; zulüm, fakirlik, kötümserlik ve aldırmazlığın yaygınlaşması, liyakatli idareci ve erdemli liderlerin yokluğu gibi sebeplerdir. İnsanla başlayan medeniyetler, bir zincirin halkaları gibi birbirine bağlıdırlar. Her medenî millet, kendisinden sonrakine bu uygarlığı teslim eder. Dolayısıyla medeniyet bir yere veya bir ırka münhasır değildir.[110]

Bir medeniyeti diğer medeniyetten üstün kılan en önemli vasıf, etkisinin büyüklüğü ve insanlığı yaptığı katkı ve faydalarda aranmalıdır. Medeniyet, sistemi yönüyle ne kadar evrensel, eğilimleri yönüyle insanî, yönelişleri yönüyle ahlâkî ve ilkeleri yönüyle de ne kadar pratik ve gerçeğe uygun ise, tarihte o nispette kalıcı ve ömrü daha uzun olmaktadır.[111]

İslâm medeniyetini diğer hemcinslerinden ayıran bir takım özelliklerin bulunduğu bir gerçektir. Şimdi bunlar üzerinde durabiliriz:

1. Tek Allah inancına davet eden İslâm medeniyeti, bu özelliğiyle tüm medeniyetlerden ayrılmaktadır. Böylece bu medeniyet, inanç, yönetim, sanat, şiir ve edebiyatta her türlü politeist akidelere kapılarını kapatır. Nitekim bu vasfıyla İslâm medeniyeti; nakışçılık, oymacılık, tezhip, minyatür ve bina süsleme sanatlarında şaheserler ortaya koymasına rağmen, heykel ve resim sanatlarında ürün vermemiştir.

   İslâm medeniyetinin ortaya koyduğu bütün prensip ve sistemlerde, tevhid inancının tesiri açık bir şekilde gözükmektedir. Tevhid birlik şeklinde ele alındığında ise, bu durum medeniyet coğrafyasında insanî yapıda birlik, yaşam düzeninde birlik, düşünce metotlarında birlik gibi birlik esasları üzerine temellenir. Bu birlik vurgusu, sanatın çeşitli dallarında üslup ve zevk birliğini beraberinde getirmiştir. Şam'ın saksılarından, Endülüs'ün fildişinden, Mısır'ın dokumasından ve İran'ın madenlerinden birer numune alındığında, şekil ve güzelliklerinin farklılığına rağmen, hepsinin üslubu ve temel karakterinde birlik vasfı baskın bir şekilde hissedilir.[112]

---

110. Mustafa Sıbâi, *İslâm Medeniyetinden Altın Tablolar*, çev: N. Demircan, M.S. Şimsek, Konya 1979, 29.
111. Sıbâi, *İslâm Medeniyetinden Altın Tablolar*, 29-30.
112. Sıbâi, *İslâm Medeniyetinden Altın Tablolar*, 30-31.

2. İslâm medeniyeti, temayül ve hedeflerinde insanî ve evrenseldir. Bir ırk ve milletin düşünce ve ilim erbabını öne çıkarmadığı gibi, farklı milletlerin dahi ve düşünürlerini kendi ailesine kazandırmıştır.[113]
3. İslâm medeniyeti; ahlâk, erdem ve değerleri ön plana çıkarmıştır. Belirli bir devlet, toplum ve ferdin menfaati için bunlar ihmal ve istismar edilmemiştir. Yönetim, ilim, hayat, savaş, barış, iktisat ve aile gibi hayatın tüm alanlarında hukuk ve uygulamada ahlâkî ilkelere ehemmiyet verilmiştir.[114]
4. İslâm medeniyeti, ilmin en doğru metotlarına inanmış ve akidenin sarsılmaz prensiplerine dayanmıştır. Dolayısıyla akıl ve kalbe birlikte hitap ederek duygu ve düşünceye aynı zamanda tesir etmiştir. Bu özellik sayesinde hak ve adalete dayalı, kuvvetini din ve inançtan alan bir düzen ortaya çıkmıştır. Nitekim din, hiçbir zaman devletin ilerlemesine ve medeniyetin gelişmesine mani olmamış, bilakis terakkinin en önemli tetikleyicisi olmuştur. İlmin aydınlatan ışığı, Bağdat, Şam, İstanbul, Kahire, Kurtuba ve Gırnata'daki camilerin duvarlarını aşarak tüm dünyaya ulaşmıştır. İslam medeniyetinde dinin, devletin işleyişinde çok ayrıcalıklı bir yerinin olması dikkat çekicidir. Bu iki alanın birbirinden bağımsız olamayacağı bir sistemin sürdürüldüğü görülmektedir. Bununla birlikte medeniyetimizin orijinal yönlerinden biri de, gerek devlet idaresindeki yöneticiler olsun, gerekse tebaa içerisinde yönetilen olsun hiç kimsenin ayrıcalık ve üstünlük statüsüne sahip olmamasıdır.[115]
5. İslâm medeniyeti, fethettiği coğrafyalarda yaşayan insanların din ve inançlarına müdahale etmediği gibi, onların ibadetlerini yapabilmeleri için gerekli olan ortamı sağlamış ve teminat altına almıştır. Bu kadar geniş tolerans ve hoşgörüyü dünya tarihinde başka bir medeniyette görmek mümkün değildir. Dolayısıyla dinî prensipler üzerine inşa edilen İslâm medeniyeti, bütün din ve inançlara özgürlük ve yaşam hakkı tanımıştır.[116]
6. İslâm medeniyetinde vahiy, akıl ve duygunun ahenkli ve uyumlu olması onun en ayırıcı özelliklerinden biridir. Nitekim bu medeniyet, kendini özgün kılan vasıflarının kaynağını vahiyde bulmuştur. Bu anlamda medeniyetimize "vahiy ve Kur'ân medeniyeti" de denilebilir. İlâhî olanla insanî olan uyumunun sergilendiği İslâm medeniyeti, her daim ma'ru-

113. Sıbâi, *İslâm Medeniyetinden Altın Tablolar*, 31-32.
114. Sıbâi, *İslâm Medeniyetinden Altın Tablolar*, 32-33.
115. Sıbâi, *İslâm Medeniyetinden Altın Tablolar*, 33-34.
116. Sıbâi, *İslâm Medeniyetinden Altın Tablolar*, 34-35.

fu, yani ortak aklın ortaya çıkardığı iyiyi, güzeli ve yararlıyı tercih etmiştir. O kadar ki, İslâm öncesi Arap kültüründe bulunan erdemli fiilleri devam ettirmekten çekinmemiştir.[117]

7. İnsan merkezli bir uygarlık olan İslâm medeniyeti için insan önemli ve saygıya değer bir varlıktır. Bu yüzden yapılan her şey insanın mutluluğu ve faydası içindir. Kur'an'ın ve İslâm'ın prensipleri çerçevesinde insanın hak ve sorumluluklarını yerine getirmesini ona öğütlemiştir. Dünyanın imar ve ıslahı vazifesi insana verildiği için, insan bu görevle yükümlü tutulmuş ve nesiller boyunca sorumluluğu ona hatırlatılmıştır. Yine zaaf ve eksikliklerini Kur'ân, sünnet ve aklın rehberliğinde telafi etmesi istenmiştir. Bu medeniyet insana insan olduğu için değer veren tek medeniyettir. Bununla birlikte insanın haklarının, özgürlüğünün ve onurunun korunması için her türlü tedbiri almıştır. Böylece kadın, çocuk, köle ve engellilerin hak ve hukukları özel fıkhî prensip ve düzenlemelerle muhafaza altına alınmıştır. Nihayetinde İslâm medeniyetinde insanın inanç, can, mal, nesil ve akıl gibi temel değerleri korunmuştur. Yine ilim ve bilgi, insanın medenileşmesi, mutluluğu ve huzurunun gerçekleşmesi için geliştirilmiştir. Bu anlamda İslâm medeniyeti, kardeşlik medeniyetidir. Zira İslâm, insan haklarının ötesinde kardeşlik hakları getirmiştir.[118]

   İslâm, kan ve soy birliğine dayanan asabiyet olgusuna karşılık, tevhid inancını temel alan ruh birliği, dayanışma ve paylaşma sorumluluğu üzerine kurulu bir cemiyet inşa etmiştir. Nesep ilişkisini; aynı soya mensubiyet, inanç, amaç ve davranış birliğini ifade eden kardeşliğe bağlamak yerine, Kur'ân ve hadis Adem'in çocukları ifadesine vurgu yapmıştır.[119]

8. Bir ilim medeniyeti olarak İslâm, hiçbir şeye vermediği değeri ilme vermiştir. Kur'ân'da yaklaşık 750 yerde ilim ve eş anlamlı kelimenin geçmesi de bunun açık bir neticesidir. Din ile bilim arasındaki ilişkinin ahenk ve uyumunun bir benzeri başka bir medeniyette görülmemektedir. Dolayısıyla İslam, ilim medeniyetidir. Peygamberler bütün insanlık için birer ilim önderi kabul edilirler. Bununla birlikte araştırma yapılacak hususlarda herhangi bir sınırlama getirilmemiştir. Dolayısıyla Müslüman medeniyetinde ilim adamları bilimin bütün dallarıyla ilgilenmişler, ürünler vermişler ve icatlarda bulunmuşlardır.[120]

---

117. İbrahim Sarıçam-Seyfettin Erşahin, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, Ankara 2006, 46-47.
118. Sarıçam-Erşahin, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, 47-48.
119. Sarıçam-Erşahin, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, 48.
120. Sarıçam-Erşahin, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, 48.

9. İslâm, bir hoşgörü medeniyetini insanlığa sunmuştur. İnanç, adalet, sevgi, hoşgörü ve tolerans, İslâm'la birlikte yeryüzünde zirve dönemlerini yaşamışlardır. Müslümanlar ulaştıkları bölgelerde felsefe, mantık, matematik, kimya ve tıp gibi bilimlerle ilgili mirası yok etmek yerine alıp, okuyup, değerlendirip ve eleştirdikten sonra geliştirme yolunu tercih etmişlerdir. Geçmiş medeniyetlerin birikimlerine Müslümanlar mesafeli durmamışlar, onların kültür ve sanattaki kalıntılarından yararlanmışlardır. Böylece medeniyetlerini ilerletmişler ve dünyanın en kadîm medeniyetleri arasına katmışlardır. Hz. Peygamber'in Hayber fethinde Tevrat nüshalarını Yahudilere iade etmesi, Ankara'da Hacı Bayram Camii ile Augustus Tapmağı (m.ö. 20-25) ve İstanbul'da Darülaceze'deki cami-havra-kilisenin her üçünün de bulunması bunun en güzel numunelerini bize göstermektedir. Dolayısıyla İslâm medeniyetinde "öteki, başkası" gibi bir ayırımın varlığı düşmanlık, yok etme ve yok sayma gibi eylemlere dönüşmemiştir. Roma İmparatorluğu içinde doğan Hıristiyanlık'a bakıldığında, bu din 400 yüz yıl sonra ancak devlet tarafından kabullenilmiştir.[121]
10. İslâm terkipçi bir medeniyet anlayışını getirmiştir. Önceki medeniyetler, Asya, Afrika ve Avrupa topraklarının belirli bölgelerinde neş'et etmiştir. Müslümanlar ise, daha önce var olan medeniyetlerin birikimleriyle bir terkibe ulaşmıştır. Medeniyetimiz, Yunan medeniyetinden felsefe ve tıp; Fars medeniyetinden tıp, siyaset ve ahlâk; Hint medeniyetinden ise matematik konularında yararlanmıştır. Bunlar basit bir kopyacılık şekliyle gerçekleşmemiş, bilakis ana kaynaklarının rehberliğinde özgün bir harmanlamayla özgün ve orijinal küresel ve evrensel bir medeniyet ortaya konulmuştur.[122]
11. Kadim İslâm medeniyeti, belli bir ırkın ve coğrafyanın ürünü olmayıp başta Araplar, Türkler ve Farslar'ın ve diğer unsurların tesiriyle şekillenmiştir. Böylece çoğulcu ve katılımcı bir medeniyet teşekkül etmiştir. Dolayısıyla İslâm medeniyeti, bölge, ırk, soy, nesep, mezhep gibi sosyal ve kültürel çeşitliliğin semeresini taşımaktadır.[123]
12. Evrensel bir medeniyeti dünyaya sunan İslâm, Grek-Roma medeniyeti ve Çağdaş Batı medeniyetiyle birlikte yerkürenin en kadim medeniyetlerini insanlığa hediye etmiştir. Ancak İslâm medeniyetinin âlemşümulluğu, diğer ikisinden ayrılmaktadır. Zira medeniyetimiz hem kaynağı, hem içeriği ve mahiyeti itibariyle evrensel özelliği göstermektedir. Kay-

121. Sarıçam-Erşahin, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, 48-49.
122. Sarıçam-Erşahin, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, 49.
123. Sarıçam-Erşahin, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, 49.

nağı açısından evrenseldir, çünkü bu medeniyetin kaynağı insanlar, evren ve Allah'tır. Dolayısıyla dışlayıcı olmayıp, birleştirici ve kuşatıcı bir niteliğe sahiptir. Nitekim son dinin içinden çıkan bir medeniyet olması da kapsayıcılık vasfını kazandırmaktadır. Mahiyeti bakımından evrenseldir, çünkü sunduğu yaşam ve varlık anlayışı bütün insanlığı kapsamaktadır. Medeniyetimizin kaynağı olan Kur'ân'ın takdim ettiği evren ve hayat anlayışı; hukuk ve ahlâk prensipleri, insana verdiği değer gibi konuları önemsemiş ve medeniyetlerin mirasçısı olarak kendinden önceki medeniyetlerden faydalanmıştır. Ayrıca İslâm, kendinden sonra bir din, kitap ve peygamber'in gelmeyeceği için, zaman bakımından da evrenseldir. Bununla birlikte İslâm yerli ve yereli de muhafaza ederek sahip olduklarını kemala ulaştırmıştır.[124]

13. Denge üzerine inşa edilen bir medeniyet olarak İslâm, birey ve toplum, ruh ve madde, iman ve akıl, kulluk ve özgürlük, biyolojik ihtiyaçlar ve yüksek ahlâk niteliklerinin dengesini kurmayı hedefler. O, Hint çileciliğine, de Hıristyan ruhbanlığına da müsaade etmez. İslâm medeniyeti mensuplarına, dünya nimetlerinden meşrû ve makul ölçüler çerçevesinde faydalanmayı önerir. Duygu, düşünce, ahlâk ve davranışlarda dengeli tutumu esas alır, aşırılıklardan uzak durur ve orta yolu benimser. İslâm filozof ve düşünürleri de İslâm'ın sundukları çerçevesinde, düşünce ve öğretilerinde bu dengeli tutumu sürekli gözetmişlerdir. Müslümanlar da İslâm'ın tesiriyle evrenle, çevreyle ve başkalarıyla barış içerisinde yaşamanın yollarını bulmuşlardır.[125]
14. İslâm medeniyeti bir fıkıh/hukuk medeniyetidir. Bulunduğu bölge ve coğrafyalarda hukukun üstünlüğünü ve adaleti gerçekleştirecek bir sistem inşa etmiştir. Babil, Roma, Çin, Hind medeniyetlerinin aksine İslâm medeniyeti bir hukuk metodolojisi oluşturarak kanunları bunun üzerine oluşturmuştur. Bu durum kapsamlı literatür, hukuk birikimini, geleneğini, hukukçuların mantık, düşünce ve yorum güçlerini ve doktriner hukukçuluğun gücünü de ortaya koymaktadır.[126]
15. İslâm medeniyeti emperyalist bir uygarlık özelliği taşımaz. Kendinden önceki ve sonraki medeniyetler gibi diğer yeryüzünün diğer coğrafyalarını sömürge amaç ve hedefi olmamıştır. Öncelikle İslâm'ın kendi ilkeleri buna izin ve fırsat vermez. İslâm topraklarına dahil olan bölgelerde yaşayan insanlar İslâm'ı kabul ederlerse, medeniyetin bir parçası durumuna geçerler. Aksi takdirde belirli vergiler vererek can, mal güvenliği

124. Sarıçam-Erşahin, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, 49.
125. Sarıçam-Erşahin, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, 50.
126. Sarıçam-Erşahin, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, 51-52.

içerisinde kendi din ve inançlarını yaşamalarına imkân tanınır. Dolayısıyla medeniyetimiz, insanı ve çevreyi ezen ve sömüren bir karakterin karşında olmuştur. Hatta Müslümanlar, başka toprakları işgal edip emperyalist bir gayeyle sömürmek yerine, kendi zenginliklerini oralara aktarmışlardır. Endülüs'ü de Şam ve Bağdaş gibi medeniyet merkezi haline dönüştürmüşlerdir. İslâm coğrafyasının her tarafına ilim, kültür, sanat, mimari dolayısıyla medeniyet taşımışlardır. Hindistan'da İngilizlerin, Fransızların Cezayir'de yaptığı zulüm ve sömürge anlayışı, Osmanlı hâkimiyeti altındaki Balkanlar'da ve Emeviler'in hâkimiyeti altındaki Endülüs'te gözükmez. Hasılı İslâm medeniyetini; kitap medeniyeti, vakıf medeniyeti, cami medeniyeti gibi tanım ve tavsiflerle isimlendirmek de imkân dahilindedir.[127]

16. İslam medeniyetinde insan ne melek, ne de makinedir. İnsan maddî ve manevî özellikleri olan dual bir varlıktır.[128]
17. İslâm medeniyeti ne ferdiyeti inkâr eden sosyalist bir karakteri ne de ferdi öne çıkarıp toplumu öteleyen liberalist bir düşünceyi benimser. Dolayısıyla fert ve cemiyet birbirlerine feda edilmeksizin bir arada dengeli bir düzeni ve sentezi oluştururlar.[129]
18. İslâm medeniyeti, köle-efendi, fakir-zengin, işçi-patron, beyaz-siyah gibi ayırıcı bir yöntemi asla benimsememiştir. Sınıf ve ayrıma tabi toplumsal bir proje, bu medeniyet havzasında görülmemiştir. Hz. Peygamber'i bir kölenin oğlunu ordunun başına komutan ataması, müezzininin Habeşli bir köle olması, yine Osmanlı Devleti'nde Habeşi Mehmet Ağa'nın, sultanların sürekli yanında olması bunu ortaya koyan örneklerdir. İslâm medeniyetinin geniş bir alanda söz sahibi olmasının temelinde, bahsi geçen hususu gerçekleştiren adalet bulunur.[130]
19. İslâm; doğruluk, kurtuluş ve barış anılan bir medeniyeti insanlığa takdim etmiştir. Bu medeniyette barış asıldır, savaş ise arızî bir haldir. Medeniyetimizin doğuşu, gelişimi ve gerilemesi bu ilkeler çerçevesinde gerçekleşmiştir.[131]

İslâm, ulaştığı her yerde, yerel etnik gruplar tarafından devam ettirilen kültürel terkiplerin içine nüfuz etmiş, bunu birbirine bağlı gelenekler terkibi içindeki bir gelenek olarak gerçekleştirmiştir.[132]

---

127. Sarıçam-Erşahin, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, 52.
128. Cahit Baltacı, *İslam Medeniyeti Tarihi*, İstanbul 2005, I, 46.
129. Baltacı, *İslam Medeniyeti Tarihi*, I, 46.
130. Baltacı, *İslam Medeniyeti Tarihi*, I, 48-49.
131. Baltacı, *İslam Medeniyeti Tarihi*, I, 49.
132. M. G. S. Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, çev: İhsan Durdu, İstanbul 1993, I, 25.

İslam Medeniyetinde Değerler

İslâm medeniyetinin uygulamaya geçirdiği ana değerlere bakıldığında erdemler ortaya çıkmaktadır:

İnanç/tevhid, aile, sevgi, saygı, güven, can-mal-ırz güvenliği, özgecilik, dayanışma/yardımlaşma, doğruluk, ehliyet, adalet, eşitlik, istişare, hürriyet, çalışma, üretme, cömertlik/ihsan/isâr/infak, dostluk/arkadaşlık, cesaret/şecaat, merhamet, iyilik duygusu, haklar, affedicilik, sabır, tevekkül, hoşgörü, barış, edep/hayâ, tevazu... [133]

Mevcut değerler, medeniyet tecrübesinin ilimler, sanatlar, kurumlar, kısaca yüksek kültür çerçevesinde ortaya koyduğu tarihsel birikim, Müslümanlar için olduğu gibi bütün insanlık için kalıcı neticeleri beraberinde getirmiştir. İslâm'ın insanlığa sunduğu değerler, bütün insanları kuşatan, çağdan çağa, ülkeden ülkeye değişmeyen evrensel değerlerdir. Bu açıdan İslâm medeniyeti, insanlığın yaşadığı büyük ahlâki, sosyal ve iktisadî problemlere karşı değerleri önermektedir. Onun sunduğu değerler; din, ahlâk nizamı, felsefe, bilim, sanat vs. alanlarındaki düşünce esaslarını geliştirecek güçtedir.[134]

Müslümanlık Medeniyeti ve Hıristiyanlık Medeniyeti

İslâm medeniyetinin Hıristiyan medeniyeti üzerindeki etkisi kapsamlı olmuştur. Bu tesir tıptan felsefeye kadar geniş bir sahayı kapsamaktadır. Mimari, çömlekçilik, cam sanatı, bahçecilik gibi alanlarda Batı medeniyeti, İslâm medeniyetinden yararlanmıştır. Tercüme faaliyetleri, ticaret ve diğer yollarla bu etkileşim devam etmiştir. Ancak Batı'nın haçlı seferleriyle İslâm dünyasına gelmesi var olan ilişkilerin boyutunu ve yöntemini değiştirmiştir.[135]

İslâm medeniyetinin Batı medeniyetinden farklılaştığı en önemli husus; onun başkalarını ezerek sömürerek değil de gönülleri fethederek, ruhlara hitap ederek nüfuz etmesidir. "Grek Medeniyeti'nde, en üstün değer, bilgiydi. Ama, bu bilgi, yine dünyaya dönük bir bilgidir. Meraktan, tecessüsten doğan bir bilgi. Odisseus'un serüvenlerinin kaynağı olan bilgi. Romalılar da, buna ek olarak, dünyaya hâkimiyet idealini, yani başarı, kuvvet ve düzen idealini benimsemiş oldular. Halbuki: İslâm Medeniyeti'nde en büyük değer iyiliktir, erdemdir, yani fazilettir, hayırdır. Fârâbî'nin *Medînetü'l-Fazıla*'sında dediği gibi,

133. Sarıçam-Erşahin, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, 55.
134. Sarıçam-Erşahin, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, 55-56.
135. Will Durant, *İslâm Medeniyeti*, çev: Orhan Bahaeddin, İstanbul trz, 262.

İslâm sitesi, fazilet esasına dayanan sitedir. İslâm şehri, ki toplumun temelidir, evet o şehir, ancak ve ancak 'fazilet esasına dayanırsa yaşar' inancı vardır. Yani devlet-i ebed-müddet fikri, ki bu fikir Osmanlılara, Selçuklulardan, Selçuklulara Abbasîlerden geçmiştir, İslâm'ın temel fikridir. Devlet, erdeme (fazilete) dayanır fikri. Yoksa, kuvvete veya bilgiye, yani sadece kuvvete veya sadece bilgiye, dünya bilgisine değil. Kuvveti de, bilgiyi de egemenliğinde tutan erdeme, hayra, iyiliğe dayanır. İşte bu yüzdendir ki, İslâm, ayrı bir medeniyettir. Ve bu medeniyetin milleti olan İslâm Milleti, asla Batı toplumunun, Batı Hıristiyan âleminin milletiyle özdeşleşemez."[136]

Eski Çin ve Hint medeniyet ve dinlerine bakıldığında, onların medeniyetlerinin de başka ideaları temel aldığı görülmektedir. Sözgelimi inceliği, zarafeti veya insan psikolojisini, her şeyin fevkinde telakki etmişler, kimi zaman bir erdemi, örneğin tevazuyu ele almışlar ve onu aşırı şekilde yüceltmişler, bundan dolayı zillete düşmüşlerdir. Bu medeniyetler incelendiğinde, Doğu'nun da ayrı medeniyetlere sahip olduğu ortaya çıkmaktadır. "Bunlara bakarak, bütün bu medeniyetlerin, yani Doğu Medeniyetleriyle Batı Medeniyetlerinin ortasında filizlenmiş ve büyük bir millet kurmuş olan İslâm Medeniyeti'nin onlardan ayrı bir doğuş noktası, bir gelişme süreci ve bugün de bir bunalımı vardır."[137]

İslâm medeniyeti Asya, Avrupa ve Afrika'da derin izler bırakmış ve aynı zamanda yerkürenin bu bölgelerinde kendinden önce var olan medeniyetleri de etkisi altına almıştır. "İlk çağın parlak Yunan Medeniyeti, bu medeniyete mirasçı olan Roma Medeniyeti, V. Asırda başlayan kavimler göçü ile yıkılıp, Garpta bir medeniyet çöküntüsü meydana gelirken, medeniyet çarkı ikinci defa doğuya doğru dönmüş, dünyaya İslâm Medeniyeti ışık tutmuş, Ortaçağın üstün medeniyeti olarak yer almıştır." Bu sebeple İslâm medeniyetine, Ortaçağ Doğu medeniyeti demek de mümkündür.[138]

İlkçağ'da Akdeniz havzasında neş'et etmiş ve gelişmiş medeniyetler, günümüzün gelişmiş ve gelişmemiş ülkelerinin ataları konumundadır. Bu medeniyetlerin hayat bulduğu ve geliştiği bölgeler şöyledir:

"İlkçağ'da Akdeniz havzasında doğmuş ve gelişmiş olan büyük medeniyetler şunlardır: Mezepotamya'da Sümer, Anadolu'da Hitit, Kuzey-Doğu Afrika'da Mısır medeniyetleri ile bu medeniyetlerin tesirinden kendisini kurtaramayan Ege, Yunan Medeniyetleri; Yunan Medeniyetiyle Doğu Medeniyetlerinin birleşmesinden meydana gelen 'Helenizm Devri Medeniyeti've niha-

136. Sezai Karakoç, "Ülkemizin Geleceği II", *Çıkış Yolu I*, II. Baskı, İstanbul 2003, 87.
137. Karakoç, "Ülkemizin Geleceği II", 87-88.
138. S. Sırrı Üçer, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, İstanbul 1969, 9.

yet bütün bu Akdeniz havzası medeniyetlerine mirasçı olan 'Roma Medeniyeti'dir." Son din olarak gelen İslâm'ın getirdiği medeniyet ile var olan Batı Medeniyetinin müspet yönlerinin sentezinden İslâm medeniyeti doğmuştur.[139] İslâm medeniyeti de, Balkan yarımadası, İtalya ve İspanya yarımadası kanalıyla bu Batı'ya geçmiş ve orada Hümanizm Çağı'nın, arkasında da Rönesans çağının başlamasına zemin hazırlamıştır.[140] Şu halde Batı dünyası, İslâm medeniyetinden yalnızca ilim sahasında değil, hayatın bütün alanlarında ve sanatta da önemli ilhamlar almıştır.[141]

SONUÇ

Sonuç olarak medeniyet, çeşitli halkların, düzenlerin ve inanışların neticesidir.[142] İslâm medeniyeti de kendinden önceki medeniyetlerin birikimini ruhî bir birlik kalıbına dökmüş ve ırklar üstü birleşmenin sonucunda bir cemiyet teşekkül ettirmiştir.[143] Bu ruhî birliğin kaynağı da tevhid esasına dayanmaktadır.[144]

Nihayetinde "Farabi'nin tasvir ettiği "medîne't-ül fâzıla" bir düş değil, İslâm Medeniyeti'nin gerçekleştirdiği kentlerin bir nevi prototipidir. Sadece Mekke, Medîne, Şam, Bağdat, İstanbul, Kahire, Isfahan, Şiraz v.b. eşsiz şehirleriyle değil, sayısız irili ufaklı şehirleriyle, âhiretten, cennetten yansıma bu şehirleriyle, İslâm Medeniyeti, varoluşa metafizik bir boyut kattığı gibi, kıyamet kopuncaya kadar bir kalıcılık hakkını sağlamış ve âdeta bu dünyadan öteki dünyaya mümkün geçişin en yumuşağını ve en mâkulünü ortaya koymuş"tur.[145]

İslâm medeniyeti, "Orta çağda, batılıların Ortadoğu dedikleri Güneybatı Asya'da doğan ve XX. Yüzyılda Batı Medeniyeti'nin ortaya çıkışına kadar Hindistan, Filipinler, Orta Asya, Orta Afrika, İspanya ve Orta Avrupa'ya kadar yayılan ve bugün aktif fonksiyonunu kaybetmiş olmakla beraber halen yaşayan bir medeniyetin adıdır." Aynı zamanda bu medeniyet, aynı bölgelerde yaşayan ve İslâm'dan önce de medeniyet kurmuş olan Müslümanların müşterek mede-

139. Üçer, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, 9-10.
140. Üçer, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, 11.
141. Sigrid Hunke, *Avrupa Üzerine Doğan İslâm Güneşi*, çev: Servet Sezgin, İstanbul 1997, 459-461.
142. Durant, *İslâm Medeniyeti*, 263.
143. Bammat, *Garp Medeniyetinin Kuruluşunda Müslümanların Rolü*, 8-9.
144. Bammat, *Garp Medeniyetinin Kuruluşunda Müslümanların Rolü*, 9.
145. Sezai Karakoç, "Din ve Medeniyet", Basın Bildirisi İstanbul 15 Mart 2008. http://www.yucedirilis.org.tr/basin_bildirileri/basin21.html

niyetidir. Bu medeniyetin inşasında ve ihyasında Türk, Arap ve Acemler ortak dil ortaya koymuşlar. Nitekim bir Emevî medeniyeti, bir Abbasi, bir Selçuklu ve bir Osmanlı medeniyetinden söz etmek mümkündür. Hakikatte bunlar ayrı müstakil medeniyetler olmakla birlikte İslâm medeniyetinin gücü, zikri geçen medeniyetlerin sentezi bir medeniyet oluşundandır. Dolayısıyla İslâm medeniyetini, medeniyetlerin medeniyeti olarak ele almak gerekir.[146]

Erdemli medeniyeti inşa eden Peygamber'in (s) sözleri ve uygulamaları, insanlık onuruna duyulan saygının gerçekleşmesine, zulüm ve vahşetin engellenmesine yönelik bir kaygının neticesi olarak dünya barışına büyük bir katkıda bulunmuştur. Bu sevgi ve barış selinin sayesindedir ki, O'nun takipçileri Kudüs'te, Bizans'ta, Endülüs'te ve Balkanlar'da farklı din, dil, kültür, ırk ve etnik kökenden gelen halkları bir arada ve birbirlerini yok etmeden yaşatmış ve yönetmiştir.

Medine'de neşv-ü nema bulan erdemli tevhid medeniyeti, nihayetinde gelişip tekâmül etmiş ve kemâlâtın zirvesine ulaşıp insanlığa adalet, barış ve sevgiyi taşımış ve sunmuştur. Bu küresel ve evrensel inşa sayesindedir ki, uzun tarihi olan yerküre İslâm Medeniyeti'nin bahşettiği barış ve huzuru yüzyıllarca yaşama imkânına kavuşmuştur.

146. Baltacı, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 35.

AKLÎ DÜŞÜNCE VE FELSEFENİN DOĞU'DAN DOĞUŞU

Babil-Keldanî-Çin-Hint-İran-İbranî Gelenekleri

KLASİK ÇİN DÜŞÜNCESİ
(Bir Giriş Denemesi)

Fuat Aydın*

Çin, insanlığın en eski medeniyet havzalarından birini oluşturduğu gibi Türk tarihinin geçmişinin anlaşılmasında da önemli bir yere sahiptir. Bu özelliklerine rağmen ülkemizde Çin hakkında Türkçe telif çalışmaların yapılması bir yana –son zamanlarda yayınlanan birtakım çeviri kaynaklara rağmen– siyâsî, kültürel ve düşünsel tarihine dair yeterli sayıda kaynağın bulunduğu söylenemez. Bu sahaya mütevâzı bir katkı olmayı hedefleyen bu yazıda, Klasik Çin düşünce tarihi olarak adlandırılan dönem hakkında genel bir çerçeve çizilmeye çalışılacaktır. Bu bağlamda olmak üzere, önce Çin düşüncesinin ortaya çıktığı zaman dilimi olarak kabul edilen M.Ö. VI.-III. yüzyıl öncesi dönem kısaca ele alınacaktır. Daha sonra, Çinli düşünürlerin ve (ana konularının söz konusu zaman aralığında sâbitlenen ve on XIX. yüzyıla kadar da hemen hemen hiçbir değişikliğe uğramayan) Çin düşüncesinin ortak özelliklerinden söz edilecektir. Bugün hala mevcûdiyetini muhâfaza eden Konfüçyanizm ve Taoizm'le birlikte M.Ö. VI.-III. yüzyılda ortaya çıkmalarına rağmen varlıkları sadece söz konusu tarihler arasıyla sınırlı olan düşünce okullarından bahsettikten sonra, Çin düşüncesinin kendisiyle özdeşleştiği Konfüçyanizm ve Taoculuk hakkında nisbeten ayrıntılı bilgi verilecektir. Budizm, Çin'in üç esas inanç ve düşünce siste-

* Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Öğretim Üyesi. [faydin@sakarya.edu.tr]

minden birini oluşturuyor olsa da, dışarıdan gelmiş ve orijinal halini devam ettirdikçe de Çinliler tarafından kabul görmemiş, ancak Çinlileştikten sonra bugünkü yaygınlığına ulaşmıştır.[1] Bu yüzden hem söz konusu sebepten hem de yazının sınırlarını yukarıda söylediğimiz gibi doğrudan Çin kökenli ve Çin düşüncesinin ana konularının ve akımlarının belirlendiği VI.-III. yüzyılla sınırlamak istediğimiz için Budizm bir konu olarak ele alınmayacaktır.

Arkeolojik çalışmalar, M.Ö. 30.000 yıl kadar önceye gidecek şekilde Çin'de insan yaşamına dair izlerin bulunduğunu ortaya koymaktadır. Ancak Ssu-Tan (yaklaşık M.Ö. 145-86) tarafından kaleme alınan *Tarihsel Kayıtlar* (*Shi Chi*)'da kendilerinden söz edilen en eski krallar, Sarı İmparator, Chuanzu, Yao, Shun ve Yu'dur. Bunların söz konusu metinde (ve Konfüçyüsçüler ve onların rakipleri olan düşünce okulları tarafından da) tarih öncesi, bilge krallar olarak sunulmasından dolayı, Çin hakkındaki tarihî kayıtlar M.Ö. 3. binyıla kadar gidiyor görünse de; bugün genel olarak ilim dünyası bu kişilerin tarihî olmaktan ziyâde mitolojik şahsiyetler olduklarını kabul etmektedir. Dolayısıyla da, Çin'in tarihî dönemi, Honan eyaletindeki Anyang'da 1928-36 tarihleri arasında yapılan kazılarda ortaya çıkartılan ve M.Ö. 1783/1766-1123'le tarihlendirilen verilerin kendilerine ait olduğu Shang Hânedanlığıyla başlar. Bu dönemin hayat tarzı ve düşüncesi hakkındaki bilgilerimiz, Anyang'daki kazılarda ortaya çıkartılan mezarların yapısı ve bu mezarlarda bulunan kalıntılara dayanmaktadır. Söz konusu dönemdeki Shang krallarının, siyâsî ve toplumsal rollerinin yanı sıra, önemli dinî işlevler de yerine getirdikleri görülmektedir. Görevleri arasında din ve siyâset, toplum ve kültürle birlikte ayrılmaz bir bütün oluştururlar. İnsan dünyası ile ilâhî dünya arasında kopmaz bir bağın bulunduğu ve konumu dolayısıyla bu bağdan kaynaklanan iletişimi de sağlayanın kralın kendisi olduğu kabul edilmekteydi. Bu konumu, onun insanlar adına aracılık etme ve ilâhî yardımı ve korumayı istemesini mümkün kılmaktaydı. Bu aracılık da kehânet, kurbanlar sunma ve törenler icrâ etmeyle gerçekleştirilmekteydi. Özellikle yukarıda zikredilen kazılarda ortaya çıkan hayvan kemikleri ve kaplumbağa kabuklarının üzerlerindeki yazılar, onların bu maksatla kullanılan asıl unsurlar olduklarını göstermektedir. Kehânetle görevli râhipler tarafından derlenmiş olan bu malzemeler, kehânet tarihini, görevli kâhini, sorulan soruyu ve verilen cevabı içermekteydiler[2].

Shang hânedanlığı, Batı'dan gelen Choular tarafından devrildi ve yerlerine Chou Hânedanlığı kuruldu. Chou kralları, kendilerini yalnızca güç kullana-

1. Çin Budizm'i hakkında burada kullandığımız kaynaklara bakılabilir.
2. Hui Shih, "The Concept of Immortality in Chinese Thougth", s. 193; Mario Pocesk, *Chinese Religions, the eBook*, Journal of Buddhist Ethics Online Books, Ltd., Utah 2009, s. 21.

rak önceki iktidarı devirmiş kişiler olarak görmediler. Onlar, ülkeyi yönetme hususundaki yetkilerini gökten aldıklarını, dolayısıyla da bu iktidar değişimini, Göğ'ün (Shang hânedanlığı döneminde göğü ifade etmek için kullanılan önce *Ti* (ve daha sonra *Shang Ti*) yerine[3] Choular, *Tien*[4] tabirini kullanırlar[5]) irâdesiyle, bir planın gerçekleşmesi olarak gördüler. Choular tarafından kaleme alınan metinlerde, bu durum Shang hânedanlığının krallarının başlangıçta âdil oldukları ve bu yüzden de yönetme hususunda ahlâkî bir yetkileri olduğu; ancak zamanla, Göğ'ün ahlâkî yasalarını çiğnedikleri, fazîletlerini, dolayısıyla da yönetme yetkilerini kaybettikleri ve şimdi yeryüzünü yönetme ve Göğ'e hizmet etme sırasının, Choular'da olduğu zikredilir. Bu yaklaşım, Gök ile dünyevî yönetim hususunda yetkili olan arasında dinamik bir ilişki olduğu şeklinde formüle edildi ve zamanla "Göğün hükmü/*tien-ming*" anlayışına dönüşecek şekilde gelişerek Chou yönetim anlayışının felsefî temelini oluşturdu. İlk dönem Chou kralları, Gök ile kendileri arasında husûsî bir ilişkinin bulunduğu iddiâsıyla yönetimlerini kutsallaştırdılar ve meşrûlaştırdılar. Bu yakın ilişki, *Göğün Oğlu* deyimiyle sembolleştirildi. Bu, hem Choular hem de onlardan sonra gelen imparatorlar tarafından kullanılan bir sıfat haline geldiği gibi; modern döneme kadar bütün Çin tarihi boyunca devlet yönetimi ve siyâsî yetkiyle alakalı tartışmalarda da en önemli konu oldu. Bütün Çin imparatorluk tarihi boyunca, imparatorlukların/imparatorların değişiminde Göğün emrinin, belirleyici bir ilke olarak işlev gördüğü düşüncesi varlığını sürdürdü.[6] Bu da çevrimsel bir tarih anlayışına yol açtı.

---

3. Hu Shih, Shang hânedanlığı döneminde, Tanrı'nın, *Ti*'nin, tanrılaştırılmış ilk ata olduğunu söyler. Bazen, bunun yanına, savaşta ya da barıştaki birtakım başarılarından dolayı tanrılaştırılan ataların arkadaş olarak katılır. Kabîlevi özellikler taşıyan bu *Ti* zamanla evrilerek *Shang Ti* (Yüce Tanrı) halini alır. Hu Shih, s. 196. Shang hânedanlığıyla ilgili Anyang'da bulunan kehânet kemiklerinde *Ti*'nin yağmura, rüzgâra, şimşeğe, kuraklığa ve hasada hükmettiği söylenir. Zaferler, yenilgiler, âfetler, hastalıklar ve ölüm ona atfedilir. Onun irâdesine mürâcaat edilir, Yüce Yasa olarak saygı gösterilir ve ona kurbanlar takdim edilir. "The Notions Of God in The Ancient Chinese Religion", *Numen*, Vol. 16, Fasc. 2 (Sep., 1969).
4. *T'ien* de, kehânet kemiklerinde bulunur. Ancak ona burada, Yüce Tanrı olarak gönderme yapılmaz. İlk olarak Chou dönemi metinlerinde Yüce Tanrı olarak görünmeye başlar. Burada, antropomorfik özelliklere sahip olarak resmedilir. O, görür, işitir, insanları görüp gözetir; onların yaptıkların etkilenir, memnun olur ya da kızar. Kendisini memnûn edenleri kutsar ve etmeyenlere âfetler gönderir. Joseph Shih, s. 100. Çin'de Konfüçyüs öncesi Tanrı anlayışı hakkında yukarıda zikredilen Shih'nin makâlesinin yanı sıra, Daisetz Teitaro Suzuki, "Din", *Çin Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul 2013, s. 169-184.
5. Eliade, *tien* tabirini, Türklerin hem Tanrı hem de gök için kullandıklarını, bunun da *tengri* kelimesinden geldiğini söylemektedir.
6. Poceski, *Chinese Religions, the eBook*, 21-22. Patricia Buckley Eber, *The Cambridge Illustrated History of China*, s. 31.

Choular hânedanlığının (M.Ö. 1122?-221), ortaçağdaki feodal sisteme[7] benzer bir yapısı vardı. Chou krallığına bağlı, her birinin kendi kralının bulunduğu yüzlerce devlet bulunmaktaydı. Bu krallıkların bir kısmı Chou hânedanları tarafından fethedilen yerlerin kendilerine verildiği Chou kökenli kişilerden; diğer kısmı ise, Chouların savaşta yendikleri rakiplerinden oluşmaktaydı. Dolayısıyla Chouların yönetimi, hâkimiyetlerini tanıyan bağımsız çok sayıda krallıktan meydana gelmekteydi. Bu döneme Batı Chou Dönemi (M.Ö. 1122-771) denilmekteydi. 771'de Chou başkenti olan Şian'a doğru yürüyen kabîleler tarafından kral öldürülünce, veliaht başkenti doğuya Honan'daki Loyang'a taşımak zorunda kaldı ve böylece de *Doğu Chou Dönemi* başladı. Bu dönemden itibaren, o zamana kadar iyi işleyen siyâsî yapı, bozulmaya ve krallıklar arasında güç mücâdelesi ortaya çıkmaya başladı. Bu da, şiddetli siyâsî, toplumsal ve ekonomik karışıklıklara yol açtı. Söz konusu karışıklıkların en yoğun olarak yaşandığı V. ve III. yüzyıllar, *Savaşan Devletler Dönemi* olarak adlandırıldı. Feodal yapının dağılması, yalnızca bu yapının içinde yer alan devletlerin iktidâr mücâdelesiyle sonuçlanmadı; Çin'deki bu siyâsî mücâdeleler, eski siyâsî yapıların ortadan kalkmasına yol açtığı gibi, söz konusu siyâsî yapıları ayakta tutan kadîm değerlerin dışlanmasına ve hatta bütünüyle bir kenara atılmasına; sonuç olarak bu da, toplumsal yapı ve değerler hususunda yaşanan karmaşadan dolayı, Toynbee'in "sıkıntılar çağı" dediği bir duruma yol açtı.[8] 221'de Chi'n hânedanlığı, son muhâlif devleti de ortadan kaldırarak bu farklı ve aralarında ciddî iktidar rekâbetinin bulunduğu; savaşların yaşandığı devletleri birleştirdi. Bu birleşik devlete, birliği sağlayan devlet, kendi adından (Ch'in) hareketle, bu güne kadar kullanılan Çin adını verdi. Ch'in hânedanlığı, yalnızca farklı devletleri bir araya getirerek birleşik bir Çin oluşturmakla kalmadı; aynı zamanda bu birliği zedeleyeceğini düşündüğü, birbiriyle rekâbet halinde olan çok sayıdaki düşünce okulunu yasakladı ve onların kitaplarını (tıp, zirâat ve büyücülük dışındaki bütün kitapları) da yaktı. Merkezî olarak atanmış, irsî olmayan bir bürokrasi kurdu; böylece kendisinden sonra gelecek olanlar için örnek alınacak

7. Chouların yönetim sistemine, *fangciyan* denilir ve yabancı dillere bu "feodal" olarak çevrilir. Ancak Chou siyasî yapısını ifade eden kelimenin *feodal* olarak çevrilmesi onların, tamı tamına aynı şeyi ifâde ettikleri şeklinde anlaşılmaması gerekir. İki yapı arasındaki benzerlik, özde olmaktan daha ziyâde görünüşseldir. Hem batı feodal yapısında hem de Çin'in *fangciya*'nında ekonominin tarıma dayalı olmasından dolayı, yönetimler mîrâs yoluyla devredilen beyliklere bırakılmıştır. Büyüklükleri dikkate alınarak beş gruba ayrılmış olan bu beylikler, başkente uzaklıklarına uygun olarak belirlenmiş olan yükümlülüklere sahiptiler. Ray Huang, *Çin Tarihi, Bir Makro Tarih Yaklaşımı*, çeviren Atilla Sönmez, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2005, s. 16-17.

8. Howard F. Didsbury, "İslam Öncesi Çin Düşüncesi", *İslam Düşüncesi Tarihi*, İnsan Yayınları, İstanbul 1991, I, s. 65.

bir devlet şekli tesis etmiş oldu. Bu da, 1912'de kurulan Çin Cumhuriyet'i dışında Çin'de yaşanmış olan büyük değişimlerden birini teşkil etti[9].

Çin Düşüncesinin Ortaya Çıktığı Bağlam

Az önce zikredildiği üzere Batı Chou'nun 771'de düşmesi ve başkentini Loyang'a taşımasıyla Konfüçyüs tarafından ideal dönem olarak kabul edilen Chou hânedanlığının feodal yapısı bozulmaya başladı. İmparatorluk hânedanlığı, daha önceki imparatorluğun gölgesi haline geldi. Diğer devletler üzerindeki hâkimiyetini kaybetmesi ve söz konusu devletlerin, güç mücâdelesine girişmesi ve her devletin kendisini öne çıkarmaya, hâkim olduğu bölgeyi genişletmeye ve ekonomik olarak daha gelişmiş olmaya yönelik çabaların içine girmelerine yol açtı. Bu da, eski düzenin, siyâsî yapısı kadar toplumsal yapısının da bozulmasına ve onun devamını sağlayan değerlerin kaybolmasına; halkın, devletlerarasındaki rekâbette, *Şiir Kitabı*'nda muhâfaza edilen halk şarkılarında dile getirilen, sıradan insanların ciddî sıkıntılar/ızdıraplar yaşamasına sebep oldu.[10]

Yi Ching ve Lao Tzu'ya atfedilen *Tao Te Ching*'de parçalar halinde de olsa bulunan metinlerden hareketle Çin düşüncesinin daha önce faal olduğu söylenebilse de, Çin'de felsefî araştırmaların ilk olarak Chou hânedanlığının çöküş döneminde başladığı hususunda genel bir uzlaşı vardır. Chou hânedanlığı döneminde Sarı Nehir Vadisi'nde yer alan Orta Krallık devletlerinde çok sayıda kültürel merkez meydana getirilmişti ve feodal devletlerin yöneticilerinin saraylarında eğitim ve kültürel faâliyetler teşvîk edilmekteydi.[11] İmparatorluğun gücünün zayıflaması, feodal devletlerin güçlerinin ve farklı feodal devletlerarasındaki rekâbetin artmasıyla devlet adamlarına yönelik ihtiyaç ve yöneticilerin istekleri, feodalizmin çöküşünün yol açtığı sıkıntılara çözüm bulmak ve hastalıkları iyileştirmek maksadıyla felsefeci danışmanların ortaya çıkışlarını teşvik etti.[12]

Chou dönemi toplum yapısı ikiye ayrılıyordu. Birincisi aristokratlar denilen gruptu. İkincisi feodal lordların barış zamanında topraklarını eken biçen, savaş zamanında ise onlar için savaşan insanlardan (*hsia jen*: küçük insanlar; *shu min*: sıradan insanlar, yığın) oluşmaktaydı. Aristokrat grup siyâsî yönetici-

9. Derk Bodde, "Editörün Girişi", Fung Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, çev. Fuat Aydın, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2009, xvii). Ch'in hânedanlığı (221-206).
10. Hui Shih, "The Concept of Immortality in Chinese Thougth", s. 84; Lyman V. Cady, "An Introduction to Chinese Philosophy", s. 30.
11. Fung Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, s. 45
12. Cady, "An Introduction to Chinese Philosophy", s. 30.

ler, toprak sahipleri (lordlar) ve eğitim alma fırsatına sahip olan nâdir şahsiyetleri de içermekteydi. Bu nâdir şahsiyetler, lordlara bağlı olup, farklı türden olmak üzere husûsî bilgiye mâlik, yönetici aristokratik ailelerin hizmetinde olan ve mîrâsla devralınan görevlere sahip uzmanlar, memurlardı.

Chouların güçlerini kaybetmelerinin bir sonucu olarak, eski toplum yapısı bozulunca hem toprak sahibi lordlar topraklarını, dolayısıyla statülerini kaybettiler; hem de, onların memurları olan ve özel bilgiler hususunda uzman olan kişiler, eski görevlerini kaybederek halkın içine karıştılar. Bunlar geçimlerini temin etmek için sahip oldukları bilgiyi, kendisini danışman ya da öğretmen olarak istihdâm edecek kişiye/kişilere sunmaya başladılar. Uzman oldukları konular, Çin düşüncesinde VI.-III. yüzyıl boyunca şekillenen bu gün klasik Çin düşünce okulları olarak isimlendirilen farklı okulların oluşmasına yol açtılar. Bunlardan, klasiklerin öğretilmesinde, törenlerin ve müziğin icrâsında uzman olanlar, *Ju*, edipler okulunun; savaş sanatında uzman olan ve *hsieh* (şövalye) denilenler, Mohist okulun; *Pien-che* (tartışmacılar) olarak isimlendirilen *İsimler* okulunun; büyü kehânet, astroloji ve sayı biliminde uzman olan ve *fang-shih* (gizemli sanat uygulayıcıları) olarak bilinenler *Yin-Yang* okulunun; feodal yöneticiler için danışmanlık hizmeti veren ve *fang-shu chih sihih* (metot sahibi adamlar) diye isimlendirilenler ise *Yasacı* okulun; eğitimli olmalarına rağmen yaşanan siyâsî ve toplumsal karmaşalardan dolayı tabiatın koynuna çekilmiş ve dünyaya sırtını dönmüş, *yin-che* (keşişler, münzevîler) olarak isimlendirilenler ise, *Taocu* okulun temelini oluşturmuşlardır.

ÇİN FELSEFESİNİN AYIRT EDİCİ ÖZELLİĞİ/ÖZELLİKLERİ

Çin felsefesinin kendisine has özelliklerini üçe ayırmak mümkündür. Bunlardan birincisi, bir kısmının bir önceki başlıkla kısmen ifade edildiği gibi, felsefecinin içine doğduğu coğrafî ve ekonomik ortamdan kaynaklanan özelliklerdir. İkincisi ise yine bu kökeniyle ilgili olmakla beraber bu kökenin de ifadesi olan felsefenin taşıdığı özelliklerdir.

Felsefeyi eğer hayat hakkında sistematik bir düşünce olarak tanımlamak mümkün ise, o zaman düşünce üreten kişinin, içine doğduğu/içinde yaşadığı çevre tarafından belirlendiği; belli bir çevrede yaşayan felsefecinin belli bir tarzda düşündüğünü ve felsefesinin de bunları yansıttığı ya da ondan izler taşıdığı söylenebilir[13]. Üçüncüsü ise, binlerce yıl boyunca radikal herhangi bir değişi-

13. Yu-Lan, *a.g.e.* s. 21.

me mârûz kalmaksızın XIX. yüzyılın ikinci yarısına kadar ilk dönemdeki özelliklerini devam ettirmiş olması, yani muhâfazakâr olmasıdır.

Çin düşüncesi denilen olgunun ortaya çıkmaya başladığı Chou dönemi, diğer düşünce üreten medeniyet havzalarından farklı olarak dış medeniyetlerle (meselâ, Yunan düşünürlerinin Mısır ve bu sâyede de, Mezopotamya medeniyetleriyle temastan kaynaklanan) bir etkileşim yaşamış gözükmez. Coğrafî olarak kendi kendine yeten bir bölgede ortaya çıkmış olması bunun önemli sebeplerinden biridir. Bu kendi kendine yeter oluşun, dolayısıyla da kendisini var olan dünya ile aynı şey olarak kabul etmelerinin bir ifâdesini Çinlilerin hem dünyayı hem de kendi memleketlerini ifâde etmek için aynı kelimeyi, *t'ien hsia*yı (gök altındaki her şey) kullanmalarında görmek mümkündür.

Çin düşünürleri Yunan düşünürlerinden yalnızca coğrafî olarak değil, aynı zamanda, farklı ekonomik şartlarda da yaşadılar. Yunanlılar, üç tarafı denizle çevrili olan bir ülkede yaşamaktaydılar ve geçimlerini temin etmek için dışarıya açılmak zorundaydılar ve bu yüzden de kaçınılmaz olarak çok çeşitli düşünce ve gelenekten farklı insanlarla iletişim halinde oldular. Tüccarların yanı sıra düşünürleri de, ya bu tür iletişimin mümkün olduğu sahil şehirlerinde yaşıyorlar ya da Aristo gibi, kadîm bir medeniyet geçmişine sahip Mısır'da eğitim görmek için başka kültürlerin hâkim olduğu yerlere gidiyorlardı.[14] Ancak meselâ Çinli hiçbir düşünür, Chou devletinin hâkim olduğu sınırların dışına çıkmaya cesâret edememiştir. Bu coğrafya ile sınırlı olma eğilimi, kaçınılmaz bir biçimde düşünceye konu olan şeylerin sınırlı oluşuna ve dolayısıyla da düşünsel darlığa yol açmıştır.

Coğrafya kadar bu düşünsel darlığa yol açan unsurlardan bir diğeri de, yaşam tarzı ve bunun üzerine binâ edilmiş olan toplum yapısıdır. Çin'in ekonomik yapısını, değiş-tokuş ve tarım oluşturmaktadır. Ancak bir şeyin satılabilmesi için, önce onun üretilmiş olması gerekir. Üretimin yegâne yolu ise zirâat olduğundan, Çin felsefecileri tarımla uğraşmayı *asıl/kök*; ticareti ise *dal* olarak görmüşlerdir. Bu yüzden ticaretle uğraşanlar hor görülmüş ve tüccarlar geleneksel toplumu oluşturan dört sınıftan en sonuncusunu oluşturmuşlardır; ilk üçü ise, bilim adamları, çiftçiler, sanatçılardır.[15] Tarih bo-

14. Aristo'nun Mısırla olan ilişkisi hakkında bkz. Martin Bernal, *Kara Atena*, çev. Özcan Buze, Kaynak Yayınları, İstanbul 2014.

15. Ziraat ve tarımla uğraşanlar arasındaki farka, M.Ö. 3. yüzyılda yazılmış olan, felsefi okulların bir özeti olan *Lü-sihih Ch'in*de işaret edilir. Çiftçiler basit ve bu yüzden de emirleri kabul etmeye hazır insanlardır. Çocuk gibidirler ve masumdurlar, özgecidirler; mülkiyetleri toprak olduğundan taşınması zordur ve bu yüzden de tehlike karşısında ülkelerini terk etmezler. Tüccarlar, bozulmuş olup itâatkâr değillerdir. Haindirler, bencildirler, mülkiyetleri taşınabilir olduğundan, tehlike anında kolayca ülke-

yunca Çin toplumsal ve ekonomik teorileri, *köke* önem vermişler ve onu vurgulamışlardır.

Bilim adamları genellikle toprak sahibidirler. Kendileri toprağı işlemeseler de, toprak sahibi olduklarından bir anlamda kaderleri tarımın durumuna bağlıydı. Bu yüzden de onların evrene bakışları ve hayata yönelik tepkileri çiftçilerin bakış açılarını yansıtmaktaydı. Çinli filozofların ifâde ettikleri düşüncelerin, çiftçilerin hissettikleri ancak dile getirmeyi başaramadıkları durumun ifâdeleri olduğu söylenebilir. Meselenin böyle olduğunun anlaşılması, Çin düşüncesinin niçin çok aşikâr bir biçimde pratiğe yönelik olduğunu görmemizi sağlar. Ekonomik problemlere yönelik tepkiler, her ne kadar birbirlerini dışlayan bir görünüme sahipseler de, Konfüçyanizm ve Taoculuk'un durumunda olduğu gibi, onlar da aynı eksenin iki ucunu oluştururlar. Taoculuk tabiata tâbi olmayı vurgularken Konfüçyanizm bir anlamda tabiata hâkim olmayı ve onu değiştirmeyi, dönüştürmeyi vurgular.

Tarımın esas olduğu ve onu işleten aile yapısı ilişkilerinin merkeze alındığı; dolayısıyla da köylü zihin yapısından kaynaklanan Çin düşüncesi dört belirgin özelliğe sahiptir: "Geriye dönük bir tarih anlayışı, metafiziğin ve mantıksal düşünce biçiminin yokluğu ve ahlâk üzerindeki aşırı vurgu[16]".

Klasik Çin düşüncesinin geçmişe dönük bir tarih anlayışına sahip oluşunun en önemli göstergesi, oluşumuna katkıda bulunan bütün düşünürler için Altın Çağ'ın geçmişte yaşanmış olmasıydı. Şimdi ve gelecekteki dönem bir çöküş dönemiydi. Yapılması gereken söz konusu ideal dönemin özellikleri olan huzur, adalet ve uyumu yeniden ihyâ etmenin yollarını bulmak ve göstermekti. Teklif ettikleri çözüm yollarını daha kabul edilir kılmak için, düşüncelerinin kökenlerinin Çin'in eski krallarına kadar geriye gittiğini/eski kralların kendi düşüncelerinin kadîm uygulayıcıları olduğunu göstermeye çalışıyorlardı. Bu bağlamda Konfüçyüs bugün tarihîden ziyâde mitolojik şahsiyetler olarak kabul edilen Yao (M.Ö. 2357-2251?) ve Shun'u (M.Ö. 2255-2208 ?); Mohistler, söz konusu iki kraldan daha eski bir tarihe ait olan efsânevî kral Yü'yu (M.Ö. 2205-2198 ?); Taocular ise, Yü'nün de ilerisine giderek efsânevî Sarı imparatoru (2698-2599?) kendileri için referans gösteriyorlardı[17].

---

yi terk edebilirler. Fung Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, s. 24. Yasacı okulun kurucularından kabul edilen Lord Şang'ın kitabında, zirai faaliyetin teşvik edildiği ve ticaret gibi ikincil faaliyetlerin geçimlerini temin edenlerin ise aşağılandığı hususunda bkz. Creel, *Chinese Thought, From Confucius to Mao Tsê-Tung*, 119. Keza Ch'in hânedanlığında tarımın teşvik edilip ticaret kösteklendiğine dair bkz. Creel, *a.g.e.* 120.

16. Bu maddeleştirme ve onlar hakkında bundan sonra verilecek olan bilgiler, Howard F. Didsbury, "İslam Öncesi Çin Düşüncesi", I, 67-70 arasından özetle alınacaktır.

17. Didisbury, "İslam Öncesi Çin Düşüncesi", *a.g.e.* I, 67-68; bu efsanevi kralların yukarıda zikredilen tarihleri için bkz. Liu Wu-Chi, *A Short History of Confucian Philosophy*, Pelican Book, London-Tonbridge 1955, s. 195; Chan, *Chinese Philosophy, A Sour-*

Aşağıda klasik Çin düşünce okullarına tek tek yer verildiğinde de görüleceği üzere, bu okulların hepsi, metafizik spekülasyonlardan kaçınmaktaydılar. Ne bizâtihî Konfüçyüs ne de kendilerinden bu okulun iki önemli temsilcisi olarak söz edeceğimiz Mencius ve Hsun-Tzu, metafizik sorunlara fazla ilgi göstermedikleri gibi bu tür konular hakkındaki bilgileri de çok fazla değildir. Konfüçyüs'de ne hakikat ne de onun mâhiyetine ve epistemolojiye yönelik bir ilgi görünmez. Klasik Çin okulları arasında metafizik ilgileri en ileri düzeyde olan Taoculuk gibi görünür. Ancak o da, metafiziğin hakkında konuşulamayacağını göstermeye çalışır: "Tao'yu bilen söylemez, söyleyen bilmez." Düşüncesini fayda üzerinde temellendirmeye çalışan Mo Tzu'da da metafiziğin herhangi bir konusuna yönelik bir ilginin işareti görünmez. Mantıkçılar/İsimler Okulu'nun metafiziğe yönelik ilgisi, Yin Yang okulu hariç, burada ele alınacak olan okullar arasında en fazla olanı gibi görünür. Her şeyin değişebilirliği (Hui Shih), mutlak, değişmez olan ve tümellerle (Kung-Sun Lung) ilgilenmişlerdir. Metafiziğe yönelik ilginin yokluğu ya da çok az oluşu yüzünden, bu son okulun Çin düşüncesinin gelişimi üzerindeki etkisi çok az olmuştur. Asıl konusu politika olan Yasacı Okul da metafizik, mantık ve epistemolojiyle ilgilenmemiştir. Yasacı okul da dâhil şimdiye kadar zikredilenler, siyâset ve sosyal felsefe gibi pratik şeylerle ilgilendiklerinden, metafiziksel spekülasyon onlar için hiçbir faydası olmayan fuzûlî uğraşılar olarak görülmekteydi. Taoculukla birlikte, Budizm öncesi Çin metafizik düşüncesinin ikinci önemli temsilcisi Yin Yang Okulu'dur. Bu okul, *yin* ve *yang* gibi iki evrensel prensibi evrendeki her şeyi kapsayacak şekilde kullanarak mevcut her şeyin bunların etkileşiminden mekanik bir şekilde ortaya çıktığını göstermeye çalışmışlardır. Bu dönemdeki bütün filozoflar, metafiziği ya bütünüyle görmezden gelmişler ya da Yüce Hakikat'in aslını ve karakterini bütüncül bir şekilde anlamayı bizâtihî bir uğraş olarak değil, fakat geçici, kendi hedeflerini, sosyal, politik ve ahlâkî görüşlerini meşrûlaştırıcı bir uğraş olarak görmüşlerdir. Tanrı, tümeller, zaman ve mekân gibi ana metafizik konular ya hiç ya da çok nâdiren ele alınmıştır. Aynı şey, ileride görüleceği üzere Hsun Tzu'nun istisnâî değinileri dışında, epistemolojik meseleler için de söylenebilir.[18]

Klasik (ve ortaçağ) Çin düşüncesi, sistematik olmadığı gibi mantıkî bir incelikten de yoksun olduğundan, düşüncelerini nâdiren katı mantıkî kanıtlara dayandırmaya çalışmışlardır. Filozoflar, esas olarak ahlâkî problemler ve ahlâkî kurallara uygun olarak toplumların düzenlenmesiyle ve tabiatın yoluna tâbi olma gibi pratik problemlerle ilgilendikleri için kullandıkları kanıtlar da daha çok pratik bir özellik arz etmekteydi. Kompleks mantıkî tahlillere, teori-

---

ce Book, s. xv; Çin düşüncesinin geriye dönük tarihi anlayışı hakkında keza bkz. Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, s. 213.

18. Didsbury, "İslam Öncesi Çin Düşüncesi", I, 68-69.

lere ve hipotezlere mürâcaat etmeksizin, düşüncelerini mantıkî açıklamalarla kanıtlamaya çalışıyorlardı.[19] Bu tür yaklaşımlardan ve muhtemelen Çin yazısının yapısından kaynaklanan zorluklardan dolayı, Çinli, yeni düşünceler üretmede bir vâsıta olabilecek olan mantığın bu özelliğinden yararlanmış gözükmez.[20]

Aslında, metafizik düşüncenin yokluğu ve mantığa yönelik ilginin azlığı, yukarıda da zaman zaman söylenildiği üzere, bu dönem düşüncesinin pratiğe, dolayısıyla da ahlâka gösterdiği aşırı ilgiden kaynaklanmaktadır.[21] Ahlâka/ahlâkî hayata yönelik bu ilgi ise, Çin filozofunun asıl amacı olan "burada ve şimdi iyi bir hayata ulaşma" çabasından kaynaklanmaktadır. Suzuki'ye göre, ahlâkî hayat kültürün ortaya çıkmaya başladığı en erken zamanlardan beri, Çinlileri ilgilendiren ve hakkında düşünce ürettikleri yegâne felsefî mesele olmuştur. Toplumsal hayattan daha çok münzevî bir hayat yaşayarak, aziz olup göğe yükselmeyi kendisi için asıl hedef olarak ortaya koyan Taocular da, bu yaklaşım bakımından bir istisnâ teşkil etmezler. Kezâ Suzuki'ye göre, eğer din İbrânîler, felsefe Yunanlar ve mistisizm Hintlilerin ayırt edici özellikleri olarak kabul edilirse, Orta Krallık dönemi Çinlileri arasında yaygın olan düşüncenin ayırt edici özelliğinin de ahlâk olduğu çok rahatlıkla söylenebilir.[22]

Çin düşüncesinin yukarıda zikredilen nev'i şahsına münhasır kökensel ve konusal özelliklerinin yanı sıra bir diğer temel karakteristiği de onun değişmezliği; Chou döneminden II. dünya savaşı sonrasına kadar yapısal anlamda radikal bir değişime uğramaksızın gelmiş olmasıdır. Bunun en temel, belki de yegâne sebebi Beş Klasik (*Wu Ching*) olarak adlandırılan; *Değişimler Kitabı*, *Şiirler Kitabı*, *Tarih Kitabı*, *Ayinler/Törenler Kitabı* ve *İlkbahar ve Sonbahar Yıllıkları* adlı kitapların Çin'in düşünsel ve toplumsal hayatındaki yeridir. Bu kitaplardan dördünün kökeni Chou hânedanlığına kadar gitmesine rağmen onla-

---

19. "Fazileti bütün dünyaya anlatmak isteyen eski insanlar, önce kendi memleketlerini düzenlediler. Memleketlerini düzenlemek isteyenler, kendi ailelerine iyi olmayı öğrettiler. Ailelerine iyi olmayı öğretmek isteyenler, kendilerini yetiştirdiler. Kendilerini yetiştirmek isteyenler, önce kalplerini düzelttiler. Kalplerini düzeltmek isteyenler, düşüncelerinde samimi oldular. Düşüncelerinde samimi olmak isteyenler, bilgilerini yükselttiler. Bilginin yükselmesi şeylerin (maddenin) incelenmesini sağladılar", "Madde incelendikten sonra bilgi tamamlanır. Bilgi tamamlandıktan sonra düşünceler samimi olur. Düşüncelerde samimiyet olunca, kalpler düzelir, kalpler düzeldikten sonra vücut yetiştirilir. Vücut yetiştirildikten sonra ailelere iyi olmanın yolu öğretilir. Aileler iyi olmayı öğrendikten sonra memleket düzenlenir. Memleket düzenlendikten sonra, dünyada barış ve sükûnet olur". *Büyük Bilgi*, çev. Muhaddere Özerdem, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara 1945, s. 4.
20. Didsbury, "İslam Öncesi Çin Düşüncesi", I, 70-71.
21. Didsbury, a.g.m., I, 72.
22. Suzuki, *Çin Felsefesi Tarihi*, s. 77. Çin düşüncesindeki ahlak anlayışı hk. daha ayrıntılı için bkz. Suzuki, "Ahlak", *a.g.e.* s. s. 77-130.

rı, örnek alınması/takip edilmesi gereken modeller olarak hizmet görmek üzere derleyerek bugünkü haline getiren Konfüçyüs'tür.[23] Sonuncu kitabı klasikler içinde dâhil eden Mencius ve klasikleri beşle sâbitleyenin ise Hsun Tzu adlı düşünür olduğu söylenir.

Konfüçyüs kendisini yeni bir düşüncenin ifâde edicisi olarak değil, geçmişin bir nakilcisi olarak görür. Çünkü geçmiş, yani Chou dönemi, olması gereken ideal hayat tarzının gerçekleştiği bir dönemdir. Bu ideal toplum ve yönetim tarzının meydana gelmesini sağlayan her şey de klasikler olarak isimlendirilen metinlerde yer almaktadır. Aşağıda tek tek klasik Çin düşünce okulları ele alınırken de görüleceği üzere, istisnâsız bütün okullar da klasiklere Konfüçyüs gibi bakmış ve onları; hakikatin temessül etmiş hali, geçmiş hakkında sahih bilginin bir kaynağı olarak görmeyi sürdürmüşlerdir; düşüncelerini desteklemek maksadıyla bu kitaplara mürâcaat etmişlerdir. Çin düşüncesinde ciddî bir dönüşüme yol açmayan Çin Hânedanlığı döneminde Han Fei Tzu ve Li Ssu gibilerinin "geçmiş imparatorların yasalarının yerini yenilerinkilerinin alması"na yönelik güçlü teşvikleri, bu konudaki yegâne istisnâdır. Değişen hânedanların Klasiklere bakışları da, düşünce okullarınınkinden farklı olmamıştır.[24] Hem klasiklerde yer alan düşünce yapısının sonraki düşünürler tarafından içselleştirilerek değiştirilmeksizin devam ettirilmesini hem de söz konusu düşünce tarzının tabana yayılarak Çin toplum yapısını belirleyen en önemli unsur haline gelmesini sağlayan ise eğitim olmuştur.

Antik Çin'de çocuklar altı yaşından itibaren özel öğreticilere verilirdi. Eğitim geçmiş çağın örneklikleri hakkında tam bir bilgiye sahip olmayı gerektirdiği için klasikler, eğitimin tamamlayıcı bir parçasını oluşturur ve talebelerden onları, sesli olarak okumaları ve sonraki hayatlarında kullanabilmeleri ve hayatlarına aktarabilmeleri için ezberlemeleri beklenirdi. Öğrenciler yalnızca klasikleri ezberlemekle yetinmez, aynı zamanda, yazılarında kendilerine özgü yeni tarzlar geliştirmeye çalışmak yerine seleflerinin klasiklerde ortaya koyduklarını taklit ve onların ifâdelerini kendi düşüncelerini dile getirmek maksadıyla yoğun bir şekilde iktibas da ederlerdi. Bu yüzden de, Çince metinleri anlamak, başka herhangi bir medeniyete has metni anlamaktan daha çok geçmiş kültürü bilmeyi gerektirir.

Klasikler, hakikatin temessül etmiş hali oldukları için hocaları da hakikatin nakilcisi olarak görülür, saygı gösterilir ve kendilerine "üstat" olarak hitap edilirdi: Üstat Lao, Üstat Konfuçyüs gibi. Bu yüzden öğrencilerin hakikatin nakilcileri olan hocalarının düşüncelerine karşı çıkmaları bir hakâret olarak ka-

---

23. Konfüçyüs'ün klasiklerle ilgisi hakkında ayrıntılı bir bilgi için bkz. Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, 53.
24. Hajima Nakamura, *Ways of Eastern Peoples*, s. 206-7.

bul edilirdi. Onlardan beklenen bir üstâdı, takip edeceği felsefî bir okulu seçmek ve okulun üstâdına karşı saygılı olmak; selefin düşünceleri olarak anlattığı şeyleri devam ettirmek, sentezleyebilmek; onları daha ayrıntılı ve daha anlaşılır hale getirmeye çalışmaktır.[25]

Han hânedanlığı döneminden itibaren, devlet memuru olmak isteyen kişiler sınava tâbi tutulmaya başladılar. İmtihanda sorumlu tutuldukları metinlerin de klasikler olduğunu kabul ettiler. Memur olmak maksadıyla imtihana giren kişilerden beklenen, klasiklerden alınmış olan metinlerle ilgili bir yazı yazmalarıydı. Burada adaydan istenen, metin hususundaki kendi kanâatlerinden oluşan bir yorum kaleme almak değildi. Çünkü böyle bir yorum, klasikler hakkında üstatlar tarafından ortaya konmuş ve bir norm haline gelmiş olana nazaran bir yenilik ve dolayısıyla da aslî metne dair, kabul görmemiş bir yorum olduğu için sapkınlık olarak görülme tehlikesi taşımaktaydı. Bu yüzden de, memur olacak kişiler daha ziyâde Ortodoks hale gelmiş olan düşünceleri muhâfaza etmeye, onları öğrenmeye ve aktarmaya özel bir önem vermeye yönlendirilmiş görünmektedir. Bu bilinçli tercih, hem bir devlet memuru olan Çinli aydın/düşünür Mandarin'in, hem de onun yönettiği toplumun, geçmişin değerlerini muhâfaza etmesine, olabildiğince yeni düşüncelere karşı olmasına ve binlerce yıl boyunca değişmeden varlığını aynı şekilde muhâfaza etmesine yol açmıştır.

KLASİK ÇİN DÜŞÜNCE OKULLARI

Savaşan Devletler Dönemi (M.Ö. 478-222) diye adlandırılan dönemde, bölgesel devletler arasında hâkimiyeti ele geçirmeye yönelik ciddî, siyâsî bir mücâdelenin yanı sıra; birbirleriyle rekâbet halinde olan çok sayıda düşünce okulu da vardı. Bunlar her ne kadar "Yüz Okul" olarak isimlendirilmiş olsa da, hem metinleri bize kadar gelen hem de haklarında bilgi sahibi olduklarımız, yukarıda Çin'deki düşünce okullarının kökenlerini ele aldığımız yerde de ifâde ettiğimiz gibi: Konfüçyüsçü, Mohist, İsimler, Yin-Yang, Yasacılar ve Taocu okullardır. Konfüçyüsçülüğü ve Taoculuğu biraz daha ayrıntılı ve müstakil olarak ele alacağımızı ifâde ettiğimiz için burada, onun dışında kalanların temel özelliklerinin bilinmesini sağlayacak kadar bilgi vermekle yetinilecektir. Bu yapılırken de, tarihî bir sıra takip edilmeye çalışılacaktır[26].

---

25. Liu, *An Introduction to Chinese Philosophy*, s. 11
26. Çin kelimeleri Batıda iki şekilde latinize edilir. Bunlardan birincisi, Amerikalı Thomas Wade tarafından başlatılan ve Herbert Giles tarafından *Chinese-English Dictionary* adlı çalışmasında tamamlanan ve bunların ikisine izâfeten Wade-Giles latinizasyonu olarak bilinir. İkincisi ise, Pinyin olarak bilinir ve Çin, Tayvan ve Singapur tara-

MOHÇULUK/MOHİZM

Mohçuluk Çin düşünce dünyasında M.Ö. V. yüzyıldan III. yüzyıla kadar hâkim olan iki okuldan biridir (diğeri ise Konfüçyanizmdir). Konfüçyüs'tan sonraki en büyük felsefe okulu olup; düşünceleri, söz konusu zamanda, en az Konfüçyanizm kadar etkin olup ve aynı zamanda Konfüçyanizm'in en büyük rakibi ve eleştiricisidir.[27]

Bu okulun kurucusu olan ve ailesinin adı Mo (Chan, bu kelimenin bir cezalandırma şekline işaret ettiğini söyler[28]), kendi adı Ti olan Mo Tzu'nun yaşamı hakkında çok az şey biliyoruz. Bazıları doğum yerinin Konfüçyüs'ün de doğum yeri olan Lu, diğerleri ise Sung Devlet'i olduğunu ileri sürerler. Doğum ve ölüm tarihleri belirsiz olmakla birlikte; doğumu, Chan'a göre Konfüçyüs'ün ölümünden (M.Ö. 479) önce (M.Ö. 478) ve ölümünün de Mencius'un doğumundan (M.Ö. 371?) öncedir[29]; Yu-Lan'a göre ise M.Ö. 479-381 arasında yaşamış olması muhtemeldir[30].

Sung devletinde küçük bir memurluğu[31] da bulunan Mo Tzu'nun başlangıçta bir Konfüçyüsçü olduğu ve onun öğretisini naklettiği, ancak sonradan bu öğretinin bu haliyle tatbik edilmesinin, halkı rahatsız eden sıkıntıları ortadan kaldırmadığının, hatta daha da ağırlaştırdığının farkına varınca ondan ayrıldığı ve kendi okulunu kurduğu söylenir.[32] Konfüçyüs'ün öğretisine yönelik eleştirileri, onun toplumun daha aşağı bir katmanından gelmiş olması ve kendi düşüncesini (Konfuçüys ve Lao Tzu'nun temsil ettiği) aristokratik eğilimlere karşı olarak inşâ etmiş olmasından kaynaklanmış olduğu söylenir.

Mo Tzu'nun düşüncesi bir anlamda Konfüçyüs'ün öğretisinin eleştirisi üzerine inşâ edildiği için, onun düşüncelerine Konfüçyüs hakkındaki eleştirilerinden başlanabilir. Ancak aşağıda göreceğimiz üzere, öğretileri Konfüçyüs'ün-

---

fından resmî olarak Mandarincenin latinizesi için kullanılan tarzdır. Biz Çince kelimeleri ve burada ele alınacak olan düşünürlerin adlarını ve bunlara atfedilen kitapların isimlerini zikrederken daha çok bu Latinize usulünü benimsedik. Aşağıda zikredilen isimlerde birincisi Wade-Giles, ikincisi Pinyin latinizesidir: Konfucius/Kongzi; Mencius/Mengzi; Hsün Tzu/Xunzi; Mo Tzu/Mozi; Lao Tzu/Laozi, Chuang Tzu/Zhuangzi; Han Fei Tzu/Hanfeizi.

27. Chan, *Chinese Philosophy, A Source Book*, s. 211; Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, s. 68.
28. Chan, *a.g.e.* 21.
29. Chan, *a.g.e*, s. 212
30. Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, 67.
31. Büyük bir memurluk olduğuna dair bkz. Diane Collinson, Kathryn Plant and Robert Wilkinson " Mozi (Mo Tzu)", s. 227
32. H. G. Creel, *Chinese Thought*, A Mentor Book, New York 1960, s. 46; Chan, *Chinese Philosophy, A Source Book*, s. 212.

küyle temelden bir farklılık gösterse de, ikisinin de ilhamlarını kadîm dönem Çin tarihinden alma hususunda ortak olduklarını söyleyebiliriz. Konfüçyüs Batı Chou döneminin (M.Ö. 1111-770) krallarını, kendisi için ideal dönem kralları olarak kabul ederken Mo Tzu ondan daha da ileri gider ve Hsia (M.Ö. 2183-1752) imparatorluğunun kralı olan Yü'yü kendisi için model olarak görür.[33] Konfüçyüs'le Mo Tzu'nun bir diğer ortak yanları da, her ikisinin de hayatlarının bir kısmını kendi düşüncelerini kabul edip uygulayarak yaşadıkları dönemdeki savaşları, toplumsal karmaşayı sona erdirecek krallar aramakla geçirmiş olmalarıdır.[34] Kezâ yine her ikisi de, yetenek sâyesinde yükselme ihtimâli olsa da, toplumların kaçınılmaz bir biçimde tabakalı olduğunu savundular[35].

Konfüçyüs aile merkezli ve Mo Tzu'nun "ayırım yapma" olarak isimlendirdiği bir ilkeyi vurgularken, Mo Tzu ayırım yapmaksızın "herkesi/her şeyi kuşatan sevgi" ilkesini öne çıkarmaya çalışır. İnsanın "kendisi için yaptığını, başkaları için de yapma ve kendi ailesi için olduğu kadar başkalarının ailesiyle de ilgilenme" düşüncesinin anlamsız olduğunu, onun yerine "kendim için olduğu kadar arkadaşlarıma ve kendi aileme olduğu kadar onların ailesine de ilgi göstermeliyim" düşüncesinin konulması gerektiğini söyler. Dünyada var olan küçük devletlere yönelik büyük devletlerin saldırısı, güçlünün zayıfa baskısı, kurnazların aldatması, üst rütbeli insanların aşağıdakilere tepeden bakması gibi olumsuz şeyler, insanların başkalarından nefret etmelerinden ve başkalarını yaralamalarından kaynaklanır. Bunları yapanlar, "herkesi kuşatan sevgiyi" değil de "ayırım yapan sevgiyi" uygulayanlar ise, o zaman ayırım yapma ilkesi yanlıştır. İnsanlar başkalarının ülkelerini kendi ülkeleri, başkalarının devletlerini kendi devletleri ve başkalarının şehirlerini kendi şehirleri olarak kabul ettiklerinde, onları ortadan kaldırmaya ya da onları ele geçirmeye yönelik savaşlar ve saldırılar sona erecektir.[36]

Ayırım yapmanın yerine her şeyi kuşatan sevgiyi koyan insan, dünya için faydalar üretmek ve felâketleri ortadan kaldırmak olan görevini yerine getirmiş olur. Karşılıklı sevgiyi hem bireyler hem de devletler kendileri için düstur edindiklerinde bunun sonucu toplumun ortak faydası olacaktır. Bu faydalı sonuç, "ülkeye ve halka faydalı olmak" şeklinde Mo Tzu tarafından dile getirilen ve bir şeyin doğru olup olmadığını belirlemek için kullanılan ölçütü de karşılamış olur.[37]

---

33. Liu Wu-Chi, *A Short History of Confucian Philosophy*, Penguin Books, London and Tonbridge 1955, s. 44-45.
34. Mo Tzu için bkz. Diane Collinson, Kathryn Plant and Robert Wilkinson " Mozi (Mo Tzu)", s. 226.
35. Diane Collinson, Kathryn Plant and Robert Wilkinson " Mozi (Mo Tzu)", s. 228.
36. *Mo Tzu*, "A Universal Love", bölüm 17'den çeviren ve nakleden Chan, *Chinese Philosophy, A Source Book*, s. 213.
37. Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, 72-74

Mo Tzu, kezâ Konfüçyüsçüler tarafından kabul edildiğini söylediği, insanların geleceklerinin kaçınılmaz bir biçimde belirlenmiş olduğu ve "Biz ne yaparsak yapalım ondan kaçınmamız mümkün değildir." şeklindeki bir kadercilik anlayışına da karşı çıkar. Onun bu tür bir anlayışa karşı çıkması, böyle bir düşüncenin doğru davranış (*jen*) ve fayda, iyi işlerle mükâfat ve kötü işlerle cezâ arasında var olduğu düşünülen bağı koparmış olacağına yönelik kaygısından kaynaklanır. Eğer böyle bir şey kabul edilirse, Mo Tzu tarafından beş iyi olarak kabul edilen; ülkenin zenginleştirilmesi, nüfusun artması, iyi bir düzen kurmak, saldırgan savaşa engel olmak ve ruhların kutsamalarını kazanmak gibi şeylerin gerçekleşmesi mümkün olmaz.[38]

Mo Tzu, savunduğu faydacılık ilkesinin, kendisinin geldiği toplumun aşağı sınıflarının düşüncelerinin ve yaşam tarzlarının bir ifâdesi olarak, daha çok aristokratik uygulamalar olarak gördüğü müziği, yakınların ölümü sırasında onlarla birlikte mezara gömülen eşyaları, sonrasında yerine getirilmesi gereken törenleri ve üç yıl süren yas uygulamalarını eleştirir. Burada da faydalı olma ilkesini kullanan Mo Tzu'ya göre müzik, insanları yapmaları gereken işlerinden alıkoymaktadır. Bu, toplumun refahını gerçekleştirecek enerjinin başka yere kanalize edilmesine yol açar. Kezâ, müziğe genelde dans da eşlik eder ve dansçılar ilâve harcamayı gerektirecek şekilde her şeyin en iyisini yemek, içmek ve giymek isterler; bu da halkın menfaati için kullanılacak olan paranın bunlara harcanmasına sebep olur. Mezarlara gömülen eşyaların ve ayrıntılı törenlerin, fakirleri zenginleştirmediğini, nüfusu arttırmadığını ve devlette bir düzene yol açmadığını; aksine fakiri daha fakir hale getirdiğini ve üç yıllık yas döneminin, yöneticileri, çiftçileri ve bakanları işlerini yapmaktan ah koyduğunu ileri sürer. Bu yüzden de, ağlamaların ve yas tutmalarının mezarlarla sınırlanmasını ister.[39]

Mo Tzu, Konfüçyüsçülerin ruhların varlığını kabul etmemelerine rağmen, onlara kurban takdim edilmesinin önemli olduğunu vurgulamalarını bir tutarsızlık olarak görür. İnsanları her şeyi kuşatan sevgiyi uygulama hususunda iknâ etmek maksadıyla; Tanrı'nın var olduğunu ve onun insanları sevdiğini ve bütün insanların birbirlerini sevmelerini istediğini; Tanrı'nın özellikle yöneticiler olmak üzere bütün insanları gözettiğini ve kendisine itâat edenleri mükâfatlandırdığını, etmeyenleri de cezâlandırdığını; ayrıca her şeyi kuşatan sevgiyi yerine getirenleri mükâfatlandıran ve "ayırım"ı uygulayanları da cezâlandı-

38. Creel, *Chinese Thought*, s. 54
39. *Mo Tzu*, "The Condemnation of Wasteful Musical Activities", çeviren, Chan, *Chinese Philosophy.*, s. 227-228; Diane Collinson, Kathryn Plant and Robert Wilkinson " Mozi (Mo Tzu)", s. 232. Törenler hakkındaki görüşleri için bkz. *Mo Tzu*, "The Condemnation of Elaborate Funerals", çeviren Chan, *a.g.e.* s. 227-228.

ran ruhların bulunduğunu söyler.[40] Bu aynı zamanda neyin doğru neyin yanlış olduğunun bir ölçüsünü de oluşturur: Yani, Tanrı ve ruhlar tarafından mükâfatlandırılan dolayısıyla devlete ve halka faydalı olan şey iyi/doğru, cezâlandırılan ve dolayısıyla devlete ve halka zararlı olan şey de yanlıştır[41].

Mo Tzu, bu yaklaşımının bir sonucu olarak yani devlete/yönetime ve halka zararlarından dolayı savaşa da karşıdır. Saldırgan savaşı ve devletlerin genişleme çabalarını reddeden Mo Tzu, siyâsî hayatı nesnel ve evrensel ahlâkî değerlerin yönetmesi gerektiğini savunur ki, bununla da yalnızca güce dayanan bir siyâset felsefesini reddetmiş olur.[42]

Mo Tzu'nun, yöneticinin yönetme hakkına, halkın ve Tanrı'nın irâdesiyle sahip olduğu şeklindeki, devletin kökenine yönelik düşüncesi, Hobbes'un "doğal durum" anlayışını çağrıştırır. İnsanlar doğal bir durum yaşamaktaydılar. Bu zamanda herkesin kendisine has ölçütü, dolayısıyla insan sayısı kadar ölçüt vardı. İnsanlar kendilerini haklı başkalarını haksız olarak kabul etmekteydiler. Dünyada bir karmaşa vardı. İnsanlar, hayvanlar gibiydiler. Bunun sebebinin, başlarında bir yöneticinin olmaması olduğunu fark ettiler ve içlerinden en fazîletli olanı seçerek onu Tanrı'nın Oğlu olarak isimlendirdiler.

Mo Tzu için, kadîm dönemlerde Tanrı ve ruhlar devleti ve şehirleri kurduklarında ve yöneticiyi seçtiklerinde, bunu yapmaktaki maksatları yöneticinin derecesini ve maaşını yükseltmek değil; halkın sıkıntılarını ortadan kaldırmak, onların faydasına olan şeyleri yapmak; fakirleri zenginleştirmek ve onları tehlikelerden korumaktı. Dolayısıyla yöneticinin yönetici olarak seçilmesi, halkın isteği ile olduğu kadar Tanrı'nın ve ruhların belirlemesinin de bir sonucudur.[43]

Devletin ve yöneticinin var olan farklı ölçütler ve doğru-yanlış karmaşasına son vermek maksadıyla kurulması ve seçilmesinin tabii bir sonucu olarak ve ayrıca yöneticinin her şeyi kuşatan sevgiyi (doğruyu) yerine getirenleri mükâfatlandırması ve getirmeyenleri cezâlandırması için Mo Tzu'ya göre totaliter ve yetkisinin de mutlak olması gerekir. Bu yüzden devletin görevi, farklı doğ-

---

40. Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, s. 75Lung, Mo Tzu'nun Konfüçyüsçülerin, "ruhların varlığını kabul etmeme ancak onlara kurban sunma törenlerini öğrenmenin gerektiği" düşüncesini bir tutarsızlık olarak görmenin doğru olmadığını; çünkü Konfüçyüsçülerin kurban sunmalarının ruhların gerçekten var oluşlarından değil, ölmüş atalara yönelik saygı duygusundan; Mo Tzu'nun da Tanrı'nın ve ruhların varlığını savunusunun da onun tabiatüstüne yönelik bir ilgisinden daha ziyâde, bunların her ikisinin varlığı ve iyiyi mükâfatlandırıp kötüyü cezâlandıracaklarının kabulünün, her şeyi kuşatan sevginin daha iyi bir biçimde uygulanmasının destekleyeceğini düşünmesinden kaynaklandığını söyler. Yu-Lan, *a.g.e.* s. 7-77.
41. Diane Collinson, Kathryn Plant and Robert Wilkinson " Mozi (Mo Tzu)", s. 228.
42. *Mo Tzu*, "the Comdemnation of war", Chan, *Chinese Philosophy,* s. 227.
43. Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, s. 78.

ru ve yanlış ölçütlerini tek bir ölçütte birleştirmektir. Devletin koyduğu ölçütten başka ölçütlerin varlığına izin vermek, ilk doğal duruma geri dönüşe yol açma ihtimâline yol açar ki, buna izin verilemez.[44]

İSİMLER/MANTIKÇILAR OKULU

Dönemin hâkim düşünce okulları olarak kabul edilen Konfüçyüsçülük ve Mohizm'in yanı sıra onlarla rekâbet halinde olan başka okullar da vardı ve bunlardan biri de *İsimler Okulu* (*Ming Chia*)[45]olarak isimlendirilendir. Kadîm dönemlerde İsimler Okulu'nun mensupları "tartışmacılar" (*pien che*) olarak bilinmekteydiler. Bunlar, görünüşte mantık kurallarına aykırı ifâdeler ileri süren, başkalarıyla tartışmaya arzulu, başkalarının savunduklarını inkâr eden ve başkalarının inkâr ettiklerini savunan kişiler olarak tanınmaktadırlar.[46] Bu özelliklerinden dolayı, zamanlarındaki, meselâ III. yüzyılın önde gelen bir Konfüçyüsçüsü olan Hsün Tzu, Tenz Hsi ve Hui Shih gibi düşünürler, onlar için, "güçlü teorilerle ilgilenmek isteyen ve tuhaf önerilere kendilerini kaptıran felsefeciler" ifâdelerini kullanırlar. Bu kimseler hakkındaki bilgilerden onların avukat kökenli insanlar olduklarını görüyoruz. Dolayısıyla da meslekleri gereği, davalarını kazanmak için ellerinden gelen her şeyi yaptıkları ve hukukun normlarını olabildiğince esnetmeyi kendileri için bir görev haline getirdiklerini söylemek mümkündür. Hatta *Chuang-Tzu* onların yanlışı doğru ve doğruyu yanlış gibi göstermekte çok başarılı olduklarını söylemektedir.[47]

Bunlara mantıkçılar denmesi, onların entelektüel karakterini vurgulamaya yönelik bir isimlendirmedir; yoksa ne herhangi bir kıyas geliştirmişler ne de bir

---

44. Yu-Lan, *a.g.e*, s. 77-79.
45. *Ming chia*, kelimesi mantıkçılar, sofistler ve diyalektikçiler anlamlarına gelmektedir. Bu yüzden Çin düşüncesiyle alakalı metinlerde bu okulun mensupları bazen Mantıkçılar olarak da adlandırılırlar. Ancak biz burada, Fung Yu-Lan'ın içlerinden yer aldığı İsimler Okulu adlandırmasını kullanacağız. İsimler Okulu tercihi için bkz. Yu-Lan, *a.g.e.* s. 111; Yiu-ming Fung, "The School of Names", Bo Mou (ed.), *History of Chinese Philosophy*, Routledge, London and New York, s. 164; Mantıkçılar kullanımı için bkz. Wing-Tsit Chan, *Chinese Philosophy, A Source Book*, s. 232.
46. *Chuang-Tzu*'nun "Sonbahar Seli" başlığı altında, hakkında birazdan daha fazla bilgi verme ve kendisinden bahsetme imkânı bulacağımız Kung-sun Lung'un kendi yaptıklarını ve dolayısıyla da kendilerinin yukarıda zikredilen özelliklerini toplu olarak zikreder: "Benzerliği ve farklılığı birleştirdim; sertliği ve beyazlığı ayırdım. İmkânsızın mümkün olduğunu isbat ettim ve onların reddettiklerini kabul ettim. Bütün felsefecilerin bilgisini yalanladım ve bana karşı iler sürülen bütün argümanları delillerle çürüttüm". Yu-Lan, *a.g.e.* s. 112.
47. Yu-Lan, *a.g.e.* s. 113.

düşünce yasası bulabilmişlerdir. Kendilerini, diyaloglar ve paradoksal görünen, "Ateş, sıcak değildir; tekerlekler yere değmezler; gözler görmezler; uzun bir kuşun gölgesi asla hareket etmez; beyaz bir köpek siyahtır."[48] gibi aforizmalar vâsıtasıyla ifâde etmişlerdir. Onlarda, bir düşünce sisteminden beklenen ifâde tarzı olan, sistematik ve tutarlı bir akıl yürütme tarzı yoktur.[49]

Mevcut adla bilinmelerini sağlayan ana ilgi konuları, isimler (*ming*) ve gerçekler (*shih*) arasındaki ilişki olmasına rağmen; bunlar ilk kez onlar tarafından ele alman konular değildir. Farklı gerekçelerle de olsa, meselâ ahlâkî ve toplumsal önemleri açısından Konfüçyüsçülük, metafizik önemi bakımından Taoculuk, siyâsî kontrol maksatlı olmak üzere Yasacılar tarafından isimler ve gerçekler arasındaki ilişki ele alınmıştır. Ancak isimler ve gerçeklik ilişkisini mantıkî mülâhazalarla ele alan yegâne okul bu okuldur. Kezâ onlar varlık, izâfîlik, mekân, zaman, nitelik, gerçeklik ve sebepler gibi konularla ilgilenmeyi kendisi için ana çalışma konusu olarak seçen tek okuldur. Metafizik ve epistemolojik kavramları basit olsa da, entelektüalizme yönelik ilk antik Çin eğilimini göstermesi açısından da önemlidir. Kendi düşüncelerini akıl yürütmeyle isbât etmeye çalışan Mohistlere göre, bu konuda daha ileri bir durumda oldukları söylenebilir.

Bir anlamda sonraki safhalarında bilinen şekliyle bir mantık dalı ortaya çıkarması mümkün olan böyle bir okul varlığını devam ettirememiştir. Bunun sebebine gelince; muhtemel cevaplardan biri, her ne kadar zaman zaman bazı Çinliler mantık ve tartışma teknikleriyle meşgûl olmuşlarsa da, bu tür şeylere genellikle çok az bir eğilimin olmuş olmasıdır. İkincisi ise, söz konusu dönemin, insanların mantık çalışmaları için müsait olmayan büyük değişimlerin yaşandığı bir dönem olması olabilir. Ayrıca Savaşan Devletler Dönemi denen bu dönemin düşünce okullarının hepsinin amacı, Çin'in yaşadığı karmaşa ve güç mücâdelesi sırasında insanların ve toplumların yaşadıkları sıkıntıları çözmek olması, bu anlamda bir faydası var gibi görünmeyen İsimler Okulu'nun çabalarının tartışmalı olarak görülmesine yol açmıştır. Bunun böyle göründüğünü Chuang Tzu'nun ve Konfüçyüsçü Hsün Tzu'nun onlar hakkındaki şu sözlerinde açık bir şekilde görmek mümkündür: "İnsanların delillerini çürüttüler, fakat onların zihinlerini iknâ edemediler"; "Kelimeler tarafından kör edildiler ve gerçekliği bilemediler."[50]

Bu okulu oluşturanların kimler oldukları, Konfüçyanist ve Mohistlerinki gibi kolayca belirlenemez. Bunlar birçok kişiden oluşurlar. Ancak onlar arasın-

---

48. Bunlar, aşağıda zikredilecek olan ana aforizmalar dışında, yine *Chuang-tzu* tarafından Hui Shih'e izâfe edilenlerden bazılarıdır. Bunların tamamı için bkz. Yiu-ming Fung, "The School of Names"; Yu-Lan, *a.g.e.* s. 170.
49. Chan, *Chinese Philosophy*, s. 232
50. Chan, *a.g.e*, s. 232-233; Creel, *Chinese Thought*, s. 59-60.

da en çok bilinenler Hui Shih (M.Ö. 380-305) ve Kung-sun Lung (d. M.Ö. 380 ?)'dur. Önde gelen iki düşünürü bunlar olmakla birlikte, bu durum ikisinin birbirleriyle düşünsel anlamda uyuştukları anlamına gelmez. Birçok noktada birbirleriyle uyuşmazlık halindedirler. Hui Shih, değişimi dolayısıyla da izâfîyeti vurgularken, Kung-sun Lun, küllileri ve değişmezliği vurgular.[51]

Hui Shih'nin bugünkü Honan eyâleti olan Sung devletinde doğduğunu, Wei kralı Hui'nin (370-319) başbakanlığını yaptığını, bilgisi ve irfânından dolayı tanındığını biliyoruz. Yazıları bize kadar gelmemiştir; düşünceleri hakkındaki bilgiye *Chuang-tzu*'nun "Dünya" adlı bölümünde muhâfaza edilen on aforizma sâyesinde ulaşılmaktadır. Önce düşüncesini ifâde ettiği on aforizma tek tek zikredilecek sonra da, bunlarla ne demek istediği hakkında kısa yorumlar nakledilecektir.

1. "En büyük, kendisinin ötesinde hiçbir şeye sahip olmayandır ve bu yüzden o, Büyük olarak isimlendirilir. En küçük, kendi içinde hiçbir şeye sahip değildir ve Küçük olarak isimlendirilir". 2. "Kalınlığı olmayanın kalınlığı artmaz; ancak o kadar büyüktür ki, bin mili kapsayabilir". 3. "Gökler, yer kadar düşüktür; dağlar, bataklıklarla aynı seviyededir". 4. "Gün ortasında güneş, zeval bulan güneştir; doğan varlık ölen varlıktır". 5. "Büyük benzerlik küçük benzerlikten farklıdır. Bu küçük-benzerlik ve farklılık olarak isimlendirilir. Her şey, bir bakıma her şeyiyle benzer; bir başka yönden ise tamâmen farklıdır. Bu büyük-benzerlik ve farklılık olarak isimlendirilir". 6. "Güneyin bir sınırı yoktur, ancak bir sınıra sahiptir". 7. "Bugün Yüeh devletine gidiyorum ve oraya dün ulaştım". 8. "Bağlanmış yüzükler ayrılabilir". 9. "Dünyanın merkezini biliyorum. O, Yen'in kuzeyi ve Yüeh'in güneyidir". 10. "Her şeyi eşit derecede sev, yer ve gök birdir".

Lun, birinci aforizmayla, tecrübeyle bir şeyin büyüklüğü ve küçüklüğü hakkında bir şey söyleyemeyeceğimizi; ancak en büyük kendisinin ötesinde hiçbir şeyin bulunmadığı; en küçüğün de kendi içinde hiçbir şey bulundurmayan olduğunu söyleyebileceğimizi ifâde eder. Böyle olunca da, "en büyük" ve "en küçük", mutlak ve değişmeyen kavramlardır. İsimleri bu şekilde, büyük ve küçük isimler olarak çözümleyerek Hui Shih, mutlak ve değişmeyen kavramlara ulaşır. Bundan hareketle de, gerçek somut şeylerin sahip oldukları niteliklerin ve onları birbirlerinden ayıran farklıkların hepsinin izâfî ve değişmeye mârûz kaldıklarını idrâk eder. Bundan dolayı birincisi dışında kalan aforizmaların hepsini, paradoksal gibi görünseler de, aslında her şeyin izâfî olduğunu ifâde etmek maksadıyla kurgulanmış ifâdeler olarak görmek gerekir.[52]

---

51. Chan, *a.g.e.* s. 232-3.
52. Bunların izafilikle ilgili oluşlarına dair, söz konusu aforizmaların açıklamaları için bkz. Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, s. 115-119.

Chan, Chang Ping-Lin'den (1868-1936), 1, 2, 3, 6, 8 ve 9 paradoksların, her türlü mekânsal ayırımların yanılsama olup bir gerçekliğinin bulunmadığını; 4 ve 7. paradoksların zamanın gerçek olmadığını ve 5 ve 10. paradoksların ise eşyalar arasındaki benzerliklerin ve farklılıkların gerçek olmadığını savunuyor olarak kabul eder.[53]

Hiu Shih'den farklı olarak Chao'nun bir yerlisi olan ve kendisine iyi davranan ancak sonradan onu reddeden prens P'ing-yüan'ın misafiri olan Kung-sun Lung, döneminde sofistlerin en kurnazı/bilgilisi olarak görüldüğünden çok yaygın bir tanınmışlığa sahiptir. Hui Shih'nin gerçek (*shih*) şeylerin izâfî ve değişken olduğunu vurgulamasından farklı olarak Kung-sun Lung, isimlerin (*ming*) mutlak ve dâimî olduğunu vurgular.[54]

Ona atfedilen ve *Kung-Sun Lung-tzu* olarak adlandırılan kitap "At Üzerine Söylev" adlı bölümde, "beyaz bir at, at değildir" ve "Sertlik ve Beyazlık Üzerine Söylev" adlı bölümde "sertlik ve beyazlık ayrıdır" vb. önermelerle düşüncesini dile getirir. Bunlardan meşhur olan "Beyaz bir at at değildir" önermesinden, beyaz bir atın at olmadığını nasıl temellendirmeye çalıştığını kısaca özetlemek, düşüncesinin ne olduğu anlamak hususunda yeterli olacaktır.[55]

Kung-sun Lung, bunu üç delille göstermeye çalışır. Birincisinde, "at" ve "beyaz" kelimelerini ayrı ayrı ele alır. "At" bir şekle ve "beyaz"ın bir renge işaret ettiğini; renge işaret edenin şekle ve şekle işaret edenin de renge işaret etmediğini; bu yüzden de beyaz bir atın at olmadığını söyler.

İkinci olarak, "Bir at lâzım olduğunda, sarı bir at ya da siyah bir at verilebilir; ancak birisi beyaz bir at istediğinde sarı ya da siyah bir at verilemez." önermesini ele alarak, "beyaz bir atın at olmadığını" göstermeye çalışır. Sarı ve siyah at da attırlar, bir at istendiğinde onların verilmesi uygun olabilir; ancak beyaz bir atın istenmesinde onların verilmesi istenen atın verildiği anlamına gelmez. Çünkü beyaz bir atın at olmadığı açıktır. Kezâ, at terimi, herhangi bir renge sahip hiçbir atı ne dışarıda bırakır ne de içerir; dolayısıyla da bunlar at isteğine karşılık gelebilirler. Ancak yalnızca beyaz bir atın verilmesi isteği tam olarak karşılayabilir. Dışlanan ve dışlanmayan aynı değildir. Onun için de, beyaz bir at, at değildir.

Üçüncü bir önerme: "Atlar kesinlikle renklidir. Bu yüzden de, beyaz atlar vardır. Renksiz bir atın olduğunu farz et, o zaman yalnızca böyle bir at vardır. Ancak o zaman, beyaz bir atı nasıl elde ederiz? Bu yüzden, beyaz bir at bir at

---

53. Chan, *Chinese Philosophy*, s. 234.
54. Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, s. 119.
55. Bunu, *Kung-sun Lung-tzu* elimizde olmadığı için, bu konuyu nisbeten uzun bir şekilde anlatan Yu-Lan'ın eserinde verdiği bilgiyi özetleyerek yapacağız.

değildir. Beyaz bir at, 'beyaz'la birlikte bir 'at'tır. 'At', 'beyaz'la birlikte at değildir". Burada, Lung "atlık" tümeli ile "beyazlık" tümeli arasındaki farka işaret eder. Külli "atlık" bütün atların ayrılmaz sıfatlarıdır. Atlık, renge değil, bilakis "at"a işaret eder. Bu haliyle atlık başka, beyazlık başka bir şeydir. Bu sıfatıyla at, fiilen beyaz olan attan başka bir şeydir. Bu yüzden de, "beyaz bir at, at değildir".

Burada ifâde edilmek istenen şey, atın yanı sıra bizâtihî beyazlık denen bir şeyin var olduğu; herhangi bir şeyde görülen beyazın, bu nesne tarafından belirlendiği; ancak, bir tümel olarak beyazın, hiçbir nesne tarafından belirlenemediğini; bu yüzden de onun belirlenmemiş bir beyazlık olduğudur.[56]

Son olarak bu okulun iki önemli temsilcisinin Hui Shih ve Kung-sun Lung'un gerçeklikle (*shih*) isimler (*ming*) arasındaki ilişkiye dair çözümlemeleri, Çin Düşüncesinde "şekillerin ve özelliklerin ötesinde olan şeyin" keşfiyle sonuçlandığı söylenebilir. Şekillerin ve özelliklerin içinde olan, tecrübenin konusu iken, onların ötesinde olan tecrübenin konusu olmadığı gibi o, şekiller ve özellikler gibi değişmeye de mârûz değildir. İsimler Okulu isimler ve şekillerin ötesinde olan şeyin ne olduğunu ortaya çıkarma işiyle fazla uğraşmadı ve bu husus, bir anlamda Taocular tarafından yerine getirilmek üzere bırakıldı. Taocular, İsimler Okulu'nun muhâlifi olsa da, bu konuda onların halefleri oldular.[57]

YİN-YANG OKULU

Yin-yang düşüncesi, oldukça basit ancak, Çin medeniyetinin metafizik, tıp, yönetim ve sanat vs. gibi her yönünün onun etkisini taşıdığı bir öğretidir. En yalın haliyle bu öğreti, var olan her şeyin ve her türlü olayın bu iki gücün/ilkenin ürünleri olduğunu savunur. Bu iki ilkeden *yin*, "olumsuz, pasif, zayıf, dişil, yok edici"; öteki olan *yang* ise, "olumlu, faal, güçlü, eril ve inşâ edicidir". Bu teori, *yin-yang* düşüncesinin üzerinde düşünülmüş hali olarak kabul edilebilecek olan Beş Güç[58] (*wuhsing*: demir, tahta, su, ateş ve toprak) ile ilişkilendirilir; ancak ona, Beş Fâil'in birbirlerinin yerini aldıkları bir döngü düşüncesini ilâve eder.

Hem *yin-yang* hem de Beş Güç düşüncesinin kökenleri, birbirlerinden bağımsız olmak üzere, belirsizlikle dolu olmakla birlikte çok eskiye gider. Yin-

---

56. Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, s. 120-121.
57. Yu-Lan, *a.g.e.* s. 124.
58. *Wu hsing* teriminin karşılığı olarak Lan, hem "element", hem "eylem" hem "âmil" anlamına geldiğini; ayrıca onların Beş Güç (*wu te*) olarak da bilindiğini söyler ve kendisi bu beş güç anlamına tercih eder. Dolayısıyla biz de burada biz *wu hsing*in Türkçe karşılığı olarak Beş Güç'ü kullanıyoruz. Bunlar için bkz. Yu-Lan, *a.g.e.* s. 177.

yang'ın dünyevî fenonemlere (güneşin aydınlattığı yamaç ya da güneşin vurmadığı yamaç) ya da erkeğe ya da kadına gönderme yaptıkları hususu çok kesin olmadığı gibi, onları ilk olarak ileri süren ya da onları konu edinen çalışmalar hakkında hemen hemen hiçbir şey bilmiyoruz. Genellikle bu okulun bir düşünürü olarak zikredilmesine rağmen, Tsou Yen'in (M.Ö. 305-240?)[59]eserleri günümüze kadar gelmeyip kaybolduğu gibi, hakkında Ssu-man Chi'en'in (M.Ö. 145-86?) *Tarihî Kayıtlar* (*Shih chi*) adlı kitabında yer alanlardan başka bir şey de bilmiyoruz. Ayrıca Tsou Yen'den çok önce, farklı düşünürler tarafından *yin-yang* ve Beş Güç düşüncesinin tartışıldığını da biliyoruz. Meselâ, *yin-yang*, *Tsou chuan*, *Lao Tzu*, *Chuang Tzu* ve *Hsün Tzu* ve Beş Güç anlayışı da, *Tarih Kitabı*, *Mo Tzu*, *Hsün Tzu*, *Tso chuan*, ve *Kuo-yü* adlı kitaplarda bulunmaktaydı.[60] Ancak işin garibi, bu düşünceler söz konusu kitaplardan daha önce ya da aynı dönemde yazılmış olan Konfüçyüsçü klasikler olan metinlerden *Hsün tzu* dışında Konfüçyüs'ün *Konuşmaları*, *Mencius Kitabı*, *Ortayol Doktrini/Büyük Öğreti* gibi kitapların hiçbirinde bulunmaz[61]. Hsün Tzu da, Beş Güç düşüncesinin daha eski bir kökene sahip olmadığı anlamına gelecek şekilde onun, Konfüçyüs'ün torunu Tzu-ssu'nun (492-431) geliştirdiği bir düşünce olup, Mencius tarafından da takip edildiğini söyler. Tsou Yen'in bu düşünceyi teşvik etmesi ve onu yaymaya çalışması da, söz konusu düşüncenin Konfüçyanist ahlâkın konuları olan erdemin/fazîletin yüceltilmesi, yönetici başta olmak üzere bireyin eğitimi, insanlık ve doğruluğu vurguluyor olmasından kaynaklanıyor olabilir.

Bu iki düşünce, metafizik ve bir kozmoloji inşâ etmeye yönelik ilk Çinli teşebbüsler olarak da kabul edilebilir. Evrende var olan şeylerin kendisiyle ortaya çıktıkları süreç ve söz konusu bu eşyanın kendisinden yapıldığı temel özün/maddenin ne olduğu gibi sorular, insanların kadîm dönemlerden beri ilgisini çeken konular olmuştur. Çin kökenli bu iki düşünce, gerçekliği hem bir zıtlar çifti hem de beş maddeden oluşan bir şey olduğuna işaret eder bir özelliğe sahiptir. Hem *yin-yang* hem de Beş Güç'ü[62], maddî unsurlardan, durağan şeylerden daha ziyâde, dinamik ve karşılıklı olarak birbirini etkileyen güçler olarak anlamak gerekmektedir. Burada vurgu, hareketin ilkeleri ve yasaları üzerinedir. Bu bakış açısı, durağan olmaktan ziyâde dinamik ve karmaşık olmaktan ziyâde düzenli bir evrenin olduğunu göstermeye çalışır. Yani, evrende düzen kadar bir çatışma olduğu gibi, aynı zamanda çokluk içinde bir birlik de vardır. Aslında evrende gördüğümüz düalizm ve plüralizm, diyalektik bir monizmden başka bir şey değildir.

---

59. Tsou Yen hakkında bkz. Yu-Lan, *a.g.e.* s. 181-182.
60. Bunlar hakkında bkz. Chan, *Chinese Philosophy*, s. 244.
61. Chan, *a.g.e.* s. 244
62. Bu beş gücün (*wu hsing*) her birinin sahip olduğu özellikler ve her bir gücün işlevleri hakkında ayrıntı bilgi için bkz. Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, s. 178-179.

III. yüzyılda yani Tsou Yen'in zamanında bu iki anlayış birlikte düşünülmekteydi. Onun kendisinin de bu iki akımı tek bir akım halinde birleştiren kişi olduğuna inanılmaktaydı. Bu birleştirmenin bir sonucu olarak onlardan biri diğerinin ifâdesi olduğu gibi, her ikisi, insanın ve tabiatın birleştirildiği evrensel bir örüntüde, yükseliş ve çöküş döngüsünde birlikte faâliyet gösteriyor olarak düşünülmeye başlandı. Bunun bir sonucu olarak da Beş Güç arasında karşılıklı olarak birbirlerini üretme ve birbirlerinin yerini alma şeklinde bir düşünce gelişti. Bu Beş Güç'ün aynı zamanda, beş renge, beş sese, beş tada vs. karşılık olduğu kabul edilmeye başlandı. Bu anlayış siyâsî meseleleri de içine alacak şekilde genişletildi ve hem döngüsel bir tarih anlayışı hem de tabiat ve insan arasındaki karşılıklı bir etkileşim düşüncesi ortaya çıktı. Mevsimler dönüşümlü olarak yer değiştirdiği gibi tarihte de bu tür bir dönüşümlü değişimler vardır. İnsan ve tabiat birbirlerine karşılık geldiği için, onların her ikisi de aynı gücün ifâdesidir ve bu yüzden de birbirlerini etkilerler.[63]

Döngüsel tarih anlayışı özellikle Tung Chung-su (yaklaşık M.Ö. 179-104) olmak üzere Han Hânedanlığı (M.Ö. 206-M.S. 220) üzerinde muazzam bir etki icrâ etti. Bu da, Mencius'un her beş yüzyılda hakîkî bir kralın ortaya çıkacağı şeklindeki düşüncesinin bir teoriye dönüşmesine yol açtı. Söz konusu döngüsel tarih anlayışı[64], Çin düşüncesinde değişmeyen bir anlayış olarak varlığını devam ettirdi. Zamanla bu döngüsellik anlayışı, yalnızca tarihle sınırlı kalmayarak, evrende yaşanan bütün değişimleri karakterize ediyor olarak kabul edildi. Bu döngüsel süreçte, bir gücün bir diğerinin üstesinden geldiği düşüncesi, yerini, özellikle Han döneminde güçlü olanın aynı zamanda bir başkasını ürettiği düşüncesine bıraktı. En sonunda, her türlü gücün uyumlu olduğu şeklindeki bir kabul, Çin düşüncesinin tipik bir özelliği halini aldı.

Ortayol Doktrini'nde bir milletin ya da bir ailenin yükseliş zamanlarında iyi işaretlerin ve çöküş zamanlarında da kötü işaretlerin zuhûr ettiğinin ifâde edilmesinin, bu tabiat ve insan arasındaki etkileşimi îmâ ettiği kabul edilir. Konfüçyüsçüler bununla ahlâkî bir dersi kasdetmiş olsalar da, zamanla söz ko-

---

63. Bu etkileşimi açıklamaya yönelik iki teori geliştirilmiştir. Birine göre, hükümdar tarafından işlenen yanlış işler göğün kızmasına yol açar ve bu kızgınlığın bir işareti ve aynı zamanda hükümdara yönelik ikazlar olan anormal doğal olayların ortaya çıkmasına yol açar. İkincisine göre, insan ve tabiat arasında mekanik bir ilişki vardır. Bu yüzden hükümdarın yaptığı yanlışlar, kendiliğinden tabiatta birtakım karışıklıkların ortaya çıkmasına yol açar. Evren bir mekanizma olarak düşünüldüğünde, onun herhangi bir parçasında yaşanan bir düzensizlik kaçınılmaz olarak diğer parçaları da bundan etkilenir. Yu-Lan, *a.g.e.* s. 179.

64. Bu döngüsel tarih anlayışının nasıl işlediği, Tso Yen'in adı zikredilmeksizin *Lü-shih Ch'un-ch'iun*'un bir bölümünde ele alınarak ayrıntılı bir şekilde anlatılır. Bunun için bkz. Yu-Lan, *a.g.e.* s. 183-184.

nusu anlayış kaderciliğe ve daha çok da hurâfeciliğe götürdü. Söz konusu insanla tabiat arasındaki bir etkileşimin bulunduğu düşüncesi felsefî olarak insanlığı ve tabiatı ortak bir yasanın yönettiği düşüncesi kadar bundan çok daha önemli ve yaklaşık son sekiz yüzyıl boyunca Çin felsefesine hâkim olan, insanlığın ve tabiatın birliği, insanlığın ve tabiatın tek bir yapı oluşturduğu inancının ortaya çıkmasına yol açtı.

Bunlar dışında *yin-yang* teorisi, Çin ahlâk ve toplumsal öğretilerini kozmolojik bir temele oturttu. Eşyanın birbirleriyle ilişkili ve gerçekliğin dâimî bir değişim sürecinde olduğu anlayışını geliştirdi. *Yin-yang'ın* uyumu Çin hayat ve düşüncesindeki uyuma yönelik vurguyu açıklar ve hem Konfüçyanizm, hem Taoculuk hem de Budizm için ortak olan orta yol doktrinini te'yîd eder.[65] *Yin-yang* teorisi önemli bir teori olmakla birlikte, onunla alakalı tek bir kadîm araştırma ve hatta onun özünü ifâde eden tek bir paragrafın bile yokluğu da, bu yazının sınırlarını ve hedefini aşan, ancak açıklanmaya muhtaç bir durumdur.

YASACILAR OKULU

Chou feodalizminin erken dönemlerinde, yöneticilerin ve onun vassallarının (derebeylik) hakları ve görevleri çok net bir içimde belirlenmişti. Batı Chou dönemi de denilen bu dönemde (1027-771) Chou kralı, vassalları arasında hem saygın bir bağlılığa hem de, onlara tahtın el değiştirmesi, suçlu olanın cezâlandırması gibi hususlarda müdâhale edecek kontrol gücüne sahipti. Chou yönetiminin barbarlar tarafından işgâlinden ve başkentinin doğuya Loyang'a (771) taşınmasından sonra, söz konusu saygınlığı ve gücü gün geçtikçe zayıflamaya başladı. Bu zayıflamadan mütevellid feodal devletlerin idarecileri, krala ve birbirlerine karşı haklarını ve görevlerini ihmâl etmeye başladılar. Bunun bir sonucu olarak, daha önce var olan aristokratlar ve sıradan insanlar arasındaki ayırımlar dolayısıyla da, toplumsal sınıflar arasındaki statik düzen ortadan kalktı.

Kezâ zamanla hânedanlığın gücündeki zayıflığın yol açtığı siyâsî boşluğu doldurmak maksadıyla güçlü feodal liderler (Beş *Pa*, diktatör/hâkim) öne çıkmaya başladılar. Bunlar topraklarını genişletmek maksadıyla komşularına saldırdılar ve onları ele geçirerek daha güçlü bir hale geldiler. Bu yöneticiler, sürekli olarak varlıklarını devam ettirme çabası içinde olduklarından hem savaşmayı sürdürme hem de her zaman savaşa hazır olmak için güçlü yönetimlere ihtiyaç duymaya başlâdilar. Sonuç olarak da yeni toplumun yapısı ve yeni yönetim biçimleri daha karmaşık bir hal aldı. Bu yeni durum da, kendisine özgü

65. Yin-yang okuluyla alakalı buradaki kısım, derli toplu olması bakımından, Chan'ın *Chinese Philosophy*, s. 244-246 sayfalarından serbest bir tercümeyle alınmıştır.

birtakım problemler doğurdu. Feodal yapının işlerinin düzenli gitmesi ya da problemlerin ortaya çıkmasına engel olan eski törelerin ortadan kalkması ve hiyerarşik sorumluluk yapısının bozulması, yöneticinin kendisine yol gösterecek kurallar bütününden mahrum olmasına, dolayısıyla, söz konusu problemler karşısında bütünüyle eli kolu bağlı bir durumda kalmasına yol açtı. Bu metinde zaman zaman ifâde edildiği gibi, Konfüçyüs ve Konfüçyüs sonrası düşünce okullarının tamâmının üstesinden gelmeye çalıştıkları problemler, bu yeni durumun ortaya çıkardığı problemlerdi. Ancak Konfüçyüs ve diğer düşünürlerin teklif ettikleri çözümler, dönemin yöneticilerinin fiilen yaşadıkları problemler için gerçekçi ve uygulanabilir çözümler olmaktan uzaktılar.[66]

Yasacı okulun (*fa-chi*[67]) kabul edilebilir bir okul olarak ortaya çıktığı ortam, yukarıda kısaca resmedilmeye çalışılan ortamdı (Savaşan Devletler Dönemi-M.Ö. 403-222). Yasacı okulun ilk öncüleri olarak kabul edilenler, fiilî ve gerçek siyâset hakkında keskin anlayışlara sahip olan kimselerdi. Bu dönemde yöneticiler, onların tavsiyelerini almaya gayret göstermekteydiler. Yaptıkları tavsiyeleri başarılı olduğunda, yöneticilerin danışmanları ve bazen de bakanları olurlardı. Bu kişilere *fang shu chih shih*/yöntem sahibi insanlar denilirdi. Bunlar, büyük devletlerin/toprakların yönetilmesinde kullanılacak yöntemler geliştirdikleri için bu isimle anılmaktaydılar. Onlara göre bu yöntemler, yöneticinin şahsında büyük bir gücün toplanmasını sağlayan ve sıradan bir insan tarafından bile kullanıldığında başarısız olunmasının imkânsız olduğu yöntemlerdi. Bunların içlerinde, diğerlerinin yöntemlerini rasyonel olarak meşrûlaştırmaya ve onları teorik olarak temellendirmeye çalışan başka birtakım kişiler de vardı. İşte Yasacı Okul denen okulu oluşturanlar bu son kişilerdi. Dolayısıyla, isimlerinden hareketle bu insanları hukuk ilmiyle ilişkilendirmek doğru değildir; çünkü onların ana ilgilerini oluşturan, hukuktan daha ziyâde, organizasyonun nasıl yapılacağı ve bir liderin nasıl olması gerektiği düşüncesiydi.

Söz konusu okulun en çok tanınmış, en felsefî ve bir anlamda en büyük teorisyeni biraz sonra, Yasacı Okul'u şahsında ele alacağımız Han Fei Tzu olsa da, bu okulun ilk hazırlayıcıları olarak bilinen ve her birinin kendisine has düşünce çizgisi olan üç grup vardır. Bunlardan birincisi, "güç ve otorite" anlamına gelen *shih*in siyâsette ve idare etmede en temel faktör olduğunu kabul eden ve liderliğini Shen Tao'nun (yaklaşık M.Ö. 395-315) yaptığı grup. İkinci grup, "yöntem ve insanları idare sanatı=devlet idaresi" anlamına gelen *shuh*nun önemli bir faktör olduğunu kabul eden ve lideri Shen Pu-hei (ö. M.Ö. 337)

---

66. Burton Watson, "Introduction", *Han Fei Tzu*, s. 6; Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, s. 209-210

67. Han Fei Tzu'dan önceki yasacılar ve onların onu etkileyen kitapları ve içerikleri hakkında bkz. Burton Watson, "Introduction", *Han Fei Tzu*, trs. Watson, s. 4.

olan grup; sonuncusu ise, "yasa ya da düzenleme" anlamına gelen *fa*yı vurgulayan Lord Şang olarak da tanınan Shan Yang'ın (ö. M.Ö. 338) liderliğini yaptığı gruptur.[68] Han Fei Tzu, bu üç selefinin düşüncelerinden, dönemin öteki düşünce okullarından ve Taoizm'den de yararlanarak kendi sistemini oluşturmuştur.

Han Fei Tzu, bu okulun sentezcisi ve aynı zamanda son temsilcisidir. Bilim adamlarının geçici olmak üzere doğum tarihini M.Ö. 280 olarak kabul ettikleri Han Fei Tzu'nun hayatı hakkında çok fazla bilgiye sahip değiliz. Bildiklerimizin kaynağı ise, Ssu-ma Ch'in tarafından kaleme alınan *Tarihî Kayıtlar/ Shih Chi*'dir. Bugünkü Batı Honan eyâletinde bulunan Han devletinde, kraliyet ailesinin bir mensûbu olarak dünyaya geldi. Kendi ölümünün de sorumlusu olan okul arkadaşı Li Ssu ile birlikte, yaklaşık M.Ö. 250 yılı civârında önde gelen Konfüçyüsçü düşünür Hsün Tzu'dan eğitim gördü. Han kralına –ya kral Huan-hui (yaklaşık 272-239) ya da onun yerine geçen An'a (yaklaşık M.Ö. 238-230)– tavsiyelerde bulundu, ancak bu tavsiyeler onun tarafından pek kabul görmedi. O da bu tavsiyelerini, kral için bir el kitabı olan, *Han Fei Tzu* olarak bilinen ve günümüze kadar gelen bir kitapta topladı. Kendi kralının dikkate almadığı tavsiyelerini, dönemin önemli, güçlü ve daha sonra birbirleriyle güç mücâdelesi içinde olan devletleri ortadan kaldırarak birleşik bir Çin kuran, Ch'in kralı tarafından dikkate alındı ve kendisine gereken saygı gösterildi. Ancak Chi'n krallığının işgâl ettiği Han krallığının elçisi olarak Chi'n'e gönderilmesi Han Fei Tzu'nun ölümüne neden oldu. Kralla karşılaşmadan önce, Chi'n kralının danışmanı ve aynı zamanda kendi arkadaşı da olan Li Ssu'nun kralı ona karşı kışkırtmasının bir sonucu olarak önce hapsedildi, sonra da zehir içmesi sağlanarak, kırklı ya da ellili yaşlarındayken öldürüldü[69]

Han Fei Tzu kendisini, Konfüçyüs sonrası düşünürlerden ayıran birtakım önemli farklılıklara sahiptir. Onların hepsi, eski aristokratik statülerini ve dolayısıyla da bir devlete bağlılıklarını kaybeden, bu yüzden de, kendi düşüncelerini uygulayacak krallar arayan, hangi kral kendilerini danışman olarak kabul ederse oraya yerleşen ve genel olarak kralları ve onun başında bulunduğu yapıyı eleştirmekten kaçınmayan kişilerdi. Oysa Han Fei Tzu, Han krallığının bir mensûbu, dolayısıyla da kendisini birincil olarak bu krallığa bağlı ve onun durumunu daha iyi bir hale getirmekten sorumlu hisseden biriydi. Kezâ diğer düşünürler meselâ, Konfüçyüs, Mo Tzu ve Mencius gibileri tarafından bilge kral örneği olarak geçmişteki krallar esas alınırken[70] Yasacılar dolayısıyla da Han

68. Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, s. 212.
69. Watson, "Introduction", *Han Fei Tzu*, s. 2-3, 9; Yu-Lan, *a.g.e.* s. 211-212; Diane Collinson, Kathryn Plant and Robert Wilkinson "Hanfeitzu (Han Fei Tzu)", *Fifty Eastern Thinkers*, s. 254.
70. Bunların ideal ve örnek kral olarak gördükleri kişiler için bkz. Yu-Lan, *a.g.e.* s. 213.

Fei Tzu, geçmişe yönelik onlardan tamâmen farklı bir tavır takınır. O da tarihi dikkate alır ancak amacı, onu model olarak göstermek değil, kendi düşüncelerini onunla temellendirmektir. Ona göre kadîm dönemin şartları başka, bu dönemin şartları başkadır. Dolayısıyla, yeni şartların yol açtığı problemler, ancak yeni birtakım ölçüt ve yöntemlerle çözülebilecektir.[71] Değişen şartların ürettiği problemleri eski yöntemlere mürâcaat edilerek çözmeyi düşünmeyi ise aptallık olarak görür.[72] Geçmişe bu şekilde bakışın bir sonucu olarak yine Konfüçyüsçüler ve Mohistlerden farklı olarak, yeni şartlar ve onun yol açtığı problemler için faydalı olmadığını düşündüklerinden geçmişin âdetlerini ve ahlâkî değerlerini koruma ya da onları restore etmeye çalışmaz. Dinî inançları ve törenleri ise, yönetici sınıf bakımından, devletin çöküşünün işareti olarak görür.

Genelde yasacıların ve özelde Han Fei Tzu'nun yegâne hedefi, yöneticiye, yaşadıkları dünyada nasıl ayakta kalacağı, gücünü ve hâkimiyet alanını nasıl arttıracağını öğretmektir. Bu yüzden yasacıların hedef kitlesi, doğrudan yöneticilerdir; tek tek bireyler ancak yönetici sınıfı ilgilendirdikleri ölçüde onların ilgi alanlarına girerler.[73]

Yöneticinin hayatta kalması ve başarılı olmasının tekniklerine gelince bunlar; merkezî yönetimi güçlendirmesi, yasalar ve katı cezâlarla ülke ve nüfus üzerinde çok daha etkili bir kontrol tesis etmesi ve eski aristokrasinin yerini bir bürokratlar sınıfının almasıdır. Bunun için de, yönetici toplumdaki her sınıftan insanı, tarafsız bir biçimde yönetecek açık ve kapsamlı bir yasalar külliyatı tesis etmek zorundadır. Bu yasalar ve onu destekleyecek kaçınılmaz cezâlarla, toplumun bütün hayatı, şansa, bireysel yargıya ve ayrıcalıklara mürâcaat edilmesine yol açmayacak biçimde düzenlenir. Bütün bir toplum için geçerli olan bu türden bir yasa oluşturma çabası, Çin için yeni bir uygulamadır. Çünkü feodal dönemde, cezâlar sıradan halk içindi; aristokrat sınıf için ise *li*/âyinler, törenler, davranış kuralları vardı: "*Li* sıradan insana inmez, *hsing* bakanlara çık-

---

71. Diğer düşünürlerin bir anlamda altın çağ olarak gördükleri dönemlerin, söz konusu halinin yöneticilerin çok iyi olduğundan değil, şartların yanı sıra nüfusun az, yiyeceğin bol olduğu bu yüzden de insanların kavga etmedikleri; şimdilerde ise nüfusun eskiyle kıyaslanamayacak kadar arttığı, yiyeceğin azaldığını ve insanların eskisine göre çok daha fazla çalışmaları gerektiği, kavganın ve savaşların bu yüzden çıktığı üzerinde durulmaktadır. (Bkz. *Han Fei Tzu*, *Basic Writings*, s. 97.)

72. *Han Fei Tzu*, *a.g.e.* s. 97. Han Fei Tzu, böyle bir beklentinin aptallık olduğunu şöyle bir benzetmeye anlatır: "Bir zamanlar, tarlasını süren Sung'lu bir çiftçi vardı. Tarlasında bir ağaç kütüğü bulunmaktaydı. Bir gün bir tavşan bütün hızıyla bu kütüğe çarptı ve boynu kırılarak öldü. Bunun üzerine adam, sabanını bıraktı ve bu ağacın yanında, başka bir tavşanının gelmesini ve onu yakalamayı umarak beklemeye başladı. Ancak aslâ başka bir tavşan yakalayamadı ve bu davranışı, Sung halkının alay konusu oldu".

73. Watson, "Introduction", *Han Fei Tzu*, s. 6-7.

maz."[74] Bu yasalar sâyesinde halka yapmaları ve yapmamaları gereken şeyler anlatılır; yasaları ihlal edenler cezâlandırılır ve itâat edenler ise mükâfatlandırılırdı. Yönetici, halkı başarılı bir şekilde ancak bu şekilde yönetebilirdi. Ancak her ne kadar bürokratlar ve halk bu yasalara kesin olarak uymak zorunda ise de, yasanın koyucusu olan yönetici, yasanın dışında ve üstündedir. O başka ilkeleri takip etmek zorundadır. Bu ilkeler, onun yönetimi altındaki insanlar üzerinde otoritesini uygularken ve onları kontrol ederken kullandığı siyâseti ve yönetme sanatını, yani *shu*yu oluştururlar.[75]

Yasacılara göre, her şeyin ölçüsü yasa olduğundan[76], yönetici, bu yasalarla ve yasaların gereğini yerine getirecekleri mükâfatlandıracak ve getirmeyenleri cezâlandıracak otoriteyle halkını yönetir. Bu yüzden de, yöneticinin özel bir kâbiliyete, üstün bir fazîlete sahip olmaya, kişisel olarak örnek bir şahsiyet olmasına gerek yoktur. Ancak bu tür yasalar yapmak ve çok sayıda olabilecek olan halkın yaptıklarını kontrol altında tutma hususunda yöneticinin yetenekli olması itirazına, yasacılar bunu yöneticinin yapmasına gerek olmadığını, eğer o insanları yönetme sanatına (*shu*) sahipse, bunları kendisi için yapacak başka insanlar bulabileceğini söylerler. Burada yöneticiye gereken, güç ve sorumluluk verdiği kişileri yönetme ve onları kontrol etmede kullanacağı birtakım kurallar dizisidir.

Bu tür kurallar olarak Han Fei Tzu, *şekiller* ve *isimler* (*hsing-ming*) anlayışını isimler okulundan ödünç alır ve onları tamâmen siyâsî olarak yorumlar.[77] *İsimler* ile siyâsî bir görevin ismini, o görevdeki kişiden yerine getirmesi beklenen görevleri ve o görevi deruhte eden kişi tarafından ileri sürülen önerileri kasdeder. *Şekiller* ile bu görevde bulunan kişinin gerçek performansını kasdeder. Ancak bu ikisi tam olarak bir arada bulunduğunda, o memur görevini tam olarak yerine getiriyor olarak kabul edilir. Han Fei Tzu'ya göre yöneticinin yapması gereken, bu ikisi arasındaki uygunluğu sürekli olarak kontrol etmesi ve böyle olduğunda memuru mükâfatlandırması, herhangi bir sapma yaşandığında da onu cezalandırmasıdır.[78] Han Fei Tzu, mükâfatlandırmayı ve cezâlandırmayı yöneticinin iki yönetim aracı olarak kabul eder.[79] Mükâfatlandırma ve cezâlandırmanın etkili olmasının sebebi, insa-

74. Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, s. 209.
75. Watson, ""Introduction", s. 8
76. *Han Fei Tzu*, s. 16.
77. İsimler ve şekiller hakkında isimler okulundaki tartışmalar için bkz. bu yazının İsimler Okulu adlı kısmı.
78. *Han Fei Tzu*, s. 32; Diana, "Confucius (Kongfuzi, K'ung Fu-Tzu)", s. 257; Watson, "Introduction", s. 8-9. Bu konunun ayrıntıları için bkz. Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, s. 214-216.
79. *Han Fei Tzu*, s. 30.

nın doğasında bulunan "fayda peşinde koşma" ve "zarar verici şeylerden ise uzak durma" itkisidir. Böyle bir doğa üzerinde mükâfatlar ve cezâlar etkili olduğu için yap/ yapmamalar tesis edilir ve böylece yönetim tarzı tamamlanmış olur. Bu tür bir yaklaşım, Han Fei Tzu'nun insanın doğası hakkındaki yaklaşımına da uygundur.

Han Fei Tzu, kralın nasıl bir kral olması gerektiği hususunda, Taocuların Taocu bilgeyi tanımlamak için kullandıkları dili alarak; ideal yasacı devletin her şeye gücü yeten kralını betimlemek için kullanır: Yasacı yönetici mutlak bir güce sahiptir. O, bütün yanlış ve doğru, iyi ve kötünün ötesindedir, çünkü kendisi bizâtihî yasadır. O, sükûnu hedefler, isteyerek cebrî ya da tabîî olmayan eylemden kaçınır; emirler yayınlar ve sessizce bakanların yeterliliğini kontrol eder. Onların yönetim işlerine fiilî olarak müdâhale etmekten kaçınır. Bir yönetim mekanizması oluşturur ve sonra onun bizâtihî işlemesine izin verir. İrâdî bir biçimde, tebaasıyla âşinâlık doğurabilecek temaslardan kaçınır. Sarayının derinliklerini ikâmet yeri olarak seçer, gerçek niyetini ve arzusunu gizler. Kendisinin bir sır ve esrarengizlikle kuşatılması mümkün hale getirir.[80]

Böyle bir özelliği sahip olan yöneticinin başarılı olması için Han Fei Tzu, merhamete ve şefkate yönelik itkilerden kaçınması, yalnızca aydınlanmış ilgiler tarafından yol gösterilmesi gerektiğini söyler. Onu arkadaşlarına, akrabalarına, karısına ve çocuklarına güvenmemesi gerektiği hususunda uyarır. Çünkü herkesin şu ya da bu sebepten dolayı onun ölümünden kaynaklanan bir menfaate sahip olması mümkündür. Sürekli olarak teyakkuz halinde, dört bir yandan gelecek olan aldatmalara karşı tetikte bulunması, hiç kimseye güvenmemesi ve içinden geçen düşünceleri ve arzularını hiç kimseye ifşa etmemesi gerekir.[81]

Han Fei Tzu'nun bütün bu tavsiyeleri Çin'i tek bir ülke haline getiren Ch'in kralı tarafından uygulandı. Büyük bir bürokratik yapı inşâ edildi. Feodalizmin bütün kalıntılarını ortadan kaldırdı; ağırlıkları, ölçüleri ve yazı sistemini standart hale getirdi. Halkı acımasız yasalarla kontrol altında tuttu. Yasacı okul dışındaki bütün felsefî okulların öğretilerini ortadan kaldırdı (Tıp, kehânet, zirâat dışındaki bütün kitapların yakılmasını emrettiğinden daha önce söz edilmişti). Toplumun menfaatine yönelik büyük işler yaptı ve hâkimiyetinin sınırlarını genişletmek maksadıyla savaşlar açtı. Büyük saraylar inşâ etti ve kendisinin yalnızlık ve sır havasıyla kuşatılmasına yol açtı. Ancak, 210'daki ölümünden kısa bir süre sonra, 206'da krallığı yıkıldı. İmparatorluğun kısa süredeki bu yıkılışının sebebi olarak tarihçiler, halkına karşı sert ve acımasız oluşunu zikrederler. Merhametsizlik suçlaması Han Fei Tzu'ya da yapılır. Yasacılık, Ch'in impara-

80. Watson, "Introduction", s. 10.
81. *Han Fei Tzu*, s. 16-17

torluğunda denendi ve kusurlu bulundu.[82] Bu yüzden en azından iki bin yıldan beridir hiçbir Yasacı Okul takipçisi ve öne çıkmış bir Yasacı bilim adamı var olmamıştır. Zaman zaman onların teşvik ettikleri otoriteryen yöntemler bazıları tarafından canlandırılmış olsa da, Konfüçyüs ya da Taoculuk ile karşılaştırılabilecek türden dâimî bir felsefî gelenek olmadı.[83]

KONFÜÇYANİZM

Çin dışında, bir ahlâk ve siyâset felsefesi olarak bilinen Konfüyüçyanizm, Konfüçyüs tarafından kurulmuş olarak kabul edilir. Batı dillerinde eser kaleme alanlar ya da onlardan beslenenler bir kenara bırakıldığında bu adlandırma Çinliler tarafından nâdiren kullanılır. Onun yerine, *ju-chia* olarak[84] adlandırılır ve söz konusu bu düşünce yalnızca Konfuçyüs'ün kendisine atfedilmez. Konfüçyüs *ju-chia*nun önde gelen bir lideri olarak kabul edilse de Konfüçyanizm, onun yanı sıra erken dönem Konfüçyüsçüler olan Mencius, Hsun-tzu ve *Orta Yol Doktrini* ve *Büyük Bilgi* adlı kitapların yazarlarının[85], bu kişilerden çok önceki bir dönemle tarihlenen *Yi-Ching/Değişimler Kitabı*'nda yer alan düşüncelerin oluşturduğu bir okuldur. Bu okul, sonraları Budizm'in gelişiyle birlikte Çin'in üç temel düşünce okulundan biri haline gelmiş ve zaman zaman onların etkisiyle, başlangıç dönemlerinde kendisinde yer almayan, metafizik gibi birtakım felsefî konulara da yer vermeye başlamıştır.[86] Bu yazının başında kendimizi "klasik Çin düşüncesi" denen dönemle sınırlayacağımızı söylemiştik. Konfüçyüsçü düşünceyle rekâbet halinde olan dönemin öteki düşünce okullarını ele alırken bu sınırlamaya riâyet ettiğimiz gibi; Konfüçyanizmle ilgili olarak da bu sınıra riâyet edilecek ve yalnızca klasik dönemi dolayısıyla da Konfüçyüs ve yukarıda zikredilen iki önemli Konfüçyüsçü düşünür olan Mencius ve Hsuntzu'nun hayatları ve düşünceleri ele alınmaya çalışılacaktır.

---

82. Watson, "Introduction", s. 12.
83. Chan, *Chinese Philosophy*, s. 251
84. Bu *ju*lar, yöneticilerin evlerinde öğretilen törenler hususunda uzmanlaşmış kimseler olan öğretmenler sınıfını oluşturmaktaydılar. Diana Collinsen, Kathryn Plant and Robert Wilkinson, "Confucius (Kongfuzi, K'ung Fu-Tzu)", *Fifthy Eastern Thinkers*, Routledge, London and New York 2000, s. 220
85. Burada zikredilen kişilerin metinleri aynı zamanda Konfüçyüsçü düşüncenin dört kitabı olarak da kabul ederler: Konfüçyüs'ün Konuşmalar, *Mencius Kitabı*, *Hsun-tzu*, *Ortayol Doktrini* ve *Büyük Bilgi*.
86. Yeni-Konfüçyüsçülük, Kozmologlar, Platonik İdealar ve Evrensel Zihin olarak bilinen bu yeni Konfüçyüsçüler i için bkz. Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, 253-422; Yeni Konfüçyanist Metafizik için bkz. Chan, *Chinese Philosophy*, s. 460-480

Konfüçyüs

Konfüçyüs ifâdesi, 1553'de Çin'e gelen ve yerleşen Cizvitler tarafından K'ung-tzu/Üstad K'ung'un Latinceleştirilmiş halidir. K'ung, onun aile ismidir; özel ismi ise Chi'u'dur. Milattan önce 551 yılında şimdiki Şantung eyâletinin güneyinde bulunan Lu devletinde doğmuştur. Köken olarak Şang hânedan ailesine dayanan Sung devletinin aristokrat ailelerinin birinden olması muhtemeldir. Ancak aristokratlık konumlarını kaybetmelerine yol açan siyâsî karışıklıklardan dolayı buradan göç ederek Lu devletine yerleşmişlerdir. Üç yaşında iken babası öldüğü için annesi tarafından mütevâzı şartlarda yetiştirilmiştir. Hayatı hakkındaki en eski kaynak *Shih Chi/Tarihî Kayıtlar*'dır. Bundan, fakir bir çocukluk dönemi geçirdiğini; muhtemelen kendi kendini yetiştirdiğini[87] ve Lu devletinde memurluk yaptığını, elli yaşında yüksek bir memurluk derecesine ulaştığını öğreniyoruz. Ancak dönemin siyâsî istikrarsızlığı yüzünden görevinden ayrılır/ayrılmak zorunda kalır. On üç yıl boyunca, çağdaşı olan öteki düşünürler tarafından da yapıldığı gibi, o da yanında öğrencileri olduğu halde, rekâbet halindeki devletlerin yöneticiler arasından siyâsî düşüncelerini kabul edip uygulayacak kişiler arar; ancak buna muvaffak olamayınca, hayal kırıklığına uğramış bir şekilde Lu devletine geri döner. Ömrünün geri kalanını, etrafında toplanan talebelerini yetiştirmekle geçirir ve 479'da vefat eder.

Bütün yapmak istediği, altın çağ olarak kabul ettiği kendisinden beş yüzyıl önceki Chou Hânedanlığının ilk dönemlerinin yönetiminde uygulanan temel ilkeleri ve o dönemdeki toplumu ayakta tutan değer yargılarını canlandırarak yaşadığı dönemdeki siyâsî çatışmalara son vermek ve Chou dönemindeki Çin birliğini yeniden tesis etmekten ibaretti. Bu yüzden Konfüçyüs kendisini, yeni bir düşünce getiren birisi olarak[88] değil, geçmişin düşüncelerinin bir nakilcisi olarak görmektedir. ""Ben yaratıcı olmaktan çok aktarıcıyım. Eskiyi sever ve ona inanırım."[89]

---

87. "Üstat dedi ki: "15 yaşımda kendimi öğrenmeye verdim."
– "30 yaşımda, istencime sahip olabildim."
– "40 yaşımda, kuşkulardan uzaklaştım."
– "50 yaşımda, 'göğün buyruğu'nu öğrendim."
– "60 yaşımda, seziş yoluyla her şeyi kavradım."
– "70 yaşımda, doğru olan şeylere zarar vermeden yüreğimin isteklerini yerine getirebildim." Konfüçyüs, *Konuşmalar*, çev. Muhaddere Özerdem, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara, II/IV.

88. Diana Collinsen, Kathryn Plant and Robert Wilkinson, "Confucius (Kongfuzi, K'ung Fu-Tzu)", *Fifthy Eastern Thinkers*, Routledge, London and New York 2000, s. 219.

89. Konfüçyüs'ün, geçmişe olan bu bağlılığını, Chou dönemine ait olduğu kabul edilen metinleri derleyip, bir araya getirmesi ve bir anlamda kaybolmaktan kurtarmasında da

Konfüçyüs'ten ayrı bir Çin düşünmek mümkün olmasa da, bizâtihî Konfüçyüs'ün Çin tarihindeki yeri her zaman aynı şekilde kalmamış, zaman ve zemine göre değişiklikler göstermiştir. Tarihî olarak Konfüçyüs, gerçekte Çin'deki ilk özel öğretmenlerden biriydi. Ancak ölümünden sonra, tedrîcî olarak önce diğer öğretmenlerden daha üstün bir öğretmen; M.Ö. II. yüzyılda ise, Chou sonrası yeni bir hânedanlığı başlatmak için Gök tarafından görevlendirilmiş biri, dolayısıyla da tahtı ve tacı olmasa da bir kral olarak kabul edildi. M.Ö. I. yüzyılda ise bir kraldan daha fazla bir şey; insanlar arasında yaşayan bir Tanrı olarak görülmeye başlandı. Bu ilahlaştırma Konfüçyüs algısının zirvesini teşkil etmekteydi ve bu düşüncenin yaygın olduğu Han Hânedanlığı dönemi (M.Ö. 206-ms. 220), Konfüçyanizmden, bugünkü anlamda, bir din olarak söz etmenin mümkün olduğu bir dönemdi.[90] M.S. I. yüzyıldan itibaren, Konfüçyanizm'de daha rasyonel bir yaklaşım hâkim olmaya başladı ve bundan sonra, bir öğretmen olarak üstün konumunu devam ettirse de, artık Konfüçyüs ilâhî bir varlık olarak kabul edilmedi. XIX. yüzyılın sonunda, kral olmak için ilâhî olarak tayin edilmiş olduğu düşüncesi kısa süreli olarak yeniden canlanma göstermiş olsa da, Çin Halk Cumhuriyeti'nin kurulmasından sonra, konumu öğretmenden daha aşağı bir konuma düştü. Ancak şimdilerde Çinlilerin çoğu onu, bir öğretmenden daha fazla bir şey olarak görmektedirler.[91]

---

görmek mümkündür. Bunlar, yukarıda zikredilen *Değişimler Kitabı, Şiir Kitabı, Tarih Kitabı, Ayinler* ya da *Dinî Törenler Kitabı*, *Müzik Kitabı* ve *İlkbahar ve Sonbahar Yıllıkları Kitabı*. Bir grup bu kitapların tamamının Konfüçyüs tarafından yazıldığını kabul ederken, diğer bir grup, M.Ö. 722-479 arasındaki Lu devletinin tarihi olan kitabın Konfüçyüs tarafından yazıldığı, *Değişimler Kitabı*'nın yorumcusu, *Ayinler* ve *Müzik Kitabı*'nın reformcusu ve *Tarih ve Şiir Kitabı*'nın editörü olduğu söylenir. Ancak Fung Yu-Lan'a göre, Konfüçyüs bu kitaplar ne yazarı ne de herhangi birinin yorumcusu, hatta editörü bile değildir. Altı Klasik olarak adlandırılan, ancak Müzik Kitabı müstakil olarak günümüze kadar gelmediği için bugün beş klasik olarak bilinen bu metinler, Konfüçyüs'den önce de vardılar ve Chou dönemi aristokratlarının eğitiminin temelini oluşturmaktaydılar. Kitapların özel bir maksatla yazılması, Konfüçyüs'ten sonra gelişen bir uygulamaydı. Bu yüzdende, Konfüçyüs ilk özel öğretmendir, ancak ilk yazar değildir. Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, s. 52-53.

90. Bugün bir din olarak varlığını devam ettiren Konfüçyanizm için bkz. Christian Jochim, "Confucianism", *Worldmark Encyclopedia of Religious Practices*, ed. Thomas Riggs, Thomson Gale, I, 273-299; Rodney L. Taylor, *Confucianism*, Chelsea House Publisher, USA 2004; Xinzhong Yao, *An Introduction to Confucianism*, Cambridge University Press, Cambridge 2000; Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*; Ekrem Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, Üniversite Kitabevi, Isparta. Konfüçyüs'ün dinsel bir şahsiyet olup olmadığı, eğer öyle ise semitik dinlerle karşılaştırıldığında nasıl bir konum işgal ettiğine dair bkz. Julia Ching, *Chinese Religions*, Macmillan 1993, s. 65 vd.

91. Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, s. 51-52, 62-3.

Konfüçyüs, dönemindeki diğer düşünürler gibi bir metin kaleme alma derdi içinde değildi. Kendisi düşüncelerini uygulamaya koyacak önemli ve dâimî bir makam bulmada başarısız olunca; bozulmuş olan toplumsal yapıyı düzeltme hususunda yöneticilere yardım edecek, onlara yol gösterecek kişiler yetiştirmeyi bir hayat tarzı olarak seçti. Bunu da Chou döneminde aristokratlar ve devlet yönetiminde görev alacak memurların öğretildikleri klasiklere dayanan bilgileri aktararak yapmaya çalıştı. Ancak her ne kadar kendisini geçmiş değerlerin vârisi ve onların bir aktarıcısı olarak görse de, kendi yorumlarını onlara katma ya da geçmişte evlâdın ana-babasına yönelik yas uygulamalarına yaptığı gibi, mâkûl açıklamalar getirmekten de geri durmamaktaydı.

Konfüçyüs'ün kendisi, düşüncelerini yazıya geçirmediğinden onun öğretisi bize, öğrencilerine yönelik öğretimi sırasında söylediği şeylerin, talebeleri tarafından ezberlenmesi ve daha sonra bu öğretilerin yazıya geçirilmiş hali olan *Lün Yu/Konuşmalar* vâsıtasıyla gelmiştir. Başka metinlerde ona ait ifâdeler bulunsa da, *Konuşmalar*, Konfüçyüs'ün kendisi ve düşüncesi hakkında en doğru bilginin elde edilebileceği metindir.

Konfüçyüs modern batılı anlamda ilk hümanistlerden biri olarak kabul edilebilir. Chan'a göre, Konfüçyüs'ten önce de bu tür eğilimler açık bir şekilde görülmekle birlikte, o bu anlayışı Çin düşüncesinin en canlı gücü haline getirmiştir. Onun hümanizmi, insana kendisinden ve kendi sahip olduğu güçlerden başka, dışarıdan hiçbir şeyin yardımının olmayacağı şeklindedir. İnsandan başka varlıklar, öldükten sonraki hayatla, ruhun oradaki durumuyla ilgili sözleri[92]; yüzünün tamâmen bu dünyaya dönük olduğunu gösterir.[93] Ruhlara, öldükten sonra ana-babaya takdimeler sunmayı önemsediğini ifâde eden sözleri bulunsa da, Mo-Tzu, Konfüçyüs'ün bunların gerçekten olduğuna inandığı için değil, gelenekte öyle yapıldığı ve toplumu bir arada tutan uygulamalar olduğu için teşvîk ettiğini söyler.[94] Chou döneminde hem gök hem de imparatorların yanlış yaptıklarında müdâhale ederek onların yerine başkasının gelmesini sağladığı kabul edilen aşkın bir varlık anlamına gelen *Ti* yerine *Ti'en*i kullanır. Bununla, kişisel olmayan ahlâkî bir güç, en yüce bir varlık, doğanın düzenini ve bizâtihî doğayı; böylece de "T'ien"le, her şeyin üstünde bir varlık olan, yaratıcıyı kasdetmektedir. Ancak bu şekilde bir yaratıcıya inandığını gösteren

---

92. "Chi Lu, ölülerin ruhlarına yapılacak hizmeti sordu. Üstat dedi ki: "İnsanlara hizmet edecek durumda değilken, ölülere nasıl hizmette bulunabiliriz?" Chi Lu, "Ölüler konusunda soru sormak cesâretinde bulunabilir miyim?" diye ekledi. Üstat yanıt verdi: "Yaşam konusunda bir bilginiz yokken ölüleri nasıl bilebilirsiniz?". "Fan Ch'ıh, akıllı olmanın niteliklerini sordu. Üstat yanıt verdi: "Halkın adaleti için çalışan ve ruhlara saygılı olan, ama yine onlardan uzak kalan bir kimseye akıllı denir."
93. "Üstadın söz etmediği konular, doğaüstü varlıklar, üstün güçler ve ruhlardır".
94. Bunun için bkz. Mo-Tzu'nun yukarıda ele alındığı yer.

ifâdeler bulunsa da, dünyevî yönetim ve insanın kendisini geliştirmesi hususunda onun korumasına, yol göstermesine çok fazla mürâcaat ettiği görünmez.

Konfüçyüs'ün hedefi, insanlar arasındaki uyumlu bir ilişkiyle yönetilen iyi bir toplum inşâ etmekti. Bunun gerçekleşmesinin ise, ancak erdemli ve ahlâkî örneklikle yönetilen iyi bir devletle mümkün olduğunu savunmaktaydı. Onun uyumlu ve iyi yönetilen, hiyerarşik bir toplum anlayışı idi. Bu yapının tepesinde imparator ortasında bakanlar ve en altında halk bulunmaktadır. Buna denk bir hiyerarşik yapı da ailedir. Bu yapıda baba-oğul, koca-eş, büyük kardeş-küçük kardeş, hoca-öğrenci ve arkadaş-arkadaş ilişkileri yer almaktadır. Bu ilişki ahlâkî bir ilişkidir ve burada ahlâkî görevler, bir kimsenin siyâsî/toplumsal yapıda yerine getirdiği role uygun olarak tanımlanır. Herkesin ahlâkî görevi, kendisinden aşağıdaki ve yukarıdakine göre farklılık gösterir. Kral, halkın ihtiyaçlarını yerine getirecek; bakanlar ona bu hususta yardım edecek; sıradan halk ise, kendisinden üstündekilere itâat edecektir. Ailede babanın görevi, ailenin geçimini temin etmek, eşinki ev işlerini çekip çevirmek ve kardeşlerin görevleri hem birbirlerini sevmek, hem de kendisinden büyüklere itâat etmektir. Bu ilişkiler, büyükler küçüklerden saygı bekleyecek şekilde bütün toplumu kapsayacak biçimde genişletilebilir. Roller ve dolayısıyla da ahlâkî roller değişmekle birlikte bütün değişen rollerin hepsinin tek bir ahlâkî zorunluluğu vardır, o da, genel olarak bir kimsenin kendisinden daha üste adanma hissi ya da tutumu olarak anlaşılan *chung*/bağlılık duygusu ya da, insanların kendi rollerine uygun olan görevlerini yerine getirmeleridir.

Konfüçyüs böyle bir yapının ideal bir toplum yapısı olduğunu kabul eder; fakat böyle bir yapının oluşması da ancak isimlerin ıslâhı ile mümkündür: Kendisine, bir devlet yönetecek olsa, yapılması gereken ilk şeyin ne olduğunu soran talebesine: "Bir kimsenin ihtiyaç duyduğu ilk şey, isimlerin ıslâh edilmesi/düzeltilmesidir."[95] Konfüçyüs'ün isimlerin düzeltilmesini istemesi, isimlerin belli bir içeriğinin olduğu ve bir isimle ifâde edilen makâma/konuma sahip olan kimse, ancak o ismin içeriğini yerine getirdiği zaman, ismin ifâde ettiği şeye lâyık biri olacağını, kabul etmesinden dolayıdır. Kral kelimesinin içeriği, Çin'de "yö-

95. "Eğer isimler ıslah edilmez/düzeltilmezse, konuşma realiteye uygun olmayacak; konuşma realiteye uygun olmadığında, şeyler başarılı bir şekilde gerçekleştirilmeyecek. Şeyler başarılı bir biçimde gerçekleştirilmediğinde, âyin ve müzik gelişmeyecek; âyin ve müzik gelişmediğinde, cezâlandırma ve cezâlardan beklenen sonuç elde edilmeyecek ve cezâlandırma ve cezâlardan istenilen hedef gerçekleşmediğinde ise, halk kendisiyle alakalı ne yapacağını bilemeyecek durumda olacaktır. "Bunun için, 'büyük ve üstün insan', o kişilerden uygun biçimde konuşulmasını ister ve kendi konuştuklarının da uygun biçimde yerine getirilmesi gerektiğini düşünür. Büyük ve üstün insan, konuşmalarında keyfîliğe karşı dikkatli olur." Konfüçyüs, *Konuşmalar*,çev. Muhaddere Özerden, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara 2000, XIII/2.

neticinin yolu" denen şeydir. Ondan beklenen bunun gereğini yapmaktır. Bunu yerine getirmediğinde, halk tarafından kral olarak kabul edilse bile o gerçekte kral değildir. Onun için daha sonraki Konfüçyüsçülerden Mencius, "Krala isyan, krala isyan değildir." dediğinde kasdettiği şey tam da budur. Bu yüzden isimler (bakan, baba, eş, oğul hepsi) yalnızca adlandırma için kullanılan bir işaret değil, aynı zamanda kendisiyle birlikte, ifâde ettiği pozisyona uygun sorumlulukları ve görevleri de ifâde eden isimlerdir.[96] Bu şekliyle *chung* düşüncesi, bir ahlâk teorisidir ve haklardan ya da yetkilerden daha çok, görevler ve sorumluklar üzerinde odaklanır.

Bu ilişkilerden, dolayısıyla da ahlâkî görevlerden biri, Çin kültürünün ayrılmaz bir parçası haline gelen ve günümüze kadar da hâkimiyetini devam ettiren evlatlık görevidir. Bu, bir kimsenin ana-babasına karşı saygısını ifâde eder. Bu saygı ve sadâkat, yalnızca onlar yaşarken değil, öldükten sonra da devam etmesi/ettirilmesi gereken bir duygudur. Bunun içinde onların ölümünden sonra üç yıl yas tutma da yer alır. Kökleri Şang ve Chou hânedanlığı dönemine kadar giden bu uygulama, atalara tapınma/saygı şeklinde isimlendirilecek kadar Çin için ayırt edici bir özelliği olmuştur.[97]

Konfüçyüs ahlâkının önemli kavramlarından birisi *jen* kavramıdır. Herkesin kendi konumundan dolayı yapması gereken şeyleri yapması adaletin bir gereğidir. Ancak bu görevlerin ve sorumlulukların yerine getirilmesi, insanlara karşı olan bir sevgiden kaynaklanıyorsa o zaman, bu *jen* olarak isimlendirilir. Konfüçyüs öncesi metinlerde, yöneticinin tebaasına karşı, merhametinin husûsî bir türünü göstermek için ve nâdiren kullanılan bu kelime, Konfüçyüs'ün metinlerinde 105 kez yer alır. Bu yüzden o, neredeyse Konfüçyüs'le birlikte anılacak kadar onun için vazgeçilmez olan atalara saygıdan bile çok daha önemli gibi görünen bir anlayıştır. Konfüçyüs'de *jen insanı*, bütün erdemlerin toplamını kendisinde barındıran insanla, mükemmel insan/*chün-tzu*

---

96. "Ch'i dükü Ching Konfüçyüs'e hükümet hakkında sordu, Konfüçyüs şöyle yanıt verdi: "Bir ülkede prens, prens olarak; baba, baba olarak; oğul, oğul olarak davranırsa, orada bir hükümet vardır", *Konuşmalar*, XII/12

97. "Büyük ve üstün insan', kendini esas olan şeye verir. Bu esas şey ortaya çıkınca, 'gerçek ilkeler' gelişir; anaya babaya bağlılık ve kardeşlik sevgisi de kendini gösterir. Bunlar, 'İyilikseverlik'in kökü değil midir"; "Üstat dedi ki: "Bir genç, evinde anasına ve babasına bağlı ve öteki büyüklerine saygılı olmalıdır. Sonra, ciddî ve dürüst"; "Üstat dedi ki: "Bir kimsenin babası yaşıyorken onun isteklerine bak. Babası ölünce onun davranışlarına dikkat et. O kimse, üç yıl babasının yolundan ayrılmazsa, ona 'ana babasına bağlı bir kimse' denir"; "Tzu-yü (8) de anaya babaya bağlılığın ne olduğunu sordu. Üstat yanıt verdi: "Bugünlerde anaya babaya bağlılık demek, bir kimsenin ailesini geçindirmesi olarak anlaşılıyor. Ama, köpek ve atlar da aynı şeyi yaparlar. Saygı olmazsa bunu ötekinden nasıl ayırt edebiliriz?" *Konuşmalar*, II/7

ile eş anlamlı olarak kullanılır. Bu yüzden de *jen*, "mükemmel erdem/fazîlet" olarak adlandırılır.

*Jen*in anlamı sorulduğunda Konfüçyüsçü, "Kendin için istemediğin şeyi, başkalarına yapma."[98]; "*Jen insanı* hakkında da, "Kendisini yetiştirirken başkalarını da yetiştirmek ister. Kendi bilgisini genişletirken başkalarının bilgisini de geliştirmeye çalışır. Bir kimsenin, kendisinden hareketle başkalarına yönelik davranışı için bir benzerlik çıkarması, bu *jen*i uygulama olarak adlandırılır."[99] der. Yukarıdaki, "Kendin için istemediğin şeyi başkalarına yapma." ve bunu tamamlayan, "Kendin için istediğin şeyi başkalarına yap."; ikisinin birlikte düşünülmesi ve yapılması *jen*in uygulanmasıdır; *chung* ve *shu* ilkesi olarak bilinir. Genellikle "altın kural" olarak bilinen bu uygulama, bazı Konfüçyüsçüler tarafından bir şeyin doğru olup olmadığını ölçme ilkesi, dolayısıyla da, bir insanın kendi davranışını düzenlemek için kullandığı bir ilke olduğu söylenir.

Ancak insanın başkalarına nasıl davranacağı ve mükemmel insan haline gelmesi, dışarıdan herhangi bir yardım olmaksızın bizâtihî kendisi tarafından gösterilecek bir çaba sonucunda ulaşılabilecek bir durumdur. Mükemmellik insanların doğuştan getirdikleri bir şey olmaktan daha ziyâde, sonradan eğitimle elde edilecek bir şeydir. Bu hususta insanlar arasında herhangi bir üstünlük durumu söz konusu değildir. Çünkü bütün insanlar tabiatları bakımından eşittirler. Bu, Şang ya da Chou dönemine kadar uzanan hiyerarşik toplum yapısını muhâfaza etme, kadîm dönemin uygulamalarını şeklen dahi olsa sürdürmeyi ideal bir yönetim ve toplum yapısı için şart gören Konfüçyüs'ün en radikal yönünü oluşturmaktadır. Çünkü herkesin, mükemmel insan haline gelmesinin eğitimle mümkün olduğunu söylemesi, hiyerarşik yapı anlayışına tamâmen zıt bir anlayıştır. İnsanların doğuştan eşit oldukları anlayışı, Konfüçyüs'ün ve daha sonraki Çin eğitim sisteminin temelini oluşturmuştur. Her ne kadar, aristokrasinin yıkılmaya başladığı ve alt sınıftan insanların yakaladıkları imkânları kullanarak daha üstlere çıkmalarının bir sonucu olsa da, Konfüçyüs'ün bu yaklaşımı talebelerinin arasında bir ayırım yapmamasına ve de sosyal statüleri bakımından daha aşağı düzeyde olan talebelerinin, yöneticilere rehberlik edecek konumlar elde ederek yükselmelerine yol açmıştır. Zaten Konfüçyüs öncesi, Konfüçyüs dönemi ve sonrasında, eğitimden temel maksat, devletin ihtiyaç duyduğu memurları yetiştirmekten ibaretti. Bu yüzden de, uzun bir zaman boyunca Çin entelektüelleri devlet memurlarından başkaları olmamışlardır. Bunun bir sonucu olarak da Çinli düşünürler, her zaman halktan daha çok devletin yanında olan kişiler, memur düşünürler (mandarin) olmuşlardır.

98. *Konuşmalar* XII/2.
99. *Konuşmalar* VI/28.

İnsanlar Yol/Tao'nun bilgisine doğuştan sahip olmadıkları ve Yol'un takibi bitmeyen bir süreç olarak kabul edildiğine göre, o zaman hayatımızın herhangi bir anında ne yapmamız gerektiğini bilmeyiz. Bu da bizim, zaman zaman, dışarıdan neyi yapacağımız ve neyi yapmayacağımız hususunda bir yardıma ihtiyacımız olduğu anlamına gelir. Konfüçyüs'ün tavır ve sözlerinden bu yardımın aşkın varlıklardan beklenmesi de mümkün olmadığından, ona göre bunu bize sağlayacak olanlar, *ayinler* ve *törenler*dir.

Li terimi, bir kimsenin verili bir durumda yapması ya da yapmaması gereken davranışları, toplum kurallarını ve dinî törenlerin hepsini kapsayacak kadar geniş bir kullanım alanına sahiptir. Geçmişte yönetici ve aristokrat ailelerin davranış kurallarını içeren *li*, Konfüçyüs'ün aşağı tabakalardan gelen ve memur olacak olan öğrencilerin eğitiminde önemli bir yer tutmuştur. Ruhlara ve atalara yönelik törenler ve takdimeler, yalnızca şeklî/"miş gibi" uygulamalardan ibaret olsa da, "O, ölülere sanki oradaymışlar gibi sunu sundu. Ruhlara da, sanki oradaymışlar gibi sundu."; Konfüçyüs bu şeklî uygulamaların erdemli insanın/*jen insanı*nın bir özelliği; "Üstat dedi ki: "Bir kimse erdemli değilse, dinî törenlerle ne ilgisi olabilir?", dolayısıyla da erdemli insanın ancak, bağlamına/*li*ye uygun olarak davranmayı isteyecek kimse olduğunu söyler.[100] Şeklen de olsa bu törenleri devam ettirmek halkın erdemini daha da arttıracak[101]; yani tekrar tekrar yapılan törenler ve takdime kurallarına riâyet ederek, nerede nasıl davranması gerektiğini içselleştirecek ve bu yüzden, yasalar tarafından yapılmak istenen şeyi, daha soft bir biçimde yapacaktır. Tek başına yapıldığında aşırı görülen bazı davranışlar ancak *li* ile istenilen, mûtedil davranışlar haline gelir: Ona göre nezâket, *li* ile kaynaşamazsa, adı "Jest" olur. Cesâret, "*li*" ile uyuşamazsa, devrimci ruh doğar. İçtenlik, "*li*" ile bağdaşamazsa küstahlık ortaya çıkar. Bu yüzden, *li*, medenî bir insanı, duygularını kontrol altında tutamayan medenî olmayan bir insandan ayırt eden önemli bir unsurdur.[102]

Konfüçyüs için, ideal bir devlet, ahlâkî eğitiminin en üst seviyesine yükselmiş olan bir yönetici tarafından yönetilen bir devlettir. Çünkü Konfüçyüs devletin ahlâkî bir kurum olduğunu ve bu yüzden de, onun yöneticisinin ahlâklı bir kişi olması gerektiğini, söyler. Böyle bir yönetici "bilge kral" olarak isimlendirilir. Ona göre, gerçek kral ancak bu özelliğe, bilgeliğe sahip olan kraldır.[103] Onun için böyle bir kralın yönetmesi, bir ideal olmaktan öte bir şeydir.

---

100. Liu, *An Introduction to Chinese Philosophy*, s. 59
101. Filozof Tsang dedi ki: "Ana baba için yapılan cenâze törenlerine gereken dikkat gösterilirse, ölülere kurbanlar sunmak savsaklanmazsa, halkın erdemi kesinlikle yüksek düzeye erişir." *Konuşmalar*, I/9.
102. Muhaddere Özerdem, "Giriş", Konfüçyüs, *Konuşmalar*, s. 3
103. Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, s. 101.

Çünkü ideal, gerçekleşme imkânı bulamayan bir şey olmasına rağmen, Çin tarihinin eski zamanlarında bilge krallar olarak bilinen (Yao ve Shun) kişilerin yönettiği zamanlar olmuştur. Yukarıda gördüğümüz gibi, Konfüçyüs için ideal olan yöneticinin, halkın itâatine mazhar olmasıdır. Bunu da yasalarla olmaktan daha ziyâde, kendisi erdemli, doğru davranan bir kral olacak, onu gören halk da hem kendisini ona göre düzeltecek hem de, ona gereken bağlılığı gösterecektir. Ancak Liu'nun söylediği gibi, Konfüçyüs'ün siyâset anlayışı, büyük devletlerden daha ziyâde, küçük halk ve yöneticinin iç içe olduğu küçük devletler için uygulanabilir anlayış gibi görünmektedir.[104]

Mencius

Hayatı hakkındaki yegâne bilginin bulunduğu *Tarihî Kayıtlar*'a göre Şantung eyâletinin güney doğusunda bulunan Tsou devletinde dünyaya gelmiş olan Mencius, bir süre Ch'i devletinin kurduğu ve önemli bilim adamlarına ev sahipliği yapan ve Chi-hsia (Chi'den aşağı) olarak isimlendirilen eğitim merkezinde bulundu (319-312). Daha sonra buradan ayrılarak, düşüncelerini dinleyecek ve uygulayacak krallar bulmak için, dönemin diğer devletlerine kırk yıl boyunca seyâhatler yaptı. En sonunda emekliye ayrıldı ve talebeleriyle birlikte *Mencius* olarak bilinen ve kendisiyle talebeleri arasındaki konuşmaları içeren kitabı yazdı.

Mencius, Konfüçyüs sonrası, savaşan devletler döneminde Konfüçyüs'ü eleştiren kişilere (Mo-tzu ve Yang-chu) karşı Konfüçyüs'ün düşüncelerini savunmuş ve onları sistematik hale getirmiştir. Mencius'un düşünceleri, sonraları çok etkili bir hale gelmiş ve onun 'Ortodoks Konfüçyüsçü' konumu temsil ettiği düşünülmüştür. Hatta sonraki dönemlerde "Konfüçyanizm" olarak isimlendirilen etik-felsefî sistem, esas itibariyle Mencius'un düşüncelerinden başka bir şey değildir. Bu yüzden de, onun Konfüçyüsçü düşüncede, Konfüçyüs'ten sonra ikinci sırayı işgâl ettiği kabul edilir. Mencius'un bu şekilde kabul edilmesi iki sebebe dayanmaktadır. Birincisi, onun Konfüçyüs'ün torunu Tzu-ssu'nun talebesinin talebesi olması ve bu yüzden de Mencius'un kendisini Konfüçyüs'ün düşüncelerinin nakilcisi olarak görmesi, ve insanlar nezdinde de böyle kabul edilmesi. İkincisi ve bundan çok daha belirleyici olan ise, *Mencius* kitabının, Konfüçyanizm'in temel kitapları olarak kabul edilen ve Yuan hânedanlığı zamanında memurluk imtihanları için temel metin olarak kabul edilen *Dört Kitap*'tan biri (diğerleri Konfüçyüs'ün *Konuşmalar*'ı, *Büyük Bilgi* ve *Orta Yol Doktrini*) olmasıdır.

104. Liu, *An Introduction to Chinese Philosophy*, s. 61.

Bir Konfüçyüsçü olarak Mencius, ahlâkî eğitimle yakından ilişkili iki soru üzerinde yoğunlaşır: İyi bir insan ve iyi bir idareci nasıl olunur?

Konfüçyüs doğruluk (*yi*) ve faydayı (*li*) birbirinden ayırarak insan severliği (*jen*), "herhangi bir fayda beklemeksizin insanların yapması gerekeni yapma ve olması gereken olma" olarak kabul eder. Ancak insanın hangi sebeple bu şekilde davranması gerektiğini söylemez. Bir Konfüçyüsçü olan Mencius, insanın niçin bu şekilde davrandığını, insanın doğası hakkındaki düşüncesiyle temellendirmeye çalışır.

Mencius insan doğasının iyi olduğunu söylerken, gerektiği gibi kontrol edilmediğinde kötülüğe yol açacak kötü şeylerin insanda bulunmadığını kasdetmez. Bunların varlığını kabul eder, ancak onların insanın hayvanlarla birlikte sahip olduğu unsurlar olduğunu, bu yüzden de onların insânî doğanın parçasını oluşturduklarını kabul etmez.[105]

Doğası gereği iyi olmayan, dolayısıyla da iyiliğe eğilimi olmayan insan yoktur.[106] İnsanla ilgili iyi olarak tanımlanan bir şeyin, onun doğasından kaynaklanması gerekir. Çünkü ona göre, doğadan kaynaklanmayan bir şey iyi değildir. Bu yüzden insanları diğer canlılardan farklı kılan, ahlâkî erdemlerin onun doğasında içkin olarak bulunmuş olmasıdır. İnsanları diğer canlılardan farklı kılan, doğalarında içkin olan ahlâkî erdemler olduğu gibi, onları birbirlerinden farklı kılan ise, dışsal etkiler ve kendi edimleridir.[107]

Mencius, ahlâkın kökeninin, saf insan aklı olmayıp onun doğal duyguları olduğunu kabul eder. Ahlâkın temeli, sosyal gelenekler/örfler olmayıp, onun doğasıdır. İnsandaki ahlâk hissi/duygusu, doğuştan olsa da, bunun ancak toplum içinde gelişeceğini kabul eder. İnsanın ahlâk hissi/duygusuyla doğduğunu kabul etmesinden dolayı, Mencius'un ahlâk teorisi, natüralist/doğacı bir teoridir.[108]

Mencius, insanın iki el ve iki ayağa sahip olduğu gibi, insan severliğin (*jen*) kaynağı olan acıma hissine; doğruluğun kaynağı olarak hayâ ve nefret duygu-

---

105. Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, s. 96-97.
106. İnsanlar içinde iyiye meyille olmayan hiç kimsenin bulunmadığı düşüncesini temellendirmek için birçok delil kullanan Mencius'un bu konudaki en yaygın olarak bilineni "kuyuya düşmekte olan çocuk" delilidir. İnsanların hiçbirisi, başkalarının acı çekmesine tahammül edemeyeceği için böyle bir durumda hiçbir menfaat ve çıkar düşüncesi içinde olmaksızın ona yardım etme hususunda insiyaki bir davranış göstermelerini, onların doğuştan iyi oluşlarının bir kanıtı olarak kabul eder. Chan, *Chinese Philosophy*, s. 65; Yu-Lan, *a.g.e.* s. 97. Kezâ Mencius, suyu da, insanın iyiliğini anlatmak için kullanılacağını ileri sürer. Ona göre, nasıl ki akmayan bir su yoktur, aynı şekilde, iyi olmayan da hiçbir insan da yoktur. Chan, *a.g.e.* s. 52.
107. Liu, *A Short History of Confucian Philosophy*, s. 65-69.
108. Liu, *a.g.e.* s. 72-76.

suna; törenlerin kaynağı olarak tevâzu ve kâr sağlama duygusuna ve hikmetin kaynağı olan doğru ve yanlış duygusuna sahip olduğunu söyler. İnsanların bu dört kaynağa sahip olması, bu kaynakların karşılık geldiği fazîletlerin onda gelişmiş bir biçimde mevcut olduğu anlamına gelmez; fakat onun ahlâkî bir varlık ve iyi insan olma eğilimine sahip olduğu anlamına gelir. İnsan, olgunlaşmak için bu fazîletlerin geliştirilmesine ihtiyaç duyar. Bunların gelişimi sâyesinde insan ancak hakîkî bir insan olur. Bu ahlâkî hisler, hâricen insana empoze edilen bir şey olmayıp, doğal olarak onda bulunduklarından, dışsal herhangi bir engelle karşılaşmadıkları müddetçe, bir ağacın tohum iken büyüyüp gelişmesi gibi gelişirler[109].

İnsanın iyi olması, tıpkı suyun aşağı akması gibi doğalsa, o zaman kötü insanlar ve kötülük nasıl ortaya çıkıyor? Mencius için, insanlardan kötü şeylerin sâdır olmasının sebebi, çevrenin temel ahlâkî kaynakların geliştirmesine yol açacak ahlâkî eğitimin sağlanmamış ya da insanın kendisinin bu gelişimin gerçekleşmesi için yeterli çabayı göstermemiş olmasıdır.[110]

İnsan ahlâkî fazîletlerin kaynaklarına sahip olsa da, bu kaynakların ahlâkî erdemler halini almaları, ancak bilge bir kralın yönetimi altındaki toplum içinde yaşamakla mümkün olur. Bilgenin ve iyi bir kralın nasıl/kim olduğu bağlamında ise, Mencius siyâset hakkındaki düşüncesini dile getirir. Mencius'da devletin ve toplumun kökeni, insanları diğer hayvanların durumundan ayrılmalarına yol açan beş temel ilişkinin öğretilmesine dayanır.[111] İnsanın doğuştan getirdiği dört temele karşılık gelen fazîletleri üretmesi ancak toplumla mümkün olduğu için, toplum ve dolayısıyla da devlet, olması gerektiği için var olan bir yapıdır.[112]

Konfüçyüs'te olduğu gibi, Mencius için de yöneticinin ahlâklı/bilge bir kral olması gerekir. Mencius da, bilge kral yönetimine örnek verirken Konfüçyüs gibi geçmişe mürâcaat eder. M.Ö. 2400 yılında yaşadığı kabul edilen, Yao kendisi bilge bir kraldı ve kendisinden sonra yerine yine bir bilge olan Shun'u seçti. Shun da kendisinden sonra yerine bilge ve daha genç olan Yü'yü seçti.[113]

---

109. Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, s. 97.
110. Liu, *An Introduction to Chinese Philosophy*, s. 72.
111. "Eğer insanlar, açlıklarını giderir, giyecek elbiselere sahip olur ve rahat ve huzurlu yaşarlar ancak, iyi eğitimden mahrum olurlarsa, kuşlara ve hayvanlara yakındırlar. Bilge Shun, bu durumdan dolayı üzüldü ve insanlara hayatın temel ilişkilerini öğretmek için resmi eğitici olarak Hsieh'i atadı. Baba ve oğul, birbirini sevmeli. Yönetici ve tebaa, birbirlerine adil olmalı. Koca ve karı, kendi alanlarını ayırmalı. Yaşlı ve genç kardeşler, karşılıklı olarak üstünlük duygusuna sahip olmalı ve kardeşler arasında samimiyet olmalı", Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, s. 101; Chan, *Chinese Philosophy*, s. 69.
112. Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, s. 101.
113. Mencius'n metni için bkz. Chan, *Chinese Philosophy*, s. 72; aynı metnin çevirisi için bkz. Yu-Lan, *a.g.e.* s. 102.

Mezkûr bilgi, Mencius için, yöneticinin bilge olması ve yönetimin bilgeden bilgeye nakledilmesi gerektiğinin yaşanmış bir örneğini oluşturur.

Yönetici üzerinde daha fazla durmuş olmasına rağmen, Mencius için kral/imparator bir devletin merkezî unsuru değildir. O, bir devletin olması için gerekli olan üç unsurdan, sonuncusunu (ilk ikisi halk ve topraktır) oluşturur: "Halk bir devletteki en önemli unsurdur; toprağın ve tohumun ruhları, ikincildir; hükümdar sonuncudur."[114] Dolayısıyla, devlette asıl ve belirleyici unsur halktır. Bir kimsenin kral oluşunun meşrûiyeti, yukarıda zaman zaman zikredildiği gibi, Chou hânedanlığı tarafından kullanılan ve ondan sonra Çin siyâset düşüncesinde, yönetimde bulunmanın temel meşrûiyet göstergesi haline gelen Göğün Emri/Hükmü (*ming*) düşüncesini Mencius de kabul eder. Ancak Gök, yüce ilâh, doğrudan konuşmazsa da, onun istekleri tarihî olaylarda ve insanların davranışlarında kendisini gösterir. Bu yüzden Gök'ün bir yönetici hakkındaki memnûniyet ve memnûniyetsizliğinin ifâdesi, halkın irâdesinde tezahür eder: "Gök, benim halkımın gördüğü gibi görür ve Gök, benim halkımın işittiği gibi işitir." Bilge kralları tahta çıkışlarını Gök onayladı, halk da işlerin iyi gittiğini görünce onun krallığını kabul etti. Bu yüzden, imparatorluğu hem Gök hem de halk verdi denilir.[115]

Mencius başında bulunan yöneticiye bağlı olarak iki devlet tipini birbirinden ayırır: *Pa* ve *wang*. İnsanları yönetmek için gücü ve baskıyı kullanan; onların itâatini bu şekilde kazanan yönetim biçimi, *pa*dır. Bilge kralın yönetimi ise, *wang*dır. Bu yönetim biçimi, Mencius'un, "krallara yakışır yol" dediği yönetim biçimidir. Bu yönetimde, başta bulunun bilge kral halkına, ana-babanın çocuklarına baktığı gibi bakar. Bu yüzden onun yönetiminin temelini, ana-babanın sevgisi oluşturur. Eğer imparator, çocuklarına olan sevgisini, halkını kuşatacak şekilde genişletirse, halkı da onu ana-babasını sevdiği gibi sevecektir. İmparatorunu bu şekilde seven halk, ona gönülden bağlı olacak ve gerektiğinde de onun için ölmekten çekinmeyecektir.[116]

Ancak kral eğer, krallara yaraşan yönetimi yerine getirmezse, yönetme hakkını kaybedecek davranışlarda bulunursa; yönetme, dolayısıyla kral olma hakkını yitirdiği için, insanlar onu tahtından indirme hakkına sahip olurlar. Bu tür bir düşünce, her ne kadar, imparatora mutlak bir saygıyı ve itâati isteyen Konfüçyüsçü anlayıştan bir kopuş gibi görünüyorsa da, onu Konfüçyüsçü anlayışın bir uygulaması olarak görmek de mümkündür. Çünkü kral ancak, kralların yolunu takip ederse, yani bir kralın kendisinden yapması beklenen şeyleri yapar-

---

114. Mencius'un ve bunun devamı olan metin için bkz. Chan, *a.g.e.* s. 81; yukarıdaki metin için bkz. Yu-Lan, *a.g.e.* s. 102.
115. Chan, *a.g.e.* s. 78.
116. Chan, *a.g.e.* s. 64-65.

sa (halkın refahını sağlarsa), meşrû bir kral olarak kabul edilir. Ona kral sıfatını kazandıran şeyleri yapmazsa, o artık ismen kral olmasına rağmen hakîkî bir kral değildir. Bundan dolayıdır ki, Mencius, "Krala isyan, krala isyan değildir." der. Ancak, her ne kadar halkın krala başkaldırarak onu tahtından indirme hakkı varsa da, bu tahtan indirme işini bizâtihî halkın kendisi yapamaz. Onu ancak, kralların bakanlarından, onların içinden de kralla kan bağı bulunanların yapması mümkündür. Bu da, yine Konfüçyüs'ün ve dolayısıyla da bir Konfüçyüsçü olarak Mencius'un, hiyerarşik toplum yapısı anlayışında yönetme hakkının halkın değil, seçkinler sınıfının olduğu düşüncesinin bir ifâdesi olarak görülebilir.[117]

Hsun-Tzu

Konfüçyanizm/edipler okulunun üç önemli düşünüründen üçüncüsü, Hsun K'uang, Hsun Ch'ing ya da Ch'ing Tzu olarak da bilinen Hsun-Tzu'dur. Ancak bu önemine rağmen sonraki dönemlerde; insanın doğası hususunda Konfüçyüs'ün hakîkî takipçisi olarak kabul edilen Mencius karşıtı bir konumu savunuyor göründüğü için sonradan görmezden gelinmiştir. Bugünkü Shansi ve Henan eyâletlerinin güney kısmında yer alan Chao'da doğmuştur. Elli yaşında, döneminin önemli bilginlerinin toplandığı Chi devletine gitmiştir. Burada, üç kez kurban olarak şarap sunma göreviyle görevlendirilmiştir. Kendisine yönelik iftiralar yüzünden bu görevinden ayrılmış ve Lanling şehrinin hâkimi olarak tayin edildiği Ch'u devletine geçmiştir. Buradaki kralın tahttan indirilmesiyle hâkimlik görevini kaybettikten sonra, etrafında toplanan (içlerinde, *Yasacılar Okulu*'nun en önemli temsilcisi olarak kabul edilen ve yukarıda hakkında bilgi verilen Han-Fei Tzu'nun da yer aldığı) talebelerini ölünceye kadar eğitmiştir. Ölüm ve doğum tarihleri tartışmalı olmakla birlikte, 298-238 arası bir tarihte yaşadığı kabul edilir. Son görevinden ayrıldıktan sonra büyük kısmının kendisi, bazı bölümlerinin talebeleri tarafından derlendiği, son altı bölümünün ise sonradan Han dönemi Konfüçyüsçüleri tarafından ilâve edildiği, kendi adıyla bilinen *Hsun-Tzu* adlı kitabını kaleme almıştır. Kitap, bireyin eğitimi, ahlâkî gelişim, yöneticiliğin farklı yönleri, Göğün doğası, *li*nin (törenler, ayinler) önemi, müziğin işlevi gibi konuları müstakil bölümler halinde ele alır[118].

Hsun Tzu'nun düşüncelerini ele almaya, onun Konfüçyanizm'den ve kendinden öncekilerin Gök anlayışlarından radikal bir kopuşu gerçekleştirdiği-

117. Liu, *An Introduction to Chinese Philosophy,* s. 82-83; Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, s. 101-103; Liu Wu-Chi, *A Short History of Confucian Philosophy*, s. 86-89.

118. Chan, *Chinese Philosophy*, s. 116; Yu-Lan, *a.g.e.* s. 193; Creel, *a.g.e.* s. 99; Liu, *a.g.e.* s. 86; Collinson, Plant and Wilkinson, *a.g.e.* s. 259.

ni söyleyerek başlayalım. Gök (*tien*) anlayışı, bu yazının giriş kısmında ve ilerleyen bölümlerde yeri geldiğinde ifâde edildiği gibi, bir anlamda Çin'in aşkın Tanrı inancına karşılık gelmektedir. *Tien,* insanların hayatlarına, onları yöneten kişilere yeri geldiğinde müdâhale eden; bu konularla ilgili tepkilerini, tabiî olaylarla gösteren; belli bir şekilde resmedilmeyen, aşkın bir varlık olarak görülmekteydi. Bu düşünceler Mencius'a kadar Konfüçyüsçü gelenekte bu şekilde kabul edilmeye devam etmiştir. Ancak Hsun Tzu'yla birlikte, söz konusu anlayış Çin kozmolojisinde gittikçe önemini yitirmeye başlamıştır. Ona göre, Gök, tabiî fenomenlerin ve insanların durumlarıyla hiçbir alakası olmayan doğal fenomenlerin, *yin-yang*'ın değişimlerinden ibarettir. Onun yolu dâimî olup, kimseye göre değişmez: Ne insanlar soğuktan rahatsız oldukları için kişi, ne sıcaktan rahatsız oldukları için yazı ortadan kaldırır; kezâ bu yollar, bilge krallar (Yao, Yu) için olduğu kadar tiranlar için de geçerlidir. İnsanların yapması gereken, tabiî olayların akışı ve tabiat kanunları şeklinde vukû bulan düzenlilikleri takip etmektir. Onun yollarını takip edenler, yağmurun bol ve kuraklığın olduğu zamanlarda mağdur duruma düşmezler. İnsanların yaptıkları hiçbir şey onun yolunu değiştirmesine sebep olmaz. Yaşanan kıtlık, sel gibi şeyler, onun yasalarına uymamaktan kaynaklanır. Bu yüzden de, tabiatta yaşanan olumsuzlukları ya da olumlu durumları, yöneticinin davranışı ve yönetim tarzıyla ilişkilendirmenin hiçbir mâkûl temeli yoktur.[119]

Hsun Tzu'nun Konfüçyüsçü geleneğin bir takipçisi ve yorumcusu olup olmadığı hususunda tereddütlere yol açan düşüncelerinden biri, onun insanın tabiatı hakkındaki görüşüdür. Yukarıda da ifâde edildiği gibi, Konfüçyüs insanın doğasının ne'liğine dair bir şey söylememiş olmasına rağmen, onun bıraktığı bu kapalılığı, Mencius gidermeye çalışmış ve insan doğasının iyi olduğunu ifâde etmiştir. Oysa Hsun Tzu, "İnsan doğası, doğuştan kötüdür ve onun iyi oluşu ancak eğitimin, bilinçli çabanın sonucudur." der. Hsun Tzu'ya göre, aynı dönemlerde yaşamış olmalarına rağmen kendisiyle görüşmediği Mencius insan doğasını anlayamamış ve onun doğasıyla edimleri arasında bir ayrım olduğunu kabul etmemiştir. İnsan doğası, tabiatın ürünüdür; o öğrenilemez ve ona sahip olmaya çalışılamaz. İnsanın öğrenebileceği ve kendisine ulaşmaya çalışacağı şey, törenler ve doğruluktur. Bu öğrenme sürecidir ki, insanı diğer canlılardan ayırır. Çünkü insanlar başlangıçta aynı doğaya sahipken, söz konusu doğaya karşı verilen savaşın ve uzun süren medenîleşme sürecinin bir sonucu olarak gelişir ve farklılaşır.

İnsan, Gökten aldığı bu tabiatının içinde, beşeri duyguları ve arzularını barındırır. Bu duygular tabiatın özü, arzular ise onlara verilen cevaplardır. Ar-

---

119. Hsun Tzu, *on Natura*, on yedinci bölüm'den çeviren, Chan, *a.g.e.* s. 116; Liu, *a.g.e*, s. 89.

zular, organlarımızla ilgilidir. Gözümüz, hoşa giden şeyleri görmeyi ister, kulak hoşa giden sesleri duymak ister, burnumuz güzel kokuları koklamak ister. Bütün duyu organlarımız, kendi duyusuna uygun hareket ettiğinden, bu tip arzuları öğrenme ihtiyacı hissetmeyiz. Kalbimizin/zihnimizin de sevgi, nefret, hoşlanma, kızgınlık, acı ya da mutluluk gibi doğal duyguları vardır. Kalp/zihin, belli bir şeyi sevdiğinde, onun karşılığı olan bir arzuya kapılır. İnsanda bulunan ve doğuştan getirdiği bu duygular kendi başlarına bırakıldığında bencilce, yalnızca kendisini tatmîn etmeyle uğraşacak, başkalarını dikkate almayacak ve bunun sonucu olarak da, toplum karmaşaya ve nihâî olarak da yok oluşa dûçâr olacaktır. İşte, insan doğası, onu, nihâî anlamda toplumsal karmaşaya ve çöküşe götürmesi cihetiyle kötüdür. İnsanın irâdî/bilinçli çabayla gerçekleştirdiği şeyler, ahlâkî davranışın ve ahlâkî duyguların tamamını oluşturur. Bütün insanlığın medenîleşme tarihi, insanın doğuştan getirmiş olduğu bu arzuların sahip olduklarını arttırmaya ve duyularını tatmîn etmeye yönelik arzusuna karşı koymaya, onları düzenlemek ve sınırlar koymaya yönelik çabasının tarihidir.

"Bu arzulara karşı koymada onları düzenleme ve sınırlamada yol göstericiliğine ihtiyaç duyulanlar, hocalar/üstatlar, yasalar, törenlerin-âyinlerin rehberliği ve doğruluktur. Ancak bu tür etkilerin altındayken insan, kültürle ve düzenle birleşen hürmet ve boyun eğme/kabul etme tutumunu geliştirecektir. Bu tutumlar da onu disipline edecektir. Bu bakış açısına göre, insanın doğası kötü ve onun iyiliği, irâdî/bilinçli çabanın (*wei*) bir sonucudur."

Mencius, insanların hepsinin eğitilebilir oluşunun bir göstergesi olarak onların tabiatlarının iyi oluşunu kabul ederken, aynı gelenekten gelen Hsun-Tzu, her ne kadar insanın doğasının köken itibariyle kötü olduğunu kabul etse de, onun için de insan eğitilebilir bir varlıktır. Ancak eğitilebilir olması, onun kökensel iyiliğinden değil, fakat ahlâkî öğretileri anlamaya yönelik kapasitesinden kaynaklanır. Çünkü eğer insan bu tür bir anlama kapasitesine sahip değilse, o zaman onun ahlâkî olarak değişmesi imkânsız hale gelecektir ki, böyle bir sonucu, Hsun-Tzu bir Konfüçyüsçü olarak aklından bile geçiremez.[120] Sıradan insan hakkında ise şöyle der:

"Eğer uzun süre her gün yaptığı faâliyetlerinde, zihnini yoğunlaştırırsa, maksat birliğine sahip olur, derinliğine ve ayırım yapmaksızın düşünür ve durmaksızın iyiliği biriktirirse, o zaman tanrılar kadar bilge olabilir ve Gök, Yer'le birlikte bir üçlü oluşturur. Bu yüzden bilge, birikimsel çabayla bu duruma ulaşan

120. "Caddedeki her insan, insanseverlik, doğruluk, yasaya ve doğruya boyun eğmeyi bilme yeteneğine/kapasitesine ve bu ilkeleri icrâ etme vâsıtalarına sahiptir. Bu yüzden onun bir Yu haline gelebileceği açıktır." *The Nature of Man is Evil*, yirmi üçten çeviren ve nakleden Yu-Lun, *Çin Felsefesi Tarihi*, s. 196.

kimsedir."[121] Ancak söz konusu eylemleri gerçekleştirdiğinde herkes bilge olma potansiyeline sahip olsa da, bu herkesin bilge olacağı anlamına gelmemektedir.

Üstatlar/hocalar, klasik metinler, ritüeller-törenler-âyinler/*li* ve müzik, insanların ahlâk duygusunu dışarıdan şekillendirecek vâsıtalar olarak kabul edilir. Konfüçyüs'de *li*, daha çok zihnî bir durumu ifâde ederken Hsun-Tzu'da, daha katı bir şekilde sistematize edilmiş toplumsal âyinler ve ritüeller anlamına gelir. Tören-âyin kuralları, ahlâkî eğitim vâsıtaları olmaktan çıkıp sosyal kontrol vâsıtaları haline gelirler. Hatta onun için âyinler-törenler/*li*, sosyal kontrol mekanizmalarından daha fazlasını yerine getirirler. Onların sınırlamaları başlangıçta, dışarıdan empoze edilmiş olsa da, ahlâkî eğitimin bir sonucu olarak bizim tarafımızdan içselleştirilir. Duygumuzun uygun bir ifâdesinin ne olduğu hususunda bize yol gösterenler törenler-âyinler/*li*dir. Böylece sevme, nefret etme, mutluluk vs. gibi duyguları kendimize ve dolayısıyla da topluma zarar vermeden tatmin etmiş oluruz.[122]

İnsan doğuştan kötü olduğu için ve iyi/ahlâklı olmaya ancak irâdî çabayla ulaşması mümkün olsa da, bunu tek başına gerçekleştirmesi mümkün değildir. Bu ancak onun toplum halinde yaşamasıyla mümkündür. Hsun-Tzu için, insanların toplum halinde yaşamalarının zorunlu olması, daha iyi bir hayat sürmek için ortak hareket etme ve birbirlerini desteklemeye yönelik ihtiyaçlarından kaynaklanır. Böyle yapmadıklarında insanlar fakir ve düşük düzeyde bir hayat yaşamak zorunda kalacaklardır.[123] Ancak insanlar toplum halinde yaşamak zorunda olsalar da; dünya bütün insanların, kendileriyle doğdukları arzularının peşinde koşmalarına imkân veren ve bu arzuları sınırsız bir şekilde tatmîn etmeye çalışacakları bir yer değildir. İnsanlar aynı şeyi sevip aynı şeyden nefret ederler. İnsanların arzularının çok, bunları kendileriyle tatmîn edecekleri şeyin az olması ise, ister istemez onlar arasında bir mücâdeleye yol açacaktır. Bir kimsenin yönetilmeyi, öbürünün yönetmeyi iste-

---

121. *The Nature of Man is Evil*, bölüm yirmi üçten çeviren ve nakleden Chan, *Chinese Philosophy*, 134.

122. Liu, *An Introduction to Chinese Philosophy*, s. 102-105.

123. "Tek bir fert, yüzlerce işçinin başarılarının desteklenmesine ihtiyaç duyar. Ancak yetenekli bir insan, birden fazla çizgide mâhir ve aynı anda iki göreve sahip olamaz. Eğer insanların hepsi, yalnız yaşar ve bir başkasına hizmet etmezse, orada fakirlik olacaktır"; "insanın gücü, bir öküzün gücüne denk değildir; onun koşması bir atın koşmasına eşit değildir; fakat bir at ve öküz, onun tarafından kullanılabilir. Bu nasıl olur? Bunun insanların toplumsal organizasyonlar teşkîl edebilmesi, diğerlerinin bu hususta güçsüz olmaları sebebiyle olduğunu söyleyebilirim... Birleştiklerinde insanlar, daha güçlü hale gelirler; daha güçlü olan insanlar, kuvvetli hale gelirler; kuvvetli olan insanlar, başka varlıkların üstesinden gelebilirler." *Hsun-Tzu*, onuncu bölümden çeviren ve nakleden Yu-Lun, *Çin Felsefesi Tarihi*, s. 196.

mesi ve herkese bol bol yetecek kadar havanın bulunması ya da tamâmen birbirlerinden ayrı tek başlarına yaşamış olmaları gibi durumlarda bir problem çıkacak gibi görünmese de, dünya mevcut haliyle bunlara çok uygun düşmemektedir. İnsanlar birlikte yaşamak istiyorlarsa, arzuların tatmîninde belli sınırların olması ve söz konusu sınırların herkese zorla kabul ettirilmesi gerekmektedir. İşte bu zorunluluktan dolayıdır ki, bilge krallar *li*yi (davranış kurallarını) ve *yi*yi (doğruluğu, ahlâkı) tesis ettiler. *Li*/törenler-ritüeller/âyinlerin işlevi, bu arzulara bir sınır koymak dolayısıyla da yukarıda ifâde edildiği gibi, başkalarına zarar vermeden arzuların tatmîn edilmesini sağlamak ve ahlâkî olan-olmayanın ölçütünü temin etmektir: *Li*ye uygun olan ahlâkî, uygun olmayan gayr-i ahlâkî bir davranıştır.[124]

Hsun-Tzu, insanların zorunlu olarak birlikte yaşamalarından kaynaklanan sıkıntıların ortaya çıkmasının sebebini bilge bir kralın yokluğuna bağlar. Böyle bir kral olduğunda, o siyâsî otoritesini insanları birleştirmek için kullanacak; böylece de tartışmanın ve mücâdelenin bulunmadığı hakîkî bir hayat tarzı inşâ edecektir.[125]

Konfüçyanistlerin hepsinde var olan ve az önce gördüğümüz gibi Hsun-Tzu'nun hem ahlâkî hale gelmenin hem de toplumda karmaşanın önlenmesi ve insanların arzularını olması gerektiği şekilde tatmîn etmelerini sağlayan önemli bir unsur olan *li*, törenler, âyinler ve davranış kurallarının tamâmını içinde barındırır. Davranış kuralları ise, hiyerarşik bir yapıyı gerektirir. Hatta bu hiyerarşik yapı, ya da insanlar arasındaki ayrım, onun için insan olmanın en önemli ayırt edici özelliklerindendir. Çünkü hayvanların da çocukları vardır; ancak hayvanlar, baba-oğul ilişkisine sahip değillerdir. Onların da dişilik ve erkeklikleri vardır, ancak dişileri ve erkekleri arasında bilinen türden bir ayrım yoktur. Bu hiyerarşi, Konfüçyüs ve Mencius'da olduğu gibi çok kesindir ve herkesin kendi yeteneği ve kabiliyetiyle belirlenmiştir. Herkesin kendisine has hak ve görevleri vardır. Hiç kimse bir başkasının sorumluluklarına müdâhale edemez. Bu yüzden onun için mükemmel toplum, değişmeyen toplumdur; toplumsal katmanlar belirlenmiştir ve *li*, bu katmanların korunması ve sürdürülmesinde çok önemli bir işlev görür. Toplumsal fayda ve bu hiyerarşik yapı, yalnızca bilge bir kralın kontrolü altında gerçekleştirilebilir.

Bu törenler içinde Konfüçyüsçüler için en önemlisi, yas tutma ve atalar için icrâ edilen kurban törenleridir. Hsun-Tzu için, ölümden sonra bir hayatın olmadığı aklen kesindir; rasyonel akıl tarafı bunu söylemektedir. Bunu kabul ettiğimizde ölülerimize yas törenleri yapmamıza gerek yoktur. Ancak aklımızın hissî bir tarafı da bulunduğundan o da bizim, insanların öldükten sonra bir öte

124. Yu-Lun, *a.g.e.* s. 196-197.
125. Yu-Lun, *a.g.e.* s. 205.

dünyada yaşayabileceklerine ve orada böyle yaşam süren bir ruhun bulunduğuna dair bir ümit beslememize de sebep olur. Bu yüzden de, ölülere karşı tavrımızı belirlemede bu iki yönü de dikkate almamız gerekir. Her ne kadar ölümle hayat bitiyor olsa da, ölüm sonrası törenler, insanların krallarına, ana-babalarına son bir hizmet şansı sunar. "Bu yüzden yas tutma âyinlerinin işlevi, ölüm ve hayatın anlamını anlaşılır hale getirme, ölüleri acı ve saygıyla uğurlama ve böylece de insanın sonunu yetkinleştirmektir." "Kurban âyinleri, insanın sevgi gösteren hasretinin ifâdesidir. Bu âyinler, dindarlık ve sadâkat, sevgi ve saygının ağırlığını sunarlar. Onlar aynı zamanda, hürmetin ve nezâketin yetkinleştirilmesidir. Kurban âyinlerinin anlamını, bilgeler dışında kimse tam olarak anlamaz. Üstün insan, söz konusu âyinlerin uygulanmasından zevk alır. Onlar, memurun rutini, insanların geleneği haline gelirler. Sıradan insan, onları ruhlar ve hayâletlerle ilgili bir şey olarak kabul ederken, üstün insanlar, insanın faâliyeti olarak kabul ederler. Bu âyinler, yaşayanlara olduğu kadar aynı hizmeti ölülere, var olanlara olduğu kadar kayıp olanlara da göstermek içindir. Onların hizmet ettiklerinin ne bir şekli ne de bir gölgesi vardır, ancak hedefi kültürün ve arınmanın yetkinleştirilmesini sağlamaktır."[126]

Atalara sunulanlar dışındaki kurbanlar ve yağmur yağsın diye ettiğimiz duâlar dışında, herhangi bir karar aşamasında da fal açtırırız. Bütün bunları, kendileri için yapıldıkları şeylerin gerçekleşmesine katkıda bulunduğu için yapmayız; en azından üstün insanlar böyle bir gerekçeyle yapmazlar. Bunu yalnızca edebe/âdâba uygun davranışlar olarak kabul ederler ve bu kabulle mutlu olurlar. Yoksa sıradan insanların düşündüğü gibi, yapılan eylemlerin tabiatüstü bir güce sahip olduklarını hiçbir zaman düşünmezler. Zaten bu şekilde düşünmek, insanların hurâfeye gark olmaları anlamına gelir.[127]

Konfüçyüs'ün önemli konularından birisi olan isimlerin ıslâhı, *Hsun-Tzu*'da da bir bölüm başlığı olarak yer alır ve burada Hsun-Tzu, epistemolojisini dile getirir. Bilgi anlayışında, modern dönem ampiristlerini andırır bir yaklaşıma sahiptir. Onun için insanın bilme yeteneği iki unsurdan oluşur. Birincisi onun "doğal duyular" olarak isimlendirdiği kulaklar ve gözler gibi duyulardır. Ötekisi ise, zihindir. Duyuların dış dünya ile ilgili olarak aldıkları ve zihne gönderdikleri izlenimleri, zihin yorumlar ve onları anlamlandırır. Dolayısıyla da, beş duyunun idrâk ettiği ancak tasnîf edemediğinde ve zihin teşhis etmeye çalıştığı ancak anlamlandırmada başarısız olduğunda bilgi oluşmaz.

İsimler hem, Konfüçyanist hiyerarşik toplum yapısındaki ayrımları daha belirgin hale getirmek hem de benzerlikler ve farklılıkları birbirinden ayırt etmek için ortaya çıkmışlardır. Hsun-Tzu için isimler, insan mahsûlü olup, bir nesne

126. Yu-Lun, *a.g.e.* s. 200-201.
127. Yu-Lun, *a.g.e.* s. 200-201.

ya da bir durumun şimdi isimlendirildiği haliyle niçin isimlendirildiğinin herhangi bir gerekçesi değildir. İsim, ismin verildiği nesne/müsemmâ arasında zorunlu içsel bir bağlantıdan kaynaklanmaz. Bugün at denilene, kedi ya da köpek de denilebilirdi. Ancak bir nesne ya da bir durumla ilgili olarak belli bir isim üzerinde uzlaşı olduktan ve bu bir gelenek haline geldikten sonra, verilen isim uygun isim olarak adlandırılır. Kabul görmüş/yerleşik toplumsal yapı, hiyerarşi, haklar ve görevler, onlar için kullanılan ve kullanılmasının âdet haline geldiği isimlerin değiştirilmeden korunmasıyla mümkün olur. Kral dışındaki herhangi bir kimsenin yeni kelimler îcâd etmesi, anlaşılmaya/karşılıklı anlaşmaya engel olacağı için toplumsal yapıyı bozacak ve karmaşaya yol açacağı için kabul edilmez. Kralın istisnâ edilmesinin sebebi ise, yeni kelimeler îcâd etme ve onların anlamlarını belirlemenin, yalnızca onun bir işlevi olarak kabul etmesinden dolayıdır. Bu yüzden Hsun-Tzu'ya göre, uygun olmayan ayırımlar yapmak ve yeni kelimeler îcâd etmek, yanlış deliller ve ölçüler kullanma gibi, büyük bir günahkârlıktır. Bu anlayışının sonucu olarak Hsun-Tzu, dönemindeki İsimler Okulu ve Mohistlerin, toplumda karmaşaya yol açacağını düşündüğü isimlerin yanlış kullanımlarına engel olmak için önemli bir gayret sarf etmiştir.[128]

TAOCULUK

Çin Kültüründe yirminci yüzyılın başlarına kadar hâkim düşünce sistemlerinden biri olan Taocu ekol, Konfüçyüsçülüğün bu dünyaya yönelik vurgusuna karşılık, mistik bir anlayışı öne çıkarır/vurgular. Ancak bu durumu, söz konusu iki düşünce ekolünü birbirlerine zıt oldukları şeklinde görmekten ziyâde, yin-yang düşüncesinde olduğu gibi birbirlerini tamamlayan, biri olmaksızın ötekinin noksan olacağı bir bütünün iki yarısı olarak görmek daha uygun bir yaklaşım olacaktır ki, kadîm dönemlerden beri de hep de öyle görülmüş, anlaşılmıştır.[129] Bu şekilde görülmesi gereken Taoculuk burada iki önemli şahsiyetin düşünceleri bağlamında ele alınacaktır. Bunlardan ilki, şahsiyeti ve Taoculuğun temel metni olan *Tao Te Ching*'in kendisine atfı tartışmalı olan Lao-Tzu; öteki ise, bu düşünce okulunun en çok tanınmış yorumcularından biri olarak kabul edilen Chuang-Tzu'dur.

---

128. Yu-Lun, *a.g.e.* s. 203-205. İsimlerin kullanımındaki yanlışlara yönelik eleştirileri için bkz. *a.g.e.* s. 204-5.

129. *Chuang Tzu*'nun "Ti'en Hsia" bölümü, Konfüçyüsçülerin Tao'nun bir yönünü işittiklerini, Konfüçyüsçülerin "somut ölçüleri ve kurumları" ve Taocuların ise, ölçüleri ve kurumları değil, fakat "ilkeleri" bildikleri îmâ edilerek, ancak ikisinin birleşiminin tam Hakikati meydana getirebileceğinin îmâ edildiğine dar bkz. Yu-Lan, *a.g.e.* s. 248.

Lao-Tzu

Taoculuğun hem tarihî kökenleri hem de bu düşüncenin kendisine izâfe edildiği kişi hakkında herkesin üzerinde hemfikir olduğu bir kabul yoktur. Bugün genel olarak Taoculuğun kendisine izâfe edildiği, daha çok Lao Tzu (yaşlı üstat) olarak bilinen efsânevî ya da yarı efsânevî bir kimse olan Lao Tan'ın, M.Ö. VI. yüzyılda yaşamış Konfüçyüs'ün yaşlı bir çağdaşı olduğu kabul edilir.[130] Hakkındaki en eski bilgi, M.S. I. yüzyılda Han Hânedanlığı döneminde yazan Sss-ma Ch'ien'in kitabında bulunmakla birlikte, burada verilen bilgiler onun hakkındaki rivâyetlerin naklinden ibâret olup kendi içlerinde tutarsız bir görünüm arz ederler. Bu yüzden de buradan hareketle Lao Tzu'nın tarihî bir şahsiyet olduğunu ortaya koymak zor gibi görünmektedir.[131]

Lao Tzu'nun şahsiyeti üzerinde devam eden benzer tarzda tartışmalar, Taoculuğun kurucu metni olarak kabul edilen *Tao Te Ching* adlı kitap için de geçerlidir. Wing-tsit Chan için kendisindeki derin felsefî düşünce tam olarak anlaşılmaksızın Çin felsefesinin, dinin, yönetiminin, sanatının, tıbbının hatta mutfağının bile anlaşılamayacağı bir metin olan bu kitabın[132], hem yazarı hem de yazıldığı tarih hususundaki tartışmalar sona ermiş değildir. Gelenek/halk arasındaki söylentiler felsefî-rûhânî bir kitap olan bu metni, Batıya gitmek için ülkesini terk eden Lao Tan (altıncı yüzyıl) ya da Lao Tzu adını kullanan Li Er/h (IV. ya da III. yüzyıl) adındaki birine atfetse de, modern çalışmalar bu âidiyete

---

130. Ssu-ma Ch'ien'in Lao-Tzu hakkında anlattıklarına göre: "Lao-Tzu, Ç'u eyaletinde doğmuşmuş. Kendisi Çou kıraliyet hazînesi görevinde iken Konfüçyüs onu ziyarete gelmiş. Bu karşılaşmadan sonra Konfüçyüs'ün kendi talebelerine Lao-Tzu hakkında şu uyarıda bulunmuş olduğu rivâyet edilir: Kuşlar uçar, balıklar yüzer ve hayvanlar yürür. Bütün bunlar kesin olarak bildiğim şeylerdir. Bundan başka: yürüyen tuzağa düşebilir, yüzen oltaya takılabilir ve uçan da okla vurulabilir. Ama biz bir ejderhâ ile ne yapabiliriz? Biz onun rüzgârlara ve bulutlara nasıl binmekte olduğunu ve göğe nasıl yükseldiğini bile göremeyiz. Benim karşılaşmış olduğum şu Lao-Tzu yok mu, işte o muhtemelen ancak bir ejderhâ ile kıyaslanabilir!"

131. Izutsu, *a.g.e.* s. 13. Ssu-ma Ch'ien'e göre, Lao-Tzu'nun aile ismi Li, kendisine verilen isim Erh ve dışarıda bilinen ismi Tan'dır. Doğum yeri, bugün Honan olarak isimlendirilen Chu Jen kasabasıdır. Chou yöneticilerinin sarayında arşiv memurudur. Bazı kaynaklarda, Çin'deki eğitimde önemli bir yer tutan âyinler huşunda bilgili olduğu zikredilir. Chou hânedanlığın zayıflayınca, saraydan ayrılmış ve ülkeye terk etmeden önce, sınır bekçisi Yin Hsi tarafından istenmesi üzerine, *Tao* hakkındaki risâlesini yazmıştır. Mavi bir camuş üzerinde ülkeyi terk etmesinden sonra ne olduğuna dair herhangi bir bilgi verilmez. Collinson, Plant and Wilkinson, *a.g.e.* s. 240-241. Budizm'in Çin'e girişinden sonra, Taoculukla arasındaki düşünsel benzerliği fark eden Taocular bu benzerliği, Lao-Tzu'nun Çin'den ayrıldıktan sonra Hindistan'a gittiği ve orada Buda'ya kendi öğretilerini öğretmesiyle açıklamaya çalışırlar.

132. Chan, *Chinese Philosophy*, s. 136.

dair iddiâların gerçeği yansıttığını kabul etmezler.[133] Çünkü metnin daha başında yer alan ve İsimler Okulu'na yönelik atıflar/eleştiriler olarak kabul edilebilecek olan ifâdeler; *Tao Te Ching*'in XIII. bölümünde Konfüçyüsçü düşünceyi eleştirmek için kullanılan, Mencius'la birlikte ortaya çıkan *Jen-i* gibi ikili kavramların kullanımı ve Konfüçyüsçülüğü, muhâlifi olan düşünce okullarına karşı savunmasıyla da öne çıkan Mencius'un Taoculuğa yönelik eleştirilerinin bulunmaması bu metnin, M.Ö. VI. yüzyılda değil de daha geç bir tarihte çok büyük bir ihtimalle de Mencius sonrası bir dönemde (M.Ö. 289-236) oluştuğunu gösterdiği söylenir.[134]

Yazar ve yazılış tarihine benzer tartışmalar kitabın tek bir yazarının mı yoksa birden fazla yazarının mı olduğu, dolayısıyla da tutarlı, bütüncül ya da parçalı düşünsel bir yapısının bulunup bulunmadığıyla ilgili olarak da yürütülmektedir. Yukarıda zikredilen ve metni tek bir yazara Lao Tan ya da Li Er/h'e atfeden geleneksel yaklaşımlara karşı modern yaklaşımlar arasında kabul gören, onun farklı insanların sözlerinden oluşan bir derleme olup mevcut halini I. yüzyılda almış olarak gören yaklaşımdır.[135] Farklı kişilerin sözlerinin derlemesi olduğu şeklindeki yaklaşım, kaçınılmaz olarak böyle bir metinde düşünsel bir tutarlılığın da olamayacağını, böyle bir tutarlılığın ancak metin grupları arasında aranabileceğini kabul eder. Ancak metin parçalı bir yapı arz etse de, bütüncül bir düşünceyi dile getirdiğini düşünenler de vardır.[136]

İlâveli bir metin olduğu düşüncesini, Türkçede çeviri olarak sahip olduğumuz en geniş metnin yazarı olan Izutsu da kabul eder. Ancak bu eklemelere rağmen, onda düşünsel anlamda bir birliğin bulunduğunu; dolayısıyla da metnin eklemeler dışındaki kısmının tek bir yazarın elinden çıkmış olması gerektiğini söyler. Yazarının kim olduğu ve ne zaman yaşadığı, metni ne zaman kaleme aldığı ve ilâvelerin kimler tarafından ve ne zaman yapıldığına dair soruların çözüme kavuşturulmayı beklediğini kabul etmesine rağmen Izutsu, mevcut haliyle metnin eşi benzeri bulunmayan bir metin ve yazarının da, kendisinin ne olduğunun bilincinde olan[137] sıra dışı bir kişi olduğunu düşü-

133. *Tao Te Ching'in* yazarının kimliği hususundaki en eski şüpheyi ortaya atan, Ch'in Hânedanlığı (M.Ö. 3. yy) döneminin en seçkin yazarlarından olan Ts'ui Shu'dur: "*Tao ve Fazilet Hakkındaki Beşbin Kelime*yi kimin yazmış olduğunu kimse bilmemektedir. Bunun her halükarda, Yang Çu'yu izleyenlerden birilerinin sahtekârlığı olduğundan şüphe yoktur". Izutsu, *a.g.e.* s. 11, 12.

134. Izutsu, *a.g.e.* s. 13.

135. JeeLoo, *Chinese Philosophy, from Ancient Philosophy to Chinese Buddhism*, s. 131.

136. JeeLoo, *a.g.e.* s. 131-32.

137. "...Ben henüz büyümeyen bebekler gibiyim. Dönecek bir yeri olmayanlara benziyorum. Bütün insanlar pek çok şeye sahiptirler. Kaybeden yanız benim. Ben aptal bir insanın dimağını taşıyorum. Karmakarışık bir âlemdeyim. Câhil insanlar zekî görü-

nür.[138] Çünkü, âlemin metafizik yapısı, insanın tabiatı, insanları yönetme sanatı, hayatın pratik ideali gibi, kitapta yer alan düşüncelerin hepsi bir noktada temerküz eder. Bu türden bir organik bütünlük de, onun farklı şahıslardan alınmış derleme bir metin olduğu ile değil, fakat tek bir müellifin metni oluşuyla açıklanabilir.[139] Chan, yukarıdaki yaklaşımın, gerekçeleri ne olursa olsun bir dereceye kadar sübjektif olduğunu, metnin ana düşüncelerinin Lao-Tzu'ya ait, ancak sonradan birden fazla kişi tarafından derlenmiş olduğunu söyler.

Yukarıda kitap ve yazarı ile ilgili tartışmalar rağmen burada, Izutsu'yu takiben, *Tao Te Ching*'in temel düşünceleri ortaya konulmaya çalışılırken geleneksel yaklaşım takip edilerek yazar adı olarak Lao-Tzu zikredilecek ve Lao-Tzu'nun *Tao Te Ching*'de dile getirilen bütün düşünceleri değil, yalnızca Tao, ahlâk ve siyâset felsefesi hakkındakiler ele alınacaktır.

Taoculuğun ismini kendisinden aldığı Tao'dan başlayacak olursak; Şang Hânedanlığı döneminden kalan metinlerde "yol", "patika" anlamına gelen *tao*, Doğu Chou Hânedanlığı döneminde (M.Ö. 770-256), bir şeyin yapıldığı usul, özellikle de yöneticilerin ve kralların faâliyetlerindeki "doğru yol", "yol gösterme" anlamlarını ve daha sonra, "öğreti" ya da "inanç/doktrin" anlamlarını ifâde etmeye başlamıştır. Felsefî metinlerde "evrenin faâliyet gösterdiği yol, halkın takip ettiği öğretiler" anlamlarına gelen *tao* kelimesi, Konfüçyüs tarafından kadîm kralların *tao*su/öğretileri, faâliyet şekilleri için, bazı felsefeciler tarafından da kendi doktrinlerine işaret etmek maksadıyla kullanılmıştı.[140] İsim ve fiil olarak kullanılan *Tao*, isim olarak kullanıldığında, benzeri olmayan metafizik bir varlığı ya da genel ahlâkî ilke ve inançlar; fiil olarak kullanıldığında ise, hem bir kimsenin davranışlarında kendini gösteren "takip etmek" hem de

---

nüyorlar, ben ise budalayım. Bilgisizler yükseliyorlar, hâlbuki ben üzüntü içindeyim! Sanki duracak bir yer yokmuş gibi denizler üzerinde sürükleniyorum! Herkesin yapacak bir işi var, yalnız ben yeteneksiz görünüyorum! Ben fenâyım!... Ben diğerlerinden başkayım!.. Fakat yalnız, yetiştiren anaya/Tao'ya değer veriyorum" (Lao-Tzu, *Tao Te Ching/King* XX); "Göğün altında kim varsa hepsi de beni taltîf ediyor ve benim büyük olduğumu ama ilgisiz olduğumu söylüyorlar. Evet ben ilgisiz görünüşlüyüm ama büyük olduğum için ilgisiz görünüşlüyüm. Eğer her işe karışan, ilgi duyan biri olsaydım çoktan küçülmüş olurdum" (Lao-Tzu, *a.g.e.* LXVII); "Benim sözlerimin anlaşılması ve uygulanması kolaydır. Fakat dünyada hiç kimse bunu tecrübe edemiyor. Sözlerimde atalara ait meseleler ve dünya egemenliğine ait şeyler vardır. Bunları bilmedikleri için beni anlayamıyorlar. Beni bilenler azdır. Beni örnek olarak alanlar dâimâ saygıya lâyık olurlar. İşte bunun içindir ki, 'Kutsal insan'ın kaba-saba giysileri vardır, ama içinde değerli bir yeşim taşı vardır." Lao-Tzu, *a.g.e.* LXX.

138. Izutsu, *a.g.e.* s. 19-20.
139. Izutsu, *a.g.e.* s. 21.
140. Livia Kohn, "Dao and De", *ER*; JeeLoo, *Chinese Philosophy, from Ancient Philosophy to Chinese Buddhism*, s. 33.

dilin kullanımını gerektiren "söylemek" anlamına gelir. Lao-Tzu'nun kelimeyi kullanımında *Tao* bu iki anlama dair çağrışımlar da mevcuttur.

İsim olarak kullanıldığında *Tao*, nihâî Gerçekliği, nasılsa o şekilde ifâde etmek için kullanılır. Bu nihâî varlık isimsiz olduğu gibi, insanın kullandığı kelime hazînesiyle tanımlanamaz ve bu yüzden de ifâde edilemez bir varlıktır. Kendisinin dille ifâde edilemez olduğunun kabul edilmesinin, bazı yorumcular bizim onun hakkında konuşmamızı imkânsız kıldığını; bu yüzden de Lao-Tzu'unun Tao'nun isimlendirilemez olduğunu, isimlendirilmiş olan Tao'nun gerçek Tao olmadığını söylemesi, ancak bu iddiâdan sonra onu anlatmaya kalkmasının bir tutarsızlık olduğunu söylerler. Diğer bir kısım yorumcular ise, onun isimlendirilemez olduğuna dair ifâdelerin başka şekilde okunması gerektiğini, bu yüzden de onun düşüncesinde herhangi bir tutarsızlığın bulunmadığını söylerler.[141]

"Dünyada bütün her şey varlıktan ve varlık var-olmayandan gelir." Burada var olmayandan kasıt, isimlendirilemeyen; isimleri olmayan, dolayısıyla da belli bir kategoriye tâbi tutulamayandır. Bu yüzden, isimlendirilemediği için o yokluktur/var olmayandır; ancak isimlere sahip olan ve belli bir kategoriye göre tasnîf edilen varlıklar da, bu isimsizdendirler ve isimler almaya başladıklarında var olmaya başlamışlardır. O her şeyin özüdür; binlerce varlık ondan çıktığı halde, yine de binlerce varlığın kendisinden çıkmasını mümkün kılacak olduğu için bu öz tüketilir bir şey değildir. Bu tüketilemezliğin sebebi, onun belli bir şeklinin olmamasıdır. Şekli olmayan bir şeyin tüketilmesi de mümkün değildir. Her şeyin temeli olarak kabul edilmesi ona, her şeyin ontolojik temeli olma statüsünü de verir.[142]

"Gökten ve yerden önce var olan farklılaşmamış ancak tam olan bir şey vardır... O, evrenin annesi olarak kabul edilir." "Bu yüzden Tao, sayısız şeyi üretir ve Erdem (Te) de onları besler"; "Tao, biri üretir. Bir ikiyi üretir. İki üçü üretir. Ve üç on bin şeyi (her şeyi) üretir"; "Bu dünyadaki sayısız şey Bir şeyden doğar. Bir şey Hiçbir şeyden". Her şeyin Tao'dan çıkmış olması, Tao'ya varlıkla ilişkisi bakımından bir öncelik veriyor gibi görünse de, bazıları onun evrenin tamâmı olmamasından dolayı, bir öncelik ve sonralıktan söz etmenin mümkün olmadığını söylerler. Çünkü varlık yokluktan çıktığı; varlığı Tao ürettiği ve üretme onun bir özelliği olduğu için, onun varlığı üretmediği dolayısıyla da varlığın olmadığı bir andan ve onun önceliğinden söz etmek mümkün değildir.[143] Her ne kadar her şey, Tao'yu edindiği için mevcut halini almış[144], dolayısıyla da

---

141. JeeLoo, *a.g.e.* s. 134.
142. JeeLoo, *a.g.e.* s. 135-136.
143. JeeLoo, *a.g.e.* s. 134.
144. "Gök, Biri edindi ve açık hale geldi. Yer Bir'i edindi ve sâkin/huzurlu hale geldi. Mânevî varlıklar Bir'i edindiler ve ilahî/tanrısal hale geldiler. Vadi Bir'i edindi ve dolu hale geldi. Sayısız şey Bir'i edindi ve yaşadı ve büyüdü. Krallar ve baronlar, Bir'i edin-

her şey ondan var olmuş olsa da, o bu farklılaşmalarla farklılaşmaz; Bir olmaya devam eder. Onun, isimsiz ve dolayısıyla da ifâde edilemez oluşunun sebebi, farklılaşmamış Bir olarak varlığını devam ettirmiş olmasıdır.[145] Lao-Tzu için Tao'nun dişil bir yanı da vardır. Bu yüzden de, varlığın kendisinden çıkması ve onun canlıların beslenmesi ve hayatlarının devamı hususunda oynadığı rol bakımından kadına benzediği için Ana olarak da isimlendirilir.[146]

Varlığını fark ederiz ancak onu göremeyiz: "Biz ona bakarız ve onu göremeyiz; onun ismi, Görülmezdir. Biz onu dinleriz ve onu işitemeyiz; onun ismi, İşitilemezdir. Biz ona dokunuruz ve onu bulamayız; onun ismi Şekilsizdir... Bu şekilsiz şekil, nesnesiz biçim olarak isimlendirilir." "Biz Tao'ya bakarız, o algılanamazdır. Biz onu dinleriz; o işitilemezdir. Biz onu kullanırız; o tüketilemezdir." Bunlar aynı zamanda, onun bizim sahip olduğumuz duyuların ötesinde olduğu; bu yüzden de dilde var olan kavramlarla tasvîr edilemeyeceği anlamına gelir. İnsan zihni, tasvir ve tanımı ayırımlarla yapılabileceği; ancak, Tao bütün ayırımları aştığı için isim, tanım ve tasvirle varlığı bilme gibi sınırlı bir yeteneğe sahip olan kişilerin onu tam olarak bilmesi mümkün değildir. Ancak Tao'nun insan sınırlarının ötesinde oluşu, yokluk olarak tanımlanışı; onun yokluğu anlamına da geleceği için Lao-Tzu onu, varlıkların isim alarak var olmasına benzer tarzda isimlendirir. Ona, "Tao" der. Ancak, bu isimlendirmenin diğer varlıkların isimlendirilmesinde olduğu gibi varlığı ifâde etmediğini, bu ismin onun hakîkî ismi olmadığını da ilâve etmek zorunda kalır.[147]

Lao-Tzu'da ahlâk, insanın Tao ile olan uyumlu davranışıdır: "Her hareketinde, büyük erdem sahibi olan yalnızca Tao'yu takip eder." Tao/Yol da, tabiatla olan bir uyumun ya da onunla birleşmenin gerçekleştirilmesinde bulunur. Bu uyum da, muayyen bir takım maksatları gerçekleştirmek için uğraşmayla değil, fakat her şeyi olduğu gibi bırakmayla, arzulardan vazgeçmeyle, ihtiyaçları asgariye indirmekle ve mal mülk edinmeye yönelik arzuları boyun eğdirmekle gerçekleştirilir.[148] Ahlâkın Tao'yla uyumlu davranmak olarak kabul edilmesi, Lao-Tzu için iyi davranışın, Tao'ya uygun davranmak, Tao'yu taklitten ibâret olduğu anlamına gelir. Tek bir yol olduğundan da, ahlâk ise farklı kanâatlere göre ya da farklı kültürlere göre farklılık arz eden bir şey olmadığından Lao-Tzu için, ahlâkta bir izâfiyet söz konusu değildir. Çünkü bizâtihî iyi olan bir şey, ya da karşıtını söyleyecek olursak bizâtihî kötü olan bir şey vardır.

---

diler ve imparatorluğun yöneticileri haline geldiler. Onları bu hale getiren Bir'dir". Buradaki "Bir", Lao Tzu için, Tao'dur.

145. JeeLoo, *Chinese Philosophy, from Ancient Philosophy to Chinese Buddhism*, s. 136.
146. JeeLoo, *a.g.e.* s. 139.
147. *Tao Te Ching*, I.
148. Collinson, vs. s. 242.

Tao'nun uygulanması, Tao'ya bireylerin sahip olması hali *te*/erdem olarak kabul edilir. Eğer insanlar var olma tarzlarında Tao'yu tezâhür ettirebiliyorlarsa, erdemi/*te*yi de örnekleyebilirler. Bu şekilde görüldüğünde erdem, şeylerin her şekilde olması gereken yolu tanımlar. Tao'ya bağlı kalanlar ya da Tao'yu tecrübe edenler, erdem'le/*te* ile birlikte olanlardır. Bunlar Lao-Tzu tarafından bilge olarak kabul edilen kişilerdir. *Te*/erdem birçok beşeri fazîleti kendisinde barındırır. İnce, gizemli, yumuşak, alıcı olmak ve kendini geri planda tutmak gibi fazîletler Tao'nun ayırt edici özellikleridir. Lao-Tzu'nun bütün ahlâk felsefesi bu fazîletler üzerine binâ edilir.[149]

Graham Lao-Tzu'nun ahlâkî alandaki tercihinin, sürekli olarak olumlu şeyleri tersine çevirmek olduğunu söyler: "Bir şey, bir şey yapmak, bilgi, dolu" gibi olumlu niteliklerin karşısında "hiçbir şey, hiçbir şey yapmamak, cehâlet ve boş" gibi olumsuz nitelikleri vurgular. Graham'den farklı olarak Hansen, bunu yapmaktan Lao-Tzu'nun maksadının, olumsuz değerleri savunmaktan ziyâde, sun'î olarak insanların olumlular ve olumsuzlar arasında yaptıkları ayırımı unutturmaktır/ortadan kaldırmaktır. Max Kaltenmark, Lao-Tzu'nun bu şekilde davranmasındaki maksadının, bütün toplumsal değerlerin önyargı içerdikleri için yanlış olduğu; bu yüzden olumlu-olumsuz çevrimini aşmak olduğunu söyler.[150]

Lao-Tzu'nun öne çıkardığı olumsuz ahlâkî niteliklerin zirvesini, onunla özdeş hale gelen, *wu-wei*/eylemsizlik anlayışı oluşturur. Bu kelime lafzî olarak "bir şey yapmamak"ı ifâde etse de, daha ziyâde tabiata zıt olarak eylemde bulunmamak, başka bir ifâdeyle eşyanın, insanın, tabiatın sahip olduğu tabiata uygun olarak yaşamasına izin vermek anlamına gelir.[151]

Burada Taoculuğun eylemsizlik, hiçbir şey yapmama, hiçbir şeye müdâhale etmeme gibi özellikleri onun tanımında öne çıkmamaktadır. Ancak bundan, Taoculuğun, insanları dünyada hiçbir şeye karışmayan, toplumdan kaçınarak münzevî yaşayan keşişlere özgü bir yaşam tarzına/düşüncesine sahip olduğu sonucuna ulaşmak, oldukça yanlış bir çıkarım olacaktır. Böyle bir sonuca ulaşmak, Klasik Çin düşüncesinin, yukarıda zikredilen ortaya çıkış gerekçesini görmezden gelmek demektir. Söz konusu zaman diliminde ortaya çıkan ve bütün hedefleri toplumsal karmaşayı ortadan kaldırmak olan öteki düşünce okulu kurucuları gibi Lao-Tzu'nun da, ideal bir yönetim anlayışı, bir siyâset felsefesi vardır. Hatta, *Tao Te Ching*'in savaşan devletler dönemindeki krallar için bir el kitabı olarak da okunabileceği de söylenir.[152]

---

149. JeeLoo, *Chinese Philosophy, from Ancient Philosophy to Chinese Buddhism*, s. 143.
150. JeeLoo, *a.g.e.* s. 144.
151. Chan, *Chinese Philosophy*, s. 137.
152. Collinson, *a.g.e.* s. 246.

Ona göre dört yönetim biçimi vardır. Birincisi ideal yönetici olarak kabul ettiği, Konfüçyüs'ün yöneticisi gibi, bilge-kraldır. Yönetme hakkı olan yalnızca böyle bir özelliğe sahip olan kişidir. Lao-Tzu'ya göre, yönetici için asıl olan, halk için bir şeyler yapması değil, bir şeyler yapmaması ya da var olanları bozmasıdır. Çünkü ona göre, kuralların yokluğu değil, varlığı fakirliğe, toplumsal huzursuzluğa, hırsızlığa sebep olacaktır.[153] Bu yüzden de bilge yöneticinin yapması gereken şey, mevcut kabullerin hepsini bozmaktır[154]. Bilgeden beklenen, bu dünyada rahatsızlıklara sebep olan şeyleri, ortadan kaldırmak, ondan sonra da, hiçbir eylemde bulunmadan yönetmektir. O hiçbir şey yapmaz, halk yönetilir ve her şey yapılmış olur.[155] Lao-Tzu'nun burada önerdiği yönetimin ilkeleri, Tao'nun temel özellikleridir. Çünkü Tao da hiçbir şey yapmazken, ancak yapılmayan hiçbir şey yoktur. Bu yüzden de, bilge-kral/yöneticiden beklenen, hiçbir şeye müdâhale etmemek (*wu-wei*) ve her şeyin kendi doğasını gerçekleştirmesine imkân vereceği bir ortamı sağlamaktan ibârettir. Bilgenin kral olduğu bu yönetimde, halk kendisinin biri tarafından yönetildiğini bilir ancak, bu yöneticinin kim olduğunu bilmez. İşlerin başarılı bir biçimde yürüyor olmasını, halk yöneticiden ziyâde kendisinin bir başarısı olarak görür.[156]

İkincisi halkın sevip saydığı, suhûlet ve adaletle onu yöneten yöneticinin yönetimidir. Bu yönetim biçimi muhtemelen, Konfüçyüsçü bilgenin yönetimidir. Lao Tzu ikinci sıraya yerleştirmekle bu yönetim biçiminin Tao'nun terkedilmesiyle ortaya çıktığını[157], bu yüzden de kendisininkinin ondan daha üstün olduğunu dile getirmiş olmaktadır[158] Üçüncüsü, halkın korktuğu, onları zekâ

153. "Bu dünyada ne kadar çok sınırlamalar ve yasaklamalar olursa, o kadar çok fakir insan olacaktır. İnsanlar ne kadar keskin silahlara sahip olurlarsa, ülke o kadar çok karışacaktır. Ne kadar çok kurnaz esnaf olursa, o kadar hilekâr planlar ortaya çıkacaktır. Ne kadar çok yasa yürürlüğe konulursa, o kadar hırsız ve eşkıya olacaktır".

154. "Hikmeti kov, bilgiyi ıskartaya çıkart, insanlar yüz kat daha fazla istifâde edecektir. İnsanseverliği kov, doğruluğu ıskartaya çıkart, insanlar itâatkâr ve merhametli olacaktır. Ustalığı kov, kazancı ıskartaya çıkart, hırsızlar ve haydutlar, ortadan kalkacaktır."

155. "Ben derim ki, ben bir şey yapmam, fakat halk kendisi dönüşür. Biz sükûneti severiz, halk da dürüst hareket eder. Ben bir şey yapmam, fakat halk zengin olur. Ben bir şey arzu etmem, fakat halk esas doğruya gider." "Hiçbir şey yapma, yapılmamış hiçbir şey kalamayacaktır."

156. *Tao Te Ching*, XVII.

157. "Ne zaman ki Tao terkedilir, o zaman beşerî dürüstlük ortaya çıkar. Ne zaman ki âlemde zekâ ve bencillik yayılır, o zaman göze batan hilekârlık baş gösterir. Ne zaman ki ailede altı kişi (Konfüçyüsün ailevî ilişkilerin temeli olan Baba-oğul, büyük evlat-küçük evlat, karı-koca arasındaki ilişki) birbiriyle anlaşamazlarsa, o zaman "evlat saygısı"na ve "baba şefkati"ne vurgu yapılır. Ne zaman ki devlet bozulur ve düzen yozlaşırsa, o zaman ortaya "dürüst" bakanlar ortaya çıkar. *Tao Te Ching*, XVIII.

158. Izutsu, *a.g.e.* s. 249-250.

ve bilgiyle yöneten kişinin başta bulunduğu yönetim biçimidir. Sonuncusu ise insanlara hak ettiği değeri vermeyen ve halkın kendisinden nefret ettiği yöneticinin yönetimdir. Bunda, yönetici yönetim sırasında halktan daha çok kendi çıkarlarını gözettiği için, bu yönetim söz konusu yönetimlerin en kötü olanıdır. Lao-Tzu'nun idealize ettiği yönetim biçimine yönelik en temel eleştirilerden biri, aynı zamanda Konfüçyüsçü ideal yönetim anlayışı için de dillendirilmiş olan, onun büyük bir devletin yönetimi olmaktan daha ziyâde çok az sayıda insanın yaşadığı, herkesin birbirini tanıdığı bir köyün yönetiminden başka bir şey olmadığıdır.[159]

Chuang Tzu

Taoculuğun şârihi ve onun metafizik boyutunu daha da derinleştiren Chuang Tzu (369/396-286) hakkındaki en eski bilgiyi, şimdiye kadar zikredilen çoğu düşünür hakkındaki yegâne bilgi kaynağımız olan, adını sık sık tekrarladığımız Ssu-ma Chi'en tarafından kaleme alınmış olan *Tarihî Kayıtlar* adlı kitapta buluyoruz. Kitapta yer alan bilgilere göre asıl adı Chuang Chou'dur. Bugünkü Şantung ve Honan eyâletleri arasında bulunan Meng devletinde doğmuştur. Bir zamanlar küçük bir memurlukta bulunmuş; daha sonra keşiş hayatı yaşamaya başlamış ve yazdıklarıyla meşhur olmuştur. Adını duyan Ch'un kralının, başbakanlık teklifine, "... git beni kirletme... Ben, kendi özgür irâdemin hazzını tercih ederim." diye karşılık verdiği nakledilir.[160]

Taoculuğun kurucusu olarak kabul edilen iki düşünürden ikincisidir. Her ne kadar, Lao Tzu'dan sonra gelen en önemli düşünür olarak kabul edilse de, ona nisbet edilen metinde (*Chuang Tzu*) *Tao Te Ching*'e yönelik her hangi bir atfın bulunmamasından dolayı Lao Tzu ile olan ilişkisini, dolayısıyla da aralarındaki öncelik-sonralık durumunu kesin olarak ortaya koymak mümkün değildir. *Tao Te Ching*'ın dilini çağrıştıran bir dil kullanmış olmasının da, bir öncelik-sonralık için delil olarak kullanılacak bir şey olmadığı söylenir.[161] Lao Tzu ve Taoculuğun temel kitabı olan *Tao Te Ching* ile olan tarihî bağlarını gösterecek veriler bulunmasa da, bilinen şekliyle Taoculukta var olan düşüncelere yenilikler ilâve etmiş[162]; onu daha ilerilere taşımış olmasından dolayı onun dü-

159. *Tao Te Ching*, LXXX.
160. Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, s. 143.
161. Watson, "Introduction", *Complete Works of Zuangzi*, Columbia University Press, Columbia 2013.
162. "Lao Tzu'da Tao hala bu dünyadayken Chuang Tzu, onu aşkın hale getirir; Lao Tzu, ahlaki fazîletler, güçlülük-zayıflılık arasında ayırımlar yaparken, Chung Tzu, onların

şüncesini, sıkıntılar olmakla birlikte Taoculuğun kurucusu olarak kabul edilebilecek olan Lao Tzu'yla başlatmak yanlış olmayacaktır.[163]

Chuang Tzu'nun problemi, kendisinden önceki ve kendi zamanındaki filozofların yaptığı gibi, kaosun, acının ve anlamsızlığın hâkim olduğu bir dünyada insanın nasıl yaşayacağı problemidir. Chung Tzu dışındaki filozofların hepsi, bu durumlara somut, ahlâkî ve siyâsî çözümler aramışlardır. Onun bu problemlere yönelik cevabı, diğerlerinkinden oldukça farklı tamâmen mistik bir cevap olmuştur: İnsanın yaşadığı sıkıntılar karşısında yapması gereken, kendisini bu dünyadan kurtarmak, ondan azâde olmaktır. Yaşanan problemlere verdiği cevap, öncekilerden farklı olduğu gibi, hitap kitlesi de öncekilerden farklıdır. Diğerleri entelektüel siyâsî elite hitap ederken, Chung Tzu'nun hitap ettiği, mânevî/spiritüel elittir[164].

Chung Tzu, söz konusu âzadeliği sağlamak maksadıyla okuyucuyu geleneksel değerlerin anlamsız olduğuna iknâ etmek ve onları bu değerlerin yol açtığı kölelikten kurtarmak için hitâbet sanatının her türünü kullanır: Paradoksal anekdotlar, ciddî ve mâkûl başlayan ancak anlamsızlıkla biten anlatılar, hicivler vs.[165] Bu ifâde tarzı, yapmak istediği şey ve dolayısıyla da düşünceleriyle alakalı olumsuz kanâatlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır.

Biyografisi hakkında en eski kaynağın yazarı olan Ssu-ma Ch'ien'in Chung Tzu'nun metni hakkındaki düşüncesi pek müspet değildir: "[Onun söyledikleri –fa-] esas olarak kendisini memnûn etmeyi hedefleyen, yöneticiler için faydasız olan, gerçeklere dayanmayan boş bir konuşmadır." Aradan geçen uzun zamana rağmen Ssu-ma Ch'ien'e benzer düşünceler, Chu Hsi (ms.1130-1200) tarafından da dile getirilir: "Lao Tzu bir şeyler yapmak istedi; ancak Chuang Tzu, hiçbir zaman bir şey yapmak istemedi"; "ne yapacağını bilen, ancak hiçbir şey yapmayan biri".[166] Ayrıca, beşinci yüzyıldan itibâren, yukarıda zikredilenlerin yanı sıra başkaları tarafından da çokça reddedilmesinin bir sonucu olarak, hiçbir bilim adamı onun düşüncelerini dile getirip savunmadı. Ancak hakkında yukarıda zikredilen ifâdeler, Chuang Tzu'nun Çin düşüncesi üzerinde bir etkisinin olmadığı anlamına gelmez. Chuang Tzu yeni-Konfüçyüsçülüğün, Chu Hsi'nin düşüncelerinin ortaya çıkmasında, Budizm'in oluşumunda, Zen Budizm'in çevre düzenlemesi hususunda oldukça etkili olmuştur.[167]

---

hepsini özdeş hale getirir; Lao Tzu, dünyada yaşanan problemlerin üstesinden gelmek için reformu hedeflerken, Chuang Tzu, bu dünyanın ötesinde dolaşmayı ister vs."

163. Watson, "Introduction", *Zuangzi*.
164. Watson, "Introduction", *a.g.e.*
165. Watson, "Introduction"; JeeLoo, *a.g.e.* s. 152.
166. Chan, *Chinese Philosophy*, s. 178-179.
167. Chan, *a.g.e.*, s. 177-179

Chuang Tzu'nun, düşüncelerini dile getirdiği ve kendi adıyla *Chuang Tzu* olarak bilinen ve bugün elimizde bulunan haliyle kitap, Yeni-Taocu hareketin önemli liderlerinde biri ve aynı zamanda *Chuang Tzu Üzerine Yorum*'un da yazarı olan Kuo Hsiang (ö. 312)[168] tarafından düzenlenmiş olanıdır.

Hsiang metni üç bölüme ayırmıştır: Bunlardan ilk grup, yedi bölümden oluşur. *Dâhili Bölümler* olarak bilinen bu bölüm, Chuang Tzu'nun kendisi tarafından yazıldığı ya da onun düşüncelerinin gerçek bir takdîmi olduğu hususunda genel bir kabulün bulunduğu bölümdür.[169] İkincisi, on beş (8-22) bölümden oluşur ve *Hârici Bölümler* olarak bilinir. Takipçileri tarafından yazıldığı kabul edilir. Üçüncü grup, on bir (23-33) bölümden oluşur ve *Farklı Bölümler* olarak bilinir. Yazarının kim ya da kimler olduğu hususunda tereddütler bulunmakla birlikte bazı yorumcular, bu son bölümdeki bazı ifâdelerin Chuang Tzu'ya atfedilebileceğini düşünürler.[170] Chuang Tzu'nun düşüncelerini ortaya koymaya çalışanlar genellikle, *Chuang Tzu*'nun ona ait olduğu kabul edilen ilk yedi bölümünü esas alırlar.

Chuang Tzu her ne kadar Taoizm'in Lao Tzu sonrası önemli bir yorumcusu hatta Taoculuğa felsefî yapısını kazandıran kişi olarak kabul edilse de, *Chuang Tzu*'da ortaya koyduğu Taoculuğu, dönemindeki felsefî okulların özellikle de, Konfüçyüs ve İsimler okulunun eleştirisi bağlamında dile getirdiği için, onun düşüncesini ortaya koymaya buradan başlamak uygun olacaktır.

İsimler okulu ve Konfüçyanizm'e göre isimlerin ifâde ettikleri şeyin özsel bir gerçekliği, yani baba, evlat ve doğruluk vs. gibi isimlendirmelerin yapıldığı isme konu olan şeyde bir babalık, bir evlatlık, bir doğruluk denen ve ona bu ismin verilmesini gerektiren bir şey vardır. Oysa Chuang Tuz için, isimlerin özsel bir gerçeklikleri yoktur. Bunlar izâfî şeylerdir. Yani, doğru olduğu için yanlış, iyi olduğu için kötülük ve güzel olduğu için çirkin vardır. "Bu" olmaksızın bir "o"ndan, ölüm olmaksızın bir yaşamdan söz etmek mümkün değildir.[171] Bu

---

168. Kuo Hsiang için bkz. Yu-Lun, *Çin Felsefesi Tarihi*, s. 294-5.
169. JeeLoo, *Chinese Philosophy, from Ancient Philosophy to Chinese Buddhism*, s. 153.
170. JeeLoo, *a.g.e.* s. 152-153.
171. "Bundan dolayıdır ki, 'şu'nun 'bu'ndan çıktığı ve 'bu'nun da 'şu'ya bağlı olduğu iddia edilmiştir. Bu doktrine *Fang Şêng* teorisi ya da 'karşılıklı bağımlılık' teorisi denir. Bununla birlikte ('bu' ile 'şu' arasındaki karşılıklı ilişkinin bütün nesnelere uygulanabilen temel bir ilke olarak idrak edilmesi gereklidir). Şu halde "doğum" var olduğu içindir ki, "ölüm" vardır ve "ölüm" olduğu içindir ki "doğum" da vardır; "iyi" var olduğu içindir ki, "iyi-olmayan" da vardır, "iyi-olmayan" var olduğu içindir ki, "iyi" de vardır. (Münâkaşa edenlerden) biri "doğru" diye telakkî ettiğine" dayandığı (ve bir şeyi tasdîk ettiği için) zaman, diğer de "yanlış" diye telakkî ettiğine dayanır (ve aynı şeyin "doğru" olmasını reddeder). Bunun aksine biri "yanlış" diye telakkî ettiğine dayanırsa, diğeri de "doğru" diye bildiğine dayanır". Izutsu, *a.g.e.* s. 68.

yüzden zikredilen ayrımlar mutlak ayrımlar olmayıp, bakanın, söyleyenin zaviyesinden öyle olan ayrımlardır. Bir masanın yapımı insan için iyi bir şey, bir inşâ iken bir ağaç için kötü bir şey, bir yok oluştur.[172]

Birinin bakış açısından iyi olan bir şey bir başkasının bakış açısından kötüdür. Rutûbetli bir ortamda yaşamak insanda bel ağrılarına sebep olurken bu tür ortamlar olmasa hayatını devam ettiremeyecek (çamur balığı gibi) hayvanlar vardır. İnsanlar at, geyik ot, baykuş ve fare yer. Bunlardan hangisinin beslenme alışkanlığı doğru, hangisininki yanlıştır. Dünyanın en güzel kızını gören balıklar kaçışırlar; dünyanın en güzel sesli insanının sesini duyan kuşlar, tedirgin olup uçup giderler.[173] Kız ve adamın sesi mi güzel değildir, yoksa kurbağaların ve kuşların güzellik anlayışları mı farklıdır?

---

172. Bu aynı zamanda "Geriye dönüş Tao'nun gerçek faaliyetidir." düşüncesinin ifâdesidir. "Mutluluk felakete dayanmakta, felâket ise mutluluğun altında pusuya yatmış beklemektedir. (Şu halde her ikisi de birinden diğerine dönüşüp durmaktadır, öyle ki) bu sürecin nerede sona ereceğini kimse bilemiz. (Benzer şekilde) gözükmektedir ki (mutlak) "doğru" da yoktur, zira "doğru", "yanlış"a rücû etmek [*dönüşmek*] eğilimindedir. "İyi" bile "kötü"ye rücû etmek [*dönüşmek*] eğilimindedir. (Varlık âleminin bu temel kuralını bilmediklerinden dolayı) insanlar uzun zamandır hayâl kırıklığı içindedirler." *Tao Te Ching*, LVIII. "Nesnelerin doğası öyledir ki önde giden sonunda geride kalır ve başkalarını izleyen de sonunda kendisini diğerlerinin önünde bulur. Bir şeyi ısıtmak için üstüne üfleyen sonunda onu soğutur; ve bir şeyi soğutmak isteyen için üstüne üfleyen de sonunda onu ısıtmış olur. Güçlü olmağa çalışan zayıflar, zayıf kalmayı isteyen de bakarsın güçleniverir. Emniyette olan tehlikeye dûçâr olur, hâlbuki tehlikede olan da sonunda emniyete kavuşur". *Tao Te Çing*, XXIX.

173. "Eğer bir kimse rutûbetli bir yerde uyursa önce sırtı ağrımaya başlar sonra da sanki yarı felç inmiş gibi hareket edemez olur. Pekiyi ama bu, çamur balığı için de böyle midir? Eğer bir kimse ağaç üzerinde yaşamak zorunda kalırsa [*aşağı düşmek korkusuyla*] sürekli dehşet içindedir. Ama bu, maymun için de böyle midir? Şimdi bu üçünden (yani, insandan, çamur balığından ve maymundan) acaba hangisi, yaşaması gereken yeri (mutlak sûrette) doğru ya da (*daha isâbetli*) bir şekilde bilir?
İnsan sığır eti de yer, domuz eti de; geyik ot yer; baykuşlar da farelerden hoşlanırlar. (Mutlak) lezzetin ne olduğunu bunlardan acaba hangisi bilmektedir?
Bir maymunun arkadaşı gene bir maymundur; bir geyiğin arkadaşı gene bir geyiktir. Çamur balığı ise başka balıklarla birlikte yaşamaktan hoşlanır. Mao Ç'iang ile Li Çi ise bütün erkekler indinde ideal olarak güzel kadınlardır. Ancak eğer balık onlar gibi güzel bir kadını görse suyun dibine dalacak; kuşlar yukarılara uçacak; ve geyik de herhangi bir yöne doğru dört nala kaçacaktır. Peki, bu dördünün arasında (mutlak) güzellik idealini hangisi biliyordur acaba?
Bu gözlemler benim "insanlık" (*jen*) ve "doğruluk" (*i*) ve "doğru" ile "yanlış" arasındaki sınırların olağanüstü belirsiz ve karmakarışık olduklarına hükmetmeme sebep olmaktadır. (*Gerçekten de bunlar*) o kadar belirsiz ve karmakarışık (ki bunların arasından hangisinin mutlak sûrette doğru hangisinin de mutlak sûrette yanlış olduğunu çekip çıkarmamız mümkün değildi!) *Chuang Tzu*, II, s. 93.

Bunların hepsi sınırlı bir bakış açısından meydana gelen ve dolayısıyla da tek taraflı kanâatlerdir. Ancak durumun böyle olduğunu bilmeyen insanlar/varlıklar sürekli olarak kendi kanâatlerinin doğru olduğunu, başkalarınınkinin ise yanlış olduğunu söylerler: Kuyunun dibindeki kurbağanın, kuyunun ağzından gördüğü gökyüzünün büyüklüğünün kendisinin gördüğü kadar olduğunu söylemesi gibi. Söz konusu kanâatler, tek taraflı olduğu için insanlar arasındaki tartışmalarla da hangi kanâatin doğru olduğunu, hangisinin yanlış olduğunu ortaya çıkarmak mümkün değildir.

Chuang Tzu bu izâfiyeti daha da ileri götürerek varlıklar arasındaki ayrımların da sâbit olmayıp, onların da bakış açısından kaynaklandığını, dolayısıyla da hangisinin gerçek/gerçekdışı olduğunu bilmenin bu dünyada mümkün olmadığını, gördüğü bir rüya ile izah etmeye çalışır.[174] Bütün insanların gerçek olduğu hususunda hem fikir oldukları içinde yaşadıkları bu dünyanın da bir rüya olup olmadığını bilmenin mümkün olmadığını ve insanların "Büyük Uyanış"ı tattığı zaman ancak yaşanan bir rüya olduğunun farkına varabileceğini söyler.[175]

Chuang Tzu, insanların hayatlarını sürdürmeleri ve yaşamlarını devam ettirmeleri için dayanacakları sağlam bir dayanağı, yani doğrunun-yanlışın, iyinin-kötünün, güzelin-çirkinin, hakkın-haksızlığın, gerçek-rüya ayırımının bulunması gereken bu dünyayı bir kaosa döndürmeye çalışmaktan maksadı nedir?

Chuang Tzu'nun bütün maksadı hem Konfüçyüsçü okulun, hem de İsimler Okulu'nun özcülüğünün doğru olmadığını, ortaya koymaktır. Ancak yukarıda zikredilen bu izâfî gerçeklikler vurgusunun, Chuang Tzu'da mutlak bir izâfiyetçiliğe, hiçbir şeyin bilinemeyeceği şeklindeki bir sofist yaklaşımla sonuçlanacağını söylemek mümkün değildir.[176] Onun hedefi, Taoculuğun temelini oluş-

---

174. "Ben, Çuang Çou, günlerden bir gün rüyâmda bir kelebek olduğumu gördüm. Çevrede rahatça ve keyfimce dolaşırken gerçekten de bir kelebek idim. Mutluluk ve neşe içinde, (asla) Çou olduğumun bilincinde değildim. Birden uyanıverdim. Heyhât ki ben meğer, Çou imişim! Acaba rüyâsında kelebek olduğunu gören Çou muydu? Yoksa kelebek mi rüyâsında Çou olduğunu gördü? Bunu bilmek için ne yapabilirim ki? Bununla birlikte Çou ile kelebek arasında reddi mümkün olmayan bir fark var. Ben bu durumu nesnelerin transmutasyonu (birbirlerine dönüşümü) olarak isimlendiriyorum". *Chuang Tzu*'nun *Kitabı*, çev. Levent Özşar, Biblos Yâyinları, Bursa 2004, s. 21.

175. Izutsu, *a.g.e.* 44-46. "Rüyânızda bir kuş olduğunuzu gördüğünüzü varsayalım. (Bu takdirde) gökte uçarsınız. Rüyânızda bir balık olduğunuzu gördüğünüzü varsayalım. (Bu takdirde) havuzun derinliklerinde yüzersiniz. (Siz, bütün bunları rüyâda yaşarken yaşamakta olduğunuz size ait bir "gerçek"tir). Buna dayanarak bir muhâkeme yürütürsek, hâlen konuşmakta olduğunuz hâlimizle bizim yâni benim ve sizlerin uyanık ya da rüyâ görmekte olduğumuzdan kimse emin olamaz." *Chuang Tzu*, IV.

176. Chuang Tzu'nun söylediklerinin izâfîliği ve bunların hangi türden bir izafilik olabileceğini dair, yorumcularının ifâdeleri için bkz. JeeLoo, *Chinese Philosophy, from Ancient Philosophy to Chinese Buddhism*, s. 154-166.

turan Tao'nun mutlak anlamda, en azından bireysel kanâatlerin hâkim olduğu dünyevî bakış açısıyla bilinemeyeceği hususunu, Lao Tzu'nun bıraktığı yerden güçlü bir biçimde daha ileriye taşımaktır.

Onun burada yapmaya çalıştığı şey, iki bilgi/biliş düzeyinin varlığını göstermektir. Bir bilgi düzeyinden bakıldığında bu tür ayırımların varlığı kaçınılmaz görünmektedir. Daha üst bir bilgi düzeyinden, *Taocu bakış* denen (bilgelerin/"gerçek insan"ların sahip oldukları) bakış açısından bakıldığında ise, bütün ayrımlar ortadan kalkar ve her şey, bu ayrımların ortaya çıkmadığı, gerçeğin bütün bu zıtlıkları kendisinde erittiği Bir haline gelir. Bu da ancak Tao'yu bilmekle mümkün olur.

Bilgi eşyayı tesbît ve onlar arasında ayrımlar yapmayı kolaylaştıran isimler vermekle mümkündür. Ancak isim, isimlendirilen şeyde özsel olan bir şeyi ifâde etmediği için, isimlerin kendilerini ifâde etmek için kullanıldıkları varlıkları ve değerleri bilmek mümkün değilse, "ifâde edilemez, görülemez, işitilemez, her şeyin başlangıcında var olan, her şeyi kuşatan, bütün varlıkların varlığını kendisine borçlu olduğu şeye"[177] isim olarak verilen Tao ile gerçek Tao'yu da bilmek mümkün değildir. Ancak bakış açısının değişmesiyle, aklı/sezgiyi kullanarak Tao'nun varlığının farkına varılabilir. Ama yine de bir şeyin varlığını bilmek, onu bilmek anlamına gelmez. Çünkü yukarıda da söylendiği gibi bir şeyi

---

177. Chuang Tzu'da semitik dinlerin Tanrı anlayışına benzer şekilde, her şeyin gerisindeki fâil anlamını gelebilecek bir varlığı îmâ eden ifâdeler olmakla birlikte, bunun nasıl bir şey olduğunun bilineceğine dair olumlu olmaktan ziyâde, bilinemeyeceği hususunda agnostizmi çağrıştıran bir tavır açıkça görülmektedir. "Hayır, (muhakkak bunların hepsini idare eden) gerçek bir Yönetici vardır. Ve insan bu Yönetici'nin müşahhas sûretini ister bilsin isterse bilmesin, O'nun realitesi bu durumdan aslâ etkilenmemektedir; bu sebepten ötürü ne eksilmekte ne de artmaktadır." *Chuang Tzu*, II. "(Aynı bir Rüzgâr) On bin Nesne üzerinde farklı biçimlerde esmekte ve kovukların kendilerine özgü seslerini üreterek bunların her birinin bu özel sesin bizzat kendi sesi olduğunu vehmetmesine yol açmaktadır. Ama gerçekte (kovukların) çeşitli sesleri(ni) üreten kimdir?". *Chuang Tzu*, II. "Gerek bir Yönetici'nin var olduğu hissedilmektedir. Bizim için O'nu müşahhas bir sürete bürünmüş olarak görmek mümkün değildir. O'nun faal olduğu konusunda en ufak bir şüphe yoktur. Ama, O'nun şeklini sûretini görememekteyiz. O faâliyetini izhar etmekte, ama hislere hitap eden herhangi bir sûreti bulunmamaktadır". *Chuang Tzu*, II. "Bizi var olduğumuz haliyle var eden nedir? Bilmiyorum. Şeyleri var oldukları haliyle var eden mutlak bir hükümdarın varlığını varsayabilir miyim? Ancak ben onun sıfatlarını/vasıflarını kavrayamam. Onun hakkında bütün bildiğim sıfatları/vasıfları gizli de olsa çalışmasının pratik olduğudur. Onun belirtisi var ama şekli sûreti yok... Bu açıdan bakıldığında mutlak bir efendinin mevcûdiyetini düşünmek mâkûldür, fakat aklımızın onun işaret veya belirtilerini bir için ve belli belirsiz de olsa kavrayacak durumda olması veya olmaması bu mutlak efendi için en küçük bir şey değiştirmeyecektir." Daisetz Teitaro Suzuki, *Çin Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul 2012, 22 nolu dipnot, s. 64.

bilmek onu isimlendirmek anlamına gelir. Oysa Tao için böyle bir şey mümkün değildir. Tao ismini verdiğimizde, o şey artık gerçek Tao olmaktan çıkar. Bildiğimizi, anladığımızı düşündüğümüz Tao'yu başkasına anlatmak istediğimizde o kaybolur. Çünkü dil, toplumsal bir inşâdır ve dilin toplumsal gerçekliği aşan şeyleri ifâde etme kâbiliyeti yoktur. Onun ne olduğunu ifâde etmenin en iyi yolu belki de, hem Lao Tzu'nun hem de Chuang Tzu'nun yaptığı gibi birbiriyle çelişik görünen kavramlar kullanmaktır:

> "Bu Tao'dur: onda duyarlık ve değişmezlik vardır, fakat o hiçbir şey yapmaz; onun cismânî sûreti yoktur. O öğretmen tarafından mîrâs bırakılabilir, fakat talebe tarafından algılanamaz. Onun kökü ve temeli kendindedir. Yer ve gök var olmazdan evvel eskiden beri o kuşkusuz vardı. Tanrı'nın esrarlı varlığı ondan çıktı (*ti*)". O göğü meydana getirdi, yeri hâsıl etti. O *Tai Chi*'den (Büyük Mutlak) önce vardı, ama yine de derin olduğu düşünülemez. O gökten ve yerden önce ortaya çıkmıştı, ama yine de uzun zaman önce var olduğu düşünülemez. O en yüksek otoriteden daha eskiydi ama yine de eski olarak düşünülemez."[178]

Tao'yu bilmek, insanlardan ayrı bir varlığı olan şeyi bilmek değildir. Çünkü onun insanların içinde yaşadıkları ortamdan ayrı bir varlığı yoktur. İnsanlar, suyun içinde yaşayan balıklar gibi, onun içinde yaşarlar. Balıkların yaşam alanları olan suyun, yaşamları için gerekli olduğunu, onsuz yaşayamayacaklarının ancak ondan ayrıldıklarında farkına varmaları gibi, insan da ancak ondan ayrıldığı zaman Tao'nun varlığının farkına varır ve onu bilmeye, anlamaya ve dolayısıyla da tekrar eski haline dönmeye çalışır.[179] Tao'yu bilen, önceki bütün bildiklerini unutur, bir câhile dönüşür. Ancak bu mutlak bir cehâlet değil, bilinecek şeyleri bildikten sonra, onların hepsinin unutulmasıyla ortaya çıkan bir cehâlettir. Bu Nicolas de Cusa'nın (1401-1464) "öğrenilmiş cehâlet" dedi-

178. *Chuang Tzu*, I, Bölüm VI. Kısım.

179. Bu yaklaşım aynı zamanda, Chuang Tzu'nun Konfüçyüsçülük eleştirisidir. Konfüçyüsçülüğün erdem, insanseverlik/insanlık ve âdâbı vurgulamasını ideal bir durum olmayıp onların, insanların Taoyu unutmalarının bir sonucu, bir bozulma olarak ortaya çıktığını söyler. "Bu sebepten ötürü Tao kaybolduğunda erdemle karşılaşırız, erdem kaybolduğunda insanlıkla, insanlık kaybolduğunda doğrulukla; doğruluk kaybolduğunda âdâbla karşılaşırız; sonuncusu Tao'nun sonuncusu Tao'nun tomurcuklanması ve düzensizliğin başlangıcıdır." Suzuki, *Çin Felsefesi Tarihi*, s. 66. Hem Lao Tzu'nun hem de Chuang Tzu'nun metninde tek bir Tao anlayışıyla tüketilemeyecek Tao anlayışları vardır. Buradaki her şeyin varlığını devam ettirdiği bir ortam olarak Tao'nun yanı sıra, her şeyin kendisinden çıktığı, ondan var olduğu; böylece de her şeyin varlığını kendisine borçlu olduğu; Semitik dinlerdeki Tanrı anlayışını çağrıştıran Tao anlayışlarının bulunduğunu da gözden ırak tutulmamalıdır.

ğiyle (De docta ignorantia)[180] aynı şeydir. Tao'yu bilen kimsenin varlığa bakışı değişir, onun için her türlü ayırım ortadan kalkar: Ölüm-yaşam, iyi-kötü, güzel-çirkin, doğru-yanlış vs.

Bilgelerin bu duruma ulaştıklarında hayata karşı tavırları, Lao Tzu'da da gördüğümüz gibi Taoculukta *wu-wei* olarak ifâde edilir. Bu kavram, hareketsizlik/eylemsizlik/hiçbir şey yapmama olarak tercüme edilir. Ancak Suzuki, Paul Carus'un bu kelimeye verdiği "öne sürmeme/iddiâda bulunmama" anlamının, kelimeyle kasdedilen şey için daha uygun bir anlam olduğunu söyler. Çünkü onunla söylenmek istenilen, boş boş oturup bir şey yapmamak değildir. Kimsenin işine karışmamak, hatta insanın, Tao'dan olduğu kabul edilen kendiliğinden akıp giden kendi işlerine bile karışmamasıdır.[181] O, bir ayna gibi olur. Nasıl ki ayna, önünde gerçekleşen şeyleri doğru yanlış gibi değerlendirmiyor ve bunlar karşısında, duygusal anlamda tepkiler vermiyorsa, onlar da olaylar karşısında benzer bir tavır sergilerler. Ancak bu onun insânî hislerini kaybettiği anlamına değil, daha ziyâde, söz konusu duygular tarafından artık etkilenmediği anlamına gelir. İslam'da mutlak tevekkülü uygulayan kişiler gibi bunlar da, hem tabiatta hem de beşerî hayatta gerçekleşen hiçbir şey kendilerini rahatsız etmediği için ona olumlu ya da olumsuz bir tepki vermezler.[182] Tabiatın dışında, onun akışıyla rekâbet eden kimseler değil, onun bir parçası olarak yaşarken ve öldükten sonra ne olacağına dair herhangi bir kaygı taşımaksızın mütevekkilâne[183] ha-

180. Bunun için bkz. Nicolas de Cusa, "Chapter One: How it is that knowing is not-knowing", *On Learned Ignorance*, trs. Paul Wilpert, s. 4.

181. Bu anlayışlar için bkz. Suzuki, *Çin Felsefesi Tarihi*, s. 97-107.

182. Bunun iyi bir örneğini Chuang Tzu'nun karısının ölümü karşısındaki tutumu oluşturur: "Denilir ki, Chuang Tzu'nun karısı öldüğünde, arkadaşı Hui Shih onu tesellî etmek için geldi. Kendisini şaşırtan bir şekilde Chuang Tzu'yu yere oturmuş, şarkı söyler bir şekilde buldu. Karısının ölümü karşısında niçin bu kadar acımasız olduğunun sorulması üzerine, Chuang Tzu tarafından şöyle denildi: "O öldüğünde, etkilenmekten kendimi alamadım. Ancak sonra, meseleyi ta başlangıcından araştırdım. Başlangıçta o hiçbir şeydi, bir şekle, hatta bir öze sahip değildi. Ancak her nasıl olduysa, sonra onun özü, sonra şekli ve sonra da hayatı var oldu. İmdi, daha ileri bir değişmeyle o, öldü. Bütün süreç dört mevsimin, ilkbahar, sonbahar ve kışın artarda gelmesi gibidir. Bu yüzden o, büyük evren konağında yatarken benim için ağlayarak gözyaşı dökerek dolaşmak, tabiatın yasalarından habersiz olduğunu ilan etmektir". *Chuang Tzu* 18. Yu-Lan, *a.g.e.* s. 148.

183. "(Yaratan'ın beni ne yapacağı hiç önemli değil. Ben bu durumu kabul eder, emrine de uyarım). Görmüyor musun? Bir oğlan ile onun ebeveyni arasındaki ilişki de oğlan ister doğu, ister batı, ister güney ya da kuzey olsun anası-babası kendisine nereye gitmesini emrederse oraya gider. Ama Yin-Yang (yani kevni oluş sürecini kontrol eden Kânun) ile insan arasındaki ilişki, oğlan ile ebeveyni arasındaki ilişkiden çok daha sıkıdır. Şu anda Yin ile Yang beni ölümün eşiğine getirmiş bulunuyorlar. Eğer onlara itâat etmeyi reddedersem bu benim tarafımdan edep dışı bir tutum olmaz mı?"

reket eden kimselerdir. Bu düzeye ulaşmış olan insanlara bilge/hakîkî-gerçek insan/insan-ı kâmil denir.[184]

Lao Tzu'nun ve Chuang Tzu'nun gerçek/bilge/insan-ı kâmili de onların örnekliğini ortaya koydukları gibi münzevî kişilerdir. Ancak münzevî kişiler olmaları onların, toplum hayatının, toplum yönetiminin nasıl olması gerektiğine dair hiçbir teorilerinin, bir siyâset felsefelerinin olmadığı anlamına gelmez. Toplum yönetiminin ne'liğini dair düşünceler, yukarıda ele alınan bütün klasik Çin düşünürlerinin ana hareket noktası olduğu için, ne kadar kendilerini toplum dışı olarak takdim ederse etsinler Taocular da, bu durumun bir istisnâsını teşkil etmezler. Chuang Tzu, Lao Tzu'nun dile getirdiği, bir insanın insan-ı kâmilliğinin ancak onun toplumunun başına bir imparator olarak gelmesiyle "kâmil" olacağına dair anlayışı savunan bir düşüncenin mensûbudur. Dolayısıyla da onun toplumun nasıl ve kimin tarafından yönetileceğine dair bir düşüncesinin olmaması mümkün değildir.

Chuang Tzu'nun sıkıntılar yaşayan bir topluma söz konusu sıkıntıların bertaraf edilmesi için tavsiye ettiği yönetim biçimi yönetmeyerek yönetmek ya da müdâhale etmeden yönetmektir. Bununla kasdettiği şeyin, yukarıda Lao Tzu'nun siyâset anlayışıyla esasen aynı şey olduğu söylenebilir. Chuang Tzu, bu yönetmeme ya da müdâhale etmeme, faâliyette bulunmama yaklaşımını, varlıkların kendileriyle birlikte getirdikleri bir doğalarının bulunduğunu ve bu doğalarını değiştirmek için müdâhale edilmemesi, onların söz konusu doğalarını tam ve özgür bir biçimde gerçekleştirmelerine izin vermek gerektiğini söyler. Ancak böyle bir davranış/yönetim biçimi, insanların mutlu olmasını sağlayabilir. İnsanların/yöneticilerin kendisi için iyi olduğunu düşündüğü şeyleri başkaları için de istemenin iyi bir şey olduğunu, ancak istenilen bu şeylerin başka-

---

Burada metale şekil veren büyük bir demirci ustası bulunduğunu varsay! Eğer metal kalkıp da: "Ben ancak Mo Yeh kılıcı gibi bir kılıç olmalıyım, asla başka bir şey değil!", diye ortalığı velveleye vermiş olsaydı herhâlde demirci bu metale pek kötü bir şeymiş gibi bakardı. Aynı şey, kaderi dolayısıyla bir insan sûretine bürünmüş olan kimsenin de kalkıp da: "Ben yalnızca insan olmak istiyorum; aslâ başka bir şey değil!" diye ısrâr etmesi için de geçerlidir. Yaratan herhâlde ona çok kötü bir tabiata sahipmiş gibi bakardır. Bütün âlemi büyük bir ocak ve Yaratan'ı da bir demirci ustası olarak düşün! Bizler nereye gidersek gidelim, her şey yerli yerinde olacaktır. Uykuya da (yani ölüme de) sükûnetle geçecek ve birdenbire (yeni bir varlık sûreti içinde) uyanmış olacağız". Izutsu, *a.g.e.* s. 53-54'den naklen.

184. Bunlardan bazıların zikretmek gerekirse: "Kutsal insan" bir insanın fiziki sûretine sahiptir ama onda bir insanın duyguları yoktur. İnsan sûretinde olduğu için diğer insanlar arasında onlardan biri imiş gibi yaşar. Ama kendisinde bir insanın duyguları olmadığı için "doğru" ve "yanlış" (ya da hoşlanırım ve hoşlanmam) [*gibi değer hükümleri*] ona erişemez." Chuang Tzu'nun bilgelik/insan-ı kâmil anlayışına dair diğer metinleri ve bunlar üzerinde ayrıntılı yorumlar için bkz. Izutsu, *a.g.e.* s. 221-238.

larının doğalarına aykırı olduğunu, dolayısıyla da onun tabiatına müdâhaleye, sonuç olarak da acıya, mutsuzluğa yol açtığını söyler. Uzun olan turnanın bacaklarını kısaltmaya ve kısa olan ördeğin bacaklarını uzatmaya kalkmak[185]; bir kuşa onun hayrına olacak diye düşünerek bir insana davranıldığı gibi davranmak, onu daha mutlu hale getirmeyecek, büyük acılar çekmesine ve hatta ölmesine sebep olacaktır.[186] Bu yüzden yönetmeyerek yönetme, müdâhale etmeme ve eylemde bulunmama, "her şeyin doğal ve kendiliğinden gelişimi" için şartları hazırlamak ve böylece de onlara yardım etmek demektir.[187]

KAYNAKLAR

Burton Watson, *Zhuangzi*, Columbia University Press, Columbia 2013.

Chuang Tzu'nun Kitabı, İng. Çev. H. A Giles, çevi. Levent Özşar, Biblos Kitapevi/Yayınları, Bursa.

Daisetz Teitaro Suzuki, *Çin Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul 2013.

Diané Collinson, Kathryn Plant and Robert Wilkinson, *Fifth Eastern Thinkers*, Routledge, London and New York 2000.

Fung Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, çev. Fuat Aydın, Bilgi Yâyinları, İstanbul 2009.

Han Fei Tzu, *Basic Wrintings*, çev. Burton Watson, Columbia University, New Yor & London 1964.

H. G. Creel, *Chinese Thought, From Confucius to Mao Tsê-Tung*, The New American Library, New York 1960.

Howard F. Didsbury "İslam Öncesi Çin Düşüncesi çev. M. M. Şerif *İslam Düşüncesi Tarihi*, İnsan Yayınları, İstanbul 1991, I-IV.

Hui Shih, "The Concept of Immortality in Chinese thougth", *English Writings of Hui Shih: Chinese Philosophy and Intellectual History II*, edt. Chih-Ping Chou, Springer, New York, London ty, s. 193-208.

JeeLoo Liu, *Chinese Philosophy, from Ancient Philosophy to Chinese Buddhism*, Blackwell Publishing, Oxford 2006.

Joseph Shih, "The Notions Of God in The Ancient Chinese Religion", *Numen*, Vol. 16, Fasc. 2 (Sep., 1969),

185. Turna ve ördek benzetmesi için bkz. Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, s. 145.
186. Chuang Tzu'nun Marquis adlı birinin, bir deniz kuşunu yakalaması ve ona insan gibi davranmasının bir soncu olarak kuşu ölmesine dair anlatı için bkz. Yu-Lun, *a.g.e.* s. 145.
187. Izutsu, *a.g.e.* s. 246.

Konfüçyüs, *Konuşmalar*, çev. Muhaddere Özerdem, MEB Yâyinları, Ankara 2000.

Kwang-ching Liu and Patricia Buckley Ebrey, *The Cambridge Illustrated History of China*, 1996.

Liu Wu-Chi, *A Short History of Confucian Philosophy*, Pelican Book, London and Tonbridge 1945.

Lyman V. Cady, "An Introduction to Chinese Philosophy", *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Vol. 152, China (November 1930), pp. 30-38.

Mario Poceski, *Chinese Religions, the eBook*, Journal of Buddhist Ethics Online Books, Ltd., Utah 2009.

Muhaddere Nabi Özerdim, "Filozof Meng Zi'nin Halk ve Halk Yönetimi Üzerine Düşünceleri", *Doğu Dilleri Dergisi*, cilt: II, sayı: 2, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara 1975, s.175-90.

Taoizm, Lao-Tzu (Tao Te Ching), çev. Muhaddere N. Özerdim, Ankara Üniversitesi Dil Tarih, Coğrafya Fakültesi Yayınları, 3. bsk., Ankara 1973.

Nurcan (Kalkir) Türker, "Çin'deki Düşünce Akımlarına Genel Bakış", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*,. Sayı: 22 Yıl: 2007/1, s. 289-298.

Ray Huang, *Çin Tarihi, Bir Makro Tarih Yaklaşımı*, çeviren Atilla Sönmez, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2005.

Wing Tsit-Chan (trs. and compiled), *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton University Press, Princeton 1963.

Wolfrom Eberhard, "Eski Çin Felsefesinin Esasları", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, Cilt: 2 Sayı: 2, Ankara 1944, s. 265-276.

ÇİN MİTOLOJİSİ

Musa Osman Karatosun*

MİTİN TANIMI VE KÜLTÜRDEKİ ÖNEMİ

Milletler, tarihleri boyunca edindikleri değerlerin tamamını kültür şemsiyesi altında nesilden nesle aktarmışlardır. Bu şemsiyeyi meydana getiren unsurların başında din, tarih ve edebiyat gelmektedir. Bu üç unsura ait motifler ihtivâ eden mitler ise kültürlerin nesiller boyunca aktarılmasında önemli bir araç vazifesi görmektedir. Bu yüzden, bir kültüre ait mitlerin incelenmesi o kültürün daha iyi tanınmasına yardımcı olacaktır.

"Efrâdını câmi ağyârına mâni" bir mit tanımı yapmanın zorluğu pek çok din bilimci tarafından kabul edilen bir gerçektir. Dinler tarihçileri, antropologlar, etnologlar, halkbilimciler ve hatta psikologlar kendi uzmanlık alanları çerçevesinden genel bir mit tanımı yapmaya çalışmışlardır.

Ön Hint-Avrupa dil ailesinde 'mırıldanmak, homurdanmak, ağız' gibi anlamlara gelen mu (मु) köküne benzeyen yunanca my (μύ) kökünden türeyen mythos (μύθος) 'söz', 'hikâye' anlamlarına gelmektedir. Yine Yunanca 'söz', 'doktrin' gibi anlamlara gelen logos (λόγος) isminin eklenmesiyle türeyen mitoloji, genel anlamda mit çalışmalarını ya da belli bir kültüre ait mitlerin şümulünü ifade eden bir terimdir.

Çincede ise mit teriminin karşılığı olarak 神話 (Shénhuà) [Şın.hua] tamlaması kullanılır. Tamlamada geçen 神 (Shén) kelimesi 'doğaüstü güç, ruh, aziz,

* Arş. Gör., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. [karatosunm@gmail.com]

tanrı' gibi anlamlara gelir ve *kutsal* şeklinde de anlaşılabilir. 話 (Huà) ise 'söylem, anlatı, sözlü aktarım' demektir. Bu terim pek çok uzman tarafından mitler için kullanılan *kutsal aktarım*ın (*sacred narrative*) tam karşılığını vermektedir. Bu açıdan bakıldığında, mit teriminin anlamını en doğru şekilde aktaran Çince karşılığı, muhtevâsını da ortaya koymaktadır. Yani mitler, tanrılar ve eylemleri ile ilgili olan ve hakikat olarak inanılan aktarımlar bütünüdür.

Mitlerin başat fonksiyonlarından birisi çeşitli davranışlar için rol model oluşturmaları ve kişiye dinî bir deneyim yaşatabilmeleridir. Mitlerin tekrar tekrar anlatılmaları bir kültür aktarımını sağlamanın yanı sıra, ritüellerde sık sık kullanılmaları toplumu birbirine 'kenetleyen' bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.

Tarihî süreçte Çin kültürünü meydana getiren, geliştiren, değiştiren ve birbirleriyle ilişkisi bulunan çeşitli dinî ve felsefî gelenekler bulunmaktadır. Bunlar sırasıyla; Konfüçyüsçülük, Daoculuk ve Budizm gelenekleridir. Bu geleneklerin her birisi, mitleri kendi bakış açılarıyla değerlendirirler. Genel olarak, Konfüçyüsçü filozoflar mitleri rasyonellik ve tarihsellik düzleminde yorumlarlar. Mitlerdeki tanrıları veya kahramanları, bir zamanların imparatorları veya vezirleri şeklinde ele alarak tarihsel bir bağ kurma veya hârikulâde olayları rasyonelleştirerek açıklama eğilimindedirler. Daocu filozoflar ise atıflarda bulundukları mitleri, kendi felsefelerine has ürettikleri bazı terimleri açıklamak ve örneklendirmek için kullanarak[1] bu mitlere daha mistik yorumlar katarlar.

Daocu ekolün Konfüçyüsçü ekole tepki olarak doğduğuna dair genel bir kanı varsa da bu tam olarak doğru değildir. Çünkü klasik metinlerinden anladığımız kadarıyla her iki ekol de zaman zaman aynı mitolojik figürü değerlendirmektedir. 夔/Kuí isimli tek bacaklı bir yaratıkla ilgili mit buna güzel bir örnektir. Bu mitin en saf haline göre Kuí, dağlarda yaşayan, tek bacaklı bir yıldırım tanrısıdır.[2]

Konfüçyüs'ün Kuí hakkındaki düşüncelerini Konfüçyüsçü klasiklerden birisi olan 韩非子/Hán Fēizǐ isimli klasiğin 33. bölümü, 95. ve 96. paragrafında görebilmekteyiz.[3] Bu klasikte Kuí'nin rasyonelleştirilmesi çift mânâya gele-

---

1. Derk Bodde, "Myths of Ancient China," *Mythologies of the Ancient World* içinde, ed. Samuel Noah Kramer (Garden City, New York: Anchor Books: Doubleday & Company, INC., 1961), s. 375–6.
2. Burton Watson, çev: *The Complete Works of Chuang Tzu*. Columbia University Press, New York. 1971, s. 183 ve s. 203'ten naklen, Anne M. Birrell, *Chinese Mythology: An Introduction*, John Hopkins Paperbacks edition (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1999), s. 134.
3. Çin klasikleri, yazıldıkları dönemlerden itibaren büyük saygı görerek korunmuş ve nesiller boyu özenle saklanarak aktarılmış eserlerdir. Modern matbaa teknikleri ve tek-

bilen "足/zú" kelimesi üzerinden yapılmaktadır. 'Ayak' veya 'yeterli' mânâlarına gelen zú kelimesinin, Konfüçyüs tarafından ikincil mânâsının nasıl ön plana çıkarıldığını görelim:

> "Lu eyâletinin (Konfüçyüs'ün memleketidir) yöneticisi Konfüçyüs'e: "Kuí'nin tek ayaklı [yī zú] olduğunu duydum. Gerçekten böyle midir?" şeklinde bir soru sordu. Bu soruya Konfüçyüs şöyle cevap verdi: "Kuí bir insandı, niçin tek bir bacağı olsun ki?" Açıklamaya şöyle devam etti: Kuí'nin efendisi onun müzik bilgisi ve müzik kabiliyetinden o derece memnundu ki, Kuí'yi taltif için: "(Onun gibi) bir tane yeter [yī ér zú]" demiştir. Sonraki insanlar da bu söylemi yanlış anlayarak, sanki Kuí'nin sadece bir ayağı [yī zú] olduğunu sandılar."[4]

Daocu felsefenin klasik metinlerinden birisi olan 莊子/Zhuāng Zǐ'nın [Cuaŋ[5] Dzı] 17. Parşömeni, Kuí ile ilgili detaylı bir anlatı içerir.[6] Bu anlatıya göre, tek ayağı olduğu için yürümekte zorlanan ve bu yüzden seke seke ilerleyen Kuí; bir kırkayağa, onca ayağını kontrol etmekte nasıl zorlanmadığını sormaktadır. Kırkayak, *yaratılışıyla uyumlu* davrandığı için ayaklarını kontrol etmenin kendisine zor gelmediğini söylemektedir. İlerleyen paragrafta bir yılan ve rüzgâr arasında geçen konuşmalar da eklenerek bu aktarımlar Daocu bakış açı-

---

nolojik ilerlemeler çeşitli klasiklerin bir araya getirilmelerine imkân vermiştir. Böylece muazzam boyutlardaki külliyatlar oluşturulmuştur. Örneğin bu külliyatlardan 四部備要/Sìbù Bèiyāo, 70 ciltten oluşan bir külliyattır. 1936 yılında derlenen ve 1955 ve 1989 yıllarında yeniden basımı yapılan bu külliyat pek çok klasiği içermektedir. Çin klasiklerine atıf yaparken basımevi veya yazar gibi bilgilerden ziyade hangi külliyattan alındıkları belirtilir. Ancak, Türk okuyucunun bu külliyatların matbu hallerine ulaşmalarının zorluğu düşünülerek dipnotlarımızda ayrıca Tekdüzen Kaynak Konumlayıcılara (URL) yer verilerek bu klasiklerin internet ortamında erişimlerini mümkün kılmak hedeflenmektedir. Bu bilgiler ışığında Hán Fēizǐ, Sìbù Bèiyāo'nun子部/Zibù isimli bölümünde yer almaktadır. Üstad Hán Fēi (ölümü M.Ö.233) tarafından yazılan ve kendi adıyla anılan bu eser, Yasacı (Legalizm) ekolün temel eserlerindendir. Paragrafta da görüleceği üzere, bu mit Konfüçyüsçü bakış açısıyla yorumlanarak rasyonelleştirme yoluna gidilmiştir. İlgili paragrafın Çincesi için bkz. (url: 1)

4. İngilizcesiyle karşılaştırılarak tercüme edilmiştir: Bodde, "Myths of Ancient China," s. 374–5.

5. Bazı Çince hecelerin okunuşlarının Türkçe alfabe ile gösterilmesi oldukça zordur. Bunlardan birisi de nazal 'n' sesidir. Nazal 'n' sesi, Uluslararası Fonetik Alfabesinde (IPA) 'ŋ' işareti ile ifade edilir ve 'n' ile 'ğ' arası bir ses ile okunur.

6. James Legge, "The Sacred Books of China The Texts Of Taoism Part I: The Tao Teh King The Writings of Kwang-Tze: Books I - XVII," *The Sacred Books of the East* içinde, ed. Friedrich Max Müller, c. 34 (Oxford: The Clarendon Press, 1891), ss. 384-5. Çince metin için bkz.: (url:2).

sıyla harmanlanır. Buna göre, bütün varlıklar, *bulundukları durumdan* (göğün, kendileri için takdir ettiği bilinmezlikten[7]) razı olmalıdırlar; çünkü olumsuz gibi görülen bazı özellikleri aslında en güçlü yanlarını teşkil edebilir.

Bu örneklerden de anlaşılacağı üzere bu gelenekler tarafından yorumlanan bir mit, yeni anlamlar –ve bazen daha fazla detay– kazanarak o ilk saf halini kaybeder. Bir mitin tarihsel süreçte edindiği yeni anlamları o kültürün geçirdiği dönüşüm evrelerini de tahlil etmemize yardımcı olmaktadır. Meselâ, erken döneme ait yazıtlarda güçlü bir yaratıcı tanrıça olan 女媧/Nŭwā isimli bir tanrıçanın sonraki yüzyıllara ait yazıtlarda erkek bir figürün eşi olarak ikinci plana itildiği görülmektedir. Böylece bir mitin tarihsel süreçte uğradığı dönüşümü inceleyerek aslında toplumun kendisinin geçirdiği dönüşüm hakkında bir yorum yapabilmemiz mümkün olmaktadır. Nŭwā örneğinde, anaerkil bir yapının ataerkil bir yapıya dönüşüm izleri kolaylıkla seçilebilmektedir.

ÇİN MİTLERİNİN KAYNAKLARI

Çin mitolojisinin en belirgin özelliklerinden birisi dağınık yapısıdır. Bütün Çin mitlerini ihtivâ eden tek bir klasik eser yoktur. Çin mitleri farklı klasiklerde ve çoğu zaman da parça parça bulunmaktadır. Bazı klasikler bir mitin bir bölümünü aktarırken, başka bir klasik başka bir yönünü aktarabilmektedir. Ayrıca, Homer'in Yunan mitolojisini derlediği gibi bütün Çin mitlerini bir araya getiren bir ozan, şair veya yazar da yoktur. Yine de bazı klasikler, mitsel aktarımlardan çok daha yoğun bir şekilde bahseder ve bunlar bu özellikleri hasebiyle antik Çin mitlerinin engin hazineleri sayılır.

Mitlerden yoğun bir şekilde bahseden bu klasiklerin ortak özellikleri, bunların Konfüçyüsçü ve Daocu ekolden daha önce yazılmış eserler olmalarıdır. Bu eserler vâsıtasıyla bu iki felsefî ekolün etkisinde kalmadan, mitlerin saf hallerini görme imkânını elde etmekteyiz. 山海经/Shānhăijīng [Şan.hay.ciŋ], 楚辞/Chŭcí [Çu.tsı] ve 淮南子/Huáinán Zĭ [Huay.nan Dzı] gibi klasikler bunlara birer örnektir.

---

7. Daocu felsefesinin ana kavramlarından birisidir. 天机/Tiānjī [Tiyen.ci] şeklinde yazılır ve "Sadece göğün bilebileceği sırlar" şeklinde ifade edilebilir. İslam inancındaki 'Mugayyebât-ı Hamse' [Lokman, 34] bu terime en yakın terim olarak anlaşılabilir. İki terimin de ortak noktası, insanların bilgilerinin ve müdahalelerinin dışında kalan mevzulardır. Daocu anlayış, bu tarz durumlarla 'uyum' içinde yaşanılması gerektiğini salık verir. Kuí, kırkayak, yılan ve rüzgâr arasında geçen diyaloglarda görüleceği üzere, kişi bulunduğu duruma rıza göstermeli ve kendisinin eksikliğinin aslında güçlü yanını temsil edebileceğini hatırlamalıdır.

Shānhǎijīng, dinler tarihi ve mitoloji çalışmalarına kaynaklık eden eşsiz bir antik Çin klasiğidir. Çin mitlerini çok büyük bir oranda içeren bu eser, son dönemde elde edilen arkeolojik bulgularda (çanak, çömlek gibi eşyaların üzerinde) yer alan antik mitler ile de örtüşür. Dolayısıyla bu eser, temel başucu kaynaklarımızdan birisidir. Büyük, küçük yüzlerce tanrısal veya yarı-tanrısal figür, bu klasikte detaylı bir şekilde tanımlanır. Nesir şeklinde yazılan bu klasikte kaydı geçen figürler, rasyonelleştirilmezler veya tarihselleştirilmezler. Bu açıdan tamamen inanç çağına ait bir klasik olma özelliğini korumaktadır. Bu klasiğin, anonim bir çalışma olduğu kabul görmektedir. Toplam 18 bölümden oluşan bu klasik, muhtemelen M.Ö. IV. yüzyıldan, M.S. II. yüzyıla kadar uzanan bir dönemde[8] tamamlanmıştır.

Çin mitleri sadece Shānhǎijīng'de olduğu gibi nesirlerde değil, bazen şarkı veya şiirlerde ifade bulmuş aktarımlardır. Muhârip Devletler (M.Ö. 403 – 221) döneminden, Batı Han Hânedanlığının (M.Ö. 206 – 9) ilk kurulduğu dönemlere kadar uzanan bir zaman diliminde farklı şairler tarafından yazıldığına inanılan Chǔcí, antik Çin şiir koleksiyonu olarak bilinir. Kelime mânâsı 'Chǔ'nun Ezgileri' anlamına gelen Chǔcí, Chǔ bölgesinde insanlar tarafından söylenen şarkıların veya şiirlerin toplanmasıyla oluşmuş bir koleksiyondur. Yerel özellikleri güçlü bir şekilde bünyesinde barındıran bu şiir koleksiyonu, Chǔ şivesiyle yazılmış, Chǔ kafiye sisteminin kullanıldığı ve Chǔ bölgesine ait yer isimlerinin ve yerel ürünlerin sıklıkla geçtiği bir koleksiyondur. Bütün bunlara ilave olarak bu koleksiyondaki şiirler, Chǔ geleneklerinden de derin bir şekilde etkilenmiştir.[9]

Chǔcí'nin yazılmasında en önde gelen şairin 屈原/Qū Yuán (tahminen M.Ö. 340-278) olduğu kabul edilir. Chǔ bölgesinde doğan ve yerel kültüründen derin bir şekilde etkilenen Qü Yuán [Çü Yuan], bir gün Chǔ sarayından haksız bir şekilde sürülünce, en ünlü şiiri olan 天問/Tiānwèn'ı [Tiyen.vın] yazmıştır. Tiānwèn'da, şiirsel bir şekilde 172 adet soru sorulur. Bu sorular genelde, yaygın mitler ile ilgilidir ve şair Qü Yuán, yaşadığı kırgınlık sebebiyle şüphe bildiren ifadeler ile bu mitleri sorgular. Bu şiir, soru kalıbıyla yazıldığı için bazı mitleri bütün yönleriyle ele almaz ve dolayısıyla bu sorulardan yola çıkarak bir miti tam anlamıyla inşâ etmek çoğu zaman imkânsızdır. Ayrıca Çincenin özelliği sebepiyle bazen hangi sorunun sorulduğu da pek anlaşılır değildir.[10]

Mitsel aktarımların çokça yer aldığı bir diğer önemli klasik eser, 淮南子/Huáinán Zǐ'dır. Huáinán bölgesinin kralı Liú Ān (M.Ö. 179-122) tarafından,

8. Anne M. Birrell, "Studies on Chinese Myth Since 1970: An Appraisal, Part 1," *History of Religions* 33, no. 4 (Mayıs 1994), s. 387.
9. Lihui Yang ve Deming An, *Handbook of Chinese Mythology* (Santa Barbara, California: ABC Clio, 2005), s. 8.
10. Yang ve An, *Handbook of Chinese Mythology*, s. 8-9.

tahminen M.Ö. 139 yıllarında yazdırılmıştır. 刘安/Liú Ān, yüzlerce filozofu bir araya getirerek, sonraki nesillere faydalı bir çalışma olması için bu klasiği yazdırtmıştır. Shānhǎijīng veya Chǔcí içerisindeki mitlere kıyasla, Huáinán Zǐ içindeki mitler daha derli toplu bütüncül bir anlatım içerirler. Ancak bu klasiğin çok önemli bir özelliği vardır: Daocu felsefî geleneği merkeze alarak, o dönemin Konfüçyüsçü etik ve Yasacı (Legalist) doktrin anlayışlarıyla birlikte bir sentezidir. Her ne kadar bu klasik aslında bir felsefe inşâsı olsa da, kullanılan mitler bu felsefe ile yoğrulmamıştır. Dolayısıyla bu klasikteki mitler, daha çok o dönemin kozmoloji bilgisini yansıtan türden mitlerdir.[11] Bu özelliği dolayısıyla Huâinân Zǐ'da aktarılan mitler rahatlıkla kullanılabilir.

Mitleri edindiğimiz kaynaklar elbette bunlarla sınırlı değildir. Ancak özellikle 周/Zhōu [Cou] Hânedanlığı döneminden (tahmînen M.Ö 1120? – M.Ö. 221) itibaren mitsel figürler, sistematik bir şekilde rasyonelleştirilerek tarihsel düzlemde açıklanmaya çalışılmıştır. Sonraki dönemlerde felsefi ve dinî ekollerin görüşleri ile yoğrularak o ilk özlerinden yavaş yavaş uzaklaşmaya başlamışlardır. Özellikle Han Hânedanlığı (M.Ö. 202 – M.S. 220) döneminden sonraki eserlerde bâriz bir şekilde bunun izleri görülmektedir. Seçtiğimiz eserler kronolojik olarak bu sınırlar dâhilinde kalsa da, muhtevâ olarak bu etkiye maruz kalmamış eserlerden oluşmaktadır.

M.Ö. VI. yüzyıldan başlayarak M.S. VI. yüzyıla kadar uzanan bin yıllık bir tarihe sahip bu klasikler yüzlerce ciltten (parşömen) oluşmaktadır. Dağınık vaziyette bulunan bu mitlerin ana temalarına göre sınıflandırılmaları incelenmelerini de kolaylaştıracaktır. Çin mitlerinde de genel dünya mitolojilerinde mutlaka yer alan bazı temalar mevcuttur. Bu temaları şu şekilde sıralayabiliriz: Evrenin ve insanın yaratılışı, medeniyetin (ateşin, tarımın vs.) icadı, doğal afetler (sel gibi), güneş ve ay ile ilgili anlatılar ve kahramanların eylemleri. Bu başlıkları kısa bir şekilde inceleyelim.

GELENEKSEL ÇİN MİTLERİ

Kozmogoni Mitleri

Kavramsal çerçevede 'yaratmak' kelimesi, Kur'an'a veya İncil'e ait bir söylemi andırır ve dolaylı da olsa bu terim, kendisine benzemeyen bir evreni bir şekilde vücuda getiren veya düzenleyen bir tanrı figürünü çağrıştırır.[12] Çin mit-

11. Yang ve An, a.g.e. s. 11.
12. Kees W. Bolle, *The Freedom of Man in Myth* (ABD: Vanderbilt University Press, 1968), s. 20.

lerinde varoluşun başlangıcını anlatmak için bu terim yerine daha geniş kapsamlı olan kozmogoni terimini kullanmak daha uygundur.

Yaratıcı bir tanrı vasıtasıyla olsun ya da olmasın genel olarak, evrenin ve insanın kökenine dair bir 'başlangıç' miti olmaması düşünülemez.[13] Dünya genelindeki kültürlerde yer alan kozmogoni mitlerine bakıldığında yaratılışın *yoktan* (*ex nihilo*) gerçekleşmemesi yaygın bir motiftir. Bu kültürlerdeki mitlerde evren, zamanın başlangıcından önceki *o ilk anlarda* (*in illo tempore*) daha önceden var olan bir maddeden yaratılır. Meselâ antik Mısır[14], Mezopotamya[15] ve Polinezya'nın yazısız halklarının mitlerinde[16] bu ilk madde sudur. Ayrıca, Hint Veda kültüründe de ilk madde olarak *kozmik su* görünür ve yaratılış bu suyun tanrı Hiranyagarbha tarafından döllenmesiyle başlar ve ilk olarak Ateş tanrısı Agni doğar (Rig Veda: X, 121:1, 6-7).

Çin kozmogoni mitlerinden bahseden birden fazla aktarım vardır. Kronolojik olarak Chŭcí şiir koleksiyonunun üçüncü bölümü olan Tiānwèn bu aktarımların en eskilerinden birisidir. Tahmînen M.Ö. VI. yüzyıl civarında yazılan Tiānwèn, kapsadığı temel mitler bakımından çok önemli bir kaynaktır. Tiānwèn'ın ilk dizeleri kozmogoniye dair özgün bilgiler ihtivâ eder:

> "Derler ki; antik zamanların başlangıcında, olup bitenlerin hikâyesini aktaracak kim vardı? Gökteki ve yerdeki düzen kurulmazdan önce, onların neye benzediğini nerden bilebiliriz? Karanlık ve aydınlık henüz birbirinden ayrılmamışken, bütün bunları kim idrak edebilirdi? Şekilsiz bir enginlikte sadece siluetler varken, onların aslını kim bilebilirdi? Aydınlık ve karanlık, ne zaman yaratıldılar? Yīn ve Yáng üç kere iç içe geçtiler, peki özgün biçimleri neydi ve nasıl başkalaştılar?"[17]

Tiānwèn'ın yukarıda aktardığımız birinci kıtasında göze çarpan ilk husus açılış nidâsıdır. 'Derler ki' şeklindeki bir nidâ ile başlayan şiirin akabinde soru kalıpları ile bir takım bilgiler bir kez daha sorgulanır. Bu sorulara bakıldığında yer-gök, aydınlık-karanlık ve 阴-阳/Yīn-Yáng [Yin-Yan] gibi ikil kuvvetlere ya-

---

13. Raffaele Pettazzoni ve H. J. Rose, *Essays on the History of Religions* (Leiden: E. J. Brill, 1954), s. 28.
14. Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar Ve Düşünceler Tarihi, Cilt 1: Taş Devrinden Eleusis Mysteria'larına*, çev. Ali Berktay, c. I (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2003), s. 111.
15. Mircea Eliade, a.g.e. II, 112.
16. Mircea Eliade, *Dinler Tarihi: İnançlar Ve İbadetlerin Morfolojisi*, çev. Mustafa Ünal (Konya: Serhat Kitapevi, 2005), s. 483.
17. Sìbù Bèiyāo, Jíbù bölümü, Chŭcí, Tiānwèn (3. bölüm), kıta 1: dize 1-6 (Çincesi için bkz. url:3). İngilizcesiyle karşılaştırılarak (Birrell, *Chinese Mythology: An Introduction*, s. 31) tercüme edilmiştir.

pılan vurguyu görmekteyiz. Açık ve net bir şekilde yaratılış fiilini üstlenen bir tanrı göremiyoruz. *Şekilsiz bir enginlik*te vücut bulan siluetlerden bahsedilmektedir. Şiirin devamında kozmogoni ile ilgili daha detaylı ayrıntılar mevcuttur:

> "Yuvarlak küreyi ve onun dokuz katmanlı kapılarını kim planlayıp ölçmüştür? Bu kimin başarısıydı? Bunları kim, nasıl başardı? Takımyıldızları nasıl gerdirildi ve gökyüzünün direkleri nasıl bağlandı? Niçin sekiz sütun[un tuttuğu gökyüzü], güneydoğuya doğru yamuldu ve bu kusur niçin oldu? Dokuz Göğün sınır uçları nerede bitiyor ve nerede birleşiyorlar? Gökler, *on iki bölme*sini nasıl ayarlıyor? Güneş ve ay [kurulan bu düzene] nasıl iliştirildi? Gökteki yıldızlar sıra sıra nasıl dizildi?"[18]

Kozmogoni açısından daha net bilgiler veren bu aktarımda astronomik ilginin had safhada olduğunu görebilmekteyiz. Göğün yuvarlak yapısı vurgulanan ilk ayrıntıdır. Müteâkiben takımyıldızlarından ve gökyüzü direklerinden bahsedilmektedir. Sekiz sütunun taşıdığı gökyüzünün güneydoğuya doğru eğilmesi kozmik bir felâket[19] sonucu oluşan kaos durumuna yapılan bir vurgudur. *Göklerin on iki bölmesi*nden kasıt, on iki aydır. Güneş, ay ve yıldızların gökyüzüne sâbitlenmesi de dönemin astronomi bilgisine işaret etmektedir: Buna göre, düz bir yeryüzünü kaplayan dokuz katmanlı bir gökyüzü mevcuttur. Bu gökyüzünü ayakta tutan sekiz adet sütun vardır. Bu göksel katmanlarda sâbit olduklarına inanılan takımyıldızları, sıra sıra yıldızlar, güneş ve ay mevcuttur. Özetle göksel bir düzenin varlığına inanıldığı görülmektedir ve bu şiirdeki sorular ile bu düzen vericinin kimliği sorgulanır. Bu ilk düzen verici ile ilgili bilgiler başka bir klasikte şöyle ifade edilir:

> "Uzun zaman önce, Gökyüzü ve yeryüzü (Semâ ile Arz) henüz var olmamışken, sadece siluetler vardı ancak hiçbir şeyin şekli yoktu ve her şey zifiri karanlık ve belirsiz bir haldeydi. Uçsuz bucaksız bir ıssızlık ve puslu bir enginlik mevcuttu. Hiçbir şey nerden geldiğini –ve nereye gideceğini– bilemez haldeydi. İşte bu karmaşanın ortasında gökleri ince ince dokuyan ve yerleri ölçüp biçip tasarlayan iki tanrı doğdu. O kadar derindiler ki, kimse diplerinin nerde bittiğini bilemezdi. O kadar yüceydiler ki, kimse nereye kadar uzandıklarını bilemezdi. Sonra Yīn ve Yáng olarak bölündüler ve Sekiz Yöne ayrıştılar. Katı ve yumuşak olan şeyler oluştu ve on binlerce

18. Sìbù Bèiyāo, Jíbù bölümü, Chǔcí, Tiānwèn, kıta 2: dize 1-6 ve kıta 3: dize 1-2. İngilizcesiyle karşılaştırılarak (Birrell, *Chinese Mythology: An Introduction*, s. 31) tercüme edilmiştir.
19. Bu kozmik felaket ile 57. dipnotta kaynağını belirttiğimiz Gònggōng mitine atıf yapılmaktadır.

canlı şey şekil buldu. Kesif ve kaba Nefes[20] böceklere dönüştü ve saf Nefes insanları oluşturdu."[21]

Huáinán Zî'da Daocu bir bakış açısının merkeze alındığını unutmadan yukarıdaki alıntıyı incelediğimizde, önceki aktarımlarda kapalı kalan bazı mevzuların daha netleştiğini görmekteyiz. Meselâ, o *ilk anlar*daki durum Tiānwèn'da sadece *şekilsiz bir enginlik* olarak ifade edilirken Huáinán Zî'de bu durumun mâhiyeti daha detaylı bir şekilde betimlenmiştir.

Huáinán Zî'ya göre, işte bu şekilsizlik haline şekil veren, düzensizliği düzene dönüştüren yani kaostan kozmosa geçişi sağlayan Yīn ve Yáng'dır. Tiānwèn'da, kozmosun oluşmasında Yīn ve Yáng'ın üç kere iç içe geçmesinin etkili olduğu belirtilmişti. Huáinán Zî'da bu üç evreyi görebilmekteyiz. Bu evrelerden ilki Sekiz Yöne ayrışmalarıdır. Bu ayrışmanın niteliği çok açık değildir ama merkezden başlayan bir hareketliliğin bütün yönlere doğru yayıldığını ima etmektedir. Bu hareketlilik daha sonra katı ve yumuşak maddelerin oluşmasına doğru evrilmiştir. Bu aşamayı ikinci evre olarak algılayabiliriz. Bu katı ve yumuşak maddelerin nihai şekillerini alarak kâinattaki her şeyin (on binlerce) oluştuğu evreyi de son evre olarak tanımlayabiliriz. İnsanların daha saf olan Nefesten (Qì) oluştuğuna vurgu antik Çinlinin insana bakışına güzel bir örnektir. Buna göre, insanlar daha kutsal bir maddeden yaratıldıklarından öteki varlıklardan daha üstün bir konuma sahiptirler.

Yukarıdaki aktarımda Yīn ve Yáng'ın kaosun kozmosa dönüşmesindeki katkıları kısmen vurgulandı. Buna ilave olarak bu oluşumun nasıl gerçekleştiği-

---

20. 氣/Qì; Can, ruh, hayat enerjisi, nefes gibi anlamlara gelmektedir. Qì terimi aslında Türkçeye çevrilmemesi gereken Çin kültürüne has bir terimdir. Hislerle algılanması mümkün olmayan bir numendir. Bütün âleme yayılmış, her varlığa sirâyet etmiş bir kuvvettir. "Nefes" teriminin bir ölçüde Qì terimine karşılık gelebileceğini düşünmekteyiz. "Nefes" terimi, Kur'ânî bir söylemi (15/Hicr, 29) andırabilir. Bu yüzden bu terimi kullanırken aralarındaki temel farkları belirtmekte fayda vardır. Kur'an'a göre Nefes'in üflendiği varlıklar canlılık statüsü kazanmaktadır (5/Maide, 110); fakat Qì, canlı / cansız her varlıkta mevcut bir enerjidir. Ayrıca Nefes'in kaynağı Allah iken, Huáinán Zî'da geçtiği üzere Qì, kendiliğinden oluşan bir enerjidir. Bu farkları göz önünde tutarak Nefes kelimesini daha çok hayat enerjisi anlamında kullandığımızı belirtmeliyiz.

21. Sìbù Bèiyāo, Zibù, Huáinán Zǐ, 7. Bölümü, 1. Paragrafı (Çincesi için bkz. url:4). İngilizcesiyle karşılaştırılarak (Birrell, *Chinese Mythology: An Introduction*, s. 32) tercüme edilmiştir. Aynı metni tam kaynak vermeden Toshiko İzutsu, *Tao-culuk'daki Anahtar Kavramlar: İbn Arabî Ile Lao-Tzu Ve Çuang-Tzu'nun Mukayesesi*, çev. Ahmet Yüksel Özemre (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001), s. 39'da nakletmektedir. Bazı cümleleri tercüme ederken İzutsu'nun kitabını Türkçe'ye çeviren Ahmet Yüksel Özemre'nin çevirilerinden faydalandık.

ne dair daha açık ve net ayrıntılar için yine Huâinán Zî'nın başka bir bölümüne müracaat edeceğiz:

> "Gökyüzü ve yeryüzü –mevcut– şeklini almadan önce biçimsiz, karanlık bir enginlik ve devasa bir boşluk vardı; bu hale 'Büyük Başlangıç' denilmekteydi. İlk olarak 道/Dào bu ıssız boşlukta ortaya çıktı, bu ıssız boşluk evreni doğurdu, evren de Nefes'i doğurdu. Nefes, kendi içinde farklılıklara sahipti. Berrak olan kısmı ince tabakalar halinde uçuşarak yukarı çıktı ve gökyüzünü oluşturdu. Ağır olan bulanıklık kısmı ise pıhtılaşarak yeryüzünü oluşturdu. Gökyüzünü oluşturan unsurlar daha kolay bir araya geldiği için ilk olarak gökyüzü şekil aldı. Ağır ve bulanık olan unsurların pıhtılaşması daha zor olduğundan yeryüzü daha sonra şekillenmiştir. Semâ ile Arz kendi Nefes'lerinin en saf unsurlarını bir araya getirerek Yīn ve Yáng'a dönüştü. Yīn ve Yáng da kendi Nefeslerinin en saf unsurlarını bir araya getirerek dört mevsimi oluşturdular. Dört mevsim de 'On-Bin-Nesne'ye varlık vermek için kendi Nefes'lerini yaymışlardır. Yáng'ın özündeki derişik sıcak Nefes, ateşi doğurdu. İşte bu alevli Nefes'in özü güneşe dönüştü. Yīn'in özündeki derişik soğuk Nefes, suyu doğurdu. İşte bu sulu (*ıslak*) Nefes'in özü, aya dönüştü. Güneş ve aydan taşanlar yıldızlara dönüştü. Gökyüzü; güneşi, ayı ve yıldızları kabul etmiştir. Yeryüzü; nehirleri, yağmur sularını, tozu ve toprağı kabul etmiştir."[22]

O ilk anlardaki şekilsizlikten Dào'nun sudur edişi önceki kozmogoni aktarımlarına kıyasla yeni bir imgedir. Daha sonra Dào'nun da içinde bulunduğu o boşluktan evren ve her şeyin hayat enerjisi olan Qì sudur etmiştir. Qì ile dolu olan bu ilk öz ayrışarak Yīn ve Yáng'ı meydana getirmiştir. Bu iki zıt kuvvet ilk olarak semâ-arz şeklinde ayrılmış daha sonra da on bin şey (yani her şey) oluşmuştur. Huáinán Zî'nın 3. Bölümünde genel bir çerçeve çizilerek insanlar dolaylı olarak 'on bin şey' içine dâhil edilirken 7. Bölümünde insanları oluşturan saf Qì özellikle vurgulanmıştır.

Tahmînen M.Ö IV. yüzyılda yazılan Tiānwèn, ne Dào ne de Qì kavramlarından bahsetmektedir. Bu kavramların ilk kozmogoni mitine daha sonraki yüzyıllarda girdiği açık ve nettir. Ayrıca Tiānwèn'da insanların yaratılışından ziyâde göksel düzenin kökenine vurgu yapılmaktadır. Tiānwèn'da aktarılan kozmo-

---

22. Sìbù Bèiyāo, Zibù, Huáinán Zǐ, 3. Bölümü, 1. Paragrafı (Çincesi için bkz. url:5). İngilizcesiyle karşılaştırılarak (Birrell, *Chinese Mythology: An Introduction*, s. 32) tercüme edilmiştir. Aynı metni tam kaynak vermeden İzutsu *Tao-culuk'daki Anahtar Kavramlar: İbn Arabî Ile Lao-Tzu Ve Çuang-Tzu'nun Mukayesesi*, s. 37 ve s. 38'de naklet-mektedir. Bazı cümleleri tercüme ederken İzutsu'nun kitabını Türkçe'ye çeviren Ahmet Yüksel Özemre'nin çevirilerinden faydalandık.

goni miti konu olarak daha dar bir çerçeveye sahip olmasına rağmen, Huáinán Zǐ'da aktarılan kozmogoni mitiyle benzer noktalara sahiptir. O ilk anlardaki şekilsizlik her iki klasikte de vurgulanır. Bu şekilsizliğin Yīn ve Yáng olarak farklılaşarak ayrışması ve diğer bütün varlıkların bu ilk iki kuvvetin etkileşiminden sudûr etmesi de benzer anlatılardandır. Ayrıca her iki klasikten anlaşıldığı üzere vücuda gelen dünya tek bir tanedir. Yani dünya gezegeninin yanında bir de başka gezegenlerin oluştuğunu göremiyoruz. Bu da merkeziyetçi anlayışın kökleşmesine katkı sağlamış olabilir. Yeryüzünün kare şeklinde olduğuna inanılır. Gökyüzü de direkler vasıtasıyla tutulan bir tavan imgesiyle izah edilir. Güneş, ay ve yıldızların sâbit olduğu fikri vardır. Buna ilave olarak yıldızların, güneş ve aydan sonra bu ikisinden taşan parçalar ile oluştuğu belirtilir.

Erken dönemdeki klasiklerde aktarılan kozmogoni mitinde aktif bir yaratıcı görülmemektedir. Ancak, Huáinân Zǐ ve Chǔcí gibi erken dönem klasiklerinin bahsetmediği çok farklı bir kozmogoni miti daha vardır. Çok daha sonraki dönemlere ait eserlerde karşılaştığımız bu mite göre kâinat bir fedakârlık sonucu yaratılmaktadır. Bu mitte, 盤古/Pángǔ [Pangu] isimli bir tanrının ölümünden sonra onun uzuvlarıyla evrenin oluşumu konu edinilir. Pángǔ'dan bahseden dört[23] farklı eser vardır. Bu eserlerin asılları kaybolduğundan sonraki yüz-

23. Bunlardan birincisi 徐整/Xú Zhěng'a [Şü Cıŋ] (M.S. üçüncü yüzyılda yaşadığına inanılan bir edip) nisbet edilen 三五曆紀/Sānwǔ lìjǐ [San.vu li.ci] isimli bir eserdir. Fakat yedinci yüzyılda (M.S. 624 yılında, şair 歐陽詢/Ōuyáng Xún [Oğ.yaŋ Şün] ve meslektaşları tarafından) derlenen 藝文類聚/Yìwén léijù [i.vın ley.cü] isimli bir eserdeki atıf ile Sānwǔ lìjǐ'nin varlığından haberdar olmaktayız.

İkinci olarak, yine Xú Zhěng'e ithaf edilen 五運曆年紀/Wǔyùn lìniánjì [Vu.yün li.niyen.ci] isimli bir eserde Pángǔ miti daha farklı bir açıdan izah edilmektedir; ancak bu nisbetin doğruluğu çok uzak bir ihtimaldir, çünkü Wǔyùn lìniánjì ve Sānwǔ lìjǐ arasındaki üslup farklılığı çok belirgindir. Wǔyùn lìniánjì'ye ise on yedinci yüzyılda (1621 – 1673) 馬驌/Má Sù isimli bir tarihçi tarafından yazılan 繹史/Yìshǐ [i.şı] isimli eserde yapılan bir atıf ile ulaşmaktayız.

Üçüncü olarak, tarihçi 任昉/Rèn Fǎng'a [Rıŋ Faŋ] (M.S. 460 – 508) nisbet edilen 述異記/Shùyìjì [Şu.i.ci] isimli eserde de Pǎngǔ miti yer almaktadır ancak Shùyìjì de bütünüyle günümüze ulaşamamıştır. 程榮/Chéng Róng'a [Cıŋ Roŋ] (muhtemelen M.S. 1573 – 1620 arasında yaşamıştır) ait 漢魏叢書/Hàn-Wèi cóngshū [Han-Vey tsoŋ.şu] isimli bir külliyatın önsözünde (M.S. 1592'de yazılmıştır) Shùyìjì'ye yapılan bir atıfta Pángǔ mitinden bahsedilir.

Dördüncü olarak, Çin Budist Kutsal Kitaplar Külliyatında da Pángǔ mitinin izleri bulunmaktadır. 唐/Táng Döneminde (M.S. 618 – 907) gelişen bir Budist ekol olan Çiçek Çelengi (华严/Huáyán) ekolünün, beş kutsal keşişinden dördüncüsü olan 澄觀/Chéngguàn [Cıŋ.guan] (M.S.738–839) tarafından da 大方廣佛華嚴經 隨疏演義鈔/Dàfāngguǎng fó Huàyánjīng suìshū yǎnyì chāo isimli eserinde Pángǔ mitine atıf yapılır. Bu eser, Avataṃsaka Sūtra isimli Budist kutsal metnine yazdığı ikinci şerhidir. Bu bilgiler Gábor Kósa, "Pangu's Birth and Death as Recorded in a Tang Dynasty Budd-

yıllarda derlenen başka eserlerde karşılaştığımız atıflar vesîlesiyle bu eserlerden haberdar olmaktayız. Genellikle de bu eserler farklı düşünce ekollerince üretilen eserlerdir. Çin Budist Kutsal Kitapları Külliyatlarında dahi Pángǔ miti geçmektedir. Bu da bize Pángǔ mitinin Çin kozmogoni mitlerinin geleneksel düşüncesini (ortodoksisini) temsil eden önemli bir mit olduğunu göstermektedir. Pángǔ ile ilgili en geniş detayı barındıran anlatı, Chéngguàn tarafından yapılan alıntıdır:

> "Sānwánglì'de şöyle geçer: 'Semâ ve Arz karmaşa içerisindeydi ve Pángǔ bu karmaşa içerisinde doğdu. Günde dokuz kere değişim geçirerek Semâdan daha ruhanî, Arzdan daha kutsal ve her ikisinden de daha güçlü bir hâl aldı. Semâ her gün bir zhâng[24] yükseldi, Arz her gün bir zhâng genişledi, Pángǔ da her gün bir zhâng büyüdü. 18.000 yıl böylece geçiverdi. Sonrasında, Semâ ve Arz ayrıldılar. Pángǔ'nun vücudu ejderha, kafası insan şeklindeydi. Başı doğu-batı ekseninin bir (doğu) ucuna, ayakları doğu-batı ekseninin diğer (batı) ucuna kadar uzandı. Sol kolu en güneydeki noktaya, sağ kolu en kuzeydeki noktaya kadar erişti. Gözlerini açtığında gündüz, gözlerini kapattığında da gece olurdu. Nefes verdiğinde yaz, nefes aldığında kış olurdu. Üflediği hava rüzgarlara ve bulutlara, sesi gök gürültüsüne dönüşürdü. Pángǔ öldüğünde ise başı jiǎ'ya[25], boğazı yǐ'ye, omuzları bǐng'e, yüreği dīng'e, mesanesi wù'ya, dalağı jǐ'ye, göğüs kafesi gēng'a, ciğerleri xīn'e, böbrekleri rén'a, ayakları guǐ'e dönüştü. Gözleri güneş ve aya, sakalları yıldızlara ve takımyıldızlarına; kaşı Büyükayı'ya, (yüzünde-

---

hist Source", *Archiv Orientální: Quarterly Journal of African and Asian Studies* no. 77 / 2 (2009): ss. 169 – 192'den ve Birrell, *Chinese Mythology: An Introduction*, ss. 32 ve 33'den alınan bilgilerle derlenmiştir.

24. Takriben 3 metreye (3 m) tekabül eden (10 ft) bir uzunluk ölçü birimidir.

25. Shítiāngān [Şı.tiyen.gan] olarak isimlendirilen bu 10 kelime takvimsel işlevler ihtivâ eden kelimelerdir. Adam Smith'e göre bu kelimeler Shāng hanedanlığına kadar uzanmakta ve özellikle ritüel zamanlarını tespit ve tayin etmekte kullanılmaktaydılar. Bir haftayı 10 gün (güneş günü) olarak düşünüp her günü bu kelimelerden birisiyle isimlendirmişlerdir. Ayrıca 12'lik başka bir döngü (ay hesabı) de kullanarak bu iki döngüye göre 60 günlük bir takvim oluşturup buna göre ritüelleri takip etmişlerdir. Ayrıca bu kelimeler, Shāng hükümdarlarına da isim olarak verilmiştir (Adam Smith, "The Chinese Sexagenary Cycle and the Ritual Origins of the Calendar," *Calendars and Years II: Astronomy and Time in the Ancient and Medieval World* içinde, ed. John M. Steele (Oxford: Oxbow Books, 2010). Modern dönemde bu kelimeler daha çok A, B, C gibi alfabetik harf işlevleri görmektedir. Örneğin, vitamin isimleri, çoktan-seçmeli testlerdeki şıklar gibi değişik alanlarda kullanılmaktadırlar. Anlam kaymalarına uğradıklarından; tercüme edilmeleri yerine 'birinci gün', 'ikinci gün', 'üçüncü gün' gibi anlaşılmaları daha doğrudur. Yazılışları ve okunuşları sırasıyla şu şekildedir: [甲,乙,丙,丁,戊,己,庚,辛,壬,癸 / Ciya, i, biŋ, diŋ, u, ci, gıŋ, şin, rın, guey]

ki) dokuz deliği, dokuz kıtaya, göğsü Kunlun Dağına, dizleri güneydeki dağlara, oyluğu Taishan'a, kalçası balık ve tosbağalara, elleri uçan kuşlara, pençeleri de kaplumbağa ve ejderhalara dönüştü. Kemikleri altın ve gümüşe, saçı otlara ve ağaçlara, vücudundaki kıllar da ördek ve kazlara dönüştü. Dişleri elmas ve kayalara dönüştü. Teri yağmur ve sulara, kalınbağırsağı nehirlere ve denizlere, incebağırsağı Huái ve Sì nehirlerine, (vücudundaki) su toplamış kabarcıklar yüzlerce nehre dönüştü, yüzü de Dòngtíng nehrine dönüştü."[26]

Bu metinde Pángǔ'nun ölümüyle bedeninin değişim geçirerek yeryüzündeki canlı/cansız bütün varlıklara dönüşmesi konu edinilmektedir. Pángǔ mitinin kaynağına dair çeşitli görüşler vardır. Bu mitin kaynağının Hindistan gibi yabancı unsurlar ya da Çin'in güneyinde veya güneydoğusunda yaşayan azınlıklar olabileceği belirtilmektedir. Metinde özellikle Çin'in güneyinde yer alan bazı yer isimlerinin belirtilmesi, Pángǔ mitinin güneydeki halklarda üretilen veya o bölgede daha çok yayılan bir mit olduğu izlenimini uyandırmaktadır. Ancak, Pángǔ mitinin azınlıkların değil, çoğunluğu oluşturan 漢/Hán halkının kültürünün bir ürünü olduğunu söyleyen araştırmacıların görüşleri revaçtadır. Pángǔ mitinin kökenine dair görüşler de zaten bu minvaldedir.[27]

Pángǔ ile ilgili inançlar günümüzde hala yaşatılmaktadır. Sadece Hán etnik grubu tarafından değil ayrıca Miáo, Yáo, LìSù, Gēlǎo, Bái, Bùyī ve Zhuàng[28] etnik gruplarınca da iyi bilinen bir mittir.[29] Hénán, Guǎngdōng, Jiāngxī ve Zhèjiāng eyaletlerinde ve Guangxi Zhuang Özerk Bölgesinde[30] Pángǔ için yapılan tapınaklar mevcuttur.[31] Meselâ her yıl –ay takvimine göre– 3 Mart'ta Henan

---

26. Kósa, "Pangu's Birth and Death as Recorded in a Tang Dynasty Buddhist Source" s. 171.
27. Kósa, "Pangu's Birth and Death as Recorded in a Tang Dynasty Buddhist Source," s. 177.
28. Bu etnik gruplardan 漢/Hǎn [Ɦan] ülke nüfusunun büyük çoğunluğunu oluşturmaktadır. 苗/Miáo [Mi.yao] ve 瑤/Yáo [Yao] etnik grubu daha çok güneybatıda yer alan bir halktır. 傈僳/Lìsù [Li.su] ve 白/Bái [Bay] etnik grupları ise Yunnan eyaletindeki (güneybatıda yer alır) azınlıklardandır. 仡佬/Gēlǎo [Gı.lav] etnik grubu ise Çin'in güneydoğusunda yaşayan azınlıklardır. 壯/Zhuàng [Cuaŋ] ise Hán etnik grubundan sonra en çok nüfusa sahip ve 广西壮/Guǎngxī Zhuǎng Özerk Bölgesinde yaşayan bir etnik gruptur.
29. Yang ve An, *Handbook of Chinese Mythology*, s. 177.
30. Çin Halk Cumhuriyeti, 23 adet eyalete ayrılmıştır. Bunlardan, 河南/Hénán [Hı.nan] eyaleti Çinin orta-kuzeyinde yer alır. 廣東/Guǎngdōng [Guaŋ.doŋ] ve 江西/Jiāngxī eyaletleri ise Çin'in güneydoğusunda yer almaktadırlar. 浙江/Zhèjiāng [Cı.ci.yaŋ] eyaleti ise Çin'in doğusunda yer almaktadır.
31. Yang ve An, *Handbook of Chinese Mythology*, s. 179.

bölgesindeki Töngbăi Dağlarında bulunan Pángŭ tapınağında bir festival düzenlenerek Pángŭ'ya adaklar sunulur.[32]

Klasik metinlerde aktarılan kozmogoni mitleri bir bütün olarak incelendiğinde, Çin kozmogonisinde aktif bir yaratıcının olmadığı görülmektedir. Bu aktarımların ana teması karmaşanın düzene dönüşümüdür. Varlık sahnesine çıkışta Dào ve Yīn-Yáng gibi kuvvetlerin bu dönüşümün seyrini yönlendirdiklerini görmekteyiz. Yoksa bu dönüşümü başlatan (ilk muharrik) konumda olmadıklarını görüyoruz.

İnsanın Yaratılışı ile İlgili Mitler

Çin mitolojisinde insanın yaratılışı ile ilgili mitlere bir önceki bölümde yüzeysel olarak değinilmişti. Buna göre Huáinán Zǐ'da insanların yaratıldığı öz [saf Nefes (Qì)] hakkında bilgi verilirken bir yaratıcı kuvvetten bahsedilmemektedir. Huáinán Zǐ'dan takriben dört yüzyıl sonra yazılan Wŭyùn lìniánjì'de ise[33], insanların Pángŭ'nun vücudundaki böceklerden [bitlerden] meydana geldiği yazmaktadır.

Kronolojik olarak Huáinán Zǐ'dan sonra ve Wŭyùn lìniánjì'den önce yer alan, aktif bir şekilde yaratılış fiilini gerçekleştiren bir tanrıçadan söz eden bir metin vardır. Tahmînen M.S. 140~206 arasında yaşamış Yīng Shào isimli bir Hán edibin yazdığı Fēngsú Tōngyì [Feng.sı Toŋ.i] isimli eserdir:

> "İnsanlar derler ki, semâ ve arz vücut bulup gözler önüne serildiğinde henüz insanlar mevcut değildi. Nŭwā sarı toprağı yoğurup hamur yaparak insan ırkına şekil verdi. Azim ve şevkle çalışmasına rağmen, görevini bitirecek gücü kendinde bulamadı ve bu yüzden bir ipi bu çamur içinden geçirerek ipten düşen parçalar ile insanları yarattı. İşte bu yüzden zengin aristokratlar, sarı toprağa şekil verilerek yaratılan insanlarken; avam fakir halk bu ipten düşen çamurlardan yaratılan insanlardır."[34]

Yukarıdaki metni incelediğimizde, kozmogoni açısından diğer metinlerle uyumlu olduğunu görebiliyoruz. Bir önceki bölümde aktardığımız kozmogo-

---

32. Yang ve An, *Handbook of Chinese Mythology*, s. 180.
33. Yìshĭ içerisinde yer alan ve Wŭyùn lìniánjì'ye yapılan ilgili atfın Çincesi ve İngilizcesi için bkz: Kósa, "Pangu's Birth and Death as Recorded in a Tang Dynasty Buddhist Source," s. 180.
34. İngilizcesi üzerinden [Birrell, *Chinese Mythology: An Introduction*, s. 35 ve Yang ve An, *Handbook of Chinese Mythology*, s. 68] tercüme edilmiştir. Metnin Çincesine ulaşılamamıştır.

ni mitlerinde de semânın ve arzın kendiliğinden vücut bulduğunu görmüştük. Bu metnin ilk cümlesi de dolaylı bir şekilde bu fikri desteklemektedir. Ayrıca bu mitte insanlar arasındaki mevcut statü farklarına bir gönderme yapılarak, yaratılışın gerçekleştiği madde ve yaratma fiilinin şekliyle bu farkların oluştuğu vurgulanmaktadır.

Yazıldığı tarihler dikkate alındığında Çin mitolojisinde insanın yaratılışını konu edinen aktarımlarda erkek-egemen motif olan Pángǔ'dan –ki bu mitte tam bir yaratma fiili yoktur– daha önce yer alan kadın-egemen bir motifin varlığı görülmektedir. Buna göre, zaman içerisinde erkek-egemen bir anlayışın Çin düşüncesine hâkim olmaya başladığı ve Nǚwā gibi kadın motiflerin ikincil plana itildiği söylenebilir.[35] O halde, Çin mitolojisinde insanların yaratıldıkları üç farklı madde bulunmaktadır: Bunlardan saf Qì en soyut olan maddedir. Daha sonra Nǚwā tarafından şekil verilen çamur gelmektedir. Son olarak, Pángǔ'nun vücudundaki böcekler insanların yaratıldıkları madde olarak kaydedilmektedir. Tarihsel süreçte bu aktarımlarda soyuttan somuta doğru bir geçişin olduğu da böylece ifade edilebilir.

Yaşayan Nǚwā mitiyle ilgili yaptığı saha çalışmalarıyla[36] ünlü Lihui Yang, pek çok çarpıcı sonuç elde etmiştir. Buna göre Kültürel Devrimin gerçekleştiği zamanlarda bile insanlar mitleri aktarmaktan ve yaşatmaktan vazgeçmiyorlardı. Özellikle 1966 yılında, "*Dört eskiyi yok et.*" sloganını temel alan bir hareket ile (ki bu dört eski şey şöyledir: 'eski düşünceler, eski kültür, eski adetler ve eski alışkanlıklar') bütün halk inançları tamamen yasaklamıştı. Buna paralel olarak tapınak ziyaretleri ve halka açık alanlarda alenen mit aktarımı yapmak da engelleniyordu. Böyle bir durumda dahi Nǚwā gibi bazı mitler aktarılmaya devam etmiştir.[37]

İnsanların yaratılışı ve türeyişi ile ilgili ayrı ayrı mitler vardır. Yaratılış mitlerinden yukarıda bahsettik, türeyiş ile ilgili mitlerin ana teması ise insan neslinin devamının sağlanış şeklidir ve bu açıdan evlilik kurumu konu edinilir. Ayrıca bu mitlerde zaman zaman belli bir etnik grubun kökenine dair göndermeler de yapılmaktadır.

Yukarıdaki aktarımda Nǚwā'nın yaratıcı rolünü görmüştük. Fakat tarihsel süreçte Nǚwā'nın yaratıcı rolünün öneminin azaldığını ve ikincil plana itildiğini

---

35. Birrell, *Chinese Mythology: An Introduction*, s. 35
36. Lihui Yang'ın (1997) yılında Çin Sosyal Bilimler Yayınevi tarafından *Nüwa Kültü: Çin'deki Mitler ve İnançlar* (Çince) isimli bir eseri yayınlanmıştır. Ayrıca (1999) yılında Pekin Normal Üniversitesi Yayınevi tarafından yayınlanan *Nüwa Kültünün Kaynağı Üzerine Yeniden Düşünme* (Çince) isimli eseri de konuyla ilgili alan araştırmalarını içeren önemli yapıtlarındandır.
37. Yang ve An, *Handbook of Chinese Mythology*, ss. 46–7.

görüyoruz. Bu aktarımlarda Nǔwā, daha dominant bir erkeğin yanında yer alarak türeyiş mitlerinde ikincil rol oynar. Örnek olarak, Táng dönemi (618-907) yazarlarından birisi olan Lǐ Yín[38] (tahmînen 846 –874 yıllarında yaşamıştır) tarafından yazılan Dúyìzhì isimli eserde türeyiş miti şu şekilde aktarılmaktadır:

> "Uzun zaman önce, dünya daha yeni kurulmuşken, iki kişi vardı, bunlar Nǔwā ve abisiydi. Beraberce Kūnlún dağında yaşarlardı. Henüz dünyada başka hiçbir insan da yoktu. Karı-koca olmak hususunda aralarında konuştular ama bundan utanıyorlardı. Bir gün abisi, kız kardeşini de alarak beraberce Künlún dağının tepesine çıktılar ve şu duâyı yaptılar: 'Ey Tiān, eğer bizim karı-koca olmamızda bir beis yoksa bu buharın dumanının bir araya toplanmasını sağla. Eğer durum böyle değilse bu dumanı dağıt'. Tam da bu esnada buhar aniden bir araya geldi. Kız kardeş, abisi ile yakınlık kuracağı vakit, bir takım otları örerek yüzlerini örtmek için yelpaze yaptılar. İşte bugün dahi, bir adam bir kadını aldığında, çok uzun zaman önce olan bu olayın bir sembolü olarak bir yelpaze tutarlar."[39]

Bu mit incelendiğinde utanç duygusunun Âdem ile Havva örneğiyle paralellik gösterdiği görülebilir. Ayrıca bu mitte Nǔwā bir yaratıcı tanrı olarak değil, Tiān'a yakaran bir ölümlü olarak ve erkeğin yanında daha düşük bir seviyede zikredilmektedir. Nǔwā'nın tanrılık vasfının tarihsel süreçte bu şekilde seviye kaybına uğramasını Edward H. Schafer'dan aldığı bir alıntı ile Anne Birrell şu şekilde açıklamaktadır:

> "Nǔwā'nın o kadim şöhretinden derece derece seviye kaybına uğramasının altında yatan sebepler kısmen saygın ve eğitimli erkeklerin yarı-hayvan[40] tanrılara karşı takındıkları saygısız tutuma kısmen de elit sosyal doktrindeki erkek egemenliğinin artışına bağlıdır".[41]

---

38. Lǐ Kàng, Lǐ Yuán, veya Lǐ Róng olarak da okunabileceği belirtilmektedir. Hayatı hakkında hiçbir şey bilinmeyen bu yazarın eserinden de geriye çok cüzî parçalar kalmıştır. Toplamda 427 anlatıyı içeren ve 10 parşömen olduğu tahmin edilen Dúyìzhì isimli eserinden geriye sadece 4 anlatıyı içeren 3 parşömen kalmıştır.
39. Birrell, *Chinese Mythology: An Introduction*, s. 35.
40. 'Animalian gods' şeklinde kullanılan bu tabirden somut olarak tahayyül edilen tanrılar da anlaşılabilir. Ancak, Nǔwā'nın şekilsel özellikleri dikkate alındığında yarı-hayvan şeklinde çevirmeyi uygun gördük. Çünkü Han hanedanlığı ikonografisinde Nǔwā ve Fúxī'nin alt bedenleri yılan, üst bedenleri insan şeklindedir. Yılan şekilli alt bedenleri birbirine dolanmış vaziyette resmedilir. Bu resimlerde, Nǔwā'nın elinde pergel, Fúxī'nin elinde ise gönye bulunur. Pergel ve gönye imgeleri, Nǔwā ve Fúxī'nin yaratıcı ve şekil verici özelliklerine yapılan bir vurgudur. Wuliang tapınağına ait bir taş oyma (Yang ve An, *Handbook of Chinese Mythology*, s. 119), bu imgeye örnek olarak gösterilebilir.
41. Birrell, *Chinese Mythology: An Introduction*, s. 164.

Türeyiş mitleri zaman zaman belli bir etnik grubun soyuna işaret eden aktarımlar da ihtivâ etmektedir:

> "(Nŭwā ve abisinin evliliklerinden sonra) Nŭwā küre şeklinde bir et parçası doğurdu. Çift, bu şeyi o kadar garipsediler ki onu küçük parçalar şeklinde doğradılar ve bu parçaları ormanların çeşitli yerlerine dağıttılar. Bu et parçaları ağaçlara dokunduğunda ağaçlar canlanıp insana dönüştüler. İşte Li (erik) ağaçlarına değen parçalardan oluşan insanlar Li soyadını aldılar. Tao (kayısı) ağaçlarına değen parçalardan oluşan insanlar Tao soyadını aldılar."[42]

İnsanın yaratılışı ve türeyişi ile ilgili mitler bir bütün olarak incelendiğinde belli bir seviyede kaderciliğin Çin düşüncesinde mevcut olduğu görülmektedir. Buna göre insanlar arasındaki farklılığın kökeninde ilk yaratılış anı yatmaktadır. Ayrıca ilk etapta yaratılışta önemli bir rol oynayan dişi figürün (Nŭwā'nın) tarihî süreçte değer kaybederek ataerkil bir yapı içerisinde ikincil konuma gerileyişinin izleri sürülebilir. Türeyiş mitlerini edindiğimiz kaynaklar oldukça geç döneme aittir. Bu da bize, bilinen bir mitin (yaratıcı tanrıça Nŭwā) zamanla yeni anlamlar kazanacak şekilde (ölümlü kadın) değişikliğe uğramış olabileceği imasını uyandırmaktadır.

Çin Tanrılar Panteonu ve Medeniyetin İcadı

Çin klasikleri incelendiğinde bütün yönleriyle bir tanrılar panteonu oluşturmanın imkânsızlığı göze çarpan ilk husus olacaktır. Klasiklerde tanrılar arasındaki hiyerarşiden bahseden aktarımlar genellikle net değildir. Ayrıca bazı tanrıların isimleri farklı klasiklerde değişik şekillerde geçtiği için tam bir isim birliğinin olmadığı da görülmektedir. Bu sebeple geleneksel olarak, tarihin kendileriyle başlatıldığı sekiz önemli tanrıdan kısaca bahsedeceğiz.

Bunlar, 三皇五帝/Sānhuángwŭdì [San.huaŋ.u.di] (yani, Üç Hükümdar Beş İmparator) olarak anılan ve Çin tanrılar panteonun en üst sıralarında yer aldıkları düşünülen sekiz önemli tanrıdır. Bu sekiz tanrıdan bahseden mitlerin ana teması genellikle ilk medeniyetin temel unsurları olan tarım ve ateşin keşfi gibi konular veya ilk imparatorlukların kurulması esnasında yaşanan mücadelelerdir. Aslında bu mitler, bir yönüyle tarih yazımıdır. Çin Tarihinin başlangıcı olduğuna inanılan bu dönemin ardından 夏/Xià [Şiya] hânedanlığının geldiği genel kabul gören görüştür. Ancak ne Sānhuángwŭdì ne de Xià dönemleri tarihî vesîkalar (arkeolojik bulgular veya yazılı metinler) ile kanıtlanmış veriler değildir.

42. Yang ve An, *Handbook of Chinese Mythology*, s. 173.

Tarihî vesîkalar ile sâbit Çin'in ilk hânedanlıkları olan 商/Shāng [Şaŋ] ve 周/Zhōu [Cou] öncesi bir dönemi anlatan Sānhuángwǔdì dönemi, Konfüçyüsçü filozoflarca Altın Çağ olarak kabul edilir ve o dönemdeki imparatorların (tanrıların) erdemleri övülerek aynı şekilde davranılması salık verilir. Böylece erdem ve huzur tekrar tüm imparatorluğa yayılacaktır.

Üç Hükümdarın kimliğine dair farklı klasiklerde değişik isimler verilmekle birlikte sırasıyla 伏羲/Fúxī, Nǚwā ve 神農/Shénnóng oldukları genel kabul gören görüştür. Bu hükümdarlar ayrıca 'Göğün, Yerin ve İnsanların Hükümdarları' şeklinde de kaydedilmektedir.

Bu Üç Hükümdardan ilki olan Fúxī'nin insanlığa yaptığı en önemli katkı hiç şüphesiz *Yìjīng'in* (Değişimler Kitabının)[43] ana konusunu teşkil eden 'Kehanet Çizgileri'ni keşfetmesidir. Buna ilave olarak balık avlamak için ağ örmeyi de icat eden tanrıdır. Shānhǎijīng gibi erken dönem klasikler Fúxī'den bahsetmemesine rağmen Han döneminde oluşturulan eserler ile Fúxī ünlenmiştir.[44] Fúxī'nin kültürün gelişimine yaptığı katkılar *Yìjīng'in Xìcí [şi.tsı] isimli ekinin*[45] Xià (yani ikinci) kısmında şu şekilde ifade edilmektedir:

> *"Uzun zaman önce, Bāoxī'nin göğün altındaki her şeye (bütün dünyaya) hükmettiği zamanlarda, (Bāoxī) yukarıya baktı ve gökyüzündeki simgeler*

---

43. 易经/*Yìjīng [i.*ciŋ*]* antik Çin klasiklerinin en eskilerinden üçüncüsüdür. 书经/Shūjīng/[Şu Cing] (Tarihler Kitabı) en eski klasik olarak kabul edilirken, ikinci sırayı 诗经/*Shījīng/[şı.*ciŋ] (Ezgiler Kitabı) alır. (James Legge, "The Sacred Books of China The Texts Of Confucianism Part II: The Yi King," in *The Sacred Books of the East*, ed. Friedrich Max Müller, c. 16 (Oxford: The Clarendon Press, 1882), s. 7) *Yijīng, kehanetlerde kullanılan çizgiler ve bu çizgilerin yorumlarına dair yazılan bir eserdir. Bu çizgiler,* Yáng'ı *temsil eden sağlam (——) çizgi ve* Yīn'i *temsil eden kırık (— —) çizgi olmak üzere iki gruptur. Bu iki grup çizginin alttan başlayarak, üst üste üç adet yerleştirilmesiyle bir trigram (üçlü-çizgi-grubu) oluşturulur. Toplam sekiz adet trigram mevcuttur. Bu* sekiz adet trigramın, Fúxī tarafından keşfedildiğine inanılır. *Sekiz adet trigram da kendi aralarında yine üst üste yerleştirilerek bir hexagram (altılı-çizgi-grubu) oluşturulur. Toplam 64 adet hexagram vardır. İşte, Yijīng, bu 64 adet hexagramın kehanetlerde kullanılışına ve bunların derin anlamlarına dair bir kitaptır.*

44. Birrell, *Chinese Mythology: An Introduction*, s. 44.

45. *Yìjīng'in 'On Kanat' şeklinde isimlendirilen eklerinin, Konfüçyüs tarafından yazıldığına inanılır. Ancak özellikle alıntısını yaptığımız kısmı olan Altıncı Kanat'ın Konfüçyüs'e ait olamayacağı Legge tarafından sunulan kuvvetli bir delil ile reddedilir. Buna göre, özellikle bu kısımda sıklıkla kullanılan 'Üstat dedi ki' kalıbı, bu bölümlerin Konfüçyüs'e ait olamayacağının kanıtıdır. Çünkü Konfüçyüs'e atfen bir başkası tarafından onun görüşlerini sunmak amacıyla bu kalıbın kullanıldığını biliyoruz. Eğer bu metnin yazarı Konfüçyüs'ün kendisi olsaydı, metnin içinde kendisine atfen, 'Üstat dedi ki' şeklinde bir başlangıç cümlesini kullanarak kendisini, kendisinden soyutlamazdı (*Legge, "The Sacred Books of China The Texts Of Confucianism Part II: The Yi King" ss. 28–29).

üzerinde derin düşünceye daldı, sonra aşağı baktı ve yeryüzü şekilleri üzerinde derinlemesine tefekkür etti. Kuşların ve yırtıcı hayvanların göze hoş gelen görünüşleri ve toprağın sağladığı yararları düşündü. Yakınındakiler (kendi iç dünyası) ve uzağındakiler üzerine yoğunlaştı. Böylece, ilâhî bilgiyle ve erdemle iletişim kurabilmek ve bu sayede on binlerce canlı şeyi sınıflandırabilmek için sekiz trigramı keşfetti. Ayrıca çeşitli türdeki ipleri örerek ağ yapıp bunu avlanmak ve balık tutmak amacıyla kullanmayı keşfetti. Muhtemelen ağı icat etme fikrini Li isimli üçüncü trigramdan (aynı zamanda otuzuncu hexagramdır) edinmiştir."[46]

Bu alıntıda ise Fúxī'nin isminin *Bāoxī* olarak geçtiğini görüyoruz. Fúxī'nin bütün dünyanın hükümdarı olduğu vurgulanan ilk ayrıntıdır. Kozmogoni mitlerinden hatırlayacağımız üzere, merkezi Çin ülkesi olan tek bir dünyanın varlığına inanılmaktadır. Çin'in ilk hükümdarının da Fúxī olduğu böylelikle belirtilmektedir. Ayrıca bu ilk hükümdarın ilgi alanının 'avlanma' olduğu önemli bir detaydır. Bu da tarihi süreçte insanlığın avcılıktan-tarıma geçişine örnek teşkil eden bir mit olarak anlaşılabilir. Çünkü Fúxī'den sonra hükümdar olan Shénnóng bir tarım tanrısıdır.

Günümüzde dahi saygıyla tapınılan önemli bir tanrıdır. Merkez kült yeri Hénán Eyaletinin Huaiyang şehrinde yer alan Renzu tapınağıdır. Her yıl, ay takvimine göre, 2 Şubatta başlayıp 3 Marta kadar süren bir festivalde ülkenin pek çok yerinden binlerce kişi, Renzu tapınağına gelerek Fúxī'nin doğum gününü kutlamaktadırlar. Burayı ziyarete gelen bazı kişiler çocuk istemek için, bazıları üniversite giriş sınavlarında başarılı olabilmek için bu tapınakta duâ ederler.[47]

Üç Hükümdardan bir diğeri olan Shénnóng'un bitkilerin niteliklerini keşfedip Çin tıbbının temellerini attığına inanılır. Huáinán Zǐ'dan yaptığımız şu alıntı Shénnóng'un bu özelliğini göstermektedir:

> "Eskiden insanlar otları yer, nehirlerden su içer, ağaçlardan meyve toplar, çekirge ve kabuklu deniz hayvanlarının etlerini tüketirlerdi. O zamanlarda, hastalıklar ve zehirlenmeler sebepiyle pek çok kayıplar olurdu. Bu yüzden insanlara beş cins tahılın nasıl ekileceğini ilk kez Shénnóng öğretti. Ayrıca, hangi tür toprağın çorak olmaya yatkın olduğunu ve hangi tür toprağın sulak araziler olmaya meyilli olduğunu da öğretti. Bunlara ilave olarak verimli topraklar ile verimsiz toprakları ve dağlar ile ovaları da insanlara gösterdi. Shénnóng, her bir bitkinin niteliğini öğrenmek için tek tek tattı ve içilip içilemeyeceğine göre her bir ırmak ve kaynak suyunu tat-

46. Birrell, *Chinese Mythology: An Introduction*, s. 46; Legge, "The Sacred Books of China The Texts Of Confucianism Part II: The Yi King" s. 382.
47. Yang and An, *Handbook of Chinese Mythology*, s. 122.

> lı veya acı olarak sınıflandırdı. Böylece insanlara, sakınmaları gereken şeyleri bildirdi. Bütün bunları yaparken günde yetmiş kere zehirleniyordu."[48]

Yukarıdaki aktarımda Shénnóng'un tarımın keşfine ve gelişmesine yaptığı katkılar bâriz bir şekilde görünmektedir. Bu alıntının vurguladığı ilk nokta Shénnóng öncesi dönemin insanlarının durumudur. 'Bulduklarını yiyen' bu insanlardan kasıt, avcı-toplayıcı olan ilk insanların dönemine işarettir. Shénnóng, bu dönemden sonra gelen 'tarım toplumunu' kuran, geliştiren ve şekillendiren bir tanrı olarak insanlara yiyeceklerini kendilerinin üretmelerini, dolayısıyla yerleşik bir hayata geçmelerini öğretmiştir.

Ayrıca Shénnóng'un Çin tıbbının gelişimine yaptığı katkı görmezden gelinemeyecek kadar önemlidir. Her bir bitkiyi tek tek tadarak niteliklerine karar verişi, yani deneme-yanılma metoduyla bir bilgiyi keşfedişi, sadece tıbbın değil pozitif bilimlerin de temelini atmıştır. Üstelik zaman zaman zehirli bitkiler yüzünden rahatsızlanması da yine Çin tanrılarının insanlara duyduğu şefkat için kendilerini feda edercesine çabalamalarına bir örnektir. Hatta Shénnóng'un bitkilerin niteliklerini test ederken, zehirlenip öldüğüne dair rivayetler vardır.

Bu rivayetlerden birisine göre Shénnóng, bir gezisi esnasında arındırıcı (detoks) özelliğe sahip bir bitki bulmuştur. Zehirlendiği her seferinde bu bitkiden yiyerek vücudundaki zehri temizlemiş ve böylece bütün bitkileri tadarak sınıflandırma görevini rahat bir şekilde sürdürmeye devam etmiştir. Rivayete göre bu bitki, Türk insanı için de en kıymetli bitkilerden birisi olan çaydır. O halde, Çin kültürüne göre çayın da keşfi tanrısal bir kökene dayanmaktadır denilebilir. Bu rivayet ve devamında Shénnóng'un ölümü şu şekildedir:

> "(...) Shénnóng, ilk olarak bir parça yeşil yapraklı bir bitki tattı. Bu bitkiyi yiyince, bitkinin midesinde aşağı yukarı gezinerek bütün vücudunu temizlediğini fark etti. Bitki, sanki bir keşif gezisindeymiş gibi bütün vücudunu baştan aşağı dolaştığı için bu bitkiye 'keşif' anlamında 'chá/查 [ça]' ismini vermiştir. Fakat sonraki insanlar bu ismi farklı bir karakterle yazılan ve aynı şekilde okunan, fakat 'çay' anlamına gelen 'chá /茶' karakteriyle karıştırmışlar ve bu şekilde kullanmaya başlamışlardır. (...) Böylece Shénnóng her gün yüzlerce bitkiyi tadarak neredeyse her gün zehirleniyordu ve çay ile her zaman kendisini bu zehirden arındırmayı başarıyordu. (...) Ancak bir gün, Shénnóng sarı bir çiçek tattı. Onu yutar yutmaz bağırsaklarının paramparça olduğunu hissetti. Çay ile kendisini tedavi etmeyi başarama-

48. İngilizcesiyle karşılaştırılarak tercüme edilmiştir (Birrell, *Chinese Mythology: An Introduction*, s. 49). Çince metin için bkz. Sìbù Bèiyāo, Zibù, Huáinán Zǐ, 19. Bölüm, 1. Paragraf (url:6).

> dan öldü. (...) Kendisini insanlar için feda ettiğinden, insanların nezdinde çok saygın bir konuma sahiptir ve 'Tıbbın Kralı' olarak isimlendirilerek kendisine tapınılır."[49]

Böylelikle Üç Hükümdar dönemini ana hatlarıyla sunmuş olduk. Çin düşüncesine göre ilk insanlar daha az teknik biliyorken, Tanrılar vasıtasıyla yeni bilgiler öğrenmişlerdir. Yaratıcı tanrıça olan Nǔwā ile birlikte insanlık tarihi başlamaktadır. Nǔwā döneminde insanlar henüz yaratıldıklarından medeniyet veya kültürden bahsedemiyoruz. Daha sonra, Fúxī'nin avcı-toplayıcı olan bu insanlara bir takım alet ve edevat yapmayı öğretmesi ve yazıyı keşfetmesi, medeniyetin gelişiminde önemli bir dönüm noktasıdır. Sonraki dönem olan Shénnóng döneminde, tarım dönemi başlamış ve insanlık tarihi yeni bir aşamaya geçmiştir. Artık göçebe bir hayattan ziyâde yerleşik bir hayat söz konusudur.

Üç Hükümdar döneminden sonra gelen Beş İmparator döneminde artık yerleşik bir medeniyetin yaşadığı temel problemler konu edinilir. Bu problemlerin başında Beş İmparatorun birbirleriyle yaptığı savaşlar ve egemenlik mücadeleleri gelmektedir.

Çin düşüncesine göre dünyanın kare şeklinde olduğunu kozmogoni mitlerini açıklarken vurgulamıştık. Çin mitlerine göre, işte bu kare şeklindeki dünya dört ana yönde ve bir de merkezde olmak üzere beş İmparator tarafından paylaşılarak yönetilmektedir. Bütün imparatorların birer yardımcısı (veziri de denilebilir) vardır ve birlikte, Çin ülkesini büyük bir uyum içinde yönetmektedirler.

Her bir imparatorun hükmettiği bir element, yönetimini temsil eden bir renk ve kontrol ettiği bir mevsim vardır. Buna göre; merkezde, toprak elementine hükmeden ve sarı rengiyle temsil edilen 皇帝/Huáng Dì [Huaŋ Di] ve yardımcısı 後土/*Hòutǔ [Hoğ.tu]* yer alır. Bu ikisi, ellerinde ipler ile diğer yönlerdeki imparatorlukları yönetir.

Kuzeyde, su elementine hükmeden ve siyah rengiyle temsil edilen 顓頊/Zhuānxū [Cuan.şü] ve yardımcısı Xuanming [Şuan.miŋ] yer alır. Bu ikisi kış mevsimini kontrol ederler.

Doğuda tahta elementine hükmeden ve yeşil rengiyle temsil edilen 太後/*Tàihòu [Tay.hoğ]* ve yardımcısı Goumang [Goğ.maŋ] yer alır. Bu ikisi bahar mevsimini kontrol ederler.

Güneyde, ateş elementine hükmeden ve kırmızı rengiyle temsil edilen 炎帝/Yán Dì ve yardımcısı 祝融/*Zhù Róng* [Cu Roŋ] yer alır. Bu ikisi yaz mevsimini kontrol ederler.

---

49. Yang and An, *Handbook of Chinese Mythology*, s. 195.

Batıda, metal elementine hükmeden ve beyaz rengiyle temsil edilen 少昊/*Shàohào [Şao.hao]* ve yardımcısı Rushou [Ru.şou] yer alır. Bu ikisi güz mevsimini kontrol ederler.[50]

Beş İmparator ile ilgili mitlerde iki önemli husus daima vurgulanmaktadır. Bunlardan birincisi; bu barış ortamının yerini savaşlara bırakması, yani düzenin bozulması, diğer bir ifadeyle kozmosun, yerini kaosa bırakmasıdır. İkinci önemli husus, Beş İmparatorun soyuna atfedilen kutsallıktır. Sonraki yüzyıllarda kurulan (Shāng ve Zhöu gibi) hânedanlıklar soylarını bu ilk İmparatorlara dayandırarak 'ilâhî' kökenli bir hânedanlık kurduklarını iddia ederler.

Bazı Çin tarihçileri bu Beş İmparatorun kabîlelerini genişletmek için sık sık mücadele eden efsânevî kabîle liderleri olduğu görüşünü savunmaktadırlar. Bu savaşlardan en meşhurları ve klasik kaynaklarda en sık bahsedileni Huáng Dì ve Yán Dì arasında geçen savaşlardır. Bu iki İmparatorun yönettiği kabîlelerin, Han etnik grubunun kökenini oluşturduğu düşünülmektedir. Bugün bile bu yüzden Çinliler kendilerinin 'Huáng Dì ve Yán Dì'nin soyundan' geldiklerini iddia ederler.[51]

Beş İmparatordan sonra Çin topraklarını yöneten Bilge Krallar dönemi gelmektedir. Bilge Krallar döneminde 堯/*Yáo,* 帝舜/Dìshùn ve 禹/Yǔ'nun imparator olduğuna inanılır. Bu krallar kahramanlıklarıyla meşhur yarı tanrısal figürlerdir. Bu dönemde tüm dünyayı saran felâketler gerçekleşmiş (kıtlık ve sel gibi) ve bu kaos ortamı, bu krallar vasıtasıyla tekrar düzene kavuşmuştur.

Felâketler ve Kahramanlar

Çin mitlerinin bahsettiği temel konulardan birisi karmaşa ve düzen (kaos ve kozmos) arasındaki gelgitlerdir. Yaşanan karmaşa durumu bir tanrı yardımıyla giderilerek tekrar düzen sağlanır. Bu karmaşa da genel olarak tanrılar arasında gerçekleşen savaşlar sonucu ortaya çıkmaktadır. Oluşan hasar bazen telafi edilip düzen tamamen sağlanırken, bazen de kalıcı hasar bırakan durumlar yaşanmıştır.

İlk felâket Nǔwā döneminde gerçekleşmiştir. Bu dönemde dünya henüz yaratıldığı için henüz mükemmel şeklinde değildir. Dengesiz diyebileceğimiz

---

50. Birrell, *Chinese Mythology: An Introduction*, s. 135; Yuan Ke, *Dragons and Dynasties: An Introduction to Chinese Mythology*, çev. Kim Echlin and Nie Zhixiong (ABD ve Çin Halk Cumhuriyeti: Penguin Books (ABD) ve Foreign Languages Press (Çin Halk Cumhuriyeti), 1993), s. 14; Yang and An, *Handbook of Chinese Mythology*, s. 139.
51. Yang and An, *Handbook of Chinese Mythology*, s. 141.

bu hâl, Nǚwā tarafından düzenlenmiştir. Daha sonra gelen Fúxī ve Shénnóng dönemlerinde benzer bir yıkım göremiyoruz. İnsanlık bu iki dönemde teknik ve medeniyet olarak hep ilerlemiştir. Nǚwā zamanındaki felâket şu şekilde betimlenir:

> "Antik çağlarda, (gökyüzünü taşıyan) dört sütun çökmüş ve (yeryüzündeki) Dokuz Bölge birbirinden ayrılmıştı. Artık gökyüzü her şeyi tamamıyla örtemiyordu ve yeryüzü her şeyi aynı anda taşıyamaz duruma gelmişti. Kor alevler dört bir yanı kavuruyor ve dinmek bilmiyordu. Taşkın sular sel olup önüne geleni yutuyor ve durmak bilmiyordu. Vahşi hayvanlar masum[52] insanlara saldırıyor ve yırtıcı kuşlar yaşlı genç demeden herkesi pençeleriyle kapıp kaçıyordu. Tam böylesi karışık bir zamanda Nǚwā, beş farklı renkli madeni eriterek mavi göğü onardı. Dev gibi bir kaplumbağanın ayaklarını keserek bunlarla yıkılan dört sütunu destekledi. Jì bölgesini kurtarmak için kara ejderhayı öldürdü. Dünyayı saran alevler neticesi kül olan sazlıkların küllerini bir araya yığarak bunlarla sel taşkınlıklarına set gerdi. Mavi gök onarılmış, dört sütun yeniden dikilmiş ve sel suları çekilmişti. Jì bölgesi artık kontrol altındaydı. Vahşi hayvanlar ölmüş ve o masum insanlar feraha ermişlerdi. Artık insanlar yeryüzü tarafından sağlam bir şekilde taşınabiliyor ve gökyüzü tarafından mükemmel bir şekilde korunabiliyorlardı."[53]

Bu alıntıda dikkat çeken ilk husus, madencilik tekniğine yapılan vurgudur. Yaratıcı tanrıça olan Nǚwā, bu anlatıda aynı zamanda bir demirci gibi, maden eritme tekniğini kullanarak gökyüzünde oluşan 'yırtığı' yamamıştır. Ayrıca yanan bitkilerin külleriyle barajlar ve setler kurarak su taşkınlıklarına engel olmuştur. Bu anlatıda kısaca, yarattığı insanların yaşadığı felâketlere kayıtsız kalmayan ve gerektiğinde savaşçı bir rol (kara ejderhayı öldürüşündeki gibi) üstlenebilen bir tanrıça resmedilmektedir. Ayrıca, Nǚwā'nın beş farklı renkli madeni kullanması sebepiyle o günden beri rengârenk gökkuşakları gökyüzünü süslemektedir. Böylelikle düzenin yeniden sağlanışının bir anısı hatırlanmış olur. Tıpkı Eski Ahitte, gökkuşağının Tanrı'nın, insanlara verdiği bir ahdin sembolü[54] oluşu gibi, bu mitte de gökkuşağı, bir kurtuluşun sembolüdür. Ayrıca Çin felsefesine göre bu taşların rengi, beş elementin rengi ola-

---

52. Anne M. Birrell, (猏/Zhuān) ifadesini özel isim şeklinde algılayarak "vahşi hayvanlar 猏/Zhuān halkına saldırıyordu' şeklinde tercüme etmiştir. Biz, sıfat şeklinde kullanarak, masum anlamını yüklemeyi tercih ettik.
53. İngilizcesiyle karşılaştırılarak tercüme edilmiştir (Birrell, *Chinese Mythology: An Introduction*, s. 71). Çince metin için bkz: Sìbù Bèiyāo, Zibù, Huáinán Zǐ, 6. Bölüm, 9. Paragraf (url:7).
54. Yaratılış, 9:13.

rak da yorumlanmaktadır. Bu beş element ve renkleri şöyledir: yeşil=tahta, kırmızı=ateş, sarı=toprak, beyaz=metal, siyah=su. Beş doğal kuvveti temsil eden bu beş element, doğum ve ölüm, türeyiş ve yıkım döngüsünü ifade eder ve belli bir düzene göre birbirini takip ederler. Tahta, toprağa üstün gelir. Metal, tahtaya üstün gelir. Ateş, metale üstün gelir. Su, ateşe üstün gelir. Toprak da suya üstün gelir. Elementlerden hiçbirisi tek başına, diğer hepsini yok edebilecek kadar kuvvetli değildir.[55]

Sonraki dönem olan Beş İmparator döneminde yapılan iktidar/güç savaşları sebepiyle bir kez daha düzen bozulmuştur. Bu güç savaşlarının en önemlisi elbette Huáng Dì ve Yán Dì arasında geçen savaşlardır. Bu savaşlar, dünya çapında (katastrofik) bir yıkıma sebebiyet vermemiştir. Fakat Zhuānxū ile başka bir tanrı olan 共工/Gònggōng [Goŋgoŋ] arasında geçen savaşlar köklü değişikliklere yol açmıştır.

> "Uzun zaman önce, Gònggōng, Zhuānxū ile 帝/Dì ünvanı için mücadele etti. Gònggōng, öfkesine hâkim olamayıp 不周/Bùzhōu [Bu.cou] Dağına çarptı. Bu dağın taşıdığı Gökyüzü Sütunlarından birisi böylece yıkıldı ve yeryüzünü ayakta tutan bağlardan birisi çatırdadı. Gökyüzü, kuzeybatıya doğru eğildi ve işte bu yüzden güneş, ay ve yıldızlar o yöne doğru hareket ederler. Yeryüzünün ise güneydoğusunda bir delik oluştu ve işte bu yüzden nehirler ve su taşkınlıkları o yöne doğru akar."[56]

Bu savaş sonrası gerçekleşen kalıcı hasar, yıldızların ve güneşin kuzeybatıya doğru hareketi veya yeryüzü sularının güneye doğru akışı gibi bazı doğa olaylarını açıklamak için kullanılmaktadır. Ayrıca buraya almadığımız ilerleyen pasajlarda da denizlerin hiç 'taşmadan' hep aynı seviyede kalışlarının sebepi olarak oluşan o delik gösterilir.

Zaman zaman Çin mitlerinde, merak celbeden bazı fizikî veya coğrafî sorulara yanıtlar bulunduğunu görmekteyiz. 'Neden sular güneye doğru akıyor? Neden güneş doğudan batıya doğru hareket ediyor? Neden gökkuşağı rengârenk?' gibi soruların yanıtlarının mitler vasıtasıyla verildiğini görmekteyiz.

Beş İmparatordan sonraki dönem olan Bilge Krallar döneminde de felâketler insanlığın yakasını bırakmamıştır. İlk Bilge Kral olan *Yáo döneminde çok ciddi bir kuraklık yaşanmıştır.*

---

55. Carol Stepanchuck ve Charles Wong, Mooncakes and Hungry Ghosts: Festivals of China (San Fransisco: China Books and Periodicals, 1991), s. 49'dan naklen Irene Dea Collier, *Chinese Mythology* (ABD: Enslow Publisher, 2000), s. 50.
56. Birrell, *Chinese Mythology: An Introduction*, s. 98. Metnin Çincesi için bkz. Sìbù Bèiyāo, Zibù, Huáinán Zǐ, 3. Bölümü, 2. Paragrafı: (url:8)

Güneş ve Ay Mitleri

Çin mitolojisine göre, Yáo döneminde yaşanan kuraklığın sebebi güneş kardeşlerdir. Güneş ile ilgili inanışlar ve bu kuraklığın sebebi klasik kaynaklarda şu şekilde izah edilmektedir:

> "Güneydoğu Denizinin ötelerinde, 甘/Gān Nehrinin bulunduğu mevkide 羲和/Xī Hé'nın ülkesi vardır. Orada bir kız bulunur. Onun adı Xī Hé'dır. Gān Nehrinde güneşlere banyo yaptırmaktadır. Xī Hé, 帝俊/Dìjùn'un karısıdır. On güneş doğurmuştur."[57]

Shānhǎijīng'den yaptığımız bu alıntı, güneş(ler) hakkında pek çok detayı barındırmaktadır. Öncelikle Dìjùn ve karısı Xī Hé'nın on tane güneş çocukları olduğu belirtilmektedir. Böylelikle antik Çin takviminde haftanın on günden oluşmasının sebepi on güneşin varlığına duyulan inançtır, denilebilir. Yani, her gün için bir güneş bulunmaktadır. Shānhǎijīng'in bir başka bölümünde bu detay şu şekilde ifade edilir:

> "黑齿/Hēichǐ[58] ülkesinin kuzeyinde 汤/Tāng[59] Vadisinin berisinde 扶桑/Fùsāng[60] isimli bir ağaç vardır. On güneş orada banyo yapar. Bu vadinin tam ortasında bir su birikintisi[61] ve kocaman bir ağaç vardır. Dokuz güneş bu ağacın daha aşağıdaki dallarında beklerken bir tanesi en üst dalma çıkar."[62]

---

57. İngilizcesiyle karşılaştırılarak tercüme edilmiştir (Anne M. Birrell, trans., *The Classic of Mountains and Seas* (London: Penguin Books, 1999), s. 170). Çince metin için bkz: Sìbù Bèiyāo, Shǐbù, Shānhǎijīng, 15. Bölüm, 27. Paragraf (url:9)
58. Anne M. Birrell, Shānhǎijīng klasiğini çevirirken bu tür özel isimleri de çevirmeyi tercih etmiştir. Bu yer isimleri, içinde yaşayanlar hakkında bilgi verir gibi görünmektedirler. Ancak, çoğu zaman sadece özel isimler olarak anlaşılması gerektiği kanaatindeyiz. Bu nedenle biz özgün ismini korumayı tercih ettik. Birrell ise Hēichǐ kelimesini 'Kara diş' şeklinde çevirmiştir.
59. Birrell, Shānhǎijīng çevirisinde Tāng kelimesini, 'Sıcak su' anlamında kullanmıştır. *Chinese Mythology: An Introduction* isimli eserinde ise özel isim şeklinde kullanmaktadır. Bu açıdan bir üslup çatışması doğduğu söylenebilir. Biz özgün ismini kullanmayı tercih ettik.
60. Fùsāng, bir dut ağacıdır. Dut yapraklarının ipek böcekciliği açısından önemi de gözönüne alınırsa bu ağacın Çin kültüründeki değeri daha iyi anlaşılabilir.
61. Irmak veya göl olarak da yorumlanabilir. On güneş bu suda banyo yaparak temizlenir ve Fùsāng dallarında kuruyarak bir sonraki yolculuklarına hazırlanır.
62. İngilizcesiyle karşılaştırılarak tercüme edilmiştir (Birrell, *Chinese Mythology: An Introduction*, s. 39) ve (Birrell, *The Classic*, s. 128). Çince metin için bkz: Sìbù Bèiyāo, Shǐbù, Shānhǎijīng, 9. Bölüm, 11. Paragraf (url:10)

Bu aktarımda, Çin ülkesinin doğusundaki Hēichǐ ülkesinin kuzeyinde yer alan Fùsāng isimli ağaçtan bahsedilmektedir. Bu ağaç, güneş kardeşlerin temizlendikten sonra dinlendikleri bir ağaçtır. İnsanların güneşe bakışları güneşi 'kirlettiği' için güneşler, yolculuklarına bu temizlik ritüeli ile başlarlar. Her seferinde sadece bir güneş bu yolculuğa çıkmaktadır. Yolculuğa çıkacak güneş, Fùsāng'ın en üst dalına çıkar ve annesi (Xī Hé) tarafından bir atlı arabaya bindirilir. Böylelikle güneşin katettiği her bir aşama, günün belli bir saatine denk düşer. Bu aşamalar şu şekildedir:

> "Güneş, o su birikintisinde tamamen yıkanıp temizlendikten sonra; Fùsāng dallarına yavaşça tırmanır, işte o zaman seher vakti olur. Fùsāng'ın tepesine çıkıp yolculuğuna başlayacağı vakit, tan vakti olur. 曲阿/Qūā isimli bölgeye vardığında şafak vakti olur. 曾泉/Cèngquàn isimli bölgeye vardığında kahvaltı vakti olur. 桑野/Sāngyě isimli bölgeye vardığında ikindi vakti olur (...) 悲泉/Bēiquán isimli bölgeye vardığında, güneşleri taşıyan kadın (Xī Hé) durur ve atları dinlendirir. Güneşin bu konumuna, Asılı Araba[63] denir."[64]

Bu alıntıda güneşin yolculuğu detaylı bir şekilde tasnif edilerek, yolculuğu esnasında değişik şekillerde isimlendirildiği görülmektedir. Güneşin bulunduğu konuma, ışığının düşüş açısına ve öğün vakitlerine göre on beş farklı şekilde isimlendirilmektedir. Güneş kardeşlerin yolculuklarından ziyâde, kuraklığa yol açışları Çin mitolojisinde vurgulanan ana temadır. Bu kuraklığın sebebinin, güneş kardeşlerin tembellikleri olduğu ifade edilir. Güneş kardeşler, her gün sırasıyla anneleriyle yolculuğa çıkarak dünyayı aydınlatıp ısıtma görevinden oldukça bıkmışlar ve kendi aralarında bir karara varmışlardır. Buna göre, hep birlikte bu yolculuğa çıkıp, dünyaya geri kalan dokuz gün boyunca yetecek kadar ışık ve sıcaklık verip, geri kalan günlerde oyun ve eğlenceye daha çok vakit ayırmayı istemişlerdir. Ancak, bekledikleri gibi olmamış ve yeryüzü büyük bir kıtlık geçirmiştir.

Bu esnada yeryüzündeki insanlar, hem on güneşin sebep olduğu yangınlar ve kuraklık ile hem de çeşitli canavarların istîlâlarıyla boğuşmaktaydılar. İnsanların ağıt, çığlık ve duâları göklere kadar yükselmiş ve en sonunda Dìjùn'a ka-

---

63. 悬车/Xuánchē şeklinde yazılan ibarenin, güneşin konumunu belirten bir alegori olması muhtemeldir. Güneşin atlı arabada taşındığına inanıldığı için, atlar dinlenince araba da hareket etmeyeceğinden güneş gökyüzünde 'asılı' kalmaktadır. Güneşin hareketinin yavaşladığı bu konum, muhtemelen baterken/battıktan sonraki konumunu ifade etmektedir.

64. İngilizcesiyle karşılaştırılarak tercüme edilmiştir (Birrell, *Chinese Mythology: An Introduction*, s. 39). Çince metin için Sìbù Bèiyāo, Zibù, Huáinán Zǐ, 3. Bölümü, 14. Paragraf (url:11).

dar ulaşmıştır. Dìjùn, çok iyi bir okçu olan ve yine kendisi gibi göklerde yaşayan ancak bir yarı-tanrı olan 羿/Yì'den, oğullarını terbiye etmesini rica etmiştir:

> "Dìjùn, yüzlerce felâketi önlemesinde yardımcı olması ve böylece yeryüzüne refah getirmesi için Yì'ye kızıl bir yay, desensiz sade oklarla birlikte ipek bir ip hediye etti. Böylece Yi acı ve sıkıntılarla dolu yeryüzüne merhamet ve tesellî getiren ilk kişi oldu."[65]

Dìjùn'dan aldığı yay ve oklar ile yeryüzüne inen Yì, o dönem yeryüzünde hüküm süren Yáo'nun emirleri doğrultusunda hareket etmiştir:

> "Yáo'nun yönetimde olduğu dönemde, on güneşin hepsi de aynı anda göğe yükseldi ve bu yüzden buğday tanelerini, otları ve ağaçları yakıp kavurdular. O denli ki, insanlar yiyeceksiz kaldı. (...) Bu yüzden Yáo, Yì'ye gökyüzündeki on güneşi vurmasını emretti. (...) Bütün insanlar Yì'nin bu başarısından dolayı çok memnun kaldılar ve onu Göğün Oğlu[66] olarak kabul ettiler (...)."[67]

Yáo'nun emriyle yeryüzündeki canavarları öldürdükten sonra, güneş kardeşleri terbiye etmek yerine dokuz güneşi *öldüren* Yì, bu suçu sebepiyle, karısı 嫦娥/Cháng É [Çaŋ I] ile birlikte daha önce yaşadığı yer olan gökten kovulmuşlardır. Güneş kardeşlerin dokuzunun da ölmesinin ardından, geri kalan tek bir güneş, yalnız başına, her gün, o zorlu yolculuğa çıkma cezasını çekmeye mecbur kalmıştır. Yaptığı bu yanlışlık sebepiyle Yì'ye de gökten kovulma cezası verilmiştir. Yeryüzündeki insanlar Yì'den övgüyle bahsettikleri için bu durum onun adına pek sıkıntı doğurmamıştır. Ancak, karısı Cháng É'nın göklerde kalan kız kardeşine duyduğu hasret ve özlem artık dayanılmaz noktaya gelmiştir.

Bu yüzden Cháng É, tekrar kız kardeşini görebilmek için Yì'den, *ölümsüzlük iksirini* temin etmesini istemiştir. Böylece tekrar ikisi de bu iksir vasıtasıyla tanrı-

---

65. İngilizcesiyle karşılaştırılarak tercüme edilmiştir: Birrell, *Chinese Mythology: An Introduction*, s. 78 ve Anne M. Birrell, çev., *The Classic of Mountains and Seas* (London: Penguin Books, 1999), s. 194. Metnin Çincesi için bkz: Sìbù Bèiyāo, Shǐbù, Shānhǎijīng, 18. Bölüm, 34. Paragraf (url: 12).

66. 天子/Tiānzǐ kavramı göğün altındaki herşeyin, yani tüm dünyanın yöneticisi anlamında ve imparatorlar için kullanılan bir sıfattır. Burada saygıyı hak eden yüce bir kahraman olarak kullanılmıştır. Yoksa Yì, bir imparator olmamıştır.

67. İngilizcesiyle karşılaştırılarak tercüme edilmiştir (Birrell, *Chinese Mythology: An Introduction*, s. 139). Çince metin için bkz: Sìbù Bèiyāo, Zibù, Huáinán Zǐ, 8. Bölüm, 6. Paragraf (url: 13). [Alıntıladığımız metnin, çıkardığımız bölümlerinde değişik canavar isimleri ve bu canavarların Yì tarafından nerede öldürüldükleri açıklanmaktadır. Güneş mitiyle pek ilgisi olmadığı için bu bölümleri dâhil etmedik.]

lar mertebesine yükselebileceklerdir. Yî, karısının üzgün ve mutsuz haline dayanamadığı için çok uzun bir yolculuk sonrasında, ölümsüzlük iksirini hazırlayan *西王母/Xī Wángmǔ [Şi Wan.mu] isimli tanrıçaya ulaşmış ve ondan kendilerine bir parça iksir hazırlamasını istemiştir. Ancak Xī Wángmǔ, üç yüz yılda bir meyve veren ağaçlardan topladığı şeftaliler ile yaptığı tüm iksirleri öteki tanrılara verdiğini söyleyerek iki kişilik iksir hazırlayacak ürün elinde kalmadığını belirtmiştir. Bu yüzden Xī Wángmǔ tek bir küçük şişede kalan son iksiri uzatarak* Yî'yi uyarmıştır: 'Eğer bulutsuz, açık bir gökyüzünde, geceleyin bu iksiri içmezseniz göklere ulaşamazsınız' diyerek uyarmıştır. İksiri alıp karısının yanma dönen Yî, aynı uyarıyı ona da yapmıştır. Ancak bir gece Yî evde yokken, kız kardeşinin hasretine dayanamayan Cháng É gizlice ölümsüzlük iksirinin hepsini tek başına içmiştir. O gece hava kapalı olduğu için göklere ulaşamadan ayda sıkışıp kalmıştır. Kocasından gizlice yaptığı bu davranış sebepiyle, çirkin bir kurbağaya dönüşmüş ve bir daha asla kızkardeşini görememiştir. O günden beri de ayda yaşamaktadır.[68]

> "Okçu Yî, 西王母/*Xī Wángmǔ'dan [Şi Wan.mu] ölümsüzlük iksirini istedi. Ancak,* Yî'nin karısı 嫦娥/Cháng É [Çaŋ I], bu iksiri çaldı ve aya kaçtı. Aydayken dönüşüm geçirerek Chánchú isimli çizgili bir kurbağaya dönüştü. O günden beri Cháng É, ayın ruhudur."[69]

Her ne kadar klasik eserlerde Cháng É'ya entrikacı bir kadın, çirkin bir kurbağa, lanetli bir kız kardeş gibi imgeler yakıştırılsa da; tarihî süreçte güzellik, ölümsüzlüğün simgesi gibi farklı anlamlar kazanmıştır. Hatta sonradan kazandığı üstün statüden olsa gerek, 24 Ekim 2007 tarihinde Çin Halk Cumhuriyeti'nin aya fırlattığı insansız uzay aracına, Cháng É-1 ismi verilmiştir.

Sel Miti ve Mühendis Yǔ

Bilge Krallar döneminde bir kraldan sonra yerine gelen diğer kral, soy veya kan bağı yerine ehliyete göre seçilirdi. Shùn; asil karakteri, çalışkanlığı, büyüklerine saygısı ve insanlar nezdinde itibarı vesîlesiyle *Yáo'dan* sonra tahta çıkan ikinci Bilge Kraldır.

---

68. Bu paragrafta aktarılan mit şu eserlerden toplanan bilgiler ile derlenmiştir: (Birrell, *Chinese Mythology: An Introduction*, s. 195; Collier, *Chinese Mythology*, s. 76–9; Jeremy Roberts, *Chinese Mythology A to Z*, Second Edition (New York: Chelsea House: An Imprint of Infobase Publishing, 2010), s. 96, s. 136–7, s. 143, s. 150; Ke, *Dragons and Dynasties: An Introduction to Chinese Mythology*, s. 81–5).
69. Birrell, *Chinese Mythology: An Introduction*, s. 145, s. 176. Çince metne ulaşılamamıştır.

Shùn döneminin karakteristik özelliği çok büyük bir tufan hadisesinin gerçekleşmiş olmasıdır. Bu tufan, devasa dalgalar ve korkunç bir sel oluşturarak canlı hayatın tamamını tehdit eden bir vaziyet almıştır. Bu felâketi durdurmak için harekete geçen ilk kişi 鯀/Gŭn'dur.

> "Madem Gŭn, seli kontrol etmeye muktedir değildi, neden bu görev kendisine emanet edildi? Herkes 'Korkma! Onu test et ve yapabilecek mi gör bakalım' dedi. Kuşlar ve kaplumbağalar biraraya geldiğinde, Gŭn onları nasıl takip edebildi? Gŭn görevini lâyıkıyla yerine getirdiyse, neden Dì onu cezalandırıldı? Na'şı, korunmasız bir şekilde 羽/Tüy Dağında üç yıl boyunca kalmasına rağmen niçin hiç çürümedi? *Yŭ, onun karnından çıktı ve ejderhaya dönüştü, bütün bunlar nasıl gerçekleşti?*"[70]

Şiir koleksiyonu olan Chŭcí'nın, Tiānwèn isimli bölümünden aldığımız bu dizelerde, sel ile ilk defa mücadele etmeye çalışan Gŭn hakkında bazı bilinenlerin tekrar sorgulandığını görmekteyiz. Gŭn'un cezalandırıldığı ima edilmektedir ama işlediği suç belirtilmemiştir. Suçunun ne olduğu Shānhăijīng'in 18. Bölümünde şöyle anlatılır:

> "Sel suları göklere kadar yükselmişti. Gŭn, sel sularını dizginlemek için iznini beklemeden Dì'nin kendini-yenileyen-toprağını[71] çalmıştı. Bu yüzden Dì; *Zhù Róng'a,* Gŭn'u Tüy Dağının eteklerinde öldürmesini emretti. Gŭn'un karnından böylece *Yŭ* doğdu. En sonunda Di, *Yŭ*'ye kendini-yenileyen-toprağı kullanarak Dokuz Bölgeyi silip süpüren sel ile mücadele etmesi için izin verdi."[72]

Shānhăijīng'in son bölümü, yukarıdaki satırlarla bitmektedir. Metinde Dì olarak geçen İmparator, merkez yönetimi elinde bulunduran ve hiyerarşik olarak en üst basamakta yer alan Huáng Dì'den başkası değildir. Huáng Dì'nin izni olmadan kendisine ait değerli bir şeyi –iyi niyetle bile olsa– çaldığı için Gŭn cezalandırılmıştır. Gŭn'un ölümünden sonra onun karnından doğan oğlu *Yŭ*, babasının başaramadığını yapmak istedi. *Yŭ* ve babası Gŭn arasında tam bir zıt-

---

70. İngilizcesiyle karşılaştırılarak tercüme edilmiştir (Birrell, *Chinese Mythology: An Introduction*, s. 80). Çince metin için bkz. Sìbù Bèiyāo, Jíbù bölümü, Chŭcí, 3. Bölüm (Tiānwèn), 4. Kıta, 1-6. Dizeler: (url:14).

71. 息壤/Xīrăng isimli bu toprak, yeryüzündeki bütün suyu emebilme kapasitesine sahiptir. Değişik şekillerde İngilizceye çevrilmiştir: 'Kendini yenileyen toprak, canlı toprak, kabarık çamur, atıl toprak' bunlara birer örnektir.

72. İngilizcesiyle karşılaştırılarak tercüme edilmiştir (Birrell, *Chinese Mythology: An Introduction*, s. 81) ve (Birrell, *The Classic*, s. 196). Çince metin için bkz. Sìbŭ Bèiyāo, Shĭbù, Shānhăijīng, 18. Bölüm, 39. Paragraf: (url:15).

lık mevcuttur. *Yŭ görevini başarıyla gerçekleştirmiş, babası başarısız olmuştur. Yŭ başarısı sebepiyle kahraman ilan edilerek Üçüncü Bilge Kral olma hakkını elde etmişken* babası unvan ve şeref kaybına maruz kalmıştır.

Çin klasiklerinde *Yŭ'den çok sık bahsedilmektedir. Seli durdurmak için gösterdiği dehâsı ve çalışkanlığıyla övülür. Seli durdururken kendisine bir ejderha ve bir kaplumbağa yardım etmiştir.* Sel sularını, yeryüzü şekillerinin doğal yönüne doğru kazdığı kanallarla denize doğru boşaltarak adeta bir mühendis gibi çalışmıştır. Huâng Dì'den aldığı toprak ile de fazla suları ve gölcükleri kurutmuştur. Bütün bu çalışkanlığı ve başarısı sebebiyle, Shùn tarafından Üçüncü Bilge Kral olarak seçilmiştir.

Çin'in sel mitleriyle Kitab-ı Mukaddes'te veya diğer Yakındoğu dinlerinde geçen tufan mitlerinin çok önemli bir farkı vardır: Çin mitlerinde ilâhî bir gazap söz konusu değildir. Bilakis, tanrılar dünyayı daha yaşanılası bir yer yapmak için seferber olmuşlardır. Gŭn, bunu üst-alt ilişkisini gözetmeden yapmak istemiş ve cezasını çekmiştir. *Yŭ ise bu göreve lâyıkıyla başlayıp lâyıkıyla bitirmiştir. Sonunda da dünyayı insan yaşamı için daha elverişli bir yere dönüştürmüş ve yeryüzünün yerleşik ilk medeniyeti ve tam anlamıyla ilk imparatorluğu olan* Xià'yı[73] kurmuştur. Böylece *Yŭ ile birlikte mitsel çağ kapanarak gerçek tarih başlamaktadır.*

SONUÇ

Rengârenk figürleri ve capcanlı bir anlatımı ile Çin mitolojisi, dünya mitolojileri arasında bambaşka bir yerde durmaktadır. Çin mitleri hiçbir zaman tozlu rafların arasında kaybolmuş kitaplarda aktarılan değersiz hikâyeler olmamıştır. Bilakis en değerli felsefî fikirlerin en kolay bir şekilde izah edilebildiği sembollerde ya da en veciz şiirlerin enfes dizelerinde hayat bulmuşlardır. Her tür ağacı bünyesinde barındırabilen toprak misali, değişik felsefî fikirlerin kendisinden neşet ettiği velûd bir bahçe olmuştur. Çin mitleri her zaman hafızalarda canlı ve diri tutularak nesilden nesle aktarılmış, ancak ne yazık ki, tek bir kitapta yazılı olarak toplanmamıştır. Bu aktarımların yazılması aşamasına geçildiğindeyse, gönüllerde dolaşan bu mitler meselâ bir tarih kitabına veya şiirlere konu olmuştur. Bu eserlerin müellifleri de bu mitleri kendi bakış açılarına göre yorumlamışlardır. Böylece mitler, zamanla o ilk renklerini yavaşça kaybetmiştir.

---

73. Xià'nın henüz tarihî vesikalarla kanıtlanmadığını tekrar belirtmekte fayda vardır. Ancak, son dönemlerde hız kazanan kazılar umut verici haberlere gebe olabilir.

Mitlerdeki hayal gücüyle desteklenmiş renkli dünyayı görmek istemeyen Konfüçyüsçü ekol, bu mitleri rasyonellik düzleminde değerlendirme eğilimine gitmiştir. Konfüçyüsçü filozoflar, mitlerde aktarılan tanrıları bir zamanların imparatorları veya kraliyet görevlileri olarak yorumlamışlardır. Her ne kadar mitlerin o ilk saf hali dejenere edilmiş olsa da asla inkâr edilmemiştir. Hatta Konfüçyüsçü filozoflar, bu mitleri kendi siyaset kuramlarına temel edinerek 'Altın Çağ' olarak ilan ettikleri o mitsel dönemi övmüşlerdir. İnsanların tekrar barış, refah ve mutluluğa ermeleri için o ilk çağlardaki ast-üst saygı ve sevgisinin yeniden yerleştirilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Daocu filozoflar da mitleri benimsemiş ve en karmaşık felsefî fikirlerine mitlerden örnekler vererek açıklık getirmeye çalışmışlardır. Dào'nun mâhiyeti, Yīn-Yáng düalizmi, ölümsüzlük fikri gibi çeşitli konular mitlerde sıklıkla yer almaktadır. Erken dönem seleflerinin aksine modern dönemin tarihçileri, mitlerin 'ne' anlattıklarından ziyâde 'ne zaman' yazıldıkları üzerinde daha fazla durarak –ve bazen hepsini 'saçmalık' ilan edip reddederek– mitlerin vermek istedikleri mesajları göz ardı etmişlerdir.

Çin mitlerinin tam anlamıyla 'özgün' olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Çevre halkların birleşerek oluşturduğu bir kültürün ürünleri olan mitler de elbette farklı kaynaklara ait unsurlar içerebilmektedir. Çin mitlerinde sıklıkla vurgulanan önemli hususların başında karmaşa ve düzen ilişkisi gelmektedir. Sel, kıtlık, yıkım ve savaşlar karmaşa ortamı doğuran bazı afetlerdir. Bu olayların sebebi hiçbir zaman insanların cezalandırılması olmamıştır. Ya tanrılar arası bir savaş ya da doğal dengenin bozulması sonucu oluşan bu olaylarda tanrılar, bilakis kurtarıcı rolü oynayarak bozulan dengeyi tekrar tesis ederler.

Tanrıların durmak bilmeksizin çalışkanlıkları ve insanlara duydukları şefkatleri de Çin mitlerindeki belirgin özelliklerden sayılabilir. Çin tanrılarının hiçbirisi *deus otiosus*[74] değildir. Mutlaka güçlerini, bazen son raddesine kadar, insanlığın faydasına kullanmaktan çekinmemişlerdir ve bu vesîleyle bizlere başarının sırrının çalışmaktan geçtiğini anlatmaya çalışırlar. Çin mitlerindeki kahramanların da vermek istediği dersler vardır. Zaman zaman başarısız olmuş gibi görünseler de çabaları beyhude olmamıştır. Bıraktıkları yerden, kendilerinden sonra gelenler devam etmiş, böylece ölümleriyle bile insanlığa hizmet etmişlerdir.

Günümüzde dahi bu mitler ritüeller vasıtasıyla yaşatılırlar ve kültür aktarımındaki önemli öğelerden birisi konumundadırlar. Bu tanrılar adına inşâ edilen tapınaklarda düzenlenen festivaller, birlik ve beraberliği perçinler-

74. Yarattığı Dünya'dan elini çekmiş, olanlara karışmayan tanrı.

ken bu tapınaklarda 'kısmetin açılması, çocuk sahibi olma veya üniversiteye giriş sınavlarında başarılı olma' gibi isteklerle Nǔwā veya Fúxī gibi tanrılara duâlar edilir. En güzîde edebî eserlerde ve hatta atasözlerinde hayat bulan mitler bu vesîlelerle yaşatılır ve onlar da en girift fikirleri her dâim yaşatırlar.

KLASİK ESERLER VE KÜLLİYATLAR

Geleneksel olarak Çin klasikleri büyük hacimli külliyatlarda toplanıp yeniden basımları yapılarak günümüze kadar ulaşmış eserlerdir. Bazıları insanlık tarihinin en eski yazılı eserleri olma özelliğine sahiptir. Bu sebeple, bu klasiklere atıf yapılırken hangi matbu külliyatın hangi bölümünde yer aldığı belirtilir. Bu külliyatlarda, Dörtlü Sınıflandırma Sistemi (Sìbù) denilen ve konularına göre klasikleri bir başlık altında toplayan özel bir sınıflandırma sistemi kullanılır.

Genellikle bu külliyatlarda Konfüçyüsçü Klasikler '經部/Jīngbù' başlığı altında toplanır. Tarih veya siyaset ile ilgili eserler '史部/Shǐbù' başlığı altında; üstatlar, filozoflar veya felsefe ile ilgili eserler 子部/Zibù başlığı altında ve son olarak edip, şair veya ozanların eserleri ise 集部/Jíbù isimli başlığın altında toplanır. Klasikler yukarıdan aşağıya doğru yazıldığı için sayfa yerine sütün numarası verilerek böylelikle atıf tamamlanmış olur. Kullandığımız klasikler ve alındıkları külliyat ve ilgili bölümleri şu şekildedir:

'韩非子/Hán Fēizǐ'. Han Fei (ölümü M.Ö.233) ve arkadaşları tarafından yazılmıştır. 顧光圻/Gù Guāngqí (1816) tarafından şerh edilmiştir. Toplam 20 juàn'dan (parşömenden / bölümden) oluşmaktadır. Tahmînen M.S.1165 tarihli 吴鼒/Wú Zī baskısı temel alınarak 1818 yılında tekrar üretilmiştir. 四部備要/Sìbù Bèiyāo isimli külliyatın 子部/Zibù bölümünde yer almaktadır.

'莊子/Zhuāng Zǐ'. Geleneksel olarak, Daocu filozof olan ünlü 庄周/Zhuāng Zöu'ya (tahmînen M.Ö. 369-286 yılları arasında yaşamıştır) atfedilir. 郭象/Guō Xiàng (ölümü M.S.312) tarafından şerh edilip düzenlenmiştir. Toplam 33 parşömenden oluşmaktadır. 四部備要/Sìbù Bèiyāo isimli külliyatın 子部/Zibù bölümünde yer almaktadır.

'山海经/Shānhǎijīng'. Çeşitli yazarlar tarafından farklı çağlarda (M.Ö. 3.yy ila M.S. 1.yy arasında) yazılan değişik metinlerin birleştirilmesiyle oluştuğu genel kabul görmektedir. 郭璞/Guō Pú (M.S. 276-324) ve 郝懿行/Hǎo Yìxíng tarafından 清/Qīng Hânedanlığı (1644-1911) döneminde bir kez daha şerh edilmiştir. Toplam 18 bölümdür. 四部備要/Sìbù Bèiyāo isimli külliyatın 史部/Shǐbù bölümünde yer almaktadır.

'楚辞/Chǔcí'. 屈原/Qü Yuán tarafından yazıldığı kabul edilen bu şiirler, Han İmparatorluğu (M.Ö.206 – M.S.220) döneminde 刘向/Liú Xiàng tarafından toplanarak 王逸/Wáng Yì tarafından şerh edilmiştir. Toplam 17 bölümden oluşmaktadır. Tiānwèn, üçüncü bölümüdür. 四部備要/Sìbù Bèiyāo isimli külliyatın 集部/Jíbù bölümünde yer almaktadır.

'淮南子/Huáinán Zǐ'. Huáinán Bölgesinin prensi 刘安/Liú Ān (M.Ö. 179-122) tarafından, tahmînen M.Ö. 139 yılında yazdırılmıştır. 許慎/Xǔ Shèn (M.S. 100 civarı) ve 高誘/Gāo Yóu (tahmînen M.S. 205-215) tarafından şerhleri yapılmıştır. Toplam 21 bölümdür. 四部備要/Sìbù Bèiyāo isimli külliyatın 子部/Zibù bölümünde yer almaktadır.

TEKDÜZEN KAYNAK BULUCULAR (URL)

Aşağıdaki listede makale içerisinde atıf yapılan klasiklerin Çincelerinin yer aldığı internet siteleri linkleri bulunmaktadır. Makalemizde kullandığımız klasiklere matbu eserlerden atıf yapılmıştır. Bu liste, Çince metinleri de görmek isteyen okuyucu için hazırlanan bir başvuru kılavuzu niteliğindedir.

url:1 Hán Fēi Zǐ, Juàn:33 için:
http://ctext.org/hanfeizi/wai-chu-shuo-zuo-xia

url:2 Zhuāng Zǐ, Juàn 17: Qiü Shuǐ [Parşömen 17: Sonbahar Selleri] için:
http://ctext.org/zhuangzi/floods-of-autumn

url:3 Tiānwèn'ın tam metni için:
http://ctext.org/chu-ci/tian-wen

url:4 Huáinán Zǐ, 7. Bölüm, 1. Paragrafı için:
http://ctext.org/huainanzi/jing-shen-xun

url:5 Huáinán Zǐ, 3. Bölümü, 1. Paragrafı:
http://ctext.org/huainanzi/tian-wen-xun

url:6 Huáinán Zǐ, 19. Bölüm, 1. Paragrafı için:
http://ctext.org/huainanzi/xiu-wu-xun

url:7 Huáinán Zǐ, 6. Bölüm, 9. Paragrafı için:
http://ctext.org/huainanzi/lan-ming-xun

url:8 Huáinán Zǐ, 3. Bölümü, 2. Paragrafı:
http://ctext.org/huainanzi/tian-wen-xun

url:9 Shānhǎijīng, 15. Bölüm, 27. Paragrafı için:
http://ctext.org/shan-hai-jing/da-huang-nan-jing

url:10 Shānhǎijīng, 9. Bölüm, 11. Paragrafı için:
http://ctext.org/shan-hai-jing/hai-wai-dong-jing

url:11 Huáinán Zǐ, 3. Bölümü, 14. Paragrafı için:
http://ctext.org/huainanzi/tian-wen-xun

url:12 Shānhǎijīng, 18. Bölüm, 34. Paragrafı için:
http://ctext.org/shan-hai-jing/hai-nei-jing

url:13 Huáinán Zǐ, 8. Bölüm, 6. Paragrafı için:
http://ctext.org/huainanzi/ben-jing-xun

url:14 Chǔcí, 3. Bölüm (Tiānwèn), 4. Kıta, 1-6. Dizeler:
http://ctext.org/chu-ci/tian-wen

url:15 Shānhǎijīng, 18. Bölüm, 39. Paragrafı için:
http://ctext.org/shan-hai-jing/hai-nei-jing

KAYNAKÇA

Birrell, Anne M. *Chinese Mythology: An Introduction*. John Hopkins Paperbacks edition. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1999.

———, "Studies on Chinese Myth Since 1970: An Appraisal, Part 1." *History of Religions* 33, no. 4 (May 1994): 380–393.

Birrell, Anne M., trans. *The Classic of Mountains and Seas*. London: Penguin Books, 1999.

Bodde, Derk. "Myths of Ancient China." In *Mythologies of the Ancient World*, edited by Samuel Noah Kramer, 369–408. Garden City, New York: Anchor Books: Doubleday & Company, INC., 1961.

Bolle, Kees W. *The Freedom of Man in Myth*. ABD: Vanderbilt University Press, 1968.

Collier, Irene Dea. *Chinese Mythology*. ABD: Enslow Publisher, 2000.

Eliade, Mircea. *Dinler Tarihi: İnançlar Ve İbadetlerin Morfolojisi*. Translated by Mustafa Ünal. Konya: Serhat Kitapevi, 2005.

———, *Dinsel İnançlar Ve Düşünceler Tarihi, Cilt 1: Taş Devrinden Eleusis Mysteria'larına*. Translated by Ali Berktay. Vol. 1. 3 vols. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2003.

———, *Dinsel İnançlar Ve Düşünceler Tarihi, Cilt 2: Gotama Budha'dan Hıristiyanlığın Doğuşuna*. Translated by Ali Berktay. Vol. 2. 3 vols. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2003.

İzutsu, Toshiko. *Tao-culuk'daki Anahtar Kavramlar: İbn Arabî Ile Lao-Tzu Ve Çuang-Tzu'nun Mukayesesi*. Translated by Ahmet Yüksel Özemre. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001.

Ke, Yuan. *Dragons and Dynasties: An Introduction to Chinese Mythology*. Translated by Kim Echlin and Nie Zhixiong. ABD ve Çin Halk Cumhuriyeti: Penguin Books (ABD) ve Foreign Languages Press (Çin Halk Cumhuriyeti), 1993.

Kósa, Gábor. "Pangu's Birth and Death as Recorded in a Tang Dynasty Buddhist Source." *Archiv Orientální: Quarterly Journal of African and Asian Studies* no. 77 / 2 (2009): 169 – 192.

Legge, James. "The Sacred Books of China The Texts Of Confucianism Part II: The Yi King." In *The Sacred Books of the East*, edited by Friedrich Max Müller. Vol. 16. Oxford: The Clarendon Press, 1882.

———, "The Sacred Books of China The Texts Of Taoism Part I: The Tao Teh King The Writings of Kwang-Tze: Books I – XVII." In *The Sacred Books of the East*, edited by Friedrich Max Müller. Vol. 34. Oxford: The Clarendon Press, 1891.

Pettazzoni, Raffaele, and H. J. Rose. *Essays on the History of Religions*. Leiden: E. J. Brill, 1954.

Roberts, Jeremy. *Chinese Mythology A to Z*. Second Edition. New York: Chelsea House: An Imprint of Infobase Publishing, 2010.

Smith, Adam. "The Chinese Sexagenary Cycle and the Ritual Origins of the Calendar." In *Calendars and Years II: Astronomy and Time in the Ancient and Medieval World*, edited by John M. Steele. Oxford: Oxbow Books, 2010.

Yang, Lihui, and Deming An. *Handbook of Chinese Mythology*. Santa Barbara, California: ABC Clio, 2005.

HİNDUİZM

Ali İhsan Yitik*

GİRİŞ

Hint Kıtası veya Hindistan, Asya'nın güneyinde, tabanı kuzeydeki Himalaya sıradağları olan ve güneye doğru uzanan, üçgen şeklindeki geniş yarımadanın adıdır. Anadolu, Mısır ve Mezopotamya gibi dünyanın en eski yerleşim merkezlerinden biri olan bu yarımada, coğrafî konumu nedeniyle diğer bölgelere nazaran daha az yabancı istîlâsına uğramıştır. Yarımadanın kuzeyinde bir baştan bir başa uzanan Himalaya sıradağları, onu dünyanın diğer bölgelerinden ayıran ve yabancı istîlâlardan koruyan doğal bir set oluşturmuştur. Tarih içerisinde bölgenin dışarıyla münâsebeti ve bu coğrafyaya yabancı orduların girişi, büyük oranda ancak bu dağ sırasında yer alan Hayber, Bolan, Kavak ve Bamyan geçitleri sayesinde mümkün olmuştur. Dolayısıyla dünyadaki diğer klasik kültürlerden önemli farklılıklar gösteren Hint kültürünün uzun süre orijinalliğini muhâfaza etmesi, belli ölçüde bölgenin coğrafî konumunun bir sonucudur, denilebilir.

Hint alt kıtasında ortaya çıkan inanç sistemleri arasında tarihî bakımdan en eski gelenek Hinduizm'dir. Kendi mensuplarınca o, "*sanatana dharma*" (ezelî-ebedî şerîat) veya sadece "*dharma*" olarak anılır ve daha dünyanın yaratılış aşamasında, insanın burada huzurlu bir hayat yaşayabilmesi için Tanrı tarafından önerilen ve tesis edilen bir yol olarak kabul edilir. Hinduizm'in Hint alt-kıta-

* Prof. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi. [aliyitik@yahoo.com]

sında zuhur eden diğer dinî sistemlerle münâsebeti, bazı araştırmacılarca Yahudiliğin Hıristiyanlık ve İslâm gibi diğer semitik dinlerle ilişkisine benzetilir. Zaten Hinduizm, dünyanın diğer bölgelerindeki Hinduların da bir biçimde Hint kökenli olmalarından dolayı Hint Yarımadasıyla sınırlı bir din oluşu itibariyle etnik kökenlidir ve bu yönüyle Yahudiliği çağrıştırır. Ama onu Yahudilik ve diğer dinlerden ayıran en önemli özellik, belli bir kurucusunun ve âmentüsünün bulunmayışıdır. Diğer bir deyişle Hinduizm'in bir Hz. Musa'sı yoktur. Dolayısıyla o, büyük bir peygamber/mimar tarafından, belirli bir zamanda özenle inşa edilmiş bir bina veya sisteme değil, belki bir şekilde toprağa düşen ve zamanla gelişerek bir ormana dönüşen devâsâ bir ağaca benzetilebilir. Ancak söz konusu tohumun toprağa ne zaman düştüğü belli değildir.

Hindular arasında Hinduizm'in tanrısal ve ezelî olduğu şeklindeki yaygın inanışa rağmen onun bilinen tarihi, otuz beş asırdan daha uzun bir zaman dilimini kapsar. Güvenilir kaynaklara göre en geç M.Ö. II. bin yılın ortalarında Doğu Avrupa steplerinden gelen Ârîler, önce kuzey-batı Hindistan'ı, daha sonra bütün Kuzey Hindistan'ı istîlâ eder. Onların Hint yarımadasını yavaş yavaş istîlâ ettikleri bu dönem, aynı zamanda farklı kültürlerin birbiriyle karşılaştığı ve kaynaştığı bir devredir. Bundan ötürü Hinduizm gerçekte, Ârî dinî inanç ve gelenekleri ile yerli Dravidyen dünya görüşlerinin işte bu dönemdeki karışımı sonucu ortaya çıkan yeni dinî sistemin adıdır. Ancak ilk dönemlere ait yeterli yazılı kaynak ve belgenin bulunmamasından ötürü Hinduizm'in ihtivâ ettiği unsurlardan hangisinin yerli kültüre ait hangisinin de Ârî katkısı olduğunu kesin olarak tesbit etmek en azından bugün için mümkün değildir.

Bununla birlikte 1921 yılından bu yana *Mohenje-daro* ve *Harappa* höyüklerinde yapılan kazılarda ortaya çıkarılan bulgular bizlere bu konuda kesin olmasa bile bir şeyler söyleme imkânı da vermiştir. Meselâ bölgedeki kazılarda çok sayıda çoğunluğu kadın olan kilden veya bakırdan yapılmış figüre rastlanmıştır. Bunların bazısı hamur yoğurur, bazıları tabak çanak veya çocukları için oyuncaklar taşır biçimde tasvir edilmişlerdir. Üstelik onların bir kısmının hamile veya çıplak oldukları dikkati çeker. Bütün bunlar bölgede eski Mısır, Mezopotamya ve Anadolu'da rastlanan Ana-Tanrıça kültlerine benzer bir anlayışın var olduğu şeklinde yorumlanabilir. Yine bu tasvirlerin Hinduizm'deki dişil enerji (*sakti*) kültünün prototipleri olarak yorumlanması da mümkündür.

Bölgedeki kazılarda, bulunan figürler sadece ana tanrıçalarla sınırlı değildir, onların yanı sıra erkek tanrı heykelleri de söz konusudur. Öyle ki bunlardan bazıları meditasyon halinde ve etrafında fil, aslan, gergedan, manda ve ceylan gibi yaban hayvanları ile çevrili olarak resmedilmişlerdir. Bu durum Hinduizm'de yogilerin ve hayvanlar âleminin rabbi (*pashupati*) olarak tanımlanan Tanrı Şiva'yı hatırlatmakta ve arkeolog J.Marshall tarafından da haklı olarak *Proto-Şiva* figürleri şeklinde tanımlanmaktadır. Ayrıca bu figürlerin da-

ha sonraki Buda'nın Sarnath vaazını tasvir eden resimlerle benzerliği de dikkati çekmektedir.

Öte yandan ele geçirilen aslana binmiş biçimdeki tanrıça tasvirleri ise Hindu Durga habercileri gibidir. Bulunan gamalı haç motifleri ise özellikle Caynizm'deki hareketi ve bereketi sembolize eden *swastika*ları akla getirmektedir. Kazılar İndus halkının bunların yanı sıra başta güneş olmak üzere birçok doğal olaya tanrısal güç atfettiklerini, bazen onlardan korktuklarını, sihir ve büyüye başvurduklarını ve koruma veya bereket amaçlı olarak muska ve benzeri şeyler taşıdıklarını ortaya koymuştur. *Mohenjodaro*'da bulunan dans eden kız heykelciği de Hindu tapınaklarındaki dansçı kızları hatırlatmaktadır. Mezarlarda veya özel toprak kaplarda ele geçirilen mücevher ve özel eşyalar ise bölge halkının ölülerini gömdüklerini ve ölüm sonrasına inandıkları şeklinde yorumlanmıştır.

Sonuç olarak bölgede gerçekleştirilen kazılar, İndus havzasında yaşayan yerli halkın Hinduizm'le örtüşen birçok inanç ve uygulamaya sahip olduklarını göstermiştir. Bunlar arasında *sakti* kültü, *Şiva* tapımı ile arslan, boğa, yılan ve keçi hayvanlar etrafında gelişen inanç ve uygulamalar ile *peepul* ve *neem* denilen ağaçların kutsanması sayılabilir. Aynı şekilde kazı bulguları arasında yer alan boynuzlu tanrı *Ma*'nın Hinduların Kali ve Uma'sının, dört kollu ve üç başlı tasvirlerin de Hindu Brahma, Vişnu veya Şiva tanrılarının prototipi olarak yorumlanması da mümkündür. Ancak arkeologlar ve Hindologlar arasında bu konuda bir uzlaşmanın bulunmadığı ve farklı yorum ve değerlendirmelerin olduğu da her zaman hatırlanmalıdır.

Bölgeyi ele geçiren Ârîlerin düşünce ve hayat tarzlarına ilişkin de farklı görüşlere rastlanır.

ÂRÎLER VE DİNLERİ

"Asil, soylu" anlamına gelen Ârî veya Arya terimi, bugün kullanılan İran ve İrlandalı (Eire) terimleriyle yakından ilgilidir. Zaten Hint-Avrupalı bir dil konuşan Ârîlerin, kültürel özellikleri bakımından Grek, Sloven, Germen, İtalyan, Arnavut, Ermeni dilleri ve kültürlerinin yanı sıra İran ve klasik Kelt kültürünün bugüne taşıyıcısı durumundaki İrlanda, Gal ve İskoç kültürleriyle de önemli benzerlikler gösterdiği kabul edilir. Buna rağmen Ârîlerin anavatanı konusunda araştırmacılar arasında yakın zamana kadar fikir birliği olmamıştır. M. Eliade, bu durumu şu şekilde ifade etmektedir:

> *"Yüzyılı aşkın süredir, bilginler Hint-Avrupalıların anavatanını belirlemeye ve daha önceki tarihlerini tesbite ve göç aşamalarını çözmeye gayret etmek-*

tedir. Şimdiye kadar onların anavatanı Avrupa'nın kuzeyinde ve ortasında, Rusya bozkırlarında, Orta Asya'da, Anadolu'da vb. yerlerde arandı. Bugün ise Karadeniz'in kuzeyinde Karpatlar ile Kafkasya arasında kalan bölgenin Hint-Avrupa topluluklarının, dolayısıyla Aryaların anavatanı olduğu konusunda neredeyse bir fikir birliği söz konusudur."[1]

Ârî kültürünün ayırıcı vasıflarının başında, göçebe-çoban kültürü ve ataerkil aile yapısı sayılmaktadır. Bunun yanı sıra iyi at kullanmaları ve askerî örgütlenme biçimleri de onların belirgin özelliklerindendir. Ayrıca bütün Hint-Avrupa toplulukları gibi Ârîlerin de müzik ve dansı sevdikleri *soma* ve *sura* gibi sarhoş edici içkilere de düşkün oldukları bilinmektedir.

Bunların yanı sıra Ârî kültürüne ve dinlerine ait elimizdeki en eski ve önemli yazılı kaynak durumundaki *Veda metinleri*ne dayanarak; Ârî dinsel düşüncesinin bâriz vasıfları arasında, gök ve hava hiyerofilerinin hâkim oluşu zikredilebilir. Buna göre başta güneş olmak üzere ay, rüzgâr, şimşek ve yağmur gibi pek çok gök cismi ve doğa olayı ya bizzat tanrı veya tanrıça kabul edilmiş ya da tanrısal kudretin tezâhürleri şeklinde algılanmıştır. Bunların her biri egemenlik, yaratıcılık ve aşkınlık gibi tanrısal vasıflara sahiptir. Ayrıca onlar, ataerkil aile yapısıyla uyumlu eril (erkek) tanrılardır. Tanrıların anası kabul edilen *Aditi*, şafak tanrıçası *Usas* ve gece tanrıçası *Ratri* gibi ikincil konumdaki dişil tanrıçalara da rastlanır.

Ârî dinsel düşüncesinin dikkati çeken özelliklerinden bir diğeri, bu tanrılar adına yapılan muhtelif ayinler ve kurban törenlerinin yaygın oluşudur. Yılın belirli dönemlerinde onlar adına koyun, keçi, at veya sığır gibi hayvanlardan kurbanlar kesiliyor ve etleri ateşte yakılmak suretiyle tanrılara ulaştırılıyordu. Böylece tanrıların öfkelerinin yatışacağı veya insanların kendilerinden arzu ettikleri her şeyi gerçekleştirecekleri kabul ediliyordu. Özellikle ateş, tanrılar ile insanlar asındaki aracı rolünden ötürü büyük itibar görüyor, hatta bazen o da *Agni* adıyla tanrı gibi algılanıyordu.

Ölü gömme adetleri ve ölülerle ilgili yapılan törenler göz önüne alındığında, Arya dinine ait başka bir temel özelliğin ölüm sonrası hayat inancı olduğu söylenebilir. Ölülerin gömülme biçimleri ve sonrasında büyük bir itina ile gerçekleştirilen *sradha* törenleri böyle bir inancın sonucu olarak yorumlanabilir. Veda metinlerinde daha sonra bütün Hint dinlerinin ortak ve temel inancı haline gelen *karma-tenâsüh* inancı yer almaz; zira bu inancın Arya kültürüne yerli Dravidyen kültüründen geçtiği ve muhtemelen M.Ö. VIII. yy.'dan itibaren Hint düşüncesi ve kutsal metinlerinde yer aldığı kabul edilir. Aryaların

1. Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, (I-III), Kabalcı Yay., İstanbul 2003, I, 123.

ölüm sonrası inancı ise, Zerdüştîlik ve semitik geleneğe ait dinlerin ölüm sonrası inançlarına benzer. Zira Vedalara göre ruhlar, dünya hayatlarındaki amellerinin ahlâkî niteliğine bağlı olarak ya mükâfat görecekleri *iyilikler diyârma/svargaya* ya da karanlık ve soğuk olan *kötüler diyârına/loka* veya *narakaloka*ya gidecek ve buralarda dünyadaki yaşamlarının karşılıklarını göreceklerdir.

HİNT DİNLERİ VE HİNDUİZM

Hint Yarımadasında ortaya çıkan çeşitli dinler Tanrı ve varlık konusunda farklı anlayışlara sahip olsalar da hayata ve insana bakış açılarında şaşırtıcı bir benzerlik göze çarpar. Başka bir ifadeyle, bölgede ortaya çıkan Caynizm, Budizm ve Sihizm gibi dinler Hinduizm'e ait birçok unsuru bünyelerinde taşır, hatta bundan dolayı bazen ayrı birer din değil, klasik Hindu mezhepleri biçiminde ızdırap değerlendirilir. Zira Hint kökenli olan bu dinlerin her biri için varoluş, ister yeryüzünde isterse başka bir metafizik mekânda olsun, acı ve kederden ibarettir. Bu nedenle insanoğlu hangi varoluş basamağında bulunursa bulunsun, nihâî kurtuluşa ulaşamadığı sürece ve sıkıntılarla dolu dünya hayatını tekrar tekrar yaşamaya mahkûmdur. Hint dinlerinde ferdin böyle sıkıntılı bir varoluş girdabına düşmesinin temel nedeni, bu varoluşun mahiyeti ve ondan kurtuluşun imkânı konusundaki ortak görüşleri yaygın olarak *maya*, *karma*, *samsara* ve *mokşa* (nirvana) öğretileriyle ifade edilir.

Maya veya Avidyâ İnancı

*Maya*nın kelime anlamı, yanılgı, yanılsama veya gerçekliği olmayan bir şeyin hakikat gibi algılanması demektir. Hint dinlerinde ise *maya*, kişinin gerçeği kavrayarak nihâî kurtuluşa ulaşmasını engelleyen unsur anlamına gelir. Bununla birlikte *Rig-Veda* ve *Briharanyaka Upanişad* gibi Hindu kutsal metinleri ile Sihizm'in kutsal kitabı *Adi Grant*'da aynı terim, çoğunlukla "Tanrı'nın yaratıcı ve değiştirici kudreti veya bu kudretin eseri olarak yarattığı tabiat" anlamında kullanılmıştır. Bu nedenle söz konusu terimin delâlet ettiği *illüzyon* veya *yanılgı* mânâsının mutlak değil; bireyin, fenomenler aleminin varlığı ve mahiyetiyle ilgili yanılgısı olduğu söylenebilir. Birey, tabiattaki varlıkların doğasını lâyıkıyla idrâk edemediği için, tek ve yegâne hakikat olan Tanrı'yı unutur ve sadece bu varlıklara yönelir. İşte bu fânî şeylere karşı gösterilen aşırı arzu-istek, hem bireysel varoluşun hem de hayatta karşılaşılan her türlü acı ve sıkıntının temel nedenidir.

Aralarındaki anlam benzerliğinden dolayı *maya* terimi birçok araştırmacı tarafından *avidyâ* terimiyle aynı anlamda kullanılmıştır. Nitekim Sankhya ve

Carvaka ekolleri dışındaki bütün Hindu düşünce ekollerine ve Sihizm'e göre *avidyâ*, fenomenler âlemindeki varlıkların çokluk ve çeşitliliğine kapılarak aslında tek olan Hakikat'in idrâk edilememesi demektir. Sankhya ekolüne göre *avidyâ*, fenomenler dünyasının temelindeki iki ana prensip *prakriti* ve *purusha'nın* varlıklarının farkına varamamaktır. Carvaka ekolü ise, materyalist bir sistem olduğu için eşyanın hakikati ve onun ardındaki gerçeğin araştırılması gibi bir problemle ilgilenmez.

Budizm'e göre *avidyâ*, gerçekte nedensellik çemberine bağlı olarak sürekli değişim halindeki varlıkların geçici hallerinin mutlak hakikat ve değişmez zannedilmesidir. *Avidyâ* aynı zamanda, on iki halkadan oluşan Budist nedensellik çemberinin ilk halkası ve âlemdeki her türlü kötülüğün üç temel nedeninden biridir. Hatta bu nedenlerden diğer ikisi *lobha* (aç gözlülük) ve *dosa*nın (nefret) da, eşyanın gerçek mâhiyetinin idrâk edilemeyişinden kaynaklandığı göz önüne alınınca *avidyâ*, tıpkı Hinduizm ve Sihizm'de olduğu gibi, Budizm'e göre de âlemdeki kötülüğün yegâne sebebi olarak tanımlanabilir.

Caynizm açısından bakıldığında ise *avidyâ*, jiva atomunun ilk hareketinin dolayısıyla varoluşun temel nedenidir. Çünkü Caynist düşünceye göre fenomenler âlemi, *jiva* atomlarının böyle bir hareketi sonucu etrafındaki *pudgala* atomlarının onunla temasa geçmesi ve bu ilişki sonrasında *jiva*nın tekâmülüyle devam eden bir süreç sonucunda oluşur. Böyle bir varoluş sürecinin hiç bir basamağında Tanrı veya benzeri bir Yüce Kudret'in müdâhalesi söz konusu değildir. Sistemin bu özelliği dikkate alındığında, *avidya*nın gerek varoluş âleminin meydana gelişinde, gerekse bu âlemdeki acı ve sıkıntının mevcudiyetinde ne kadar önemli bir faktör olduğu daha iyi anlaşılabilecektir.

Sonuç itibariyle *maya* veya *avidyâ*, bütün Hint inanç sistemlerine göre bireyin mâruz kaldığı her türlü acı ve sıkıntının nihâî sebebi olan ezelî prensip veya dünyevî varoluşun temel nedeni kabul edilmektedir.

Samsara ve Karma İnancı

Samsara, dünyadaki doğum-ölüm-yeniden doğuş döngüsünü ifade eder. *Karma* ise ruhun bu fasit dairedeki hareketini düzenleyen prensibin adıdır.

Samsara inancı, dilimizde daha ziyade tenâsüh veya ruh göçü kavramıyla ifade edilir. Beyrûnî, *Tahkîk mâ li'l-Hind* isimli eserinde Hindu tenâsüh anlayışı konusunda şöyle der: "*Şehâdet kelimesi İslâm, teslis Hıristiyanlık, Cumartesi gününe ta'zim Yahudilik için ne derece önemli ise, tenâsüh de Hindular için aynı derecede önemlidir. Bundan dolayı tenâsühe inanmayan bir Hindu düşünülemez; zaten söz konusu din mensupları da böyle bir kimseyi Hindu kabul et-*

mezler."[2] Yine Bîrûnî'ye göre, Hinduların tenâsühe inanmalarının nedeni, ruhun nihâî kurtuluşunu temin edecek mutlak bilginin ancak böyle silsile halindeki varoluşlar süresince cüzlerin tek tek tecrübe edilmesiyle elde edilebileceğine inanmalarıdır. Tek bir varoluş müddetince böyle bir tecrübenin tamamlanabilmesi mümkün değildir. Bundan dolayı Hinduizm içerisinde birer reform hareketi şeklinde ortaya çıkan ve zamanla ayrı dinler haline gelen Caynizm, Budizm ve Sihizm de karma-tenâsüh inancını temel inanç olarak kabul etmiştir.

Mokşa veya Nirvana İnancı

Hint dinlerinin üçüncü ortak özelliği, *avidyâ* ve *samsara* çarkından kurtuluş imkânının kabul edilmesidir. Söz konusu dinlere ait kutsal literatürde böyle bir kurtuluşu ifade etmek için *mokşa, mukti*, *nirvana* (*nibbana*) ve *apavarga* gibi pek çok terimin kullanıldığı görülür. Ancak bütün bu terimlerden *mokşa* ve *nirvana*, bilhassa günümüz literatüründe diğerlerinden daha sık kullanılmaktadır. Bunlar "mutlak sükûnet, aydınlanma, kayıtsız şartsız özgürlük ve en yüksek mutluluk" gibi mânâlara gelir. *Nirvana/mokşa*'nın terim anlamı ise, kişinin doğum-ölüm girdabından, dolayısıyla bunun neden olduğu her türlü acı ve kederden kurtulup mutlak aydınlanmaya kavuşması demektir.

Teistik dinler olmalarından ötürü Hinduizm ve Sihizm için böyle bir kurtuluş/aydınlanma, tabiatıyla fenomenler dünyasının temelindeki tek ve yüce Hakikatin, yani Tanrı'nın varlığının idrâk edilmesidir. Upanişadlar ve ona dayanan *Advaita Vedanta* ekolüne göre ise nihâî kurtuluş, ferdî ruhun (atman) evrensel ruhla (Brahman) özdeşliğini idrâk etmesidir. Nitekim *Mundaka Upanişat*'ta nihâî kurtuluşun mâhiyeti ve onunla birlikte ortaya çıkan özellikler şöyle tasvir edilmektedir:

> *"Ferdî Ben/Atman'ın Yüce Brahman'la özdeşliği idrâk edilerek, hakikatin aslında tek ve bir olduğu kavranılınca, kalbin bütün düğümleri çözülür; bütün şüpheler ortadan kalkar ve arzu-istekten kaynaklanan her türlü karma da sona erer."*[3]

Budizm ve Caynizm'e göre mutlak aydınlanma/nihâî kurtuluş, Tanrı veya benzeri bir Yüce Kudret'in idrâk edilmesi değil, sadece eşyanın gerçek mâhiyetinin kavranılmasıdır. Budizm açısından bunun anlamı, eşyanın hiçliğinin, fânîliğinin idrâk edilerek içimizdeki varoluş arzusunun sona ermesidir. Caynizm

---

2. Ebu Reyhan el-Birunî, *Alberuni's India*, ed. Edward Sachou, New Delhi-1964, s. 50
3. *Mundaka Upanişad*, II.2.8

içinse, *jiva*nın her türlü karmik birikim ve maddî unsurdan arınarak yeniden aslî formunu kazanmasıdır. Bu da cehâletin, her türlü arzu-isteğin ve bunun sonucunda ortaya çıkan sıkıntıların sona ermesi anlamına gelir.

Sözü edilen mutlak aydınlanma hali, ölümden sonra gerçekleşecek bir durum değil, bilakis bu hayatta tecrübe edilecek bir hâldir. Bu tecrübeyi yaşamış kimselere *jivanmukti* adı verilir. Kişinin bu noktadan ölümüne kadar geçen zaman içinde icrâ edeceği her türlü fiil, şahsî arzu-isteklerden kaynaklanmadığı için, fert açısından bağlayıcı nitelik taşımaz. Bu tür bir karma, Hint düşüncesinde kavrulmuş tohum misaliyle ifade edilir. Nasıl ki kavrulmuş tohumların filiz vermesi tasavvur edilemezse, aynı şekilde *jivanmukti*nin amellerinin onu kayıtlaması da söz konusu değildir.

Şimdiye kadar sayılan ortak inançlara ilave olarak, bütün Hint kökenli dinlerin ferdin böyle bir nihâî kurtuluşa ulaşabilmesi için önerdikleri reçetelerdeki benzerliğe de işaret etmek gerekir. Her ne kadar her bir dinî sistemin reçetesi teferruatta farklı ise de, genelde hepsi zühd *hayatı* ve *yoga egzersizleri*ni böyle bir gayenin tahakkuku için zorunlu görür. Yoga egzersizleri, her türlü şiddet ve öldürme eyleminden, yalancılıktan, hırsızlıktan, dünyevî hazların peşinde koşmaktan ve mal-mülk sevgisinden uzak olma gibi davranışların yanı sıra sadece Tanrıyı düşünme, bireyin ailesi ve dış dünya ile ilişkilerini tamamen kesmesi, kutsal metinleri okuması, önerilen *mantra*ları ve diğer uygulamaları lâyıkıyla yerine getirmesi gibi düzenli uygulamaları içerir. Bu yolun dindarı nihai kurtuluşa ulaştıracağı kabul edilir.

Sayılan dört nitelik aslında Hinduizm'e ait özelliklerdir. Ancak Hint Yarımadasında sonradan ortaya çıkan Caynizm ve Budizm tarafından da benimsenmiştir ve bu dinlerin temel öğretileri arasında yer alır. Bundan dolayı Hindu öğretilerinin, diğer bölge dinlerinin temelini oluşturduğunu ya da onlara kaynaklık ettiğini söylemek mümkündür.

HİNDUİZM'İN TARİHSEL GELİŞİMİ

Hinduizm'in bilinen tarihsel gelişimini, Klasik, Ortaçağ ve Modern Hinduizm olmak üzere üç ana bölümde inceleyebiliriz. Klasik Hinduizm dönemi, teşekkülünden M.S. IX. asırdaki *Advaita* hareketinin ortaya çıkışına kadar olan devreyi kapsar. Bu dönemin en önemli özelliği, söz konusu din içerisinde meydana gelen değişme ve gelişmelerin yabancı bir dinin tesiriyle değil, tamamen kendi içerisindeki değişimler sonucu ortaya çıkmasıdır. Ortaçağ Hinduizmi adını verdiğimiz ikinci dönem, *bhakti* hareketinin hızla yayıldığı, söz konusu dinin İslâm ile karşılaştığı ve buna bağlı olarak din içerisindeki dönü-

şüm ve değişmelerin büyük ölçüde İslâm'dan etkilendiği bir devre olarak dikkati çeker. Modern Hinduizm ise, dindeki değişikliklerin, XIX. yüzyılda ortaya çıkan Râm Mohan Roy'un *Brahma Samaj* hareketindeki gibi, daha ziyade Hıristiyanlık tesiriyle meydana geldiği dönemdir. Bu devre, 1830'lardan günümüze kadar olan dönemi içine alır.

Söz konusu bu ana devrelere biraz daha yakından baktığımızda, Klasik Hinduizm dönemi kendi içerisinde şu beş alt devreye ayrılabilir:

1. Vedalar Dönemi (tahmînen M.Ö. 2000 veya 1500 – M.Ö. 400): *Vedalar*, *Brahmanalar*, *Aranyakalar* ve *Temel Upanişadlar* adıyla anılan Hindu kutsal metinlerinin kompoze edildiği ve yazıya geçirildiği dönemdir.

2. Sutralar Dönemi (M.Ö. 500 veya 400 – M.Ö. 200): Bu dönem, Hinduizm içerisinde kurban törenlerinin artarak büyük önem kazanmaya başladığı ve zamanla karmaşık hale geldiği bir devredir. O, aynı zamanda kurban törenlerinin el kitabı niteliğindeki *Kalpa Sutra*ların kompoze edildiği bir dönem olarak da dikkati çeker. Başlangıçta Hinduizm içerisinde birer reform hareketi şeklinde ortaya çıkan Mahavira ve Buddha hareketlerinin müstakil birer din hüviyeti kazanmaları da yine bu döneme rastlamaktadır.

3. Destanlar Dönemi (M.Ö. 200 – M.S. 300): Bu dönem de tıpkı Vedalar dönemi gibi, *Ramayana* ve *Mahabharata* destanları, *Yajnavalkya* ve *Manu Kanunnâmeleri* ve *Bhagavata Purana* gibi Hinduizm açısından büyük önemi hâiz kutsal metinlerin kompoze edildiği, dolayısıyla Hinduizm'in bugün mevcut bütün inançlarının tamamlandığı bir devre olarak dikkati çeker. Aynı dönemin diğer bir özelliği ise, Hinduizm'in din adamlarının tekelinden kurtulup halka mal olmasıdır. Teknik bir ifadeyle bu devre, söz konusu dindeki Brahmanizm döneminin sona erdiği ve dinin gerçek anlamda Hinduların dini haline geldiği bir evredir.

4. Puranalar Dönemi (M.S. 300 – 750): Bu dönemin bilhassa ilk iki asrı Hinduizm'in yayılması açısından altın çağlar sayılır. Çünkü Hinduizm bu dönemde bütün Hint yarımadasına hâkim duruma gelmiş; halka mal olma ve sistemleşme sürecinde önemli mesafeler alınmıştır. *Puranalar* adıyla anılan kutsal yazılar ve Hint felsefî sistemlerine ait klasik metinlerin kompoze edilmesi aynı dönemde ortaya çıkan dikkate değer gelişmelerdir.

5. Son Darsana Dönemi (M.S. 750 – 1000): İki büyük Hint filozofu Kumarila ve Şankara'nın Advaita sistemini tesis ettikleri devredir. Bu dönemin temel karakteristiği, monist Tanrı ve âlem anlayışının bütün dinî sisteme hâkim olmasıdır.

Ortaçağ Hinduizm'i adını verdiğimiz, X. asırdan XVII. asra kadar süren dinin ikinci ana dönemi ise iki önemli gelişmeyle dikkati çeker. Bunlardan birincisi, Güney Hindistan'da ortaya çıkan *bhakti-yoga*nın, *karma-yoga* ve *jna-*

*na-yoga*nın yanında üçüncü bir kurtuluş yolu olarak bütün Hindular arasında yaygınlık kazanmasıdır. Bireyin ancak "kendini sevgi ve samimiyetle Tanrıya vermesi, adaması" sayesinde kurtuluşa ulaşabileceğini telkin eden *bhakti* düşüncesi, ilkin Ramanuja (ö.1137) tarafından ortaya atılan Visisthâdvaita düşüncesinde yer almış ve zaman içerisinde bütün Hint yarımadasına yayılmıştır. Ramanuja, Şankara'dan (ö.820) farklı biçimde, ihlâs ve samimiyeti Tanrı'ya ulaşmada bilgiden daha üstün tutmuş ve O'na gönülden bağlılığın nihâî kurtuluş için en kısa yol olduğunu savunmuştur.

Aynı dönemde ortaya çıkan diğer önemli gelişme ise, Kabir (M.S. 1440–1518) ve Guru Nanak (M.S. 1469-1538) tarafından XV. yüzyılın sonları ile XVI. yüzyılın başlarında ortaya atılan ve zamanla ayrı bir din hüviyeti kazanan Sih hareketidir. Sihizm bilhassa başlangıcı itibariyle Hinduizm ile İslâm'ı uzlaştırmayı hedefleyen uzlaştırmacı bir akımdır. Bu nedenle söz konusu hareket-te, her iki dinden unsurlar yan yanadır. Meselâ, Sih mâbedleri olan *gurwara*-larda hiçbir put, resim veya heykelin yer almaması ve açık seçik bir monoteizmi savunarak Hindu *avatara* doktrinini reddetmelerinde şüphesiz İslâm'ın etkisi büyüktür. Ancak Hinduizm'deki karma ve tenâsüh anlayışı gibi bazı doktrinleri aynen kabul ettiklerini de unutmamak gerekir.

Modern Hinduizm döneminde ise, ilki 1830 yıllarında Ram Mohan Roy'un önderliğinde başlayan ve Hinduizm'i politeistik inanç ve uygulamalardan kurtararak onu aslî formuna yeniden döndürmeyi amaçlayan Brahma Samaj hareketi, diğeri Ramakrişna (1834-1886) tarafından başlatılan ve Vivekenanda tarafından sistemleştirilen mistik hareket olmak üzere dikkate değer iki gelişme söz konusudur. Özellikle ikincisi, Ramakrişna teşkilatları ve Vedanta derneklerinin başarılı çalışmaları sonucunda bugün dünyada en çok tanınan ve hızla gelişen bir akım konumundadır.

HİNDUİZM'İN TEMEL ÖZELLİKLERİ

1. Hinduizm, farklı inanç ve uygulamaların genel adıdır.

Yukarıdaki kısa tarihçeden anlaşılacağı gibi, bugün yaklaşık 600-650 milyon mensubuyla dünyada en fazla taraftarı olan üçüncü veya dördüncü din durumundaki Hinduizm, aynı zamanda dünyanın en eski dinî geleneklerinden birisidir. Bu uzun tarihî süreçte, söz konusu din içerisinde çok değişik mezhepler, hatta dinler ortaya çıkmıştır. Bugün Hinduizm'in üç temel mezhebinden Vişnuculuk (Vaisnavizm) mezhebinin yirmi, Şivacılık (Saivizm) mezhebinin on, Sakta/Sakti mezhebinin beş ve bunların dışında irili ufaklı yaklaşık on beş mezhebin bulunduğu göz önüne alınacak olursa, Hinduizm'deki çeşitliliğin boyutları daha net anlaşılabilir.

2. Çok sayıda kutsal metni vardır.

Konuları ve üslupları birbirinden farklı olan bu kutsal metinler, kendini Hindu diye tanımlayan herkes tarafından ilâhî kaynaklı ve hatasız kabul edilir. Bunlar, *Veda İlâhileri* (Rig, Yajur, Sama ve Atharva) başta olmak üzere, *Çandogya*, *Katha*, *İsa*, *Mandukya*, *Brihadaranyaka*, *Mundaka* gibi temel Upanişadları, *Kaushitaki*, *Taittiriya* ve *Satapatha Brahmana*'yı, *Brihadaranyaka*, *Taittiriya*, *Aitteraya* ve *Kausitaki* Aranyakayı, *Mahabharata* ve *Ramayana* destanları ve *Bhagavata Purana*'dan oluşan eserlerdir.

3. Çok sayıda ve farklı özellikte Tanrıları söz konusudur.

Tanrısal varlıklar genellikle gerçek Tanrı'nın tezâhürleri/*avatar*ları şeklinde görülür. Hint kutsal metinlerde zikredilen bütün tanrılara hürmet ve ihtiram gösteriliyor olsa bile, değişik nedenlerle bunlardan bazıları diğerlerinden daha fazla ön plana çıkmıştır. Nitekim Vaisnava mezhebinde Vişnu, Saivizm'de Şiva, Sakti mezhebinde ise Durga veya Krishna'nın yüce tanrı sayılmaları bu duruma örnek gösterilebilir. Bununla birlikte, Hinduizm'de tanrı inancını ifade ederken veya anlamaya çalışırken *Rig Veda*'daki şu ifadenin mutlaka göz önünde tutulması gerekir; "*Aslında hakikat birdir, ancak azizler ondan değişik isimlerle bahsetmişlerdir.*" Yani Hindular, her ne kadar pratikte farklı isimlerdeki tanrılara ibâdet ediyor görünseler de çoğu zaman aynı Tanrıya ibadet ettiklerini düşünürler. Zira mutlak Hakikat çoğu zaman güneş, ay, rüzgâr, yağmur ve fırtına gibi doğa olaylarıyla özdeşleştirilir ve özellikle Güneş formunda iken, sabahleyin Brahma, öğleyin Vişnu, akşamleyin de Şiva şeklinde tezâhür ettiği fikri Hindular arasında çok yaygındır.[4]

4. Bütün Hindular Karma-Tenâsüh öğretisini kabul eder.

Karma-tenâsüh inancı, kısaca, ferdin bu hayatındaki yapıp etmelerine bağlı olarak, ölümden sonra yine bu dünyada yeniden bedenleşmesi anlamına gelir. Bu yeniden bedenleşmelerin insan formunda meydana gelmeleri mümkün olduğu gibi, bitki, hayvan veya geçici bir süre de olsa cansız varlık formunda gerçekleşmesi de söz konusudur.

5. Hindular için *yoga*, insanı dünyevî sıkıntılar ve varoluşlardan kurtaran yolların adıdır. Başka bir deyişle o, seçkinlerin ibadet tarzıdır.

Yoga, Hinduizm'in temel kavram ve uygulamalarından biridir ve bireyin gizil güçlerini ortaya çıkaran ve ona birtakım insanüstü nitelikler kazandırdığı

4. Radhagovinda Basak, "The Hindu Concept of the Natural World", *The Religion of Hindus*, ed. K.W. Morgan, s. 92-93.

kabul edilen bazı geleneksel Hindu inanç ve uygulamalarını ifade eder. Bedensel ve ruhsal egzersizler toplamı olan *yoganın*, bireyi *samsara* (doğum, ölüm-yeniden doğum döngüsü) çarkından kurtaracağı ve onu yüce makam ve hallere ulaştıracağı kabul edilir. Mohenjo-daro ve Harappa höyüklerinde yapılan kazılarda ele geçirilen belge ve bulgular, yoga uygulamalarının en az beş bin yıl öncesinden beri İndus Vadisindeki insanlar tarafından bilinmekte ve uygulanmakta olduğunu göstermiştir.

Bugün köklü bir gelenek olan *yoga*nın, anlamı ve amaçları konusunda farklı görüş ve uygulamalar söz konusudur. Bunun temel nedeni, yoga uygulamalarının henüz bilimsel bir temelinin ortaya konulamamış veya bu konudaki deneysel araştırmaların henüz yeterli düzeye ulaşmamış olmasıdır. Diğer bir etken ise, onun tarihsel süreçteki farklı anlayışlar göz ardı edilerek sadece bazı *yogi*lerin uygulamaları ile sınırlandırılmış olmasıdır.

Yoga kavramı, bir yoruma göre "birleştirmek, bir arada tutmak" veya "ulaştırmak" anlamındaki *yujir* kökünden türeyen bir isimdir. Nitekim *Rigveda*'da o, "bir mısranın kelimeleri arasındaki ilişki veya irtibat" anlamında kullanılır. *Atharvaveda*'da ise, altı veya sekiz öküzden oluşan sürü (toplama) ve en az bu kadar hayvan tarafından çekilen saban/pulluk anlamına gelir ve bilhassa arpanın ancak böylesine büyük pulluklarla işlenen topraklarda yetişebildiğinden söz edilir. Terim, daha sonraki literatürde de "olaylar/konular arasındaki ilişki veya belirli şartların meydana getirdiği olay" anlamında kullanılmaya devam etmiştir. Meselâ Kalidasa, *Raghuvamsa* isimli eserinde onu, şiddetli soğukların sona ermesini müteâkip Citra yıldızı ve ayın "bir araya geliş" hâlini ifade etmek için kullanır. Ancak bir araya gelmenin Vedalardaki en yaygın örneğin, "öküz ve atların birlikteliği" olduğunu unutmamak gerekir. Bu hayvanların ancak *gem* veya *kırbaç* sayesinde bir araya toplanabilmeleri ve kontrol altında tutulabilmeleri gerçeği, yoga teriminin tarihsel süreçte kazandığı anlam üzerinde önemli etki yapmış görünmektedir. Zira aynı terim, zaman içerisinde birliktelik ve bir arada bulunmadan ziyade bir araya toplama aracı veya süreci anlamında kullanılmıştır.

Yoga terimine dair en önemli anlam değişimi, duygularımızla atlar arasında kurulan benzerliğe dayanır. Nasıl ki sürücü, ancak atların gemi elinde olduğunda rahat bir yolculuk yapar ve menziline ulaşırsa, insan da duyularını kontrol edebildiği ve onlara egemen olduğunda huzurlu bir hayat sürebilir. Buna göre yoga, zaman içerisinde duyularımız ve atlar arasında kurulan ilişkiden hareketle duyularımız ve zihnimizin kontrol edilebileceği yöntemi ifade eder olmuştur. Üstelik terim, zamanla daha farklı bir anlam kazanınca, ona *yujir* dışında farklı bir köken bulmak gerekmiş ve gramerci Panini de bu sebeple onun için "kontrol etmek" veya "düşünmek" anlamlarına gelen *yuj* kökünden türeyen bir isim olduğunu söyleme gereği duymuştur.

Yoga teriminin Hindu kutsal metinlerindeki bir başka anlamı ise, uzun süreli riyâzet ve mücâhede uygulamaları sonrasında bireyin ulaşacağı varsayılan durum veya hâldir. Nitekim *Katha Upanişad*'da yoga terimi, zihnin en yüksek dinginlik, sükûnet halini ifade ederken *Gita*'da haz ve acı, başarı ve başarısızlık gibi zıt durumlar arasındaki denge halini ya da acı ve ızdıraptan kurtuluşu ifade eder. Benzer şekilde *Svetasvatara Upanişad*'da yogilerin özellikleri arasında "aç gözlü olmamak" (*vairagya*) sayılır ki, daha sonradan bu nitelik yoga pratiklerinin ulaştırdığı en önemli hâl veya sonuç kabul edilmiştir. Ayrıca aynı eserde yoga teriminin (i) duyular, akıl ve nefsin bir noktaya toplanması, (ii) zihni bir tek noktaya odaklandırmak suretiyle ulaşılan dinginlik ve sükûnet halini ifade ettiği de vurgulanmıştır.

Gita'da ise yoga teriminin üç farklı anlamda kullanıldığı dikkati çeker. Bunlar, (i) elem-haz, başarı-başarısızlık gibi zıtlıkların birey açısından önemini kaybettiği *denge hâli*; (ii) kişinin hiçbir önyargı veya kendine dayattığı bir sınırlama olmaksızın gerçekleştirdiği *davranış biçimi* ve (iii) ulaşıldığında, başka bir şey istenmeyen, en acıklı olay karşısında bile etkilenmeden kalabilen *en yüksek mutluluk ve haz hâli*dir.

Yoga düşüncesi ve uygulamalarının temel kitabı sayılan *Yoga-sutra*'nın yazarı Patanjali ise, *yoga*yı, "zihnin her türlü değişimden âzâde olması" şeklinde tanımlar. Ona göre, normalde insan zihni sürekli düşünce ve arzu-istek girdabındadır. Bu durum büyük oranda geçmiş eylemlerimizin bıraktığı etkilerden kaynaklanır. Patanjali'nin yorumcusu Vyasa da yoga kavramını *samadhi* (en yüksek tefekkür hali) kavramıyla özdeşleştirir. Bunu da Gita'nın şu ifadesine dayandırır: "Zihin duyulan veya duyulacak olan her şeye karşı ilgisini kaybettiğinde yogaya ulaşmış olur." (*Gita*, II.53) Patanjali'nin diğer bir yorumcusu Bhojadeva ise yogayı, Samkhya felsefesiyle uyumlu biçimde, *purusha* ve *prakrti*nin birbirinden kesin biçimde ayrıldığı hâl/durum şeklinde tanımlar.

Yoga terimine yüklenen farklı anlamlar zihinsel sükûnet (*abhyasa*) ve dış dünyaya karşı arzusuzluk (*vairagya*) kavramları çerçevesinde analiz edilebilir. Bunlar Patanjali tarafından cehâlet, bencillik, şehvet, nefret ve ölüm korkusundan (*panchaklesa*) kaynaklanan eylemleri kontrol altına alma araçları olarak telakkî edilmiştir. Sürekli bir şeylerin peşinden koşmaktan kurtulma veya dünyevî şeyleri elde etme arzusunu terk etme anlamındaki *vairagya* bir çeşit sessizlik ve oluş hâlidir. *Katha Upanişad*'da ifade edildiği gibi o, ölümsüzlük uğruna dünyevî ve dışa dönük arzuları terk ederek içe/derûna yönelmedir. Dolayısıyla bakışları içe döndürmek gerçek *vairagya* işaretidir. Çünkü kutsal metinlerde, insanların *sastraları* (felsefî ve dinsel metinleri) çok iyi bilseler bile *vairagya* sahibi (dünyevî arzulardan sıyrılmış bir kişi) olmadıkça kurtuluşa erişemeyecekleri vurgulanır.

Hindulara göre *vairagya* dünyevî kaygılardan kurtuluşu sağlar. Kurtuluşa ulaşan kimse kendini olağan zihinsel değişimlerinden farklı bir sükûnet halinde bulur. Benin ve onun dış dünya ile ilişkisinin mâhiyetini kavrar hale gelir. *Abhyasa* da bu duyarlılık sürecini ifade eden bir yoga terimidir. *Abhyasa* her şeyden önce zihnin sakinleşmesi demektir. Çünkü etkili bir içe dönüşün ancak bundan sonra mümkün olabileceği, kişinin bu sayede her türlü sıkıntıdan kurtuluş zannedilen nihai kurtuluş hâlinin bile beyhûdeliğinin farkına varacağı ve bundan ötürü her türlü çabayı ve gayreti bırakacağı iddia edilir. Yani *vairagya*'nın ilk düzeyi, içe dönmeyi ve nihâî kurtuluş gayesine yönelik bir gayret içine girmeyi temin etmektir. *Paravairagya* da bu özlemin, daha sonra acı ve özgürlük ikileminin ve kurtuluş için gösterilen çabaların bitmesini/tükenmesini ifade eder. Artık bundan böyle herhangi bir formda varoluş arzusunun bir izi ve işareti kalmaz.

Bu süreç, bir hastalıktan kurtulmak için ilaç alan ve başlangıçta hastalığının, ilacın ve sağlığındaki düzelmenin farkında olan, ancak iyileştikten sonra bu üç hâli de hemen unutan bir hastanın durumuna benzetilebilir. Nasıl ki ilaç görevini yerine getirdikten sonra unutulmuş ise *vairagya* ve *abhyasa* da böyledir. Başlangıçta *vairagya*, bir şey kazanmak uğruna birtakım şeylerden vazgeçme eylemidir. *Abhyasa* sayesinde zihin tamamen sükûnete erişince, birey *prasada* diye isimlendirilen mutlak mutluluk haline girer ve bütün rahatsızlık verici engelleri zihinden siler. Böylesi bir zihin, tabiatı gereği olağandışı bir anlama kapasitesine sahip olur. İşte bu, bütün Hint felsefî okullarınca üzerinde durulan *yoga-prajna*'dır; yani bireyin her türlü istek ve arzu sürecinin anlamsızlığını kavradığı istisnâî bir tecrübedir.

Görülüyor ki *vairagya* ve *abhyasa* bireyin sınırlılık, arayış ve ızdıraptan âzâde oluşu hâlini doğuran tek bir sürecin iki yönüdür. Bu iki boyutlu süreç, *yoga* dediğimiz şeyin kökünü oluşturur. Dolayısıyla yoga yöntemi *abhyasa* ve *vairagya* ile özdeşleştirebilir.[5]

Bununla birlikte, günümüzde *yoga* denince aklımıza Patanjali tarafından M.Ö. 150-M.S.300 yılları arasında kompoze edildiği düşünülen *Yoga-sutra*'ya dayanan bedensel ve ruhsal egzersizler gelir. Şüphesiz Patanjali hiçbir zaman kendisinin yogayı icat ettiğini söylememiş ve bir bakıma kendi dönemine kadar asırlardır uygulanagelen hareketleri bir düşünce sistemi etrafında toplamıştır. *Yoga-sutra* dört bölüme ayrılır: *Samadhipada* adı verilen birinci bölümde konsantrasyonun mâhiyeti ve amacı ele alınır. İkinci bölümde, *Sadhanapada*, bu amaca götüren vasıtaların kavranılması ele alınır. Üçüncü bölümde, *Vibhutipada*, yoga sayesinde elde edilebilecek tabiatüstü güçlerden bahsedilir.

5. K.S. Joshi, "On the Meaning of Yoga", *Philosophy East and West*, Vol.15, No.1 (Jannuary-1965), s. 64.

Son bölümde, *Kaivalyapada*, ise kurtuluşun mâhiyeti ve Aşkın Ben'in gerçekliği tasvir edilir.

Yoga-sutra'da açıklanan ve *Samkhya* felsefesine dayandırılan *yoga* uygulamaları sekiz basamaktan oluşur. Bunlardan ilk ikisi hazırlık basamakları kabul edilen *yama* (öldürmemek, yalan söylemekten kaçınmak, hırsızlık ve zinadan uzak durmak ile dünya malına tamah etmemek) ve *niyama* (dinin emirlerini yerine getirmek, düzenli ibadet ve kutsal metinleri okuma alışkanlığı kazanmak)dır. Üçüncü sırada bedenin kontrol altına alınmasına yönelik *asanalar* (rahat ve kolay oturuş biçimleri) gelir. Zihnin sükûnete erişmesi ve gizil güçlerin elde edilmesi konusunda faydalı ve etkin bir egzersiz olarak görülen *pranayama* (nefes alıp-vermeyi kontrol etmek) dördüncü basamaktır. Nefes alıp-vermeyi düzenlemenin birey üzerinde hipnoz etkisi yaptığı iddia edilir. Ayrıca fiziksel bakımdan zayıf kimseler için nefes egzersizlerinin tehlikeli oldukları ve bundan ötürü gizli olmaları telkin edilir. Dış dünyanın olumlu veya olumsuz etkilerine karşı hislerin duyarsızlaştırılması süreci/basamağı diye de tanımlanan *pratyahara* yoga sistemindeki beşinci basamaktır. Aslında bu basamaktaki uygulamalar bireyi, şehvet, nefret, öfke, hiddet, korku gibi psikolojik faktörler kadar sıcak, soğuk, kalabalık veya yalnızlık gibi dış faktörlerin de yol açtığı etkilere karşı hissizleştirme amacına yönelik egzersizlerdir. *Mantraların* da yoğun kullanıldığı bu basamak aynı zamanda derin düşünceye hazırlık veya başlangıç basamağı kabul edilir. Zihnin belli bir noktaya odaklanması veya derin düşünmeye giriş eşiği diyebileceğimiz *dharana*, yoga sistemindeki altıncı basamaktır. Bundan sonra, buraya kadar zikredilen uygulamaların ortaya çıkaracağı zorunlu sonuç diye tanımlayabileceğimiz *dhyana* (zihnin dış dünyanın etkilerinden kurtularak uzun süre belli bir konuya odaklanması) ve nihayet, obje-süje ayrımının son bulduğu derin bir tefekkür hâli diye tanımlanan *samadhi* gelir.

Sonuç olarak, *yoga* kavramı Hint dinsel düşüncesinde birçok anlamda kullanılmıştır. En basit ve en yaygın şekliyle o, *yöntem* anlamına gelir; insanın duygu ve düşüncelerini frenleme ya da atın gemini tutma yöntemini ifade eder. Upanişadlar ve Gita'da dünyevî ve günahkâr haliyle ruhun mutlak ruhtan/tanrısallıktan ayrıldığı veya tanrısallığa yabancılaştığı iddia edilir. Bütün günahların ve sıkıntının sebebi kabul edilen bu ayrılık, bir tür farklılaşma ve yabancılaşma hâlidir. Dolayısıyla, sıkıntıların sona ermesi ve günah işlemenin son bulması için bu ruhsal birlikteliğe, bu ikilinin bir olduğu bilincine yeniden ulaşılması gerektiği telkin edilir. Patanjali'ye göre yoga birleşmeyi değil sadece gayreti ifade eder ve o, varlığımızın ilâhi ve sonsuz parçası sayılan aşkın benimizi arayış serüveninin adıdır. Bu bağlamda *yoga* sürekli çabayı, istek ve arzulu gayreti ya da duyularımızı ve zihnimizi kontrol altına alabilmek için gösterilen çabayı ve istekli davranışı ifade eder. Yoganın bazen, *samadhi* sonunda ulaşı-

lan dinginlik ya da böyle bir dinginliğe ulaşma yolu anlamında kullanıldığı da dikkati çeker. Patanjali'ye göre *yoga* insanın fiziksel ve psikolojik özelliklerini kontrol altına almak suretiyle mükemmele ulaşma gayretidir. Ona göre, bedenimizin fiziksel unsurları, aktif irademiz ve anlayan zihnimiz kontrol altına alınabilir. Patanjali'nin önerdiği fiziksel egzersizler sayesinde insan zihninin her türlü kötülükten uzaklaşacağı ve dinginliğe ulaşacağı vurgulanır. Patanjali'nin üzerinde durduğu temel nokta, nihâî kurtuluşun metafizik teorilerle değil, disiplinli eylemler sayesinde gerçekleşeceği fikridir.[6]

Karma, jnana, bhakti, raja, hatha, laya, mantra gibi birçok *yoga* çeşidi vardır. Her *yoga* öğrencisinin kendi eğilimine en uygun olan yoga türünü seçmesi telkin edilir. *Guru* denilen mürşidlerin aslî görevlerinden biri de müride bu konuda yardımcı olmaktır.

Bhakti-yoga: *Yoga* türleri arasında en kolayı olarak bilinir. Din adamı sınıfına dâhil olmayanlar arasında yaygındır. İnsanın âcizliğini idrâk ve yüce bir gücün varlığına inanç bu yoga türünün temelini oluşturur. İman ve adanma yoludur. Upanişadlarda ona sık sık atıflar yapılır ve *samadhi*ye ulaşmanın aslî yollarından biri kabul edilir. *Gita*'da ise, Brahman'a ulaşmak için *karma* (amel) ve *jnana* (bilgi) ile birlikte üçüncü bir yol olarak sunulur. *Bhakti* yolunu benimseyen ve uygulayanların herkese dostça yaklaşacağı ve dünyaya hiçbir bağlılığının kalmayacağı, dahası her türlü acı ve hazdan uzaklaşacağı ifade edilir.

Karma-yoga: Zihni sadece aslî görevleriyle meşgul etmek anlamına gelen bu *yoga* türü, bazen *kriya-yoga* olarak da isimlendirilir. Bazen de iyilik, şefkat, temizlik, açgözlülükten uzak olma hali olarak tanımlanır.

Gita'da eylemden tamamen vazgeçmenin neredeyse imkânsız olduğu, üstelik hiç de yararlı olmadığı zikredilir. Dolayısıyla birey açısından önemli olan, eyleme yönelme arzusunun ortadan kalkması ve eylemin neticesinde elde edilecek menfaatin düşünülmemesidir.

Raja-yoga: Bu yoga türüne *jnana, samkhya, dhyana*, Patanjala, *astanga-yoga* gibi farklı isimler de verilir. Nitekim Gita'nın on sekizinci bölümünde ona *dhyana-yoga* ve *buddhi-yoga* isimleri verilmiştir. *Karma* ve *bhakti*nin tersine bu yoga türünün, bütün insanların uygulayabileceği tarzdaki bir *yoga* türü olmayıp ancak üst düzey kabiliyeti ve anlayışı olan kimselerce icrâ edilebileceği vurgulanır. Acı ve ızdırabın sebebi olan cehaletin ortadan kaldırılması süreci ile başlar. Çoğu araştırmacıya göre yoga sözcüğü tek başına kullanıldığı zaman genellikle bu *yoga* türü kastedilir.

Hatha-yoga: Bu yoga türü *raja-yoga*ya ulaşmak için bir merdiven görevini görür. *Hatha* sözcüğünün ilk hecesi güneş, ikinci hecesi ise ay anlamına gelir.

---

6. S. Rahdakrishnan, a.g.e. II, 337-338.

Bu yüzden hatha-yoga güneş ile ayın birleşmesidir. O fiziki hareketler ve nefes egzersizleri sayesinde beşeri davranış biçimlerinin düzelmesini sağlar.

Laya-yoga: *Laya*, nefes alış-veriş sürecinin kontrol altına alınmasıyla zihnî sükûnete ulaştırma anlamına gelir. Bu ya zihnin sessizleşmesi ya da nefesi kontrolle gerçekleşir. *Hatha* ve *laya-yoga* da amaç, bireyi bir üst aşama kabul edilen *raja-yoga* basamağına ulaştırmaktır.

Mantra-yoga: *Bhakti-yoga*'ya benzeyen bu yoga türünün sıradan insanlar (avam) için olduğu söylenir ve sâlikin *mantra* denen sırlı sözcükleri sürekli tekrar etmesi telkin edilir. Bu uygulamanın, zihinsel dalgınlıkları ve gelgitleri azaltarak zihnin sükûnete erişmesine katkı sağlayacağı, ancak dış dünyaya karşı ilgisizlik halinden (*vairagya*) uzak biçimde sadece kelimeleri tekrar etmenin ruhsal gelişime bir yararı olmayacağı iddia edilir. Zira *vairagya* ve *abhyasa* olmaksızın yogadan bahsetmek mümkün değildir.

6. Hinduizme ait farklı âlem, ontoloji ve kozmoloji anlayışları mevcuttur. Upanişadlara göre, âlemin gelişim seyri, madde ile başlar ve sırasıyla hayat, bilinçlilik, akıl ve yetkinlik basamakları şeklinde devam eder. Bu sürecin bir ucunda, hemen hemen hiç ruhsal yönü olmayan saf madde, diğer ucunda ise maddî yönü bulunmayan saf ruh bulunur. Bu iki uç arasında madde ve ruhtan oluşan varlıklar yer alır. Varlıklar dünyası cansız nesneler, bitkiler, hayvanlar ve insanlar şeklinde kategorilere ayrılır. Onların Mutlak Ruh'a (*Brahman*) benzerlik oranı, insanlar kategorisinden aşağıya doğru inildikçe azalır. Buna göre, Mutlak Ruh'a en fazla benzeyen varlıklar insanlar kategorisinde yer alanlardır. Ancak bu kategori içerisinde yer alan bütün varlıklar da aynı özellikte değildir. Meselâ, sıradan bir kimseyle mukâyese edildiğinde bir *sadhu*nun (Hindu azizi) Mutlak Ruh'a benzerlik derecesi daha fazladır.

Âlemin Brahman'dan sudur ederek oluştuğu düşüncesi de Hindular arasında yaygın olan bir diğer inançtır. Buna göre başlangıçta sadece Brahman (Vedalar ve destanlardaki yüce varlık Brahman Upanişadlardaki Mutlak Hakikat ise Brahman olarak isimlendirilir) vardı; diğerleri O'ndan sudur ederek varlık sahasına çıkmıştır. Ancak bu oluşumun ne zaman ve niçin meydana geldiği belli değildir. Çünkü O ezelîdir ve zaman sürecinin dışındadır.

7. Herkes doğuştan farklı sosyal sınıflara mensup olarak dünyaya gelir ve yaşamı boyunca bu statüsünü değiştiremez. (Kast Sistemi)

Günümüzde Hinduizm'in en belirgin karakteristiği kast anlayışıdır. Buna göre toplum, kast içerisinde *brâhmin*ler (din adamları), *kşatriya*lar (yöneticiler ve askerler), *vaisya*lar (tüccar, esnaf ve çiftciler) ve *sudra*lar (hizmetçiler) sınıfı olmak üzere dört kategoriye ayrılır. Ayrıca bunların dışında, mensup oldu-

ğu kastın kurallarını çiğnemek başta olmak üzere değişik nedenlerle kast dışına itilmiş ve bugün sayıları yüz milyonlara varan *parya*lar (dokunulmazlar) sınıfı mevcuttur.

Kast anlayışının, Hindistan'ın etnik yapısının doğal bir sonucu olduğu ve Ârîlerin bölgeyi istîlâsından sonra ortaya çıkan basit "toplumsal işbölümü" anlayışından kaynaklandığı şeklinde görüşler de vardır. Ancak Hindulara göre kast yapısı dinî bir inançtır ve *Rigveda*'ya dayanır. Bu metinde ifade edildiği üzere kastlar, insan şeklinde tasavvur edilen tanrı Brahma'nın vücudunun çeşitli yerlerinden yaratılmıştır. Buna göre *brahmin*ler Brahman'nın ağzından, *kşatriya*lar kollarından, *vaisya*lar midesinden, *sudra*lar da ayaklarından yaratılmışlardır.[7] Bu kaynak farklılığından ötürü insanlar, gerek psikolojik yönden gerekse karakterleri bakımından farklı işleri yapmaya yatkındırlar. Dolayısıyla herkes, öncelikle kendi kastının gereklerini yerine getirmelidir. Bireyin mevcut hayatında çalışarak sınıfını değiştirme imkânı yoktur. Daha üst kastlardan birine mensup olarak yeniden dünyaya gelmek, ancak şu anda ait olunan kasta ait sorumlulukların eksiksiz yerine getirilmesi şartıyla ölümden sonra gerçekleşebilir.

Kast sisteminin amacı ve farklı kastlara ait görevler *Manu Kanunnamesi*nde şöyle ifade edilir:

> *"Bütün dünyayı korumak için Yüce Varlık (Purusha) her bir gruba farklı görevler verdi. Buna göre brahminlere kutsal metinleri öğrenme-öğretme, kendileri veya başkaları adına kurban törenlerini icrâ etme, hediye kabul etme ve vermeyi; kollarından yaratılan kşatriyalara (yöneticilere) yönetimleri altındaki insanları düşmanlara ve tehlikelere karşı koruma, kurban ve diğer dinî törenleri icrâ etme ve insanların icrâ etmelerini sağlama, servetini yoksullarla paylaşma, kutsal metinleri öğrenme ve arzu-isteklerinin kölesi olmamayı; karnından yaratılan vaisyaya ise, kurban törenleri için gerekli hayvanları yetiştirmeyi, gerekli malzemeyi tedarik etmeyi, servetini diğer insanlarla paylaşmayı, ticaret yapmayı, toprağı ekip dikmeyi ve para alıp-vermeyi; sudra (hizmetkârlar) içinse, sadece diğer gruplara hizmet etmeyi emretti."* [8]

8. Hinduizm'de bireyin dinî sorumlulukları yaşma ve mensubu olduğu sosyal sınıfa göre değişir. (*Ashrama-dharma*)

Hinduları birleştirici nitelikteki bir başka inanç, ideâl bir insan hayatının dört devreye ayrılması anlamına gelen *ashrama-dharma*'dır. Buna göre, ferdin

---

7. "Brahminler onun (Purusha'nın) ağzından, rajanya (idareciler) kollarından, vaisya (esnaf-üretici) uyluklarından, surda ise bacaklarından yaratılmıştır." *Rigveda*, X, xc,12
8. *The Laws of Manu*, translated by Wendy Doniger-Brian Smith, Penguin Books, New Delhi-1991, I/87-98'den özetlenerek.

ruhî tekâmülünün sürekli ve düzenli olabilmesi, ömrünün şu dört safhaya bölünmesine bağlıdır:

Öğrencilik dönemi (*Brahmacârin*): Genellikle 10-25 yaşları arasında, kişinin evini terk ederek bir brahminden kutsal metinleri okuduğu, dinini öğrendiği ve hayata hazırlandığı dönemdir. Kısaca ferdin tamamıyla kendini öğrenmeye adadığı ve öğrendiklerinin icrâsından sorumlu olmadığı bir devre diye nitelenebilir.

Aile hayatı devresi (*Grhasthya*): Ferdin ilk dönemde öğrendiği bilgileri uygulamaya koymakla yükümlü olduğu ikinci devredir. Ayrıca o, ferdin içinde yaşadığı topluma ve ülkesine karşı sorumluluklarını yerine getirmek durumunda olduğu tek devre olarak da dikkati çeker.

İnzivâ ve riyâzet hayatı devresi (*Vânaprastha*): Bireyin evini ve ailesini terk edip, mümkün olduğu kadar beşerî hayatın problemlerinden uzak bir şekilde ormanda veya bir dergâhta/*aşram*da tefekkür ve tezekkür temrinlerine başladığı dönemdir.

Dinî dilencilik dönemi (*Sannyâsa*): Bireyin ailesiyle bütün bağlarını koparark, kendini tamamen din yoluna adadığı son devredir. Kişi bu dönemde sadece dilenerek topladığı yiyecek ve giyeceklerle hayatını devam ettirmek zorundadır. Böyle bir hayat sürdüren kimselere *sannyasin* denir.

9. Hindulara göre hayatın dört temel gayesi vardır.

Bunlar, *dharma*, *artha*, *kâma* ve *mokşa*'dır. Özetle, *dharma*, dinî ve ahlâkî kuralların benimsendiği bir hayat sürdürmeyi; *artha*, ferdin en azından kendine ve ailesine yetecek kadar mal-mülk sahibi olmasını; *kâma*, şehevi arzu ve isteklerin meşru çerçevede tatmin edilmesini; *mokşa* ise, yukarıdaki üç gayeyi bir yana bırakarak *samsara* çarkından kurtulup, mutlak kurtuluşa ulaşmayı hayatın yegâne gayesi edinmeyi ve buna ulaşmayı ifade eder.

HİNDU KUTSAL METİNLERİ

Hint kutsal literatürü, *Vedalar*, *Brahmanalar*, *Aranyakalar* ve *Upanişadlar* adıyla bilinen onlarca ciltlik bir koleksiyondan oluşur. Bunlara, *vahyedilen* veya *ilham edilenler* anlamında *sruti* türü eserler denir. Bunların yanı sıra *Destanlar*, *Sutralar*, *Puranalar* ve dinsel hukuk alanında yazılmış kanunnameler de vardır ki, bunlara da akledilen, düşünülerek kaleme alınan eserler anlamında *smriti* denir.

Sruti (İlhama dayalı olanlar)

Vedalar

"İlâhî bilgi" mânâsına gelen Sanskritçe *Veda* terimi "bilmek" kökünden türeyen bir isim olup "ilâhî" veya "kutsal bilgi" anlamındadır ve Hindu dininin temelini oluşturan kutsal metinleri ifade eder. Dilleri Sanskritçe olan bu kitapların genellikle M.Ö. 1500-1000 yılları arasında kaleme alındıkları kabul ediliyor olsa bile, kesin olarak ne zaman ortaya çıktıkları ve kompoze edildikleri bilinmez. Bir kısım Hindologlar, bu metinlerin M.Ö. 1500 yılından önce kaleme alınmış olabileceğini iddia ederken, diğerleri, bu tarihlerde İndus vâdîsini istîlâ eden ve zamanla bütün Hint Yarımadasına hâkim olan Ârîler tarafından yazılmış olduğunu savunur. Her dört metnin de Tanrı Brahma'dan bir nefes şeklinde sudur ettiğini veya öncelikle *rişi*lere vahyedildiğini ve daha sonra yazıya geçirildiğini savunanlar vardır. Bunun yanı sıra sadece *Rig-Veda*'nın vahiy eseri olduğunu, diğer eserlerin ise ondaki ilâhilerinden ilham alınarak söylenilen ve muhtelif amaçlar için bir araya toplanmış metinler olduğunu iddia edenler de epeyce fazladır. Günümüz muhafazakar Hindulara göre, onların hepsi vahiy eseridir ve *rişi* adı verilen azizlerce kaleme alınmıştır; dolayısıyla insan eseri değildir.

Her bir Veda, *mantra* ve *brahmana* isimleri verilen iki ana bölümden oluşur: *Mantralar*, şiir formunda kaleme alınmış duâları veya çeşitli tanrısal varlıklara övgüleri ihtivâ ederken, *Brahmanalar*, mensur biçimde yazılmış, *Mantralar*da sözü edilen olayları ve vazifeleri açıklayan kutsal metinlerdir. Dolayısıyla ilâhi formundaki metinlerin *Brahmana* türü nesirlerden daha eski olduğu söylenebilir.

Rig-Veda

Rig-Veda Samhita on bölümden müteşekkildir. M. Müller'e göre o, 10.402 ile 10.622 arasında mısraya, 153.826 kelimeye ve 432.000 heceye sahiptir.[9] Hint düşüncesinin en eski ve en klasik kutsal metni kabul edilen bu eserde yer alan ilâhiler; Agni, Surya, Varuna, İndra, Maruti gibi tanrısal varlıklara hitap etmekte ve onların gücü ve kudretiyle ilgili bilgiler içermektedir. Bu tanrıların her biri her şeye gücü yeten, mutlak güç ve kudrete sahip birer tanrı olarak ele alınmakta[10] ve sonuçta, *Rig-veda* ilk bakışta politeist bir tanrı anlayışını

9. M. Müller, *The Vedas*, s. 17.
10. Bu konuda bkz. *Rig-Veda*, I, 32; II, 28; IX, 15.

savunur görünmektedir. Ancak yukarıda işaret edildiği gibi aynı kutsal metinde, "*İnsanlar onu İndra, Mitra, Varuna ve Agni, hatta güzel Garutman şeklinde isimlendirdiler. Hâlbuki hakikat tektir, azizler onu farklı isimlerle çağırmaktadırlar*"[11] gibi beyitlere de rastlanmakta ve *Rigveda*'nın tanrı anlayışını bir çeşit politeizm olarak tanımlamak zorlaşmaktadır. Bundan dolayı M. Müller, *Rig-Veda*'daki tanrı anlayışını *Kathenotheizm* veya *Henoteizm* diye isimlendirmiştir. Müller'e göre *Kathenoteizm*, çok tanrıcı bir yapı içerisindeki her bir tanrının, aynı ve tek tanrının farklı isimlerle çağrılması veya bu tanrılardan her birinin farklı zaman ve ortamlarda yüce tanrı algılanması demektir.[12]

Rig-Veda'nın onuncu ve son kitabı içerik ve üslup bakımından onun diğer bölümlerinden kısmen farklıdır. Burada ilk bölümlerin aksine, kâinâtın yaratıcısının *Hiranyagarbha* (Altın yumurta) veya *Pragapati* (Brahmâ) adı verilen yüce tanrı olduğu; diğer ikincil tanrıları onun yarattığı ve dolayısıyla kurban ve takdime sunulmaya en layık tanrının sadece o olduğu beyan edilir.[13] Böylece *Rig-Veda*'nın genel politeist ve natüralist anlayışının aksine, monoteist bir yaklaşım ortaya konur.

Okuma Parçaları

Bilinmeyen Tanrıya (Ka)

Mandala X, İlâhi 121

1. *İlk önce Altın Çocuk (Hiranya-Garbha) sudûr etti.*
   O doğduğunda, her şeyin yegâne rabbiydi.
   Yeri ve göğü düzenleyen odur.
   Kendisine kurbanlar sunacağımız Tanrı, bundan başka kim olabilir?

2. *O, hayatın ve kudretin kaynağı, bütün meleklerin emirlerine boyun eğdiği varlıktır.*
   Ölümsüzlük ona bağlılığın,
   Ölüm ise ondan habersiz kalmanın eseridir.
   Kendisine kurbanlar sunacağımız Tanrı, bundan başka kim olabilir?

3. *Sonsuz kudretiyle canlıların yaşadığı yeryüzünü*
   Ve yıldızları parlayan gökyüzünü yaratan odur.

---

11. *Rig-Veda*, I, 169; yine bu konuda bkz. X, 121.
12. Müller, *The Vedas*, s. 27; yine bu konuda bkz. Brandon, *A Dictionary of Comparative Religions*, s. 324.
13. *Rig-Veda*, X, 21.

O, bütün âlemlerin, insan ve hayvanların hâkimidir.
Kendisine kurbanlar sunacağımız Tanrı, bundan başka kim olabilir?

4. *Kudretiyle yüce karlı dağları,*
Denizleri ve kolları mesâbesindeki
Uzun ırmakları var eden odur.
Kendisine kurbanlar sunacağımız Tanrı, bundan başka kim olabilir?

5. *Bu muhteşem gökyüzü ve yeryüzü onun gücüyle karar kıldı.*
Sema ve ondaki varlıklar onun sayesinde düzenlendi. Uzaydaki havanın miktarını belirleyen de odur.
Kendisine kurbanlar sunacağımız Tanrı, bundan başka kim olabilir?

6. *Yer ve gök onun iradesiyle var olmakta,*
Ona saygı duymakta ve onun önünde titremektedir.
Doğan güneşin üzerine parladığı varlık odur.
Kendisine kurbanlar sunacağımız Tanrı, bundan başka kim olabilir?

7. *İçlerinde tohumu (Hiranya-Garbha'yı) ve ışığı*
Barındıran azgın sular dört bir yanı kapladığında,
Sulardan meleklerin yegâne nefesini çıkaran odur.
Kendisine kurbanlar sunacağımız Tanrı, bundan başka kim olabilir?

8. *O, gücü/tohumu elinde tutan*
Ve ışığı ortaya çıkaran sulara hükmedendir.
O, bütün rûhânî varlıkların da üzerinde olandır.
Kendisine kurbanlar sunacağımız Tanrı, bundan başka kim olabilir?

9. *Dilerim ki o, bizi üzmesin. O, dünyayı yaratandır.*
O aynı zamanda göğü sabitleyendir.
Berrak ve coşkun suları verendir.
Kendisine kurbanlar sunacağımız Tanrı, bundan başka kim olabilir?

10. *Ey Prajapati! Senden başka bütün yaratıkları*
Koruyup gözeten yoktur.
Sana kurbanlarımızı/ibadetlerimizi sunduğumuzda,
Duâlarımızı kabul eyle. Bize bol servet ve rızık ver.

Mandala X, İlâhî 129

Başlangıçta...

1. *Ne Varlık vardı ne de Yokluk.*
   Ne atmosfer, ne yıldızlı gökyüzü, ne de onların ötesindekiler...
   O neyi kuşatıyordu? Nerede? Kimin himâyesinde?
   Derin ve dibi erişilmez sular neydi?

2. *Orada ne ölüm vardı ne de ölümsüzlük*
   Ya da gece veya gündüzden bir işaret.
   Kendi gücüyle varolan, nefes alan ve hareketsizce duran sadece O idi.
   Onun dışında başka hiçbir şey yoktu.

3. *Başlangıçta karanlık içinde karanlık vardı.*
   Varolan tek şey, biçim almamış su idi.
   Varlık alanına çıkan her şey, yani Boşluk tarafından gizlenmişti o bir Olan,
   Riyâzetin/tefekkürün (tapas) gücüyle yaratılmıştı o.

4. *Başlangıçta bu Bir gelişti.*
   Zihnin (mind) ilk tohumu istek/arzu oluştu.
   Kendi kalplerinde onu arayan bilgeler,
   Varlığın bağının Yoklukta olduğunu keşfettiler.

5. *O bağ ki karşıya bile uzanmıştı.*
   Aşağı ve yukarı var mıydı, o zaman?
   Tohum ve güç kaynağı oradaydı.
   Altta enerji, üstte ise itici kudret vardı.

6. *Gerçekten bilen kimdir? Onu burada kim ilan edebilir?*
   O, nereden doğdu? Bu doğuş nedendir?
   İşte onun sonunda rûhânî varlıklar ortaya çıktı.
   Onun nereden doğduğunu bilen kimdir?

7. *Bu doğuş nasıl oldu?*
   Onu Tanrı mı yarattı? Yoksa onun bir dahli yok mu?
   Sadece Arş-ı âlâdaki idarecisi bilir onu,
   Ya sadece o bilir, belki o da bilmez.

Purusha-sukta/ İlk İnsan

Mandala X, İlâhî 90

1. *Bin başı vardı ilk insanın*
   Binlerce gözü, binlerce ayağı,
   Dört bir yanından sarıyordu dünyayı,
   Ve on parmak genişliğinde bir alanı kaplıyordu o

2. *O Adam, bu evrenin bütünüydü*
   Var olan ve olacak her şeydi o,
   Ölümsüzlüğün efendisi,
   Yemek yiyerek daha da genişledi.

3. *İşte onun büyüklüğünün ölçüsü budur*
   Belki daha da büyüktü o İlk İnsan,
   Bütün varlıklar onun sadece bir çeyreği eder.
   Diğer üççeyreği semada ölümsüzdür/sonsuz hayattadır onun.

4. *O Adamın üç çeyreği göklere yükseldi*
   Bir çeyreği de yeniden yeryüzüne indi.
   Bununla dört bir yana yayıldı.
   Yediği ve yemediği her şeye.

5. *Ondan Viraj doğmuştu*
   Viraj'dan da yeniden Adam sudur etti.
   O doğar doğmaz yeryüzünde
   Doğuya ve batıya doğru yayıldı, hatta onun ötesine ulaştı

6. *Melekler o Adamı Tanrıya kurban olarak sununca,*
   Onun erimiş tereyağı, ilkbahar, odunu yaz, diğer sunuları da sonbahar oldu

7. *Onlar onu kurban olarak yere serince,*
   İlk olarak Puruşha (ilk beden) oluştu.
   Onunla beraber bütün melekler, Sadhyalar
   Ve azizler de kurban sundu.

8. *Bu kurban lâyıkıyla sunulunca,*
   Pıhtılaşmış tereyağı toplandı
   Bundan kuşları ve böcekleri yarattı o,
   Ve ormanda ve köylerde yaşayan bütün varlıkları

9. *Bu kurban tam olarak sunulunca,*
Ondan Rig ve Sama Vedalar doğdu
Ondan vezinler yaratıldı
Yajurveda doğdu ondan

10. *Atlar ve çenelerinde dişleri olan bütün varlıklar*
Sığırlar, koyun ve keçiler çıktı ondan.

11. *İlk İnsan parçalandığında,*
Onu kaç parçaya böldüler?
Ağzı ve kollarına ne oldu onun?
Uyluklarına ne deniliyordu? Ayaklarına ne olmuştu?

12. *Brahminler onun ağzı,*
Kşatriya kollarından yaratılmıştı
Uyluklarından Vaisya (Esnaf)
Ayaklarından da hizmetçiler (Sudra) var oldu.

13. *Onun zihninden Ay,*
Gözlerinden Güneş doğdu.
Ağzından İndra ve Ateş (Agni)
Nefesinden Rüzgâr (Vayu) çıktı

14. *Karnından atmosfer*
Başından yeryüzü ortaya çıktı
Ayaklarından Yeryüzü/dünya
Kulaklarından ise dört temel yön var oldu.
Böylece o bu âlemleri şekillendirdi.

15. *Onun etrafını yedi kat çit çevreliyordu.*
Ateş için biriktirilen odunlar ise bu çitlerin üç katıydı.
Melekler kurban törenini icrâ için
Kurban olarak o İnsanı bağladıklarında.

16. *Melekler kurbanı kurban için kurbanla beraber sunduklarında,*
Bunlar ilk dinî âyinlerdi
Bu ateşler semaya yükseldiğinde,
Ki orası bütün eski Sandhya meleklerinin yeridir.

Yajur-Veda

Yajur-Veda tamamen kurban törenleriyle ilgili bir kutsal metindir. O, Vedalarda emredilen dinî tören ve âyinleri düzenlemekle görevli *adhvaryas* rahiplerinin el kitabıdır ve kurban törenleri, büyü ve tılsımlar ile tören esnasında okunacak duâlar konusunda bilgi verir. *Rig-Veda*'dan alınmış bir kısım ilâhilerin yanı sıra bunları açıklayan nesir kısımlar da vardır. *Yajur-Veda*'nın özellikle *brahmana* bölümü, Hinduizm'deki rolü açısından Yahudilikteki *Talmud*'a benzetilebilir.[14]

Yajur-Veda'daki yorumları asıl metinden ayırarak onu yeniden düzenleme gayretleri sonucunda Siyah (*Krişna*) ve Beyaz (*Sukla*) *Yajur-Veda* olmak üzere iki farklı metin ortaya çıkmıştır. Bunlardan *Taittiriya-Samhita* adı da verilen eski nüshanın, daha M.Ö. III. yüzyıllarda bilindiği ve kullanıldığı kabul edilir. Yajnavalkya Vagasaneya'ya nisbetle Vagasaneyinler denilen ikinci metin ise, sistematik ve gerçek metinle yorumların birbirinden daha kolay ayrılabilir oluşundan ötürü daha fazla tercih edilir ve *Sukla-Yajur* diye isimlendirilir. Buradaki *krişna* (siyah) – *sukla* (beyaz) ayırımı, ilk anda iyi ve kötüyü, büyü veya tılsımı akla getirse bile, anlaşılabilir ve sistematik eser ile bu niteliklerden mahrum kitap şeklindeki bir ayırımı ifade eder.

Sama-Veda

Bu kutsal metin Hindu dinsel törenlerinde ve özellikle *soma* adı verilen törenlerde okunan ilâhileri ihtiva eder. Tamamı manzum bu ilâhilerin bir kısmı, *Yajur-Veda*'da olduğu gibi *Rig-Veda* ilâhilerinden aynen alınmıştır. 1549 beyitlik manzum bölümün yanı sıra nesir şeklinde kaleme alınmış bölümleri de vardır. Buradaki duâ ve yakarışların büyük çoğunluğu Soma'ya, Agni'ye veya Indra'ya yazılmış ilâhilerden oluşur.

Sama-Veda'nın manzum kısmı (*mantra*) edebiyat ve dinsel tarih bakımından dikkate değer görünmese bile, manzum metinlerin tefsiri mâhiyetindeki *brahmanalar* verdikleri zengin malûmât yönüyle Hindu dinsel tarihi açısından oldukça önemlidir.

Atharva-Veda

Kronolojik bakımdan diğer Vedalardan oldukça sonra kompoze edildiği kabul edilen *Atharva-Veda Samhita*, tıpkı *Yajur-Veda* ve *Sama-Veda* gibi, dinî âyin

14. W.J. Wilkins, *Hindu Mythology*, s. 4.

ve törenlerde okunan duâ ve yakarışları içeren bir ilâhiler koleksiyonudur. Diğer metinlere göre oldukça geç bir tarihte kompoze edilmiş olsa da, metinde yer alan konular bakımından insan düşüncesinin ilk devrelerine ait görüşleri kapsar. Kitapta yer alan ilâhilerin yaklaşık altıda biri (1/6) *Rig-Veda* ilâhilerinden, özellikle onuncu bölümden alınmıştır. Dolayısıyla bu büyü ve tılsım kitabının *Rig-veda*'nın X. Mandalasından hemen sonra veya onunla aynı dönemde kaleme alınmış olabileceği kabul edilir.[15]

Atharva-Veda'da yer alan konular kısaca şunlardır:

1. Sıtma, baş ağrısı, öksürük gibi hastalıklara karşı okunacak duâlar ile bu hastalıkların nasıl tedâvi edileceğine dair bilgiler verilmekte ve bu yönüyle *Ayur-Veda* denilen Hint tıbbının tarihi bir kaynağı kabul edilmektedir.
2. Uzun ve sağlıklı bir ömür sürmek için okunacak duâlar ve yapılacak tılsımlar;
3. Şeytan, büyü ve düşmanların kötülüklerinden korunmak için yapılacak duâlar;
4. İyi bir eş bulmak, erkek çocuk sahibi olmak, insanların sevgisini kazanmak gibi amaçlarla kadınlar ve erkekler tarafından okunacak duâlar;
5. Kral veya yönetici konumunda bulunanların okuyacağı duâlar ve yapacağı tılsımlar;
6. Mal-mülk, servet sahibi olmak ve şans oyunlarında kazanmak için okunan duâlar veya yapılan tılsımlar;
7. Toplumda kin ve öfkenin yatışması, birlik ve düzenin sağlanması için okunan duâlar;
8. Günah ve pisliklerden korunmak için okunan duâlar;
9. Brahmanalara zulmedenlere karşı okunacak duâlar;
10. Güneş, ay, yüce ruh, kama (arzu), zaman gibi kozmik güçler için yapılacak duâ ve tılsımlardır.[16]

Brahmanalar

Hindulara göre Brahmanalar, tıpkı Veda ilâhileri ve Upanişadlar gibi vahiy eseri kitaplardır ve *şruti* kategorisinde yer alan temel eserlerdendir. *Hindu Tal-*

15. John Dowson, *A Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion*, s. 349-350.
16. *Atharva-Veda*, Ter. M. Bloomfield, *SBE serisi*, c. 42.

mudu da denilen *Brahmana*lar, Vedalarda bildirilen kurban törenlerini izah ve tefsir eden nesir tarzındaki kutsal yazılardır. Bunlara *Brahmana* denilmesi konusunda, onların Tanrı Brahma adına icrâ edilen törenler ve duâlarla ilgili olması veya bu dinî törenlerin icrâsında *brahminler* adı verilen din adamlarına yol göstermek gayesiyle kaleme alınmış olmaları gibi nedenler ileri sürülmüştür. Ancak M. Müller'e göre, brahmana ifadesi, brahmin rahiplerinin sözleri anlamına gelir.[17]

Bu metinlerde, kurban ve diğer dinsel törenlerle ilgili açıklamaların yanı sıra Hindistan'ın geçmişi, eski adetleri ve felsefî sistemin kuruluşu hakkında değerli bilgiler yer alır. Bundan dolayı Hint tarihi bakımından da önemli bir coğrafî ve tarihî kaynak kabul edilirler. Ancak, ilgisiz konuların veya olayların birbiriyle özdeşleştirilmesi gibi mantık dışı çıkarsamaları, aşırı sembolik anlatımları, varoluşu monist çerçevede açıklamak uğruna sarf edilmiş aşırı gayreti ve henüz olgunlaşmamış felsefî görüşleri de Brahmanalarda bulmak mümkündür.[18] Bu durum tabiatıyla onların hem kullanımını hem de anlaşılmasını önemli oranda zorlaştırmaktadır.

Tıpkı Vedalar gibi Brahmanaların da ne zaman kompoze edildikleri kesin olarak belli değilse bile, onların muhtemelen *Rig-Veda Samhita*'dan hemen sonra, yani M.Ö.1000– M.Ö.500 yılları arasında kompoze edildikleri düşünülmektedir.[19]

En eski Brahmana metni, M.Ö. 7. yy'da kompoze edildiği kabul edilen ve Rig-Veda'nın yorumu niteliğindeki *Aittereya Brahmana*'dır. Bunun yanı sıra yine *Rig-Veda*'ya ait *Kaushitaki Brahmana*, *Taittiriya Samhita*'ya ait *Taittiriya Brahmana*, Vajasenayı Samhita'ya ait *Satapatha Brahmana* da önemli ve klasik hüviyeti hâiz Brahmana metinleri arasındadır. Bilhassa *Satapatha Brahmana*, sistematik oluşu bakımından Hindular arasında bugün yaygın olarak kullanılmaktadır.

Aranyakalar

Hint kutsal kitap koleksiyonundan olan *Aranyaka* literatürünün, genel Hint düşüncesi içerisindeki yerini tam mânâsıyla belirleyebilmek için, Hindu inancına göre insan hayatının "*caturashrama*" adı verilen dört devreye ayrıldığını hatırlamak gerekir. Öğrencilik, aile hayatı, ormanda inzivâ-riyâzet devresi ve dilencilik dönemlerinden oluşan bu dört basamaklı sürecin üçüncüsünde, yani ormandaki inzivâ-riyâzet döneminde birey, ailesi ve dünya hayatını tamamen

17. M. Müller, *SBE serisi*, c. I, s. LXVI.
18. S.N. Dasgupta, *History of Indian Philosophy*, I, 13.
19. S.N. Dasgupta, *History of Indian Philosophy*, I, 13; Brandon, *A Dictionary of Comparative Religions*, 151; John Dowson, *Hindu Myth and Religion*, s. 61.

terk ederek ormanlara veya *ashrama* denilen inzivâ merkezlerine çekilmekte ve kutsal yerleri ziyaret etmektedir.[20]

Aranyaka denen metinler, bu münzevîler tarafından okunmakta ve üzerinde tefekkür edilmektedir. Brahmanalar ile Upanişadlar arasındaki bir dönemde yazıldıkları varsayılan *Aranyakalar*da, kanlı kurban törenleri ile bunlara ait tasvir ve kuralların yerine "om" gibi gizemli heceler, dini törenlerin gerçek anlamını kavrama ve "mutlak varlık" üzerinde tefekkür gibi felsefî konular ve uygulamalar ön plana çıkar. Başka bir ifadeyle, Aranyakalarla birlikte Hint düşünce sisteminde somuttan soyuta doğru bir dönüşüm ve gelişme göze çarpar. Artık bundan böyle ilk dönemlerdeki kurban törenleriyle Tanrı'nın/tanrıların öfkelerini yatıştırma veya onların rızâsını kazanma ve kurtuluşa ulaşma anlayışının yerini, tefekkür vasıtasıyla önce hakikî bilgiye, sonra da kurtuluşa ulaşma düşüncesi almıştır.

Konu bakımından *Brahmanalar* ve *Upanişadlar*la çok yakından ilgili olan bu metinlerden dördü bugün elimizde mevcuttur. Bunlar, *Brihadaranyaka*, *Taittereya*, *Aittereya* ve *Kaushitaki Aranyaka*'dır. Bazen *Brihadaranyaka* Upanişad denilen *Brihad Aranyaka*, *Satapatha Brahmana*'yla ilgili bir metin iken *Aittereya Upanişad*, aynı isimle anılan Brahmana'nın bir parçasıdır. Öte yandan *Kaushitaki Aranyaka*'yı teşkil eden üç bölümden sonuncusu aynı zamanda *Kaushitaki Upanişad* diye anılmaktadır.[21]

Upanişadlar

Hint düşüncesinin dayandığı en önemli kaynak veya Hint felsefesine dair en berrak düşüncelerin yer aldığı kutsal metinler sayılan *Upanişadlar*, Hint kutsal literatürü içerisinde en son kompoze edilen kutsal metinler olarak bilinir. 235, 170, 150 veya 108 adet oldukları belirtilen Upanişad metinlerinin M.Ö. VIII. yüzyıldan başlayan ve M.S. 1700 yıllarına kadar uzanan uzun bir dönem içerisinde kompoze edildikleri tahmin edilmektedir. Bununla birlikte temel ve klasik olarak kabul edilen Upanişadlar'ın M.Ö.800-M.Ö.400 yılları arasında meydana getirildikleri kabul edilir.[22] Ancak onların en eski elyazma nüshaları da M.S. 1000 yıllarından öncesine gitmez.[23]

---

20. *The Laws of Manu*, Ter. G.Buhler, SBE serisi, XXV, 198.
21. John Dowson, *Hindu Myth and Religion*, s. 21.
22. Brandon, *A Dictionary of Comparative Religions*, s. 630; M. Müller, *SBE serisi*, c. I, s. LXVII. Şah Cihan'ın büyük oğlu Dara-Şükûh, 1657 yılında "Deryâ-yı Tevhîd" diye nitelendirdiği Upanişadlardan 50 tanesini "Sırr-ı Ekber" adıyla Farşçaya çevirtmiş ve Kur'an'da Vâkıa sûresinde (56/78) zikredilen "Kitâb-ı Meknûn" ifadesinin bu metinlere delâlet ettiğini ileri sürmüştür.
23. M. Müller, SBE, c. I, s. LXVII.

Upanişad ifadesi yapısal olarak "oturmak", "tahrip etmek" veya "yaklaşmak" anlamlarındaki *sad* kökü ile *ni* (aşağı) ve *upa* (yakın) ön eklerinden oluşan bir kelimedir. *Sad* fiiline verilen anlama göre Upanişad terimi farklı anlamlara gelir. Onun "oturmak" kökünden geldiğini iddia edenlere göre Upanişad terimi, "öğrencilerin, ruhsal ve gizemli bilgi elde etmek amacıyla hocalarının etrafında oluşturdukları halka" anlamındadır. Onun "tahrip etmek" anlamındaki *sad* kökünden geldiğini düşünenler ise Upanişadların, her türlü kötülük ve sıkıntının kaynağı olan "cehâleti ve arzuları tahrip eden sırlı ilâhî bilgileri içerdiği için" bu isimle anıldıklarını iddia etmişlerdir.[24] Bugün Upanişad terimi, çoğunlukla "yanlış ve doğru, bâtınî veya gizli izah", "bâtınî izahlardan elde edilen bilgi", "bu tür bilgileri elde edebilecek kişilerin uyması zorunlu kurallar yahut yerine getirmeleri gereken dinî törenler" veya "bu tür bilgileri ihtivâ eden literatüre verilen isim" anlamlarında kullanılmaktadır.[25]

Temel/Klasik Upanişadlar; *Brihadaranyaka*, *Chandogya*, *Taittiriya*, *Kausitaki*, *Kena*, *İsa*, *Katha*, *Svetasvatara*, *Mundaka*, *Mandukya*, *Maitri* ve *Prasna* Upanişad'dan oluşur.[26]

Bütün bu metinlerin amacı, "*Tat tvam asi*" (sen O'sun) veya "*Aham brahma asmi*" (Ben Brahma'yım) şeklindeki kısa bir cümlede özetlenebilecek hâlin her din mensubunca idrâkine yardımcı olmaktır. Başka bir ifadeyle, insanoğlunun benlik duygusundan sıyrılarak, kendisinin evrensel ruh olan Brahman ile aynîliğini kavrayabilmesine yardımcı olacak bilgileri ona sunmaktır. Bundan ötürü Upanişadlar; "İnsanoğlunu arzu ve isteklerinin elinde oyuncak olmaktan kurtarıp, ona ilâhî bir vasıf kazandıracak gizli bilgileri ihtivâ eden eserlere verilen isimdir." denilebilir.

b. Smriti (Akla veya düşünceye dayananlar)

Bu kategoride yer alan eserlere gelince; bunlar Vedaların aksine, kaynağı bakımından beşerî olan ve hikâye, destan, efsâne veya kanunnâme formunda kaleme alınan metinlerdir. Akıcı anlatımları, kolayca hatırlanabilir içerikleri ve en önemlisi kastla ilgili sınırlamaların dışında olmalarından ötürü Hint dinî ve sosyal hayatında Vedalardan daha etkilidirler. Özellikle yaklaşık yüz bin beyitlik *Mahabharata* destanının yedi yüz beyitlik küçük bir bölümünü oluş-

---

24. M. Müller, a.g.e. c. I, s. Lxxxı.
25. Surendranath Dasgupta, *A History of Indian Philosophy (I-V)*, Motilal Banarsidass, Delhi-1975, I/38.
26. Brandon, *A Dictionary of Comparative Religions*, s. 630-631; M. Müller, *SBE*, c. I ve XIV; R. E. Hume, *Thirteen Principal Upanishad*, s. ?

turan *Bhagavat-gita* dinî hayattaki etkisi ve şöhreti bakımından bu dinin yegâne kutsal kitabı gibidir.

Aynı şekilde *Ramayana* ve *Mahabharata* destanları da Hint kültürünün en önemli iki destanıdır. Yazarları ve kompoze ediliş tarihleri kesin olarak bilinmemekle birlikte, asırlarca şifâhen aktarıldıktan sonra tahmînen M.Ö. IV-II. yüzyıllar arasında hâlihazır formlarını aldıkları, miladi I. veya II. asırda ise yazıya geçirildikleri düşünülmektedir. *Ramayana* destanında, kahraman Rama'nın şahsında itâatkâr bir oğul, sâdık bir koca, cömert bir kardeş, cesur bir savaşçı, kısacası mükemmel bir insan ve ideal bir Hindu portresi sunulmaktadır. Destan böyle bir kahramanın haksız biçimde sürgün edilişi, eşi Sita'nın kötü kral Ravana tarafından kaçırılışı ve maymun yüzlü tanrı olarak bilinen Hanuman'ın yardımıyla tekrar kurtarılışını hikâye eder. İlkin aziz Valmiki, daha sonra ise Tulsidas tarafından yazıya geçirilen bu destan yaklaşık yirmi dört bin beyitten oluşur.

Mahabharata destanı ise, dünyanın en uzun destanıdır. Öyle ki Homeros'un *İlyada* ve *Odyssa*'sından yedi kat daha büyüktür. Akraba Kavrava ve Pandava sülâleleri arasındaki hükümranlık mücâdelesini hikâye eden destan, Hint dini düşüncesi hakkında inançtan ibadete, mitolojiden felsefeye uzanan çok geniş yelpazede bilgi sunar. O, bir destan olmasının yanı sıra *Manu Kanunnâmesi*'nde yer alan kuralların yaklaşık yüzde seksenini ihtivâ etmesinden dolayı aynı zamanda didaktik bir eserdir. *Mahabharata Destanı*nın Hinduizm'in soyut ve metafizik esaslarını destan tarzında ele alarak bunların halk tarafından kolayca anlaşılmasını ve özümsenmesini sağlayan bir eser olduğu söylenebilir. Bilhassa *Bhagavat-gita* diye bilinen bölümü, ruhun mâhiyeti ile *karma-yoga, jnana Yoga* ve *bhakti-yoga* gibi kurtuluş yollarına dair verdiği eşsiz bilgiler dolayısıyla apayrı bir önemi hâizdir ve Hindu dini hayatı açısından son derece önemli bir eserdir.

*Puranalar*a gelince; onlar dünyanın yaratılışını ve tanrının değişik bedenlere girerek (*avatara*) insanlık tarihine müdâhalelerini anlatan mitolojik eserlerdir. Toplam sayıları otuzu aşan bu eserlerden bilhassa 18 tanesi, Hint mitolojisi tarihi, felsefesi ve coğrafyası hakkında önemli bir kaynaktır.

Dharma-şastralar, Hint dini kurallarını belirleyen veya açıklayan *smriti* kategorisindeki son eser türüdür. Onlar da tıpkı destanlar ve *Puranalar* gibi, değişik şartlar ve farklı zamanlarda dinî hükümlerin nasıl uygulanacağı konusunda Hindulara rehberlik ederler. Bunların en meşhuru Manu Kanunları adıyla tanınan *Manu-smriti* adlı kanunnâmedir.[27]

---

27. Nila Pancheli, "Hinduism", *Comparative Religions, A Modern Textbook*, ed. Douglas Charing, Blandford Press, UK, 1982, s. 38-40; M.K. Sen, *Hinduism*, Penguin Books, 1978, London, s. 72-77'den özetlenerek.

Hindu Kutsal Metinleri ve Konuları

Kutsal Metinler	Tahmini Oluşum Süreci	Temel Özelliği ve İçeriği	Yansıttığı Genel Eğilim
Vedalar	M.Ö. 1500-800	– Politeist ve animist Tanrı ve âlem görüşü – Ritüel ve büyü içerikli konular – Basit metafizik ve felsefî konular	İlk bölümlerinde tanrı olarak algılanan ilkel varlıklar ve doğa güçlerine ibadet telkin edilir; sonraki bölümlerinde ise, felsefî konulara ve Brahmanizm'e doğru bir eğilim gösterir.
Brahmanalar Upanişadlar Sutralar	M.Ö. 800-200	– Veda dinsel törenlerinin anlamı ve icrâsına dair bilgiler – Çeşitli ritüellere ait ayrıntılı açıklamalar – Temelde Vedalar üzerine felsefî yorumlar – Âlemin, ruhun ve kurtuluşun mâhiyeti ile ilgili spekülatif bilgiler – Nirvanaya götüren en iyi yol olarak asketizme vurgu – Upanişadların yorumlanması ve özetlenmesi teşebbüsü	İnsanî niteliklerden uzak, soyut Brahman kavramı tam mânâsıyla gelişmiş; bu, âlemin temelindeki kozmik güç olarak algılanmış ve bütün ruhların onunla bütünleşmeye çaba gösterdikleri ileri sürülmüştür.
Destanlar (Mahabharata ve Ramayana)	M.Ö. 200-M.S. 300	– Vedalar üzerine daha geniş açıklamalar – Hindu ahlâkı ve sosyal değerlerinin somutlaştırılması	Dinin insanlara ilginç hikâyeler aracılığıyla öğretilmesi çabaları önem kazanmış. Tanrılar soyut kavramlar yerine insanlara yardım eden ve onlarla beraber hareket eden insanüstü varlıklar şeklinde tanımlanır olmuştur. Hinduizm içerisinde yeni dinî ihya hareketlerinin ortaya çıkmasına yol açmıştır.
Puranalar	M.S. 300-750	Hindu tanrı ve tanrıçaları, eski yaratılış hikâyeleri aracılığıyla dini öğretim ve kitlelerin eğlendirilerek eğitilmesi	

HİNDUİZM'DE İBADET

Hindular için ibadet temelde bireysel bir faaliyettir. Tapmaklarda görevli brahminler liderliğinde okunan ilâhiler (*bhajan*) dışında ibadetler çoğunlukla bireysel olarak icrâ edilir. Hindu ibadetlerini evde günlük yapılanlar, özel durumlarda icrâ edilen törenler ve ay takvimine göre yılın belli günlerindeki periyodik ibadetler olmak üzere çeşitli gruplara ayırabiliriz.

Brahmin (din adamı), *kşatriya* (yönetici) ve *vaisya* (esnaf) sınıflarına mensup olan Hindular sabahleyin güneş doğmadan önce, kuşluk/öğle vaktinde ve güneş battıktan sonra olmak üzere günde üç defa ibadet ederler. Şafak vaktinde kalkan dindâr bir kimse, öncelikle kutsal *Om* hecesini okuyarak işe başlar, daha sonra tanrının isimlerini zikreder, üstadlarını hatırlar ve kendisinin Yüce Tanrı ile özdeş olduğunu hatırlatan sabah duâsını okur. Daha sonra sabah banyosunu yapar, saçlarını toplar. Evdeki *puja* odasında veya Ganj kenarında sabah ibadetini tamamlar.[28]

Hinduların çoğunluğuna göre güneş, sabahleyin Brahma, öğleyin Vişnu, akşamleyin ise Şiva şeklinde tasavvur edilir. Bundan dolayı sabah duâsında önce doğuya, yani güneşe doğru yönelmek gerekir. Bundan sonra bireyin mensubu olduğu mezhebin uygulamalarına uygun şekilde, "*Şimdi her şeyin kaynağı ve sonunda kendisine döneceği, bütün dünyayı aydınlatan o ilâhî güneşin üstünlüğü önünde eğilelim; dilerim ki o, kendine doğru ilerleyişimizde bizim anlayışımızı arttırır ve yakarışlarımızı kabul eder.*"[29] anlamındaki *Gayatri* mantrası tekrarlanır. Ayrıca *Rig-veda*, *Yajur-veda* ve *Sama-veda*'nın ilk mantraları/kısımları okunarak tanrıya yakarılır ve böylece ibadet tamamlamış olur.

Kuşluk veya öğle ibadeti ise, güneşin doğuşundan zevâl vaktine kadar olan zaman diliminde icrâ edilebilir. Ancak Hindular bundan önce sabah kahvaltısı/yemeği yiyemedikleri için günümüzde pek çok dindar aile kuşluk vaktinde öğle ibadetini yapar ve ardından sabah kahvaltısına oturur. Öğle ibadetinde tanrı tasviri veya heykeli üzerinde yoğunlaşmak, ona yiyecekler sunmak ve adına tütsü çubukları yakmak esastır. Tapılan tanrı adına hayvanlara ve misafirlere ikramda bulunmak ve yiyecekler sunmak da törenin bir parçası kabul edilir. Tören, kutsal metinlerden çeşitli duâlar ve parçalar okunarak tamamlanır.

---

28. Sivaprasad Bhattacharyya, "Religious Practices of the Hindus", *The Religion of the Hindus*, ed. Kenneth W. Morgan, Motilal Banarsidass, Delhi, 1987, s. 176-177.
29. *Rig-veda*, III, 62,10.

Akşam ibadeti de büyük oranda öğle ibadetine benzer, ancak ondan daha kısadır. İbadete niyetlenen kimse önce su ile bir çeşit abdest alır ve ibadet yerini su ile kutsar. Daha sonra güneşin bulunduğu yöne, yani batıya veya kuzeybatıya yönelir. Kısa bir tefekkür ve selamlama faslının ardından sabah ibadetinde olduğu gibi *Gayatri* duâsını okur. Daha sonra da *Vedalar*dan kısa üç *mantra* okuyarak ibadetini tamamlar.[30]

Hinduizm'de günlük ibadetlerin dışında *samskara* denilen ve doğum, evlenme ve ölüm gibi insan hayatının geçiş dönemlerinde gerçekleştirilen dinsel törenler de vardır. İlk dönemlere ait kutsal metinlerde bunların sayısı kırk civarındadır ve bunlardan on sekiz tanesi ayrıntılarıyla tanımlanmıştır. Bugün sadece on tanesi yaygın olarak icrâ edilmektedir. *Samskaralar*ın ana gayesi, hayatın her bir dönemini kutsamak, bireyi zararlı etkilerden korumak ve onun bahtını açmak, yani iyi ve güzel şeylerle karşılaşmayı temin etmektir.

Hâmilelik dönemiyle ilgili törenler bugünlerde gözden düşmüştür. Dolayısıyla geçiş törenlerinin ilki *doğum*la ilgilidir. Bu törenin amacı doğumdan kaynaklanan kirlenmeyi gidermek, anneyi ve çocuğunu korumaktır. Doğumun altıncı veya on ikinci günü çocuğa isim verme töreni (*nama karana*) yapılır. Bu törenle birlikte, anneyle ilgili birçok sınırlama kalkar, ayrıca ev mânevî kir ve kötü güçlerden temizlenmiş olur. Bazı aileler çocuğun ilk güneşe çıkarıldığı, katı yiyecek yediği, saçının kesildiği veya kulağının delindiği günlerde de ailenin görevli brahmini yönetiminde muhtelif törenler yaparlar. Ancak bunlar ad koyma töreni kadar yaygın ve önemli değildir.

Özellikle ilk üç sınıfa mensup olanlar için büyük önemi hâiz bir diğer tören ise, *upanayana* adı verilen, erkek çocukların dine giriş törenidir. Bu törende adaya asâlet ipliği takılır. Aday onu hiçbir zaman başından çıkarmaz; ayrıca onun her telini mânevî kirlerden korumak zorundadır. Yine bu törende adaya, dindeki önemine nazaran İslâm dinindeki Fâtiha sûresine benzeyen *Gayatri* duâsı öğretilir ve bunu kurallarına uygun biçimde okuması istenir.

Evlilik töreni de Hinduizm'de dini ve sosyal açıdan son derece önemlidir. Bundan ötürü düğünler oldukça teferruatlıdır ve ortalama bir hafta sürer.

Cenaze törenlerine gelince, bunlar bireyler adına gerçekleştirilen son törenlerdir. Cenaze törenleri konusunda uygulamada zengin bir çeşitlilik vardır. Cenaze törenleri, ruhun cesetten ayrılarak bu dünyayı terk etmesi ve ata-

30. S.Bhattacharyya, agm, s. 176-178.

lar diyârına ulaşmasını temin etmek, hayâlete dönüşerek dünyadaki yakınlarına zarar vermesini engellemek ve ölüm olayıyla birlikte ortaya çıkan ve cenaze sahiplerine zarar vermesi kaçınılmaz olan mânevî kirlenmeyi gidermek gibi amaçlarla yapılır. Cenazeler genelde odun ateşinde yakılır. Ceset yakıldıktan sonra cenazeye katılanlara tatlı ikram edilir ve bu, törenin başarıyla tamamlandığı anlamına gelir. Benzeri ikramlar ölümün onuncu ve yirminci günleri ile yıl dönümlerinde de tekrar edilir. Mevtâ adına yapılan bütün bu ikramların amacı, bedenden ayrılan ruhun yeni bir ruhsal bedene girmesine yardımcı olmaktır. Gerek yakma eyleminin gerekse sonraki ikramların ölenin oğlu veya bir erkek akrabası tarafından eksiksiz gerçekleştirilmesi, ölenin iyi bir durumda yeniden bedenleşmesinin garantisi sayılır. Bundan dolayı Hindu inanışında erkek bir evlâda sahip olmak hem dünyevî hayat hem de ölüm sonrası için büyük önem arz eder.

Dinî açıdan önemli merkezleri *ziyaret etmek* de Hindular arasında hem yaygın hem de önemli kabul edilen başka bir uygulamadır. Bu ziyaretler dinî sorumluluğu yerine getirerek sevap kazanmak, nihâî kurtuluşu gerçekleştirmek, günahları affettirmek, büyüklerin hayır duâlarını almak, öfkeli tanrı veya tanrıçaları teskîn etmek, hastalıktan ve şanssızlıktan kurtulmak ya da mal veya toplumsal statü kazanmak gibi gayelerle gerçekleştirilir. Bazı ziyaret yerleri ise kimi özel tanrılarla alakalıdır. Meselâ *Virindavan* ve *Mathura* Krişna ile ilgilidir. Ancak Banaras ve Bodh-gaya arzuları gerçekleştirme konusunda diğer yerlerden daha önemlidir.

Hinduizm'de bunlardan başka yıllık törenler de vardır. Günümüzde Hindistan hükümetince resmî tatil ilân edilen 16 bayram söz konusudur. Bunlar, ay takvimine göre kutlandıkları için bayram günleri her yıl farklılık gösterir. Ancak İslâmiyet'te olduğu gibi yılın her dönemine rastlamaz. Kısacası, miladi takvime göre yıllık törenlerin ayı aynı, günü ise farklıdır. Hindular Mart ayında görünen ilk hilali yılbaşı kabul eder ve diğer aylar buna göre düzenlenir. Meselâ, Mart hilâli 10 Mart'ta görünecek olsa, o gün Ugadi bayramı kutlanır. Ram Navami denen bayram ise, kameri ayın dokuzuncu günü kutlanması gerektiği için onunla ilgili törenler 19 Mart'ta tertip edilir. Diğer bütün yıllık bayramların takvimi buna göre düzenlenir. Eğer ertesi yıl Mart hilâli 3 Mart gecesi görünecek olsa, Ugadi 4 Mart'ta, Nam Navami şenlikleri ise, 12 Mart'tadır. Diğer bütün bayramlar da aynı şekilde buna göre belirlenecektir. Doğal olarak bu durum, yıllık bayramların günlerinde değişikliklere yol açar. İslâm toplumları arasındaki "ayın görülmesi" konusundaki tartışmalara Hindular arasında da rastlanır.

Başlıca Hindu Bayramları

Hint Ayları	Miladi Karşılığı	Bayramın Adı	Önemi
Chaitra	Mart-Nisan	Ugadi (ilk gün)	Yılbaşıdır. Eğlence ve hediyeleşme ağırlıklı bir bayramdır.
		Ram Navami (9. gün)	Rama'nın doğum günüdür. *Ramayana* okunur. Rama'nın tasvirlerine ta'zîm gösterilir ve onun adına takdimeler sunulur. Bugünde sebze, tahıl ve tuzlu yiyeceklerden uzak durmak bir adettir.
Vaisakha	Nisan-Mayıs		
Jyestha	Mayıs-Haziran		
Ashadha	Haziran-Temuz		
Sravana	Temmuz-Ağustos	*Raksha Bandan* (dolunay)	Asâlet ipliğinin yıllık olarak yenilendiği gündür. Bireyin hem Tanrıya, hem de kardeşleri ve eşine karşı sorumluluklarının ve karşılıklı dayanışmanın hatırlandığı bir bayramdır.
		Krishna Janamashtami (23. gece)	Tanrı Krişna'nın doğum günüdür. Krişna gece yarısı doğduğu için Hindular bugün uyumaz. Krişna'ya adanan tapınaklarda sabaha kadar törenler yapılır, ertesi gün oruç tutulur ve kutsal metinlerden Krişna'ya ait bölümler okunur.
Bhadrapada	Ağustos-Eylül		

Asvina	Eylül-Ekim	Navaratri (ilk 9 gün)	Dokuz gece bayramıdır. Tören temelde Tanrının dişil yönünü sembolize eden Tanrıça Durga ile ilgilidir. Gelinler evlerine döner. Sadece günde bir defa meyve ve tatlı yenilerek 10 gün perhiz yapılır. Durga'nın Rama'ya ve insalara yardımı hatırlanır.
		Dussehra (10. gün)	Durga'nın ruhunun onun tasvir ve heykellerinden ayrıldığına inanılır. Bundan dolayı onun adına yapılan heykeller ya ırmaklara atılır ya da yakılarak imha edilir.
		Divali (son üç günü)	Işıklar bayramıdır. Her yer ışıklarla süslenir. Durga'nın diğer formu kabul edilen Kali'nin doğduğu gündür. İnanışa göre bu günlerde Vişnu'nun eşi Lakşimi evleri ziyaret eder. Bu nedenlerle onun adına hazırlıklar yapılır.
Karttika	Ekim-Kasım	Divali (ilk 2 gün)	
Margasirsha	Kasım-Aralık		
Pausa	Aralık-Ocak		
Magha	Ocak-Şubat	Mahashivaratri (ayın son günü)	Aslında her ayın son günü Yüce Tanrı Şiva'ya atfedilir. Magha ayının ikinci yarısının son günü ise özellikle önemlidir. Bu geceyi uykusuz geçiren ve oruç tutan genç kızların istedikleriyle evlenebileceklerine inanılır.
Phalguna	Şubat-Mart	Holi (dolunay)	Hindistan'da baharın gelişini ve Tanrı'ya gönülden bağlı kimselerin kurtuluşunu sembolize eder.

BAŞLICA HİNDU MEZHEPLERİ

Hinduizm'de üç temel eğilimden söz edilebilir. Söz konusu dinin hemen her döneminde var olagelen bu eğilimler günümüzde Şivacılık, Vişnuculuk ve Saktizm olarak varlığını sürdürmektedir. Bunların dışında Hıristiyanlığa tepki olarak veya onunla etkileşim sonucunda ortaya çıkan Arya-Samaj, Brahma-Samaj ve Krişnacılık akımları ile yoga egzersizlerine verdikleri aşırı önemden ötürü Yogacılık başlığı altında toplanabilecek başka akımlar da vardır. Ancak bunlar, dış dünyada çok tanınmış olmalarına rağmen Hindular arasında pek yaygın değildir.

Şivacılık, Şivayı yüce tanrı kabul eden ve ona tapımı temel dinî görev kabul eden bir mezheptir. Bu mezhep, dokuzuncu asır Hint filozoflarından Şankara ve Kumarila'nın görüşleriyle ortaya çıkmış ve yaygınlaşmıştır. Aslında Şiva, Vedalarda zikredilen bir tanrı değildir. Ancak ona atfedilen nitelikler göz önüne alındığında, onun Vedaların bereket ve yok edici korkunç tanrısı Rudra'dan başkası olmadığı söylenebilir. Yani Rudra zamanla Şiva'ya dönüşmüştür. Mezhep taraftarlarına göre Şiva, hem öldüren hem de yaratan tanrıdır; iyiliğe ve iyilere yer açmak için kötüleri yok eder. Her türlü tanrısal niteliğe sahip bu tanrı, çoğu zaman yabânî halkların korkunç tanrısı şeklinde de tanımlanır. Şiva üzerindeki kaplan postu elbisesi, kafataslarından müteşekkil kolyesi ve keçeleşmiş uzun, örgülü saçlarıyla korkunç bir varlık şeklinde resmedilir. O, aynı zamanda insanlara çok düşkün ve merhametli bir tanrıdır; kendine hürmet gösteren ve ta'zîmde bulunanlar için her türlü iyiliği ve güzelliği yaratır. Onun bu yönünü anlatan dans eden Şiva veya *şiva-lingam* tasvirleri, Hindular arasında çok yaygındır ve büyük rağbet görür.

Şiva aynı zamanda zahitlerin pîri ve koruyucusu *mahayogi*dir, yani yoga egzersizlerine sıkıca bağlılığı sonucunda nefsini öldürmüş en büyük zâhiddir. Bu bakımdan o, en büyük yoga üstadı ve uygulayıcısıdır. Küllere boyanmış çıplak bedeniyle tefekküre dalmış Şiva tasvirleri, bu anlayışın bir sonucudur. Şivacıların diğer mezhep taraftarlarına nazaran zâhidliğe düşkün oluşları ve yoga egzersizleri ile nefsin öldürülmesi için kendilerine işkence etme ve sert yataklarda yatma gibi katı kurallara eğilim göstermeleri bundandır.

Vişnuculuk ise, Şivacılığın aksine, asketizm ve öte dünyaya yönelik eylemlere fazla ilgi göstermez. Taraftarları nezdinde Vişnu, insanlara çok düşkün, onları çok seven müşfik bir babadır, şefkati ve merhameti ile öne çıkar. O, yeryüzündeki iyileri korumak ve düzeni sağlamak için zaman zaman yeryüzünde değişik formlarda tecessüm etmiştir. Rama ve Krişna Hindistan'ın her bölgesinde saygı gören bu inkarnasyonların en tanınmışlarıdır. Yukarıda da ifade edildiği gibi, Hinduların iki büyük destanı *Mahabharata* ve *Ramayana* bu avataraların hayat hikâyelerini konu edinir.

Vişnuculuk, onuncu asır Hint düşünürlerinden Ramanuja ve takipçisi Madhva'nın görüşlerinden kaynaklanan ve Ramananda ve Chaitanya gibi şairler

sayesinde yaygınlaşan bir akımdır. Vişnu Vedalar döneminde sıradan bir tanrı, Hindu teslisinde (trimurti) ise, sadece hayatın devamından sorumlu bir tanrı gibi görülse bile, Vişnuculukta o, her şeyi yaratmaya ve yok etmeye kâdir Yüce Tanrıdır; hatta Brahmâ ve Şiva onun sayısız avataralarından ikisi kabul edilir. Genellikle okyanus üzerindeki yatağında, lotuslar arasında eşi Şri Lakshmi ile birlikte uyuyan bir tanrı şeklinde tasvir edilir ve kötü güçler iyileri rahatsız etmedikleri sürece o uyumasını sürdürür.

Vişnuculukta, Vişnu tapımının yanı sıra *Bhagavat-gita* okumak, *Ramlila* ve *Krişnalila* denen faaliyetlere katılmak, Rama ve Krişna adına *kirtan* ve *bhajan* (bir çeşit ilâhi) okumak en temel dinî sorumluluklardır. Krişna merkezli dinî törenler de hayli yaygındır.

Hinduizm içindeki üçüncü büyük grup, tanrıların *sakti* denilen ve çoğunlukla eşleriyle temsil edilen dişil/feminen gücüne inananlardır. Bugün yaklaşık 50 milyon Hindunun böyle çeşitli formlardaki tanrıçalara tapındıkları tahmin edilmektedir. Tanrının dişil/feminen yönüne tapınma, muhtemelen Ârîler öncesi döneme kadar gider. Tanrının sakti adı verilen dişil yönü sıkça *kundalini* enerjisi ile ilişkilendirilmiş, bolluk ve yaratıcılığı da çok çeşitli simgelerle ifade edilmeye çalışılmıştır. Bu dişil güce zaman zaman diğer tanrılarla ilgisi olmayan apayrı bir tanrı olarak tapıldığı da görülür. Meselâ, Kali güzel ve şefkatli bir kadın/ana suretinde tasvir edilir. Durga ise, aksine vahşi ve acımasız bir tanrıçadır. Aslında eski çağlardan beri dişil tanrısal güçlere tapınma doğaya tapınmayla bağlantılıdır. Bu durum özellikle büyük ağaçlar ve ırmaklar örneğinde daha net görülebilir. Meselâ kutsal sayılan Ganj nehri son derece güçlü dişi bir varlıktır ve onun suları temizleyicidir, burayı ziyaret edenlerin günahlarının Ganj'ın sularıyla yıkanıp gittiğine inanılır. Tantralar denilen kutsal metinler de dişil ilâhî varlıklara nasıl ta'zim gösterileceğini açıklar.

Sakti ibadetinde dişil tanrıçaların yanı sıra zaman zaman erkek özelliklere sahip tanrısal varlıklar da söz konusudur. Bunlar çoğunlukla adı geçen tanrıçaların eşleri konumundadır. Bu durum, tanrısallıkta dişi ve erkek prensiplerin beraberliği ve ebedî birliğinin gerekliliği şeklinde yorumlanabilir. Tanrısal çiftlerden dişi olanı, hayat verici gücü temsil eder; eril güç ise, onu harekete geçiren ve böylece yaratmanın geçekleşmesini sağlayan ana unsur gibi görülebilir.

MODERN DÜNYADA HİNDUİZM

Hinduizm'in gelişimi sürecinde, Hint Yarımadasındaki farklı kültürlerin birbiriyle etkileşimi kadar, bölgeye sonradan giren İslâmiyet ve Hıristiyanlığın da önemli katkıları olmuştur. Bilindiği gibi bölge, IX. yüzyılın başlarından itibaren kuzeybatı ve kuzey bölgelerinden başlayarak tedricen Müslümanların yönetimi-

ne girmiştir. Özellikle XVI-XVIII. yüzyıllardaki Babür İmparatorluğu döneminde, Yarımadanın güneyi hariç büyük bölümü Müslümanların egemenliğinde kalmıştır. Bu dönemde güneyde başlayan ve kuzeye doğru yayılan *bhakti* hareketi, Hinduizm ve İslâm'ı uzlaştırma gayretleriyle birleşince, hem Sihizm gibi yeni bir dinin hem de yeni Hindu ve Caynist mezheplerinin doğmasına yol açmıştır.

XVII. yüzyıl sonlarından itibaren bölgeye Avrupalı koloniciler hâkim olmaya başlamış, bunun sonucunda Hıristiyan misyonerlerin çalışmaları, özellikle on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda artmıştır. Bu dönemde Hıristiyanlar genelde Hinduizm'e ve Hindu geleneklerine karşı küçümser bir tavır takınmış ve onu dinsel hayatın ilk dönemlerine ait inançlar bütünü şeklinde yorumlamışlardır. Ayrıca buralarda açmış oldukları okullarda Hinduizm'in felsefî açıdan tutarsız ve ahlâkî bakımdan yetersiz bir sistem olduğunu telkin etmeyi de ihmal etmemişlerdir. Bu eleştiriler, dönemin Hindu aydınları üzerinde tesirini göstermekte gecikmemiş; onlar, yapılan telkinlerin etkisiyle kendi dinleri ve geleneklerinin çağın şartlarına uygun olmadığını ve mutlaka reforme edilmesi gerektiğini ileri sürmeye başlamışlardır. Meselâ Sri Aurobindo, Hinduizm'i salt bir felsefî sistem haline getirirken, R. Tagore ve S. Radhakrişna ise, Batılı aydınlarca aşağılanma korkusuyla kendilerini dinler üstü bir statüde göstermeye veya bir çeşit ateist olarak tanımlamaya başlamışlardır.

Batı etkisine karşı milliyetçi bir yaklaşımı savunan Mahatma Gandi'nin çabaları da, Hint geleneğini Batı dünyasında meşruiyet kazandırma gayretleri ötesinde bir anlam ifade etmez. Zira o, bütün dinlerde var olan temel inanç ve ahlâkî öğretilerin Hinduizm'de de bulunduğunu ileri sürerek Hinduizm'in de tıpkı Hıristiyanlık gibi bir din olduğunu ispat etmeye çalışmıştır. Aynı dönemlerde kendi geleneğine âşık olan ve onu ihyâ ederek herkesin benimseyebileceği bir sistem haline getirmeye çalışanlardan birisi de Ramakrişna (1836-1886)'dır. Onun saf dindarlık ve evrensel ruh öğretisi, "Ramakrişna Hareketi" veya "Vedanta Topluluğu" denilen grubun ortaya çıkmasına yol açmıştır. Ramakrişna'nın en önemli takipçisi Vivekenanda (1863-1902), *Sanatana Dharma*'nın evrensel mesajını Hindistan dışına, ABD ve Avrupa'ya taşımıştır. Bu topluluklar günümüzün en aktif Hindu cemaatleridir.

Brahma Samaj ve Arya Samaj gibi reform çabaları da yine Batı'nın Hint kültürüne etkisi sonrasında ortaya çıkan modern hareketlerdir. Bunların ortak özelliği, Hinduizm'i Batılı eleştiriler ışığında yeniden inşa ederek, ondaki Hıristiyanlarca eleştirilen inanç ve uygulamaları ortadan kaldırmak suretiyle yeni bir Hinduizm yaratma çabasına girmeleridir.

Günümüz Hindistan'ındaki en ilgi çekici akımlardan biri de *Swadhyaya* hareketidir. Yaklaşık 20 milyon taraftarı bulunan bu hareket, klasik Hint metinlerinin, özellikle de *Bhagavad-Gita*'nın yeniden yorumlanarak modern haya-

tın rehberleri kabul edilmelerini savunur. Bireysel ve toplumsal gelişmeyi hedeflemesi bu konuda oldukça başarılı sonuçlar elde etmesinden ötürü Swadhyaya hareketi, pek çok siyaset bilimci tarafından Hint toplumundaki "sessiz bir toplumsal devrim" diye nitelenir. Hareketin kurucusu, kutsal metinler üzerine çalışmalarıyla tanınan Vaishnath Athevale Shastri'dir. 1950'lerde bu hareketi başlatan Shastri'ye takipçileri "ağabey" anlamında *Dada*/Dede ünvanıyla hitap ederler. Herhangi bir hiyerarşiyi içermeyen ve tamamen gönüllülük esasına dayanan bu hareketin amacı, insanları geliştirmek, modern hayatın sıkıntılarını gidermek, toplumda yardımlaşma ve dayanışmayı artırmaktır.

Modern dönemlerde, Hindu geleneği içerisinden meditasyon ve yoga gibi unsurları ön plana çıkaran ve Batı'da ilgi çeken bazı popüler hareketler de çıkmıştır. Bunların en meşhurlarından biri Transandantal Meditasyon (TM)'dur. Maharişi Maheş Yogi tarafından kurulan ve daha sonra ABD'ye taşınan TM, ruhsal huzur va'dettiği gibi alkolizm, uyuşturucu vb. bireysel ve toplumsal sorunların çözülmesine katkı sağlamaya yönelik faaliyetlerde de bulunmaktadır.

Modern dönemde ortaya çıkan çoğu Hindu hareketinde genelde hoşgörülü ve uzlaşmacı bir tavır göze çarparken yakın zamanlarda Hindistan'da, özellikle Hindularla Müslümanlar arasında meydana gelen çatışmalar kaygı vericidir. Dahası, bu çatışmaların giderek artması ve süreklilik kazanması hem endişeleri arttırmakta, hem de Hinduizm'de fundamentalist, köktenci eğilimlerin hâkim olmaya başladığı şeklindeki yorumları haklı çıkarmaktadır.

KAYNAKÇA

A World Religions Reader, ed. Ian S. Markham, Blackwell Pub., Oxford 1997.

Bakhle, S.M., *Hinduism Nature and Development,* Patna 1991.

Basak, Radhagovinda "The Hindu Concept of the Natural World", *The Religion of Hindus*, ed. Kenneth W. Morgan, Motilal Banarsidass, Delhi 1987.

Bhattacharyya, Sivaprasad, "Religious Practices of the Hindus", *The Religion of the Hindus*, ed. Kenneth W. Morgan, Motilal Banarsidass, Delhi 1987.

Basham, A.L., *The Wonder That Was India*, Rupa Co., 18th ed., New Delhi 1992.

Bayur, Y. Hikmet, *Hindistan Tarihi (I-III),* TTK Basımevi, Ankara 1987.

Bhagavad Gita, with Commentary of Sankaracharya, Trans. by Swami Gambhirananda, Calcutta 1991.

Burke, T. Patrick, *The Major Religions*, Blackwell Publishers, Cambridge 1996.

Chatterjee, Satischandra –Dhirendramohan Datta; *An Introduction to Indian Philosophy*, Calcutta 1984.

Cole, W. Oven, *Six Religions in the Twentieth Century*, Hulton Educational Pub., Great Britain 1984.

Dasgupta, Surendranath, *A History of Indian Philosophy (I-V)*, Motilal Banarsidass, Delhi 1975.

Dowson, John, *A Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion*, New Delhi 1987.

Dubois, Abbe J A., *Hindu Manners Customs and Ceremonies*, Rupa Co, New Delhi 1992.

el-Birunî, Ebu Reyhan, *Alberuni's India*, ed. Edward Sachou, New Delhi 1964.

Eliade, Mircea, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi (I-III)*, Kabalcı Yay., İstanbul 2003.

Evans, Allan S. ve diğerleri, *What Man Believes*, Toronto 1973.

Fisher, Mary Pat –Robert Luyster, *Living Religions,* London 1991.

Hume, R. E., *Thirteen Principal Upanishads*, Oxford University Press, New Delhi 1990.

Joshi, K.S,, "On the Meaning of Yoga", *Philosophy East and West*, Vol.15, No.1 (Janunary-1965), s. 53-64.

Keith, Arthur Berriedale, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads (I-II)*, Delhi 1989.

Ling, Trevor, *A History of Religion East and West*, Macmillan Press Ltd., London 1974.

Müller, M., *The Vedas*, Calcutta 1956.

Pancheli, Nila, "Hinduism", *Comparative Religions, A Modern Textbook*, Blendford Press, UK, 1982.

Parrinder, Geoffrey, *Worship in the World's Religions*, Faber and Faber, London 1961.

Radhakishnan, S., *Indian Philosophy (I-II),* Oxford University Press, New Delhi 1999.

Sen, M.K., *Hinduism*, Penguin Books, London 1978.

Smart, Ninian, *The Religious Experience of Mankind,* London 1971.

Thakur, Shivesh Chandra, *Christian and Hindu Ethics,* London 1969.

The Hymns of Rgveda, translated by Ralph T.G. Griffith, Motilal Banarsidass 1973.

The Laws of Manu, translated by Wendy Doniger-Brian Smith, Penguin Books, New Delhi 1991.

The Religion of the Hindus, ed. Kenneth W. Morgan, Motilal Banarsidass, Delhi 1987.

Tiwari, Kedar Nath, *Comparative Religion*, Motilal Banarsidass, Delhi 1990.

Wallis, H.W., *The Cosmology of the Rigveda,* Edinburg 1987.

Wilkins, W.J., *Hindu Mythology*, New Delhi 1986.

Zeahner, R.C., *Hinduism,* London 1966.

BUDİZM

Hammet Arslan*

GİRİŞ

Budizm, M.Ö. 563'te doğan ve yaklaşık seksen yıl yaşayan Budda'nın görüşleri çerçevesinde biçimlenmiş ve tarih boyunca farklı kültürlerle etkileşim sonucunda kısmen değişime uğrayarak günümüze kadar ulaşmış bir dindir.[1] Bihar'daki idareci sınıfın ve halkın büyük kısmının geleneksel Veda düşüncesinden rahatsızlık duyması Budizm'in gelişimine zemin hazırlamıştır.[2] Vincent A. Smith bu durumu şöyle ifade eder:

> *"Brahmanalar adı verilen kutsal metinlerde anlatıldığı üzere Brahmanlar tarafından desteklenen din mekanik, sönük karakterde, külfetli ve hantal seremoniler içermekteydi. Sıkıcı merasimlerin usûlü birçok kimseyi kızdırmakta iken, acımasızca icra edilen kanlı kurbanlar da insanlara çirkin ve itici gelmekteydi. Böylece insanlar herkes tarafından istenen ve arzu edilen*

* Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı. [hammet33@gmail.com]

1. Budizm sözcüğü, 1830'lardan itibaren Budda'nın öğretisini ifade etmek için Batılılar tarafından kullanılmıştır. Bu sözcüğün Sanskrit veya Pali dilinde tam bir karşılığı bulunmamaktadır. Budist kaynaklarda söz konusu din için *Buddha-dharma* (Budda'nın yolu), *Buddha-sasana* (Budda'nın öğretisi) ve *Buddha-vacana* (Budda'nın sözleri) gibi ifadeler kullanılmaktadır. Damien Keown, *A Dictionary of Buddhism*, Oxford University Press, Oxford, 2003, s. 45.
2. Georg Feuerstein, *The Yoga Tradition: Its History, Literature, Philosophy and Practice*, Hohm Press, Arizona, 2001, s. 155.

daha iyi bir kurtuluş yolu aramaya koyuldular. Bazıları hedefine aşkın bilgi ile ulaşmayı hedeflerken, bazıları da bedeni kontrol altına alarak ruhu özgürleştirme yolunu tercih etmişlerdir."[3]

Budizm'in anlaşılması için ortaya çıktığı çevrenin hâkim dinî konumunda olan Hinduizm'in çok iyi bilinmesi lâzımdır. Budda, Hinduizm'in inanç ve uygulamalarına reaksiyon gösterdiği için "âsî bir aziz" olarak nitelenir.[4] Brahmin kastına mensup olanların egemenliğinde olan Hinduizm'e en büyük eleştiri, sosyal sınıf olarak onların bir alt kademesi olan Kşatriyalardan gelmiştir. Budda kendi öğretisine, aynen eleştirdiği sınıfın kullandığı bir isim olan *dharma/dhamma* ismini vermiştir.[5] Budizm'de *dharma* sözcüğü değişik anlamlara gelir. Bu anlamlardan en yaygını, "hem hedef veya sonuç (nirvana-dharma) hem de bu sonuca ulaşma yolu (marga-dharma)"dur. Meditasyon egzersizleri nirvanaya ulaşmanın en temel yoludur. Bu yol, esasında *sila* (ahlâkî erdem), *panna* (hikmet), *samadhi* (konsantrasyon, cezbe hâli) olmak üzere üç dilimlidir. Bu üçü *vimukti* (kurtuluş) ile beraber Budizm'in temelini oluşturur. Budist kutsal metinlerinden *Digha-nikaya*'da bu bağlamda, *"Budda ahlâkî ilkeler, konsantrasyon, hikmet ve özgürlüğü idrâk etmiştir."*[6] denilir.

Budda, Brahmanizm'in ritüellerine, aşırı asketik yaşam tarzına ve metafizik tartışmalarına karşı çıkmıştır.[7] Aynı zamanda ritüel ve asketizmi bütünüyle reddeden Upanişad bilgelerini de eleştirmiş, sadece metafizik bilginin kurtuluşa ulaştırabileceği düşüncesine de karşı çıkmıştır. İlk bakışta Budda, ritüellerle örülü geleneksel dinî yapıyı ve Upanişad metafiziğini reddetmiş gibi gözükse de, aslında temel hareket noktası Hint düşüncesinin temel problemlerinden biridir: Acının varlığı ve acıdan kurtuluş. Budizm'deki meşhur "her şey acıdır, her şey geçicidir" (*sarvam dukham, sarvam anityam*) ifadesini Hint düşüncesinin Samkhya, Yoga ve Vedanta sistemlerinde aynen görmek mümkündür. Ay-

---

3. Vincent A. Smith, *The Oxford History of India*, Clarendon Press, Oxford, 1919, s. 49.
4. Huston Smith and Philip Novak, *Buddhism: A Concice Introduction*, HarperCollins Publications, London, 2003, s. 21.
5. Williams, Buddhism and Jainism, s. 645.
6. *Digha-nikaya*, I.95; L. M. Joshi, "Buddhist Meditation and Mysticism", *Buddhism*, (Ed. G.C. Pande ve Diğerleri), Punjabi University, Patiala, 1969, s. 62.
7. Budda spekülatif soru ve sorunlarla ilgilenmez. Budda'nın, spekülatif sorulara cevap vermemesinin nedeni, bu tür cevapların bireyin huzura, mutluluğa, nirvanaya, aydınlanmaya ulaşmasına bir katkısının olmadığına inanmasıdır. Bu konuda o, zehirli okla yaralanan adam örneğini verir. Buna göre, oku kimin attığı, oku atanın hangi kasta mensup olduğu, uzun mu kısa mı olduğu, okun hangi maddeden yapıldığı vs. gibi sorular sormaktansa hemen yaralıyı tedaviye geçilmesini önerir. Açıklamalar için bkz. *Majjhima-nikaya*, I.426; Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, (I-III), çev. Ali Berktay, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2003, II, 107.

nı kaynaktan beslenmesine rağmen, geleneksel ritüellere ve katı asketik uygulamalara karşı çıkışı çelişki gibi gözükse de Budda, aydınlanmaya ulaşmak için döneminin bütün felsefî tartışmaları ve mistik anlayışlarından farklı bir tutum belirlemiştir. O, *puruşa* (benlik/ruh) veya *atman*ın varlığını kabul etmemekle (anatman) Samkhya ve Yoga'dan daha ileri boyutlara ulaşmıştır. Mutlak bir prensibin varlığını da kabul etmeyen[8] Budda, döneminin bütün felsefî akımlarını ve asketik geleneklerini reddetmiştir. Çünkü onları, insan ile nihâî gerçeklik arasına perde çeken zihin yanılsamaları (*idola mentis*) olarak kabul etmiştir.[9]

Budda döneminin hâkim dinî anlayışı olan Brahmanizm'in üç özelliği dikkat çekmektedir. Bunlardan ilki, bütün insanların doğumla belirlenen dört kast içerisinde yaşaması anlayışı; ikincisi, politeist yapı ve kurban törenleri ile tanrısal lütfun kazanılması düşüncesi; üçüncüsü de yoga olarak bilinen meditasyon teknikleri ve asketik uygulamalardır. Budda bunlardan ilk ikisine karşı sert bir duruş sergilerken üçüncüsünü ise dönüştürmüştür.[10]

BUDİZMİN DOĞUŞU VE GELİŞİMİ

Budda'nın Doğumu ve Gençliği

Tam adı Siddharta Gotama Sakyamuni olan Budda, M.Ö. 563 yılında günümüzde Nepal sınırları içerisinde yer alan Lumbini'de, bir kralın oğlu olarak doğmuştur. *Siddharta* çocukluk, *Gotama* da aile adıdır. *Sak(y)amuni* ise "*Sak(y)a kabîlesinin bilgesi*" anlamındadır ve mensup olduğu kabîleyi ifade eder. Asil bir aileden gelen Siddharta, çok yakışıklı ve zengindi. Üstelik tahtın da tek vârisi idi. Bu yüzden lüks bir hayat sürmüştür. Onaltı yaşında iken, Yasodhara ile evlenmiş ve 29 yaşında Rahula adını verdiği bir oğlu olmuştur. Budda her Hintli prens gibi disiplinli bir eğitime tâbi tutulmuş, değişik ilimleri öğrenmiş ve beden eğitimi sayesinde sağlıklı bir bedene ve fiziğe sahip olmuştur. Hint geleneğine uyarak oğlunun doğmasından sonra dünyadan el-etek çekmiştir.[11]

---

8. Mircea Eliade, *Yoga: Immortality and Freedom*, çev. Willard R. Trask, Arkana, Great Britain, 1989, s. 163; Eliade, Dinsel, II, 107.
9. Eliade, Yoga, s. 164.
10. Christopher W. Gowans, *Philosophy of the Buddha*, Routledge, New York, 2003, s. 19; Winston L. King, *Theravada Meditation: The Buddhist Transformation of Yoga*, Motilal Banarsidass, Delhi, 2007; Shaw, "Buddhist Meditation; Alexander Wynne", *The Origin of Buddhist Meditation*, Routledge, New York & London, 2007; F. L. Woodward, *Some Sayings of the Buddha*, Gordon Press, London, 1939.
11. Budda'nın doğumuna dair tarihsel ve mitolojik anlatımlar için bkz. Yitik, Hint Dinleri, ss. 45-47; Smith ve Novak, a.g.e. ss. 4-5; Eliade, Dinsel, II, 87; Feuerstein, Yoga

Siddharta henüz dünyaya gelmeden babası tahtın geleceği ve çocuğunun durumu hakkında kâhinlere danışmıştır. Onlar da, bir oğul sahibi olacağını, oğlunun sıradan bir çocuk olmayacağını, dünyevî yaşamı seçerse bütün Hindistan'ı bir araya getireceğini ve büyük bir kral (Chakravartin) olacağını, ancak terk-i dünyayı tercîh ederse, insanlığı mânevî açıdan kurtaran yüce bir kişi olacağını söylemişlerdir. Budda'nın doğumundan evvel ortaya atılan, gezgin bir asketik olacağı yönündeki kehânetlerden korkan baba, oğlunu dış dünyadan muhâfaza edecek lüks bir saray hayatı hazırlatmıştır.[12] Ancak Budda, ilerleyen yıllarda saray dışına yaptığı gezilerde, yaşlılık, hastalık ve ölüm gibi kendisine tamamen yabancı gerçekliklerle tanışmıştır. Dördüncü kez saray dışına çıktığında, kendisini özgürlük ve kurtuluş yoluna adamış ve kafasını kazıtmış dilenci kılığında bir asketikle (*samana/sramana*) karşılaşmıştır. Hayatın kısalığı ve kırılganlığını gösteren ilk üç tecrübeden dolayı tamamen sarsılan ve içinde bulunduğu ortamdan huzursuz olan Budda, sarayı ve lüks hayatı terk ederek son seyâhatinde gördüğü evsiz bir dilenci gibi yaşamaya karar vermiştir.[13] Arabacısıyla birlikte akşama kadar ormanın derinliklerine yol almış ve akşam olunca arabacı ile elbiselerini değiştirmiştir. Arabacıdan saraya geri dönmesini, babasına üzülmemesi gerektiği ve sarayı kendi isteğiyle terkettiği yönündeki mesajını iletmesini istemiştir.[14]

Budda'nın "ne" veya "kim" olduğu konusunda karar vermekte güçlük çeken insanlar, bu belirsizliği ortadan kaldırmak için bizzat ona bazı sorular sormuşlardır. Budda ile insanlar arasında şöyle bir konuşma geçer:

"Sen Tanrı'mısın?"
"Hayır"
"Melek'misin?"
"Hayır"
"Aziz'misin?"
"Hayır"
"O halde sen nesin?"
"Ben aydınlanmış biriyim."

Tradition, ss. 155-156; I. B. Horner, "Buddhism: The Theravada", (Ed. R. C. Zaehner), *The Concise Encyclopedia of living Faiths*, Hutchinson, London, 1977, s. 263.

12. Smith ve Novak, a.g.e. s. 5; Judith E. Walsh, *A Brief History of India*, Facts On File, New York, 2006, s. 31.
13. Damien Keown, *Buddhism: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford, 1996, ss. 18-20.
14. Budda'nın babasına yolladığı mesajın çevirisi için bkz. Edward Conze, *Buddhist Scriptures*, Penguin, London, 1959, ss. 44–45; Smith ve Novak, s. 7; Walsh, s. 31. Budda'nın hayatına dair mitolojik anlatım için bkz. Ali İhsan Yitik, *Hint Dinleri*, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir, 2005, ss. 46-47.

Budda'nın bu son cevabı, onun hem lâkabı (Budda) hem de kurduğu dinî sistemin adı (*Budda-dharma, Budda-sasana, Budda-vacana*) olmuştur. "Uyanmak, bilmek, aydınlanmak" anlamındaki *budh* kökünden türeyen *Budda*, "aydınlanmış, uyanmış, bilmiş" gibi anlamlara gelir.[15] Yani bu, aydınlanma ve hakikatin mânevî gücü için bütün algıların açık olduğu insan hâlini betimlemek için kullanılan bir sözcüktür.[16] Budda'ya ayrıca "dünyadan çekip giden, dünyevî bedenden uzaklaşmış" anlamında *Tathagata* da denilir. *Tathagata*, hakikata ulaşan kimsedir, okyanus kadar derindir, bu yüzden anlaşılamazdır ve ölçülemezdir.[17] Huston Smith'e göre, Budda hakkında söylenebilecek en önemli şey onun soğukkanlılık ile sıcak kalpliliği mükemmel bir şekilde mezcetmesidir. Bu durum, onu hem aşırı duygusallıktan hem de umursamazlık veya duygusuzluk hâlinden korumuştur.[18] Budda, kendisinde hem bir takım güçleri, erdemleri, mükemmelliğe ulaşmış yoginin güçlerini birleştiren yüce bir insan (mahapuruşa), hem de evrensel ve adil kral (cakravartin) olarak telakkî edilmiştir.[19]

Aydınlanmaya Ulaşması

Saray hayatı oldukça konforlu olmasına rağmen Budda'yı tatmin etmemiştir. Lüks yaşamdan memnuniyetsizliği onu, sarayı terk ederek hakikatı aramaya sevketmiştir. Bu arayış esnâsında karşılaştığı iki yoga üstadı, yoga tekniklerinin Budizm'e intikâli açısından önemlidir. Bunlardan ilki Magadhalı Alara Kamala, ikincisi de Vaisalili Udraka Ramaputra'dır. Bunların tarihsel kişiler oldukları ve Budda'ya öğretmenlik yaptıkları kabul edilir.[20]

---

15. Smith ve Novak, ss. 3-4; Marvin Levine, *The Positive Psychology of Buddhism and Yoga: Paths to a Mature Happiness*, Taylor & Francis e-Library, 2008, s. 50; Christmas Humphreys, *Buddhism*, Pelican Books, England, 1951, s. 27; Feuerstein, Yoga Tradition, s. 156.
16. Edward Conze, *Buddhism: A Short History*, Oneworld Publications, Oxford, 2008, s. 10.
17. James Bissett Pratt, *The Pilgrimage of Buddhism and a Buddhist Pilgrimage*, Asian Educational Services, 1996, s. 13; Smith ve Novak, a.g.e. s. 20; E. Washburn Hopkins, "Buddha as Tathagata", *The American Journal of Philology*, Vol. 32, No. 2, 1911, s. 205.
18. Smith ve Novak, a.g.e. s. 14.
19. Frank E. Reynolds and Jason A. Carbine (Ed.), *The Life of Buddhism*, University of California Press, Berkeley, 2000, s. 3.
20. Budda'nın bu öğretmenlerden eğitim aldığını gösteren kutsal metinlerin isimleri ve ilgili tartışmalar için bkz. *Buddhacarita*, XII.81-83; Majjhima, I.164 vd.; *Samyutta-nikaya*, II.106; Alexander Wynne, *The Origin of Buddhist Meditation*, Routledge, New York & London, 2007, s. 8; Eliade, Yoga, s. 162; Edward J. Thomas, *The History of*

Budda mânevî teknikleri arayış sürecinde ilkin yaklaşık üç yüz öğrencisi olan, Brahma geleneğine bağlı üstat Alara Kamala ile karşılaşmıştır. Budda'nın şehrine yakın bir bölgede yaşamış olan ve Budist kutsal metinlerinde de zikredilen Alara Kamala'nın temel hedefi Brahmancı geleneğin kavramsallaştırılması idi.[21] Budda, Alara'dan "hiçlik alanı" veya "hiçlik tecrübesi"[22] denilen ve yoga konsantrasyonu ile ulaşılan mistik trans/vecd hâlini öğrenmiştir. Budda teknikte ustalaşınca, Alara ona grubu birlikte idare etmeyi, hatta liderliği teklif etmiştir. Ancak Budda, arınmış bir iç huzuru elde etmesine rağmen aydınlanmaya ulaşamadığı ve acıya son veremediği için teklifi reddetmiştir.[23]

Alara'nın ardından Budda, bir başka yoga ustası olan Rama oğlu Udraka'nın (Udraka Ramaputra) yanma gider ve onun öğrencisi olur. Udraka Ramaputra, kendi tekniğine "ne algı, ne de algısızlık hali" veya "ne bilinçlilik ne de bilinçsizlik tecrübesi"[24] adını vermekteydi. Budda, Udraka'nın meditasyon tecrübesine dayanan öğretisini çabucak hazmeder ve teknik üzerinde ustalaşır. Bu teknik sayesinde zihnî sükûnet gerçekleşir. Bu noktada bilinç hemen hemen yok olacak derece latifleşmiştir. Bu seviyeye sadece babasının ulaşabildiğini belirten Udraka, Budda'dan kendisinin gurusu ve topluluğun lideri olmasını rica eder. Ancak onun bu teklifi de kabul görmemiştir.[25]

Bundan sonra Budda, üstatlarını terk ederek, inzivâya çekilmiş ve arzuladığı hedefe ulaşmak için benliğini öldürmeye yönelik asketik uygulamalara yönelmiştir. Saçlarını kazıtarak altı yıl gezgin hayatı sürmüş, soğuğa-sıcağa aldırmaksızın asketik teknikler uygulamıştır.[26] Şiddetli baş ağrısına, karın ağrısına

---

Buddhist Thought, Routledge & Kegan Paul Ltd, London, 1953, s. 80; Gregory P. Fields, *Religious Therapeutics: Body and Health in Yoga, Ayurveda, and Tantra*, State University of New York Press, Albany, 2001, s. 81; G. C. Pande, *Studies in the Origin of Buddhism*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1999.

21. Wynne, *Buddhist Meditation*, s. 11; King, *Theravada Meditation*, s. 9.
22. Majjhima, s. 257.
23. Feuerstein, Yoga Tradition, s. 156; Peter Harvey, *An Introduction to Buddhism: Teaching, History and Practices*, Chambridge Univ. Press, Chambridge, 1995, s. 18; Gowans, s. 19; Eliade, Dinsel, II, 88; Wynne, Buddhist Meditation, ss. 38-39; King, Theravada Meditation, s. 10.
24. Majjhima, s. 258.
25. Harvey, An Introduction to Buddhism, s. 18; Feuerstein, Yoga Tradition, s. 156; Gowans, a.g.e. s. 19; Eliade, Dinsel, Cilt: II, s. 88; Wynne, Buddhist Meditation, ss. 38-39; King, Theravada Meditation, s. 11.
26. Budda altı yıllık asketik ve züht hayatı neticesinde günümüzde Hatha yoga olarak bilinen uygulamada uzman haline gelmiştir. Açıklamalar için bkz. Majjhima, I.240 vd.; C. Peter Bankart, Kathleen H. Dockett & G. Rita Dudley-Grant, "On the Path of the Buddha: A Psychologists' Guide to the History of Buddhism", *Psychology and Buddhism: From Individual to Global Community*, (ed. Kathleen H. Dockett, G. Rita Dud-

ve bütün bedeninde aşırı ateşe yol açan bu tekniği başarısız bulan Budda, yeme içmeyi iyice azalttığı başka bir teknik denemiş, çok az bir yiyecekle yaşamını idame ettirmeye çalışmıştır. Bu tekniği uygulamaya başladıktan belli bir süre sonra beden sağlığını yitiren Budda, bir deri bir kemik kalmış, saçları dökülmüş ve ayakta duramaz, hatta oturamaz hale gelmiştir. Böylece bu tekniğin de kendisini daha ileriye götüremeyeceğine ve istediği hedefe ulaştıramayacağına kani olan Budda bu yöntemi uygulamaktan vazgeçmiştir. Zihin ve beden üzerinde büyük acı oluşturan bu uygulamalarla birlikte o, altı yıl süren katı asketizmi de terk etmiştir.

Uzlaşmaz ve karşıt iki teknik olan züht ve çile uygulaması ile rahata ve zevke düşkünlük arasında orta bir yolun bulunabileceğini idrâk eden Budda, yeniden dilenmeye başlamış ve bedeninin eski gücüne kavuşmasını sağlamıştır.[27] Artık, iki aşırılığın arasındaki "orta yol"un kendisini arzuladığı hedefe götüreceğine kani olan Budda, kendisine sunulan pirinç lapasını kabul ederek, katı çile tekniğini terk etmiştir. Onun bu yeni tutumu beş arkadaşının kendisini terketmesine neden olmuştur. Genel kabule göre o, bedeni eski gücüne kavuştuktan sonra dolunaylı bir mayıs gecesinde Bodhgaya'da *bodhi/aydınlanma*[28] ağacının altında kararlı bir şekilde, derin meditasyona dalmıştır. Kendisini doğal meditasyon sürecine teslim eden Budda, aydınlanmaya ulaşıncaya kadar oradan kalkmamış, kesintisiz bir gecelik meditasyon sonucunda aradığı yolu bulmuş ve arzuladığı hedefe ulaşmış yani aydınlanmıştır. Ulaştığı sezgi hâli, yoga metinlerinde de ifade edildiği üzere meditasyonun hedefi olan vecd/trans hâlidir. O, keskin zekâsını kullanarak bütün bencil arzu, istek ve yanlış anlamalardan kurtulmuş, mânevî cehâlet ve esâretin işleyişini anlamış ve kurtuluşa giden yolu otuz beş yaşında keşfetmiştir.[29]

---

ley-Grant & C. Peter Bankart), Kluwer Academic Publishers, New York, 2004, s. 15; Harbans Singh & Lal Mani Joshi, *An Introduction to Indian Religions*, Parnassus Publications, New Delhi, 1973, s. 113.

27. Majjhima, I.246.

28. Botanik'te *ficus religiosa* yani "kutsal incir" olarak bilinen ağacın yerel kullanımdaki adı Assattha veya Pipal'dir. Bkz. Charles F. Keyes, "Buddhist Pilgrimage Centers and the Twelve-Year Cycle: Northern Thai Moral Orders in Space and Time", *History of Religions*, Vol. 15, No. 1, 1975, ss. 80-81.

29. Budda, meditasyon sayesinde, beş tür bilgi elde etmiştir: 1– Önceki yaşamları hatırlamış, 2– Diğer insanların karmalarına göre yeni doğumlarını görmüş, 3– Zihnin aydınlanmasının önünde engel olarak duran mânevî hataları defetmiş, 4– Görülemeyen şeffaf şeyleri görme gücü elde etmiş, 5– Arzu ve cehâleti tamamen ortadan kaldırmıştır. Nihâyet kendi keşfettiği meditasyon sonucunda hedeflemiş olduğu "aydınlanmış, uyanmış bilinç hâli"ne, eşyanın mâhiyeti hakkında hakikî bilgiye ve yaşlanma, hastalık ve ölümün ötesinde olan koşulsuz *nirvana*ya ulaşmıştır. Budda'nın aydınlanmaya ulaşma süreci hakkında detaylı bilgi için bkz. Majjhima, I.454, Dhammapada, a.g.e.

Budda, meditasyon hâlinde iken Budizm'in temelini teşkil eden dört asil gerçeği ve sekiz dilimli yolu keşfetmiştir. Meditasyonda kaldığı birinci gecede karmanın sebep olduğu doğum, ölüm, yeniden doğum döngüsünü; ikinci gecede daha önceki sayısız varoluşlarını; üçüncü gecede on iki halkalı bağımlı varoluş yasasını ve bunu durdurmak için gerekli koşulları keşfetmiştir.[30]

Budda, keşfettiği aydınlanmayı sadece kendisine saklamamış başkalarına anlatmaya, yani "*ölümsüz davulu dünyanın karanlığında çalmaya*" karar vermiştir. Bunun üzerine, Bodhgaya'dan Hindu kutsal şehri Benares'e (antik Kashi, modern Varanasi) doğru yola koyulmuş, altı günlük bir yürüyüşün ardından oraya ulaşmıştır. Budda, öğretisini aktarmak için, daha önce kendisini terk eden beş arkadaşını sezgisel yöntemle arayıp bulmuş, Varanasi yakınlarındaki Sarnath geyik parkında "*Dharma çarkının döndürülmesi*" anlamına gelen ilk va'zını onlara vermiştir. Bu va'zında şehvete ve zevke düşkünlük ile asketizm ve dünyaya düşkünlük arasındaki orta yolu (madhya-marga) anlatmıştır. Aynı zamanda dört asil hakikati – acının varlığı, acının sebebi olan arzular, bu sebebin ortadan kaldırılışı ve sekiz dilimli yol – bildirmiştir. Beş arkadaşı, anlatılan öğretiyi kabul ederek arhat (aziz) olmuş ve bu noktadan sonra yeni din hızla yayılmaya başlamıştır.[31]

KUTSAL METİNLER

Theravada Metinleri

Başlangıçta sözlü olarak nakledilen Budist kutsal metinlerinin Budda'nın ölümünden kısa bir süre sonra tespiti ve kayda geçirilmesine yönelik çalışma-

153-154; Smith ve Novak, a.g.e. ss. 7-9; Feuerstein, Yoga Tradition, s. 156; Jonathan S. Walters, "The Buddha's Bad Karma: A Problem in the History of Theravâda Buddhism", *Numen*, Vol. 37, No. 1, 1990, s. 74; Harvey, An Introduction to Buddhism, ss. 19-21; Keown, Buddhism, ss. 20-21; Eliade, Dinsel, Cilt: II, ss. 88-89; Sten Konow and Poul Tuxen, *The Religions of India*, G. E. C. Gad Publisher, Copenhagen, 1949, ss. 120-121; Singh ve Joshi, ss. 114-115.

30. Budda'nın aydınlanma alanında yaklaşık yedi hafta kaldığı ifade edilmektedir. Sri Lanka'daki Theravada ekolü 1956 Mayıs'ının dolunay gecesini Budda'nın aydınlanmasının 2500. yıl dönümü kabul etmiştir. Greg Bailey and Ian Mabbett, *The Sociology of Early Buddhism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, s. 162; Huston Smith, *Why Religion Matters: The Fate of the Human Spirit in an Age of Disbelief*, HarperCollins Publications, London, 2001, s. 29; Eliade, Dinsel, Cilt: II, s. 90; Feuerstein, Yoga Tradition, s. 156.

31. Feuerstein, Yoga Tradition, ss. 156-157; Singh ve Joshi, a.g.e. s. 117; Harvey, An Introduction to Buddhism, ss. 21-22; Smith ve Novak, a.g.e. ss. 9-11, 31; Eliade, Dinsel, Cilt: II, ss. 89-90, 118; Wynne, Buddhist Meditation, ss. 92, 104.

lar başlatılmış olmasına rağmen Budizm'in ilk dönemlerinden günümüze bir bütün halinde ulaşan herhangi bir metin mevcut değildir. İlk yazılı metinlere M. Ö. III. yüzyılda rastlanır. Toplu halde en eski dini metin, M. S. II. yüzyılda derlene. ve Budda'nm ilk va'zını ihtivâ eden *Dharma-Chakra-Pravattana*'dır.

Budist kutsal metinleri denildiğinde akla ilk gelen eser, şüphesiz ki *Pali Kanon* veya *Tripitaka*'dır. Theravada ekolüne ait bu metinlerin Hindistan'dan Sri Lanka'ya Pali diliyle aktarılmasından ötürü Pali Kanon adı kullanılır. Bu metinler için kullanılan başka bir isim de Tripitaka'dır. Kelime olarak üç sepet anlamına gelen bu sözcük, teknik olarak Budist öğretiyi nesilden nesile aktaran ve üç kısımdan oluşan metinleri ifade eder. Şimdi bu metinleri kısaca ele almaya çalışacağız.

Vinaya Pitaka: M.Ö. 350 yılına tarihlenen bu metin, keşiş (bhiksu) ve keşişelerin (bhiksuni) uyması gereken manastır kurallarını ihtivâ eder. Bu sebeple metne "davranış kuralları koleksiyonu" adı da verilir. Keşiş ve keşişelerin günlük ve dinî hayatta uyması gereken kurallar Budizm'de büyük öneme sahiptir. Bu kuralların özüne de 227 maddeden oluşan *Pratimokşa* kuralları denilir ve hilâl ve dolunay (uposatha) günlerinde keşişler tarafından topluca okunur. Günümüzde *sangha* sınıfı için hâlâ geçerliliğini koruyan *Pratimokşa* kuralları, gayr-i meşru ilişkiden kaçınma, hırsızlık yapmama, cinâyet işlememe gibi konuları içerir. Vinaya Pitaka, kısaca şu metinler ve konulardan oluşur:

1. *Suttavibhanga: Pratimokşa* denilen manastır kurallarını ihtivâ eder.

   I. *Mahâvibhanga:* Keşişlerle ilgili 227 kuralı kapsar.

   II. *Bhikhunivibhanga:* Keşişelere dair 311 kuralı içerir.

2. *Khandaka:* Sangha kurumuna dair konuları ele alan metindir.

   I. *Mahavagga:* Keşişliğe giriş, inzivâ hayatı, yeme-içme ve giyim kurallarını ihtivâ eden bir eserdir.

   II. *Chullavagga:* İlk iki konsilde değinilen konuları kapsar.

3. *Parivara:* Manastır kurallarını özetleyen ek bir risâledir.

Sutta Pitaka: M.Ö.300'lü yıllara tarihlenen bu metin, kısa kısa sutralardan müteşekkil beş bölüme ayrılır. Sutta Pitaka, dört hakikat ve sekiz dilimli yolun yanı sıra birçok özel ve pratik bilgileri de ihtivâ eder. Bu yüzden Budizm açısından en önemli dini metinlerden sayılır. Suttalarda Budda'nın hayat hikâyesi, 547 adet doğum hikâyeleri, onun ve takipçilerinin sundukları öğretiler ele alınır. Ahlâk eğitiminine değinen küçük bir risâle olan ve hemen hemen bütün Budistlerce ezbere bilinen Budda'nm ilk va'zı (*Dharma Chakra Pravattana*) da bu literatürde yer alır. Bu risâle dindeki önemine binâen Hz İsa'nın zeytin dağı va'zına benzetilmektedir. Sutta pitaka şu eserlerden oluşur:

1. *Digha-Niyaka:* Budda'nın 34 uzun va'zını ihtivâ eder.
2. *Majjhima-Niyaka:* Budda'nın orta uzunluktaki 154 va'zınından oluşur.
3. *Samyutta-Niyaka*: Konularına göre düzenlenmiş 56 va'zı içerir.
4. *Anguttra-Niyaka*: Konularına göre düzenlenmiş va'zları ihtivâ eder.
5. *Khuddaka-Niyaka:* On beş metinden oluşan bir koleksiyonundur. Bunlar şöyledir:
   I. *Khuddaka-Patha:* Kısa risâleleri içerir.
   II. *Dhammapada*: Ahlâkla ilgili 423 beyiti ihtivâ eder.
   III. *Udana*: Budda'nm 80 özlü ifadesini içerir.
   IV. *Itivuttaka:* 112 kısa vecizeden oluşur.
   V. *Sutta-nipata:* Manzum 70 vecize içerir.
   VI. *Vimanavatthu*: Fazîletli kimselerin semâvî varoluş hikâyelerini içerir.
   VII. *Petavatthu*: Aç bir hayâlet biçiminde yeniden doğuşa dair 51 nesiri kapsar.
   VIII. *Theragatha*: 264 keşişin sözlerini içerir.
   IX. *Therigatha*: 100 keşişenin sözlerinden oluşur.
   X. *Jataka*: Budda'nm önceki hayatlarına ait 547 hikâyeden oluşur.
   XI. *Niddesa*: Sutta-nipata'nın kısımları üzerine yorumları ihtivâ eder.
   XII. *Patisambhidamagga*: Budist öğretinin Abhidhamma tarzında yorumlanışıdır.
   XIII. *Apadâna*: Din adamlarının hayatlarına dair manzum hikâyeleri içerir.
   XIV. *Buddhavamsa*: Budda'dan önce yaşamış 24 Budda'ya ait efsaneleri içeir.
   XV. *Cariyapitaka:* Bodhisattvaların hikmetlerine dair hikâyeleri ihtivâ eder.

Abhidhamma Pitaka: Tripitaka'nın son bölümü olan *Abhidhamma Pitaka*'da Budizm'in temel esaslarından dört temel hakikat, sekiz dilimli yol ve sabit bir ruhun yokluğu (anatma) gibi öğretilere dair felsefi açıklamalar ve yorumlar yer alır. Yedi bölümden müteşekkil bu metinde diğer suttalarda değinilen konuların daha ayrıntılı şekilde açıklanışı, mantıkî ve psikolojik analizler dikkat çeker. Öğretiyi analitik ve sistematik biçimde ele almasından ötürü "yüksek din" (maha-dharma) olarak da adlandırılır. *Abhidhamma Pitaka*'yı oluşturan yedi eser ve onların konuları kısaca şöyledir:

1. *Dhammasamgani*: Ahlakî kuralların psikolojik analizlerini ihtivâ eden bir eserdir.
2. *Kathavatthu*: Mezhepler arasındaki doktrinel tartışmalara yer veren bir risâledir.

3. *Vibhanga:* Farklı öğretileri tahlil eden bir metindir.
4. *Dhatukatha*: Budist öğretiyi tasnif eden bir risâledir.
5. *Puggalapannatti:* İnsanları niteliklerine göre sınıflayan bir metindir.
6. *Yamaka*: Budist doktrinlere ait soru-cevapları içeren bir risâledir.
7. *Patthanapakarana:* Nedensellik öğretisini 24 grup halinde analiz eden bir eserdir.

Kısaca tanıtmaya çalıştığımız bu kutsal metinler dışında bir diğer önemli bir eser, yine Pali dilinde kayda geçirilen *Milindapanha* (Kral Milinda'nın Soruları)'dır. Bu metin, Büyük İskender'in Hindistan'a atadığı vali Milinda/Menander ile keşiş Nagasena arasında geçen Budizm'e dair entellektüel tartışmaları içerir. Budist teolojisi açısından oldukça önemli olan bu metin, diyalog tarzında kompoze edilmiştir.

Mahayana Metinleri

Mahayana, inanç ve uygulamaları açısından, Yogacara, Tantrizm, Tibet, Çin ve Japon Budizmi gibi birbirinden oldukça farklı alt mezhepler için kullanılan genel bir isimdir. Bundan dolayı Mahayana kutsal metinleri Sanskritçe, Tibetçe, Çince ve Japonca kaleme alınmıştır. Bu metinler içerisinde sayılan Çin Kanonu'nun ilk versiyonu 983 yılında basılmıştır. *Taisho Shinshu Daizokyo* adıyla bilinen ve 1924-1929 yılları arasında Tokyo'da basılan modern edisyon ise 55 cilt ana metinden ve 45 cilt ilâveden oluşmaktadır. Tibet Kanonu ise, Budda'nın sözlerini ihtivâ eden *Kanjur* ve onun yorumlarını muhtevî *Tenjur* adında iki kısımdan oluşmaktadır. Metnin Narthang olarak bilinen Tibet edisyonu 1731-1742 yıllarında basılmıştır. İki bölüm toplamda 322 (98+224) ciltlik devâsa bir koleksiyondur. Bu kutsal metinler bütün Mahayanistler nezdinde aynı öneme sahip değildir. Bununla birlikte, Sanskritçe, Tibetçe ve Çince kaleme alınan aşağıdaki eserlerin *Mahayana Kanon* diye de isimlendirildiği görülmektedir.

Mahayana Kanon denilince akla ilk gelen ve tahmînen mîlâdî I. yüzyılda kompoze edildiği düşünülen *Saddharma-Pundarika*, aynı zamanda *Lotus-sutra* adıyla tanınmaktadır. Sanskritçe, Japonca ve Tibetçe edisyonları bululan bu metin, Mahayana Budizmi'nin en eski ve önemli eserlerinden birisidir. Budda'yı bütün semâvî varlıkların ötesinde uzun bir geçmişe sahip ve aynı zamanda çok daha uzun yaşayacak olan Yüce bir Varlık biçiminde sunması önemli yönlerindendir. Her Budistin yegâne hedefinin *buddalık* makamına erişmek olduğunu ileri sürmektedir. Buna göre herkes Budda olabilecek yeteneğe sahiptir. *T'ien-t'ai/Tendai* ve *Nichiren* ekollerinin temel kutsal metni olan bu eserde doktrinel

konular sade ve basit bir üslupla sunulmuştur. Bu da metnin halk nazarındaki kıymet ve değerini arttırmıştır.

İkinci eser olan *Tathagata-garbha-sutra*, nihâî aydınlanma kapasitesinin her varlıkta bilkuvve bulunduğunu mecâzî yolla anlatan kısa bir metindir. *Lalita-vistara*'nın mîlâdî birinci yüzyıla tarihlenen diğer metnin Sanskritçe ve Tibetçe versiyonları vardır. Budda'nın hayatı üzerine biyografik bir metindir ve bu konudaki eserler için önemli bir referans kaynağıdır. Yine "kaul" edilen ve tahmînî olarak M.S. 300-500 yıllarında kayda geçirildiği düşünülen *Prajna-pa-ramita*'nın en eski hali olan önemli metne *Astasahasrika-prajna-paramita* adı verilir. Metinde *bodhisattva*nın dinde temel ideal olduğu üzerinde durulur ve onda bulunması gereken altı mükemmellik açıklanır. *Lankavatara* ise, Budizm'in Doğu Asya'da gelişiminde etkili olmuştur ve tahmînen mîlâdî dördüncü yüzyıla tarihlenmektedir.

Çok meşhur olmamakla birlikte Mahayana kutsal metinleri arasında sayılan *Gandavyuha*'nın, Sanskritçe, Tibetçe ve Çince çevirileri vardır ve bu metinde aydınlanmaya ulaşmaya çalışan bir *bodhisattva*nın izlediği yol anlatılır. *Dasabhumika* isimli metinde, kişinin *buddalık* mertebesine ulaşabilmesi için aşması gereken on basamak hakkında ayrıntılı bilgi verilmektedir. *Samadhiraja* ise, *Bodhisattva*'yı aydınlanmanın zirvesine ulaştıran değişik meditasyon aşamalarını ortaya koyan bir eserdir. Son olarak zikredeceğimiz metin olan *Suvarna-prabhasa* Japonya'da etkindir. Eserde Budda'nın doğasının kozmik yönüne ağırlık verilir ve onun bütün fenomenlerde mevcut olduğu üzerinde durulur.[32]

İNANÇ ESASLARI

Budizm'in hedefi, insanı karma ve cehâletin esaretinden kurtarıp aydınlanmaya veya kurtuluşa (moksha) ulaştırmaktır. Bencilce davranışlar ve karmik sürekliliğe sebep olan eylemler arınmanın önünde engeldir.[33] Budizm'de arınma, aydınlanmaya ulaşmayı engelleyen fizikî, zihnî ve sözel bütün engellerden kurtulmayı ihtivâ eder. Meditasyon uygulamalarının bireyin arınmasında olduk-

32. Budist kutsal metinleri için bkz. Keown, A Dictionary of Buddhism, ss. 352-354, 158-159; S. Radhakishnan, *Indian Philosophy (I-II)*, Oxford University Press, New Delhi, 1999, I/585; L. M. Joshi, "Historical Survey", *Buddhism* (Ed.), G.C. Pande ve Diğerleri, Punjabi University, Patiala, 1969, ss. 11-14; Yitik, Hint Dinleri, s. 55-61.

33. B.L. Suzuki, *Mahayana Buddhism: A Brief Outline*, George Allen & Unwin Ltd., London, 1959, s. 61; Lynken Ghose, "*Karma* and The Possibility Of Purification: An Ethical and Psychological Analysis of the Doctrine of *Karma* in Buddhism", *Journal of Religious Ethics*, Vol. 35, No. 2, 2007, s. 260.

ça önemli olduğu kabul edilir.[34] Budda'nın dönemindeki bütün arındırıcı ritüeller (semâvî varlıklar için ateşe kurban sunmak) günümüzde genel olarak yoga ismiyle anılırlar. Bu uygulamalar arasında meditasyon, oruç, bekârlık, sosyal izolasyon/tecrit ve fizikî mahrûmiyet yer alır.[35]

Şimdi, Budda'nın arınma ve aydınlanma arayışı esnâsında keşfettiği nihâî kurtuluş öğretisine (bağımlı varoluş yasası, dört temel hakikat, sekiz dilimli yol ve meditasyon uygulaması) değinmek istiyoruz.

Üç Mücevher

Budist öğretinin iman esaslarını oluşturan *triratna* (üç mücevher), *Buddha*, *Dharma* ve *Sangha* olarak bilinir. Bü üçüne Budistler tarafından büyük saygı ve hürmet gösterilir. Sıradan bir kişi, "Budda'ya inanırım ve sığınırım, Dharma'ya inanırım ve sığınırım, Sangha'ya inanırım ve sığınırım." (Buddham saranam gaccami, Dharmam saranam gaccami, Sangham saranam gaccami.) şeklindeki Budist iman esaslarını üç kez tekrarlayarak iman ikrarında bulunur ve Budizm'e girmiş olur. Bu üç iman esasının ikrârını beş ahlâkî ilkenin (panca-sila) söylenişi ve uygulanışı takip eder. Hemen hemen bütün Budist ekollerin hemfikir olduğu bu ilkeler şunlardır:

1. Canlıları öldürmemek veya incitmemek,
2. Kendine ait olmayana tamah etmemek ve verilmeyeni almamak,
3. Yalan söylememek,
4. Şehvet düşkünü olmamak veya zinâdan uzak durmak,
5. Uyuşturucu ve alkollü madde kullanmamaktır.

Bu beş ahlâkî ilke hem din adamları, hem de sıradan Budistler için dinin köşe taşlarını oluşturur. Budist din adamları veya kadınları için süs eşyaları kullanmama, dans etmeme, altın ve gümüş hediye kabul etmeme gibi ilâve kurallar da vardır.

---

34. Jeffrey Hopkins, "Ultimate Reality in Tibetan Buddhism", *Buddhist-Christian Studies*, Vol. 8, 1988, s. 126; Arthur Berriedale Keith, "The Doctrine of the Buddha", *Bulletin of the School of Oriental Studies*, Vol. 6, No. 2, 1931, s. 403; Eliade, Dinsel, Cilt: II, s. 107.

35. C. Peter Bankart, Kathleen H. Dockett & G. Rita Dudley-Grant, "On the Path of the Buddha: A Psychologists' Guide to the History of Buddhism", *Psychology and Buddhism: From Individual to Global Community*, (Ed. Kathleen H. Dockett, G. Rita Dudley-Grant & C. Peter Bankart), Kluwer Academic Publishers, New York, 2004, ss. 13-14.

İman esasının ilki olan Budda, şahsî bir isim olmayıp engelleri aşarak ve kusurları yok ederek aydınlanmaya (nirvana) ulaşmış kişilere verişen bir unvandır. Zaten sözcük "aydınlanma, uyanma, farkına varma" anlamındaki *budh* kökünden türemiştir. Bu unvana layık görülen kişi dört temel hakikatle izah edilen gerçeklikleri anlamıştır. Theravada ekolüne göre Budda mânevî dönüşümü gerçekleştirmiş bir kişi iken Mahayana'da Budda anlayışı aşağıda da görüleceği üzere "üç beden" (trikaya) üzerinden şekillenmiştir.

Budda'nın üç bedene sahip olduğu anlayışı Mahayana ekolü içerisinde gelişmiştir. Buna göre Budda'nın kendisinin mutlak hakikat veya nihâî gerçeklikle özdeş olarak algılanmasına *dharmakaya* denilir. Bu çerçevede Budda'nın *dharma*ya, *dharma*nın da Budda'ya eşdeğer olduğu belirtilir. İkincisine, Budda'nın kendisini tabiatüstü âlemde şeffaf biçimde sunabilme gücü ve orada *Boddhisattva*lar gibi mânevî varlıklara öğretiyi aktarma kudreti olan *sambhogakaya* bedeni adı verilir. Bu beden sadece Boddhisattvalar tarafından görülebilir. Sonuncusu da, sınırsız şefkat gücüyle acı içerisinde kıvranan varlıkların kurtuluşuna yardımcı olan *nirmalakaya* bedenidir.[36]

Bir diğer iman esası olan Dharma, bireylerin birbiriyle uyum içerisinde yaşadığı evrensel yasa olarak tasvîr edilir. Dharma, Budist öğretinin bütününü ifade eder. Bu yüzden sekiz dilimli yolun *dharmacakra* biçiminde sembolize edildiği görülür. Sonuncu iman esası kabul edilen Sangha ise, bütün Budist cemâati özellikle de din adamı veya kadını olarak görev yapan topluluğu ifade eder. Sangha'ya girebilmenin temel şartı Budizm'in üç esasının ikrar edilmesidir.[37]

Bağımlı Varoluş Yasası

Budizm'deki diğer kavramların temeli olan bağımlı varoluş yasası (pratityasamutpada), fenomenlerin ontolojik konumu ve nedenselliğe dair teoridir. Bu öğretiye göre her oluş bir önceki oluşun sonucu, bir sonrakinin de sebebidir. Bir şeyin yok olması, onu ortaya çıkaran sebebin yok olmasına bağlıdır. X varsa Y ortaya çıkar, X yoksa Y ortaya çıkmaz. On iki aşamadan oluşan bu teori, doğum ve ölümden oluşan bireysel halkalar silsilesindeki sebep ve sonuç bağlantılarını izah etme çabasıdır. Bu döngü, o tecrübeyi yaşayan dâimî bir varlığın veya ruhun olmadığını anlamak açısından önemlidir. Bu yasanın halkaları cehâlet/yanılgı, eylem, bilinçlilik, zihnî ve fizikî varlıklar, beş duyu organı ve zihinden oluşan altı hassa, formlarla temas, algılama, yaşama arzusu, kavrama,

36. Keown, A Dictionary of Buddhism, s. 310, 210, 70, 42, 308, 247.
37. Keown, A Dictionary of Buddhism, s. 74, 247.

oluş, doğuş ve ölümden oluşur.[38] Yoga ve meditasyon tekniği, bağımlı varoluş yasasının hareket noktası olan cehâleti ortadan kaldırmayı hedefler.

Dört Temel Hakikat

Budda'nın keşfettiği dört temel hakikat ve sekiz dilimli yol Budizm'de nihâî kurtuluşa erişmenin aracı kabul edilir. "Orta Yol Doktrini" adı da verilen bu öğreti Budist kutsal metinlerinde önemle vurgulanır.[39] Dört temel hakikat şunlardır: (i) Hayat acıdır, (ii) acının kaynağı arzulardır, (iii) acının sona erdirilmesi mümkündür ve (iv) acıyı sona erdirecek bir yol vardır.

1. Hayat, bütün her şeyi ile acı ve ızdırap doludur. Upanişadlar sonrası diğer Hint düşünürler gibi Budda'ya göre de her şey acıdır. "Doğum acıdır, yaşlılık acıdır, hastalık acıdır, ölüm acıdır, hoş olmayan şeyleri yaşamak acıdır, güzel olandan ayrılmak acıdır, gerçekleşmeyen her arzu (hasret, özlem vb.) acıdır."
2. Acının kaynağı ise insanın dünyevî şeylere yönelik istekleridir. İnsanoğlu doyumsuzdur ve sürekli yeni zevklerin peşinde koşar. Bu durum, çölde susuz kalmış insan örneği ile anlatılır. Sonuçta arzu ve istek, yeniden doğumların sebebidir.
3. Acıyı ortadan kaldırmak mümkündür. Bu, arzu ve isteklerin pençesinden kurtulmakla gerçekleşir. Nirvanaya eşdeğer olan bu gerçek, susuzluğun ortadan kalkmasına benzetilmektedir. Bu dünyada huzur ancak bütün arzuları sonlandırmak sûretiyle elde edilebilir ve aydınlanmaya sadece bu yolla ulaşılabilir.
4. Acıyı ortadan kaldıracak yol, sekiz dilimli orta yoldur. Zihnî disiplinler ve egzersizlerden ibaret olan "Orta Yolu" takip etmek sûretiyle nirvanaya ulaşılır ve yeniden doğum çarkından kurtulunur.[40]

---

38. Eliade'ye göre, bağımlı varoluş yasası Budda'nın orijinal keşfi değildir. İlgili açıklamalar ve tartışmalar hakkında bkz. Majjhima, III.63; Samyutta, V.387; Eliade, Dinsel, Cilt: II, s. 110; Feuerstein, Yoga Tradition, s. 160; Smith ve Novak, ss. 59-60; Yitik, Hint Dinleri, s. 62; Keown, A Dictionary of Buddhism s. 221; Rupert Gethin, *Foundations of Buddhism, Oxford University Press, Oxford, 1998, s. 141; Donald S. Lopez, The Story of Buddhism, HarperCollins, 2001, s. 29;* Ananda Coomaraswamy, *Hinduism and Buddhism*, Philosophical Library, New York, 1943, s. 62
39. Surendranath Dasgupta, *A History of Indian Philosohy*, (I-V), Cambridge University Press, London, 1932, Vol. I, s. 166; Shaw, Buddhist Meditation, s. 4-5.
40. Eliade, Dinsel, Cilt: II, s. 108; Smith ve Novak, a.g.e. ss. 32-37; Keown, Buddhism, s. 44; Walsh, a.g.e. ss. 32-33; William Theodore De Bary, ed., *Sources of Indian Tra-*

Budda, dört temel hakikati keşif sürecinde, geleneksel Hint tıbbının tedâvi yöntemleri çerçevesinde, önce hastalığa tanı koymuş, sonra bunun sebebini keşfetmiş, daha sonra bu sebebi ortadan kaldırmaya karar vermiş ve nihayet onu ortadan kaldıracak araçları sunmuştur.[41] Budda'nın keşfettiği bu üçüncü yol arınma uygulaması olarak kabul edilir. Son basamak da, *nirvana*nın varlığını kabul eder ve ona ulaşmak için özel meditasyon tekniklerinin gerekliğini vurgular.[42]

Sekiz Dilimli Yol

Budda, insan hayatındaki iki aşırılığı, yani zevk ve sefâ içerisinde yaşama ile katı asketizmi ve çile hayatını reddederek orta yolu keşfetmiştir. Takipçilerine bu iki aşırılıktan uzak durmalarını ve bunlar arasında orta bir yol izlemelerini tavsiye etmiştir. Sekiz dilimden oluşan bu yol, Budizm'in felsefî (panna), ahlâkî (sila) ve tecrübî (samadhi) boyutlarını ihtivâ eder.[43] Sekiz dilimli yol, *nirvana*ya ulaşmak için bireyin belli bir süre uygulayacağı ve daha sonra terk edeceği bir teknik biçiminde anlaşılmamalıdır. Bu, yaşam boyu bir süreç gerektirir.[44] Titiz bir şekilde uygulandığı sürece insanı aydınlamaya ulaştıracağına inanılan sekiz dilimli yol şu basamaklardan oluşur:

1. Doğru anlayış ve kesin iman (Samyag-drsti): Budist öğretinin esasını, özellikle de dört temel hakikati doğru bir şekilde ve olduğu biçimde anlamaktır. Doğru anlayış, doğru bir yaşam felsefesi, eşyaya ve yaşama doğru bir yaklaşım tarzı anlamına gelir. Bağımlı varoluşun geçiciliğini ve fânîliğini idrâk etmek ve ruhun olmadığını (anatman) anlamak da bu bağlamda değerlendirilir. Daha genel bir ifadeyle doğru iman, Budist öğretileri tecrübî doğrulamalarla kabul ve tasdîk etmektir.

2. Doğru karar ve kararlılık (Samyag-samkalpa): Bu ilkenin temel özelliği doğru bir davranış biçimi geliştireceğine dair kişinin kendisine söz vermesi ve bunun için gerekli sorumlulukları yerine getirmesidir. Geçici olandan uzak durmak, yardımsever olmak ve iyilik yapmak bu bağlamda değerlendirilir.

---

dition, Columbia Univ. Press, New York, 1958, s. 102; Shaw, Buddhist Meditation, ss. 4-5.

41. Eliade, Dinsel, Cilt: II, s. 108.
42. Budda'ya göre câhil ve sıradan insanlar dört temel hakikati kavrayamazlar. Samyutta, III.46; Dasgupta, Indian Philosohy, Vol. I, s. 110; Levine, s. 81; Eliade, Dinsel, Cilt: II, ss. 112-113.
43. Singh ve Joshi, a.g.e. ss. 130-131; Eliade, Dinsel, Cilt: II, s. 108.
44. Keown, Buddhism, s. 54; Smith ve Novak, a.g.e. ss. 39-40.

3. Doğru konuşma ve yerinde söz (Samyag-vac): Boş, gereksiz ve yalan konuşmaktan uzak durmak, yerli yerinde ve yararlı konuşmaktır. Arkadan çekiştirmekten, iftiradan, başkalarını incitici, aşağılayıcı, hakâret içeren, kaba, saçma-sapan, aptalca konuşmalardan, gıybet ve dedikodudan kaçınmaktır. Dâimâ doğru söylemek, konuşurken iyice ve dikkatli düşünmek ve hassas davranmaktır. İnsanların anlama seviyelerine göre konuşmak da buna dâhil edilebilir.

4. Doğru hareket ve sâlih amel (Samyag-karmanta): Öldürme, incitme, hırsızlık, sahtekârlık, iffetsizlik, zinâ gibi fiillerden uzak durmak; doğru, dürüst, iyi ve şerefli eylemde bulunmaktır. Kanunsuz ve yasa dışı ticaret vb. ilişkilerden uzak durmak da bu kategoride ele alınır.

5. Doğru meslek (Samyag-ajiva): Dolandırıcılık, hilekârlık, düzenbazlık, tefecilik, hainlik, kâhinlik gibi işlerden uzak durmaktır. Geçimini, kasaplık, deri ve silah ticareti, alkol ve uyuşturucu üretimi ve satışı, hayvan avlayarak ve zirâî ilaç satıcılığı ile temin etmemektir. Kısaca, başkalarına ve diğer canlılara zarar veren işlerle meşgul olmamaktır.

6. Doğru çaba ve sürekli gayret (Samyag-vyayama): Muhtemel zihnî rahatsızlıklardan uzak durmak ve zihni bunlardan korumaktır. Zararlı duygu ve düşüncelerin üstesinden gelmek, zihnin sağlıklı ve yararlı bir hale ulaşmasını temin etmek ve sağlıklı psiko-zihnî eylemin sürdürülmesini sağlamaktır. Doğru çaba denildiğinde, aslında, zihinde var olan veya ortaya çıkma ihtimali olan kötü düşünce ve halleri sona erdirme iradesi kastedilir. Böylelikle kişi düşüncelerini kontrol etme mekanizması geliştirecek ve pozitif bir zihin haline sahip olacaktır.

7. Doğru dikkat ve derin tefekkür (Samyag-smrti): Bedensel ve zihnî eylemler hakkında her zaman tetikte olma halidir. Bireyin dâimî bir farkındalık haline sahip olmasıdır. Böylece psikosomatik rahatsızlıkların üstesinden gelinebileceği ifade edilir. Bu, Budist yoga uygulamasının temelidir. Nefes üzerine konsantrasyon uygulaması zihnî gelişim için bilinen en iyi egzersizdir. Bir takım beden hareketleri de buna dâhil edilmektedir.

8. Doğru konsantrasyon ve hakikî meditasyon (Samyag-samadhi): Bilincin aşkınlığa erişmesi ve aşkın olanı içselleştirilmesi için bazı tekniklerin yerine getirilmesidir. Zihni yoğunlaştırmak ve şahsiyeti bütünleştirmek gibi tekniklerle zihnî sükûneti geliştirmektir. Doğru konsantrasyon sayesinde, tutkulu arzular, şehvet, kötü niyet, halsizlik, isteksizlik, endişe, huzursuzluk ve kuşku gibi istenmeyen düşünceler bir tarafa itilir ve onların yerini bazı zihnî aktivitelerle birlikte neşe, mutluluk ve acı-ızdıraptan kurtuluş hissi alır.[45]

---

45. Sekiz dilimli yol hakkında ayrıntılı bilgi için şu eserlere bakılabilir: Smith ve Novak, a.g.e. ss. 38-50; Walpola Rahula, *What the Buddha Taught*, Gordon Fraser, London,

Sekiz dilimli yol biçimlendirici ve dönüştürücü bir süreçtir. Bu süreci uygulayan kişi Budda gibi olur; entelektüel, ahlâkî ve duygusal açıdan benliğini dönüştürür. Böylece bencilce arzular, nefret ve cehâlet ortadan kalkmış olur ve nirvanaya ulaşılır. Bu sekiz dilimli yol bir merdivenin basamakları gibi değildir. Bunlar her bireyin kapasitesine göre, aynı anda ve hep birlikte uygulanmalıdır. Her biri diğeriyle bağlantılıdır ve biri diğerinin kazanımını veya uygulanmasını kolaylaştırır.[46]

Nirvana Öğretisi

Budda'nın öğretisinin temel hedefi insanın karşı karşıya kaldığı bu sıkıntılardan, özellikle de acıdan kurtuluştur. İşte *nirvana* bu acıyı bertaraf etme, ortadan kaldırma ve ondan kurtulmadır. *Nirvana* acının ortadan kalktığı mükemmel bir haldir.[47] Nirvana, cehâletin ortadan kaldırılması ve onun yerini hikmetin almasını içerir.[48] Cehâlet aydınlanmanın önündeki en büyük engeldir. Cehâlet istekleri, eğilimleri belirler ve o da mevcut ve gelecek yaşamda bilincin ve şahsiyetin biçimlenişini sağlar. Benliği idrâk sayesinde cehâlet ortadan kalkar. Benliği idrâk da belli bir konsantrasyon ve sezginin sonucunda gerçekleşir.[49]

Budizm'in hedefi insanı güvene, huzur, mutluluk, dinginlik ve nirvanaya ulaştırmaktır.[50] Budda, etimolojik olarak "söndürmek" anlamına gelen *nirvana* sözcüğünü yaşamdaki hedefi isimlendirmek için kullanmıştır. *Nirvana*, odunla beslenmeyen ateşin bir süre sonra sönmesine benzetilir.[51] Hint düşüncesinde ateşin sönmesi onun tamamen ortadan kalkması değil, potansiyel hale dönmesi anlamına gelir.[52] Söndürülmesi gereken şey sonlu benlik ve onu besleyen

---

1978, ss. 45-49; Yitik, Hint Dinleri, ss. 64-65; Feuerstein, Yoga Tradition, ss. 161-162; Singh ve Joshi, ss. 132-133; Keown, Buddhism, ss. 54, 84; Eliade, Dinsel, Cilt: II, s. 109; Shaw, Buddhist Meditation, ss. 6-10; James C. Livingston, *Anatomy of the Sacred: An Introduction to Religion*, Macmillan Publications, New York, 1989, s. 314; Kogen Mizuno, *Essentials of Buddhism: Basic Terminology and Concepts of Buddhist Philosophy and Practice*, Kosei Publications, Tokyo, 1996, ss. 158-160.

46. Keown, Buddhism, ss. 54-55; Rahula, a.g.e. s. 46.
47. Kenneth Mullen, "Theological and Sociological Accounts of a Buddhist Meditation Practice: Illusory Bodies", *Journal of Beliefs & Values*, Vol. 20, No. 2, 1999, s. 204.
48. G. Richard Welbon, "On Understanding the Buddhist Nirvana", *History of Religions*, Vol. 5, No. 2, 1966, s. 301.
49. Tyson Anderson, "Kalupahana on Nirvana", *Philosophy East and West*, Vol. 40, No. 2, 1990, s. 221.
50. Rahula, a.g.e. s. 12.
51. Smith ve Novak, a.g.e. ss. 51-52.
52. Eliade, Dinsel, Cilt: II, s. 117.

üç kaynaktır, yani "hırs, nefret ve şehvet"tir.[53] Caynistler, kâinatın zirvesinde yer alan ve kurtuluşa ermiş ruhların mekânı için *nirvana* sözcüğünü kullanırlar. Budizm'de o, "ortadan kalkma, yok olma" anlamına gelir. Ancak bu, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi "varlık anlamında bir yok olma değil arzuların yok olması"dır.[54] Budist metinlerde *nirvana* dağ zirvelerinin serinliğine de benzetilir. *Nirvana* sözcüğü Vedalar ve Upanişadlarda bulunmamakla birlikte, Mahabharata ve Bhagavadgita'da yer alır. Bu metinlerde kelime kurtuluşa ermiş ruhların kutsal ile birleşme mekânı olarak geçer.[55]

Budizm bireyi, gündelik yaşamın mevcut sorunlarından kurtarmayı hedeflemektedir. Buna binâen Budda'nın mesajının önemli bir yönü de eşyanın geçiciliği (anitya, anicca) anlayışıdır. Çünkü bunu fark eden kişi dünyaya fazla meyletmez ve böylece mevcut kötülüklerden kurtulur. Bu, nirvanaya götüren yoldur. Budda'nın nirvananın tanımı konusunda sessiz kalması[56] ve nirvanaya ulaşan kişinin yaşamı hakkında fikir beyan etmeyişi farklı görüşlerin ortaya atılmasına ve değişik mezheplerin doğmasına yol açmıştır.[57]

Budda, nirvananın tanımını yapmamıştır.[58] Ancak onu "sonsuz mutluluk"[59] ve "bahtiyarlık"la[60] nitelemiştir. Yine onun "*Daha bu hayattayken ölümsüzlüğe sahip olacaksınız.*"[61] ve "*Arhat daha bu hayatta, kendi içine kapanmış, nirvanaya ulaşmış olarak, mutluluğu içinde hissederek, zamanını Brahman'la geçirir.*"[62] gibi sözleri nirvana bağlamında yorumlanmıştır. Eliade, bütün bunların *nirvana*nın varlığına delil kabul edilebileceğini belirtir.[63] Budda nihâî kurtuluş (*nirvana*, *nibbana*) konusunda pragmatik bir tavır takınmıştır. O, taraftarlarını *nirvana*nın mâhiyetini anlama konusunda çaba harcamaktansa ona ulaşmak için gayret sarf etmelerini istemiştir.[64] Önde gelen Budist metinlerinden

53. Smith ve Novak, a.g.e. s. 52.
54. Theravada Budizmi'nde *nirvana*, arzu ve isteklerin sona ermesidir. Ninian Smart, *World Religions: A Dialogue*, Penguin Books, England, 1969, ss. 35-36.
55. Geoffrey Parrinder, *Dictionary of Non-Christian Religions*, Hulton Educ. Publication, Great Britain, 1971, s. 204.
56. Welbon, On Understanding the Buddhist Nirvana, s. 317.
57. Eliade, Dinsel, Cilt: II, s. 106.
58. C. A. F. Rhys Davids, "A Historical Aspect of Nirvana" *Indian Culture*, Vol. 2, No. 3, 1936, ss. 643-44; Welbon, On Understanding the Buddhist Nirvana, s. 318.
59. *Udana*, VIII.10.
60. *Anguttara-nikaya*, IV.414.
61. Majjhima, I.172.
62. Anguttara, II.206; Majjhima, I.341; BG, V.24. Bu metinler için ayrıca bkz. Eliade, Dinsel, II, 112-113; Manohar Bhardwaj, *Philosophy of Buddhism*, Cyber Tech Publications, New Delhi, 2010, s. 1.
63. Eliade, Dinsel, Cilt: II, ss. 115-116.
64. Karel Werner, *Yoga and Indian Philosophy*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1998, s. 77.

olan *Dhammapada*'da nirvana, "ölümsüzlük mekânı", "mutlak memnûniyet", "sarsılmaz mekân", "bütün arzu ve nefretlerin kesilmesinin ödülü" olarak nitelenir.[65] *Udana*'da ise nirvana şöyle tasvîr edilir: "*Ey keşişler! Doğmamış, olmamış, yapılmamış, birleşmemiş bir şey vardır. Bunlar olmasaydı doğmuş, olmuş, yapılmış ve birleşmişten kaçış olmazdı.*"[66] Yine kutsal metinlerde nirvana hâli "ölüm hâlinin ötesi", "sözle ifade edilemez", "tartışmanın ötesi", "mantıkî akıl yürütmenin ötesi" şeklinde tanımlanır.[67]

Budist anlayışa göre, *nirvana* semâvî varlıkların yaşadığı bir cennet değildir. Bu tamamen aşkın bir gerçekliktir; insanoğlunun gördüğü, hissettiği, bildiği veya hayal ettiği bir şey değildir. Nirvananın anlamı ve mâhiyetini kavramak isteyenler, aydınlanmaya ulaşarak onu tecrübe etmelidir. Aydınlanmaya ulaşamayanlar onu bilemez ve anlatamazlar. Budist metinlere göre nirvana, tahayyül veya aklın objesi değildir. Onu sadece tecrübe edenler bilebilir ve ona ulaşanlar *samsara* çarkından kurtulur. Zaten sözcüklerle tarif edilemeyen bu hakikati idrâk eden kimseler onun hakkında konuşmazlar.[68] Nirvana ancak azizlerin nazarıyla, yani aşkın bir organla görülebilir.[69] *Nirvana*, nihâî haldir, o ne doğmuştur ne de doğurulmuştur. O, aşkındır, bütün beşerî tecrübelerin ötesindedir. *Nirvana*nın olmadığını söylemek anlamsızdır, çünkü o, bir bilme konusu değildir. Renklerin, nesnelerin görüldüğü ve bilindiği gibi *nirvana* görülemez, bilinemez. Ancak nirvananın etkinliği bilinebilir. Meditasyon yapan yogi, nirvana bilincine ulaşır.[70]

BUDİZM'DE MEDİTASYON

Meditasyon, bir kimsenin Budist olabilmesinin temel koşullarından sayılır. Meditasyonun Budizm'deki önemi hakkında şöyle denilir: "*Meditasyon uygulamaları Budist dinî yaşantısının özünü oluşturur...Hıristiyanlıktaki dua gibi Budizm'deki meditasyon dinin esası/ruhudur.*"[71] Budda, medi-

65. Dhammapada, 114, 204, 225, 369; Bailey ve Mabbett, a.g.e. s. 209.
66. Udana, VIII.3; Edward J. Thomas, *Early Buddhist Scriptures*, AMS Press, New York, 1935, ss. 110-111
67. *Mahavagga, s. 6; Lalitavistara*, s. 286. Metinler için ayrıca bkz. Joshi, Buddhist Meditation, s. 75
68. Singh ve Joshi, a.g.e. s. 129-130.
69. Eliade, Yoga, s. 164.
70. L. De La Vallee Poussin, *The Way to Nirvana: Six Lectures on Ancient Buddhism as a Discipline of Salvation*, Cambridge University Press, Cambridge 1917, ss. 73-74.
71. Edward Conze, *Buddhist Meditation*, Munshiram Manoharlal Publishers, New Delhi, 1997, s. 11.

tasyon için "zihnî gelişme" ve "zihnî eğitim" anlamına gelen *bhavana* sözcüğünü kullanır.[72]

Budizm'de dinî törenlerden bahsederken, şüphesiz akla gelen ilk uygulama, bir tür zihnî gelişim uygulaması olan ve bütün Hint dinlerinde yer alan meditasyondur.[73] Budist yaşam tarzının özünü oluşturan meditasyon, mânevî gelişimi arttırır, acıyı azaltır, zihni dinginleştirir ve hakikati keşfetme imkânı sağlar.[74] Budda şöyle demiştir: "*Ey keşişler, iki tür hastalık vardır: Bunlar nelerdir? Bedensel hastalık ve zihnî hastalık. Bedensel hastalıktan bir, iki hatta yüz senede kurtulan insanlar vardır. Ancak zihnî hastalıktan bir an olsun kurtulabilen çok az insan vardır.*"[75] Budist öğretinin temel hedefi, zihnî sağlık, denge ve dinginlik halinin yakalanmasıdır. Rahula'ya göre meditasyon sözcüğü hem Budistlerce hem de Budist olmayanlar tarafından yanlış anlaşılmıştır. Meditasyon denilince dünyevî yaşamdan uzaklaşma, bir manastır veya mağarada belli bir pozisyonda oturma, derin düşünceye dalma veya cezbe hâline geçme anlaşılmaktadır. Oysa kastedilen toplumdan uzaklaşma değil, halk içinde aydınlanmadır.[76]

Budda'nın, bir meditasyon (*samadhi*) esnâsında aydınlanmaya ulaşmış olması da söz konusu uygulamanın Budizm'deki önemini gösterir. Hemen hemen bütün Budist ekoller meditasyonu aydınlanmaya ulaşmanın yegâne vasıtası sayarlar. Bu husus Budizm'in bir din olarak tecrübî boyutunu gösterir.[77] Ayrıca meditasyon (*samadhi*) Budizm'deki üç ana parçadan oluşan (*sila, panna, samadhi*) sekiz dilimli yoldan birisidir.[78] Budist meditasyonu, aynen Hindu yoga uygulamaları gibi, konsantrasyon gücünü tek noktaya toplamayı hedefler. Dikkat, bütünüyle seçilen obje üzerine yoğunlaşır. Samad-

---

72. Joshi, Buddhist Meditation, s. 63; Smith ve Novak, a.g.e. s. 47; Conze, Buddhist Meditation, s. 11; *Satipatthana: The Heart of Buddhist Meditation*, çev. Nyanaponika Thera, Samuel Weiser, York Beach, ME, 1996; Robert H. Sharf, "Buddhist Modernism and the Rhetoric of Meditative Experience", *Numen*, Vol. 42, No. 3, 1995; Stuart Ray Sarbacker, *Samadhi: The Numinous and Cessative in Indo-Tibetan Yoga*, State University of New York Press, Albany, 2005, s. 40; Conze, Buddhism: A Short History, s. XI.
73. Masaharu Anesaki and Junjiro Takakusu, "Dhyana", *ERE*, Vol. 4, s. 702.
74. Donald K. Swearer, "Control and Freedom: The Structure of Buddhist Meditation in the Pali Suttas", *Philosophy East and West*, Vol. 23, No. 4, 1973, s. 435; Conze, Buddhist Meditation, s. 11.
75. Anguttara, s. 276.
76. Rahula, s. 67.
77. Ninian Smart, *The World's Religions: Old Traditions and Modern Transformations*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, s. 13; Ninian Smart, *The Religious Experience of Mankind*, Collins, Glasgow, 1978, ss. 21-22
78. Keown, Buddhism, s. 83.

hi hâlinde zihin, bütün rahatsızlıklardan ve dalgınlıklardan uzak ve tam bir sükûnet içinde olur.[79]

Meditasyonun Tanımı ve Amacı

Budizm'de meditasyon için "terbiye, yetiştirme, olgunlaştırma" anlamlarına da gelen, oldukça kapsamlı bir kelime olan *bhavana* kullanılır. "Olmak" anlamındaki *bhu* kökünden türeyen bu ifadenin sözlük anlamı "bir kimsenin arzuladığı yönde kendisini geliştirmesi"dir. *Dhyana*ya yakın bir anlam taşıyan *bhavana*, "tahayyül veya tefekkür ile bir şeyi gerçekliğe dökme" anlamına da gelir.[80] *Bhavana*nın öncelikli hedefi, zihni şehevî arzulardan, öfke, kötü düşünce, tembellik, endişe, huzursuzluk, şüphe gibi rahatsızlıklardan arındırmaktır. İkinci hedef ise konsantrasyon, farkındalık, idrâk gücü, irade, enerji, analiz yetisi, güven, neşe, dinginlik, eşyanın hakikatini kavramaya yarayacak yüce erdem gibi niteliklerin kazanılmasını sağlamaktır. Son ve en önemli amaç, nihâî hakikatin yani *nirvana*nın idrâk edilmesini sağlamaktır.[81]

Konsantrasyon için kullanılan bir sözcük olan *samadhi* sekiz dilimli yolun son basamağıdır. Samadhi, Budist metinlerde en çok ele alınan konulardandır. Birçok modern yazar tarafından eşanlamlı olarak kullanılan konsantrasyon, meditasyon ve trans sözcükleri Yogasutra'da "sabit dikkat, derin düşünce ve konsantrasyon" (dharana-dhyana-samadhi) gibi farklı anlamlarda kullanılmıştır.[82] Budist metinlerde geçen *ekagrata* sözcüğü "dikkati bir noktaya yoğunlaştırma"; *dhyana* "derin düşünce"; *samadhi* de "trans veya cezbe hâli" anlamına gelir. Budistler için *samadhi*, dhyananın veya soyut meditasyonun dördüncü ve son safhasıdır.[83] *Vimuttimagga*'da şöyle bir tanım vardır:

> *"Konsantrasyon, bir kimsenin zihninin arınmışlığı, kararlı eylemde bulunması, dinginliğe ulaştırıcı hakikatle meşgul olması anlamına gelir. Konsantrasyon, sabit bir mum ışığına benzetilir. Konsantrasyonun yararları arasında mevcut yaşamda hakikatin mutluluğunu sürmek, araştırma yoluyla bü-*

79. Harvey, An Introduction to Buddhism, ss. 246-247.
80. Bhavana, YS'da beş yerde (I.28; II.2,33-34; IV.25) geçmektedir. Keown, Buddhism, s. 83; Sarbacker, Samadhi, s. 19.
81. Bu bağlamda ele alındığında meditasyon sözcüğü, zihinsel gelişme anlamındaki *bhavana* sözcüğünü tam olarak karşılamaz. (Bkz. Rahula, s. 68.)
82. YS, II.29; Joshi, Buddhist Meditation, ss. 64-65.
83. Bkz. A.P.B. Mahathera, *English-Pali Dictionary*, Bhartiya Kala Prakashan, Delhi, 1999, ss. 97, 327; Monier Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, Oxford University Press, London, 1899 ve 1974, s. 521, 1159; Joshi, Buddhist Meditation, s. 65

tün objelerin tadına varmak, dünyevî bilgiyi elde etmek ve mükemmelliğe ulaşmak vardır."[84]

Meditasyonun anlamı ve fonksiyonu Majjhima-nikaya'da şöyle tasvîr edilir:

"Konsantrasyon nedir? Konsantrasyonun emâreleri nelerdir? Konsantrasyonun kazanımları nelerdir? Konsantrasyonun gelişimi neye bağlıdır? Zihnin tek noktaya sabitlenmesine konsantrasyon denilir; dikkatliliğin dört hâli konsantrasyonun emareleridir; dört doğru eylem konsantrasyonun kazanımlarıdır; bütün bunları yerine getirmek ve neticeler elde etmek konsantrasyonun gelişimini gösterir."[85]

Meditasyon, "bilinç halindeki kontrollü dönüşüm" olarak tanımlanabilir.[86] Meditasyon hâli, kurtuluşa ermiş bilinç durumunu ifade etmek üzere ve pozitif anlamıyla *"dingin ve nihâî bir hâl, bütün zihnî işlevlerin sakinleştiği, bütün bağların terk edildiği, açlık ve susuzluğun sona erdiği, kayıtsızlık yani nirvana hâli"*[87] biçiminde tasvîr edilir. Meditasyon tecrübenin ritüelleştirilmesidir.[88] Eliade meditasyonun "öze dönüş" (*regressus ad originem*) şeklinde de yorumlanabileceğini ileri sürmüştür.[89]

Budist meditasyonunun nihâî hedefi, mutlak kurtuluş veya aydınlanmayı elde etmek, yani nirvanaya ulaşmaktır. Meditasyon mânevî gelişime katkı sağlar ve zihin üzerindeki bütün olumsuz etkilerin ortadan kaldırılmasına yardım eder. Meditasyon bizâtihî bir sonuç değil, yüce hedefe ulaşmak için bir araçtır. Meditasyonla kazanılan sıra dışı güçler ve tabiatüstü yetenekler (siddhi) henüz başlangıç aşamasında olan keşişler için büyük bir tuzaktır. Zira bunlar bazen amacı dışında kullanılmaktadır. Nitekim meditasyon uygulamaları bazen sihirbazlık ve şaman ritüelleri ile birlikte de uygulanagelmiştir. Özellikle Tantra ve Siddha geleneğinde bu tarz kullanımlara rastlanır. Meditasyon sayesinde elde edilen diğer önemsiz sonuçlara Budist azizler kayıtsız kalır.[90] *Theragatha*, *Therigatha*, *Sutta Nipata* gibi eserlerde meditasyonun

84. *Vimuttimagga*, ss. 39-40; Joshi, Buddhist Meditation, ss. 65-66.
85. Dikkatliliğin dört hâli, dikkatin sırasıyla beden, duygu, zihin ve dharma üzerine yoğunlaşmasıdır. Dört doğru eylem ise, şiddetten, yalandan, hırsızlıktan ve gayr-i meşru ilişkiden uzak durmaktır. Majjhima, I.371; Joshi, Buddhist Meditation, s. 65.
86. Keown, Buddhism, s. 85.
87. Anguttara, V.8.7; Wynne, Buddhist Meditation, s. 27.
88. Sharf, Rhetoric of Meditative Experience, s. 269; Sarbacker, Samadhi, s. 40.
89. Mircea Eliade, *Myths, Dreams, and Mysteries: The Encounter between Contemporary Faiths and Archaic Realities*, Harper & Row, New York, 1960, ss. 47–56.
90. Joshi, Buddhist Meditation, s. 65; Rahula, ss. 67-68.

hedefi ve yararları arasında iyiliğe ulaşma, bencilliği yok etme ve arzulardan kurtulma yer alır.[91]

Meditasyonun Araçları

Budizm'de manastır kurallarının (vinaya) temel amacı meditasyon ve inzivâ için uygun koşullar oluşturmaktır. Bu, toplumdan uzaklaşma, arzu-istek ve endişeleri bir tarafa bırakma ve aile ile bütün bağı koparmaktır.[92] Meditasyonu uygulayan kişi öncelikle, Budda'nın va'zettiği yolun hakikat olduğuna yürekten inanmalı, iyi bir Budist'in gözetmesi gereken ahlâkî ilkeleri benimsemeli ve üzerine düşen dinî görevleri lâyıkıyla yerine getirmelidir. Meditasyon yapan kişi, zihnî sükûneti arzuladığı seviyeye ulaştırmak için zihni yoğunlaştırmayı ve dikkati sınırlandırmayı öğrenerek işe başlamalıdır. Meditasyon esnâsında dikkati yoğunlaştıracak bir obje bulunmalıdır. *Visuddhimagga*'da bu amaç için kullanılabilecek kırk objeden bahsedilir.[93]

Meditasyon için, uygun oturuş pozisyonu alındıktan sonra uygun bir obje seçilmelidir. Ancak bundan evvel bir iki metre uzağa bir Budda resmi, çiçek veya herhangi bir gündelik eşya konulmalıdır. Zihin, suje ve objenin farklılığı tamamen yok oluncaya kadar bu obje ile meşgul olmalıdır. Zihin dâimâ hareket hâlinde ve dikkat sürekli dağınık olduğundan meditasyon basit bir tecrübe değildir. Budist kaynaklarda zihnin daldan dala zıplayan maymuna benzetilmesi bu yüzdendir. Meditasyonu öğrenmek tıpkı bir enstrümanın öğrenilmesi gibi niyet, azim, kararlılık, sorumluluk ve günlük egzersiz gerektirir. Derin meditasyon hâlinde bütün bedenî fonksiyonlar kontrol altına alındığından bu safhadaki zihin, dövülebilir ve biçim verilebilir konumda olan saf altına benzetilir. Meditasyon yapan kişi aynen bir altın ustasının saf altına biçim vermesi gibi zihnini ve kendisini dönüştürerek istediği şekle sokar.[94]

Buddhaghosa'nın *Visuddhimagga* (Arınma Yolu) isimli kitabı Budist yoginin uyması gereken meditasyon egzersizlerini ayrıntılı bir biçimde anlatmaktadır.[95] *Vimuttimagga*'ya göre meditasyonun otuz sekiz, *Visuddhimagga*'ya göre de kırk aracı vardır.

---

91. Joshi, Buddhist Meditation, s. 66.
92. Conze, Buddhism: A Short History, s. 5.
93. Bu konuda bkz. Visuddhimagga; Paul Williams & Anthony Tribe, *Buddhist Thought: A Complete Introduction to the Indian Tradition*, Routledge, London, 2000, s. 82.
94. Keown, Buddhism, ss. 86-89.
95. Conze, Buddhism: A Short History, s. 46.

1. On araç/aygıt (kasinas)
2. On iğrenç/tiksindirici şey (asubhas)
3. On hatıra (anussatis)
4. Dört sınırsız erdem (arahmaviharas)
5. Dört biçimsiz safha (aruppas)
6. Algı (sana, samjna)
7. Analiz (vavatthana).[96]

Meditasyonun Çeşitleri ve Safhaları

Budist kaynaklar meditasyon uygulamalarını *samatha/samadhi/sadhana* (konsantrasyon) ve *vipassana* (derûnî sezgi/idrâk) olarak iki genel başlık altında toplar.[97] Bunlardan ilki, zihni tek bir noktaya kilitlemek (cittekaggata) sûretiyle elde edilen zihnî konsantrasyonun gelişimi olan *samadhi* veya *sadhana*dır. Metinlerde zihni sükûnete kavuşturmanın amaçlandığı bu uygulamanın muhtelif metotları verilmiştir. Mahayana ekolünde kabul gören bu teknik, "hiçlik" (Alara) veya "ne algı ne de algısızlık alanı" (Udraka) olan en yüce mistik hâle götürür. Ancak Theravada ekolüne göre ise bunlar zihnin üretimleridir ve Gerçeklik, Hakikat veya *nirvana*yla ilgisi yoktur. Hindu yoga uygulamasından çok da farklı olmayan bu meditasyon türünün Budda'dan önce mevcut olduğu kabul edilir. Zira Budda, iki Hindu gurudan bu tür dersler almıştır. Samatha/samadhi tekniği salt Budist olmamasına rağmen Budist meditasyon uygulamasından tamamen dışlanmamıştır. Bazı Budistlere göre bu metot sadece hazırlık aşamasıdır ve nirvanaya ulaşma konusunda yeterli değildir. Zaten Budda bu yoga tekniklerini iki öğretmenin rehberliğinde uygulamış, ancak arzuladığı hedefe ulaşma konusunda yetersiz bulmuştur. Bunun üzerine o, *vipassana* adı verilen ve "eşyayı olduğu gibi görme konusunda berraklık kazanmak" demek olan bir meditasyon tekniğini geliştirmiştir. Vipassana, geçici, yetersiz olan, tatmin edici olmayan ve özü bulunmayan eşya konusunda açık seçik bir bilgiye kavuşmaktır. Farkındalığı geliştiren bu meditasyon tekniği daha ziyade Theravada Budist geleneğinde kabul görmüştür. Buna göre kendi fiziği-

96. Shaw, Buddhist Meditation, ss. 69-70; Joshi, Buddhist Meditation, s. 66. Bu kategoriler hakkında ayrıntılı bilgiler için bkz. Hammet Arslan "Hint Dinlerinde Bir Arınma ve Aydınlanma Yolu Olarak Yoga", Yayınlanmamış Doktora Tezi, DEÜ, SBE, İzmir, 2013.

97. Robert H. Sharf, "Experience", *Critical Terms for Religious Studies*, (Ed. Mark C. Taylor), The Univ. Of Chicago Press, Chicago, 1998, s. 105; Shaw, Buddhist Meditation, s. 30.

nin, duygularının, zihin ve düşünce hâllerinin farkında olan bir Budistin kendi benliğini onlarla özdeşleştirmekten uzak durması öğütlenir. Eşyanın mâhiyetini idrâk, zihnin mutlak kurtuluşuna, Mutlak hakikatin anlaşılmasına, yani *nirvana*ya götürür. Bütünüyle Budizme ait bir meditasyon tekniği kabul edilen *vipassana*, dikkatlilik, farkındalık, uyanıklık/tetiklik, gözetim üzerine dayalı olan analitik bir metottur.[98]

Budist meditasyon tekniği genel olarak derin düşünceye dalma veya meditasyon (Sanskritçe'de *dhyana*, Palice'de *jhana*), murâkabe veya hakikati doğru bir şekilde algılama (*samapatti*), vecd veya cezbe hâli (*samadhi*) olmak üzere üç aşamadan oluşur. Bunlardan ilk ikisi dörder alt basamak olmak üzere toplam sekiz basamaktan oluşur. Bu sekiz basamak bazen dörderli biçimde birbirinin ardı sıra gelen iki ayrı gelişim aşaması şeklinde, bazen de tamamen arka arkaya zikredilen aşamalar olarak karşımıza çıkmaktadır. Samadhi hâli ise ilk iki safhanın doğal bir sonucudur. Bu üç süreçte yer alan aşamaların orijinal dili Pali'ce olduğu için yapılan çevirilerde bir takım farklılıklar göze çarpmaktadır. Bu noktada *dhyana* veya *jhana* sözcüğünün değişik anlamlarda çevrildiğini görmek mümkündür. Batı dillerinde yapılan araştırmalarda bu farklılığa sıkça rastlanmaktadır.

Budist kutsal metinlerinde meditasyon tekniği çok net bir şekilde şöyle formüle edilmektedir:

> "*Beş engeli yani şehvet, kötü niyet, tembellik, endişe, kuşku ile karşılaşan keşiş, onları bir tarafa iter ve memnun olur, memnuniyeti neşe ve sevinç takip eder; bundan keyif alarak içi rahatlar; bu iç rahatlığı huzuru getirir ve kalbi huzur içinde kalır. Sonra, şehevî arzulardan uzaklaşır ve kötü eğilimlere ilgisiz kalır. Böylece, inzivâdan doğan iç rahatlığı ve sevinç hâli olan ilk vecde girer ve orada kalır... Bütün akıl yürütmeleri ve araştırmaları sona erdirdikten sonra Bhikku, samadhiden doğan iç rahatlığı ve sevincin hâkim olduğu ikinci vecd hâline girer. Bu aşamada inzivâdan doğan sevinç ve iç rahatlığının yerini konsantrasyondan doğan sevinç ve iç huzur alır...Bhikku, sevinçten uzaklaşarak dengeli, ılımlı hâle gelir. Böylece üçüncü vecd hâline girer. Konsantrasyondan doğan sevinç ve huzur hâlinin yerini ılımlılık, ölçülülük hâli alır... Bundan sonra, Bhikku bütün sevinç, haz, acı ve rahatlığı bir tarafa iterek dördüncü vecd hâline girer. Bu, herhangi bir acı ve huzur hâlinden uzak saf kendine hâkim olma ve soğukkanlılık hâlidir. Bir önceki safhada elde etmiş olduğu ılımlılık, ölçülülük hâli bu aşamada ortadan kalkar. Böylece acı ve huzurdan uzak bir bilinç hâline ulaşmış olur.*"[99]

---

98. Digha, II.290; Richard F. Gombrich, *Theravada Buddhism: A Aocial History from Ancient Benares to Modern Colombo*, Routledge, New York, 2006, s. 65; Rahula, ss. 68-69; King, Theravada Meditation, ss. 82-102.
99. Digha, I. 71, 182 vd.; Majjhima, I.454. Ayrıca bk. Eliade, Yoga, ss. 169-171.

Budizm'de meditasyon veya konsantrasyon birbirini izleyen dört safhadan oluşur. Bunlar yoğun bir şekilde derin düşünceye dalma ve sonunda zihnin mutlak sükûnet ve dinginliği kazanmasıdır.[100]

BUDİST EKOLLERİ

Budist ekolleri, benimsedikleri öğretiler, savundukları felsefî anlayışlar ve yayıldıkları kültürel çevre açısından değişik tasniflere tâbi tutulmaktadır. Genel kabule göre Budist mezhepleri Theravada ve Mahayana olmak üzere kabataslak ikiye ayrılmaktadır. Biz burada bu ekollerin yanı sıra gerek doktrinleri, felsefî anlayışları ve uygulamaları, gerekse de coğrafi yakınlıkları dolayısıyla Mahayana Budizm'i içerisinde yer alan Tibet Budizmi, Tantrizm, Yogacara ve Zen Budizmi'ne de kısaca temas etmeye çalışacağız.

Theravada

"Ataların/Aksaçlıların Yolu" anlamına gelen Theravada, Budizm'in ortaya çıktığı ilk dönemden günümüze ulaşan bir Budist ekolü niteliğini taşımaktadır. Mahayana geleneğine mensup olanlar bu gelenek için, bireysel kurtuluşa yaptıkları atıftan ötürü "Küçük Vâsıta/Taşıt" anlamına gelen ve küçümseyici bir ifade olan *Hinayana* adını kullanırlar. Biz burada söz konusu geleneğin benimsediği isim olan Theravada'yı tercih edeceğiz.

Günümüzde güney ve güney doğu Asya'da özellikle Sri Lanka, Tayland, Burma (Myanmar), Laos ve Kamboçya'da[101] yaygın konumdadır. Theravada anlayışının buralara Aşoka dönemindeki misyon faaliyetleri neticesinde yayıldığı kabul edilir. Kökenini ilk Budist atalara dayandıran bu ekol, manastır hayatına, bireysel kurtuluşa, yoga ve meditasyon egzersizlerine önem verir.[102]

---

100. Joshi, Buddhist Meditation, s. 70.
101. Theravada geleneğinin söz konusu bu ülkelerdeki gelişimi hakkında bkz. Gombrich, Theravada Buddhism; S. J. Tambiah, *Buddhism and the Spirit Cults in Northeast Thailand*, Cambridge University Press, Cambridge, 1970; Melford Spiro, *Buddhism and Society: A Great Tradition and Its Burmese Vicissitudes*, New York, 1970; Ian Harris, *Cambodian Buddhism: History And Practice*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 2005; John Amos Marston & Elizabeth Guthrie (Ed.), *History, Buddhism, and New Religious Movements in Cambodia*, University of Hawaii Press, 2004; Ian Harris (Ed.), *Buddhism, Power and Political Order*, Routledge, New York, 2007.
102. Keown, A Dictionary of Buddhism, ss. 167-168, 300-301.

Theravada geleneğinde zihnî arınma süreci önemli bir yer tutar.[103] Theravada Budistlerinin uyguladıkları zihnî eğitim ve terbiye biçimine *vipassana* denilir. *Vipassana* "sezme, kavrama, derinlemesine görme" gibi anlamlara gelir.[104] İçsel sezgiye dayalı bir meditasyon tekniği[105] olan *vipassana* veya derûnî egzersiz Theravada ekolünde yaygın olan bir meditasyon uygulamasıdır.[106] *Vipassana*, geçicilik/anlık veya anatman gibi aslî Budist öğretiler üzerine disiplinli tefekkürü içerir ve doğrudan *nirvana*ya veya tam kurtuluşa götürür.[107] Theravada ekolünde nirvanaya ulaştıran yegâne yol telakkî edilen vipassana meditasyonu, evrenin mâhiyeti hakkında bir kavrayış elde etmeyi amaçlar.[108] *Satipatthana Sutta*'da şöyle denilir: "*Vipassana, varlıkların arınmasının, keder ve feryatların üstesinden gelinmesinin, acı ve üzüntünün yok edilmesinin, doğru yolu öğrenmenin, nirvanaya ulaşmanın tek yoludur.*"[109]

Theravada geleneğinde kurtuluş bireysel bir çaba olarak görülür ve her birey kendinden mesuldür. Aydınlanmaya ulaşmış kişiye "saygı değer kişi" anlamında *arhat* denilir. Kelime anlamı itibarıyla "düşman ve arzu öldüren" anlamına gelir.[110] *Arhat* olabilmenin bir takım şartları vardır. Budda'nın gözde öğrencilerinden olan Ananda, seksen iki bin dhammayı ezberleyecek kadar zeki olmasına[111] rağmen mükemmel yoga tecrübesine erişemediği, yani *arhat* olmadığı için konsillere katılmasına müsaade edilmemiştir. Sutraları dinleme, ezberleme ve okuma yönünden emsâli bulunmayan Ananda'nın ise konsantrasyon yönünün çok zayıf olduğu kabul edilir. *Arhat* olabilmek için bu iki vasfın bir arada bulunması gereklidir. Metinlerde Musila ve Narada adında iki Budist karşılaştırılır. Her ikisi de aynı bilgiye sahip olmalarına rağmen Narada, *nirvana*yı tecrübe etmediği için kendisini *arhat* kabul etmez.[112] Bu husus şu örnekle somutlaş-

---

103. Smith ve Novak, a.g.e. s. 78.
104. *Vipassana* sözcüğünün 150-250 yıldan daha gerilere gitmeyeceği yönündeki bazı iddialar için bkz. Sharf, Rhetoric of Meditative Experience, ss. 246-59; Smith ve Novak, ss. 76.
105. Winston L. King, "Sacramental Aspects of Theravada Buddhist Meditation", *Numen*, Vol. 36, No. 2, 1989, s. 252; Keown, Buddhism, ss. 92-94.
106. Sharf, Experience, s. 105.
107. Sharf, Experience, s. 106.
108. Paul J. Griffiths, "Concentration or Insight: The Problematic of Theravada Buddhist Meditation-Theory", *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 49, No. 4, 1981, s. 611; Keown, Buddhism, ss. 92-94.
109. *The Way of Mindfulness: A Translation of the Satipatthana Sutta of the Majjhima-nikaya*, çev. Soma Thera, Buddhist Publication Society, Kandy,1998; Smith ve Novak, s. 79.
110. Feuerstein, Yoga Tradition, s. 167.
111. *Theragatha*, V.1024.
112. Samyutta, II.115.

tırılır: "*Ormanda yürüyen bir kişi, ip ve su kovası olmayan bir kuyuya denk gelir. Sıcaktan mahvolmuş, yorgun, bitkin ve susamış haldeki bu kişi kuyunun içine bakar. Aslında o, kuyunun içerisinde suyun olduğunu bilir, ancak suya ulaşamaz.*"[113] Tıpkı bunun gibi *arhat*, hem kutsal metinleri bilecek hem de mükemmel bir konsantrasyon yeteneğine sahip olacak ve böylece kurtuluşa erecektir.

Mahayana

Kuzeybatı Hindistan'da gelişen Mahayana, sözcük olarak "büyük araç" anlamına gelir. Nepal, Tibet, Moğolistan, Çin, Kore ve Japonya'daki Budistler Mahayana geleneğine mensuptur. M. S. II. yüzyıldan daha gerilere giden herhangi bir delil olmamakla birlikte bu ekolün milattan öncelere kadar gittiği ifade edilmektedir. Mahayana mezhebinin kendine özgü yapısı değişik kültürlere kolayca adaptasyonuna imkân sağlamış, yayılışını kolaylaştırmış ve Tibet Budizmi, Zen Budizmi ve Yogacara gibi değişik ekollerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur.[114]

Mahayana ekolünün temel doktrinleri beş alt başlık altında toplanabilir:

1. *Boddhisattva* anlayışı,
2. Altı mükemmel davranış (paramita),
3. Semâvî varlıklara ve kutsal şahsiyetlere iman,
4. Bütün herkesin kurtuluşa erişebileceği anlayışı ve buna binâen insanların yetenek ve kapasitesine uygun araç geliştirilmesi (upayakausalya),[115]
5. Ontolojik boşluk (sunya) öğretisi.[116]

Theravada ekolünde bireysel kurtuluş vurgulanırken Mahayana'da bütün âlemin kurtuluşu yani evrensel kurtuluş ön plandadır.[117] Dolayısıyla Mahayana'da aydınlanmanın sosyal bir yönü vardır. Aydınlanmaya ulaşan kişi, bu yolda çaba harcayanlara rehberlik eder.[118] Mahayana kutsal metinlerinde aydın-

113. Samyutta, II.83; Eliade, Yoga, ss. 176-177; Eliade, Dinsel, Cilt: II, s. 116.
114. Conze, Buddhism: A Short History, s. 30; Keown, A Dictionary of Buddhism, ss. 167-168; Edward Conze, "Buddhism: The Mahayana", (Ed. R. C. Zaehner), *The Concise Encyclopedia of living Faiths*, Hutchinson, London, 1977, s. 293.
115. Ayrıntılı bilgi için bkz. Arvind Sharma, "'Skill in Means' in Early Buddhism and Christianity", *Buddhist-Christian Studies*, Vol. 10, 1990, ss. 23-33.
116. Conze, Buddhism: A Short History, ss. 32-33.
117. Feuerstein, Yoga Tradition, s. 167.
118. Jeffrey Hopkins, "Ultimate Reality in Tibetan Buddhism", *Buddhist-Christian Studies*, Vol. 8, 1988, ss. 125-126.

lanmayı öteleyen kişiye *Boddhisattva* denilir. O, iradesi veya niyeti aydınlanma üzerine sabitlenmiş bir kimsedir ve tam bir kararlılıkla herkesin yararı için *bodhisattva* olma yönünde kendini geliştirir. Aydınlanma düşüncesinde erdem/hikmet (prajna) ve şefkat/merhamet (karuna) önemlidir. Bu ikisi *nirvana*ya ulaşmak için de esastır. *Bodhisattva* hedefine ulaşmak için cömertlik, ahlâk, sabır, aşkınlık, zindelik, hikmet, ustalık, kararlılık, güç ve bilgiden oluşan on erdemi geliştirmek zorundadır.[119]

Budist şair Santideva, *Bodhicaryavatara*'da *bodhisattva*yı şöyle tasvîr eder:

> *"Ben hastaya ilacım. Onların hastalığı geçinceye kadar onların hekimi ve hemşiresi olabilirim...Kendimi bütün bedenli varlıkların mutluluğuna adamış biri olarak bana vurabilirler, küfredebilirler, pislik atabilirler. El şakası yaparak bedenimle oynayabilirler, ya da bana gülebilirler. Bedenimi onlara vermiş biri olarak neden endişeleneyim... Beni inciten, kınayan ve alay edenler, başkaları gibi, aydınlanmaya ulaşabilirler. Ben koruyucusu olmayanın hâmisi, yolcular için rehber, karşı kıyıya geçmek isteyenler için bir kayık veya köprüyüm. Bütün bedenli varlıklar arasında, lambaya ihtiyacı olan için bir lamba, yatağa ihtiyacı olan için bir yatak, hizmetçiye ihtiyacı olan için hizmetçi olurum. Bütün bedenli varlıklar için, bütün arzuları yerine getiren değerli bir taş, mucizevî bir vazo, sihirli bir bilim, her derde deva bir ilaç, arzuları yerine getiren bir ağaç ve bereketli bir inek olurum."*[120]

Merhamet ve erdem unsurlarının bütünleşmişliği, altı mükemmel davranış (paramita) ile dışa vurulur. Hatta bu yüzden Mahayana bazen "paramita aracı" diye de isimlendirilir. Bu altı davranış tarzı ise şunlardır:

i. Cömertlik (dana): Sahip olduğu her şeyi gönüllü bir biçimde vermektir.

ii. Ahlâklı olmak (sila): Ahlâkî ilkelere uyma konusunda çok titiz davranmaktır.

iii. Sabır (ksanti): Her türlü acı ve düşmanlığa tehammül etmektir, öfkelenmemek ve şiddete başvurmamaktır.

iv. Enerjik olmak (virya): Her yaşta bıkmadan usanmadan çalışmak ve başarma azmini yitirmemektir.

---

119. Ayrıntılı bilgi için bkz. Har Dayal, *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, Kegan Paul, London, 1932; L. De La Vallee Poussin, "Boddhisattva", *ERE*, Vol. 2, ss. 739-753; Joshi, Buddhist Meditation, ss. 72-73; Singh ve Joshi, ss. 166-170; Keown, Buddhism, s. 63; Feuerstein, Yoga Tradition, ss. 167-168

120. Santideva, *The Bodhicaryavatara*, çev. Kate Crosby and Andrew Skilton, Oxford Univ. Press, Oxford, 1998, III.7, 12-13, 16-19.

v. Meditasyon (dhyana): Transa girme konusunda ustalık ve mahâret kazanmaktır.

vi. Erdemli olmak (panna): Bütün bu süreci anlama kapasitesidir.[121]

Mahayana Budizmi'ne göre nirvana fenomenal âlemin dışında olan bir şey değildir. Ancak o, hem aşkın hem de içkindir. Ayrıca Theravada'nın iddia ettiği gibi acı (duhkha) dünyadan uzaklaşılarak savuşturulamaz. Acı bir yanılsamadır; doğru sezgi/idrâk sayesinde düzeltilebilir ve bu dünyadan kaçışı gerektirmez. Aslında, *nirvana* ve *samsara* aydınlanmamış zihnin yapılarıdır, yogi onların ötesine yükselmelidir.[122] Theravada Budizmi'nin gerçekçi/realist felsefesinin yerini Mahayana Budizmi'nde Upanişadlarda da karşılaştığımız gerçekliğin tekliği (nondual) anlayışı alır. Bu anlayış *shunya* (boşluk) teorisinin ortaya çıkmasına yol açmıştır. *Shunya*, görünen dünyanın herhangi bir cevhere sahip olmadığı öğretisi için kullanılan teknik bir terimdir. Bu öğretinin anlaşılması kolay değildir. Mahayana Budizmi'nin en meşhur üstatlarından birisi olan Keşmirli Kumarajiva, *shunya* öğretisi hakkında konuşmanın boş olduğunu belirtmiştir. Öğretinin anlaşılmazlığı bazı hikâyelerin ortaya çıkmasına yol açmıştır.[123] Bunlardan birisi şudur:

> *"Delinin biri, bir terziden olabildiğince şeffaf/ince bir elbise dikmesini ister. Terzi, işini en iyi şekilde yapmaya çalışır, fakat deli çok kaba olduğu gerekçesiyle elbiseyi iki kez reddeder. Deli üçüncü kez geldiğinde terzi havayı göstererek, görülmeyen çok şeffaf bir elbise diktiğini söyler. Deli çok memnun olmuştur, ücreti ödeyerek krala takdim etmek üzere görülmeyen elbiseyi tutup kaldırır ve dükkândan çıkar gider."*[124]

Hindu bakış açısına göre Mahayana kurtuluş öğretisi, *jnana* (bilgi) ve *karmayoga*nın (eylemin) bir sentezi gibidir. Bu açıdan öğretinin esası aşkın farkındalığı elde etmek ve bunu bütün insanların aydınlanması yolunda rehberlik amacıyla kullanmaktır. Mahayana ekolüne göre mânevî süreç, kişisel çaba ile Budda'nın ve *boddhisattva*ların inâyetlerin bileşiminden teşekkül eder. Dolayı-

---

121. Conze, Buddhism: A Short History, ss. 34-35; Richard H. Robinson and Willard J. Johnson, *The Buddhist Religion: A Historical Introduction,* Fourth Edition, Belmont, Wadsworth, 1997, ss. 56-57; Christopher Key Chapple, "Ascetism and Environment", *Crosscurrents*, Winter, 2007, s. 517; Keown, Buddhism, s. 63; Shundo Tachibana, *Ethics of Buddhism*, Curzon Press, Great Britain, 1994.

122. Feuerstein, Yoga Tradition, s. 164.

123. Christopher Key Chapple, *Yoga and the Luminous: Patanjali's Spiritual Path to Freedom*, State University of New York Press, New York, 2008, s. 12; Feuerstein, Yoga Tradition, ss. 163-164; Parrinder, Dictionary, s. 259.

124. Feuerstein, Yoga Tradition, s. 164.

sıyla Mahayana ekolünde meditasyona olduğu kadar dua ve ibadete de önem verilir. Bu açıdan Hinduizm'deki *bhaktiyoga* uygulaması ile benzerlik taşır.[125]

Theravada ve Mahayana arasında dikkat çekici farklılıklar vardır. Mesela, Budist gelenekteki meditasyon uygulamalarında ikili bir ayrım dikkati çeker; meditasyon için Theravada ekolünde *vipassana*, Mahayana ekolünde *samatha* kavramı kullanılır. Zihni sakinleştirme işlemine "teskin edici" manasındaki *samatha/samadhi* adı verilirken, sakinleşmiş bir zihinle eşyanın gerçek mâhiyetini kavramaya da "sezgisel meditasyon" anlamında *vipassana* denilir. Dolayısıyla samadhi (samatha) ve vipassana (panna) iki farklı Budist meditasyon türüdür.[126] Bunlar, her iki gelenekte kurtuluşa götüren araçlar kabul edilir. Her iki gelenek de kendi öğretisinin otantikliğini ve kurtuluşa ulaşma noktasında eşsizliğini savunur. Theravada ekolü mensupları, *samatha*nın Budist olmayan gelenekler arasında da yaygın bir uygulama olduğu için kurtuluşa götürmeyeceğini ve sadece *vipassana*nın aydınlanma için uygun bir meditasyon tekniği olduğunu iddia ederler.[127] Bu görüş Mahayana taraftarlarınca kabul görmemiş ve *samatha* meditasyonunun yoga ile özdeş olduğu, bütün acı ve ızdırabı, dert ve üzüntüyü, bela ve felaketi tamamen ortadan kaldıracağı öne sürülmüştür.[128] Mahayana'ya göre ise, Theravada yolu aydınlanma sürecinde yetersizdir. Onlar, Budist öğretiyi anlamalarına rağmen, benimsedikleri yol, nihâî kurtuluşa ulaşmada yeterli değildir. Diğer varlıklara karşı merhamet duygusunun olmayışı veya bu konuda yeterince hassas davranılmayışı yeniden doğumlara sebebiyet verir.[129] *Visuddhimagga*'da işaret edilen "Budda'nın aydınlanma tecrübesi" modern Theravada uygulamalarında özgün biçimde yer almamaktadır.[130] Söz konusu bu iddianın temelinde, ormanda asketizm (şramana) gele-

---

125. Feuerstein, Yoga Tradition, s. 167-169.
126. Paul J. Griffiths, "Concentration or Insight: The Problematic of Theravada Buddhist Meditation-Theory", *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 49, No. 4, 1981, ss. 606-607; Paul J. Griffiths, *Indian Buddhist Meditation-theory: History, Development and Systematization*, University of Wisconsin, Madison, 1983.
127. Sharf, Experience, s. 106; Henepola Gunaratana, *The Path of Serenity and Insight: An Explanation of the Buddhist Jhanas*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1985, s. 3.
128. Geshe Lhundub Sopa, "*Samathavipasyanayuganaddha:* The Two Leading Principles of Buddhist Meditation," *Mahayana Buddhist Meditation: Theory and Practice*, (Ed. Minoru Kiyota), University Press of Hawaii, Honolulu, 1978, s. 52.
129. Paul Williams, *Mahayana Buddhism: The Doctrinal Foundations*, 2nd ed., Routledge, London, 2009, ss. 29–33, 49–54; Sarbacker, Samadhi, s. 36.
130. Bu konuda bkz. L. S. Cousins, "Buddhist *Jhana*: Its Nature and Attainment according to the Pali Sources," *Religion*, Vol. 3, 1973, ss. 115-131; Paul J. Griffiths, Concentration or Insight, 605–24; Martin Stuart-Fox, "*Jhana* and Buddhist Scholasticism", *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, Vol. 12, No. 2, 1989, ss. 79–105; Roderick S. Bucknell, "Reinterpreting the *Jhanas*," *Journal of the Inter-*

neğinden uzaklaşılması ve ilk dönem Budizmindeki yoga uygulamalarının ortadan kalkması faraziyesi yer alır.[131]

Theravada geleneği arzunun tamamen ortadan kalkması (nirvana) hedefini her şeyin ötesinde gördüğü için birey merkezlidir. Buna karşılık Mahayana geleneği bu görüşü boş, kısır ve bencilce kabul ederek sosyal yöne vurgu yapar. Bu ekolde nirvana, insanların olmadığı bir dış dünyada bulunan anormal, alışılmadık bir hedef değil bilâkis nesnel varoluşun temelinde bulunan bir cevher olarak algılanmıştır.[132] Theravada ve Mahayana arasında tarihsel süreç içerisinde oluşan doktrinel farklılıklar yukarıda bahsettiğimiz bazı hususlara ilâveten şu şekilde tasnif edilebilir:[133]

Theravada	Mahayana
İnsan kendi çabasıyla kurtulur, tabiatüstü bir yardım söz konusu değildir.	Kurtuluş yolunda beşerî çabaya kutsal güç katkı sağlar, onlara inâyet bahşedilir.
Temel unsur, erdem ve hikmettir.	Temel unsur, merhamet ve sevgidir.
Kurtuluş zor bir iştir ve manastır hayatı bunun için idealdir.	Kurtuluş keşiş ve keşişe olmayan sıradan insanların bile ulaşabileceği bir şeydir.
Temel gaye nirvanaya, yani arhat konumuna erişmektir. Hedef bireysel kurtuluştur.	Temel gaye boddhisattva'dır, yani diğerlerine yardım etmek için kurtuluşu ertelemektir.
Budda bir azizdir, yegâne öğretmendir, ilham kaynağıdır.	Budda kurtarıcıdır.
Metafiziğe önem vermez.	Metafiziğe özen gösterir.
Ritüellere önem vermez.	Ritüellere özen gösterir.
Dini uygulamanın temelini meditasyon ve çalışma oluşturur.	Dini uygulamanın temelini ayrıntılı ritüeller ve yalvarış/yakarış tarzındaki dualar (mantra) oluşturur.

national Association of Buddhist Studies, Vol. 16. No. 2, 1993, ss. 374–409.

131. Sarbacker, Samadhi, ss. 23, 33.
132. Feuerstein, Yoga Tradition, s. 157.
133. Theravada ve Mahayana arasındaki temel doktrinel ve sosyo-politik farkların izahı için bkz. Smith ve Novak, ss. 66-72, 204; Yitik, Hint Dinleri, ss. 86-89; Mario D'Amato, *The Mahayana-Hinayana Distinction in the Mahayanasutralamkara: A Terminological Analysis*, Basılmamış Doktora Tezi, University of Chicago, 2000.

Bu tabloda da görüleceği gibi, Theravada ekolü kurucusunun vizyonuna sâdık bir sistem olarak kalırken, Mahayana sosyal kurumları oluşmuş bir din haline gelmiştir.[134]

Tibet Budizmi

Tibet, Hindistan'ın hemen kuzeyinde yer almasına rağmen Budizm bu bölgeye, muhtemelen coğrafi koşullardan ötürü, doğu Asya'ya göre daha geç bir tarihte ulaşmıştır. Kaynaklarda belirtildiği üzere Budizm, Tibet'e M.S. V.II. yüzyıldan itibaren girmeye başlamıştır. Songtsen Gampo, Trisong Detsen ve Relpa Chen ismindeki üç dindar kral VII ve IX. asırlar arasında Budizm'in bölgede yayılmasına destek vermişlerdir. Sürece, Atisa (982-1054), Milarepa (1040-1123), Gampopa (1079-1153), Tsongkhapa (1357-1419) gibi keşiş ve guruların da önemli katkıları olmuştur.[135]

Tibet Budistlerinin liderleri için Dalay Lama ünvanı kullanılır. *Dalay* sözcüğü, kelime olarak "okyanus", *lama* ise, "guru veya öğreten" anlamına gelir. Teknik olarak ise, "öğretiyi hazmetmiş ve bu aktarma kudretindeki okyanus gibi derin ve huzurlu öğretmen" manasındadır. Sözcük ilk olarak Kokonor'un idarecisi Altan Han tarafından 1578'de Snam Gyotso (1543-1588) için kullanılmıştır. Aynı unvan onun daha önceki iki inkarnasyonu kabul edilen Gendun Drup (1391-1474) ve Gendun Gyatso (1476-1542)'ya da verilmiştir. Günümüzde XIV. Dalay Lama Tenzin Gyatso (1935 –) görevini sürdürmektedir. Çin'in 1959'da Tibet'i işgal etmesiyle Tibet Budistleri XIV. Dalay Lama liderliğinde Hindistan'ın Dharamsala bölgesine göç etmişlerdir. Ayrıca Hindistan'ın Darjeeling bölgesinde sürgün hayatı yaşayanlar da vardır. İşgal esnâsında manastırların yıkıldığı, bir milyondan fazla insanın öldüğü ve yüz binden fazlasının da göç ettiği ifade edilmektedir.[136]

Tibet Budizm'inde önemli bir yere sahip olan Avalokiteşvara ile Hindu tanrısı Şiva arasında ikonografik ve tarihsel açıdan dikkat çekici bir benzerlik vardır.[137] Avalokiteşvara'nın Hindu panteonundaki karşılığı Şiva'dır. Avalokiteşvara "*güzel bir insandır, keçeleşmiş saçlarının üzerinde bir taç vardır, zihni en yüce erdemler-*

---

134. Trevor Ling, *The Buddha: Buddhist Civilization in India and Ceylon*, Scribner, New York, 1973; Smith ve Novak, ss. 72-73.
135. Batılılar Tibet Budizm'i için Lama'ların dindeki önemi ve üstünlüğünden ötürü Lamaizm adını kullanmışlardır. Ancak bu terimin Tibetlilerce hoş karşılanmadığı için kullanılmaması tavsiye edilir. Keown, A Dictionary of Buddhism, ss. 153, 305.
136. Keown, A Dictionary of Buddhism, s. 69-304
137. D. N. Gellner, *Monk, Householder, and Tantric Priest: Newar Buddhism and Its Hierarchy of Ritual*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, s. 95.

le doludur ve altın disk gibi bakar."[138] Bu nitelikler Şiva'ya atfedilenler ile aynıdır. Mîlâdî 1000 yıllarına tarihlenen Keşmir bölgesi pirinç heykellerinden birisinde Avalokiteşvara, Potala'da keçeleşmiş saçları, yanında bir geyik ve arka fonda üç dişli çatal ile resmedilmiştir. Şiva da aynı şekilde, etrafı hayvanlarla çevrili olarak dağ başında yoga yapar vaziyette tasvîr edilmiştir. Bütün bu benzerlikler neticesinde Tibet Budizmi'nde Şiva'ya *boddhisattva* olarak ibadet edilmektedir.[139]

Tibet Budizmi'nde yoga ve meditasyon uzmanları, kişisel ilhama dayalı, gizemli, şarkılar ve ilâhiler kompoze etmişlerdir. Bunlar aydınlanma egzersizleri esnâsında kullanılmıştır.[140] Budist meditasyonu esnâsında zihinde, Budda figürü gibi bazı canlandırmalar yapılır. Tibet Budizmi'nde ise tahayyül edilen temel figür boddhisattva (aydınlanmaya ermiş varlık) Avalokiteşvara'dır.[141]

Tibet Budizm'inin Kagyu, Sakya, Gelug, Nyingma gibi ekolleri vardır. Tibetli meşhur şâir, aziz, münzevî ve yogi Milarepa'nın mensubu olduğu Kagyu ekolü karma, cehâlet, öfke gibi engelleri tamamen ortadan kaldırmaya yarayan bir meditasyonu benimser. Bir başka Budist grup olan Nyingma ekolü ise "içinde bulunulan doğal konumu anlamaya yönelik" bir meditasyon tekniği uygularlar.[142] Tibet'te Sakya ekolüne mensup olanlar aydınlanmaya ulaşmak için inzivâ hayatını, yoğun manastır disiplinini ve meditasyonu benimserler. XIV. Dalay Lama öncülüğündeki Gelug ekolü de aydınlanma ve kurtuluşa ulaşmak için mânevî egzersiz süreçlerini uygularlar.[143]

---

138. Thomas, Buddhist Thought, s. 74.
139. W. Zwalf, (Ed.), *Buddhism: Art and Faith*, British Museum, London, 1985, s. 80, 103; M. Laanemets, "Bodhisattva Avalokitesvara in the *Gandavyuhasutra*", *Chung-Hwa Buddhist Studies*, Vol. 10, 2006, ss. 308–310; Gellner, ss. 79, 95; Williams, Mahayana Buddhism, s. 222.
140. John A. Ardussi, "Brewing and Drinking the Beer of Enlightenment in Tibetan Buddhism: The Doha Tradition in Tibet", *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 97, No. 2, 1977, s. 115.
141. Kenneth Mullen, "Theological and Sociological Accounts of a Buddhist Meditation Practice: Illusory Bodies", *Journal of Beliefs & Values*, Vol. 20, No. 2, 1999, ss. 201-202; Richard F. Gombrich, "The Consecration of a Buddhist Image", *The Journal of Asian Studies*, Vol. 26, No. 1, 1966, s. 23.
142. Ardussi, a.g.e. s. 115; Garma C. C. Chang, *The Hundred Thousand Songs of Milarepa*, (Trans.), Shambhala, Boulder, Colorado, 1977, vol. 1, s. 63; Harold Coward, Ronald Neufeldt & Eva K. Neumaier, *Readings in Eastern Religions*, Wilfrid Laurier University Press, Ontario, 2007, s. 175; Williams, Mahayana Buddhism, s. 189; Feuerstein, Yoga Tradition, s. 178; W. Y. Evans-Wentz, *Tibet's Great Yogi Milarepa: A Biography from the Tibetan,* Pilgrims Publishing, Varanasi, 2002; İbrahim Sümer, *Lotus'un İçindeki İnci: Lamaizm'le Nirvana'ya Yolculuk*, Karakutu Yayınları, İstanbul, 2003, s. 236.
143. Feuerstein, Yoga Tradition, s. 179; Harvey, An Introduction to Buddhism, s. 147.

Tantrizm

Tantra ismi, "dâimî ve kesintisiz silsileyi" ifade eder ve geleneğin varlığını sürdürmesi anlamında kullanılır. Dinî bağlamda ise "düzenli kurallar ve sistemli ritüel" anlamına gelir. Kelime daha sonraları bizâtihî doktrinel sistem için ve nihâî olarak da sistemin geliştiği edebî metinler ve tezler için kullanılmıştır.[144] Zaten Budizm'de, Tantra denilince "kitap" anlaşılır.[145] Genel kabule göre, önce Budist Tantra ekolü ortaya çıkmış daha sonra onu Hindu Tantra anlayışı takip etmiştir. Ancak bunun tersini savunanlar da yok değildir. Budizm'e ait *Guhyasamaja Tantra*'nın (Gizli Topluluğun Tantrası) tahmînen V. yüzyılda yazıldığı kabul edilirken, Hinduizm'e ait olan ve otuz dört klasik metinden biri olan *Vinashikla Tantra*'nın XXII. yüzyılda yazıldığı ileri sürülür. En eski tantra metinlerinden birisi olan *Sarvajnanattara Tantra*'nın IX. yüzyılda kaleme alındığı ve daha sonraki tantra metinlerinin özünü ihtivâ ettiği düşünülür.[146] Eliade'ye göre Tantra, Veda kültleri, Brahmancı uygulamalar, Gita'nın yenilikleri, yerli akımlar, ortaçağ Budizmi ve simya uygulamalarının etkileyici bir mânevî sentezidir.[147]

İlk dönem Budizm'inde nispeten Tantrizm'i akla getiren bazı hususlar vardır. Bunları şöyle sıralayabiliriz: 1– Budda, yarı sihirsel koruma uygulamalarını övmüştür. 2– İlk dönemlerde semâvî varlıklara hürmetten söz edilir. Vajrapani, Budda'nın koruyucu meleği kabul edilir. O, ayrıca sekiz büyük *boddhisattva*dan birisidir ve Budist öğretiyi aktarmada önemli bir görev üstlenmiştir. 3– Budda'nın kalıntılarına ibadet, Budizm'in eski uygulamaları arasında yer almaktadır. 4– Meditasyon uygulaması, Yoga-tantraların temelini oluşturan ritüellere yakındır.[148] Tantrik unsurların yaklaşık olarak VIII-IX. yy.'dan itibaren özellikle Tibet Budizmi'ne dâhil olmasıyla birlikte Budizm'deki dışsal ibadet uygulaması içsel/derûnî bir yoga tekniğine dönüşmüştür.[149] Tantizm'den önce ibadet dış unsurları konu alırken, Tantrik yoga ile birlikte ibadet kişinin kendi iç dünyasına yönelmiştir.[150]

---

144. A. S. Geden, "Tantras", *ERE*, Vol. 12, s. 192.
145. L. De La Vallee Poussin, "Tantrism (Buddhist)", *ERE*, Vol. 12, s. 193.
146. Feuerstein, Yoga Tradition, s. 342; David Gordon White, "Transformations in the Art of Love: Kamakala Practices in Hindu Tantric and Kaula Traditions", *History of Religions*, Vol. 38, No. 2, 1998, s. 180.
147. Eliade, Yoga, s. 293; K. Satcitananda Murty, "Yoga The Path Of Freedom From Sufferenig", *Review of Metaphysics*, Vol. 15, No. 1, 1961, s. 123.
148. Poussin, Tantrism, s. 194; Keown, A Dictionary of Buddhism, s. 322.
149. Jacob Dalton, "The Development of Perfection: The Interiorization Of Buddhist Ritual in The Eigth And Ninth Centuries", *Journal of Indian Philosophy*, Vol. 32, 2004, s. 2; A. L. Basham, *The Wonder that was India*, Rupa Co., New Delhi, 1992, s. 329.
150. Dalton, a.g.e. s. 3.

Tantrik Budizm'i ifade etmek için daha sonraları Vajrayana sözcüğünün kullanıldığı görülmektedir.[151] Vajrayana geleneği, Budda'nın öğretisini, cinsel içerikli Tantrik yoga uygulamalarının her koşulda aydınlanmaya ulaştıracağı iddiasıyla yeni ve farklı bir boyuta taşımıştır.[152] Vajrayana'da meditasyonun iki safhasının olduğu ifade edilir. İlki, bir tanrının tahayyül edildiği aşama, ikincisi ise her türlü şeyin yok olduğu safhadır.[153] Vajrayana Budizmi ile klasik yoga ve hathayoga arasında, guruya saygı ve çakralar üzerine meditasyon gibi birçok konuda benzerlikler vardır.[154]

Yogacara

Yogacara (yoga davranışı) veya Vijnanavada ekolü, Budist gelenek içerisindeki dört düşünce sisteminden (diğer üçü Vaibhasika, Sautrantika ve Madhyamika) birisidir. Yogacara ekolü Asanga (M.S. IV. yüzyıl) ve kardeşi Vasubandhu'nun (M.S.IV. yüzyıl) sistemi olarak bilinir.[155] Yogacara geleneğinin kurucuları olan Asanga ve Vasubandhu kardeşler sosyo-ekonomik istikrar ve bolluk içerisinde, bilimsel çalışmaların, entelektüel düşüncenin ve kültürel bir ortamın gelişmesine zemin hazırlayan Gupta hanedanlığının ilk dönemlerinde yaşamışlardır.[156] Asanga, Budist çevrelerde oldukça yaygın olan kuramsal atmosferin içerisinde yoga egzersizini öne çıkarmaya çaba harcamıştır. Vasubandhu'nun sağlam teorik temellere oturan metafizik fikirleri "benliği aşma egzersizini" teşvik etmiştir. Vedanta anlayışının kurucusu kabul edilen Şankara ve hocası Gaudapa'nın da onların eserlerine atıflar yapması[157] Asanga ve Vasubandhu'nun Yogacara geleneği içerisindeki yerinin en önemli göstergelerinden sayılır.[158]

---

151. Keown, *A Dictionary of Buddhism*, s. 322.
152. Gowans, a.g.e. s. 171.
153. Bokar Rinpoche, *Chenrezig, Lord of Love: Principles and Methods of Deity Meditation*, Clear Point, San Francisco, 1991; Mullen, a.g.e. s. 204.
154. Chapple, *Yoga and the Luminous*, s. 12.
155. Karl H. Potter, "A Fresh Classification of India's Philosophical Systems", *The Journal of Asian Studies*, Vol. 21, No. 1, 1961, s. 26; Herbert V. Guenther, *Buddhist Philosophy in Theory and Practice*, Shambhala, London, 1976.
156. Williams, *Mahayana Buddhism*, s. 85.
157. Feuerstein, *Yoga Tradition*, s. 171.
158. Erich Frauwallner, *On the Date of the Buddhist Master of the Law Vasubandhu*, Instituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, Rome, 1951; Padmanabh S. Jaini, "On the theory of two Vasubandhus", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 21, No. 1, 1958, ss. 48-53; P. Skilling, "Vasubandhu and the *Vyakhyayukti* Literature", *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, Vol. 23, No. 2, 2000; R. Kritzer, "Vasubandhu on *samskarapratyayam vijnanam*", *Jour-*

Yogacara kompleks bir sistemdir.[159] Felsefî bir ekol olarak ortaya çıkan Yogacara, yoga egzersizinin gerekliliğini, olgusal/profan dünyanın yok edilmesini ve koşulsuz/mutlak olanın kazanılmasını vurgulamıştır. Bu öğretide kişinin kendi içine dönmesinde teorik çabanın yerine meditasyon ve vecd hâlinin daha etkili olduğuna inanılır. Fakat bu ekolün mensupları felsefî geleneği de terk etmemişlerdir.[160] Yogacara ekolü yoga ve meditasyonun hakikati görmeyi engelleyen düalizmi ve sıradan bilinci ortadan kaldıracağını vurgular;[161] Budist öğretiyi yoga ile bütünleştirmeye; yoga uygulamalarını Budizm'e adapte etmeye çalışmıştır.[162] Bu ekole mensup keşişler kendilerini yoga (burada kastedilen meditasyondur) egzersizine adamışlardır.[163] Yogacara ekolünde, Asanga'ya göre, aydınlanmış yogi için arınmış vizyonun hedefi yanlış bilinç yapılarının sona ermesidir.[164]

Budist yoga sistemini bütüncül bir şekilde ortaya koyan *Sandhinirmochana-sutra* (Gizemlerin Kapısını Aralayan Metin) isimli eser, Vijnanavada veya Yogacara olarak bilinen Budist ekolünün temel metinlerindendir. Budist yoga sisteminin felsefî ve pratik temellerini ortaya koyması açısından önemli olan bu metin derin düşünceye dalmak isteyen kimseler tarafından tekrar tekrar okunur.[165]

Zen Budizmi

Japonca bir kelime olan *zen*, meditasyon anlamına gelen Çince *ch'an* sözcüğünden türemiştir. Zaten *ch'an* sözcüğü de Sanskritçe'deki *dhyana* ve Pali di-

---

nal of the International Association of Buddhist Studies, Vol. 16, No. 1, 1993; Williams, Mahayana Buddhism, s. 87.

159. Williams, Mahayana Buddhism, s. 89.
160. Eliade, Yoga, s. 193.
161. Saam Trivedi, "Idealism and Yogacara Buddhism", *Asian Philosophy*, Vol. 15, No. 3, 2005, s. 233.
162. Radhakrishnan, Indian Philosophy, Vol. II, s. 340; Fred W. Clothey, *Religion in India: A Historical Introduction*, Routledge, London, 2006, s. 82.
163. Jonathan A. Silk, 'The Yogacara Bhiksu', *Wisdom, Compassion and the Search for Understanding: The Buddhist Studies Legacy of Gadjin M. Nagao*, (Ed. Jonathan A. Silk), University of Hawai'i Press, Honolulu, 2000; Williams, Mahayana Buddhism, s. 89.
164. W. S. Waldron, *The Buddhist Unconscious: The Alaya-vijnana in the Context of Indian Buddhist Thought*, RoutledgeCurzon, New York, 2003, s. 160; Williams, Mahayana Buddhism, s. 99.
165. Thomas Cleary (çev.), *Buddhist Yoga: A Comprehensive Course*, Rupa & Co., New Delhi, 1999, s. VII; John Powers, "Sandhinirmocana-Sutra", (Ed. Robert E. Buswell), *Macmillan Encyclopedia of Buddhism, Macmillan, USA, 2004, ss. 737–738.*

lindeki *jhana* sözcüklerinin dönüşüme uğramış halidir. Dolayısıyla *dhyana* sözcüğü *ch'an* ve *zen* kullanımlarıyla Japonya ve Çin'de iki Budist mezhebine isim olmuştur. *Zen*, özel bir tekniği ifade etmesinin yanı sıra Japonya'daki Rinzai, Soto, Obaku ve Fuke gibi muhtelif ekolleri birleştiren şemsiye bir kavramdır. *Zen* denilince, yoganın Japonya'daki uygulanış biçimi de anlaşılır. Bu uygulama özü itibariyle anlık aydınlanma (sahaja) hâline vurgu yapan Tantrik öğretilere yakındır. Bu öğretide meditasyon konumunda oturarak (zazen) ve *koan* adı verilen dikkati toparlayıcı araçlar kullanarak saf ve ani aydınlanma (satori) hedeflenmektedir. *Satori* hâli klasik yogadaki *samadhi* hâlinden farklıdır; daha ziyade uyanık bilinç hâlini, *samadhi* ise derin meditasyon hâlinde duyuları kontrolü ve zihnî dönüşümü vurgular.[166] Zen meditasyonu özellikle *asana*, *pranayama* ve konsantrasyon tekniği açısından yogaya benzer.[167]

Zen Budizmi'nde meditasyonun ilk aşaması olan *samatha*, aktif haldeki zihni bastırma veya zihnî hareketliliği durdurmadır. Bu safhanın özelliği "her şey boş(luk)tur" şeklinde tanımlanır. Zihnî sakinlik, dinginlik, ılımlılık hâline *samapatti* denilir. Bu aşamada *samatha* sebebiyle elde edilen hareketsizlik ve durgunluktan sonra ulaşılır ve bu safhanın temel özelliği "hiçbir şey gerçek değildir" anlayışıdır. Bunları takip eden soyutlama/ayrılma düzeyine *dhyana* denilir ve sonraki süreçte *nirvana*ya ulaşılır. Bazen bu üçünün ortak adı olarak da kullanılan *dhyana*nın, meditasyon, *samatha*, *samapatti* ve *samadhi* olmak üzere dört safhası vardır.[168]

Mahayana Budizmi, Çin ve Japonya'da farklı liderlerin öncülüğünde gelişmiştir.[169]

---

166. Bu konuda bkz. K. L. Reichelt, *Meditation and Piety in the Far East*, James Clarce & Co. Publications, Cambridge, 2004; D.T. Suzuki, *An Introduction to Zen Buddhism*, Grove Press, New York, 1964; Joshi, Buddhist Meditation, s. 64; Georg Feuerstein, *The Shambhala Encyclopedia of Yoga*, Shambhala, Boston & London, 1997, s. 352; Keown, A Dictionary of Buddhism, s. 346; Shaw, Buddhist Meditation, ss. 241-243; Alan W. Watts, *Zen Yolu: Zen Budizm'in İlkeleri*, çev. Sena Uğur, Şule Yayınları, İstanbul, 1998, ss. 197-219; Heinrich Dumoulin, *Zen Buddhism: A History, Japan*, World Wisdom, Indiana, 2005; Heinrich Dumoulin, *Zen Buddhism: A History, India & China*, World Wisdom, Indiana, 2005; Heinrich Dumoulin, History of Zen Buddhism, Beacon Press, 1969; Heinrich Dumoulin, *Zen Enlightenment: Origins and Meaning*, Shambhala Publications, Boston, 1979.

167. Heinrich Dumoulin (Ed.), *Buddhism in Modern World*, Macmillan, New York, 1976, s. 161.

168. C. M. Chen, "Comment on Samatha, Samapatti, and Dhyana in Ch'an (Zen)", *Philosophy East and West*, Vol. 16, No. 1, 1966, ss. 84-85.

169. Çin ve Japonya'da gelişen Budist ekolleri için şu eserlere bakılabilir: Sheng Yen, *Orthodox Chinese Buddhism*, North Atlantic Books, California, 2007; Jorn Borup, *Japanese Rinzai Zen Buddhism*, Brill, Leiden, 2008; Kazuo Kasahara, *A History of Ja-*

Burada son olarak ayrı bir başlık açmadan birkaç cümleyle Uzakdoğu'daki Pure Land (Saf Ülke) Budizmi'nden bahsedeceğiz. Pure Land Budizmi'nin tekniği, Hinduizm'deki *bhaktiyoga*nın benzeri kabul edilebilir. Pure Land'in kurucusu Honen Shonin (1133-1211) Amida Budda'ya tapınma (namu amida butsu) biçiminde bir ifade üzerinde yoğunlaşarak bir mantrayoga türünü öğretegelmiştir. Bu anlayışa göre, Amida Budda'nın ismini yürekten telaffuz, bir kimseyi kurtuluşa götürür. Honen'den sonra öğretiye, şefaatle kurtuluş anlayışı da dâhil edilmiştir.[170] Pure Land Budizmi'nde arınmışlık (prasada) öne çıkan kavram ve uygulamalardan birisi iken, aydınlanma da dinî bir boyut içerir.[171]

KAYNAKÇA

A. L. Basham, *The Wonder that was India*, Rupa Co., New Delhi, 1992.

A. S. Geden, "Tantras", *ERE*, Vol. 12.

A.P.B. Mahathera, *English-Pali Dictionary*, Bhartiya Kala Prakashan, Delhi, 1999.

Alan W. Watts, *Zen Yolu: Zen Budizm'in İlkeleri*, çev. Sena Uğur, Şule Yayınları, İstanbul, 1998.

Alexander Wynne, *The Origin of Buddhist Meditation*, Routledge, New York & London, 2007.

Alexander Wynne, *The Origin of Buddhist Meditation*, Routledge, New York & London, 2007.

Ali İhsan Yitik, *Hint Dinleri*, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir, 2005.

Ananda Coomaraswamy, *Hinduism and Buddhism*, Philosophical Library, New York, 1943.

Anguttara-nikaya: The Book of the Gradual Sayings, (I-V), Trans. by, E. B. Hare and F. L. Woodward, Motilal Banarsidass, Delhi, 2006.

---

panese Religion, Kosei Publishing, 2002; Kenji Matsuo, *A History of Japanese Buddhism*, Global Oriental, United Kingdom, 2007; Suraj Jagtiani, *The Incredible World of Nichiren Buddhism*, AuthorHouse, 2011; Mark L. Blum and Shin'ya Yasutomi, *Rennyo and the Roots of Modern Japanese Buddhism*, Oxford University Press, Oxford, 2006; Richard K. Payne and Taigen Dan Leighton, *Discourse and Ideology in Medieval Japanese Buddhism*, Routledge, New York, 2006.

170. Feuerstein, Yoga Tradition, ss. 173-174; Elisabetta Porcu, *Pure Land Buddhism in Modern Japanese Culture,* Brill, Leiden, 2008; Mark L. Blum, *The Origins and Development of Pure Land Buddhism*, Oxford University Press, Oxford, 2002.

171. Galen Amstutz, "The Politics of Pure Land Buddhism in India", *Numen*, Vol. 45, No. 1, 1998, s. 70, 74; Shaw, Buddhist Meditation, ss. 237-238.

Arthur Berriedale Keith, "The Doctrine of the Buddha", *Bulletin of the School of Oriental Studies*, Vol. 6, No. 2, 1931.

Arvind Sharma, "'Skill in Means' in Early Buddhism and Christianity", *Buddhist-Christian Studies*, Vol. 10, 1990.

B. L. Suzuki, *Mahayana Buddhism: A Brief Outline*, George Allen & Unwin Ltd., London, 1959.

Bhagavad-Gita As It Is, Trans. by, A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada, The Bhaktivedanta Book Trust, 1986.

Bokar Rinpoche, *Chenrezig, Lord of Love: Principles and Methods of Deity Meditation*, Clear Point, San Francisco, 1991.

Buddhacarita.

C. A. F. Rhys Davids, "A Historical Aspect of Nirvana" *Indian Culture*, Vol. 2, No. 3, 1936.

C. M. Chen, "Comment on Samatha, Samapatti, and Dhyana in Ch'an (Zen)", *Philosophy East and West*, Vol. 16, No. 1, 1966.

C. Peter Bankart, Kathleen H. Dockett & G. Rita Dudley-Grant, "On the Path of the Buddha: A Psychologists' Guide to the History of Buddhism", *Psychology and Buddhism: From Individual to Global Community*, (Ed. Kathleen H. Dockett, G. Rita Dudley-Grant & C. Peter Bankart), Kluwer Academic Publishers, New York, 2004.

Charles F. Keyes, "Buddhist Pilgrimage Centers and the Twelve-Year Cycle: Northern Thai Moral Orders in Space and Time", *History of Religions*, Vol. 15, No. 1, 1975.

Christmas Humphreys, *Buddhism*, Pelican Books, England, 1951.

Christopher Key Chapple, "Ascetism and Environment", Crosscurrents, Winter, 2007.

Christopher Key Chapple, *Yoga and the Luminous: Patanjali's Spiritual Path to Freedom*, State University of New York Press, New York, 2008.

Christopher W. Gowans, *Philosophy of the Buddha*, Routledge, New York, 2003.

D. N. Gellner, *Monk, Householder, and Tantric Priest: Newar Buddhism and Its Hierarchy of Ritual*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

D.T. Suzuki, *An Introduction to Zen Buddhism*, Grove Press, New York, 1964.

Damien Keown, *A Dictionary of Buddhism*, Oxford University Press, Oxford, 2003.

Damien Keown, *Buddhism: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford, 1996.

David Gordon White, "Transformations in the Art of Love: Kamakala Practices in Hindu Tantric and Kaula Traditions", *History of Religions*, Vol. 38, No. 2, 1998.

Digha-nikaya: Dialogues of the Buddha, (I-III), Trans. by, T. W. Rhys Davids and C. A. F. Rhys Davids, Motilal Banarsidass, Delhi, 2007.

Donald K. Swearer, "Control and Freedom: The Structure of Buddhist Meditation in the Pali Suttas", *Philosophy East and West*, Vol. 23, No. 4, 1973.

Donald S. Lopez, The Story of Buddhism, HarperCollins, 2001.

E. Washburn Hopkins, "Buddha as Tathagata", *The American Journal of Philology*, Vol. 32, No. 2, 1911.

Edward Conze, "Buddhism: The Mahayana", (Ed. R. C. Zaehner), *The Concise Encyclopedia of living Faiths*, Hutchinson, London, 1977.

Edward Conze, *Buddhism: A Short History*, Oneworld Publications, Oxford, 2008.

Edward Conze, *Buddhist Meditation*, Munshiram Manoharlal Publishers, New Delhi, 1997.

Edward Conze, *Buddhist Scriptures*, Penguin, London, 1959.

Edward J. Thomas, *Early Buddhist Scriptures*, AMS Press, New York, 1935.

Edward J. Thomas, *The History of Buddhist Thought*, Routledge & Kegan Paul Ltd, London, 1953.

Elisabetta Porcu, *Pure Land Buddhism in Modern Japanese Culture,* Brill, Leiden, 2008.

Erich Frauwallner, *On the Date of the Buddhist Master of the Law Vasubandhu*, Instituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, Rome, 1951.

F. L. Woodward, *Some Sayings of the Buddha*, Gordon Press, London, 1939.

Frank E. Reynolds and Jason A. Carbine (Ed.), *The Life of Buddhism*, University of California Press, Berkeley, 2000.

Fred W. Clothey, *Religion in India: A Historical Introduction*, Routledge, London, 2006.

G. C. Pande, *Studies in the Origin of Buddhism*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1999.

G. Richard Welbon, "On Understanding the Buddhist Nirvana", *History of Religions*, Vol. 5, No. 2, 1966.

Galen Amstutz, "The Politics of Pure Land Buddhism in India", *Numen*, Vol. 45, No. 1, 1998.

Garma C. C. Chang, *The Hundred Thousand Songs of Milarepa*, (Trans.), Shambhala, Boulder, Colorado, 1977.

Geoffrey Parrinder, *Dictionary of Non-Christian Religions*, Hulton Educ. Publication, Great Britain, 1971.

Georg Feuerstein, *The Shambhala Encyclopedia of Yoga*, Shambhala, Boston & London, 1997.

Georg Feuerstein, *The Yoga Tradition: Its History, Literature, Philosophy and Practice*, Hohm Press, Arizona, 2001.

Geshe Lhundub Sopa, "*Samathavipasyanayuganaddha:* The Two Leading Principles of Buddhist Meditation," *Mahayana Buddhist Meditation: Theory and Practice*, (Ed. Minoru Kiyota), University Press of Hawaii, Honolulu, 1978.

Greg Bailey and Ian Mabbett, *The Sociology of Early Buddhism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

Gregory P. Fields, *Religious Therapeutics: Body and Health in Yoga, Ayurveda, and Tantra*, State University of New York Press, Albany, 2001.

Hammet Arslan, "Hint Dinlerinde Bir Arınma ve Aydınlanma Yolu Olarak Yoga", Yayınlanmamış Doktora Tezi, DEÜ, SBE, İzmir, 2013.

Har Dayal, *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, Kegan Paul, London, 1932.

Harbans Singh & Lal Mani Joshi, *An Introduction to Indian Religions*, Parnassus Publications, New Delhi, 1973.

Harold Coward, Ronald Neufeldt & Eva K. Neumaier, *Readings in Eastern Religions*, Wilfrid Laurier University Press, Ontario, 2007.

Heinrich Dumoulin (Ed.), *Buddhism in Modern World*, Macmillan, New York, 1976.

Heinrich Dumoulin, *History of Zen Buddhism,* Beacon Press, 1969.

Heinrich Dumoulin, *Zen Buddhism: A History, India & China*, World Wisdom, Indiana, 2005.

Heinrich Dumoulin, *Zen Buddhism: A History, Japan*, World Wisdom, Indiana, 2005.

Heinrich Dumoulin, *Zen Enlightenment: Origins and Meaning*, Shambhala Publications, Boston, 1979.

Henepola Gunaratana, *The Path of Serenity and Insight: An Explanation of the Buddhist Jhanas*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1985.

Herbert V. Guenther, *Buddhist Philosophy in Theory and Practice*, Shambhala, London, 1976.

Huston Smith and Philip Novak, *Buddhism: A Concice Introduction*, HarperCollins Publications, London, 2003.

Huston Smith, *Why Religion Matters: The Fate of the Human Spirit in an Age of Disbelief*, HarperCollins Publications, London, 2001.

I. B. Horner, "Buddhism: The Theravada", (Ed. R. C. Zaehner), *The Concise Encyclopedia of living Faiths*, Hutchinson, London, 1977.

Ian Harris (Ed.), *Buddhism, Power and Political Order*, Routledge, New York, 2007.

Ian Harris, Cambodian Buddhism: *History And Practice*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 2005.

İbrahim Sümer, *Lotus'un İçindeki İnci: Lamaizm'le Nirvana'ya Yolculuk*, Karakutu Yayınları, İstanbul, 2003.

Jacob Dalton, "The Development of Perfection: The Interiorization Of Buddhist Ritual in The Eigth And Ninth Centuries", *Journal of Indian Philosophy*, Vol. 32, 2004.

James Bissett Pratt, *The Pilgrimage of Buddhism and a Buddhist Pilgrimage*, Asian Educational Services, 1996.

James C. Livingston, *Anatomy of the Sacred: An Introduction to Religion*, Macmillan Publications, New York, 1989.

Jeffrey Hopkins, "Ultimate Reality in Tibetan Buddhism", *Buddhist-Christian Studies*, Vol. 8, 1988.

John A. Ardussi, "Brewing and Drinking the Beer of Enlightenment in Tibetan Buddhism: The Doha Tradition in Tibet", *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 97, No. 2, 1977.

John Amos Marston & Elizabeth Guthrie (Ed.), *History, Buddhism, and New Religious Movements in Cambodia*, University of Hawaii Press, 2004ç

John Powers, "Sandhinirmocana-Sutra", (Ed. Robert E. Buswell), Macmillan Encyclopedia of Buddhism, Macmillan, USA, 2004.

Jonathan A. Silk, 'The Yogacara Bhiksu', *Wisdom, Compassion and the Search for Understanding: The Buddhist Studies Legacy of Gadjin M. Nagao*, (Ed. Jonathan A. Silk), University of Hawai'i Press, Honolulu, 2000.

Jonathan S. Walters, "The Buddha's Bad Karma: A Problem in the History of Theravâda Buddhism", *Numen*, Vol. 37, No. 1, 1990.

Jorn Borup, *Japanese Rinzai Zen Buddhism*, Brill, Leiden, 2008.

Judith E. Walsh, *A Brief History of India*, Facts On File, New York, 2006.

K. L. Reichelt, *Meditation and Piety in the Far East*, James Clarce & Co. Publications, Cambridge, 2004.

K. Satcitananda Murty, "Yoga The Path Of Freedom From Sufferenig", *Review of Metaphysics*, Vol. 15, No. 1, 1961.

Karel Werner, *Yoga and Indian Philosophy*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1998.

Karl H. Potter, "A Fresh Classification of India's Philosophical Systems", *The Journal of Asian Studies*, Vol. 21, No. 1, 1961.

Kazuo Kasahara, *A History of Japanese Religion*, Kosei Publishing, 2002.

Kenji Matsuo, *A History of Japanese Buddhism*, Global Oriental, United Kingdom, 2007.

Kenneth Mullen, "Theological and Sociological Accounts of a Buddhist Meditation Practice: Illusory Bodies", *Journal of Beliefs & Values*, Vol. 20, No. 2, 1999.

Kogen Mizuno, *Essentials of Buddhism: Basic Terminology and Concepts of Buddhist Philosophy and Practice*, Kosei Publications, Tokyo, 1996.

L. De La Vallee Poussin, "Boddhisattva", *ERE*, Vol. 2.

L. De La Vallee Poussin, "Tantrism (Buddhist)", *ERE*, Vol. 12.

L. De La Vallee Poussin, *The Way to Nirvana: Six Lectures on Ancient Buddhism as a Discipline of Salvation*, Cambridge University Press, Cambridge 1917.

L. M. Joshi, "Buddhist Meditation and Mysticism", *Buddhism*, (Ed.), G.C. Pande ve Diğerleri), Punjabi University, Patiala, 1969.

L. M. Joshi, "Historical Survey", *Buddhism* (Ed.), G.C. Pande ve Diğerleri, Punjabi University, Patiala, 1969.

L. S. Cousins, "Buddhist *Jhana*: Its Nature and Attainment according to the Pali Sources," *Religion*, Vol. 3, 1973.

Lalitavistara, Trans. by, Bijoya Goswami, Asiatic Society, Calcutta, 2001.

Lynken Ghose, "*Karma* And The Possibility Of Purification: An Ethical and Psychological Analysis of the Doctrine of *Karma* in Buddhism", *Journal of Religious Ethics*, Vol. 35, No. 2, 2007.

M. Laanemets, "Bodhisattva Avalokitesvara in the *Gandavyuhasutra*", *Chung-Hwa Buddhist Studies*, Vol. 10, 2006.

Majjhima-nikaya: The Collection of the Middle Lenght Sayings, (I-III), Trans. by, I. B. Horner, Motilal Banarsidass, Delhi, 2004.

Manohar Bhardwaj, Philosophy of Buddhism, Cyber Tech Publications, New Delhi, 2010.

Mario D'Amato, *The Mahayana-Hinayana Distinction in the Mahayanasutralamkara: A Terminological Analysis*, Basılmamış Doktora Tezi, University of Chicago, 2000.

Mark L. Blum and Shin'ya Yasutomi, *Rennyo and the Roots of Modern Japanese Buddhism*, Oxford University Press, Oxford, 2006.

Mark L. Blum, *The Origins and Development of Pure Land Buddhism*, Oxford University Press, Oxford, 2002.

Martin Stuart-Fox, "*Jhana* and Buddhist Scholasticism", *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, Vol. 12, No. 2, 1989.

Marvin Levine, *The Positive Psychology of Buddhism and Yoga: Paths to a Mature Happiness*, Taylor & Francis e-Library, 2008.

Masaharu Anesaki and Junjiro Takakusu, "Dhyana", *ERE*, Vol. 4.

Melford Spiro, *Buddhism and Society: A Great Tradition and Its Burmese Vicissitudes*, New York, 1970.

Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, (I-III), çev. Ali Berktay, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2003.

Mircea Eliade, *Myths, Dreams, and Mysteries: The Encounter between Contemporary Faiths and Archaic Realities*, Harper & Row, New York, 1960.

Mircea Eliade, *Yoga: Immortality and Freedom*, çev. Willard R. Trask, Arkana, Great Britain, 1989.

Monier Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, Oxford University Press, London, 1899 ve 1974.

Ninian Smart, *The Religious Experience of Mankind*, Collins, Glasgow, 1978.

Ninian Smart, *The World's Religions: Old Traditions and Modern Transformations*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.

Ninian Smart, *World Religions: A Dialogue*, Penguin Books, England, 1969.

P. Skilling, "Vasubandhu and the *Vyakhyayukti* Literature", *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, Vol. 23, No. 2, 2000.

Padmanabh S. Jaini, "On the theory of two Vasubandhus", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 21, No. 1, 1958.

Paul J. Griffiths, "Concentration or Insight: The Problematic of Theravada Buddhist Meditation-Theory", *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 49, No. 4, 1981.

Paul J. Griffiths, *Indian Buddhist Meditation-theory: History, Development and Systematization*, University of Wisconsin, Madison, 1983.

Paul Williams & Anthony Tribe, *Buddhist Thought: A Complete Introduction to the Indian Tradition*, Routledge, London, 2000.

Paul Williams, *Mahayana Buddhism: The Doctrinal Foundations*, 2nd ed., Routledge, London, 2009.

Peter Harvey, *An Introduction to Buddhism: Teaching, History and Practices*, Chambridge Univ. Press, Chambridge, 1995.

R. Kritzer, "Vasubandhu on *samskarapratyayam vijnanam*", *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, Vol. 16, No. 1, 1993.

Richard F. Gombrich, "The Consecration of a Buddhist Image", *The Journal of Asian Studies*, Vol. 26, No. 1, 1966.

Richard F. Gombrich, *Theravada Buddhism: A Aocial History from Ancient Benares to Modern Colombo*, Routledge, New York, 2006.

Richard H. Robinson and Willard J. Johnson, *The Buddhist Religion: A Historical Introduction,* Fourth Edition, Belmont, Wadsworth, 1997.

Richard K. Payne and Taigen Dan Leighton, *Discourse and Ideology in Medieval Japanese Buddhism*, Routledge, New York, 2006.

Robert H. Sharf, "Buddhist Modernism and the Rhetoric of Meditative Experience", *Numen*, Vol. 42, No. 3, 1995.

Robert H. Sharf, "Experience", *Critical Terms for Religious Studies*, (Ed. Mark C. Taylor), The Univ. Of Chicago Press, Chicago, 1998.

Roderick S. Bucknell, "Reinterpreting the *Jhanas*," *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, Vol. 16. No. 2, 1993.

Rupert Gethin, Foundations of Buddhism, Oxford University Press, Oxford, 1998.

S. J. Tambiah, *Buddhism and the Spirit Cults in Northeast Thailand*, Cambridge University Press, Cambridge, 1970.

S. Radhakishnan, *Indian Philosophy (I-II),* Oxford University Press, New Delhi, 1999.

Saam Trivedi, "Idealism and Yogacara Buddhism", *Asian Philosophy*, Vol. 15, No. 3, 2005.

Samyutta-nikaya: The Book of the Kindred Sayings, (I-V), Trans. by, F. L. Woodward and C. A. F. Rhys Davids, Motilal Banarsidass, Delhi, 2005.

Santideva, *The Bodhicaryavatara*, çev. Kate Crosby and Andrew Skilton, Oxford Univ. Press, Oxford, 1998.

Satipatthana: *The Heart of Buddhist Meditation*, çev. Nyanaponika Thera, Samuel Weiser, York Beach, ME, 1996.

Sheng Yen, *Orthodox Chinese Buddhism*, North Atlantic Books, California, 2007.

Shundo Tachibana, *Ethics of Buddhism*, Curzon Press, Great Britain, 1994.

Sten Konow and Poul Tuxen, *The Religions of India*, G. E. C. Gad Publisher, Copenhagen, 1949.

Stuart Ray Sarbacker, *Samadhi: The Numinous and Cessative in Indo-Tibetan Yoga*, State University of New York Press, Albany, 2005.

Suraj Jagtiani, *The Incredible World of Nichiren Buddhism*, AuthorHouse, 2011.

Surendranath Dasgupta, *A History of Indian Philosohy*, (I-V), Cambridge University Press, London, 1932.

The Dhammapada, Trans. by, F. Max Müller, *Sacred Books of the East*, Vol. X, Part I, Ed. F. Max Müller, Clarendon Press, Oxford, 1881.

The Path of Freedom, Vimuttimagga, Trans. by, N.R.M. Ehara vd, Colombo, 1961.

The Udana, Trans. by, D. M. Strong, Altenmünster, 2012.

The Vinaya Pitakam: One of the Principal Buddhist Holy Scriptures in the Pali Language, Trans. by, Hermann Oldenberg, Vol. 1, the Mahavagga, Williams and Norgate, London, 1879.

The Way of Mindfulness: A Translation of the Satipatthana Sutta of the Majjhima-nikaya, çev. Soma Thera, Buddhist Publication Society, Kandy,1998.

The Yoga Sutras of Patanjali: An Analysis of the Sanskrit with Accompanying English Translation, Çev. Christopher Key Chapple ve E. P. Kelly, Sri Satguru Publications, Delhi, 1990.

Theragatha: Verses of the Elder Monks, Trans. by, K.R. Norman, Pali Text Society, Oxford, 1995.

Thomas Cleary (çev.), *Buddhist Yoga: A Comprehensive Course*, Rupa & Co., New Delhi, 1999.

Trevor Ling, *The Buddha: Buddhist Civilization in India and Ceylon*, Scribner, New York, 1973.

Tyson Anderson, "Kalupahana on Nirvana", *Philosophy East and West*, Vol. 40, No. 2, 1990.

Vincent A. Smith, *The Oxford History of India*, Clarendon Press, Oxford, 1919.

W. S. Waldron, *The Buddhist Unconscious: The Alaya-vijnana in the Context of Indian Buddhist Thought*, RoutledgeCurzon, New York, 2003.

W. Y. Evans-Wentz, *Tibet's Great Yogi Milarepa: A Biography from the Tibetan*, Pilgrims Publishing, Varanasi, 2002.

W. Zwalf, (Ed.), *Buddhism: Art and Faith*, British Museum, London, 1985.

Walpola Rahula, *What the Buddha Taught*, Gordon Fraser, London, 1978.

William Theodore De Bary, Ed., *Sources of Indian Tradition*, Columbia Univ. Press, New York, 1958.

Winston L. King, "Sacramental Aspects of Theravada Buddhist Meditation", *Numen*, Vol. 36, No. 2, 1989.

Winston L. King, *Theravada Meditation: The Buddhist Transformation of Yoga*, Motilal Banarsidass, Delhi, 2007.

SİHİZM

Hammet Arslan*

GİRİŞ

Sihizm[1] Pencap'ta ortaya çıkan ve bugün mensuplarının büyük çoğunluğunun bu bölgede yaşadığı bir dindir. Pencap, "Beş su/ırmak" anlamına gelen bir kelime olup, İndus nehrinin beş kolunu (Celum, Cenab, Ravi, Sutlej, Beas) ifade eder. Günümüzde Pencap, ilk anda Hindistan'ın siyasî bakımdan problemli bir eyâletini akla getirse de, aslında daha geniş bir coğrafya için kullanılır. Burası kuzeyde Himalayalar ile Batı'da Hindukuş Dağlarının eteklerinde yer alan geniş ve çok verimli bir ovayı kapsayan bölgenin adıdır. Pencap ovası, Hint Yarımadasının bir tahıl ambarı olmasının yanı sıra, aynı zamanda tarihte Hayber geçidini aşarak Hind'e gelen bütün kavimlerin ilk uğrak ve yerleşim yeri olmuştur.[2]

---

* Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı. [hammet33@gmail.com]

1. Sihizm, bu dine Batılı araştırmacılar tarafından verilmiş bir isimdir. Sihler kendi gelenekleri için "Gurunun Öğretisi/Yolu" anlamına gelen *Gurmat* sözcüğünü kullanırlar. Ayrıca, topluluk/cemaat anlamına gelen *Panth* (*Guru Panth*: Guru'ya Bağlı Topluluk ve *Nanak Panth*: Nanak'a Bağlı Topluluk) ifadesinin de nadiren kullanıldığı görülmektedir.
   Bu yazı, 02.06.2012 tarihinde Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde gerçekleştirilen II. Dinler Tarihi koordinasyon toplantısında "Sih Dini" başlığıyla sunulmuştur.
2. W. Owen Cole and Piara Singh Sambhi, *The Sikhs: Their Religious Beliefs and Practices*, Vikas Pub., New Delhi, 1978, ss. 1-2.

Prakrit diline ait bir kelime olan "sikh" Sanskritçe'deki *shishya* ile ilişkili olup "mürit, şâkird, talebe" gibi anlamlara gelir. Bu yüzden Sihler de kendilerini Tanrı'nın müridi olarak tanımlar.[3] Nitekim onlar, "Sih kimdir?" sorusuna "*Sih, bir tek Tanrı'ya, on Guru'ya, onların öğretilerine ve Adi Grand'a iman eden kişidir*"[4] şeklinde cevap verir.

Sihizm'in temeli, VIII. asırdan itibaren Hint Yarımadası'nın kültürel bakımdan da verimli olan bu bölgelerinde yayılmaya başlayan İslâm dini ile geleneksel Hinduizm'i uzlaştırma çabalarına dayanır. Diğer bir etken ise, *Bhagavadgita*'dan bu yana Hindu düşüncesine iyice yerleşmiş olan *bhakti*[5] anlayışının Pencap'ın çok kültürlü yapısına iyi uyum sağlamasıdır. Bundan dolayı Sihizm, Hindu gelenek ve göreneklerini, çok tanrıcılığı, puta tapıcılığı ve toplumu ayrıştıran kast sistemini ortadan kaldırarak, İslâm ile Hinduizm arasında ortak bir yol bulma teşebbüsü şeklinde tanımlanabilir. Nitekim o, *maya*, *samsara*, *mokşa* gibi Hindu inançlarını kabul etmekle birlikte, *tevhidi* ana ilke olarak benimsemesi ve *avatara* ve *kast* anlayışlarını açıkça inkâr etmesiyle bu dinden ayrılır.[6] Bunun yanında İslâm'ın âhiret anlayışını da benimsemez.

TARİHSEL GELİŞİMİ

Sihizm, Guru Nanak tarafından sistemleştirilmeden evvel Pencap bölgesindeki *Nath* geleneği, *Sant* hareketi ve Baba Ferid, Namdev, Ravidas, Kabir gibi mistiklerin hayat ve düşünceleri çerçevesinde oluşmuş bir inanç sistemidir.

Nath Geleneği

Nath, "efendi, koruyucu ve sığınak" anlamlarına gelen bir kelime olup, genelde "mânevî olgunluğa erişmiş kimseler veya böyle kimselerin yolu"nu ifade

3. Dördüncü Guru Ram Das, bu bağlamda şöyle der: "*Benim hakikî Gurum ezelî ve ebedîdir. O, doğmamıştır ve ölmeyecektir. O, ölümsüz Ruhtur. O her yeri kuşatandır.*" Georg Feuerstein, *The Yoga Tradition: Its History, Literature, Philosophy and Practice*, Hohm Press, Arizona, 2001 s. 333.
4. Cole ve Sambhi, *The Sikhs*, s. 169.
5. *Bhakti* geleneği Hindistan'daki monoteist eğilimin temel kaynaklarından birisidir ve aynı zamanda *rta* anlayışının ve Müller'in henoteizm veya kathenoteizm anlayışlarının da köküdür. Bkz. Sten Konow and Poul Tuxen, *The Religions of India,* G. E. C. Gad Publisher, Copenhagen 1949, s. 158.
6. Ali İhsan Yitik, *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenasüh İnancıyla İlişkisi*, Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul, 1996, ss. 32-33; Abdurrahman Küçük, "Sihizm", *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi (AÜİFD)*, c. XVIII, ss. 414-415.

eder. Nath düşüncesinin kaynağı kesin olarak bilinmese de, Hindu *siddha* kültünün kısmen değişmiş bir biçimi kabul edilebilir. Aynı şekilde bedensel eğitimi ruhsal eğitimin ön şartı sayan Hatha yoga akımının da IX. yy'da Nath geleneği içerisinde geliştiği iddia edilir. Nath geleneğinin kurucusu Matsyendranath, en büyük temsilcileri de Pencaplı Gorakhnath ve onun öğrencileridir. Onlar asketizm ve yoga uygulamalarına ağırlık vermiş ve din anlayışlarında Şiva kültü ile Tibet Budizmi'ne ait mistik uygulamaların etkileri açık biçimde görülmüştür. Bu gelenek, kast sistemini reddetmesinden dolayı daha ziyâde kast dışına itilmiş kimselerce benimsenmiştir.[7]

Öte yandan başka bir iddiaya göre Sihizm, Vişnuculuk ve Nath uygulamalarının bileşkesi olan bir inanç sistemidir. Buna göre Vişnucuların, (i) tapınakları ziyaret, (ii) ibadet için materyal seçimi, (iii) semâvî varlıklara ibadet, (iv) sürekli mantra okuma ve (v) yoga meditasyonu gibi belirgin özellikleri[8] küçük değişikliklerle Sihler tarafından da benimsenmiştir. Ancak Sih gurularının Hindu ibadet ve uygulamalarına ciddi eleştirilerde bulunduklarını da unutmamak gerekir.

Sant Hareketi

Sant sözcüğü, İngilizce *saint* yani "aziz" ifadesini anımsatmakla birlikte kelimenin aslı "hakikat" anlamına gelen *sat* köküdür. Sant hareketi aslında birbirine muhalif olan Vişnucu bhakti, Hatha yoga ve sûfî uygulamaların bir sentezi olarak tanımlanabilir. Gerçekte Sant geleneği ve Bhakti düşüncesi, her ne kadar *samsara* çarkından kurtuluş için bireysel sevginin önemine müştereken vurgu yapsa da, aralarında kesin farklılıklar mevcuttur. Meselâ Sant hareketi, *reinkarnasyon* ve *avatara* inançlarını, puta tapmayı ve kurtuluş için kutsal bölgeleri ziyâreti (haccı) kabul etmez ve bunları dindarlığın gösterişçi biçimleri şeklinde görerek önemsiz sayar.[9] Benzer şekilde, Tanrı'ya sevgi ve muhabbet besleyerek ulaşılması konusunda Bhakti ile hemfikirken, Tanrı'nın inkarne edeceği ve bir forma sahip olduğu (*saguna*) konusunda ondan ayrılır. Sant, aslında Kuzey Hindistan'da alt kast mensuplarının oluşturduğu bir harekettir. Onlar Vişnucu *bhakti* hareketinin yanı sıra, sûfîlerden ve yogilerden de etkiler gösterir. En etkili Sant üyesinin Kâbir olduğu; Namdev ve Ravidas gibi mistik şairlerin de Sant hareketine mensup oldukları iddia edilir. Kısacası Sihizm, bu

7. Cole ve Sambhi, The Sikhs, s. 11.
8. Daljeet Singh, *Essentials of Sikhism*, Singh Brothers Pub., Amritsar, 1994, s. 14, 67, 69.
9. W. H. McLeod, *Who is a Sikh?*, Oxford University Press, Oxford, 1989, s. 7-8.

yönü itibariyle Kuzey Hindistan'da ortaya çıkmış Sant hareketinin bir devamı şeklinde tanımlanabilir.[10] Sant hareketi de Vişnucu *bhakti* öğretisi, *tantrik* yoga uygulamaları ve sûfî tarikatların sentezi olarak kabul edilmelidir.[11] Nanak, Kuzey Hindistan'da ortaya çıkan Sant geleneği içerisinde gelişen fikirleri ve öğretileri etkili biçimde kullanmıştır.

Şeyh Ferid, Namdev ve Ravidas

İslâm ve Hindu geleneklerine mensup bu mistik şahsiyetler, Sihizm'in ortaya çıkışı ve gelişiminde büyük pay sahibidirler. Onların gönüllerinden taşarak dile dökülen ilâhiler, Sih kutsal metinlerinde yer bulmuştur. Bunlardan Baba Ferid diye de bilinen Şeyh Ferid (1173-1266), Pencap'da yaşayan ve Çişti tarîkatına mensup ünlü bir sûfîdir. Sutlej ırmağının kıyısındaki Pakpattan şehrinde bulunan türbesi halen bir ziyâret yeridir. Sant ruhu ile yazdığı ilâhilere Sihlerin yanı sıra Hindular ve Müslümanlar da hürmet gösterir.[12] Bir diğer mistik olan Namdev (1270-1350), Hindu-Bhakti geleneğine mensup bir şairdir.[13] Ravidas ise, kast dışına itilmişlerden oluşan *paryalar* sınıfından ve XV. yüzyılda Benares'de yaşamış bir şairdir. Bhakti hareketinin önemli temsilcilerinden birisi olan Ravidas aynı zamanda Sant mistikleri arasında sayılır. Onun ilâhilerine *Adi Grand*'da (AG) yer verilmesi, Sihizm'in kast anlayışına karşıt tutumunun en önemli delili kabul edilir.[14]

Kâbir

Ortaçağda yaşamış ünlü azizlerden birisi olan Kâbir (1440-1518), Hindu kutsal şehri Benares'de doğmuş ve hayatının neredeyse tamamını burada geçirmiştir. Kâbir'in mesleği dokumacılıktır. İsminden de anlaşılacağı üzere Müslüman bir çevrede büyümesine rağmen Ramanuja'nın müritlerinden Ramananda'nın etkisinde kalarak Hinduizm'i seçmiştir. Ailesinin de muhtemelen Nath geleneğine bağlı olduğu ve sonradan İslâm'ı seçmiş olabileceği iddia edilir. O da hem bhakti öğretisini benimsemiş hem de sûfî öğretilerden uzak kalmamış-

10. W. H. McLeod, a.g.e. s. 152; W. H. McLeod, *Historical Dictionary of Sikhism*, Oxford University Press, Oxford, New Delhi, 2002, s. 187.
11. Nikky-Guninder Kaur Singh, "The Myth of the Founder: The Janamsakhis and Sikh Tradition", *History of Religions*, Vol. 31, No. 4, Sikh Studies (May, 1992), s. 342.
12. McLeod, Dictionary, s. 78-79.
13. McLeod, Dictionary, s. 147.
14. McLeod, Dictionary, s. 179.

tır. Kast sistemini ve puta tapımı reddetmiştir. Kuzey Hindistan'da Sant geleneğinin en büyük temsilcilerinden birisidir. [15]

Bazı araştırmacılar, Kâbir'in inancının temelinde Vişnucu Bhakti veya Sûfizm anlayışı değil, tantrik yoga uygulamalarının yer aldığını iddia ederler. Gerçekten de o, Hatha yoga terminolojisini de sıkça kullanır ve genel düşünce yapısı her ne kadar onlardan sayılmasa bile Nath yogilerine benzer. Kâbir ile yogilerin inanç ve uygulamaları arasındaki benzerlikleri metinlerden anlamak mümkündür. *Jivanmukta*, *sahaja-samadhi* ve *shabad* (söz) onun beyitlerinde önemli yer tutar. O, Tanrı'ya inanç ve teslimiyet; guruya inanç ve Tanrı'nın adını zikir olmak üzere üç hususa vurgu yapmıştır. Kâbir, tapınaklarda puta tapımı, Ganj'daki arınma törenlerini, kutsal mekânları ziyâreti ve buralarda yapılanları uygun bulmamış, hatta bütün dinî sembolleri reddetmiştir. Ona göre, tanrı bilinemez, her şeyin ötesinde ve tanımlanamazdır.[16]

GURULUK VE ON GURU

Sihizm'de yaratıcı bir Tanrı'nın varlığı kabul edilmekle birlikte, onun ete kemiğe bürünerek yeryüzüne indiğine (*avatara* inancına) inanılmaz. Fakat on gurunun[17] Tanrı ile irtibat kurma yollarını öğretmedeki ve dinin gelişimindeki etkileri büyüktür. Sih geleneğine göre onlar saf ve sade yaşamları sayesinde Tanrı'nın lütfunu kazanmış ve ona gönülden teslim olmuşlardır. Bu yüzden onların öğretisi cehâlet ve bencillikle kirlenmemiştir, tertemizdir. Dolayısıyla onlar, Tanrı yolunda ilerlemek isteyenlere güvenle rehberlik edebilirler. Bunlar ilk guru Nanak ile onu izleyen dokuz gurudur ve tamamı *kşatriya* kastına mensuptur. Gurulardan önce geleni, haleflerine göre dinde daha yüce bir konuma sahiptir. Buna göre en değerli guru Nanak'tır. O, yeni bir dinin kurucusu, yeni bir vâiz, mükemmel bir dindar örneği, samîmî bir şahşiyet sayılır. Başka bir deyişle guru, bir öğretmen, aydınlanmaya götü-

15. Georg Feuerstein, *The Shambhala Encyclopedia of Yoga*, Shambhala, Boston & London, 1997, ss. 142-143.

16. W. H. McLeod, *Guru Nanak and the Sikh Religion*, Oxford University Press, Oxford, 1968, s. 156; J. S. Grewal, *The Sikhs of the Punjab*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, s. 27; P. L. Bhargava, *Fundamentals of Hinduism: A Rational Analysis*, Munshiram Manoharlal, New Delhi 1982, s. 23; Georg Feuerstein, The Yoga Tradition, s. 292.

17. Guru sözcüğü iki heceden oluşur. Buna göre *gu* hecesi "karanlık", *ru* hecesi de "yok eden, kaldıran" anlamına gelir. Dolayısıyla *guru* sözcüğü kelime olarak "karanlığı ortadan kaldıran" anlamına gelir. Terim olarak ise, "insana içinde bulunduğu cehâletten kurtulma noktasında rehberlik eden yüce şahsiyettir."

ren bir rehber ve Kutsal Hakikat'ın mâhiyetinin anlaşılmasına imkân veren kişidir.[18]

Sih kutsal metinlerinde yer alan şu ifadeler guruların bu dindeki önemlerini açıkça göstermektedir:

> "*Guru olmaksızın, yüzlerce ay ve binlerce güneş olsa bile yine de zifiri karanlıktır*" (Guru II, Asa Rag). "*Gurunun lütfu sayesinde bütün karanlıklar ortadan kalkar, zihinler aydınlanır ve hakikat keşfedilir*" (Guru III, Mahj Rag). "*Guru sayesinde cehâlet, safsatalar, hurâfeler ve bütün acılar ortadan kalkar*" (Guru V, Jaitsri Rag) "*Gerçek guru olmaksızın huzur elde edilemez*" (Guru III, Sri Rag). "*Guruya hizmet eden huzuru ve istediği her şeyi elde eder*" (Guru III, Sri Rag). "*Guruya hizmet eden Tanrıya ulaşır*" (Guru III, Gauri Rag). "*Guruyu unutmayanlar ölümden korkmaz*" (Guru V, Sri Rag). "*Kusurlu bir guru seçen kurtuluşa ulaşamaz*" (Guru I, Ramkali Rag). "*Gerçek guru ezelî ve ebedîdir, o doğmamıştır ve ölmeyecektir*" (Guru IV, Suhi Rag). "*Kendisini bir gurunun öğrencisi sayan kimse sabah güneş doğmadan kalkmalı, banyo yapmalı, zihnini arındırmalı ve gurunun öğrettiği biçimde Tanrının nitelikleri üzerine meditasyon yapmalıdır*" (Guru IV, Gauri Rag).[19]

Onuncu Guru Gobind Singh'in ölümünden sonra, kutsal metin *Adi Grand Sahib* ebedî guru kabul edilmiş ve insanlara rehberlik etmeye başlamıştır. Bundan ötürü bütün Sihler onu bir şahıs gibi görür ve büyük saygı gösterir. Kutsal metnin her bir satırı belli bir makama göre bestelenmiştir ve buna göre okunur. *Adi Grant Sahip* bu yönüyle Hinduların *Samaveda*'sına benzetilebilir. Sihlere göre onun ilâhileri, tıpkı Veda metinleri gibi derûnî aydınlanmanın sonucunda kalbe doğan ilhamlar veya tanrısal esinlerdir. Bundan dolayı o, insan eseri bir metin değil, ilham veya vahye dayalı bir kitap olarak görülür.[20]

Sihizm'deki 10 guru ve dönemleri kısaca şöyledir:

Nanak (1469-1539)

Guru Nanak, 15 Nisan 1469 yılında Lahor yakınlarındaki, bugün Nankana Sahip diye bilinen Talvandi köyünde dünyaya gelmiştir. Babası bölgenin vergi tahsildârı olan Kalyan Chand Das Bedi idi. Onun doğumuyla ilgili çeşitli kehâ-

---

18. R. C. Zaehner, *Hinduism*, Oxford University Press, London, 1966, s. 140-141; Cole ve Sambhi, *The Sikhs*, s. 7.
19. Harbans Singh, *The Message of Sikhism*, Gurdwara Parbandhak Committee, Delhi 1968, s. 54-71; W. H. McLeod, *Guru Nanak*, s. 197-199.
20. G. Feuerstein, *The Yoga Tradition*, s. 334.

netler ortaya atılmıştır. Bunlardan birisinde Pandit Hardyal Bala, *Janamsakhi*'de "*Hem Hindular hem de Türkler ona saygı gösterecek. Onun ismi hem yerde hem de gökte yüce olacak. Okyanus, yeryüzü ve gökyüzü ona açılacak. O tek ve biçimsiz bir Tanrı'ya ibadet edecek ve bunu başkalarına anlatacak.*" der.[21] Yine ilgili rivâyetlerde Nanak'ın yedi aylık iken bir yogi gibi oturabildiği zikredilir.

Nanak, küçük yaşlarından itibaren Sanskritçe, Arapça ve Farsça eğitimi almış ve bunlarda oldukça başarılı olmuştur. 10 yaşına geldiğinde, Hindu geleneğinde yapılması zorunlu olan kutsal ip bağlanma (*upanayana*) töreninin kendisi için yapılmasını istememiştir. Onun bu tavrı genelde içinde yetiştiği Hindu örf ve adetlerinden hoşnut olmadığı ve sürekli bir arayış içerisinde bulunduğu şeklinde yorumlanmıştır.[22]

Nanak, 16 yaşındayken Lahor valisi Devlet Han'ın sarayında çalışmaya başlar. Burada Müslüman entelektüeller ile tanışma ve konuşma şansı elde eder. Ancak onların verdiği cevaplar da genç Nanak'ı tatmin etmez. 19 yaşında Sulakhani ile evlenir ve beş yıl içinde Lakshmi Das ve Siri Chand adını verdiği iki erkek çocuğu dünyaya gelir. Hayatının bu döneminde onun, sabahları nehirde yıkandığı ve sürekli *kirtan* (ilâhi) söyleyip meditasyon yaptığı zikredilir.[23]

Nanak, Lodi hânedanhğınm yönetimi altındaki kuzey Hindistan'da yaşamıştır. Döneminde burada büyük sosyal çalkantılar yaşanmış, o da doğal olarak hem bu olaylardan hem de bölgenin ünlü sûfîsi Kâbir'den etkilenmiştir. Hatta onun, Kâbir'in müridi olduğunu söyleyenler de vardır. Bundan ötürü Hinduların bir kısmı Sihizm'i, bir Hindu mezhebi olarak görürken, bazı Sihlerin de bu görüşe katıldıkları dikkati çeker.[24]

Rivâyete göre Nanak, 30 yaşına gelince, Sultanpur'da aydınlanma tecrübesi yaşamış ve Guruluk mertebesine erişmiştir. O, her gün banyo yapmak için gidip geldiği nehir kıyısında birgün sessizce ortadan kaybolur. Elbiseleri nehir kıyısında olduğu için insanlar onun nehirde boğulduğunu zanneder. Devlet Han'ın emriyle nehir baştan aşağı günlerce aranmasına karşın ona ait hiç-

---

21. *Janamsakhi*, Guru Nanak'ın hayatını sıra dışı bir şekilde resmeder. Oradaki anlatımlar onun dinî ve ahlakî öğretilerini halk arasında kolayca anlaşılır tarzda yansıtır. Genç yaşlı bütün Sihler bu hikâyeleri daima okurlar. *Janamsakhi*de anlatılan bir hikâyeye göre Guru Nanak bir gün sığır otlatırken yere oturmuş, tabiatın güzelliği karşısında kendinden geçmiş ve derin meditasyona dalmıştır. Nikky-Guninder Kaur Singh, *Sikhism*, Chelsea House Pub., New York, 2009, s. 25.
22. Cole ve Sambhi, *The Sikhs*, s. 8.
23. Sih gelenekte Guru Nanak'ın yaşam hikâyesi hakkında bilgi için bakınız. Nikky-Guninder Kaur Singh, "The Myth of the Founder: The Janamsakhis and Sikh Tradition", *History of Religions*, Vol. 31, No. 4, Sikh Studies (May, 1992), ss. 329-343; W. H. McLeod, *Dictionary*, s. 148-150.
24. G. Feuerstein, a.g.e. s. 334.

bir iz bulunamaz. Nanak üç gün sonra ortaya çıkar ve yok olduğu dönemde, İslâm'daki miraç hadisesine benzer bir hâl yaşadığını, Tanrı'nın huzuruna çıktığını ve insanları doğru yola çağırmakla görevlendirildiğini iddia eder. Artık bundan böyle o ve takipçileri daima kutsal isim olan "nam"ı ağızlarından düşürmeyecek, yardımseverlik, hayır ve hasenâtla (*dana*) meşgul olacak, Tanrı için hizmet (*seva*) edecek, sadece ona duâ (*simran*) edecek ve her sabah boy abdesti (*ishnan*) alacaktır. Yine o, bu yolculuk sırasında kendisine Tanrı katında bir fincan nektar ikrâm edildiğini ve "*Bu Tanrı'nın ismine hürmet fincanıdır. Bunu iç! Seni yüceltiyorum. Benim ismimle mutlu ol ve bunu başkalarına öğret. İsmimi hediye olarak sana bahşettim. Bu senin çağrın olsun.*" (GGS, 150) diye seslenildiğini iddia eder. Nanak bu olayın ardından bir süre hiç konuşmaz. Ama bir süre sonra şu sözleri söyler: "*Gerçekte ne Hindu, ne de Müslüman vardır.*"[25]Bundan sonra Guru Nanak üstlendiği sorumluluğun gereğini yerine getirmek, yani öğretisini anlatmak için bütün Hindistan'ı dolaşmıştır. Bu seyâhatleri esnasında birçok kişi ona arkadaşlık etmiştir. Hinduizm ve İslâm'ın kutsal yerlerinin yanı sıra, Sri Lanka ve Tibet gibi Budist merkezlerini de ziyârette bulunmuştur. Nitekim rivâyete göre o, Mekke'yi de ziyâret etmiş ve bir akşam namazı sırasında ayaklarını Kâbe'ye doğru uzatarak oturmuş bir halde iken yanma gelen birisi, "*Neden ayağını Allah'ın evine doğru uzatıyorsun?*" deyince, "*Benim ayağım Tanrı'nın evinin olduğu yönde değil.*" demiştir. Ancak mezkûr kişi onun ayağını döndürmüş, o döndürdükçe Kâbe de dönmüştür. Yine bir keresinde Hindu kutsal merkezlerinden Haridvar'da iken, Brahminlerin sabah ibadeti esnasında Ganj nehrinde doğuya doğru su attıklarını görünce, kendisi de batıya doğru su atmaya başlamıştır. Niçin böyle yaptığı sorulunca, "*Eğer sizin attığınız sular atalarınıza ulaşacaksa, benim attığım sular da Lahor yakınındaki tarlalara ulaşacaktır.*" şeklinde cevap vererek onları düşünmeye sevk etmiştir.[26]

Tanrı üzerine düşünme (*sat*), onun adını hiçbir zaman dilden düşürmeme ve daima onu hamdeden ilâhiler okuma Guru Nanak düşüncesinin temelini oluşturur.[27] Ayrıca onun şiirlerinde sessiz bir mağarada, çevreyle hiçbir iletişim kurmaksızın ve göz kırpmaksızın aralıksız tefekkürü övdüğü görülür ve bu sayede aydınlanmaya ulaşılacağı ifade edilir.[28]

Nanak, Tanrı'nın yanı sıra hayatın gizemi üzerine de tefekkür etmiştir.[29] O, bir yogi üstadı olan ve yarı mistik kabul edilen Gorakhnath'ın varlığından

25. Cole ve Sambhi, *The Sikhs*, s. 9-10; Georg Feuerstein, *The Yoga Tradition*, s. 333-334.
26. Cole ve Sambhi, *The Sikhs*, s. 10-12.
27. W. H. McLeod, *Guru Nanak*, s. 216-217.
28. Nikky-Guninder Kaur Singh, "The Janamsakhis and Sikh Tradition", s. 332-333.
29. J. S. Grewal, *The Sikhs*, s. 7.

haberdâr idi.[30] Onun geleneğinde yogilere özgü psiko-fiziksel teknikler kullanarak bu yaşamda kurtuluşa (jivanmukti) ermenin mümkün olduğu kabul edilir. Yine onların bu durumda sonsuz sevinç hâli yaşadıklarına, *mahasiddhi* olduklarına, yani tabiatüstü güçler elde ederek çeşitli kerâmetler gösterdiklerine inanılır. Meselâ, cismânî bakımdan büyüyüp küçülürler; ağırlaşıp veya hafifleşebilirler. Aynı şekilde onların, su üzerinde ve havada yürümeleri, istediği her şeyi elde edebilmeleri ve dilediği her kılığa girebilmeleri de mümkündür. Onların nefes tutma egzersizleri sayesinde yaşamlarını uzattıkları; metali altına dönüştürme sanatı olan simyayı iyi bildikleri ve şifalı bitkilerle tedâvide uzman oldukları söylenir.[31]

Nanak, Hindu törenlerini ve inzivâ hayatını reddetmiştir. Çünkü ona göre hakikat biçimde değil derûndadır. O ayrıca, kast sistemini yıkmak ve kadınların statüsünü yükseltmek için çalışmıştır.[32]

Nanak, 50 yaşına ulaşınca seyâhatlerini sona erdirmiştir. Bu dönemden itibaren kendisini ziyârete gelenlere va'z etmeye başlamıştır. Bu durum, Sihizm için yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur. Guru Nanak 1539'da öldüğünde geride, öğretiye bağlı, kutsal isim (nam) üzerine meditasyon yapan ve çalışmayı ilâhî hizmet addeden bir Sih topluluğu bırakmıştır. Bu topluluğun başına da II. Nanak diye isimlendirilen Guru Angad'ı tayin etmiştir.

Angad (1504-1552)

İkinci Guru Angad, Hindu ateş törenini icrâ eden bir rahip ve Durga taraftarı iken, yirmili yaşlarda Sihizm'e girmiştir. Nanak, yerine iki oğlundan birini değil, 1539 yılında Angad'ı Guru tayin etmiştir. Angad, meditasyon uygulaması, inzivâ hayatı ve kötülükten kaçınması ile tanınan bir şahsiyettir. Adi Grand'ın 62 ilâhisi ona aittir.

Amar Das (1479-1574)

Angad'ın iki oğlu babalarının yolunu benimsemedikleri için dünürünün kardeşi olan Amar Das üçüncü guru olmuştur. Amar Das, Angad'ın kızının okuduğu ilâhilerden etkilenerek kendisini babası ile tanıştırmasını istemiş, onun-

30. Eleanor Nesbitt, *Sikhism: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford, 2005, s. 9.
31. J. S. Grewal, *The Sikhs*, s. 25.
32. Harbans Singh, *The Message*, s. XVII; Cole ve Sambhi, *The Sikhs*, s. 12.

la tanışarak öğretilerini kabul etmiş ve onun kıymetli bir öğrencisi olmuştur. Angad, Nanak'ın oğlu Siri Chand'ın karşı çıkmasına rağmen 73 yaşındaki Amar Das'ı 1552 yılında guruluğa tayin etmiştir. Guru Amar Das'ın inşâ ettirdiği 84 basamaklı havuzun Hindu varlık döngüsündeki 84 *lak*tan oluşan yeniden doğumları sembolize ettiği iddia edilir. Amar Das, kendisiyle bizâtihî tanışmamış olsa bile Nanak'ın sosyal ve siyasî uygulamalarını sürdürmeyi ana ilke edinmiştir.[33]

Üç, dört ve beşinci Gurular Babür Hükümdarı Ekber dönemine denk gelir. Ekber dinî hoşgörüsüyle tanınan bir hükümdardır. O, Amar Das'ı ziyâret ettiğinde Sihlerin hep birlikte yeme içme (langar) önerisini kabul etmiştir. Bu yemeğe Hindu, Müslüman, Brahmin, Dalit, Hükümdar, dilenci vs. toplumun her kesiminden insanlar katılmıştır. Teorisi Nanak'a dayanan bu birlik beraberlik ruhu Amar Das tarafından uygulamaya konulmuştur.[34]

Ram Das (1534-1581)

Amar Das, ölmeden evvel damadı Ram Das'ı (Tanrının Kölesi) 1574 yılında dördüncü Guru olarak atamıştır. O, hükümdar Ekber ile olan yakın ilişkisi neticesinde Amritsar şehrini kurmuştur. Delhi-Kâbil ticaret yolunun üzerinde kurulması nedeniyle Sihizm'in gelişmesinde etkili olan bu şehir, daha sonraki guruların da faaliyetleriyle kutsal konuma yükselmiştir. Ram Das, dul kadınların yakılmasını yasaklamış ve onların yeniden evlenmelerine izin vermiş ve bir de evlilik ilâhisi kompoze etmiştir.

Arcun (1563-1606)

Guru Arcun'un bütün dönemi (1581-1606) ağabeyi Prithi Chand'ın muhalefeti ile geçmiştir. Hatta onun Ekber ve Babürlü idarecilerin kafasını çeldiği ve bu durumun Arcun'un ölümüyle sonuçlandığı iddia edilir. Ancak hükümdar Ekber'in uzun hükümdarlık sürecinde barış, huzur, tolerans ve tam bir dinî özgürlük hâkim olmuştur. Hatta Ekber'in inancı eşlerinden birisi Rajput prensesi olduğu için bazı Müslüman din adamları tarafından sorgulanmıştır. O, İslâm inanç ve ibadetlerine bağlı kalmakla birlikte diğer inanç mensuplarını da saygı ile dinlemiştir. Böyle bir özgürlük ortamında Sihizm'in geliş-

33. Guruların hayatlarına dair ayrıntlı bilgiler için kkz., Cole ve Sambhi, a.g.e. s. 16-21.
34. Guru Amar Das'dan itibaren gurular Babür hükümdarlarını şahsen tanıma fırsatı elde etmişlerdir. Cole ve Sambhi, *The Sikhs*, s. 21-22, 101.

mesi, hatta Hinduizm ve İslâm'a rakip olması bile söz konusu edilmiştir. Guru Arcun, Sih olarak doğan ilk gurudur. Gurulukla ilgili ilk eğitimini de dedesinden almıştır.

Arcun döneminde Sihizm, Pencap'ta büyük gelişmeler kaydetmiş ve o, babası tarafından kurulan Amritsar'da Altın Tapınağı (Harmandir) inşâ ettirmiştir. Tapınağın dört bir yanında yer alan kapılar onun dört kast sınıfına veya her yönden gelen insanlara açık bir mâbed olduğu şeklinde yorumlanır. Bu açıdan o, tek kapılı inşâ edilen bütün Hindu tapınaklarından ayrılır. Zaten Sih kutsal kitabında "*Dört kast sınıfı, kutsal eğitimde eşittir.*" (GGS, 747) ifadesi yer alır.

Arcun, Hint geleneğine göre oldukça geç bir yaşta (32) baba olmuştur. Bu süre içerisinde kardeşinin onun yerine geçme ümidi hiç bitmemiştir. O, oğluna "dünyanın efendisi" anlamında Hargobind adını vermiştir. Onun doğumuna ilişkin rivâyetler Adi Grand'da (GGS, 396) yer alır. Sihler Arcun döneminde hem nicelik hem de nitelik açısından gelişmişler ve Hint bölgesinde daha etkin bir toplum konumuna gelmişlerdir. Yine bu dönemde önceki guruların sözleri toplanmış ve Arcun'un kendi sözleriyle birlikte *Adi Grand* adı verilen metin oluşturulmuştur.[35]

Hargobind (1595-1644)

Arcun'un yerine oğlu Hargobind altıncı guru olmuştur. *Pir* ve *Mir* fikrini dine Hargobind sokmuştur. *Pir*, Sihizm'de dini öğreten kişiyi ifade eder ve genellikle guru anlamında kullanılır. *Mir* ise "kumandan" anlamındadır. Bu kavramlar dine yeni açılımlar kazandırmak amacıyla ihdâs edilmiş ve onuncu guruya kadar kullanılmıştır. Onuncu gurudan sonra bunların yerine *teg* (kılıç) ve *deg* (yemek tenceresi) kavramları kullanılmıştır. Bu kavramlarla zulme uğrayanları koruma ve aç olanları doyurma kastedilmiştir. Hargobind ihmal edilmiş Daharmsa-las'ı da restore etmiştir.[36]

Har Rai (1630-1661)

Hargobind'in Teg Bahadur dışındaki bütün çocukları kendisi hayatta iken ölmüşlerdir. Teg Bahadur'un ise başlangıçtaki çekingen tavrı guru olmasını en-

35. Cole ve Sambhi, *The Sikhs*, s. 22-27; G. Feuerstein, *The Yoga Tradition*, s. 334.
36. Cole ve Sambhi, *The Sikhs*, s. 29-31.

gellemiştir. Bu yüzden Hargobind, büyük oğlundan torunu Har Rai'yi 1644 yılında 14 yaşında iken guru ilan etmek zorunda kalmıştır. Har Rai avcılığın yanı sıra hayvanları yakalama ve bahçesinde beslemeye özen göstermiştir. Çeşitli hastalıklara iyi gelecek bitkiler yetiştirmiştir. Rivâyet odur ki, Şah Cihan'ın oğlu Dara Şikuh'un hastalığına deva olan ilaç Har Rai'nin yetiştirdiği bitkilerden üretilmiştir. Har Rai, hassas ve alıngan biri olarak görülmesine rağmen, son derece kararlı bir kişiliğe sahiptir.

Har Krishan (1656-1664)

Har Krishan, ağabeyi Ram Rai'nin Babür sarayında gurulara rakip olarak tutulmasından dolayı 1661 yılında henüz 5 yaşında iken guru ilan edilmiş ve daha güvenli bir yer olduğu gerekçesiyle Delhi'ye gönderilmiştir. Burada çiçek hastalığına yakalanmış ve küçük yaşta ölmüştür.

Teg Bahadur (1621-1675)

1664 yılında guruluğa atanan Teg Bahadur'un ismi "Cesur Kılıç" anlamına gelir. Guruluğuna siyasî nedenlerle karşı çıkılmış olmasına rağmen dönemin siyasî ve askerî şartları göz önüne alınarak guruluğa atanmış biridir. Onun her zaman mazlumları koruduğu, yoksulları giydirdiği ve açları doyurduğu rivâyet edilir.

Gobind Singh (1666-1708)

Son Guru olan Gobind Singh'in, seleflerinin bütün üstün niteliklerini bünyesinde barındıran bir şahsiyet olduğuna inanılır. O, genel anlamda eğitimli, iyi at binen, iyi ok atan ve cömert birisidir. Guru Nanak'tan sonraki en başarılı ve Sihizm'in gelişmesine en fazla katkı yapan guru diye tanımlanır. Gobind Singh, saldırılara karşı kendi inançlarını savunmak, sosyal ve kültürel bütünlüklerini korumak amacıyla Sih toplumdan etkili bir askerî kardeşlik (khalsa) teşkilatı oluşturmuştur. Kast sistemini ortadan kaldırmış ve bütün Sihlerin *singh* (aslan) soyadını kullanmalarını istemiştir.[37]

37. Ayrıntılı bilgi için bkz., Cole ve Sambhi, *The Sikhs*, s. 32-35; G. Feuerstein, *The Yoga Tradition*, s. 334

KUTSAL METİNLER

Sihizm'in dikkat çekici yönlerinden birisi, beşerî gurular ile başlayan sürecin, kutsal yazıların bir araya getirilmesi ile son bulması ve toplanan yazıların dinde beşerî bir otorite olarak algılanmaya başlamasıdır. Öyle ki bir gurunun sahip olduğu bütün yetki ve imtiyazlar kutsal metne atfedilir. Sihler kendi kutsal metinleri için iki isim kullanır. Birincisi olan *Adi Grand* (AG) "ilk, temel kitap, koleksiyon" anlamına gelir. İkinci isim *Guru Grand Sahip* (GGS) ise, aynı metnin 1708'den itibaren onuncu gurunun halefi kabul edilen ve hükümranlığı kıyâmete sürecek olma niteliğini ifade eder. Onuncu gurunun yazıları *Adi Grand* içerisinde yer almaz ve onun yazılarına ayrıca *Dasam Grand* denir.[38]

Temeli Nanak'ın ilâhileri olan GGS, bütün Sih mâbedlerinde okunan ve 1430 sayfadan müteşekkil bir kitaptır. XIX. yüzyıl'da mevcut biçimini kazanan kitabın dili, Pencâbî dilinin Gurmukî lehçesidir.[39] GGS'nin ilk 14 sayfasındaki ilâhiler günlük ibadet ve tefekkür seanslarında okunur. 14-1352. sayfalar arası ise 31 bölüme ayrılmıştır. Her bölüm içerdiği ilâhilarin makamına göre isimlendirilmiştir. Son 78 sayfa ise daha kısa ilâhilerden oluşur. GGS'nin her bir bölümü Guru Nanak'ın ilâhileriyle başlar ve üç, dört, beş ve dokuzuncu Gurunun yazılarıyla devam eder. Bunları sırasıyla Kâbir, Şeyh Ferid, Namdev ve Ravidas'ın ilâhileri izler. Hiçbir bölüm bütünüyle bir tek guruya hasredilmemiştir. Angad'ın oldukça kısa olan 62 ilâhisi de diğer guruların ilâhilerine ilave edilmiştir.

Adi Grand, Sihler tarafından dünyada farklı dinlere mensup kimselerin de sözlerine yer veren yegâne kutsal metin olarak görülür ve bu niteliğiyle övülür. Çünkü orada Namdev (61) ve Ravidas (40) gibi Hindu mistiklerin şiirlerinin yanısıra Kâbir (541) ve Baba Ferid (134) gibi Müslüman sûfîlerin ilâhilerine de yer verilmiştir. Bunların yanısıra, Adi Grand'ta ayrıca Nanak'ın 974, Angad'ın 62, Amar Das'ın 907, Ram Das'ın 679, Arcun'un 2218, Teg Bahadur'un 116 ilâhisi vardır. [40]

Sihler kutsal metinlerini diğer dinlerde olduğu gibi vahiy ürünü kabul ederler. Çünkü o, tanrısal aydınlanmaya kavuşmuş şahşiyetlere ilham edilen şiirleri içerir. Adi Grand'da "*Tanrı ruhta mukîmdir ve ruh onda mevcuttur.*" (GGS, 1153) ifadesi yer alır. Buna göre bir guru gerçekte, kendi içinde mukim olan Tanrı'dan gelen bilgiyi söze döken kişidir.

---

38. Cole ve Sambhi, *The Sikhs*, s. 44-49; H. A. Rose, "Granth", *ERE*, Ed. James Hastings, VI/389-390.
39. Cole ve Sambhi, *The Sikhs*, s. 49-50
40. Cole ve Sambhi, *The Sikhs*, s. 51-52, 189

Her Sih mâbedinde bulunan AG, Sih ibadetinde merkezi bir öneme sahiptir. Mâbede giren herkes öncelikle onun önünde saygı ile eğilir. Günlük ibadetlerde de ondan parçalar okunur ve bunların gündelik işleri kolaylaştırdığı düşünülür.[41]

Bir başka kutsal metin *Dasam Grand* ise, az önce ifade edildiği gibi, onuncu guru Gobid Singh'in şiirlerinden oluşur. Bilindiği gibi o, yazılarını AG'ye dâhil etmemiş; onun yazıları ölümünden sonra takipçisi olan mistik şairlerce bir araya getirilmiştir. 1428 sayfa olan bu eserde 2000'den fazla şiir vardır. Tanrı'nın niteliklerini ele alan ve *Jap* adı verilen ilk şiir, tefekkür esnasında kullanılır ve Nanak'ın *Japji* şiirini hatırlatır. İkinci ilâhi olan Akal Ustat'ta Tanrı'ya övgüler yer alır. Diğer ilâhilerde ise Guru ailesinin tarihi, misyon faaliyetleri ve kahramanlık hikayelerine yer verilmiştir. Ayrıca hükümdar Evrengzib'e yazılmış *Zafername* isimli bir mektup da bu eser içerisinde bulunur.[42]

İNANÇ ESASLARI

Tanrı Anlayışı

Adi Grand'da Tanrı, her şeyin kaynağı olan yegâne hakikat olarak tanımlanır ve *Ram*, *Sat*, *Mohan*, *Hari*, *Hüda*, *Gobind* gibi isim veya sıfatlarla anılır. Varlığı ve birliği konusunda şüphe olmamakla birlikte o, kelimelerle tanımlanamaz. O, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen, her şeyin kendisinden ortaya çıktığı yüce Varlık'tır. Eşi-benzeri yoktur ve bütün sıfatlardan (*nirguna*) münezzehtir. Tanrı'yı tasvir için kullanılan "hakikat" (*sat*), "zamanınn ötesinde" (*akali*) ve "yeryüzüne inmemiş" (*ajuni*) gibi sözcükler onu tanımlamakta yetersizdir. Tanrı yaratıcıdır, âlem ondan sudûr etmiştir. Âlemin var oluşu ve varlığını sürdürmesi tamamen onun iradesine (*hukam*) bağlıdır.[43]

Adi Grand'a göre "*Tanrı bütün biçimlere, bütün kastlara ve bütün yüreklere nüfuz etmiştir.*" (GGS, 223). Nanak'ın Sultanpur'da aydınlanmaya ulaşmasından sonra söylediği şu şiirsel ifade aslında Sih Tanrı inancını özetlemektedir:

"Bir tek Tanrı vardır.
Ezelî Hakikat O'nun ismidir.
Her şeyin yaratıcısıdır ve her şeye sinmiş ruhtur.
Korkusuzdur ve öfkeden uzaktır.

41. Cole ve Sambhi, a.g.e. s. 54
42. W. H. McLeod, *The Evolution of the Sikh Community*, Oxford University Press, Oxford, 1976, s. 79-81
43. Cole ve Sambhi, *The Sikhs*, s. 67-68.

Zamanla kayıtlı değildir ve biçimsizdir.
Doğum ve ölümün ötesindedir.
Kendi kendine aydınlanmıştır.
Guru'nun iradesiyle bilinir."[44]

Sihlerin Tanrı tanımlamasında Hindular'a ait temalardan da örnekler vardır: "*Tek Tanrı, Brahma'yı yarattı; tek Tanrı, insan zihnini oluşturdu; tek Tanrı, dağları ve çağları yarattı; tek Tanrı, Vedaları yarattı.*" (GGS, 929). Ayrıca Tanrı için kullanılan *Ram*, *Sat*, *Mohan*, *Hari*, *Gobind* gibi isimler bunun göstergesidir.

Tanrı tecrübe edilebilir, ancak akılla bilinemez; çünkü O, her türlü algının ötesindedir. Bu konuda, "*Tanrı'nın nitelikleri idrâk edilemez.*" (GGS, 1256) denilmektedir. Sihizm'de insan ve Tanrı arasındaki ayırım, kişinin Tanrı'yı tecrübe etmesinden sonra dahi varlığını korur.[45] Bu yönüyle Sihizm, diğer mistik geleneklerden ayrılır:

"*Tanrı her şeyde yaşar.*
O, her kalbe yerleşmiştir.
O, hiçbir şeyle karışmış değildir.
O, ayrı bir varlıktır" (GGS, 700)

İnsan Anlayışı

Sihizm'e göre insan yaratılışı gereği mükemmeldir. Çünkü insan, Tanrı'yı yürekten sevebilecek ve onu diğerlerinden ayırt edebilecek yeteneğe sahip tek varlıktır. İnsan yaratılmışların efendisi olmakla birlikte, aynı zamanda bencildir (*haumai*). Onun dünyayı ve kendisini Tanrı'dan ayrı bir varlıkmış gibi görmesi ve düşünmesine *maya* hali denir. Bu durum bireyin Tanrı'yı bırakıp dünyaya ve fânî şeylere bağlanmasına neden olur. Bunun sonucu da doğum-ölüm ve yeniden doğuş sürecindeki elemli ve sıkıntılı yolculuğu ifade eden *samsara* çarkıdır. *Samsara* çarkından kurtuluşun (*mukti*) tek yolu ise, bencilliğin (*haumai*) üstesinden gelmek, uykudan uyanıp dünyaya meyletmeye son vermek ve Tanrı'ya dönerek sadece ona muhabbet ve hamd ile meşgul (*gurmukh*) olmaktır. Bu da ancak Tanrı'nın *Sabd*, *Guru* ve *Nam* olarak kendi içinde olduğunu idrâk etmekle gerçekleşir. Çünkü kişi onun aracılığıyla bilir, aydınlanır ve kurtuluşa erer. İnsanın temel görevi, ev sahibi (*grihastha*) sıfatıyla kendini sadece Tanrı'ya hizmete (*seva*) adaması ve ölünceye kadar bu hal üzere daim olması-

44. W. H. McLeod, *Guru Nanak*, s. 163-177; Cole ve Sambhi, *The Sikhs*, s. 68-69.
45. Cole ve Sambhi, *The Sikhs*, s. 70-74.

dır. Sihizm'de diğer Hint geleneklerinde olduğu gibi nihâî kurtuluş için dünyadan uzaklaşma (*samnyasa*) tavsiye edilmez. Öyle ki insan dünyada yaşamalı, dünyevî ihtiyaçları için sürekli çaba içinde olmalı, fakat Tanrı'yı bir an bile olsa hatırdan çıkarmamalıdır.[46]

Karma Yasası

İnsanın yaratılışı, dünyaya gelişi ve ölümü *karma yasasına* göre gerçekleşir. Bu konuda kutsal metinde şöyle denir:

> "*İnsan doğar ve ölür. O nereden gelir, ne zaman ortaya çıkar ve nereye gider?... İnsan doğal yasaya (karma) göre doğar ve ölür. O, arzuları nedeniyle doğar. Zihnini Tanrı'ya adayanlar kurtuluşa erer... Birçok doğuma muhatap olarak bir kurtçuk, güve, fil, balık veya ceylan olabilirsin. Başka durumlarda ise bir kuş, yılan, boyunduruğa koşulmuş at veya öküz olabilirsin. Hatta bir bitki veya taş da olabilirsin. Azizlerin yolunu izlemek suretiyle mevcut konumumu elde ettim. Bu yüzden Tanrı'ya hizmet et ve onun ismini tekrar et*" (GGS, 152, 176).

İnsanın tenâsüh döngüsüne düşmesinin ana nedeni, Tanrı konusundaki cehâletidir. Bu hususta, "*Ey İnsanoğlu! Sen insan olarak yaratılmak suretiyle Tanrı'yı tanıma fırsatını elde ettin.*" (GGS, 378) denilir. İnsan, içinde yaşadığı çevre nedeniyle elindeki fırsatı çoğu zaman değerlendiremez ve arzularına yenik düşerek dünyevî eylemlere yönelir. Bu durum kutsal metinde şöyle vurgulanır: "*Kişi sadece yaptıklarıyla karşılaşır ve ektiğini biçer.*" (GGS, 662). Bundan dolayı insanın kurtuluşu, Tanrı'ya bağlı olmakla, onun iradesine (hukam) boyun eğmekle, bencilce istek ve davranışlarından uzak durmakla mümkündür. Çünkü bencillik doğumun ve ölümün kaynağıdır (GGS, 466). Bu ortadan kalkmadıkça insan yeniden doğum ve kurtuluş arasındaki ayırımı idrâk edemez. Acı içinde yaşamını sürdürür.[47]

Maya Öğretisi

Sihizm, Tanrı tarafından yaratılan âlemin gerçek olduğunu kabul eder. Âlem, insan için yaratıldığından ondan kaçmak ve onu kötü kabul etmek doğ-

46. Cole ve Sambhi, a.g.e. s. 68.
47. Harbans Singh, *The Message*, s. XIII-XIV; Cole ve Sambhi, *The Sikhs*, s. 75-78; W. H. McLeod, *Guru Nanak*, s. 177-181.

ru değildir. *Maya* sözcüğü geniş anlamıyla, geçici maddî dünyayı ve insanoğlunun ona bağlanmasını ifade eder. İnsanoğlu kendisini *maya,* yani geçici dünya hayatı yerine Tanrı'ya adamalı ve ona bağlanmalıdır. Dünyadan Tanrı'ya yönelme sayesinde insanın doğum süreci tersine çevrilmiş olur. Sihizm'de *maya* klasik Vedanta'daki gibi yanılsama anlamına gelmez. O hakikati maddî farz etme ve dünyayı Tanrı'dan ayrı bir gerçeklik gibi algılamadır. Birey tek Tanrı'yı yegâne hakikat olarak algıladığı zaman geçici olandan uzaklaşarak bâkî olana dâhil olur ve böylece *maya* durumu sona erer.[48]

Kurtuluş (Mukti) Öğretisi

Sihizm'de kurtuluş denilince, doğum-ölüm-yeniden doğumdan (kısır samsara çarkı) kurtuluş ve Tanrı ile bütünleşme kastedilir. Kurtuluş, aslında Hindu uygulamalarının reddedilmesi ve Tanrı'nın ismi üzerine tefekkürle gerçekleşir. Nitekim bu konuda şöyle denir:

> *"Kurbanlar, kavrulmuş sunular, inzivâ hayatı, hatta ibadetlerin tamamı değersizdir ve beden acı çekmeye devam eder. Tanrı'nın ismi olmaksızın kurtuluş gerçekleşmez. Gurunun yardımı ile Nam üzerine meditasyon yapan kişi kurtuluşa erer. Bunu yapmayan kişi zehir içer, kötü konuşur, faziletsizce ölür ve bu yüzden yeni doğumlara maruz kalır."* (GGS, 1127).

Kurtuluşa ulaşmanın önemli araçlarından birisi *"zihnin tamamıyla Tanrı ile meşgul (gurmukh) olması"*dır ve bu durum, *"zihni, şahsiyet/benlik ile meşgûl (manmukh) etmenin"* karşıtı bir hâldir. *"Tanrı sevgisine sahip olan kimse daha dünyada iken kurtuluşa ermiştir (jivanmukta)."* (GGS, 275). Zihni Tanrı ile meşgul olan kimse, *karma*nın prangasından ve bencillikten kurtularak özgür hale gelir. Nanak, Kâbir ve diğer azizler bu hal için *Sahaj* sözcüğünü kullanır ve bu kavram "ruh göçünün ötesindeki sükûnet hâlini" ifade eder. Aslında bu, tanımlanamayan ve sadece tecrübe edilebilen bir hâldir.[49] *"Bir kimse, Tanrı'nın ismini kalbine nakşetmeksizin dört çağ boyunca acı içinde kıvranır."* (GGS, 1110). *"Tanrı'dan ayrılış ne kötü bir ayrılıştır; Tanrı ile birleşme ne keyifli bir birleşmedir."* (GGS, 989). Guru Nanak'ın öğretisini özetleyen bu ifadeler, Sihizm'in yegâne hedefidir. Buna inanan ve bunu hayatına uygulayan kimse *samsara* çarkından kurtularak sonsuz, mutlak ve kelimelerle ifade edilemeyen hâle ulaşır.[50]

---

48. W. H. McLeod, *Guru Nanak*, s. 185-187; Cole ve Sambhi, *The Sikhs*, s. 82-85.
49. Cole ve Sambhi, a.g.e. s. 86.
50. W. H. McLeod, *Guru Nanak*, s. 148.

Sihizm'de cennet ve cehennem anlayışına çok fazla önem verilmez. Tanrı'nın ikametgâhına ulaşmak isteyen kimse cennet ve cehennem ile ilgilenmemelidir (GGS, 360). *"Tanrısız cennet gerçek bir cennet değildir."* (GGS, 707). Sihizm'de yargılanma inancı vardır, ancak bu dâimî bir süreçtir. Ölümden sonra ruh, Tanrı'nın huzuruna gelir ve onun geleceği, dünyadayken yaptığı eylemlere (karma yasasına) göre belirlenir. Buna göre o, ya yeniden doğar ya geçici bir süre erteleme elde eder ya da Tanrı'nın huzurunda kalır.[51]

Kurtuluş, guruların inayetleri ve bazı teknikler uygulanması sayesinde elde edilir. Bunlardan en önemlisi Tanrı'nın ismi ve mâhiyeti üzerine meditasyon (*nam simran*) yapmaktır. Ayrıca inananlarla birlik beraberlik içerisinde yaşamaya (*sangat*) iştirak edilmelidir. Bu konuda kutsal metinlerde değişik anlatımlar bulunmaktadır. Bunlardan birisinde, *"İyi bir birliktelik içerisinde insan daha iyi olur."* (GGS, 414) denilmektedir. Yine bu konuda *"Tıpkı Hint yağı bitkisinin yakındaki sandal ağacının kokusunu emmesi gibi, topluluğa katılan kişi oradakilerin imanı ile kurtuluşa erer."* (GGS, 861) denilir. Guru Arjun'a göre *sangat*, içerisinde Tanrı'nın isminin yer aldığı hazinedir.[52]

Ajuni

Ajuni, Hindu *avatara* inancının, yani Tanrı'nın değişik bedenlerde (insan, hayvan vs) dünyaya geldiği ve insanlık tarihine müdâhale ettiği düşüncesinin reddini ifade eden bir kavramdır. Çünkü Sihlere göre Tanrı, kendisini fiziksel olarak değil, hakikat, söz ve isim olarak ifşâ eder. Burada bütün semâvî varlıklar efsânevî-beşerî kahramanlar kabul edilmiş ve Tanrı dünyevî işlerini bunlar aracılığıyla yürütmüştür. Yani, *"Tanrı kendisinin çok da uzaklarda olmadığını insanlara anlatsınlar için kutsal kişiler görevlendirmiştir."* (GGS, 933). Bu görevi Tanrı adına büyük oranda gurular icrâ etmiştir.[53]

Khalsa Teşkilatı

Bazı araştırmacılara göre, Gobind Singh tarafından kurulan askerî karakterli Sih kardeşliği (*Khalsa*) kurumu İslâm'ın Sihizm'e siyâsî etkisinin bir sonucudur.[54] Bu teşkilatın esası olan beş K kuralı (*panc-kakar/kakke*) şunlardır:

---

51. Cole ve Sambhi, *The Sikhs*, s. 87.
52. Cole ve Sambhi, a.g.e. s. 88.
53. Cole ve Sambhi, *The Sikhs*, s. 95-97.
54. Guru Nanak'ın başlangıçta dünyaya karşı tutumunun edilgen/pasif olduğu ve bu anlayışın Gobind Singh'in askerî *Khalsa* teşkilatını kurması ile değiştiği söylenir. Ancak

1. *Kesh*: Saçları kesmemek. Bu, rişi ve yogilerin öncüsü kabul edilen Rigveda X.136'daki *keşini*, hatırlatır.
2. *Kangha*: Tarak taşımak. Saç günde iki kez taranmalıdır.
3. *Kırpan*: Çakı, hançer veya kama taşımak. Bunlar hem salet sembolü hem de kişinin kendini ve zayıfı koruması içindir.
4. *Kara*: Çelik bileklik takmak. Koruma görevi vardır.
5. *Kacch*: İç don giymek. İffeti simgeler.[55]

Khalsa Teşkilatına göre, bir Sih, dört büyük, altı küçük günahtan uzak durulmalıdır.[56]

Büyük Günahlar	Küçük Günahlar
Saçları kesmek	Khalsa dışından biri ile yemek yemek
İslâmî usulle kesilen hayvandan yemek	Çocuğunu maddî kazanç için evlendirmek
Zina yapmak	Prensiplere uymayan tören yapmak
Tütün kullanmak	Uyuşturucu kullanmak
	Bölücü bir Sih grubuna katılmak
	Saçları griye boyamak

İBADET, GEÇİŞ TÖRENLERİ VE FESTİVALLER

Mâbed

Sih mâbedlerine *gurdwara* denir. Sihlerin yaşadığı her yerde mutlaka *bir gurdwara* vardır ve onlara Hinduların bordo veya turuncu flamalarından farklı olarak yeşil flamalar asılır. Amritsar'daki Altın Tapmak (*Darbar Sahib*, *Harmandir*) dışındaki *gurdwara*ların genelde cemâatin sosyal ve dinî ihtiyaçlarını karşılamak için inşâ edilmiş yapılardır. Ama bazı tapınakların Sih tarihindeki önemli olayların hatırasına inşâ edildikleri görülür. Meselâ Delhi'deki Sisganj,

---

dönüşüm Hargobind'in babasının tavsiyesine uyarak taraftarlarını silahlandırması ile başlamıştır. Cole ve Sambhi, a.g.e. s. 42, 138.

55. G. Feuerstein, *The Yoga Tradition*, s. 334.
56. Cole ve Sambhi, *The Sikhs*, s. 127.

Teg Bahadur şehâdeti anısına, Anandpur'daki Keshgarh ise, Gobind Singh'in Khalsa teşkilatının kuruluşun hatırlatmak üzere inşâ edilmiştir.

Sih mâbedlerinin mimarîsinde genelde Babür tarzı özellikleri hâkimdir ve çoğunlukla beyaz renk tercih edilir.

Amritsar'daki tapmak tipik bir *Gurdwara* değildir. Dikdörtgen bir havuzun içerisinde kurulmuştur ve Sih Kutsal Kitabı'nın evi kabul edilir. Bu görkemli mâbedde her gün gün boyunca kirtan okunur, *langar* (yemekhane) ve *divan* (toplanma yeri) tapınağın dışındadır. Bu yapı Sih mimarîsinin tipik örneklerindendir ve duvar süslemelerinde Guru Nanak'ın yaşamından kesitlerin yer aldığı duvar resimleri vardır. Bu özelliğiyle o, Delhi'deki Kızıl Saray (Red Fort), Agra'daki Tac Mahal ve Udaypur'daki Göl saraylarını hatırlatır.

Sihizm'de ibadetlerin belirli gün ve saatleri yoktur. İstenilen zamanda ibadet yapılabilir, ayrıca bunun için yeterli çoğunluk aranmaz. Toplu ibadetler genelde sabah erken saatlerde ve akşam yapılır. *Gurdwara*ya gitmeden evvel banyo yapmak zorunludur. Sabahleyin *japji* ilâhisi okunur. *Gurdwara*ya girerken ayakkabılar çıkarılır. Oraya giren bir Sih, gurunun huzurundaymış gibi davranır. Zaten *Gurdwara*, kelime anlamı itibarıyla "gurunun oturduğu yer/ikametgâhı" demektir. Gurdwaralarda ibadet odasının yanı sıra öğrencilerin eğitimleri için özel odalar, yemeklerin hazırlanması için mutfak, hatta sağlık kilinikleri bile yer alır.

Sihler gurdwaranın içerisine girdiklerinde GGS'nin bulunduğu bölüme yaklaşıp ilkin onun önünde saygı ile eğilir ve secdeye kapanırlar. Mutfakta kullanılmak üzere para veya yiyecek yardımı yaparlar. GGS'ye arkasını dönmeden geriye çekilerek kalabalığın içerisinde bir yer bulup otururlar. Kadınlar ve erkekler genelde ayrı ayrı otururlar. İbadet, kutsal kitabın açılması ile başlar ve sessiz biçimde sükûnetle dinlenilmesiyle devam eder. Müzik, kirtan okuma, davul ve diğer enstrümanlar da ibadette önemlidir.

İbadetin belirli bir süresi yoktur, genellikle 1,5 veya 2 saat sürer. Rahiplik ve keşişlik sistemi olmadığı için mâbedlerde maaş karşılığı çalışan görevliler (grandi) vardır. Onlar kutsal metinleri okumanın yanısıra, ibadeti organize eder ve evlilik törenlerini gerçekleştirirler.[57]

Meditasyon (Nam Simran) ve Yoga

Nam öğretisi, Guru Nanak sisteminin temelini oluşturur. Bu konuda Sih kutsal metinlerinde yer alan bazı ifadeler şöyledir: "*Nam, bütün yaratıkları kuşatır ve onun olmadığı bir mekân yoktur...Nam her şeye biçim verir ve*

57. Cole ve Sambhi, a.g.e. s. 60-65.

onun sayesinde erdem ve ışık ortaya çıkar...Bütün mahlûkat Nam sayesinde yaşar. O, küllî ve cüz'î bütün âlemi yaşatır." (GGS, 4; 986; 284). Görüldüğü gibi burada *Nam*, "Tanrı" mânâsındadır ve İslâm'daki Hak kavramına benzetilebilir. Sih düşüncesinde aydınlanma ve *samsara* çarkından kurtuluş için Tanrının her zaman hatırlanması telkin edilir. Kişi daima Tanrı'yı ve sıfatlarını tefekkür etmelidir. Tefekkür esnasında *Vaheguru* (Mükemmel Efendi) ifadesi mümkün olduğunca çok ve uzun süre söylenmelidir. "*Ey övgüye lâyık Vaheguru! Sen daima haklı ve doğrusun. Mükemmel ikametgâhsın. İlk insansın.*" (GGS, 1402).

Hint dinlerinde insanların kendi yetenekleri nisbetinde bireysel kurtuluş vurgulanırken, Sihizm'de birlik ve beraberlik (sangat) anlayışı kardeşlikten daha öte bir birlikteliği ifade eder. *Nam Simran* sadece Tanrı'nın ismini meditasyon anında zikretmek değil, aynı zamanda birlik beraberlik içerisinde kişiyi dönüştürme planının adıdır.[58]

Guru Nanak, kendi döneminin ünlü azizleri, mistikleri ve yogileriyle yoga ve meditasyon teknikleri üzerine tartışmalar yapmıştır. *Rag Ramkali*'nin 4, 5, 7–10, 19, 18, 43–46. beyitlerde yogi ile Guru Nanak arasında aydınlanma ve kurtuluş, yoga uygulaması üzerine karşılıklı bir konuşma zikredilir. Yogi, Guru Nanak'ı yoga egzersizlerini uygulamaya davet ederken, Guru Nanak ona kendi sisteminin güzelliği ve ebedîliğini göstermeye çalışır.[59] Guru Nanak yogilerin tabiatüstü güçleri elde etmek için çaba harcamalarını ve bunu sergilemelerini hoş karşılamaz. Dahası ona göre psiko-fiziksel yöntemlerle kurtuluşa ulaşmak mümkün değildir. Gerçek aydınlanma ancak Tanrı'ya duyulan muhabbetle onu sürekli zikretmekle elde edilir ve bütün yogileri buna davet eder (GGS, 17, 147).[60] Başka bir deyişle Guru Nanak, Yoga egzersizlerine ve bunlar sayesinde mânevî güçler elde edilebileceğine inanmamış ve bu tür davranışları kınamıştır.[61]

Bununla birlikte Sihizm, klasik yoganın bazı unsurlarını benimsemiş ve uygulamaları arasına dâhil etmiştir. Nitekim Bhai Gurdas (1551–1636) Patanjali'yi "aydınlanmaya ulaşmış bir bilge"[62] diye tanımlar. Sihlerin kutsal metninde

---

58. W. H. McLeod, *Guru Nanak*, s. 195-196; Cole ve Sambhi, *The Sikhs*, s. 89-94.
59. Harold Coward, Ronald Neufeldt & Eva K. Neumaier, *Readings in Eastern Religions*, (Compiled and edited), Wilfrid Laurier University Press, Ontario, 2007, s. 251-254.
60. J. S. Grewal, *The Sikhs*, s. 32.
61. G. S. Sidhu, *Sikh Religion and Hinduism*, Guru Nanak Charitable Trust, London, Tarihsiz, s. 256.
62. Trilochan Singh, "Sikhism and Yoga: A Comparative Study in the Light of Guru Nanak's Encounter with the Yogis", *Perspectives on Guru Nanak: Seminar Papers*, ed. Harbans Singh, Guru Gobind Singh Department of Religious Studies, Patiala, 1975, s. 296.

Hatha yoga'nın ele alındığı pasajlar vardır. Sih dini sistemi için "Gurmukh Yoga," "Gurmat Yoga," veya "Sahaja Yoga" gibi isimler kullanılır. Sih kutsal metinlerinde Samkhya ve Yoga'nın anahtar kavramları konumunda olan *puruşa* ve *prakrti*ye sıkça atıflar yapılır. Hatha yogaya ait *prana*, *kundalini* ve *nadis* gibi kavram ve uygulamalar da bu metinlerde ele alınır.[63]

Sihizm'in Hint düşüncesine en büyük katkısı *Nam Yoga* veya *Sehaj (Sahaja) Yoga*'dır. *Nam Yoga* bir yaşam tarzıdır. Bu, gurunun öğretilerine uygun bir hayat sürdürme demektir. Tanrı her zaman akılda tutulmalı ve onu öven ilâhiler okunmalıdır. *Nam Yoga* herhangi bir fizikî gerginlik, zorlama veya zihinsel bir çaba gerektirmeyen, fakat insanı huzur ve dinginliğe götüren doğal bir tecrübe olarak tanımlanır.[64] *Nam Yoga* her yerde ve herkes kolayca yapılabilir. Onu gündelik ev işlerini yaparken veya ofiste çalışırken uygulamak mümkündür. Dolayısıyla Ganj nehri kıyısında veya Himalaya mağaralarında bağdaş kurarak uygulanan klasik yoga egzersizlerine oranla daha kolay ve daha pratiktir. *Nam Yoga* dünyevî yaşamın koşuşturmaları arasında huzur dolu bir sığınak gibi görülür.[65]

Gündelik Yaşam

Sihler, güne banyo yaparak başlar ve günün ağarmasıyla birlikte *Japji*[66] okuyarak tefekküre dalarlar. Bu, bir tür Mantra yoga uygulaması olarak kabul edilebilir. Kahvaltıdan önce veya sonra tapmakta ilâhiler okunur. Daha sonra işlerine gidenlere, gün boyunca Tanrı'yı sürekli zikretmeleri ve hatırdan çıkarmamaları tavsiye edilir. Samîmî bir Sih'in gündelik yaşamda dört şeyden uzak olması beklenir:

1. *Kul*: İyi doğumlardan gurur, kötü doğumlardan ise utanç duymak,
2. *Karm*: Ritüellere önem vermek,
3. *Darm*: Evrensellikten ziyâde yerelliğe önem vermek,
4. *Kirt*: İş ve görev hakkında yanlış kanıya sahip olmak. Buna göre bir Sih temizlikçilik işini ibadetten üstün görmelidir. Sihler kumardan, dansöz-

63. Chistopher Key Chapple, *Yoga and the Luminous: Patanjali's Spiritual Path to Freedom*, State University of New York Press, New York, 2008, s. 13.
64. Harbans Singh, The Message, s. XVIII-XIX.
65. Harbans Singh, a.g.e. s. XIX.
66. *"Bir Tek Tanrı vardır. O, Hak, yaratıcı, korku ve nefretten uzak, ölümsüz, doğmamış, kendiliğinden var olan, yüce ve merhametli olarak adlandırılır. Hak başlangıçtaydı, Hak geçmişteydi, Hak şu andadır ve ey Nanak, Hak aynı zamanda gelecektir."* Şinasi Gündüz, "Sih Dini", *Yaşayan Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz, DİB Yayınları, Ankara, 2007, s. 378-379.

lükten, fahişelikten vs. uzak durmalıdır; sigara ve alkollü içecek satış ve ticareti yapmamalıdır. Ayrıca dilencilik de yasaktır.

Bunların yanı sıra şu beş haslete de sahip olması beklenir:

1. Tanrı'yı övmek,
2. Kanaatkâr olmak,
3. Alçakgönüllülük,
4. Sadaka vermek,
5. Kendine hâkim olmak.

Giyim-Kuşam

Sih kadınlarının giyim kuşamına dair dinî bir zorunluluk yoktur. Çoğunlukla bölgeye özgü, rahat ve geleneksel kıyafetler tercih edilir. Kadın ve erkeği sosyal hayatta ayıran perde (purdah) sistemi Sihizm'de olmamakla birlikte, Hint gelenekleri çerçevesinde kadınlar ve erkekler yemekhanede (langar) birlikte yemek yemezler.

Erkeklerin giyim tarzında en dikkat çekici *türban*dır. *Türban*ın kaynağı ve amacına dair farklı görüşlerden bazıları şöyledir:

1. Gurular talebelerinin kendileri gibi giyinmeleri ve davranmalarını istemiştir. Kutsal metinde bu husus "*Guru ve talebe aynı olmalıdır.*" (GGS, 444) şeklinde ifade edilmiştir.
2. *Türban* bir çeşit üniformadır. Sihlerin toplum arasında kolayca tanınmalarını ve seçilmelerini sağlar.
3. Topluluğa olan bağlığın/sadakatin göstergesidir.
4. Hiç makas değmemiş saçların oluşturacağı dağınık görüntüyü önlediği gibi aynı zamanda onların korunmasını sağlar.

İsim Koyma

İsim koyma, evlilik ve cenaze merasimleri gibi geçiş törenleri Sihizm'de de önemli bir yer tutar. Yeni doğan bebek Tanrı'nın hediyesi kabul edilir. Bu nedenle doğumdan sonra şükür için ilk önce *gurdwara* ziyâret edilir. Doğumla birlikte akrabalar bebeği ve annesini ziyârete gelir ve çeşitli hediyeler sunar. Misa-

firlere ve fakirlere sofralar kurulur. İsim koyma töreni genellikle tapınaklarda gerçekleşir. Kızlar ve erkekler için kullanılan ortak isimler olduğu gibi "-want, –jit, –inder" benzeri sonekler her iki cins için de kullanılır. (Kushwant, Amarjit, Harminder vs). Bunlara çoğu zaman erkekler için *Singh* (aslan), kızlar için de *Kaur* (prenses) ifadeleri eklenir.[67]

Evlilik

Sihizm'de evlilik, her şeyden önce ailelerin yakınlaşması anlamına gelir. Dolayısıyla ataerkil aileye gelen gelin, eşinin bütün akrabalarıyla iyi geçinmek durumundadır. İdeal evlilik, her yerde olduğu gibi çiftlerin ve ailelerin birbirini sevmesi üzerine temellenir. Bir Sih gencinin başka bir Sih genci ile evlenmesi en uygun evlilik biçimi kabul edilir. Evlilik yaşı konusunda genellikle Hint geleneklerine uyarlar. Buna göre evlilikte doğum sırasına özen gösterilir ve büyük çocukların önce evlenmesi söz konusudur. Nişan töreni zorunlu değildir. Düğün töreni de yılın herhangi bir gününde ve GGS'nin bulunduğu herhangi bir yerde yapılabilir. Düğün esnasında gelin ve damat kutsal metnin önünde saygıyla eğilir ve birbirlerine bağlılık yemini ederler. Bu sırada okunan ilâhiler ve duâlarla evlilik töreni kutsanmış olur.[68]

Cenaze Töreni

Sihlere göre cenaze olabildiğince çabuk, eğer mümkün değilse ölümden en geç bir gün sonra kaldırılmalıdır. Sihler de Hindular gibi ölülerini yakarlar. Denize atma veya toprağa gömme konusunda hüküm olmamakla birlikte, yakmak en geçerli yöntem kabul edilir. Azizlere ait cenazelerin külleri genelde gömülürken, sıradan insanlarınki nehre atılır. Cenazeyi yakma işlemi ailevî bir törendir. Cenaze, aile üyelerince yıkanır ve kefenlenir. Daha sonra sakin bir biçimde yakma yerine götürülür. Bu esnada kutsal metinden ilâhiler okunur. Ateş en yakın bir akraba (oğul, torun veya erkek kardeş) tarafından tutuşturulur. Daha sonra ölenin evine dönülür ve iki gün boyunca kutsal metin okunur; gelenlere yiyecek içecek ikram edilir.[69]

---

67. Sihlerin gündelik yaşamı, giyim kuşamı ve isim koyma gelenekleri için bkz., Cole ve Sambhi, *The Sikhs*, s. 109-113.
68. Hinduizm'de evlilik için kutsal ve uğurlu zamanlar söz konusudur. Sihler, Hinduların bu anlayışlarını benimsemezler.
69. Cole ve Sambhi, *The Sikhs*, s. 119-120.

Bayramları

Sihler, Hinduların üç bayramını benimsemişlerdir. İlk festival olan *Vaisakhi/Baisakhi* her yıl 13 Nisan'da kutlanır. Güneş takvimine göre belirlendiği için bu tarih değişmez. Ancak her 36 yılda bir 14 Nisan'da (1975 ve 2011) kutlanır. Bu bayramda Hindular ürünlerini Brahminlere sunarken, Sihler kendi gurularının öğretilerine kulak verirler ve Tanrı'ya yönelirler. İkinci bayram olan *Divali* aynen Hindular gibi kutlanır. Mâbedler ışıklarla süslenir. Bu tören esnasında Guru Hargobind'in başından geçen olaylar anlatılır.[70] Üçüncü bayram ise Mart ayında kutlanan Holi bayramıdır. Bu tören esnasında ok atma, güreş, şarkı ve şiir yarışmaları yapılır.[71]

BATI DÜNYASINDA SİHİZM

Sihizm içerisinde Karma, Bhakti, Mantra gibi yoga türlerine benzer uygulamaların varlığı iddia edilse bile bu durum, bütün Sihler tarafından kabul edilmez. Öyle ki, yoga benzeri uygulamalar, Hindistan'da Hindularla beraber yaşayan Sihler tarafından ciddî biçimde eleştirilir. Oysa Batı'ya göç etmiş Sihlerin yoga uygulamalarına ilişkin tutumları daha farklıdır. Özellikle 1969'da Harbhajan Singh ya da daha iyi bilinen adıyla Yogi Bhajan tarafından kurulan dernek bu uygulamalara aktif katkı ve destek sağlamaktadır. Los Angeles'taki Sağlıklı, Mutlu ve Kutlu Teşkilat (Healthy, Happy and Holy Organization: 3HO), Amerikalılara Sihizm'in mânevî zenginliğini tanıtmakta ve öğretmektedir.[72] Yine Yogi Bhajan olarak tanınan Harbhajan Singh Puri (1929–2004), meditasyon ve Kundalini yoga uygulamalarına kendi öğretisinde büyük yer verir. O, bütün bu uygulamaların amacını tıpkı Hindu meslektaşları gibi bilinçaltı da dâhil olmak üzere bireyi arındırmak ve aydınlanmaya ulaştırmak şeklinde açıklar.[73]

---

70. Altıncı Guru olan Hargobind, babasına kesilen para cezasını ödemediği için Şah Cihan'ın askerleri tarafından Gwalior Kalesinde hapsedilir. Zira yöneticiler onun askeri birlik kurarak devlete karşı ihanet yapmasından şüphe duymuşlardır. Şah Cihan'ın yerine geçen Cihangir ise sorunun kişisel nedenlerden kaynaklandığını düşünmüş ve onu serbest bırakmıştır. Ancak Hargobind kendisi ile birlikte hapiste olan 52 Hindu prensinin salıverilmesi şartı ile bunu kabul edeceğini bildirmiştir. Ona kendi elbisesinden tutup dar bir tünelden geçmeyi başaranların serbest bırakılacağı söylenmiştir. O da bunun üzerine uzun püsküllleri olan bir şal istemiş ve prensler tıpkı tren katarları gibi ona tutunarak dar geçitten geçmişler ve kurtulmuşlardır. Cole ve Sambhi, a.g.e. s. 131.
71. Cole ve Sambhi, a.g.e. s. 130-131.
72. G. Feuerstein, *The Yoga Tradition*, s. 336-337; Sewa Singh Kalsi, *Sikhism*, Chelsea House Publishers, Philadelphia, 2005, s. 13.
73. Eleanor Nesbitt, *Sikhism: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford, 2005, s. 101.

Yogi Bhajan, Sihizm'in Batı'da yerleşmesi için teşkilatlar kurmuş, Sihizm'e yeni yorumlar getirmiştir. Yoga egzersizinin farklı dinî uygulamalarla birlikte icrâ edilmesi onun Sihizm'e dâhil ettiği yeni bir boyuttur. O, Kundalini yoga öğretisini de benimsemiştir. Bu çerçevede oturuş biçimlerine, nefes egzersizlerine ve ilâhiler eşliğinde derin meditasyona vurgu yapmıştır. Ona göre Kundalini yoga kişinin farkındalığını geliştirir. Kundalini yoga sayesinde kişi kendi sahip olduğu potansiyelleri öğrenir. Kundalini kişinin bilkuvve yaratıcılık gücüne işaret eder.[74]

Yogi Bhajan'ın öğretisinde *mantra*, merkezî önemi hâizdir. Sabır, canlılık, iletişim kazanmak ve vücuttaki enerjiyi harekete geçirmek için kutsal isim olan *Sat Nam*'ın tekrar edilmesini önerir. Bu ifade *sa-ta-na-ma* biçiminde telaffuz edilir ve *sa*: bütün/bütünlük; *ta*: yaşam; *na*: ölüm; *ma*: yeniden dirilme şeklinde anlamlandırılarak "Hak/Hakikatin ortaya çıkması" biçiminde yorumlanır.[75] *Mantra*, sesli olarak, mırıldanarak veya sessiz biçimde okunabilir."[76] Genelde *Mantralar* okunurken rahat bir yere bağdaş kurarak oturulması ve belin dik tutulması tavsiye edilir. *Mantranın*, 5 dakika sesli, 5 dakika mırıldanarak ve 10 dakika da içten okunması daha sonradan sessizce meditasyona dalınması yaygın bir uygulamadır. Sonra aynı *mantra* tekrar 5 dakika mırıldanarak 5 dakika da sesli okunur. Bunu müteâkip diğer nefes egzersizlerine geçilir. Nefes alınırken kollar açılır ve yine aynı pozisyonda nefes verilir. Bu birer kez daha tekrar edildikten sonra gevşenir ve rahatlanır. Bütün bu egzersizler bütünü 31 dakikada tamamlanır. Günde 2 saat meditasyon yapıldığında kalan 22 saatte Tanrı'nın insanı düşüneceği ve unutmayacağı inancı cemâat üyeleri arasında önemli bir motivasyon aracıdır.[77]

SİHLERİN DİĞER DİNLERE BAKIŞI

Guru Nanak'ın Sultanpur'da aydınlanmaya ulaştıktan sonraki söylediği ilk ifadeleri şöyledir: "*Ne Hindu ne de Müslüman vardır. Öyleyse ben kimin yolunu takip etmeliyim? Ben Tanrı'nın yolunu izlemeliyim. Tanrı ne Hindu ne de Müslümandır ve ben Tanrı'nın yolunu takip edeceğim.*" Bu sözler, onun günlük

74. G.Feuerstein, *The Yoga Tradition*, s. 337; David Gordon White, "Transformations in the Art of Love: Kamakala Practices in Hindu Tantric and Kaula Traditions", *History of Religions*, Vol. 38, No. 2 (Nov., 1998), s. 180.
75. G. Feuerstein, *The Yoga Tradition*, s. 337.
76. Sri Singh Khalsa Yogiji, *The Teaching of Yogi Bhajan: A Practical Demonstration of the Power of the Spoken Word*, Hawthorn Book, New York, 1977, s. 4.
77. G. Feuerstein, *The Yoga Tradition*, s. 337.

hayatta iç içe olduğu iki büyük dini reddetmesi şeklinde yorumlanmıştır. Nanak ayrıca tarihî vesîkalarda (janamsakhi) geçtiği üzere döneminde yaygın olan bütün dinî uygulamaları eleştirmiştir.[78] Meselâ o, Hinduların hayvan kurbanı törenlerini şöyle eleştirir: "*Eskiden Hindular gergedan öldürür ve onun etini kutsal ateşe sunarlardı. Günümüzde ise Brahmin Hindular insan yemektedir... Zira onlar zâlimce ve hoş olmayan bir istismar ile masum insanların kanlarını sömürmektedirler.*" (GGS, 1289).

Yine bir keresinde Guru Nanak, Puri'deki meşhur Jagganath Tapınağını ziyâret eder. Tapmakta akşam yapılan görkemli ışık törenini (*arti*) izler. Bütün herkes coşku içerisinde ayağa kalkarak ibadete iştirâk edip, ilâhiler okuyup dans ederken Nanak, sessizce yerinde oturmaya devam eder. Puja töreninin sona ermesinin ardından ibadeti yöneten din adamları ona, "*Âlemin efendisi Jagganath önünde icrâ edilen ışık törenine neden iştirak etmedin? Sen nasıl bir insansın?*" diye sorarlar. Guru Nanak şöyle cevap verir:

> "*Ben Jagganath'dan önce de ışık törenini icrâ ediyordum. Bu esnada bütün kâinat bana katılıyordu. Sizin kalbiniz ve aklınız ona kapalıdır. Ben mutlak Işık'a ibadet ediyorum. Siz ise bir taş parçasına ibadet ediyorsunuz. Ben ebedî söz (sabd) üzerine tefekkür ediyorum. Siz ise mantraları anlamaksızın mırıldanıyorsunuz. Benim zihnim söylenmekte olan müzikle ve Tanrı'nın varlığıyla doludur. Siz ise tapınak çanlarının sesi, dansçıların coşkusu ve tütsü kokusu ile avunuyorsunuz. Her kalpte aynı ışık, yani Tanrı'nın ışığı vardır. O her ruhu aydınlatır ve herkese ışığını verir; gurunun sözleriyle bu ışık ifşâ olur.*" (GGS, 663).

Guru Nanak, Hinduların başlangıçta doğru yolda olduklarını, ancak daha sonra putlara ve zorunlu kabul edilen asalet ipliği takma âdetine yöneldiklerini söyler.

> "*Hindular Yaratıcıdan uzaklaşmış ve yanlış yola sapmışlardır. Onlar taşlardan yapılmış putlara ibadet ediyorlar. Suyun üzerinde kalmaya muktedir olmayan bu taş parçalarının başkalarına nasıl yardım edeceğini hiç düşünmüyorlar*" (GGS, 556). "*Bir Hindu, başka bir Hindu'nun evine kutsal metin okumaya ve onun boynuna kutsal ip takmaya gider. Dahası ona göre kutsal ipi takmayan veya bunun için özel tören düzenlemeyen kimse yanlış yoldadır ve bu yüzden Tanrı tarafından takdir edilmez, onaylanmaz. Böylece bütün seremoniler ve arınma törenleri faydasızdır.*" (GGS, 951).

78. Cole ve Sambhi, *The Sikhs*, s. 145.

Guru Nanak, Müslümanlara hitaben da şöyle der:

> *"Sevgi senin camin, iman seccaden, doğruluk ise Kur'an'ın olsun. İffet ve tevâzû senin sünnetin, dürüstlük de orucun olsun. Böylece sen hakikî Müslüman olacaksın"*. Şöyle devam eder, *"Şayet kişi istekli ve arzulu biçimde Tanrı'nın irâdesine teslim olursa, yaratıcının mutlak olduğuna inanırsa kendisini onda kaybeder. Yine o bütün yaratıklara merhametli olursa, Müslüman denilen değerli bir kimse olur."* (GGS, 137-143).

O, bir sûfî gibi günde beş kez yapılan duânın önemini vurgular ve şöyle dediği ifade edilir:

> *"Her gün yapılan beş duâ vardır ve onlara beş isim tahsis edilmiştir. Bunlardan birincisi, doğruluk ve dürüstlüktür. İkincisi, sadakat; üçüncüsü, Tanrı adına insanlara yardım etmektir. Dördüncüsü, zihinsel arınmışlık ve iyi niyet; beşinci ise Tanrı'yı sevme, övme ve ona adanmadır. İyi ameller senin inancının temelini oluşturur/göstergesidir. Böylece sen hakikî Müslüman olursun."*[79]

Nanak'a göre bazıları, *yogi* veya *sanyasin* gibi görünme niyetiyle koyu sarı elbiseler giyerek dolaşırlar. Onlarda giyecek ve yiyecek bulma arzusu vardır ve hayatlarını boşa harcarlar. Onlar ne aile sahibidirler ne de dünyadan uzaklaşmışlardır; *samsara* çarkında döner dururlar. Ama onlar yoga uygulamalarını Tanrı'nın adına tefekkür ile gerçekleştirirlerse kurtuluşa ulaşabilirler. Yoga, sadece laf kalabalığı yapmak değildir, o bütün insanları şerefli bir varlık kabul etmek ve eşit görmektir. Guru Nanak, yogilerin uyguladığı teknikler sayesinde kendi tatminkârlıklarının ötesinde şeyler kazanmalarını tavsiye etmiştir (GGS, 730).

Sonraki guruların diğer dinlerle ilgili tutumları da Nanak'ın görüşlerine uygunluk gösterir. Meselâ altıncı guru, hem cami hem de Hindu tapınağının inşâsı için para yardımı toplamıştır. Dönemin meşhur sûfîlerinden olan Mian Mir, Amritsar'daki Darbar Sahib'in temel taşını koymuştur. Aynı şekilde Guru Teg Bahadur, Hinduların özgürlüğü için canını feda etmiştir.[80]

Sihizm'in diğer dinlere bakışı hakkında Guru Gobind Singh'e atfedilen şu sözler de dikkat çekicidir:

> *"Hindularla Müslümanlar birdir. Aynı Tanrı herkesi yaratmış ve herkese rızık vermektedir. Onlar arasında ayrım yoktur. Tapınak ve cami aynı şey-*

79. Cole ve Sambhi, *The Sikhs*, s. 146-148.
80. Cole ve Sambhi, a.g.e. s. 148.

> *dir. Puja ve namaz aynı şeydir. Bütün insanlar birdir. Onlar sadece yanlış algılamadan dolayı farklı zannedilir. Allah ve Abhek aynıdır. Kur'an ve Puranalar aynıdır. Bütün hepsi tek âlemin yarattığı şeylerdir.*" (Akal Ustat).

Aynen Rigveda'da geçtiği üzere o, "*aslında hakikatin tek olduğunu, ancak farklı şekillerde isimlendirildiğini*" vurgulamaktadır. Guruların *Vedalar, Puranalar* ve *Kur'an* ile ilgili görüşleri daha ziyâde saygı üzerine temellenir. Bu konuda şu ifadeler örnek gösterilebilir:

> "*Vedalar, Şastralar ve kutsal kişiler çağırırlar. Fakat sağırlar onları işitmezler... Vedalar Tanrı'ya içten bir şekilde hizmet etmeyi va'z eder. Her kim ki bu çağrıyı işitir ve ona inanırsa, Tanrı'nın ışığını elde eder. Şastralar ve Smritiler Tanrı'nın ismine meditasyonu vurgularlar... Nasıl ki lamba yandığı zaman karanlık sona erer, aynı şekilde dinî kitaplar (Veda ve Kur'an) okunduğu zaman insanın zihnindeki kötülükler ortadan kalkar.*" (GGS, 408; 143; 791).

Guru Arcun da bu çerçevede,

> "*Hindu festivallerine ve Müslümanların Ramazanına iştirâk etmeyeceğim. Ben sadece nihâyetinde beni kurtaracak olana hizmet edeceğim. Dünyanın tek efendisi benim Tanrı'mdır. O hem Hindulara hem de Müslümanlara adalet dağıtır. Mekke'ye hacca gitmeyeceğim ve kutsal yerlerde ibadet etmeyeceğim. Benim bedenim ve ruhum, Müslümanların Allah, Hindulara da Rama dedikleri kimseye aittir.*" (GGS, 1136)

demiştir.[81]

Görülüyor ki, Sih guruları aslında doğrunun bir tek olduğunu, ancak onun farklı şekillerde anlaşıldığını ve her bir din içerisinde bir takım hakikat unsurlarının bulunduğunu ifade etmektedirler. Bu açıdan bakıldığında diğer dinlere karşı kapsayıcı bir yaklaşım sergiledikleri söylenebilir. Sihizm, Hinduizm ve İslâm'ın bazı inanç ve uygulamaları kendi bünyesinde yer vermiş, ama bazen de bu dinlere ait uygulamaları acımasızca eleştirmiştir. Sihizmin bu iki dinle ilişkisi bir tablo halinde şöyle gösterilebilir:

---

81. Cole ve Sambhi, a.g.e. s. 151.

Sihizm ve Hinduizm		Sihizm ve İslâm	
Sihizm'in Kabul Ettiği Hususlar	Reddettiği Hususlar	Sihizm'in Kabul Ettiği Hususlar	Reddettiği Hususlar
Kesh: Saçı uzatmak. Rigveda X.136'da Keshin ilâhisi yer almaktadır.	Avatara (bunun yerine *ajuni* anlayışını benimser)	Tek Tanrı inancı	Âhiret anlayışı
İnsanoğlunun çektiği acının ana nedeni cehâlettir.	Politeizm: Tek Tanrı'lı bir inanca sahiptir.	Tanrının sıfatları ve nitelikleri	
Karma: "İnsanoğlu, ancak ektiğini biçer."	Kanlı kurban ritüelleri	Tanrı'ya adanma ve ihlâslı olmak	
Tenasüh: Görevlerini yapmayan ruhlar başka bedenlerde yeniden dünyaya gelirler.	Diğer ateş sunuları	Cenaze sonrası kutsal metni hatmetme	
Ruhların cahil, salih ve kâmil oluşuna göre gideceği yer değişir.	Puja (Arti)	Secde etmek	
Ölüleri yakmak ve külünü suya atmak.	Kast sistemi	Sadaka vermek	
Tapınak kenarlarında havuzlar bulunması	Sati: Kadınların statüsünü yükseltmiştir.	Miraç	
Yoga ve meditasyon	Puta tapmak	İnsan yaratılmışların en yücesidir.	
Festivaller	Bireyselcilik		
	İnzivâ ve riyâzet		
	Dilencilik		
	Belirli/uğurlu evlilik tarihleri		

KAYNAKÇA

Bhargava, P. L., *Fundamentals of Hinduism: A Rational Analysis*, Munshiram Manoharlal, New Delhi 1982.

Chapple, Chistopher Key, *Yoga and the Luminous: Patanjali's Spiritual Path to Freedom*, State University of New York Press, New York, 2008.

Cole, W. Owen and Piara Singh Sambhi, *The Sikhs: Their Religious Beliefs and Practices*, Vikas Pub., New Delhi, 1978.

Coward, Harold & Ronald Neufeldt & Eva K. Neumaier, *Readings in Eastern Religions*, (Compiled and edited), Wilfrid Laurier University Press, Ontario, 2007.

Feuerstein, Georg, *The Shambhala Encyclopedia of Yoga*, Shambhala, Boston & London, 1997.

Feuerstein, Georg, *The Yoga Tradition: Its History, Literature, Philosophy and Practice*, Hohm Press, Arizona, 2001.

Grewal, J. S., *The Sikhs of the Punjab*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.

Guru Grand Sahib, English Translation of Siri Guru Granth Sahib, Hand Made Books, Arizona.

Gündüz, Şinasi, "Sih Dini", *Yaşayan Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz, DİB Yayınları, Ankara, 2007.

Kalsi, Sewa Singh, *Sikhism*, Chelsea House Publishers, Philadelphia, 2005.

Konow, Sten and Poul Tuxen, *The Religions of India,* G. E. C. Gad Publisher, Copenhagen 1949.

Küçük, Abdurrahman, "Sihizm", *AÜİFD*, c. XVIII, ss. 391-417.

McLeod,W. H., *Guru Nanak and the Sikh Religion*, Oxford University Press, Oxford, 1968.

McLeod,W. H., *Historical Dictionary of Sikhism*, Oxford University Press, Oxford, New Delhi, 2002.

McLeod,W. H., *The Evolution of the Sikh Community*, Oxford University Press, Oxford, 1976.

McLeod,W. H., *Who is a Sikh?*, Oxford University Press, Oxford, 1989.

Nesbitt, Eleanor, *Sikhism: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford, 2005.

Rose, H. A., "Granth", *ERE*, Ed. James Hastings, VI/389-390.

Sidhu, G. S., *Sikh Religion and Hinduism*, Guru Nanak Charitable Trust, London, Tarihsiz.

Singh, Daljeet, *Essentials of Sikhism*, Singh Brothers Pub., Amritsar, 1994.

Singh, Harbans, *The Message of Sikhism*, Gurdwara Parbandhak Committee, Delhi, 1968.

Singh, Nikky-Guninder Kaur, "The Myth of the Founder: The Janamsakhis and Sikh Tradition", *History of Religions*, Vol. 31, No. 4, Sikh Studies (May, 1992).

Singh, Nikky-Guninder Kaur, *Sikhism*, Chelsea House Pub., New York, 2009.

Singh, Trilochan, "Sikhism and Yoga: A Comparative Study in the Light of Guru Nanak's Encounter with the Yogis", *Perspectives on Guru Nanak: Seminar Papers*, ed. Harbans Singh, Guru Gobind Singh Department of Religious Studies, Patiala, 1975.

White, David Gordon, "Transformations in the Art of Love: Kamakala Practices in Hindu Tantric and Kaula Traditions", *History of Religions*, Vol. 38, No. 2, Nov., 1998.

Yitik, Ali İhsan, *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenasüh İnancıyla İlişkisi*, Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul, 1996.

Yogiji, Sri Singh Khalsa, *The Teaching of Yogi Bhajan: A Practical Demonstration of the Power of the Spoken Word*, Hawthorn Book, New York, 1977.

Zaehner, R. C., *Hinduism*, Oxford University Press, London, 1966.

CAYİNİZM

Cemil Kutlutürk*

Cayinizm, M.Ö. VI. yüzyılda Hindistan'ın kuzeyinde, Hinduizm'deki kast sistemine, din adamlarının (Brahmin) otoritesine ve kanlı kurban törenlerine tepkisel bir hareket olarak ortaya çıkmıştır. Cayinizm, ortaya çıktığı dönemden itibaren Hindistan bölgesini dinî, felsefî, ahlâkî, politik ve ekonomik açıdan önemli ölçüde etkilemiştir. Özellikle "şiddete başvurmama/canlı-cansız hiçbir canlıya zarar vermeme" anlamına gelen *ahimsa* anlayışı, âlemdeki her varlığın sâbit bir ruha sahip olduğu düşüncesi ve eşitlik ilkesi gibi kendine özgü yapısıyla dikkat çeken Cayinizm, bugüne kadar varlığını sürdürmeyi başarmıştır. Günümüzde ise o, yaklaşık dört milyon nüfusu ile dünyanın en az mensubu bulunan dinlerinden biridir. Bu nüfusun büyük çoğunluğu Hindistan'da yaşamakla birlikte Amerika, Avrupa ve Afrika gibi dünyanın farklı bölgelerinde de Cayinist öğretiyi benimsemiş kimseler bulunmaktadır.

KÖKENİ VE TARİHSEL GELİŞİMİ

Cayinizm'in sistemleştiricisi M.Ö. 599-527 yılları arasında yaşadığı kabul edilen Vardhamana'dır. O, Hindistan'ın kuzeyinde günümüzde Bihar eyâleti sınırları içinde bulunan Vaisali yakınlarında, kşatriya (asker/yönetici) sınıfına

* Yrd. Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. [cemilkutluturk@gmail.com]

mensup bir âilenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Vardhamana otuz yaşına geldiğinde evini ve âilesini terk etmiş; on üç yıl boyunca katı bir riyâzet hayatı yaşamış ve yoğun bir kefâret uygulamasında bulunmuştur. Bu sürecin ardından Vardhamana, *samsara*dan (doğum-ölüm döngüsü) nasıl kurtulacağını keşfetmiş ve böylece *kevala*'ya (mutlak bilgi)[1] ulaşmıştır. Bu yüzden Vardhamana'ya; *Mahavira* (Büyük Kahraman) ve *Cina*[2] (Muzaffer veya Beşerî Duygulardan Arınmış) unvanları verilmiştir. Buradan hareketle Vardhama'nın öğretisine "Cayinizm", bu öğretiyi benimseyenlerde de "Cayinist" denilmiştir.[3]

Mahavira, keşfettiği hakikatleri otuz yıl boyunca Hindistan'ın farklı bölgelerinde sınıf farkı gözetmeksizin herkese anlatmıştır. O, bunları duyurmakla kalmamış aynı zamanda kendisinden önceki *Tirthankara*ların öğrettiklerini de zamanın şartlarına uygun olarak yeniden yorumlamıştır. Ömrünün sonuna kadar kendini bu işe vakfeden Mahavira, yetmiş iki yaşlarında (M.Ö. 527'de) ölmüştür. Ölümünden sonra *nirvana*ya (nihâî kurtuluş) ulaştığına inanılan Mahavira, taraftarlarınca *Tirthankara* (çileci yaşam yoluyla doğum-ölüm döngüsünden kurtulup *nirvana*ya ulaşan ve nihâî kurtuluşu elde etmek isteyenlere örnek yaşantısıyla rol-model olan rûhânî lider) olarak tazim edilmiştir.

Mahavira, kendine özgü bir takım doktrinler geliştirmiş olmakla birlikte Hinduizm'deki bazı uygulamalara karşı gelmesiyle de dikkat çekmiştir. Bu bağlamda O, Brahminlerin otoritesine, çok tanrıcılığa, katı kast kurallarına ve özellikle kanlı kurban törenlerine itiraz etmiştir. Bu tür uygulamaların nihâî kurtuluşa ulaştıramayacağını va'z ederek bunun yerine katı zühd hayatını telkîn etmiştir. Mahavira, va'zlarında bir kimsenin doğum yoluyla din adamı (Brahmin) veya zâhid olamayacağını anlatarak; doğru davranış ve ruhsal temizliğin bir kimseyi hakîkî mânâda din adamı yapacağını bildirmiştir. Böylece o, insanları sâbit/değişmez bir sosyal statüye sokan kast sistemini reddetmiştir. Bireyin kendi iradesi ve özgür davranışları sonucunda sosyal statüsünü değiştirebileceğini va'z etmiştir. Mahavira'nın bu tür doktrinlerinin kısa sürede halk nezdinde itibar kazanmasında öğretilerini anlatırken kullandığı yöntem de oldukça

---

1. "Mutlak Bilgi" şeklinde tercüme edilebilecek olan *kevala* terimi, Cayinizm'de "her şeyi bilme, her şeyi idrâk etme" durumunu ifade eder. Cayinist öğretiye göre, her ruhun özünde bu "Mutlak Bilgi" potansiyel olarak mevcuttur. Fakat birey, dünyevî bağlardan dolayı bunun farkında değildir. Bu *kevala*yı (Mutlak Bilgi) idrâk eden ve bunu elde eden kimse *kevalin* olarak tanımlanır. Cayinizm'e göre ancak *kevalin* olan kimseler nesnelerin bütün özelliklerini eksiksizce idrak edebilirler. Bkz. Jaini Padmanabh, *The Jaina Path of Purification*, Motilal Banarsidass, New Delhi, 1998, s. 91.
2. M. Monier Williams, *A Sanskrit-English Dictionary (I-II)*, Indica Books, Varanasi, 2008, I, 619-620.
3. H. Jain; A.Upadhye, *Mahavira, his Times and his Philosophy of Life*, Bharatiya Gyanpeeth, New Delhi, 1975, ss. 12-13.

etkili olmuştur. Nitekim o, mesajlarını insanlara aktarırken anlaşılması oldukça zor olan klasik Sanskritçe'yi kullanmakla birlikte, daha çok büyük halk kitlelerince konuşulan bölgesel dilleri tercih etmiştir. Bunun yanı sıra o, hitap ettiği kitlelerin hem sosyo-kültürel özelliklerini hem de bilgi ve kavrayış düzeylerini göz önünde bulundurmuş ve buna göre anlatım biçimleri geliştirmiştir. Diğer taraftan Mahavira, öğrencilerini her zaman motive etmiş ve onlara daima destek olmuştur. Öğrencilerini, anlamadıkları veya şüpheye düştükleri konularda çekinmeden kendisine danışmaları hususunda teşvik etmiştir.[4] Bütün bunlar Mahavira'nın öğretilerinin hızlı bir biçimde yayılmasını kolaylaştırmıştır.

Cayinistler, kendi öğretilerinin başlangıcı olmadığına inanırlar. Onlara göre bu ezelî öğreti, tarihin değişik dönemlerinde *Tirthankara* denilen rûhânî liderlerce insanlara aktarılmıştır ve gelecekte de aktarılmaya devam edecektir. Bu inanç, Cayinizm'deki kozmoloji anlayışı ile ilişkilidir. Zira Cayinist kozmolojiye göre âlem, ezelî ve ebedîdir. Âlem, birbirini takip eden yükseliş ve çöküş dönemlerinden oluşur. Yükseliş dönemlerinde evrende huzur ve barış hâkimdir. Herkes birbirine karşı saygılıdır. Çöküş dönemlerinde ise evrende kötülük artmaya ve düzen bozulmaya başlar. Mutluluk ve huzur her geçen gün azalır. Nihayetinde çöküş dönemi sona erer ve her şeyin iyiye gideceği yeni bir yükseliş dönemi başlar. Bu dönüşüm sonsuza dek düzenli olarak yinelenir.[5]

Cayinizm'e göre çöküş dönemlerinde *Tirthankara*lar (rûhânî liderler) ortaya çıkar. Her bir *Tirtankara* ezelî olan Cayinist öğretiyi, geldiği dönemin şartlarına uygun olacak şekilde yeniden düzenleyerek insanlara aktarır. Bu öğretiyi benimseyenler, sıkıntılı ve meşakkatli olan çöküş evresini rahat geçirirler. Cayinist öğretiye göre içinde bulunduğumuz bu çöküş dönemde (avasarpini) ortaya çıkan yirmi dört *Tirthankara*dan ilki Rişabha sonuncusu ise Vardhamana'dır. Bu yüzden Cayinist öğretinin Vardhamana (Mahavira) ile başladığını ileri sürmek doğru bir yaklaşım değildir. Fakat o, bu öğretiyi insanlığın içinde bulunduğu şartları göz önünde bulundurarak yeniden şekillendirmiş ve böylece uygulanabilir bir forma sokmuştur. Dolayısıyla mevcut Cayinizm, Vardhamana (Mahavira) tarafından sistemleştirilen öğretilerden müteşekkildir.[6]

Cayinizm, Mahavira'nın ölümünden sonra Hindistan'ın farklı bölgelerinde pek çok taraftar kazanmıştır. Maurya krallığının kurucusu olan Chandragupta'nın (M.Ö.340-298) Cayinizm'i kabul etmesi ve onu krallığın resmî dini haline getirmesi, Cayinizm'in hızlı bir biçimde yayılmasını sağlayan en önemli faktörlerden biri olmuştur. Cayinizm'in farklı bölgelere yayılmasıyla birlik-

4. Natubhai Shah, *Jainism The World of Conquerors (I-II)*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 2004, I, 37-38.
5. Natubhai Shah, a.g.e. I, 13.
6. K. Prasad Jain, *The Religion of Tirthnakaras*, Aliganj, 1964, s. 30.

te Cayinist rahipler arasında elbise giyilip giyilmeyeceği ve kadınların manastır hayatına girip giremeyeceği gibi konularda bir takım fikir ayrılıkları yaşanmıştır. Bu ayrışma Cayinistler arasında *Digambara* (Çıplaklar) ve *Svetambara* (Beyaz Giyinenler) şeklinde bir bölünmeye yol açmıştır. Bu durum Cayinist öğretinin yayılışını kısmen zayıflatmıştır. Buna ilaveten Hindu din adamlarının (Brahminler) Hinduizm'i egemen kılmak için geliştirdiği bir takım metotlar ("avatara"[7] doktrinini kullanarak Cayinist öğretiyi Hinduizm içinde eritme teşebbüsü gibi) ve Hindistan coğrafyasında ortaya çıkan bir takım dinî-felsefî akımlar (M.S. 13. yüzyılda ortaya çıkan "bhakti hareketi" gibi) Cayinizm'in gelişimini ciddî anlamda engellemiştir.[8] Bütün bunlara rağmen Cayinizm, kendine özgü doktrinleri sayesinde günümüze kadar varlıklarını sürdürmüştür. Cayinistler'in hiçbir canlıya zarar vermemek için ağızlarını bir bezle örtmeleri, geçtikleri yerleri süpürge ile temizlemeleri ve ziraatla uğraşmamaları gibi kendilerine özgü uygulamaları ile dikkatleri üzerine çekmeyi başarmıştır.

B. TEMEL ÖĞRETİLERİ

a. Tanrı/Üstün Varlık-Âlem Düşüncesi

Cayinizm'e göre insan ve içinde yaşadığı âlem, Tanrı veya üstün bir varlık tarafından yaratılmamıştır. Bu açıdan âlem, ezelî ve ebedîdir. O, birbirini takip eden uzun yükseliş ve çöküş devirlerinden oluşur. Bu döngü ise sonsuza dek düzenli olarak tekrarlanır. Âlemdeki hâdiseler herhangi bir Tanrının veya üstün varlığın mücâhalesi olmadan doğanın kendi kurallarına göre cereyân etmektedir. Benzer şekilde nihâî kurtuluş ancak bireysel çabalarla elde edilebilir. Tanrının veya üstün bir varlığın bu konuda da bir mücâhalesi veya inâyeti söz konusu değildir. Bununla birlikte Cayinizm'de Tanrısallığın bir varlık kategorisi olarak nitelendirildiği görülür. Nitekim dünyada iken iyi eylemlerde bulunan

---

7. Hinduizm'de *avatara*, tanrı Vişnu'nun yeryüzünde hayvan veya insan şeklinde beden alması inancıdır. Bu inanca göre tanrı Vişnu, düzenin bozulduğu ve kötülüklerin arttığı dönemlerde yeryüzüne inerek bu kötü gidişe son vermekte ve evrendeki düzeni yeniden tesis etmektedir. Bkz. K. Narayan Prasad Maghad, *Şri Vişnu Aur Unke Avatara*, Vani Prakaşan, Yeni Delhi, 2001, s. 213. Hindu din adamları bu doktrini kullanarak Cayinist öğreti esasına göre yirmi dört *Tirthankara*dan ilki olan *Rişabha*'yı Vişnu avataraları içine dâhil etmişler ve böylece Cayinist öğretiyi kendi inançları ile yakınlaştırma çabası içine girmişlerdir. Geniş bilgi için bkz. Padmanabh Jaini, "Jina Rşabha as an Avatara of Vişnu", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 40 (2)* (1977), ss. 321-337.

8. Agustin Paniker, *Jainism History, Society, Philosophy and Practice*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 2010, s. 173.

ve bu irâdî eylemlerinin sonuçlarına bağlı olarak kurtuluşa ulaşanların, *urdva* denilen "tanrılar âlemi"nde yaşamlarını sürdüreceklerine inanılır.[9] Dolayısıyla bu katmana ulaşan ruhlar, her türlü günahtan ve dünyevî bağdan kurtularak mükemmelliğe ulaşmış "üstün varlıklar" olarak görülür.

Cayinizm'de yaratıcı bir varlığın olduğu kabul edilmemekle birlikte zaman içerisinde *Tirthankara* denilen rûhânî liderlere ve onların ikonlarına tapınma biçimi ortaya çıkmıştır. Cayinist gelenekte *Tirthankara*lar, inananlar için sadece iyi birer örnek olarak görülmüştür. Bu anlamda onlar ilâhî yardımcılar veya kurtuluşa ulaştıran varlıklar değillerdir. Fakat şu bir gerçektir ki günümüzde Cayinist tapmaklarda bulunan *Tirthankara* heykellerine Tanrı olarak tapınma ve sunularda bulunma oldukça yaygındır.

Cayinim'e göre âlem ve âlemdeki fenomenler yanılsama (maya) değil, gerçektir. Âlemdeki varlıklar genel olarak canlı (civa) ve cansız (aciva) olmak üzere iki kategoriye ayrılır. *Aciva*; *pudgala* (madde), *dharma* (haraket etme), *adharma* (durma/hareketsizlik), *akaşa* (mekan) ve *kala* (zaman)'dan oluşur. Gerek *civa* gerekse *aciva* türü varlıkların başlangıcı ve sonu yoktur ve bunlar yaratılmış da değildir. Âlem, sayısız *pudgala* (madde) ve *civa* (ruh) atomlarının birbiriyle temâsa geçmesi sonucu oluşmuştur. Böyle bir temâsın gerçekleşmesinde hareket etme, durma, mekân ve zaman prensipleri etkin rol oynamıştır.[10] Cayinist öğretiye göre *civa* sadece insanlar, hayvanlar ve bitkilerde değil, dağ, taş, su gibi nesnelerde de bulunur.[11] Dolayısıyla canlı ve cansız bütün varlıklar bir ruha sahiptir.

b. Karma-Tenâsüh ve Kurtuluş Öğretisi

Cayinizm'in kendine özgü bir diğer doktrini de karma-tenâsüh ve kurtuluş öğretisidir. Hinduizm ve Budizm'deki karma-tenâsüh öğretisi, Cayinizm tarafından da kabul edilmiş olmakla birlikte bir takım farlılıklar ihtivâ etmektedir.

Cayinizm'e göre *civa* (ruh), esas itibariyle saftır. Ancak o, sayısız atomlardan oluşan madde (pudgala) ile temâsa geçtiğinde, kirlenmeye ve esas özünü yitirmeye başlar. Maddî atomların ruha nüfuz etmesi ve ruhta etkileyici değişikliklere sebep olması, kişinin irâdî eylemlerinin *(karma)* bir sonucudur. Bu yüzden Cayinizm'e göre *karma*; ruhun hareket etmesi sonucu onunla temâsa

---

9. Cayinizm'e göre ölümle birlikte bedenden ayrılan ruhun gideceği üç farklı katman vardır. Bunlar; *urdva* (tanrılar alemi), *madhya* (yeryüzü) ve *adho* (yeraltı dünyası)'dır. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Walther Scubring, *The Doctrine of the Jainas Described after the Old Sources*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi,1962, ss. 126-127.
10. K. Nath Tiwari, *Comparative Religion*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1990, s. 74.
11. Ali İhsan Yitik, *Hint Dinleri*, İzmir İlâhiyat Vakfı Yay., İzmir, 2005, s. 103.

geçerek ruhun aslî özelliklerini kirleten/gizleyen ezelî *pudgala* atomlarını da kapsamaktadır. Dolayısıyla *karma*, sadece insanın davranışlarına veya irâdî eylemlerine bağlı olarak ortaya çıkan ahlâkî yasayı değil, aynı zamanda eylemde bulunmadan çok önce âlemde var olan ezelî maddelerin (pudgala) bütününü de ifade etmektedir.[12]

Esas tabiatı itibariyle parlak ve temiz olan ruh, karmik unsurlarla (maddî unsurlar/atomlar) birleştiğinde, kendi özünü kaybetmekte ve kirlenmektedir. Cayinist öğretiye göre, karmik unsurların ruhu kuşatmasına neden olan temel şeyler; başta cehâlet (avidya) sonra öfke (krodha), hırs (lobha), gurur (mâna) ve yanılgı (maya)'dır. Ruhu saran karmik unsurlar kişinin bir takım eylemlerde bulunmasına neden olmaktadır. Bu eylemler, iyi yönde ise "iyi karma" kötü yönde ise "kötü karma" ortaya çıkmaktadır. "İyi karma"; iyi doğum(lar)a, "kötü karma"; kötü doğum(lar)a yol açmaktadır. Bu döngü, nihâî kurtuluş elde edilemediği sürece sonsuza dek tekrarlanmaktadır.[13]

Cayinist öğretiye göre ruhu (civa) kuşatan karmik unsurları (maddî atomlar) durdurmak ve ruhun aslî özelliklerini ortaya çıkarmak mümkündür. Bu anlamda beşerî hayatın en temel gayesi, ruhu maddî unsurlardan arındırarak kurtuluşa ulaşmadır. Cayinizm, bireysel çaba ile nihâî kurtuluşun başarılabileceğini öğretir. Bunun başarılabilmesi için tövbe, kefâret gibi uygulamaların yanı sıra sıkı bir zühd hayatı ve nefis terbiyesi gerekmektedir. Diğer bir değişle keşiş hayatı yaşamalıdır.

Cayinizm, kişiyi doğum ölüm çarkına mahkûm eden karmik unsurlardan kurtaracak ve nihâî kurtuluşa ulaştıracak ilkeleri açıklarken *Tattvarta Sutra* adlı kutsal metninde "üç mücevher" (triratna) olarak anılan ve *doğru iman*, *doğru bilgi* ve *doğru davranış*tan oluşan bir reçete sunmaktadır.

a) Doğru İman (Samyag Darşana): Doğru İman; kutsal metinlerin doğruluğuna, dünyevî hazlardan uzak durmanın kişiyi yücelteceğine, mânevî liderlerin faziletlerine, ruhsal kurtuluşun imkanına, kendi özünü kavramanın önemine, dindar ve erdemli kimselere hürmet gösterilmesinin ehemmiyetine ve herkese eşit davranmanın gerekliliğine inanmayı ifade eder.[14]

b) Doğru Bilgi (Samyag Cnana): Doğru Bilgi ve Doğru İman birbiriyle yakından ilişkilidir. Çünkü bu ikisi arasında neden ve sonuç ilişkisi vardır. Bir kimse ışık olmaksızın bir lambaya sahip olabilir. Ancak bir lamba olmadan ışı-

---

12. Paniker, *Jainism History, Society, Philosophy and Practice*, s. 382-384. Geniş bilgi için bkz. Ali İhsan Yitik, *Hint Kökenli Dinlerde Karma inancının Tenasüh inancıyla İlişkisi*, Tuh Madde Yayınları, İstanbul, 1996, ss. 160-167.
13. Chandradhar Sharma, *A Critical Survey of Indian Philosophy*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 1987, s. 65.
14. Geniş bilgi için bkz. Shah, *Jainism The World of Conquerors*, I, 90-92.

ğa sahip olamaz. Bunun gibi bir kimse *bilgi* olmadan "Doğru İman"a sahip olabilir ama "Doğru İman" olmadan *bilgi*ye ulaşamaz.[15]

Cayinist metinleri "Doğru Bilgi"yi; "eşyaların doğasını yanlış olmayacak şekilde dosdoğru/olduğu gibi gün yüzüne çıkartan bilgi" olarak tanımlar. "Doğru Bilgi", canlı-cansız bütün varlıkların ve evrenin mâhiyeti ve hakîkî yapısı hakkındaki tüm bilgileri içerir. Bu tür bir bilgi; şüpheden, yanlış anlayıştan ve mübhemiyetten uzak olmalıdır. "Doğru Bilgi", sadece kutsal metinler vasıtasıyla değil, aynı zamanda varlığın gerçek mâhiyetini kavramış *Tirthankara*lar (rûhânî liderler) aracılığıyla da elde edilen derûnî bilgidir. Bu bilgi, bir kimsenin hem zihinsel hem de bedensel tutum ve davranışlarını kontrol altına almasını sağlar. "Doğru Bilgi" bir kimseye, kendi özünün ve diğer varlıkların gerçek mâhiyetini kavrama imkânı verir ve bu şekilde onu kurtuluş yoluna iletir.[16]

c) Doğru Davranış (Samyag Caritra): Kurtuluşa ulaşmada bir diğer önemli basamak olan "Doğru Davranış"; ancak "Doğru İman" ve "Doğru Bilgi" ile uyumlu hale getirildiği zaman mükemmelleştirilmiş olur. Cayinist öğretiyi insanlık için yeniden reforme eden Mahavira'nın hayatını örnek almak ve onun gibi davranmak, "Doğru Davranış" kapsamı içinde değerlendirilmekle birlikte "Doğru Davranış" esas olarak Cayinizm'e özgü olan beş temel kuralı benimsemek ve hayatını buna göre tanzim etmektir. Bunlar; öldürmeme (ahimsa), doğru sözlü olma *(satya)*, başkasına ait olan bir şeye göz dikmeme (asetya), cinsel ilişkiden uzak durma/duyularını kontrol etme (bramacari) ve kanaatkâr olma (aparigraha) ilkelerini ihtivâ etmektedir.[17]

Üç basamaktan oluşan bu yolu takip eden kişi, hem maddî unsurların (karma) ruhuna nüfuz etmesini önler, hem de ruhunda mevcut olan karmik unsurları yok eder. Böylece nihâî kurtuluş yolunda önemli bir aşamayı tamamlamış olur.

Syadvada Öğretisi

Cayinizm'e özgü bir diğer öğreti ise "bilgi izâfiyet teorisi" anlamına gelen *syadvada*[18] doktrinidir. "Her hüküm görecelidir." şeklinde de ifade edile-

15. Shah, a.g.*e.* I, 93.
16. Geniş bilgi için bkz. Shah, a.g.e. I, 93-94.
17. Tara Sethia, *Ahimsa, Anekanta and Jainism*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 2004, s. 3; Acarya Mahaprajna, *Astitva aur Ahimsa*, Jain Vishva Bharti, Ladnun, 1994, ss. 9-14.
18. "Syad" kelimesi sözlükte "muhtemelen, belki, olabilir" gibi anlamlara gelmektedir. Fakat Cayinizm'deki *syadvada* teorisinde "syad" kelimesi "göreceli, nisbî, izâfi" anlamında kullanılmaktadır. "Vada" kelimesi ise "bilgi" anlamındadır. Bu açıdan *syadva-*

bilecek olan bu öğreti, Cayinist düşünce sisteminin temel inançlarından birini oluşturmaktadır.

Cayinist öğretide madde ve ruh birbirinden ayrı ve bağımsız gerçekler olarak kabul edilir. Sayısız maddî atomlar olduğu gibi sayısız bireysel ruhlar da vardır. Her bir maddî atomun veya ruhun sayısız özelliği bulunur. Bu özellikler olumlu veya olumsuz yapıda olabilir. Eşyanın bütün bu özellikleri sadece nihâî kurtuluşa ulaşan *Tirthankara*lar tarafından bilenebilir. Dolayısıyla *Tirthankara* dışındaki insanlar bir eşyanın bütün niteliklerini bilme kudretine sahip değildirler. Sıradan insanlar sahip oldukları bilgi düzeylerine bağlı olarak eşyanın sadece belli yönlerini kavrayabilirler. Bu yüzden onların eşya hakkındaki hükümleri mutlak değil; sınırlı, bağımlı ve görecelidir. Kişinin eşya hakkındaki hükmü, gerek söz konusu eşyanın içinde bulunduğu duruma gerekse kişinin bilgi ve algı düzeyine bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Bu yüzden eşya hakkında verilen hüküm değişkenlik göstermektedir.

Bu bağlamda Cayinist öğreti, eşya hakkındaki göreceli hükmün şu yedi formunu öne çıkartır:

a. *Syadasti*: Göreceli olarak, bir eşya gerçektir.
b. *Syannasti*: Göreceli olarak, bir eşya gerçek dışıdır.
c. *Syadasti nasti*: Göreceli olarak, bir eşya hem gerçek hem de gerçek dışıdır.
d. *Syadavaktavyam*: Göreceli olarak, bir eşya tanımlanamazdır.
e. *Syadasti ça avaktavyam*: Göreceli olarak, bir eşya hem gerçek hem de tanımlanamazdır.
f. *Syannasti ça avaktavyam*: Göreceli olarak, bir eşya gerçek dışıdır ve tanımlanamazdır.
g. *Syadasti ça nasti ça avaktavyam*: Göreceli olarak; bir eşya gerçektir, gerçek dışıdır ve tanımlanamazdır.[19]

KUTSAL KİTAPLARI

Mahavira'nın öğretileri, uzun yıllar sözlü olarak aktarılmış ve daha sonraki süreçte yazıya geçirilmiştir. Bu yüzden yazılı hale getirilinceye kadar Mahavi-

---

da teriminin; "bilgi izâfiyet teorisi" anlamında tercüme edilmesi uygundur. Bkz. Sharma, *A Critical Survey of Indian Philosophy*, s. 52; Tara Chatterjea, *Knowledge and Freedom in Indian Philosophy*, MD: Lexington Books, Lanham, 2001, ss. 77-80.

19. Geniş bilgi için bkz. Sharma, *A Critical Survey of Indian Philosophy*, ss. 53-54; Tara Chatterjea, *Knowledge and Freedom in Indian Philosophy*, ss. 81-85.

ra'nın va'zlarından pek çoğu kaybolmuştur. Neticede orijinal dilleri Ardhamagathi, Maharastri ve Prakriti olan Cayinist kutsal metinlerinin tamamlanması M.S. 5. yüzyılı bulmuştur. Cayinist öğretilerin bir araya toplanması ve yazılı hale getirilmesine yönelik ilk çalışmalar, M.Ö. 3. yüzyılda *Svetambara*lar (Beyaz Giyinenler) tarafından gerçekleştirilen I. Pataliputra Konsili'ne dayanmaktadır.[20]

Mahavira'nın ölümünden sonra uzun yıllar şifâhî olarak aktarılan ve daha sonradan yazıya geçirilen Cayinist kutsal metinleri şunlardır:

Purvalar (Birinciler/Öndekiler/Eski Bilgiler)

Svetambara ve *Digambara* mezheplerinin her ikisi de on dört adet olan *Purvalar*'ın kayıp olduğu hususunda hemfikridir. Geleneğe göre kutsal metin edebiyatının bir parçası olan *Purvalar*, Mahavira'nın havarilerine (Gandhara) bizzat yazdırdığı metinlerdir. Günümüzde mevcut olmayan bu metinler; *Utpada, Agrayaniya, Viryapravada, Astinastipravada, Cnanapravada, Satyapravada, Atmapravada, Karmapravada, Pratyakhyanapravada, Vidyanupravada, Kalyanapravada, Pranapravada, Kriyavisala, Lokabindusara*'dan oluşur. Bu metinlerde yirmi dört *Tirthankara*'ya ait ortak görüşlerin ve doktrinlerin bulunduğu kabul edilir.

Angalar (Yakarışlar)

Angalar, elimizdeki en eski Cayinist metinleridir. Bunlar Cayinizm kutsal metinlerinin omurgasını oluşturur. On iki adetten oluşan *Angalar*, şunlardır:

a. Açaranga: Bu kitap Cayinist keşişlerin uyması gereken kurallar hakkında ve çileci yaşamın nasıl olması gerektiği konusunda bilgiler içerir. Bu konuda Mahavira'nın hayatından örnekler sunar. Bu kitap, *Angalar*ın en eskisi kabul edilir.

b. Sutrakritanga: Bu kitap, *ahimsa* ilkesini ve Cayinist metafiziğini açıklar. Bunun yanı sıra diğer dinî gelenekler tarafından öne sürülen teorileri çürütür.

c. Sthananga: Bu kitap on bölümden oluşur ve her bir bölümde belli doktrinler ele alınır. Bunun yanı sıra eserde Cayinist öğretinin temel metafizik konuları tanımlanır ve listelenir.

---

20. *The Acaranga Sutra*, translated from Prakrit by Herman Jacobi, ed. F. Max Müller, Sacred Books of the East (SBE Series), The Clarendon Press, Oxford, 1884, XXII, 13; Scubring, *The Doctrine of the Jainas*, s. 73.

d. Samavayanga: *Sthananga* kitabı ile benzer özelliktedir.

e. Vhakhyapracnapti (Bhagavati): Bu kitap; madde, ruh ve benzeri konular hakkında bilgiler verir ve bunları nükteli bir biçimde izah eder. Bu bağlamda eserde otuz altı bin civarında soru-cevap yöntemi ile bu tür meseleler açıklanır. Bu eser, on bir (sonuncusu-on ikincisi elimizde mevcut değildir) *Anga* arasında en uzun olan kitaptır.

f. Cnatadharmakathah: Bu kitapta, Cayinist öğretinin hedefleri ve amaçları örnek hikâyeler şeklinde anlatılmıştır. Eser, Cayinist öğretilerin halk tarafından anlaşılması ve benimsenmesi amacıyla kaleme alınmıştır. Bu yüzden söz konusu kitap, Mahavira'nın va'zlarım doğru anlamak adına çok yararlı bir metindir.

g. Upasakadaşah: Keşiş sınıfından olmayan on adanmışın davranışlarını ele alan bu kitap, Cayinizm'de sıradan insanların davranış biçimlerini anlamak adına oldukça faydalıdır.

h. Antakraddaşah: Bu kitap on kutsal keşişin *karma*larını yok ederek *nirvana*ya nasıl ulaştıklarını konu edinir.

i. Anuttaraupapatikadaşah: Bu kitapta, en üst cenneti (Anuttara) kazanan keşişlerin hikâyeleri anlatılır.

Son üç kitap görüldüğü üzere bir takım örneklerden hareketle insanları kurtuluş yoluna ulaştıracak eylemlere özendirmektedir.

j. Praşnavyakaranani: Bu kitapta Cayinist öğretiye göre bir kimsenin kaçınması gereken beş kötülük ile beş büyük yemin (mahavrata) hakkında aydınlatıcı bilgiler yer alır.

k. Vipakaşruta: Bu kitapta pek çok örnek hikâyelerden hareketle iyi ve kötü *karma*ların ne gibi sonuçlar doğuracağı açıklanır.

l. Dristivada: Bu kitap şu anda mevcut değildir. Geleneksel olarak kayıp olduğu kabul edilmekle birlikte üçüncü ve dördüncü *Angalar*da yer alan bilgilere göre, bu metinde Mahavira'nın astroloji, astronomi ve çeşitli felsefî konularda vermiş olduğu bir takım bilgiler yer almaktadır.

Upangalar

Anga türü metinlerin yorumu mâhiyetinde olan *Upangalar* on iki adettir.

Bu metinlerden "*Aupapadika*", kral Konika'nın Mahavia'yı ziyaret ettiğinde nasıl görkemli bir geçit alayı düzenlediğini anlatır. Bir kimsenin sonraki yaşamında kurtuluşu nasıl kazanabileceği bu metinde ele alınan bir diğer konudur.

"*Racapraşniya*", Parşvanath'ın havarisi olan keşiş Keşi'nin hayatını konu edinir. Onun Cayinist öğretiye ve *Tirthankara*ya bağlılığı anlatılır.

"*Civabhigama*", kozmos ve kozmosta bulunan bütün canlılar hakkında bilgiler verir. Bu bağlamda o, biyoloji ve botanik alanlarında önemli bir kaynaktır.

"*Pracnapana*", *civa*ların (ruh) özellikleri ve türleri hakkında detaylı bilgiler verir.

"*Suryapracnapti*", güneş ve gezegenler hakkında açıklamada bulunur ve onların hareketlerine ilişkin matematiksel bilgiler verir.

"*Candrapracnapti*", ay ve gezegenler hakkında bilgi vermesinin yanı sıra ayın hareketine ilişkin matematiksel bilgiler de ihtivâ eder. Bu açıdan *gerek Suryapracnapti* gerekse *Candrapracnapti* metinleri eski dönemlere ait astrolojiyi anlama adına oldukça önemli kaynaklardır.

"*Cambudvipapracnapti*", coğrafî bir yer olan Campudvepa hakkında bilgi vermesinin yanı sıra eski krallıklara ait bilgiler de içerir.

"*Nirayarvali*", on prensin hayat hikâyesini konu edinir ki hikâyeye göre bunlar savaş meydanında ölerek cehenneme gitmişlerdir.

"*Kalpavatamsikah*", kral Konika'nın çocukları hakkında bilgi verir. Bu çocuklar dünyadan el etek çekerek birer keşiş olmuşlar ve ölümlerinden sonra cennete gitmişlerdir.

"*Puspikah*", Mahavira'ya tapınan bir takım tanrısal varlıklardan söz eder.

"*Puspaculikah*", bir önceki metinde yer alan hikâyelere benzer anlatımlar içerir.

*Upangala*rın sonuncusu olan "*Vrasnidaşah*" adlı kitapta ise Vrasni bölgesinde yaşayan on kralın nasıl ikna edilip de Cayinist öğretiyi benimsedikleri anlatılır.

Cheda Sutralar (Manastır Kuralları)

Bu metinlerde keşiş ve keşişelerin uyması gereken kurallar ve bunların ihlâli durumunda ortaya çıkacak yaptırımlar konu edinir. Keşiş ve keşişelerin günah ve hata işledikleri durumlarda bunlardan kurtulmak için nasıl davranmaları gerektiği de açıklanır. Bu yüzden söz konumu metinler sıradan kimseler için değildir. *Cheda Sutralar*; *Acaradaşah, Brahatkalpa, Nisitha, Mahanisitha, Vyavahara, Pancakalpa* şeklinde altı kitaptan müteşekkildir.

Mula Sutralar (Temel Metinler)

Keşiş ve keşişelerin çileci yaşamlarının ilk dönemlerinde çalışmaları gereken kutsal metinler, *Mula Sutralar* olarak adlandırılır. Dört kitaptan oluşan bu metinlerin bizzat Mahavira tarafından yazdırıldığı kabul edilir. Bunlardan "*Avasyaka*", din adamı olsun veya olmasın herkesin gece ve gündüz boyunca ruhunu maddî unsurlardan arındırmak için uyması gereken altı rutin işi (avasyaka) ele alır. "*Dasavaikalika*", çileci yaşamı seçmiş kimselerin davranış biçimlerini ve hususiyetlerini kısaca tanımlar. "*Uttaradhyayana*", Cayinist öğretileri ve uygulamaları izah eden diyalog, hikâye ve örnek anlatımlardan oluşur. Bu yönüyle söz konusu metin, Hinduların *Bhagavadgita*'sına benzetilir. "*Pindaniryukti*" ise keşişlerin diğer insanlarla nasıl münâsebet kuracaklarını; yiyecek ve diğer ihtiyaçlarını nasıl temin edeceklerine yönelik kural ve prosedürleri açıklayan bir metindir.

Prakirnalar (Birbirinden Bağımsız/Çeşitli Konular)

Sayıları on adet olan bu tür metinler, Cayinizm ile ilgili birbirinden farklı konuları ele alır. Bunlardan "*Catuhşarana*", koruyucu özelliği bulunan dört varlığa (Arihant, Siddha, Sadhu ve Dharma) yönelmeyi ele alır. "*Aturapratyakhyana*"; çocukken, gençken ve yaşlı iken ölmek arasında ne gibi farklılıklar olduğunu; "*Bhaktaparicna*", perhiz döneminin mâhiyetini ve bir kimsenin ölüm anında nasıl bir duygu yaşadığını; "*Samstaraka*" ise bir kimsenin kendi arzusuyla nasıl ölümü istediğini konu edinir. "*Tandulavaitalika*", gebelik ve insan bedeni hakkında bilgi verir. "*Candravedhyaka*", meditasyon yöntemini ele alırken "*Devendrastava*", cennette yaşayan tanrısal varlıkların isimleri, konumları ve yaşam alanları ile ilgili bilgiler içerir. Bunun yanı sıra güneş, ay, gezegenler ve yıldızlar hakkında da bir takım tanımlamalarda bulunur. "*Ganitavidya*", fal ve büyü hakkında bilgi verir ve bunların gelecekte nasıl kullanılacağı konusunda öngörüde bulunur. "*Mahapratyakhyana*", kötü eylemlerin tamamıyla nasıl terk edilebileceğini açıklar. *Prakirna* türü metinlerin sonuncusu kabul edilen "*Virastava*"nın ise kaybolduğuna inanılır.

Culika Sutralar (Detaylandırıcı Metinler)

İki tür kitaptan oluşan bu metinler, *Anga* türü metinlerde yer alan bilgileri izah edici özellik taşır. Bunlardan "*Nandi Sutra*"; *Tirthankara*lar (rûhânî liderler), *Ganadhara*lar (havariler) ve *Gyan* (Bilgi) hakkında daha ayrıntılı açık-

lamalar verir. "*Anuyogadvara Sutra*" ise va'z usullerinin nasıl olması gerektiği konusunda açıklayıcı bilgiler ihtivâ eder.[21]

Sonuç olarak günümüzde *Svetambara* mezhebince 46 kitaptan (12 adet *Anga*, 12 adet *Upanga*, 6 adet *Cheda Sutra*, 4 adet *Mula Sutra*, 10 adet *Prakirna*, 2 adet *Culika Sutra*) oluştuğu kabul edilen "*Agamalar*", Cayinizm'in kutsal metinlerini oluşturmaktadır.

Digambara (Çıplaklar) mezhebi ise bu kitapları apokrif (gerçek dışı) olarak nitelendirmekte ve onların dinsel otoritesini kabul etmemektedir. Nitekim *Digambara* mezhebine mensup keşişlere göre bu metinler Mahavira'nın öğretilerini içermemektedir. *Digambara* mezhebi bu metinler yerine kendi üstatları (Açarya) tarafından daha geç dönemlerde yazılan *Prakaranaları* (sistematik metinler) kutsal kitaplar olarak kabul etmektedirler.[22]

BAŞLICA İBADET VE UYGULAMARI

Cayinizm'deki ibadet ve uygulamalar, manastırda yaşayan ve manastır dışında yaşayan kimselere göre değişkenlik göstermektedir. Bu yüzden söz konusu dine ait ibadet ve uygulamaların doğru anlaşılabilmesi için Cayinizm'e özgü sosyal yapının (sangha) göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Buna göre Cayinistler *aşrama*larda (manastır) yaşayanlar ve normal gündelik hayatını *aşrama* dışında sürdürenler olmak üzere iki temel gruba ayrılır. İlk grupta yer alan kimseler tekrar kendi içinde "keşiş" ve "keşişeler" olmak üzere iki türlüdür. Bunların her biri Cayinist öğretiyi yaşayan, hayatlarının her anını bu öğretilere uygun olarak tanzim eden ve zâhidlik geleneğini devam ettiren kimselerdir. Manastır dışında normal hayatlarını sürdüren Cayinistler de kendi içinde erkekler ve kadınlar olmak üzere iki şekilde değerlendirilir. Bu tür kimseler, ilk gruptakiler kadar Cayinist öğretiyle çok fazla iç içe ve alakadar değildirler. Hayatlarının her anını, söz konusu dinin emir ve kurallarına göre planlamazlar. Bunların temel görevlerinden biri, ilk grup-

---

21. Cayinist kutsal metinleri hakkında daha geniş bilgi için bkz. Herman Jacobi, "Jainism", *Encyclopedia of Religion and Ethics (ERE) (I-XVI)*, ed. James Hasting, New York, 1951, XXII, 467; A. Kumar Jain, *Faith and Philosophy of Jainism*, Kalpaz Publications, Delhi, 2010, ss. 97-108; *Jain Philosophy (Part 1)*, Encylopedia of Indian Philoophy (I-XXVII), ed. Dalsukh Malvania & Jayendra Soni, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 2007, X, 3-45.

22. *Digambaraların* kabul ettiği *Prakaranalar;* Mulacara, Samayasara, Pravacanasara ve Aradhana adlı metinlerden oluşur. Geniş bilgi için bkz. Helmuth Von Glasenapp, *Jainism: An Indian Religion of Salvation*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1999, s. 124.

ta yer alan ve manastırda toplu olarak yaşayan kimselerin dünyevî ihtiyaçlarını karşılamaktır.[23]

Manastırda ve manastır dışında yaşayan Cayinistlerin kendilerine özgü başlıca ibadet ve uygulamalarını ayrı ayrı ele almadan önce her bir Cayinistin uyması gereken temel dinî esasları belirtmekte fayda vardır. Herkesin riâyet etmesi gereken esasların başında *doğru iman, doğru bilgi* ve *doğru davranış* basamaklarından oluşan *triratna* (üç mücevher) gelmektedir. *Triratna* basamaklarını takip etmenin yanı sıra tapınaklarda bulunan *Tirthnakara* heykellerine ta'zîm etmek ve bu heykeller etrafında şekillenen dinî törenlere katılmak da gerekmektedir. Bir diğer esas ise *ahimsa, satya, asteya, brahmacarya* ve *aparigraha*dan oluşan beş temel kurala riâyet etmek ve buna uygun bir hayat yaşamaktır.

Her bir Cayinist, nihâî kurtuluşu elde etmek için bu tür temel dinî hususlara uymalı ve bunların gereklerini yerine getirmelidir. Fakat Cayinist öğretiye göre bunlar ebedî kurtuluş için tek başına yeterli değildir. Çünkü *nirvana*ya sadece dünyevî bağlardan kurtulmuş ve ruhunu maddî unsurlardan tamamen arındırmış keşişler ulaşabilir. Bu yüzden keşiş dışında kalan Cayinistlerin doğrudan nihâî kurtuluşu ummak yerine öncelikli olarak buna ulaştıracak yola girmeleri gerekmektedir. Böyle bir yola girmek için de Cayinizm'in ön gördüğü temel dinî esasları tatbik etmeleri gerekmektedir. [24]

Cayinist toplumun iki temel organından birini oluşturan keşiş/keşişelerin manastır etrafında yoğunlaşan kendine özgü ibadetleri ve dinî uygulamaları vardır. Esasında manastır hayatıyla ilgili tüm kural ve kâideler, Mahavira'nın telkînleri ve örnek yaşantısı dikkate alınarak oluşturulmuştur. Bu bağlamda bütün keşişlerin temel hedefi, Mahavira'nın yolunu takip edebilmektir. Cayinizm'de manastır hayatına girerek keşiş olmak çok meşakkatli bir süreçtir. Zira keşiş olmak isteyen bir kimsenin öncelikli olarak dört aylık bir deneme sürecinden geçmesi gerekir. Daha sonra âilesi ile ilişkisini koparmalı ve bütün maddî eşyalarını terk etmelidir. Bu şartları sağlayarak rahiplik elbisesi giyen ve saçlarını kazıtan bir keşiş; sadece sadaka kâsesini, bir süpürgeyi, bir mendili ve bedeninin mahrem yerlerini örtecek kadar bir bezi özel eşya olarak kullanabilir.[25]

Cayinizm'de *Gana* veya *Gacça* olarak adlandırılan rahipler topluluğu sorumluluk alanlarına bağlı olarak kendi içlerinde bir takım gruplara ayrılır. Buna göre *Gana*; rahiplerin maddî ve mânevî huzurundan mes'ul olan "yaşlılar", dinî metinlere vâkıf olanlar ve bunları öğreten hocalar, topluluğa yeni katılan müritlere mânevî destekte bulunan ve onlara rehberlik edenler ve yeni katı-

23. Shas, *Jainism The World of Conquerors*, ss. 38-39.
24. Kumar Jain, *Faith and Philosophy of Jainism*, ss. 217-218.
25. Shas, *Jainism The World of Conquerors*, ss. 141; Yitik, *Hint Dinleri*, s. 108.

lan müritlerden oluşur. Manastırda yaşayan keşiş ve keşişeler için "bütün bağlardan kurtulmuş" anlamında *nirgrantha/nirgranthi*, "keşiş/keşişe" anlamında *bhikşu/bhikşuni*, "iyi adam-iyi kadın" veya "dinî pratiklere bağlı" anlamında *sadhu/sadhvi* gibi unvanlar kullanılır.[26]

Kendilerini Cayinist öğretileri uygulamaya vakfeden keşişlerlerin hayatları buna uygun olarak ayrıntılı bir biçimde dizayn edilmiştir. Meselâ keşişler, dört ay süren muson yağmurları döneminde bulundukları bölgenin dışına çıkamamalıdırlar. Bu dönemde kutsal metin çalışmalarını sürdürmeli ve nihâî kurtuluşa ulaştıracak yolda derin düşünceye dalmalıdırlar. Keşişlerin yılın geri kalan dönelerini nasıl değerlendirmeleri gerektiği de planlanmıştır. Buna göre onlar geceyi ve gündüzü dörde bölmeli; birinci bölümü çalışarak, ikinci bölümü meditasyon egzersizi yaparak, üçüncü bölümü gündüz dinlenerek gece uyuyarak ve son bölümü de çalışarak geçirmelidirler. Cayinist keşişlerin bir diğer ibadet türü de oruçtur. Onlar her on beş günlük sürede en az üç gün oruç tutarlar. Oruçlu oldukları dönemlerde çok iyi süzülmüş buğday, pirinç, susam suyu ve su dışında bir şey yeme ve içmeleri yasaktır.[27] Görüldüğü üzere Cayinist keşiş ve keşişelerin çok zor ve çetin yaşam tarzları vardır.

Manastır dışında kalan Cayinistlerin ibadet ve dinî uygulamaları manastırda yaşayanlarınki kadar ağır ve ayrıntılı değildir. Bu tür kimselerin yapması gereken uygulamalar, keşiş ve keşişelerin günlük ihtiyaçlarının giderilmesine yardımcı olmak, başta *Trithankara*lar olmak üzere mânevî önderlere hürmet göstermek, zaman zaman derin düşüncelere dalmak, hatalarından dolayı pişmanlık duymak ve bu yüzden sık sık tövbe etmek, bedeni haz ve isteklerden uzak durmak ve belirli zaman dilimlerinde oruç tutmak şeklinde özetlenebilir. Cayinistler orucun bedeni ve zihni temizlediğine ve Mahavira'nın çileci yaşamını hatırlattığına inanırlar. Onlara göre oruçlu iken sadece yemeyi terk etmek yeterli değildir. Bunun yanı sıra asıl önemli olan yeme isteğini de yok edebilmektir. Zira zihni ve duyuları kontrol altına almak en büyük gayedir. Bunu başarabilenler orucun hakîkî faydasını göreceklerdir. *Svetambara*lar için Muson döneminin son sekiz gününü; *Digambara*lar içinse son on gününü kapsayan *Paryuşana* festivali boyunca oruç tutmak çok faziletli kabul edilir. Bunun yanı sıra bir Cayinist her zaman oruç tutabilir. Özellikle hata işlendiğinde veya temel yasaklardan biri ihlâl edildiğinde oruç tutmak önemli görülür.[28]

Yukarıda ifade edilen ibadet ve uygulamaların yanı sıra Cayinist tapınaklarda yapılan ritüeller de oldukça önemlidir. Cayinistler, sabah erken vakitler-

26. Paniker, *Jainism History, Society, Philosophy and Practice*, ss. 192-193.
27. Geniş bilgi için bkz. Shah, *Jainism The World of Conquerors*, I, 144-145; H. Jacobi, "Jainism", ERE, XII, 471.
28. Kumar Jain, *Faith and Philosophy of Jainism*, ss. 224-225.

de mabetlere gelerek *Tirthankara* heykelleri önünde bir takım dinî uygulamalar yaparlar. Meselâ iki ellerini çenelerinin altında birleştirerek derin düşünceye dalmaları, secdeye kapanmaları, heykellerin etrafında çeşitli dualar okuyarak dönmeleri bunlardan öne çıkanlarıdır. Bunun yanı sıra heykellerin yıkanıp yağlanması ve onlara pirinç, çiçek, yağ gibi çeşitli sunular takdîm edilmesi de oldukça yaygındır. Tapmaklardaki bu tür dinî uygulamalarla günün her anında karşılaşmak mümkündür.

BAŞLICA MEZHEPLERİ

Mahavira'nın ölümünden sonra Cayinist öğreti Hindistan'da hızlı bir biçimde yayılmıştır. Özellikle Muarya Kah Chandragupta'nın (M.Ö. 340-298) Cayinizm'i kabul etmesi bu gelişmede önemli bir rol oynamıştır. Ancak zamanla Cayinist keşişler arasında dinî konularda meydana gelen bir takım fikir ayrılıkları, beraberinde bölünmeyi getirmiştir. Özellikle rahipler arasında giyinme konusunda yaşanan tartışmalar, Cayinizm'in *Digambara* (Çıplaklar) ve *Svetambara* (Beyaz Giyinenler) şeklinde iki mezhebe ayrılmasına yol açmıştır. Genellikle bu temel bölünmenin Mahavira'nın aydınlanmaya kavuşmasından yaklaşık iki yüzyıl sonra vukû bulduğu kabul edilir. Bazı araştırmacılara göre ise M.S. 5. yüzyıla kadar mezhepsel anlamda kesin bir ayrım yaşanmamıştır.[29]

Bu iki mezhep arasındaki görüş ayrılıkları, temel öğretilerden ziyade bir takım dinî uygulamalardaki teferruatla ilgilidir. Nitekim Cayinist öğreti konusunda aralarında ciddi bir fark yoktur. Buradan hareketle mezhep bölünmesinin asıl sebebinin, keşiş Bhadrabhahu ile keşiş Sthulabhahu arasındaki liderlik mücâdelesinden kaynaklandığı belirtilir. Bunun yanı sıra, o dönemde Cayinistlerin içinde bulundukları sosyo-kültürel şartlar ve göç, kıtlık gibi sebeplerden dolayı vukû bulan coğrâfî uzaklaşmalar da bu bölünme sürecini etkilemiştir.[30]

Digambara

Digambara mezhebi daha çok Güney Hindistan'da gelişme alanı bulmuştur. Bu mezhebe mensup Cayinistler, elbise giymezler. Çünkü onlara göre elbise dâhil hiçbir maddî şeye sahip olmamak gerekir. Elbise de olsa her maddî şey, insandaki bağımlılık duygusunu artırır ve kişinin dünyevî isteklerini kabartır. Bu ise ruhun madden kirlenmesine ve *sansara* çarkına mahkûm olmasına se-

29. Kumar Jain, a.g.*e.* s. 175
30. Bkz. Shah, *Jainism The World of Conquerors*, I, 70-71.

bep olur. O yüzden ebedî kurtuluşa ulaşmaya engel olan bu tür maddî unsurlardan tamamen kurtulmak gerekir.[31] *Digambara* mezhebinin savunduğu diğer bir görüş ise kadınların kurtuluşu elde edemeyeceği düşüncesidir. Onlara göre bir kadın, bir sonraki yaşamında erkek olarak doğmadığı sürece nihâî kurtuluşa ulaşamaz. Bu görüş, *Digambara* mezhebinin nihâî kurtuluş için ısrarla savunduğu çıplak yaşama düşüncesiyle ilgilidir. Zira onlara göre sosyal hayatta kadınların elbisesiz yaşaması mümkün değildir. Bu durum ise onların ebedî kurtuluşa ulaşmalarındaki en büyük engeldir. *Digambara* mezhebinin savunduğu diğer bir görüş ise Mahavira'nın evlenmemiş olduğu fikridir.

Svetambara

Svetambara mezhebi daha çok Kuzey Hindistan'da yayılmıştır. Bu mezhebe mensup keşişlere göre kutsal metinlerde elbise giyilmesinin kınandığına ve yasaklandığına dâir kesin bir ifade bulunmamaktadır. Bu yüzden beyaz elbise giyilmesinde herhangi bir sakınca görmemekte ve beyaz elbise giymeyi tercih etmektedirler. *Svetambara* mezhebinin savunduğu diğer bir görüş ise kadınların da ebedî kurtuluşa (nirvana) ulaşabilecekleri düşüncesidir. Nitekim onlara göre *Tirthankara*lardan biri olan "Mallinanth" bir kadındı. Bu mezhebe mensup Cayinistler Mahavira'nın evlendiğine ve bir kızı olduğuna inanırlar. *Svetambara* mezhebi zaman içerisinde *Sthanakavasi, Terapanthi* ve *Deravasi* gibi isimlerle farklı alt kollara ayrılmıştır. Bu ayrışmanın ana nedeni, *Tirthankara* heykellerinin konumu ile ilgili farklı görüşlerdir. Bunun dışında doktrin anlamında aralarında ciddî bir fark yoktur.[32]

KAYNAKÇA

Buhler, G., *Indian Sect of Jainas*, Ed. Jas Burgess, Luzac &Co., 1903.

Chatterjea, Tara, *Knowledge and Freedom in Indian Philosophy*, MD: Lexington Books, Lanham, 2001.

Encyclopedia of Religion and Ethics *(I-XVI)*, ed. James Hasting, New York, 1951.

---

31. Elbise giymeme, daha çok keşişler için geçerli bir kuraldır. Bunun yanı sıra, iki yıllık Hindistan tecrübemizde Digambara mezhebine mensup bazı keşişlerin dahi günümüzde beyaz elbise giymeyi tercih ettiklerini müşâhede ettik.

32. Bu mezheplerin ortaya çıkış süreci ve temel görüşleri hakkında geniş bilgi için bkz. Kumar Jain, *Faith and Philosophy of Jainism*, s. 175-187; M.U. Kamal Jain, *Jain Sects and Sub-sects*, New Delhi, 1975; G. Buhler, *Indian Sect of Jainas*, Ed. Jas Burgess, Luzac &Co., 1903; Shah, *Jainism The World of Conquerors*, I, 70-78.

Encylopedia of Indian Philoophy (I-XXVII), ed. Dalsukh Malvania & Jayendra Soni, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 2007.

Glasenapp, Helmuth Von, *Jainism: An Indian Religion of Salvation*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1999.

Jain, A. Kumar, *Faith and Philosophy of Jainism*, Kalpaz Publications, Delhi, 2010.

Jain H.; Upadhye A., *Mahavira, his Times and his Philosophy of Life*, Bharatiya Gyanpeeth, New Delhi, 1975.

Jain, M.U. Kamal, *Jain Sects and Sub-sects*, New Delhi, 1975.

Jain, K. Prasad, *The Religion of Tirthnakaras*, Aliganj, 1964.

Jaini, Padmanabh, *The Jaina Path of Purification*, Motilal Banarsidass, New Delhi, 1998.

Jaini, Padmanabh, "Jina Rşabha as an Avatara of Vişnu", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 40 (2)* (1977), ss. 321-337.

Maghad, K. Narayan Prasad, *Şri Vişnu Aur Unke Avatara*, Vani Prakaşan, Yeni Delhi 2001.

Mahaprajna, Acarya, *Astitva aur Ahimsa*, Jain Vishva Bharti, Ladnun, 1994.

Paniker, Agustin, *Jainism History, Society, Philosophy and Practice*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 2010.

Scubring, Walther, *The Doctrine of the Jainas Described after the Old Sources*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 1962.

Sethia, Tara, *Ahimsa, Anekanta and Jainism*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 2004.

Shah, Natubhai, *Jainism The World of Conquerors (I-II)*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 2004.

Sharma, Chandradhar, *A Critical Survey of Indian Philosophy*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 1987.

Tiwari, K. Nath, *Comparative Religion*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1990.

The Acaranga Sutra, Translated from Prakrit by Herman Jacobi, Ed. F. Max Müller, Sacred Books of the East (SBE Series), The Clarendon Press, Oxford, 1884.

Williams, M. Monier, *A Sanskrit-English Dictionary (I-II)*, Indica Books, Varanasi, 2008.

Yitik, Ali İhsan, *Hint Dinleri*, İzmir İlahiyat Vakfı Yay., İzmir 2005.

Yitik, Ali İhsan, *Hint Kökenli Dinlerde Karma inancının Tenâsüh inancıyla İlişkisi*, Tuh Madde Yayınları, İstanbul, 1996.

ZERDÜŞT'TEN GÜNÜMÜZE MECÛSÎLİK/ZERDÜŞTİLİK

Mehmet Alıcı*

GİRİŞ

Zerdüşt'ün Mîlattan önce binli yıllara uzanan yarı mitolojik yaşamıyla serüvenine başlayan Mecûsî düşüncesi, değişerek ve dönüşerek varlığını günümüze kadar taşımış köklü bir dinî gelenek olarak karşımıza çıkmaktadır. Tarih ve mitolojinin şekillendirdiği bir hayat öyküsüne sahip Zerdüşt'ün ne zaman ve nerede yaşadığı tam olarak bilinememektedir. Bununla birlikte arkasında bıraktığı dinî düşünce, Pers uygarlığının oluşmasında göz ardı edilemeyecek bir etkiye sahip olmuştur. Zerdüşt, aynı zamanda tarihsel süreç içerisinde Hindistan ve Çin'den Yunanistan ve Mısır'a kadar geniş bir coğrafyaya nüfuz eden Pers kültürünün dinî bağlamını oluşturmuştur.

İran coğrafyasının söz konusu dinî-kültürel hâkimiyeti, Sâsânî devletinin yıkılışına kadar devam etmiştir. Fakat bu süreçte başta Hıristiyanlık ve Manihaizm olmak üzere farklı dinlerin Mezopotamya'da yayılmalarıyla kademeli olarak güç kaybına uğrayan Mecûsî düşüncesi, nihâyetinde İslâm fetihleriyle mezkûr gücünü yitirmiştir. Bununla birlikte varlığını devam ettiren Mecûsîlik, önceki dönemlerdeki canlı teolojik hareketliliğini kaybetmiştir. İlginç bir şekilde bu dönem, aynı zamanda Mecûsî dinî düşüncesinin tedvîn sürecine ve son halini almasına tekâbül etmektedir. Modern öncesi dönemde klasik dinî düşünceyi devam ettiren ve gündelik hayata dair uygulamaların dışında teolojik bir tartışma zemînine eskisi kadar sahip olmayan Mecûsî geleneği, kutsal me-

* Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi İlâhiyat Bilimleri Fakültesi. [mehmetalici@artuklu.edu.tr]

tin literatürünün XIX.-XX. yüzyılda Batılı araştırmacılarca mevzubahis edilmesiyle âdetâ yeniden tarih sahnesine çıkmıştır.

Zerdüşt'ün ne zaman, nerede ve nasıl bir hayat sürdürdüğüne dair, şu ana kadar açık ve verili bir cevap verilmediği bilim çevrelerince kabul görmektedir. Bu hususu hatırda tutmakla birlikte ona atfedilen Gatha metni çerçevesinde ve kimi tarihî veriler ışığında onun M.Ö. 1400?-1000? tarihleri arasında bir zaman diliminde yaşadığı varsayılmaktadır. Zerdüşt'ün yaşadığı süreci Pers imparatorluğunun kuruluşundan az önceye (M.Ö.VII. yüzyıl civârı) tarihlendirilmesine dair veriler de söz konusudur.[1]Ancak bu yaklaşımın ihtiyatla ele alınması gerekmektedir. Zira Sâsânî tarih yazımının bir ürünü olduğu görülen ve Sâsânî dinî edebiyatının temel metinlerinin çizdiği kutsal tarihin yansıması olan mezkûr tarihlendirmeye dikkat etmek gerekmektedir. Sâsânî dinî düşüncesinin ve kraliyetin yardımıyla oluşturulan tarih yazımı, devletin kendisini Pers imparatorluğuna din bağıyla bağlamasının ve siyasî otoriteye meşrû bir zemin kazandırmasının aracı konumundadır. Ancak İslâm fetihlerinden sonra İran coğrafyasından ve tarihinden haber veren birçok erken dönem İslâmî kaynak da mezkûr tarih yazımının çerçevesini paylaşmış görünmektedir.[2]

Düşünce sistemine geçmeden önce Mecûsîliğin tarihî süreçte ve modern dönemde söz konusu edilen farklı isimlendirmelerine temas edilmelidir. Zira geleneğin Zerdüşt'ten günümüze oldukça farklı adlarla tanımlandığı görülmektedir. Zerdüşt kendine inananları doğrunun ve hakikatin takipçileri/ "Aşavanlar" olarak resmetmektedir. Fakat Zerdüşt'ten sonra bu terim terkedilmiş ve Mazda tapıcısı anlamındaki "Mazdayesna" ifadesine yer verilmiştir. Bu kelimenin özellikle Sâsânîler döneminde "Mazdaysn"/"Mazdasn" şekline dönüştüğü ve yaygın bir şekilde metinlerde yer aldığı bilinmektedir.[3] Pers coğrafyası-

---

1. Farklı yaklaşımlar için bkz. Ebu Reyhan Muhammed b. Ahmed Biruni, *Âsâru'l-Bâkıye ani'l-Kurûni'l-Hâliye, (Chronologie orientalischer völker)*, thk. E. Sachau, Leipzig, Otto Harassowitz, 1923, s. 32, 109; Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali Mes'ûdî, *Kitâbut-Tenbîh ve'l-işrâf*, thk. De Goeje, Beyrut, 1965, s. 97-99; Mary Boyce, *Textual Sources For The Study of Zoroastrianism*, Chicago, The University of Chicago Press, 1990, s. 9, 11-15; G. Gnoli, *Zoroaster's Time and Land*, Naples, 1980, s. 1-22; P. O. Skjaervo, "Hymnic Composition in the Avesta", *Die Sprache*, 36, 1994, s. 201; C. Herrenschmidt, "Once Upon A Time", *History and Anthroplogy*, vol. 3, 1987, s. 209-232; F. Mehr, *Zoroastrian Tradition; An Introduction to the Ancient Wisdom of Zararthushtra*, California, Mazda Publishers, 2003, s. 63-66.
2. P. Gignoux, *Ardavirafnameh*, trc. thk. J. Amuzgar, Tahran, 1372h.ş., s. 39-43; W. Malandra, *An Introduction To Ancient Iranian* Religion, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1983, s. 17-18; I. Gershevitch, "Approaches to Zoroaster's Gathas", *Iran*, vol. 33, 1995, s. 1-29; Biruni, *Asaru'l-Bakiye*, s. 32, 109.
3. Aşavan: Yesna-Gatha 46.14, 51.09; Mazdayesna: Yesna 12.04-06; Sasani kralı I. Ardeşir'in sikkesindeki ifadeden anlaşılacağı üzere bu dönemin adlandırması mazday-

nı dolaşan Yunanlı yazarların ise "Magi"/"Meg" ifadesine yer verdikleri,bu terimi özellikle ruhban sınıfı için kullandıkları anlaşılmaktadır. Ruhban sınıfı için kullanılan bu kelimenin Avesta dilindeki karşılığı olan "Moğu", Eski Farsça'da "Magu-pati", Pehlevîce'de "Movbed" ve modern Farsça'da "Mobed" şekline dönüşmüştür. Grekçe'de Magi şeklindeki ibârenin Süryânîce'ye ve oradan da Arapçaya geçerek "Mecûs" haline geldiği kabul edilmektedir. Bu noktada Ruhban sınıfını tarif etmede kullanılan kavramın anlamının söz konusu dinî geleneğe mensup bütün fertlere atfedilmesiyle genişlediği görülmektedir. Bu kavramın Kur'an-ı Kerîm tarafından ve sonrasında İslâm kaynaklarında kullanılması dikkat çekicidir.[4]

Mecûsîliği tanımlarken modern dönemlerde sıklıkla kullanılan Zoroastrian/Zerdüştî kavramsallaştırması iki açıdan ele alınabilir. Öncelikle Zerdüşt için Yunan kaynaklarında kullanılan Zoroaster ya da Zoroastres kavramının yıldız tapıcısı veya yıldızlara sunuda bulunan anlamına geldiğinin söz konusu kaynaklarda ifade edilmesi, Batıya da bu şekilde geçmesine yol açmıştır. Bu kavramsallaştırma kelimenin kendi etimolojik yapısıyla uyuşmamaktadır. Zira Zerdüşt kelimesinin aslı olan Zarath. Ushtra, sararmış ve altın sarısı anlamlarını hâiz Zarath ve develer anlamındaki Ushtra kelimelerinin birleşimiyle "sararmış yaşlı develer sahibi" mânâsındadır.[5] Diğer açıdan Zerdüştî kavramının modern dönemlerde söz konusu edilmesinin arka planında özellikle Haug'un ve Batılı araştırmacıların keşfiyle Gatha metninin Zerdüşt'e ait olduğu ve dolayısıyla diğer metinlerin sonra geldiği fikri yatmaktadır. Zira Haug ve benzeri araştırmacıların bu çabası Zerdüştî/Zoroastrian ifadesinin kökleşmesine katkı sağlamıştır.[6] Öyle ki XX. yüzyıldan sonra günümüze değin bu dinle alakalı yazılan metinler Zoroastrianism/Zerdüştîlik başlığıyla basılmıştır.

---

sn'dir. "Mazdaysn/Mazda tapıcısı efendi Ardeşir,". T. Daryaee, *Sasanian Iran*, Mazda Publishing, California, 2008, s. 16-17.

4. Detaylı bilgi için bkz. Herodotos, *Tarih*, çev. M. Ökmen, İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2007, *I. 101, I. 107-108, I.120, I. 132, I.140*; *The Geography of Strabo*, Loeb Classical Library, Harvard, 1932, *XV. 3*; M. Dandamayev, "Magi", www.iranicaonline.org/articles/magi, M. Morony, "Madjus", *Encyclopedia of Islam*, vol. V, s. 1110; A. De Jong, "Magi", *Encyclopedia of Religion*, Ed. Lindsay Jones, Macmillan, New York, 2005, vol. VIII, s. 5560; Ebu'l Feth Şehristani, *el-Milel ve-Nihal*, thk. E. A. Mehna, A. H. Faur, Kahire, Daru'l-Ma'rife, 1994, s. 274.

5. Diogenes Laertius, *The Lives and Opinions of Eminent Philosophers*, *I.6*, Trans. C. D. Yonge, I.6-8, http://classicpersuasion.org/pw/diogenes/dlintro.htm; *Ferheng-i Vajehayi Avesta*, E. Behrami, ed. Feridun Cüneydi, Neşr-i Belh, Tahran, 1369hş.(hicri-şemsi), c. I, s. 319, c. II, s. 550, 566, 569; H. Humbach, *The Gathas of Zarathushtra and other Old Avestan Texts*, Carl Winter, Hiedelberg, 1991, Vol. I, s. 8-9

6. M. Haug, *Essays on Sacred Language, Writings, and Religion of Parsis*, Bombay, 1862/1884, s. 119-170.

Parsî adlandırması ise tarihin belli dönemlerinde Hindistan'a göç eden Mecûsîler için Hintliler tarafından Pers diyarından gelenler anlamında kullanılagelmiştir. Günümüzde de Parsîler bu adlandırmayı kullanmaya devam etmekte ve kimi uygulamalarda İranlı dindaşlarından ayrılmaktadır. Parsîlerin bu göçlerini detaylı bir şekilde anlatan kimi metinlerden de söz edilebilir.[7]

Bu isimlendirmelerin dışında Mecûsîlerin ateşle olan ilişkileri, ona duydukları derin saygı ve mâbedin merkezindeki en temel liturjik öğe olması tarihî süreçte "ateşperest" olarak tanımlanmalarında etkili olmuştur. Fakat Mecûsîler, onsuz ibadetin mümkün olmadığını, ateşin bir tapınma objesi olmaktan çok, tanrı Ahura Mazda ile iletişime geçmenin en doğal ve en doğru yolu olduğunu ifade etmektedirler. "Perestan" fiilinin bir şeyin bakımıyla ilgilenmek ve onun hayatiyetini devam ettirmek anlamına geldiği, dolayısıyla ateşin sürekli yanması gerektiği zikredilmektedir. Bu nedenle de ateşi canlı tutma çabalarından dolayı ateşperest olarak isimlendirilmelerinde bir beis görmemektedirler. Fakat bunun ateşe tapınma anlamına gelmediği ancak onun vâsıtasıyla Ahura Mazda'ya ibadet ettikleri hususunda ısrar etmektedirler.[8]

MECÛSÎLİĞİN DÖNÜŞEN TEOLOJİSİ

Mecûsî tanrı düşüncesi söz konusu olduğunda, Zerdüşt'ten modern zamanlara kadar süreklilik ve tekdüzelik arz etmeyen bir teolojinin hâkim olduğu görülmektedir. Bu bağlamda Mecûsî teolojisi temel üç başlık altında ele alınabilir. Bunlardan ilkini dinin kurucusu kabul edilen Zerdüşt'ün yaşadığı ve Gatha metninin atfedildiği dönem oluşturmaktadır. Zerdüşt'ün tektanrıcılığa meyyal tavrının hâkim olduğu bu süreci, ondan sonra meydana getirildiği varsayılan ve kadîm öğretinin izlerinin ağır basmaya başladığı Avesta edebiyatı dönemi takip etmektedir. Dinî düşüncenin hâkim olduğu ve bir anlamda kurumsallaşmanın başladığı Sâsânîler devrinde Avesta külliyâtının din adamlarınca yorumundan oluşan Zend metinleri, dönüşen teolojik örgütlenmenin son halkasını sunmaktadır. Bu üç süreç aslında Mecûsî tanrı fikrinin tektanrıcı bir çaba-

7. Örnek bir metin için bkz. A. Williams, *The Zoroastrian Myth of Migration from Iran and Settlement in The Indian Diaspora: Text, Translation and Analysis of the 16th Century Qesse-ye Sanjan 'The Story of Sanjan'*, Brill, Leiden, 2009, s. 81-85, 93, 175-176.
8. A. S. Mihrin, *Dîn-i Mazda-i*, İntişârât-ı Fravahar, Tahran, 1364h.ş., s. 24-28, 58; A. A. Caferi, *Peyâm-ı Zertoşt*, Tahran, 1346h.ş., s. 61-65; M. Avreng, *Yektâperestî*, Tahran, 1334h.ş., s. 298-301; F. Mehr, *Felsefeyi Zertoşt; Dîde-i nov ez Dîn-i Kohen*, Los Angeles, 1357h.ş., s. 110-112; K. Jamaspasa, "Fire in Zoroastrianism", *K. R. Cama Oriental Institute Third International Congress Proceedings*, Jenaz Printers, Mumbai, 2000, s. 152.

dan düalizme nasıl geldiğini de açık etmektedir. İşte bu noktada dinî edebiyatın içeriği önem kazanmaktadır.

Kutsal Metin Literatürü

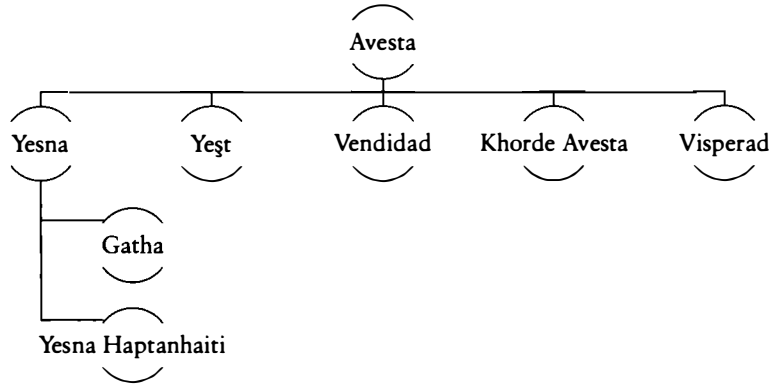
Zerdüşt'ün ortaya çıktığı dönemlerden Pers-Akamenid imparatorluğunun sonuna kadarki süre zarfında sözlü bir gelenek olarak karşımıza çıkan Avesta'nın tedvîn ve metinleşme sürecinin çok sonraları gerçekleştiği bilinmelidir. Mecûsî kutsal metin literatürü temelde Avesta ve Sâsânîler dönemine ait Pehlevî Metinler olmak üzere iki külliyâttan oluşmaktadır.

Zerdüşt'ün uzak geçmişteki yaşamı ve ona atfedilen ilîhilerden oluşan Gatha'nın Pers imparatorluğundan çok öncelere tarihlenmesi, dinî edebiyatın oldukça uzun bir süre boyunca sözlü olarak aktarıldığını göstermektedir. Öyle ki Gatha metnini de barındıran Avesta edebiyatının yazıya geçirilmesi Pers imparatorluğunun sonuna rast gelmektedir. Geleneksel kabule göre Avesta edebiyatının tedvîn süreci, Büyük İskender'in Doğu seferinden önce son Pers imparatoru III. Darius (M.Ö. 336-330) tarafından ilk defa başlatılmıştır. 21 temel kısımdan/Nask'tan meydana geldiği, ancak Büyük İskender'in onları yok etmeye çalışarak zarar verdiği kabul edilmektedir. Daha sonra Arsakid/Part kralı I. Vologese/Valakhsh (M.S. 51-79) döneminde Avesta metinlerinin gün yüzüne çıkarılmasına yönelik çalışmaların başlatıldığı aktarılmaktadır. Özellikle Sâsânîler devrinde dinî edebiyatın kaynağı olan Avesta metinlerinin tedvîn edildiği ve son olarak I. Hüsrev Enûşirvan döneminde bir kitap haline getirildiği bilinmektedir.[9]

Aslî doktrin ve gelenek anlamlarına gelen Avesta (*Upastavaka*, Eski Farsça; *Abestag*, Orta Farsça/Pehlevîce), Zerdüşt dönemi ve sonrasına tarihlenen dinî edebiyatı hâizdir. Ancak Avesta içerisindeki metinlerin kendilerine has bir tarihlendirmeye ve buna bağlı olarak farklı teolojik örgütlenmeye sahip olduğu bilinmektedir. Dilbilim açısından da Eski ve Yeni Avesta şeklinde ikiye ayrılan kısımların din dili açısından da farklılık arz ettiği görülmektedir.

---

9. P. O. Skjærvø, *The Spirit of Zoroastrianism*, Yale University Press, New Haven, 2011, s. 2-8; M. C. Meşkur, Koftera-i derbare-i Dinkerd, Tahran, Çaphane-i Paketçi, 1325hş., s. 55-56; M. Shaki, "The Denkard Account of History of Zoroastrian Scriptures", *Archiv Orientalni*, vol. 49, 1981, s. 118-125; *Pahlavi Texts IV, Contents of Nasks*, Trans. E. W. West, Sacred Book of East, ed. M. Müller, Clarendon, Oxford University Press, 1892, *Denkard (VIII,I. 1-23)*, s. 1-10; A. Hintze, "The Avesta in the Parthian Period", *Das Partherreich und seine Zeugnisse*, Ed. Josef Wiesehöfer, Steiner, 1998, Stuttgart, s. 150-157.



Beş ana kitaptan oluşan Avesta'nın en eski bölümünü 72 kısma ayrılan Yesna kitabı teşkîl etmektedir. Zerdüşt'e atfedilen Gatha metinleri Yesna kitabı içerisinde yer almaktadır. Avestaca ve Sanskritçe'de ilâhi ve şiir anlamlarına gelen "Gat", bölüm anlamına gelen "Ha" ekiyle birleşerek Gatha halini almaktadır. Beş temel bölümden oluşan Gatha, Yesna kitabının 28-34, 43-51 ve 53. bölümleri olmak üzere 17 kısımdan müteşekkildir.[10] Eski Avesta diyalektiğine sahip olan Gatha'nın lirik tarzda olması onun ezberlenmesini de kolaylaştırmış ve yazıya geçirildiği sürece değin ruhban sınıfının hâfızasında yerini korumuştur.[11] Gatha metninin diğer metinlerden ayrı bir yere sahip olduğu ve dolayısıyla Zerdüşt'e atfedilmesinin modern dönem dilbilim çalışmalarının ve muhtevâya yönelik araştırmaların sonucunda çıktığı unutulmamalıdır.

Yesna'nın Gatha dışındaki bölümleri ve özellikle Avesta'nın ikinci kitabıolan Yeştler, Avesta teolojisinin dönüşümüne şahitlik eden referans metinleridir. 21 bölümden müteşekkil Yeşt kitabının her bir bölümü kadîm tanrı panteonunda söz sahibi olan ilâhî figürlere ve Ahura Mazda'nın kendisine atfedilmiştir.[12] Avesta'nın üçüncü metni, Mecûsîlerin gündelik yaşamlarını şekillendiren emir ve yasakları içeren Vendidad kitabıdır. Bu metin kötü karakterli varlıklara karşı durmanın ve onlardan kaçınmanın temel ilkelerini sunmaktadır. Avesta'nın diğer son iki bölümünü oluşturan metinlerden Visperad kitabı dinî gün-

10. C. Dusthah, *Avista,Kohenteriîn Metinhâ ve Surudhâ-i Îrânî*, Tahran, 1312 h.ş., s. 27-29; M. Stausberg, *Zarathushtra and Zoroastrianism*, trans. M. Preisler-Weller, London, Equinox, 2008 s. 17.
11. A. Hintze, "On the Literary Structure of Older Avesta", *Bulletin of SOAS*, vol.65/1, 2002, s. 39-41.
12. İ. Purdavud, *Yeştha I-II*, Tahran, h.ş.1347, s. 1-4; A. Hintze, "Avestan Literature", *The Literature of Pre-Islamic Iran, A History of Persian Literature Vol. XVII*, ed. R. Emmerick-M. Macuch, I.B.Tauris, New York, 2009, s. 49-53.

lerde ve bayramlarda yapılan duâları, Khorde Avesta ise günlük duâ ve ibadet metinlerini içermektedir.[13]

İran coğrafyasında Büyük İskender'in seferiyle beliren siyasî çalkantılardan sonra Sâsânî imparatorluğunun kurulmasıyla dinî açıdan da bir birlikteliğin gerekliliği söz konusu olmuştur. Bu dönemde öncelikle Avesta edebiyatına dair metinlerin bir araya getirildiği bilinmektedir. Bu süreci önemli ve ayrı kılan şey ise, Avesta külliyâtının nasıl anlaşılması gerektiği sorusuna verilen cevapları hâiz çok geniş bir yorum edebiyatının ortaya çıkmasıdır. Zend veya Pehlevî Metinler olarak bilinen bu külliyât, kurumsallaşma sürecine giren Mecûsîliğin ruhban sınıfı aracılığıyla oluşturmaya başladığı teolojik örgütlenmesinin tezâhürü konumundadır. Avestaca bilmek anlamına gelen "Zanti/Azanti" fiilinini kaynaklık ettiği Zend terimi yorum, açıklama ve izah anlamlarını hâizdir[14]. İslâm fetihlerine kadar çoğunlukla sözlü olarak ruhban sınıfı içerisinde bilinen Zendler daha sonra tedvîn edilmiş ve yine ruhban sınıfının mensuplarıyla sınırlı kalmıştır. Sâsânî düalizminin açıklanmasında kullanılan Pehlevî Metinlerin tekdüze bir teoloji verdiği söylenemez. Zira tarihî süreç içerisinde farklı olay ve durumlara karşı verilen tepkileri söz konusu ettiği anlaşılmaktadır. Buna karşın düalist bir teolojiye sahip olduğu ve bunun açıklanmasında kozmolojiyi ve zaman tasavvurunu kullandığı görülmektedir. IX-XII. yüzyıllar arasında yazıya geçirilmeye başlanan Zendler, XIX. yüzyılın başlarından itibâren Batılı araştırmacıların ilgisini çekmiş ve böylelikle Mecûsîlik çalışmaları ayrı bir boyut kazanmıştır.[15]

Zerdüşt ve Ahura Mazda

Kendisinden önceki dinî edebiyatı, bir din adamı, bir Zaotar/ateş râhibi[16] olmakla oldukça detayıyla bilen Zerdüşt'ün içinde bulunduğu kültürel havzanın

13. T. Sethna, *Vendidâd*, Maaref Printers, Karachi, 1977, s. IX-XXII; A. E. Caferi; M. Hudavendi, *Horde Avesta*, The Zoroastrian Center, California, 1983, s. 2-5; İ. Purdavud, *Visperad*, Kitaphane-i İbn Sina, Tahran, 1343hş., s. 18-23.
14. H. Rezi, *Zertoşt: Peyamber-i Îrân-ı Bastan*, İntişârât-ı Behcet, Tahran, 1384 h.ş., s. 176;*Ferheng-i Vajehayi Avesta*, c. I, s. 203.
15. Konuyla ilgili çalışmalar ve Pehlev3i Metinlerin içeriği hakkında bkz. J. Tavadia, *Zebân ve Edebiyyât-ı Pahlav3i*, trc. S. Necmabadi, Tahran, 1969, s. 1-33; M. Macuch, "Pahlavi Literature", *The Literature of Pre-Islamic Iran, A History of Persian Literature*,vol. XVII, ed. R. Emmerick-M. Macuch, New York, I.B.Tauris, 2009, s. 116-196; P. De Menasce, "Zoroastrian Literature after the Muslim Conquest", *Cambridge History of Iran*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, Vol. 4, s. 543-566.
16. Yesna-Gatha 33.06; Hintze, "On the Literary Structure of Older Avesta", s. 50.

birikimine sahip olduğu yadsınmamalıdır. Yaşadığı toplumun dinî yaşamında söz sahibi olan ve iyi-kötü karşıtlığına dayanan ilahî varlıkları detayları bilmesi kuvvetle muhtemeldir. Bununla birlikte Zerdüşt'ün ortaya koymaya çalıştığı yeni dinî düşüncenin, kadîm geleneğin yeniden tasnîfinden oldukça ötede olduğu anlaşılmaktadır. Zira Zerdüşt'ün kendisine atfedilen Gatha metinleri çerçevesinde mevcut tanrı panteonundan uzaklaştığı ve yeni bir tasnîfe yer verdiği görülmektedir. Bu noktada Ahura Mazda olarak isimlendirdiği ve tekleştirme çabasında olduğu ilâhî varlığın dışındaki tanrısallıkları yok saydığı âşikârdır. Tam anlamıyla Hikmet'in Efendisi mânâsına gelen Ahura Mazda[17], Zerdüşt'ün düşüncesinde en üstün varlık olarak karşımıza çıkmaktadır.

> "...Sana soruyorum ey Ahura hakikaten söyle;
> (kendisinden) sudur/doğması eylemi sâyesinde Aşa'nın babası kimdir?
> Güneşi ve yıldızları yollarını (yörüngelerini) oluşturan kimdir?
> Kimin sâyesinde ay parıldar ve sonra söner...
> Hangi kişi dünyayı aşağıdan kaldırdı ve cenneti yukarıdan düşmekten engelledi
> ...ey Mazda, kimdir Vohu Manah'ın yaratıcısı?
> ...hangi sanatkâr ışık dolu bedenleri ve karanlık mekânları/fezâları yarattı?
> Hangi sanatkâr uyku (ölüm) ve eylemi yarattı?
> Kimin sâyesinde şafak, gün ortası ve akşam mevcuttur?
> Kimdir sorumlu kişiye (ibadet) görevini hatırlatan?
> ...Kim onurlu Kşatriya'yı Armaitiyle biçimlendirdi?
> ...bunlar (sorular) yoluyla ey Mazda, senin Spenta Mainyu vâsıtasıyla her şeyin yaratıcısı olduğunu idrak ederek, sana hizmet ediyorum."[18] "Sen, kendi Spenta Mainyu'n sebebiyle sular ve bitkiler kadar sığırı de biçimlendiren Mazda Vohu Mânâh'la övülen bu bâkî güçleri, Haurvatat ile Ameretatat'ı bana bağışla."[19]

Mezkûr ifadelerden de anlaşılacağı üzere, Zerdüşt'ün Gatha metni çerçevesinde ortaya koymaya çalıştığı teolojik örgütlenmenin tektanrıcı bir yaklaşımı sergilediği görülmektedir. Zira dünyanın ve evrenin var edilmesinden gece ve gündüz dönüşümüne değin bütün kozmolojik durumları Ahura Mazda'nın yetkisine veren Zerdüşt, aynı zamanda Ahura Mazda'yı birbirine zıt unsurların

---

17. J. Jamasp-Asana, *On the Avestic Terms Mazda-Ahura Mazda-Ahura*, Leiden, 1885, ss. 4-5; C. Oşidari, *Danişname-i Mazdayesna*, Tahran, Neşri Merkez, 1371 h.ş., s. 20; *Ferheng-i Vajehâyi Avesta*, c. II, ss. 1078-1083.
18. Bundan sonra yapılacak alıntılar ve dinîmetin atıfları için M. Alıcı'nın, *Kadim İran'da Din* adlı eserinde yapılan çeviriler esas alınacaktır. Yesna-Gatha 44.03-07; M. Alıcı, *Kadim İran'da Din; Monoteizmden Düalizme Mecûsî Tanrı Anlayışı*, Ayışığı, İstanbul, 2012.
19. Yesna-Gatha 51.07.

yaratıcısı olarak kabul etmektedir. Öyle ki Zerdüşt'ten önce hâkim teolojik örgütlenme iyi ve kötü güçlerin ayrımına ve buna bağlı bir yaratma eylemi silsilesine dayanmaktaydı. İşte Zerdüşt söz konusu sistemi ve bununla ilgili tanrısal varlıkları bütünüyle reddetmiş ve yeniden inşâ ettiği Ahura Mazda kavramsallaştırmasıyla farklı bir düşünce sistemi kurmayı hedeflemiştir.[20]

Zerdüşt'ün, içinde bulunduğu toplumun dinî düşüncesini reforma tâbi tutarak kimi noktalarda bazı değişiklikler yaptığını ifade eden kimi araştırıcılar, onun bir din kurucusundan öte reformist bir yapıda olduğu düşüncesindedirler. Bu bağlamda Zerdüşt'ün Gatha metinlerinde söz konusu ettiği kavramsallaştırmaların yerel kültüre ve Hint dinî edebiyatının en köklü ve kadîm metinleri olan Vedalar'a uzanan bir arka plana sahip olduğu varsayılmaktadır. Öyle ki Hint ve İran dinî metinlerinin dil birliği (Sanskritçe-Avestaca) çerçevesinde kavramsal bir birlikteliğe de sahip olduğu düşünülmektedir. Buna göre Avestaca Ahura kavramının Sanskritçe'de Asura sözcüğünün fonetik karşılığı olduğu kabul edilmekte ve bu yolla her iki kavramın içerdiği anlamın da benzer olduğu sonucuna varılmaktadır.[21] Bu noktada Zerdüşt'ün yeni bir kavramsallaştırmaya gitmediğinin ifade edilmesi onun şahsında İran kültür havzasının yeni bir dinî söylem geliştirme yetisinin olmadığına dair bir îmâya götürmektedir. Fakat yukarıda zikredilen pasajda da görüleceği üzere Zerdüşt yeni bir dinî sistem tesis etme çabasındadır. Aslında bu durum Zerdüşt sonrasında gelişen dönüşen teolojinin birazdan mevzubahis edilmesiyle daha da açığa kavuşacaktır.

Gatha metninin dilbilimsel açıdan içerdiği zorluklar, anlamlandırılmasında karşılaşılan güçlükler ve bir bütünlük içerisinde sistematik bir dinî düşünce sunmaktan uzak oluşu, Zerdüşt'ün anlam dünyasını keşfetmeye dair çabaları kısmen yetersiz bırakmaktadır. Bu sebeple de Gatha'da gerçekten anlaşılması güç kimi hususlara rastlamak mümkündür.

Gatha metninde başlangıç itibariyle Zerdüşt'ün tekleştirme çabasında olduğu Ahura Mazda'nın yaratma eylemlerinin zaman zaman farklı alt ilâhî varlıklara verildiği anlaşılmaktadır. Bu noktada iyi ve kötünün özdeş tutulduğu "ikiz ruh" önemli bir örneklik teşkîl etmektedir.

---

20. Mehr, *Zoroastrian Tradition*, s. 29-32; M. Alıcı, "Genel Hatlarıyla Mecûsîlik ve Zerdüşt'ün Modern Takipçileri", *Ortadoğu Yıllığı*, 2011, Açılım, İstanbul 2012, s. 556-557.

21. G. Gnoli, "Indo-Iranian Religion", *Encyclopedia Iranica*, Vol. XIII, 2004, s. 97-100; P. Recebi, "Ahura Mazda ve Zertoşt", *Mecelle-i Nâme-i Encümen*, sayı 2, 1380h.ş., s. 155-156; M. Boyce, "Priests, Cattle and Men", *Bulletin of SOAS*, Vol. 50/3, 1987, s. 508-526; J. Moulton, *Early Zoroastrianism*, Ams Press, London, 1913, s. 30-31, 93-94, 422-424; M. Dhalla, *Zoroastrian Theology, From Earliest Times to Present Day*, Bombay, 1914, s. 19-26; F. B. J. Kuiper, "Avestan Mazda," *Indo-Iranian Journal*, Vol. I, 1957, s. 86–95.

> "Başlangıçta/ezelde "Yema Xvafena" (ikiz düşünce/ruh/vizyon/rakip) olarak bilinen "ta Mainyu Pouruye" (ezeli iki ruh?) vardır. Düşüncede, eylemde ve sözde iyi ve kötü olmak üzere ikidirler... ve bu ikiz ruh bir araya geldiğinde başlangıçta hayatı (gayemca) ve ölümü yarattılar ve sonunda kötü varoluş/ölüm yalana sahip olanların olacak, ama Aşa Vahişta'yı takip eden için en iyi düşünce var olacak..."[22]

Söz konusu metinde hayatın ve ölümün yaratılmasının ikiz ruhun bir araya gelmesiyle vukû bulduğu ifade edilmektedir. Bu durum beraberinde birçok soru ve sorunu açığa çıkarmakta ve Ahura Mazda'nın yegâneliğini kusurlu hale getirmektedir. İyi ve kötüyü, gece ve gündüzü, karanlığı ve aydınlığı yaratanın kim olduğu, söz konusu ikiz ruhun Ahura Mazda ile ilişkisinin ne'liği ve dünya üzerinde kimin etkili olduğuna dair birçok soru(n) ortaya çıkmaktadır. Bunun yanı sıra Avesta edebiyatında Ameşa Spenta[23] olarak tanımlanacak altı ilâhî varlığın Ahura Mazda ile olan ilişkisi de Gatha metni çerçevesinde açığa kavuşmamıştır.

İyi ruh olarak bilinen Spenta Mainyu ile Ahura Mazda arasındaki ilişkinin daha da netleştiği Gatha metinlerinde iki unsur arasında çerçevesi açığa çıkmayan bir birliktelik söz konusudur. Zira Zerdüşt'ün diliyle Ahura Mazda'nın bütün yaratmayı Spenta Mainyu/iyi ruh aracılığıyla yaptığının zikredilmesi[24] bu hususu biraz da somutlaştırmaktadır. Ancak eğer bütün yaratma eylemi bu iyi varlık aracılığıyla gerçekleştirildiyse, başlangıçta karşılaşan ikiz ruhtan kötü olanın, Angra Mainyu'nun, yaratma eyleminin varlığı ve Ahura Mazda'yla olan ilişkisinin ne olacağı sorusu müphemliğini korumaktadır.

Avesta Külliyâtı

İşte tam da bu noktada Mecûsî teolojisinin ikinci merhalesi olan Avesta külliyâtı önem kazanmakta ve Gatha'da müphemliğini koruyan hususlara açıklık getirme görevini üstlenmektedir. Ancak burada Zerdüşt'ten sonraya tarihlenen Avesta metinlerinin oluşum süreçlerinin yerel kültürün etkisinde olduğu unutulmamalıdır. Zira Avesta edebiyatı Zerdüşt'ün Ahura Mazda konseptinden oldukça uzaklaşmış ve dinî sistemi yeniden ele almıştır.[25]

---

22. Yesna-Gatha 30.01-04; Alıcı, *Kadim İran'da Din*, s. 44-54.
23. YG.31.04; 30.09; İ. Purdavud, *Gatha Kuhenterin bahşayi Avista,* İntişârât-ı Esatir, Tahran, 1377h.ş., s. 72-73; R. Şehzadi, trc., *Bergerdan-i Gatha*,İntişârât-ı Firdevs, Tahran, 1377 h.ş., s. 29-32.
24. Yesna-Gatha 45.06.
25. Alıcı, *Kadim İran'da Din*, s. 131-136.

Avesta edebiyatı, Zerdüşt'ten sonraya tarihlenen ve onun ardılları tarafından oluşturulduğu bilinen kutsal metinler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu noktada Zerdüşt'ün dinî düşüncesinin değişikliğe uğradığı ilk zemin olan Avesta metinleri, aslında onun inşâ etmeye giriştiği teolojik örgütlenmeyle Zerdüşt'ten önceki kadîm dinî düşünce arasındaki karşıtlığın ve aynı zamanda etkileşimin örneğini vermektedir. Öyle ki, Zerdüşt'ün ortaya koyduğu ve genel kabul görmeye başlayan öğretisi kadîm dinî geleneğin güç kaybetmesine yol açmaya başlamıştır. İşte tam bu noktada Avesta külliyâtı yeni öğretiye eklemlenme çabasına girerek kadîm düşünceyi Zerdüşt'ün sistemiyle ilişkilendirmiştir. Bu durum yerel geleneğin Avesta külliyâtı içerisinde yer edinmesine ve meşrû bir zemine kavuşmasına yol açmıştır.[26]

Mecûsî düşüncesinin değişime uğradığı bu Avesta edebiyatı öncelikle Gatha metinlerinde her türlü yaratma eylemine sahip olan Ahura Mazda'nın etkinliğini azaltarak onun ancak iyi şeyleri yaratmaya muktedir olduğunu ifade etmeye başlamıştır. Kötülük veya kötü ruh içinde bir yaratma eylemine yer veren Avesta böylelikle yaratma faâliyetini ikiye ayırmıştır.[27] Dolayısıyla kötülük ile Ahura Mazda arasında bir temasın ve ilişkinin söz konusu olamayacağını ortaya koyarak bir anlamda Gatha'daki kötülüğün kaynağı problemini çözmeye çalışmıştır. Ancak kötülüğün en başta nasıl var olduğu sorusu henüz bir cevap bulabilmiş değildir. Bu durum Sâsânî teolojisinde daha açık bir şekilde düalist bir bakış açısı temelinde çözümlenmektedir.

Avesta edebiyatının dönüşüm sürecine tanıklık edişi, Ameşa Spentalar gibi Gatha'da durumları netlik kazanmayan ilâhî varlıkların Ahura Mazda'nın yetkilerini paylaşmalarıyla devam etmiştir. Avesta edebiyatı çerçevesinde söz konusu alt ilâhî varlıkların tapınılmaya layık varlıklara dönüştüğü görülmektedir.[28]

---

26. Zerdüşt sordu: "Ey... Ahura Mazda... Dünyayı yalanın ve kötülüğün sahibi Angra Mainyu'dan nasıl kurtarabilirim?... Ahura Mazda cevap verdi: ey Zerdüşt, Mazda'nın iyi yasasını yardıma çağır, yedi bölgeye hâkim olan Ameşa Spenta'ları çağır, ... sınırsız zamanı/zrwAnahe akaranahe ve Vayu'yu çağır... ey Zerdüşt!" Vendidad. 19.11-15; "biz Vayu'ya taparız ondan yardım dileriz... Ahura Mazda onun lütfunu isteyerek şöyle dedi: Angra Mainyu'nun yarattığını mahvetmeyi bana nasip et ey Vayu... Vayu, Ahura Mazda'nın isteğini kabul etti...biz Vayu'ya taparız ki o Spenta Mainyu'ya sahiptir..." Yeşt. 15.03.

27. "İyi ülkelerin ve toprakların ilkini ben Ahura Mazda yarattım, orası Aryanem Vaejah ve Daitya nehriydi. Sonra ölüm/yokluk olan Angra Mainyu geldi, ... nehirde bir yılan, kışı ve Divleri yarattı..." Vendidad 1.03; "... İki ruh, hayat veren Spenta Mainyu ve kötü olan Angra Mainyu, yaratıklarını yerleştirdiler..."Yesna 57.17; Yeşt 11.12.

28. "Ben takdîmimi ve hürmetimi ey ateş sana... ey Ahura Mazda'nın oğlu sana takdim ediyorum... Kurtuluş sana doğru şekilde tapanındır ancak... Sen buyruğa göre kesilen odunlarla beslenmelisin... Ey ateş ey Ahura Mazda'nın oğlu bana keremini... lüt-

Yerel kültürün, Zerdüşt ve onun en önemli kavramı olan Ahura Mazda'yı, Avesta yoluyla etkisizleştirmeyi hedeflediği anlaşılmaktadır. Zira kadîm ilâhî figürlerin,başlangıçta Zerdüşt tarafından tamamıyla reddedilmiş olsalar da, tekrar dinî düşüncenin bir parçası haline geldiği görülmektedir. Bu durumun en çarpıcı örneği Avesta'nın Yeştler bölümüdür. Her tanrısal varlığa yapılan yakarışları ihtivâ eden kısımlar incelendiğinde Zerdüşt'ün yegâne tanrı olarak tasavvur ettiği Ahura Mazda'nın yetki ve hâkimiyetini yitirdiği farkedilecektir.[29]

Yeşt metinlerine dikkatle bakıldığında Ahura Mazda'nın konumu, ilâhî varlıkların faâliyetlerini, güçlerini ve insanlarla olan ilişkilerini Zerdüşt'e anlatan ve ondan bu varlıklara yakarmasını ve onlara da takdimeler sunmasını isteyen bir anlatıcı mesâbesindedir.[30] Ahura Mazda, âdetâ bütün yetkilerini ve güçlerini söz konusu varlıklara devretmiş bir tanrısallık haline dönüşmektedir. En basitinden Mihr Yeşt metnine bakıldığında Ahura Mazda, geniş otlakların ve ahitlerin tanrısı Mithra'yı kendisine denk olarak yarattığını ve yakarılmaya lâyık bir tanrı olduğunu Zerdüşt'e bildirmektedir.[31] Başka bir yerde suların ve rahimlerin tanrıçası Anahita'nın efsânevî kahramanlara yardım etmesini ve tapınılmaya lâyık bir ilâhe olduğunu Zerdüşt'e aktarmaktadır[32].

Kadîm geleneğin kendisine yer edinme çerçevesinde Zerdüşt ve Ahura Mazda'nın yanı sıra Avesta metnine dâhil olan birçok tanrısal varlık, monoteizm peşinde olan Zerdüşt'ün aksine politeist bir yapıya yol açmıştır. Ancak bu politeist yapının kendi içerisinde düalist bir çerçeve sunduğu görülmektedir. Zira Avesta külliyâtı iyi ve kötü varlıkları (Divleri) iki ana grupta toplamakta ve iki grup arasındaki ilâhî ve maddî düzlemdeki çatışmayı betimlemektedir.[33] Avesta'nın düaliteye dayalı çok tanrılı inanç sistemi, Mecûsî teolojisinin kurumsallaştığı ve kemâle erdiği Sâsânîler döneminde düalizme doğru kaymış ve bütün tanrısal alan iki zıt unsur etrafında resmedilmiştir.

---

fet.", Yesna 52.01-04; Böylece biz onun ilahi eşlerine... Ey Ahura Mazda ilâhî eşlerine (ahuranis)... takdimde bulunur ve taparız." Yesna. 38.01.

29. Mihr Yeşt (10), Aban Yeşt (5) ve Ferverdin Yeşt (13) bölümleri incelenebilir.
30. "Ahura Mazda Zerdüşt Spitamad'a dedi..." Yeşt 8.01; Yeşt 5.01; Yeşt 13.01. "Zerdüşt, Ahura Mazda'ya sordu..." Yeşt 1.01. Yeşt.1.16-23.
31. Ahura Mazda, Zerdüşt'e dedi ki; ben geniş otlakların sahibi Mitrayı var ettim... Ben onu kendim Ahura Mazda kadar ibadet edilesi ve övülesi bir varlık kıldım." Yeşt 10.01; Skjærvø, *The Spirit of Zoroastrianism*, s. 50-53.
32. "Biz Ahura'nın eşine takdime sunarız... Sen ey Ahura'nın eşi, ey temiz suların sahibesi (Anahita) bana en iyi yaratılışı vermelisin... Biz sulara, Vourukasa deryasına ve bütün sulara sunuda bulunuruz..." Yesna 68.01-06.
33. Alıcı, *Kadim İran'da Din*, s. 186.

Sâsânî Teolojisi

Avesta külliyâtının anlaşılması bağlamında Sâsânîler döneminde kurumsal bir kimlik kazanan ruhban sınıfının kutsal metni anlam(landırm)a faâliyetinin bir tezâhürü olan Zend metinleri mezkûr düalitenin hayat bulduğu düzlemdir. Sadece ruhban sınıfına has olan bu yorumlama ameliyesi, Ahura Mazda'yı/Ohrmazd'ı iyi olan şeylerin yaratıcısı ve devam ettiricisi olarak tanımlarken, düalitenin karşı tarafında kötülük ve yoklukla tasvîr edilen Angra Mainyu/Ehrimen yer almaktadır. Bu durum mutlak anlamda varoluşun iyi ve kötü olmak üzere birbirinden farklı iki unsurdan neş'et ettiğini ifade etmektedir.[34]

Sâsânî teolojisinin somutlaştığı Zendlerin yer aldığı Pehlevî Metinler, Gatha'dan bu yana sistematik bir teolojiye kavuşmayan Mecûsî düşüncesini olgunlaştırma çabasındadır. Bu bağlamda yaratma eylemini iki temel kategoride ele alarak iyi ve kötüye mâtuf bir yaratmadan söz etmektedir. Ohrmazd'ın sadece iyiyi yarattığını zikreden metinler kötülüğü Ehrimen'e has kılarken, kötülüğün var olmasına bir sınır çizmekte ve ona bir son öngörmektedir. Bu noktada kozmogoniyi ve eskatolojiyi anlamlandırırken, zaman kavramını kullanarak mezkûr yaratma eylemlerini bu süreçlerle tasvîr etmektedir. Öncelikle zamanı sınırlı ve sınırsız olmak üzere ikiye ayıran Sâsânî teolojisi, kötülüğün eylemlerinin sınırlı bir zamanda gerçekleştiğini ifade etmektedir. Sınırlı zaman içinde yaratılış (*bundahişn*), iyi ve kötünün karıştığı dönem (*gumezişn*) ve kötülükten kurtuluş (*vizarişn*) olmak üzere üç dönemden oluşmaktadır.[35] Bu üç zaman dilimi içerisinde öncelikle, kötülüğün var olmadığı ve tanrı Ohrmazd tarafından dünyanın en iyi şekilde yaratıldığı dönem gelmektedir. Karışık dönem olarak bilinen *gumezişn*, Ehrimen'in mutlak olarak iyi bir şekilde yaratılan dünyayı işgâl etmesi, dünyaya kötülüğü ve kirliliği getirmesiyle başlamakta ve insanın var olmasıyla süreç devam etmektedir. Kurtuluş dönemi ise artık kötü güçlerin hâkimiyetlerinin son bulacağı ve Ehrimen'in etkisizleştirileceği bir süreci resmetmektedir.[36] Dolayısıyla Pehlevî Metinler zaman tasavvu-

---

34. "..Her iyi şey Ohrmazd tarafından yaratılmıştır, her kötü şey de Ehrimen tarafından var edilmiştir. Ohrmazd ve onun varlıklarının sahip olduğu her iyi şey Ohrmazd'dan kaynaklanır... Kötülerin sahip olduğu her kötü şey Ehrimen'dendir." Aturpet-i Emetan, *The Wisdom of Sasanian Sages, Denkard VI*, trans. S. Shaked, Westview Press, Colorado, 1979, *(B1-B2)*, s. 133-135.

35. P. Kreyenbroek, "Cosmogony and Cosmology in Zoroastrianism/Mazdaism", *Encyclopedia Iranica*, Vol. VI, s. 303-307; B. T. Anklesaria, trans., *Zand-Akasih-Iranian or Greater Bundahisn*, Bombay, 1956, *I.42, III.7-17*, s. 14, 30-34.

36. Shaked, S., "Some Notes on Ahreman, Evil Spirit and His Creation", *Studies in Mysticism and Religion*, G.G. Scholem vd., Magnes Press, Jerusalem, 1967, s. 232-234; H. Schmidt, "The Non-Existence of Ahreman and The Mixture (Gumezişn) of Good

ru üzerinden yaratma eyleminin mâhiyetini aktarmakta ve kötülük sorununa bir çözüm sunma arzusundadır.

Sâsânî teolojisinden daha önce Ahura Mazda'yla ilişkili alt tanrısallıklar ve Avesta edebiyatında yeniden teolojik bir düzleme yerleşen kadîm ilâhî figürler, Pehlevî Metinler çerçevesinde düalitenin iki yakasındaki meleksi varlıklar haline dönüşmektedir. Avesta'nın Yeşt kısmında Ahura Mazda'ya eşdeğer yetkinlikte görülen varlıkların bu güçlerini kaybettikleri görülmektedir. Meselâ Ameşa Spenta olarak bilinen Ahura Mazda'nın en yakınındaki varlıklar, Ohrmazd'ın kötüye karşı yaratma eyleminin neticesinde söz konusu olmaktadırlar.[37]

İki zıt arasındaki ilişkiyi zaman kavramı çerçevesinde anlamlandırmaya ve düalist düşünceyi merkeze almaya çalışan Pehlevî Metinler, yaratma faâliyetinde de kategorik bir ayrıma giderek maddî ve mânevî yaratmadan söz etmektedir. Bu durum aslında başından beri kötülüğü sınırlama ve zaman içerisine hapsetme kaygısının tezâhürü gibidir. Buna göre Ohrmazd hem getig/maddî ve hem de menog/mânevî düzlemde yaratma eylemine sahiptir. Ancak Ehrimen sadece menog/mânevî yaratmaya muktedirdir ve onun varlıklarının hayâtiyeti iyi karakterli varlıklara tutunmakla mümkündür.[38]

Kurumsallaşmaya başlayan Sâsânî teolojisi düalist bir örgütlenmeyi benimsediği ve bu noktada zaman kavramını iki unsurun yaratma faâliyetlerini anlamlandırmada kullandığı aşikârdır. Aynı zamanda Gatha ve Avesta külliyâtında müphemliğini koruyan tanrı düşüncesi ve kötülük problemini düalist bakış açısıyla çözümlemeye çalışmaktadır. Mecûsî teolojisinin üç merhalesinin sonuncusu olan Pehlevî Metinler'den sonra Mecûsî teolojinin modern zamanlara kadar pek değişiklik arz etmediği bilinmektedir.

---

and Evil", *K. R. Cama Oriental Institute Second International Congress Proceedings*, Bombay, 1996, s. 79-82; A. Panaino, "Short Remarks About Ohrmazd Between Limited and Unlimited Time", *Iranica Selecta*, ed. A. V. Tongerloo, Turnhout, Brepols, 2003, s. 195-196.

37. "Ohrmazd Ehrimen'in düzensizliğine karşı ilk önce Vehmen'i yarattı... Ehrimen ise Mitokht ve Akoman'ı (aka Manah)... Ohrmazd Ardavahişt'i, sonra Şehrevar'ı, sonra Spendermend'ı, sonra Hordad ve Amurdad'ı var etti... Ehrimen önce yalanı yarattı...", *Pahlavi Texts I, (The Bundahis, Bahman Yast, and Shayast La-Shayast)*, Trans. E. W. West, Sacred Book of East, ed. M. Müller, Oxford University Press, Clarendon, 1880, *(Bundahis, I. 23-40)*, s. 9-10; Anklesaria, *Greater Bundahish*, s. 8-12.

38. "Ohrmazd'ın yaratması 'menog' ve 'getig' olmak üzere ikidir, oysa kötü ruhun var edişinde 'getig' yoktur, sadece kötü ruh 'getig'e tutunabilir... Dolayısıyla kötü ruha karşı iyi ruhların ve dünyevî varlıkların üstünlüğü daha önceden garantilenmiştir. M. Jaafari-Dehaghi,*Dadestan i Denig Part I*, Studia Iranica, Paris, 1998, *(XXXVI.51)*, s. 131; S. Shaked, "The Notions of Menog and Getig in the Pahlavi Texts and Their Relation to Eschatology", *Acta Orientalia*, 33, 1971, s. 59-63, 70-73 s. 100-107; Jaafari-Dehaghi, *Dadestan i Denig, II.13*, s. 44-45.

Modern Dönem Teolojileri

Sâsânî devleti sâyesinde güçlü bir şekilde varlığını koruyan ve geliştiren Mecûsîlik ve Mecûsî teolojisi, İslâm fetihlerinden sonra İran coğrafyasındaki üstünlüğünü yitirmeye başlamıştır. Dinin yayılması açısından bir kaygıları olmayan Mecûsîlerin, modern dönemle birlikte cemâat dışından yaptıkları evliliklerdeki artış, nüfuslarının giderek azalmasına yol açmıştır. Buna paralel olarak cemâat üyelerinin dinî pratikleri yerine getirmede çekimser kalmaları kendi dinî düşüncelerine karşı bir yabancılaşmayı da beraberinde getirmiştir.

XIX. yüzyılda Hindistan'ın İngiliz sömürgesi haline gelmesiyle birlikte Batılı araştırmacılar tarafından keşfedilen ve bir çeviri faâliyeti sonucu Batıya tanıtılan Mecûsî kutsal metin külliyâtı, Hindistan'a göç eden Mecûsîler/Parsîler için de yeni tartışmaların ve dinî yenilenme girişimlerinin çağı haline gelmiştir. Metinlerin yeniden keşfi ve anlaşılmasında etkili olan Batılı düşünce, Zerdüşt'ten Avesta külliyâtının içeriğine kadar birbirinden oldukça farklı yaklaşımların ortaya çıkmasına yol açmıştır.[39]Meselâ Martin Haug'un çalışmaları sonucunda Gatha metninin diğer Avesta metinlerinden farklı bir gramatik ve edebî yapıya sahip olduğu kanâatine varması ve bunu dillendirmesi[40], dönemin Parsî cemâati arasında birçok tartışmanın öncülü olmuştur. Bu durum aynı zamanda kimi Batılı araştırmacıların Gatha bağlamında Zerdüşt'ün monoteist eğilimli bir peygamber olduğu fikrini ileri sürmelerini de sağlamıştır. Buna karşın XX. yüzyılın ortalarında bazı araştırmacılar da Zerdüşt'ün düalist bir tanrı düşüncesini paylaştığını iler sürmüştür. Mecûsîlerin söz konusu her iki görüş hakkında fikir sahibi oldukları ve kendi içlerinde bir bütünlük arz etmedikleri bilinmektedir.[41]

---

39. J. Hinnells, "Postmodernism and the Study of Zoroastrianism", *Zoroastrian and Parsi Studies: Selected Works of J. Hinnells*, Ashgate, Aldershot, 2000, s. 7-17.
40. M. Haug, *Essays on Sacred Language, Writings, and Religion of Parsis*, s. 119-170.
41. Modern dönemdeki monoteizm-düalizm tartışmaları hakkında detaylı bilgi için bkz. Jackson, A. W., *Zoroastrian Studies*, Columbia University Press, New York, 1928/1965, s. 29-35; R. Brown, *Religion of Zoroaster Considered in Connection with Archaic Monotheism*, London 1899, s. 12-15, 26-31; J. Modi, *A Catechism of the Zoroastrian Religion*, Bombay, 1911, s. 6-10, 34-35, 43-44; Mihrin, *Dini Mazdai*, s. 30-32; R. Şehzadi, *Cihanbin-i Zertoşti*, İntişârât-ı Fravahar, Tahran, 1367h.ş, s. 19-29; Şehzadi, *Bergerdan-i Gatha*, s. 17-38, 44-45; M. Dhalla, *History of Zoroastrianism*, Oxford University Press, New York, 1938, s. 39-40; M. Boyce, "The Origins of Zoroastrian Philosophy", *Companion Encylopedia of Asian Philosophy*, ed., B. Carr-I. Mahalingam, Routledge, New York, 1997, s. 5-15; M. Boyce, *A History of Zoroastrianism*, vol. I, Brill, Leiden, 1975, s. 192-193, 201; Alıcı, Kadim İran'da Din, s. 261-303.

DİNÎ PRATİKLER

Zerdüşt'ten günümüz Mecûsîlerine kadar tanrı düşüncesi ve onun çevresinde örgütlenen dinî söylemin teolojik med-cezirlerine karşın, ahlâk düşüncesinin ve dinî pratiklerin düalist bir yapıda olduğu anlaşılmaktadır. Dünya ve kozmos tasavvuru açısından insanın yapmakla mükellef olduğu faâliyetler bütününün iyi ve kötü arasındaki çekişmenin zemînin teşkîl ettiği söylenebilir. Avesta edebiyatında dinî hüküm ve yasakların yer aldığı ve kötü ruhlardan/güçlerden kaçınma ve kötü güçlere/Divlere karşı savaş anlamlarını hâiz Vendidad metni[42], düalist bir hayat tasavvuruyla karşımıza çıkmaktadır. Aslında bu durum Zerdüşt'ün kendisine tâbi olanları Aşavan/doğrunun, hakikatin takipçisi olarak tanıttığı Gathalara kadar uzanmaktadır. Zira Zerdüşt de bu dünyada kötülüğün mevcûdiyetinden söz etmiş ve ondan kaçınılmasını arzulamış ve iyi davranışların Ahura Mazda'yı memnun ettiğinden bahsetmiştir.[43]

Sonraki dönemlerde tanrısal düzlemde de düalist bir yapının var olduğu iddiâsı, Zerdüşt'ten ayrı düşünülmelidir. Özellikle Sâsânî teolojisinin etkisinde kalan Vendidad kitabı her eylemi kozmik bağlam içerisinde görmekte ve hayatı ona göre tanzîm etmektedir.[44] Dolayısıyla eylemlerinden sorumlu hale gelen her Mecûsînin yapmak ve kaçınmakla mükellef olduğu emir ve yasakların varlığı neyin iyi ve neyin kötü olduğunun dinî edebiyat tarafından belirlenmesini zorunlu kılmıştır. Bu bağlamda Mecûsî düşüncesindeki üç ahlâkî ilkenin önemi ortaya çıkmaktadır. İyi düşünce (Humata), iyi Söz (Hûhta) ve iyi davranıştan (Hvarşta)[45] müteşekkil üçlü ahlâkî yasa temelinde kuralların belirlendiği ve bunun karşısında kötü düşünce, kötü söz ve kötü eylemin[46] söz konusu edilmesiyle düal karşıtlığın tamamlandığı görülmektedir.

Avesta edebiyatıyla belirgin bir düzleme kavuşan düaliteye dayalı ahlâkî örgütlenme, Sâsânî teolojisiyle daha da açığa çıkmaktadır. Pehlevî Metinler, dünyanın Ohrmazd ile Ehrimen arasındaki mücâdelenin mekânı; insanın da bu çatışma halinin merkezinde olduğunu aktarmaktadır. Zira insanın maddî ve mânevî boyutlarının ilâhî varlıklarla tavsîf ve himâye edilmesi, onun yapıp-etmelerinin Ohrmazd tarafından kontrol altına alındığını ve kötülüğün bu dünya üzerinden silinmesinin hedeflendiği aşikârdır.[47]

---

42. Sethna, *Vendidad*, s. IX-XXII.
43. Yesna-Gatha 30.05, 31.11-12, 44.11-12, 46.01.
44. ...Tanrı Ahura Mazda nehri yarattı... buna karşın kötü ruh Angra Mainyu nehirde yılanı ve kışı yarattı. Vendidad 1. 01-03.
45. *Ferheng-i Vajehâyi Avesta*, c. III, s. 1607-1608 (Hûxta), s. 1622-1623 (Hvarşta), s. 1594 (Humata).
46. Yesna 00.04, 03.04, 04.01-04; Yeşt 10.106.
47. Ruh, Ohrmazd gibidir. Anlayış, hâfıza, algı, düşünce bilgi ve ayırt etme Ohrmazd'ın huzurunda duran Ameşalar gibidir. Vücuttaki diğer gelişmiş güçler diğer Yazatalar gi-

Doğumdan ölüme değin bir Mecûsînin gündelik hayatının dinî ilkeler çerçevesinde tanzîm edilmesi, beraberinde dine girişle ilgili bir takım ritüelleri de gerektirmektedir. Zira tanrı Ahura Mazda'ya karşı mükellefiyetleri olan kişinin bunu idrâk ve ikrâr etmesi gerekmektedir. Sudre Puşi/Navjote ve Koşti olarak bilinen Mecûsî geleneğinin inisiasyon ritüeli, ergenliğe adım atmış kız ve erkekler için zorunlu bir ayindir. Dâr-ı Mihr olarak tanımlanan ateşgedelerde din adamı mobedlerin huzurunda gerçekleştirilen ritüelde beyaz bir iç gömleği olan Sudre giyilir ve bunun üzerine Yesna kitabının bölümlerine atıfla 72 boğumdan oluşan Koşti bağlanır. Burada koştinin üç kez bağlanmasında ise iyi düşünce, iyi söz ve iyi eyleme bir telmih söz konusudur. Mobedlerin huzurunda giyilen beyaz kutsal iç gömlek ve üzerine bağlanan koşti kuşağı, adayın artık gerçekten bir Mecûsî olduğunu, başta ibadet olmak üzere dinin emir ve yasaklarıyla yükümlü hale geldiğini göstermektedir. Aynı zamanda kötülükten sakınmanın ilk eylemi olarak Sudre'in giyilmesi ve koştinin bağlanması esas kabul edilmekte, aksi takdirde kötü güçlerin saldırısına maruz kalınabileceği ifade edilmektedir.[48]

Mecûsî ibadet liturjisinin merkezinde yer alan ateş, Zerdüşt tarafından Ahura Mazda'ya nisbet edilse de, kendisine yakarılan bir varlık olarak tasvîr edilmemektedir. Fakat Zerdüşt'ten hemen sonraya tarihlenen metinlerde ateşin tapınılmaya lâyık bir varlık olduğu söz konusu edilmektedir. Bu durum ateşin kadîm gelenek açısından ne denli bir öneme sahip olduğunu ve ibadetin onsuz gerçekleştirilmediği imasını vermektedir. Pers-Akamenid sürecinde ayin esnâsında yakılan ateşin giderek bir mekâna kavuşması ve sürekli yakılması tarihî süreç içerisinde gelişim gösteren bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte Sâsânî dinî düşüncesinde mâbedin vazgeçilmez unsuru haline gelen ateşin ateşgâh ve ateşgedelerde sürekli olarak canlı tutulduğu ve sürekli şekilde beslenmesi gerektiği ifade edilmektedir. Zira onun varlığının, yeryüzünde Ahura Mazda'nın hükmünün sürdüğü anlamına gelmesiyle birlikte ateşin ibadet esnâsında Ahura Mazda'ya yakınlaşmanın temel objesi haline geldiği anlaşılmaktadır. Ateş Niyayiş metninde de görüleceği üzere ateşin Ahura Mazda'nın oğlu olduğu, sağlıklı ve müreffeh bir hayat sunduğu ifade edilmektedir.[49]

---

bidir."Anklesaria, *Greater Bundahisn, XXVIII.4*, ss. 244-245; "...insanların her uzvuna bir menog/mânevî varlık sahiptir... Beden Vehmen'e, damarlar ve yağ Ardavahişt'e, kemikler Şehreyar'e, ilik Spendermad'a kan Hordad'a ve saçlar Amurdad'a aittir."Anklesaria, *Greater Bundahisn, XXVIII.22*, s. 252.

48. Vendidad 18.54-60; A. A. Jafarey, *Fravarane; I Choose for myself the Zoroastrian Religion*, California Zoroastrian Center, California, 1988, s. 10-33; J. Modi, *Religious Ceremonies, and Customs of the Parsees*, British India Press, Bombay, 1922/1937 ss. 178-188.

49. Yesna 36.01-06, 62.01-12; Ateş Niyayiş 01-18; Jamaspasa, "Fire in Zoroastrianism", s. 139; F. Kotwal; J. Boyd, *Persian Offering The Yasna: Zoroastrian High Liturgy,* Studia Iranica, Paris, 1991, s. 13-14.

Gündelik ibadetler söz konusu olduğunda Mecûsî liturjisi, günü beş vakte ayırmakta ve Avesta edebiyatında da tapınılmaya lâyık varlıklar haline gelen kimi tanrısallıklara bu vakitler has kılınmaktadır. İbadet liturjisinde Niyayiş olarak bilinen ve ilâhî varlıklara niyâz ve duâ anlamlarını hâiz metinlerden her biri farklı varlıklara atfedilmektedir. Güneş'e, Mitra'ya, Ay'a, Su'ya ve Ateş'e atfen okunan bu duâların her Mecûsî tarafından günlük olarak yerine getirilmesi istenmektedir.[50] Buradaki temel hedefin, insan eylemlerini iyi düşünce, söz ve eylem çerçevesinde tutmak ve kötülükten sakındırmak olduğu görülmektedir. Zamanın ilâhî bir müdâhaleyle taksim edilmesi de bununla ilişkilidir. Bu açıdan günün bölümlenmesinin yanı sıra, bir ay için her bir günün farklı tanrısal bir varlığa atfedilmesi de zaman tasavvurunun tamamıyla iyiye ve iyi güçlere hasredilmesi anlamına gelmektedir. Sirozah olarak bilinen ve daha çok Sâsânî dönemine tarihlenen metindeki tasnîf de bu hususu açığa çıkarmaktadır.[51]

Gündelik ibadetlerin yanı sıra, zamanın dinî bir çerçeveye alınması bağlamında Mecûsî geleneğinde yıllık ibadet ve bayramlardan söz edilebilir. Gatha metninde söz konusu edilmese de, Avesta külliyâtında ve Pehlevî Metinlerde yılın altı eşit zamana ayrılarak her biri için bir bayramın ihdâs edildiği bilinmektedir. Gahanbar/Gahambar ifadesiyle tanımlanan her bir bayram, yılın döngüsüne dair kozmoloji ve buna bağlı olarak tanzîm edilen yaşam tarzıyla ilişkilendirilmektedir. Bu bağlamda bahar mevsiminin ortalarına doğru Maidyoizaremaya, yaz gündönümünde Maidyoişam, ürünlerin hasat zamanı Paitişhahya, kış başlangıcında göçerler yaylalardan indiğinde Ayathrima, kış gündönümünde Maidyairya ve son olarak ruhların anıldığı kış sonunda Hamaspathmedya kutlanmaktadır.[52]

Modern zamanlarda kadîm İran dinî gelenekleriyle ilişkilendirilen ve kökeni konusunda birçok tartışmaya kaynaklık eden Nevruz, Mecûsî geleneğine daha sonraları giren bir kutlama olarak karşımıza çıkmaktadır. Avesta edebiyatında söz konusu edilmeyen bu bahar bayramının Sâsânîler döneminde "Nog roz" şeklinde dinî gelenek içerisinde kendisine yer bulduğu bilinmektedir. Nevruz, kışın son bulduğu ve dolayısıyla soğuğun ve karanlığın artık son bulacağına dair ümidin somutlaşmış hali olarak algılanmaktadır. Aslında bu durum ay-

50. *The Zend-Avesta II(The Sirozahs, Yasts and Nyayis),* trans. J. Darmesteter, Sacred Book of East, ed. M. Müller, Oxford University Press, Oxford, 1883, s. 349-361.

51. Yesna 16. Bölüm, *TheZend-Avesta II*, (Sirozah) s. 1-21; Fernbeğ Dadegi, *Bundahiş*, trc. M. Bahar, İntişârât-ı Tus, Tahran, 1349h.ş., (X. bölüm), s. 105-107; D. Buyaner, "On the Structure of Zoroastrian Month", *Indo-Iranian Journal*, vol. 48, 2005, s. 199-201.

52. Yesna 2. 08-10; Visperad 2.09; S. H. Taqizadeh, *Old Iranian Calendars*, London, The Royal Asiatic Society, 1938, s. 10-35; K. Niknam, *ez Nevrûz tâ Nevrûz; Ayinhâ ve Merâsim-i sünneti Zertoştiyân-i Îrân*, Fravahar, Tahran, 1382 h.ş, s. 85-111; M. Boyce, "Gahanbar", *Encyclopedia Iranica*, www.Iranicaonline.org/articles/gahanbar.

dınlığın ve sıcağın, daha doğrusu Ahura Mazda'nın yardımcılarının ve yaratımlarının yeniden güçleneceği anlamına gelmektedir.[53]

Nevruzun Mezopotamya coğrafyasında kadîm medeniyetler tarafından kutlanan yeni yıl bayramıyla benzerlik arz ettiği zikredilmektedir. Bununla birlikte yeni yıl bayramının önceleri sonbahar ekinoksuyla kutlandığı, ancak sonraları bu bayramın Partlılar döneminde ilkbahar gündönümüne taşındığı varsayılmaktadır. Bu bağlamda kadîm geleneklerin kendilerine Mecûsî düşüncesi içerisinde yer buldukları da iddiâ edilmektedir.[54] Tarihî süreç içerisinde nevruz, Mecûsî teolojisinin önerdiği altı Gahanbardan daha çok söz konusu edilmiş ve Orta Asya'dan İran-Mezopotamya coğrafyasına kadar birçok halk tarafından kutlanagelmiştir.

GÜNÜMÜZ MECÛSÎLERİ

X. yüzyıldan sonra zaman içerisinde İran coğrafyasından dünyanın dört bir yanma dağılan Mecûsîler, nüfus açısından yoğunluklu olarak Hindistan, İran, Kuzey Amerika ve Avrupa'ya göç etmişlerdir. Özellikle İran devriminden sonra İran Mecûsîlerinin neredeyse yarısının göç ettiği iddiâ edilmektedir. Bunun yanı sıra Mecûsîlerin, İran'dan daha iyi bir ülkede hayatlarını devam ettirmeleri için çocuklarını göçe teşvik ettikleri ifade edilmektedir. Fakat bu göç hareketinde kimi geri dönüşlerin de söz konusu olduğu bilinmektedir.[55]

Mecûsîler, X-XI. yüzyıldan sonra çeşitli sebeplerle nüfuslarının azalmasıyla ve şehir merkezinden uzak bir yaşam sürmeye başlamaları, içine kapanan ve dinî değerlerine sıkı sıkıya bağlı bir topluluk haline gelmelerine yol açmıştır. Safevîler döneminde toplumsal hayattan dışlanan ve kırsal bölgelerde yaşamaya zorlanan bir dini azınlık haline geldikleri ileri sürülmektedir.[56] XIX. yüz-

---

53. K. Niknam, *ez Nevrûz tâNevrûz*, s. 33-34; Bîrûnî, *Asaru'l-Bakiye*, s. 215-233; M. Boyce, "Nowruz; i. Pre-Islamic Period", www.iranicaonline.org/articles/nowruz-i

54. S. H. Taqizadeh, "The Iranian Festivals Adopted by the Christians and Condemned by the Jews", *Bulletin of School of Oriental and African Studies*, vol. 10/3 1940, s. 634-653; M. Boyce, "Further on the Calendar of Zoroastrian Feasts", *Iran*, vol. XLIII, 2005, s. 10-14.

55. R. Foltz, "Zoroastrian in Iran, What Future in Homeland?", *Middle East Journal*, vol. 65/1, 2011, s. 81-82; Menuçehr Bastani, "Miz-i *Gerd-i Mohacerat*", *Pars Nameh*, vol. 11, 1389/2010, s. 7.

56. J. K. Amighi, *The Zoroastrians of Iran: Conversion, Assimilation, or Persistence*, Ams Press, New York, 1990, s. 84-89; J. K. Choksy, "Despite Shahs and Mollas: Minority Sociopolitics in Pre-modern and Modern Iran", *Journal of Asian Studies*, vol. 40/2, 2006, s. 136-138; J. B. Tavernier, *Collections of Travels Through Turkey into Persia*

yıla gelindiğinde Kaçarlar döneminde toplum içinde tanınmalarını sağlayacak tarzda bir kıyâfet giymeleri istenerek zor durumda bırakıldıkları, buna karşın Hindistan'daki Parsîlerin İran'daki dindaşlarına siyasî bağlamda İngilizler üzerinden yardımcı olmaya çalıştıkları bilinmektedir.[57] Bir nevi azınlık statüsündeki Mecûsîlerin konumu, XX. yüzyılın başlarında kendini İslâm öncesi medeniyetle ilişkilendirmeye çalışan Pehlevî hânedânı döneminde değişikliğe uğramıştır. Kendisini kadîm döneme öykünerek "Şah" diye vasıflayan ve hânedânını Pehlevî diye isimlendiren Rıza Şah döneminde tarımsal faâliyetin artması ve kırsalın zenginleşmesiyle Mecûsîlerin şehir merkezlerine göç etmeleri söz konusu olmuştur. Bu sâyede eğitimli bir üst sınıfa kavuşan Mecûsîler, ekonomik bağlamda söz sahibi olmaya başlamışlardır. Fakat buna paralel olarak dinî düşünceye olan bağlılıklarını giderek yitirmelerine ve dinin sadece ahlâkî boyutuyla ilgilenmelerine yol açmıştır. Şehirleşmeyle birlikte dinî düşüncedeki kimi zorunlu değişikliklerin Mecûsîler tarafından bir şekilde kabul edildiği anlaşılmaktadır. Meselâ siyasî otoritenin arzusuyla, Mecûsîlerin cenâzelerini götürüp yırtıcı kuşların tüketmesi için bıraktıkları yüksek tepelere inşâ edilen ve adına "dakhme/dokhmah" denilen mekânlar kullanıma kapatılmıştır. Bunun yerine cenâzeleri gömmek için mezarlık alanı tahsis edilmiştir.[58]

1940'lı yıllarda mecliste bir milletvekiliyle temsil edilme yetkisi kazanan Mecûsîler, İran devrimiyle anayasal bir konuma yükseltilerek azınlık statüsü kazanmış ve Mecûsîlik geleneksel dinlerden kabul edilmiştir. Mecûsî bir parlamenterin varlığı toplumsal ölçekte Mecûsîlere yönelik olumsuz herhangi bir durumun önüne geçilmesi açısından önem arz etmiştir. Şimdilerde de kitle iletişim araçlarını ziyadesiyle kullanan Mecûsîlerin böylesi sorunları bütün dünyaya duyurdukları görülmektedir.[59] Son dönemlerde de siyasî otoritelerin Mecûsîlerin varlığını açıkça kabul ettiği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Haziran 1996'da VI. Dünya Mecûsî Kongresi'nin Tahran'da gerçekleştirilmesi önem arz etmektedir.[60]

---

and East Indies, London, 1784, vol. I, s. 163-168; J. Rose, *Zoroastrianism, an Introduction*, I. B. Tauris, London, 2011, s. 176-177; Boyce, *Textual Sources For The Study of Zoroastrianism*, The University of Chicago Press, Chicago, 1990, s. 124-131.

57. Boyce, *ZoroastriansZoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*, Routledge, London, 1979, s. 209-211; Amighi, *The Zoroastrians of Iran*, s. 90-91.

58. E. Sanasarian, *Religious Minorities in Iran*, Cambridge University Press, New York, 2004, s. 48-49; Amighi, *The Zoroastrians of Iran*, s. 177-179; Oşhidari, *Dânişnâme-i Mazdayesna*, ss. 275-276.

59. Sanasarian, *Religious Minorities in Iran*, s. 49, 70-71, 93-105; İsfendiyar İhtiyari "Hamrahiye Zertştiyan der Pasuh be Sohenan-i Narevayi doctor Perviz Rajabi", *Pars Nameh*, c. 10 1389/ 2010, s. 4-7.

60. Alıcı, "Genel Hatlarıyla Mecûsîlik", s. 565-566; Foltz, "Zoroastrian in Iran, What Future in Homeland?", s. 78-79; Green, "The Survival of Zoroastrianism in Yazd", s. 118-120.

Dünya üzerinde çeşitli coğrafyalara dağılmış bir Mecûsî nüfusundan söz edilebilir. Bununla birlikte İran'da ne kadar Mecûsînin yaşadığına dair somut bilgilere ulaşılamamaktadır. Amerika'da yaşayan Mecûsîlerin verdiği bilgiler çerçevesinde tahmînî 20.000 Mecûsînin İran topraklarında, özellikle de Kirman ve Yezd bölgesinde yaşadığı bilinmektedir. Hindistan'da Parsîlerin yaklaşık olarak 70.000 kadar oldukları ifade edilirken, başta Pakistan, Kuzey Amerika ve Avrupa olmak üzere dünyanın çeşitli bölgelerinde Mecûsîlerin/Parsîlerin yaşadığından bahsedilmektedir. Hâsılı dünya ölçeğinde 125.000 civârında Mecûsînin olduğu tahmîn edilmektedir.[61]

Dünyanın birçok noktasına dağılan Mecûsîlerin bir araya gelmeleri ve dinî durumlarını gözden geçirmeleri bağlamında yıllık toplantılar düzenledikleri bilinmektedir. 1979 yılında kurulan Dünya Mecûsî Organizasyonu (WZO) belirli periyotlarla toplanmakta ve cemâatin sorunlarına yönelik çözümler üretmektedir. Mecûsîlerin 2012 yılı toplantısında Mecûsî inancının kökeninin ne olduğunu tartıştıkları bilinmektedir. 2013 yılının toplantısı Aralık ayında "büyümeyi geliştirme ve kimliğimizi tasdîk etme" başlığı altında Bombay'da gerçekleştirilmiştir. Kuzey Amerika'daki Mecûsîlerin de 2014 Aralık ayında Los Angeles'ta bir toplantı tertip edecekleri duyurulmuştur. Söz konusu uluslararası sivil örgütlerin yanı sıra, yerel ölçekte de dünyanın çeşitli bölgelerinde hizmet veren topluluklardan bahsedilebilir.[62]

Mîlâttan önce binli yılların ortalarından günümüze kadar varlığını sürdürebilmiş Mecûsî düşüncesi tarihî süreç içerisinde birçok değişim ve dönüşümle yüz yüze kalmıştır. Tektanrıcılığa eğilimli tamamlanmamış bir teolojinin sahibi Zerdüşt'ün Ahura Mazda kavramsallaştırmasıyla inşâ etmeye çalıştığı yapının Avesta ve Pehlevî Metinler bağlamında farklı bir çehreye büründüğü görülmektedir. Düalist düşüncenin giderek hâkim olmaya başladığı Mecûsî düşüncesi, modern dönemlere kadar durağan bir seyir izlemiştir. Modern dönemle metinlerin yeniden okunması ve Batı dünyası tarafından değerlendirmeye tâbi tutulması, farklı bakış açılarının ortaya çıkmasına da yol açmıştır. Ahlâkî bağlam-

61. J. Hinnells, *Zoroastrian and Parsi Studies*, Ashgate, Burlington, 2000, s. 336-346, 411-418; Foltz, "Zoroastrian in Iran, What Future in Homeland?", s. 74; N. Green, "The Survival of Zoroastrianism in Yazd", *British Institute for Persian Studies*, vol. 38, 2000, s. 116; Sanasarian, *Religious Minorities in Iran*, s. 36-37.

62. J. Hinnells, "Parsis in India and the Diaspora in Twentieth Century and Beyond", *Parsis in India and the Diaspora*, ed. J. Hinnells; A. Williams, Routledge, New York, 2008, s. 269-272; www.w-z-o.org, www.nazc.zangy.org, www.fezana.org/Events. Kimi Mecûsî topluluklar şöyle sıralanabilir; Tahran Mecûsîler Topluluğu (Encümen-i Zertoştiyan-i Tahran), Bombay Parsi Topluluğu (Bombay Parsi Panchayat), Kuzey Amerika Mecûsî Birlikleri Federasyonu (Federation of Zoroastrians Associations of North America. FEZANA), Avusturalya Mecûsî Birlikleri (The Zoroastrian Associations in Avustralia).

da ise Sâsânîler döneminde zirve yapan dinî uygulamaların ve gündelik hayata dair dinîtanzîmin modern dönemle birlikte terk edildiği görülmektedir. Ahlâkî ve dinî pratiklerin uygulamada giderek azalması cemâat arasındaki birlikteliğe de zarar vermektedir. Cemâat dışı evliliğin klasik Mecûsî düşüncesi bağlamında yasak olması ve müntesiblerinin dine dair ilgilerinin giderek azalması, nüfus açısından büyük bir daralmayı da beraberinde getirmektedir. Bütün bu olumsuzluklara rağmen son dönemlerdeki bir araya gelme çabaları Mecûsîlerin ve Mecûsî geleneğinin geleceği açısından önem arz etmektedir.

KAYNAKÇA

Alıcı, M., "Genel Hatlarıyla Mecûsîlik ve Zerdüşt'ün Modern Takipçileri", *Ortadoğu Yıllığı*, (2011), Açılım, İstanbul 2012, s. 549-578.

———, *Kadîm İran'da Din; Monoteizmden Düalizme Mecûsî Tanrı Anlayışı*, Ayışığı, İstanbul, 2012.

Amighi, J. K., *The Zoroastrians of Iran: Conversion, Assimilation, or Persistence*, Ams Press, New York, 1990.

Anklesaria, B. T., trans., *Zand-Akasih-Iranian or Greater Bundahisn*, Bombay, 1956.

Aturpet-i Emetan, *The Wisdom of Sasanian Sages, Denkard VI*, trans. S. Shaked, Westview Press, Colorado, 1979.

Avreng, M., *Yektaperesti*, Tahran, 1334h.ş.

Bastani, Menuçehr, "Miz-i *Gerd-i Mohacerat*", *Pars Nameh*, vol. 11, 1389/2010.

Boyce, M. "Further on the Calendar of Zoroastrian Feasts", *Iran*, vol. XLIII, 2005, s. 1-39.

———, "Gahanbar", *Encyclopedia Iranica*, www.Iranicaonline.org/articles/gahanbar.

———, "Nowruz; i. Pre-Islamic Period", www.iranicaonline.org/articles/nowruz-i

———, "Priests, Cattle and Men", *Bulletin of SOAS*, Vol. 50/3, 1987, s. 508-526.

———, "The Origins of Zoroastrian Philosophy", *Companion Encylopedia of Asian Philosophy*, ed., B. Carr-I. Mahalingam, Routledge, New York, 1997, s. 4-20.

———, *A History of Zoroastrianism*, vol. I, Brill, Leiden, 1975.

———, *Textual Sources For The Study of Zoroastrianism*, The University of Chicago Press, Chicago, 1990.

———, *Textual Sources For The Study of Zoroastrianism*, The University of Chicago Press, Chicago, 1990.

———, *ZoroastriansZoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*, Routledge, London, 1979.

Brown, R., *Religion of Zoroaster Considered in Connection with Archaic Monotheism*, London 1899.

Buyaner, D., "On the Structure of Zoroastrian Month", *Indo-Iranian Journal*, vol. 48, 2005, s. 199-206.

Caferi,A. A., *Peyam-i Zertoşt*, Tahran, 1346h.ş.

Caferi, A. A.; Hudavendi, M., *Horde Avesta*, The Zoroastrian Center, California, 1983.

Choksy, J. K., "Despite Shahs and Mollas: Minority Sociopolitics in Pre-modern and Modern Iran", *Journal of Asian Studies*, vol. 40/2, 2006, ss. 29-180.

Daryaee, T., *Sâsânîan Iran*, Mazda Publishing, California, 2008, s. 16-17.

Dandamayev, M., "Magi", www.iranicaonline.org/articles/magi.

De Jong, A., "Magi", *Encyclopedia of Religion*, Ed. Lindsay Jones, Macmillan, New York, 2005, vol. VIII, s. 5559-5562.

De Menasce, P., "Zoroastrian Literature after the Muslim Conquest", *Cambridge History of Iran*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, Vol. 4, s. 543-566.

Dhalla, M., *History of Zoroastrianism*, Oxford University Press, New York, 1938.

———, *Zoroastrian Theology, From Earliest Times to Present Day*, Bombay, 1914.

Diogenes Laertius, *The Lives and Opinions of Eminent Philosophers*, *1.6*, Trans. C. D. Yonge, I.6-8, http://classicpersuasion.org/pw/diogenes/dlintro.htm.

Dusthah, C., *Avista,Kohenterîn Metinhâ ve Surudhâ-i Îrânî*, Tahran, 1312 h.ş.

Ebu'l Feth Şehristani, *el-Milel ve-Nihal*, thk. E. A. Mehna, A. H. Faur, Kahire, Daru'l-Marife, 1994.

Ebu Reyhan Muhammed b. Ahmed Biruni, *Âsâru'l-Bâkiye ani'l-Kurûni'l-Hâliye, (Chronologie orientalischer völker)*, thk. E. Sachau, Otto Harassowitz, Leipzig, 1923.

Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali Mesudi, *Kitâbut-Tenbîh vel-işrâf*, thk. De Goeje, Beyrut, 1965.

Ferheng-i Vajehâyi Avesta, E. Behrami, ed. Feridun Cüneydi, Neşr-i Belh, Tahran, 1369hş.

Fernbeğ Dadegi, *Bundahiş*, trc. M. Bahar, İntişârât-ı Tûs, Tahran, 1349h.ş.

Foltz, R., "Zoroastrian in Iran, What Future in Homeland?", *Middle East Journal*, vol. 65/1, 2011, s. 73-84.

Gershevitch, I., "Approaches to Zoroaster's Gathas", *Iran*, vol. 33, 1995, s. 1-29.

Gignoux, P., *Ardavirafnameh*, trc. thk. J. Amuzgar, Tahran, 1372h.ş.

Gnoli, G. "Indo-Iranian Religion", *Encyclopedia Iranica*, Vol. XIII, 2004, s. 97-100.

———, *Zoroaster's Time and Land*, Naples, 1980.

Green, N., "The Survival of Zoroastrianism in Yazd", *British Institute for Persian Studies*, vol. 38, 2000, s. 115-122.

Haug, M., *Essays on Sacred Language, Writings, and Religion of Parsis*, Bombay, 1884.

Herodotos, *Tarih*, çev. M. Ökmen, İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2007.

Herrenschmidt, C., "Once Upon A Time", *History and Anthroplogy*, vol. 3, 1987, s. 209-232.

Hinnells, J., "Parsis in India and the Diaspora in Twentieth Century and Beyond", *Parsis in India and the Diaspora*, ed. J. Hinnells; A. Williams, Routledge, New York, 2008, s. 255-276.

———, "Postmodernism and the Study of Zoroastrianism", *Zoroastrian and Parsi Studies: Selected Works of J. Hinnells*, Ashgate, Aldershot, 2000, s. 7-17.

———, *Zoroastrian and Parsi Studies*, Ashgate, Burlington, 2000.

Hintze, A., "Avestan Literature", *The Literature of Pre-Islamic Iran, A History of Persian Literature Vol. XVII*, ed. R. Emmerick-M. Macuch, I.B.Tauris, New York, 2009, s. 1-71.

———, "On the Literary Structure of Older Avesta", *Bulletin of SOAS*, vol.65/1, 2002, s. 31-51.

———, "The Avesta in the Parthian Period", *Das Partherreich und seine Zeugnisse*, Ed. Josef Wiesehöfer, Steiner, Stuttgart,1998.

Humbach, H., *The Gathas of Zarathushtra and other Old Avestan Texts*, Carl Winter, Hiedelberg, 1991.

İhtiyari, İsfendiyar, "Hamrahiye Zertştiyan der Pasuh be Sohenan-i Narevayi doctor Perviz Rajabi", *Pars Nameh*,c. 10 1389/ 2010, s. 4-7.

Jaafari-Dehaghi,M., *Dadestan i Denig Part I,* Studia Iranica, Paris, 1998.

Jackson, A. W., *Zoroastrian Studies*, Columbia University Press, New York, 1928/ 1965.

Jafarey, A. A., *Fravarane; I Choose for myself the Zoroastrian Religion*, California Zoroastrian Center, California, 1988.

Jamasp-Asana, J., *On the Avestic Terms Mazda-Ahura Mazda-Ahura,* Leiden, 1885.

Jamaspasa, K., "Fire in Zoroastrianism", *K. R. Cama Oriental Institute Third International Congress Proceedings,* Jenaz Printers, Mumbai, 2000, s. 138-152.

Kotwal F.; Boyd J., *Persian Offering The Yasna: Zoroastrian High Liturgy,* Studia Iranica, Paris, 1991.

Kreyenbroek, P., "Cosmogony and Cosmology in Zoroastrianism/Mazdaism", *Encyclopedia Iranica*, Vol. VI, ss. 303-307.

Kuiper, F. B. J. "Avestan Mazda," *Indo-Iranian Journal*, Vol. I, 1957, s. 86–95.

Macuch, M., "Pahlavi Literature", *The Literature of Pre-Islamic Iran, A History of Persian Literature,*vol. XVII, ed. R. Emmerick-M. Macuch, I. B. Tauris, New York, 2009.

Malandra, W., *An Introduction To Ancient Iranian* Religion, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1983.

Mehr, F., *Zoroastrian Tradition; An Introduction to the Ancient Wisdom of Zarathushtra*, Mazda Publishers, California, 2003.

Mehr, F., *Felsefeyi Zertoşt; Dîde-i nov ez Dîn-i Kohen*, Los Angeles, 1357h.ş.

Meşkur, M. C., Koftera-i derbare-i Dinkerd, Çaphane-i Paketçi, Tahran, 1325hş.

Mihrin, A. S., *Dini Mazdai,*İntişârât-ı Fravahar, Tahran, 1364h.ş.

Modi, J., *A Catechism of the Zoroastrian Religion,* Bombay, 1911.

———, *Religious Ceremonies, and Customs of the Parsees*, British India Press, Bombay, 1922/1937.

Morony, M., "Madjus", *Encyclopedia of Islam*, vol. V, s. 1110-1118.

Moulton, J. *Early Zoroastrianism*, Ams Press, London, 1913.

Niknam, K. *ez Nevrûz tâ Nevrûz; Âyînhâ ve Merâsim-i sünneti Zertoştiyân-i Îrân*, Fravahar, Tahran, 1382 h.ş,

Oşhidari,C., *Dânişnâme-i Mazdayesna*, Neşri Merkez, Tahran, 1371h.ş.

Pahlavi Texts I, (The Bundahis, Bahman Yast, and Shayast La-Shayast), Trans. E. W. West, Sacred Book of East, ed. M. Müller, Oxford University Press, Clarendon, 1880.

Pahlavi Texts IV, Contents of Nasks, Trans. E. W. West, Sacred Book of East, ed. M. Müller, Oxford University Press, Clarendon, 1892.

Pahlavi Texts IV, Denkard (VIII,I. 1-23), Trans. E. W. West, Sacred Book of East, ed. M. Müller, Oxford University Press, Clarendon, 1892.

Panaino, A., "Short Remarks About Ohrmazd Between Limited and Unlimited Time", *Iranica Selecta*, ed. A. V. Tongerloo, Turnhout, Brepols, 2003, s. 195-200.

Purdavud, İ., *Gatha Kuhenterin bahşayi Avista,*İntişârât-ı Esâtîr, Tahran, 1377h.ş.

———, *Visperad*, Kitâbhâne-i İbn Sînâ, Tahran, 1343hş.

———, *Yeştha I-II*, Tahran, h.ş.1347.

Recebi, P., "Ahura Mazda ve Zertoşt", *Mecelle-i Nâme-i Encümen*, sayı 2, 1380h.ş., s. 155-156.

Rezi, H., *Zertoşt: Peyamber-i Îrân-ı Bastan*, İntişârât-ı Behcet, Tahran, 1384 h.ş.

Rose, J., *Zoroastrianism, an Introduction*, I. B. Tauris, London, 2011.

Sanasarian, E., *Religious Minorities in Iran*, Cambridge University Press, New York, 2004.

Schmidt, H., "The Non-Existence of Ahreman and The Mixture (Gumezişn) of Good and Evil", *K. R. Cama Oriental Institute Second International Congress Proceedings*, Bombay, 1996, s. 79-95.

Skjærvø, P. O., *The Spirit of Zoroastrianism*, Yale University Press, New Haven, 2011.

Şehzadi, R., *Cihânbîn-i Zertoştî*,İntişârât-ı Fravahar, Tahran, 1367hş.

———, trc., *Bergerdân-i Gatha*,İntişârât-ı Firdevs, Tahran, 1377 h.ş.

Sethna, T., *Vendidad*, Maaref Printers, Karachi, 1977.

Shaked, S., "Some Notes on Ahreman, Evil Spirit and His Creation", *Studies in Mysticism and Religion*, G.G. Scholem vd., Magnes Press, Jerusalem, 1967, s. 227-235.

———, "The Notions of Menog and Getig in the Pahlavi Texts and Their Relation to Eschatology", *Acta Orientalia*, vol. 33, 1971, s. 59-107.

Shaki, M., "The Denkard Account of History of Zoroastrian Scriptures", *Archiv Orientalni*, vol. 49, 1981, s. 118-125.

Skjaervo, P. O., "Hymnic Composition in the Avesta", *Die Sprache*, 36, 1994.

Stausberg, M., *Zarathushtra and Zoroastrianism*, trans. M. Preisler-Weller, Equinox, London, 2008.

Taqizadeh, S. H., "The Iranian Festivals Adopted by the Christians and Condemned by the Jews", *Bulletin of School of Oriental and African Studies*, vol. 10/3 1940, s. 634-653.

———, *Old Iranian Calendars*, The Royal Asiatic Society, London, 1938.

Tavadia, J., *Zebân ve Edebiyât-ı Pahlavî*, trc. S. Necmabadi, Tahran, 1969.

Tavernier, J. B., *Collections of Travels Through Turkey into Persia* and East Indies, London, 1784, vol. I.

The Geography of Strabo, Loeb Classical Library, Harvard, 1932, *XV. 3.*

The Zend-Avesta II(The Sirozahs, Yasts and Nyayis), trans. J. Darmesteter, Sacred Book of East, ed. M. Müller, Oxford University Press, Oxford, 1883.

Williams, A., *The Zoroastrian Myth of Migration from Iran and Settlement in The Indian Diaspora: Text, Translation and Analysis of the 16th Century Qesse-ye Sanjan 'The Story of Sanjan'*, Brill, Leiden, 2009.

www.fezana.org/Events

www.nazc.zangy.org

www.w-z-o.org

TARİH KAYNAKLARINDA SÜRYÂNÎLER
Ortaçağ Tarihçiliğinde Süryânîlere Karşı Yaklaşımlar

Zafer Duygu*

GİRİŞ

Ortaçağ'da Süryânî toplulukların yoğun bir biçimde yerleştikleri ya da azınlık gruplar halinde bulundukları bölgeler, çeşitli milletlere mensup tarihçiler tarafından farklı açılardan ele alınmıştır. Dolayısıyla Mezopotamya, Suriye, Filistin, İran, Mısır ve Anadolu gibi eski uygarlık merkezlerinde yaşayan Ortaçağ toplulukları, tarih kaynaklarında betimlenmişlerdir ve bunlara dair önemli bilgiler bu sâyede günümüze ulaşmıştır. Fakat bu bilgilerin işlenmemiş bir halde bulundukları kabûl edilmelidir. Çünkü tarih felsefesi, yorumlanmayan ve birbiriyle ilişkilendirilmeyen tarihsel verilerin pek bir işe yaramayacağını ortaya koymuştur. Kaynaklarda yer alan her bir ifade, bu yüzden, modern ve metodolojik analizlere muhtaçtır. Bununla birlikte böyle bir yorum ve analiz yetisi, tarih yazarlarının hem müşterek özelliklerini ve hem de mensubu bulundukları farklı gelenekleri tanımakla mümkündür. Diğer bir deyişle, tarihçilerin düşünce yapılarını ve algılarını şekillendiren koşullar, en az aktarılan hâdiseler kadar önemlidir[1].

---

* Öğr. Gör., Mardin Artuklu Üniversitesi Türkiye'de Yaşayan Diller Enstitüsü Süryânî Dili ve Kültürü Anabilim Dalı [zaferduygu@artuklu.edu.tr].

1. XIX. yüzyılın Alman filozofu Hegel'e göre 'tarihe düşünerek bakmak' demek olan tarih felsefesine dair bu önermeleri krş. A. Zeki Velidî Togan, *Tarihte Usûl*, Enderun Yayınları, İstanbul 1985, s. 28-35, 101-106; M. Asım Yediyıldız, 'Tarih Felsefesi Üzeri-

Farklı bakış açılarıyla ortaya konulan Ortaçağ tarihçilik geleneğinin en önemli özelliklerinden birisi, *'siyâsî odaklı tutum'*un baskın olmasıdır. Böyle bir algılama biçimi, bazı açılardan iyi olmuştur. Çünkü tarih sahnesinde daha geri planda kaldığı anlaşılan kimi unsurlar, siyâsî sahadaki tâlî rolleri sâyesinde genel tasvîre yansımışlardır. Meselâ Bizans İmparatoru Justinian'ı (527-565) anlatan Grek ya da Süryânî tarihçiler, Sâmirîler'e de temas etmişlerdir; Sâmiriyye topluluğunun ismi ile anılan bazı isyanlar, anlaşıldığı kadarıyla tarihçileri buna zorunlu kılmıştır.[2] Buna karşın Ortaçağ tarihçiliğinin siyâsî ağırlıklı karakteri, kendisine has bazı kusurları da kendi içerisinde taşımıştır. Aktarılan hâdiselerin arka planında yer alan farklı alanlarla ilgili bağlantılar, bu çerçevede çoğunlukla gözden kaçırılmıştır. Meselâ Sâmirîler'in isyanlarına temâs eden tarih kaynakları, Justinyanik dönemde (518-578) neşredilen dinî içerikli yasaları göz ardı etmişlerdir.[3] Ayrıca siyâsî ve askerî faaliyetlere yoğunlaşan ve bu esnâda meselelerin daha ziyâde görünen kısımlarıyla ilgilenen Ortaçağ tarihçiliği, diğer sahaları doğal olarak ihmal etmiştir. Meselâ dinî ya da iktisâdî faâliyetler açısından yahut entelektüel çalışmalar bakımından etkin olduğu anlaşılan kimi unsurlar, tarih metinlerinde yeterince itibar görmemişlerdir.

Ortaçağ tarihçiliğinden yansıyan başka bir özellik, çeşitli dönemlerin farklı resmî görüşlerine sadâkattir. Bu yüzden Ortaçağ tarihçileri, ele aldıkları konulara, eleştirel olmaktan çok dogmatik bir tutumla yaklaşmışlardır. Yani Ortaçağ metinlerinin nesnel yaklaşımlardan mahrûmiyeti, her zaman hissedilen

---

ne Bazı Düşünceler', *Uludağ Üniversitesi İlâhîyat Fakültesi Dergisi*, C. 12, S 1, 2003, s. 177; Hegel'in görüşleri için Ömer Naci Soykan, 'Hegel Sisteminde Tarih Felsefesi: Betimleyici-Eleştirel Bir Giriş', *Felsefelogos Dergisi* 9, 2000, s. 271-289.

2. Krş. John Malalas, 18. 35, s. 260-2 [= *The Chronicle of John Malalas*, Trans. Elizabeth Jeffreys, Michael Jeffreys and Roger Scott, Melbourne 1986]; *Chronicle of Zuqnin*, s. 114 { = 863 yılı (M. S. 551/2)} [= Pseudo-Dionysius of Tel-Mahre *Chronicle* (known also as the *Chronicle of Zuqnin*), Part III, Trans. Witold Witakowski, Liverpool University Press, Liverpool 1996]; James of Edessa, *Chronological Canon*, s. 319 (= 207) [= 'The Chronological Canon of James of Edessa', Trans. E. W. Brooks, *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gessellschaft* 53 (1899)]; Theophanes, s. 271 { = AM 6021 = AD 528/9}, s. 337 { = AM 6048 = AD 555/6} [= *The Chronicle of Theophanes Confessor: Byzantine and Near Eastern History AD 284-813*, Trans. Cyril Mango-Roger Scott-Geoffrey Greatrex, Clarendon Press, Oxford 1997].

3. Sâmirî topluluğunun isyanları, Justin devrinde 527 tarihli (*De haereticis et Manichaeis et Samaritis*) ve Justinian devrinde 529 tarihli (*Codex Justinianus* I. 5. 12-19) Sâmiriyye karşıtı yasalar yüzünden çıkmış olmalıdır. Procopius, (*Secret History*, ed. and trans. Anthony Kaldellis, Indianapolis 2010, s. 53-4) bu gerçekliğe işaret eden ender tarihçilerdendir. Ayrıca krş. *Chronicle of Zuqnin* iii, s. 114 (Witakowski'nin 482 numaralı dipnotu); Genel olarak bkz. Alan D. Crown, 'The Byzantine and Moslem Period', *The Samaritans*, ed. Alan D. Crown, Tübingen 1989, s. 75-6.

bir eksikliktir ve öznel tutumların çıplak gerçekleri bulanıklaştırması, sıkça görülen bir durumdur. Farklı dönemlerin muhâlif ve alternatif unsurları, tarihçiler tarafından genellikle susturulmuşlardır; eğer bu açıdan tam bir başarı temin edilemiyorsa, ötekileştirme olgusu devreye sokulmuştur. Ortaçağ tarihçiliğinin bu karakteri, en baskın bir biçimde, Hıristiyan tarihçilik geleneğinde görülür.[4] Çünkü Hıristiyanlık tarihi, resmî görüşlere muhâlif odakların en yoğun bulunduğu saha olmuştur. Değişik zamanların resmî görüşlü kilise tarihçilerinin eserlerinde, ötekileştirilmiş durumda binlerce düşman vardır; bu '*öteki*' unsurlar unutulmaya terk edilmişlerdir. Got toplulukları buna dair tipik bir örnektir. Gerçi Gotlar, etkin siyâsî hayatları sâyesinde unutulmaktan kurtulmuşlardır; fakat Hıristiyan olmalarına rağmen Aryanizm tercihleri, kilise tarihçilerinin eserlerinde onları ötekileştirmiştir.[5]

Böylece, Ortaçağ tarihçiliğinin, bu araştırma için önem arz eden genel özelliklerini, şu iki başlık altında toplamak mümkündür: '*Siyâsî odaklı olma*' ve '*ötekileştirme*' eğilimleri. Bu tesbit, tarih metinlerinde bazı unsurların ihmâl edilmesi olgusuna görece bir izah getirmesi açısından önemlidir. Çünkü meselâ Süryânîler gibi Ortaçağ boyunca entelektüel ve dinî faâliyetler bakımından önemli çalışmalar yapmış olan, buna karşın kaynaklarda tarihsel ağırlıklarıyla orantılı bir itibar görmeyen unsurlara da rastlanmaktadır. Tarihçiler *siyâsî odaklı* olmuşlardır, Süryânîler'in ise siyâsî bir mekanizmaları ya da devlet kurabilmek amacıyla askeri bir faâliyetleri olmamıştır; tarihçiler *ötekileştirme* eğilimine sahip olmuşlardır, Süryânîleri ise tarih metinlerinde '*öteki*' yapan birtakım sebepler mevcuttur. Bu yazının amacı, bu sebeplere dair arka plana ışık tutabilmektir.

VII. yüzyılın orta zamanları, İslâm dininin hızlı yükselişine ve Müslüman Arapların yayılışlarına tanıklık etmiştir. Bu döneme ait hâdiseleri nakleden İslâm tarihçileri, Arabistan coğrafyasının kuzey komşuları oldukları anlaşılan ve Hıristiyan oldukları söylenen büyük bir kitleyi, meselâ '*Şamlılar*' ya da '*Hıms*

---

4. Hıristiyanlık tarihi ile özellikle erken dönemleri açısından ilgilenen araştırmacıların yaşayacakları en büyük problem, kaynakların ve aktarılan bilgilerin epistemolojik problemleridir. Bu gerçekliğin farkında olan birçok araştırmacı arasında meselâ Baur, erken Hıristiyanlık tarihine dair kaynakları neredeyse baştan aşağı yeniden yorumlama gereği duymuştur. Krş. Ferdinand Christian Baur, *The Church History of the First Three Centuries*, Trans. Allan Menzies, (2 Vol.), London-Edinburg 1878.

5. Krş. Socrates, *Ecc. His.*, iv. 33-35, v. 1, vi. 6 [= The Ecclesiastical History of Socrates Scholasticus, Trans. A. C. Zenos, *N(icene) and P(ost) N(icene) F(athers)* 2-02, Ed. Philip Schaff, New York 1886]; Sozomen, *Ecc. His.*, vi. 6, viii. 4 [= The Ecclesiastical History of Sozomen, Trans. Chester D. Hartranft, *NPNF* 2-02]; Theodoret, *Ecc. His.*, iv. 32, 33 [= The Ecclesiastical History of Theodoret, Trans. Blomfielt Jackson, *NPNF* 2-03, Ed. Philip Schaff, New York 1892].

halkı' gibi genelleyici ifadeler ile aktarmışlardır.[6] Bu kitlenin önemli bir bölümünü Süryânî toplulukların oluşturduğu bugün bilinmektedir. Fakat Grek ve Latin tarihçilere bakıldığında, Süryânîler'in Hıristiyanlığı meselesinin tartışmalı olduğu anlaşılmaktadır.[7] Görüldüğü gibi, farklı tarihçilik geleneklerinin çelişkili yaklaşımları, ciddî analiz girişimleriyle alay edecek bir mâhiyettedir. Bu yüzden tarihin daha erken dönemlerine dönmek ve Hıristiyanlık geçmişine dair dâhili meselelere göz atmak kaçınılmazdır.

I. yüzyıl ortalarında başlayan ilâhiyat tartışmaları,[8] Hıristiyanlık dünyasında V. yüzyıldan itibaren kalıcı bölünmeler ortaya çıkarmıştır. Burada söz konusu edilmesi gereken en önemli faktör, Kadıköy Konsili (451)'dir. Çünkü konsile tarafgir batı ve muhâlif doğu kiliseleri arasındaki karşıtlık, V. yüzyıldan ileriye doğru, Hıristiyanlık dâhilindeki başlıca meselelerden birisi olmuştur. Bu konsilde hem Hz. İsa'nın doğası hakkında ve hem de önemli bazı dinî liderlerin azl ve aforozları yönünde alınmış olan kararlar, önceki konsillerin hükümleri ile çelişkili oldukları düşüncesiyle, doğuluların çoğu tarafından kabûl edilmemiştir. Hâlbuki V. yüzyılda batı kiliseleri (Roma-İstanbul) açısından en önemli hedef, doğu kiliselerinin (İskenderiye-Antakya) Efes Konsilleri (431-449) kanalıyla da tasdîk edilmiş olan hâkim pozisyonlarını yıkabilmektir.[9] Kısacası politik beklentiler bu konsilde Roma ve İstanbul kiliselerince ön planda tutulmuştur; diğer bir deyişle Kadıköy Konsili, batı kiliselerinin doğudakilerden aldığı bir rövanştır. Roma ve İstanbul kiliselerinin resmî görüşlerinde Kadıköy Konsili, bu yüzden artık belirleyici unsur olmuştur. Bizans Devleti ise başlangıçta tereddüt içindedir; İznik Konsili (325)'nden beri, Hıristiyanlığa ilişkin meselelere müdâhil bir konumda bulunan devlet, ancak İmparator Anastasius'un ölümünden (518) sonra ve Justinyanik dönemle birlikte Kadıköy Konsili ekseninde karar kılmıştır. Doğu Hıristiyanları, işte bu konsil yüzünden, hem batı-

---

6. Krş. İbn Kesir, *el-Bidaye*, vii, s. 37-41 [= İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, Çev. Mehmet Keskin, İstanbul 1995 (14 Cilt); el-Beluzari, *Fütuh*., s. 195 [= el-Belazuri, *Fütuhu'l-Buldan: Ülkelerin Fetihleri*, Çev. Zakir Kadiri Ugan, 1955, Yayına Haz. Mustafa Fayda, Ankara 1987].
7. Meselâ Anna Komnena, *Alexiad*, s. 474'de [= Anna Komnena, *Alexiad: Anadolu'da ve Balkan Yarımadası'nda İmparator Alexios Komnenos Dönemi'nin Tarihi, Malazgirt'in Sonrası*, Çev. Bilge Umar, İnkılâp Yayınları, İstanbul 1996], Justinian devrinde Süryânî Kilisesi'ni yok olmaktan kurtaran enerjik piskopos Yakup Baradeus'a atıf yapmak suretiyle Süryânî Ortodoks mezhebine karşı nefretini ortaya koymuştur; Bu husus, Theophanes, s. 460-62 { = AM 6162 = AD 628/9}'de, Antakya Süryânî Patriği Athanasius üzerinden yansıtılan nefret ile birlikte ortaya çıkmaktadır.
8. Hıristiyanlık tarihinde ilk ayrışımlar, henüz ilk yüzyılda, Hz. İsa'ya ve Yahudi şerîatına dair meseleler üzerinden başlamış gibidir. Bkz. Baur, *Church History* I, s. 44 vd.; Hyam Maccoby, *The Mythmaker: Paul and Invention of Christianity*, London 1986.
9. Georg Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, Çev. Fikret Işıltan, Ankara 2006, s. 53-5.

lı dindaşlarına ve hem de vatandaşı oldukları Bizans Devleti'ne yabancılaşmışlardır. Belki VII. yüzyıl ortalarına kadar siyâsî bir ayrılık söz konusu değildi; fakat konsil karşıtı doğuluların Bizans merkezine bağlılıkları, zaman geçtikçe azalmıştır.[10] Çünkü konsile muhâlif Doğu Hıristiyan unsurlar, bir buçuk asır boyunca zulüm görmüşlerdi; dinî tezat olgusu karşılıklı nefreti alabildiğine körüklemişti.[11] Nitekim tarih, İslâm'ın yayılışına tanıklık ederken, Kadıköy Karşıtı direniş de özellikle doğuda hâlâ ayakta idi. Karşılaşılan birçok acı deneyime rağmen, direnişin öncülüğünü Süryânîler ve Kıbtîler yapmışlardır. İşte İslâm tarihçiliğinin genellediği ve Hıristiyan saydığı bu doğulu toplumlar, özetlenen bu süreç çerçevesinde, batılı dindaşlarının tarihçileri tarafından pek öyle sayılmamışlardır ve ötekileştirilmişlerdir. Bu gerçekliğe dair yansımaları, İslâm, Grek ve Latin tarihçilik geleneklerinden takip edebilmek mümkündür.[12]

İSLÂM TARİHÇİLİĞİ AÇISINDAN SÜRYÂNÎLER

Ortaçağ İslâm tarihçileri tarafından sadece Süryânîler'e değil, Hıristiyan toplulukların tamamına karşı gösterilen yaklaşımlarda din kavramı doğal olarak belirgin bir role sahip olmuştur. *Kur'an*'da Hıristiyanlık inancı ile ilişkilendirilerek telaffuz edilen '*şirk*' ve '*ehl-i kitap*' tabirlerine bu bağlamda özellikle temâs etmek gerekir. Çünkü bunların ilki reddetmek sûretiyle ötekileştirme, ikincisi ise genelleme anlamı içerir.

İslâm inancına göre Hıristiyanlık, sonradan tahrîf edilmiş bir tevhîd akîdesidir. Hıristiyan topluluklar, şirke bulaşmış olmakla itham edilmişlerdir. *Kur'an-ı Kerim* tarafından daha ilk anda ortaya konulan bu yaklaşım, bir yönüyle Hıristiyanlık inancını reddetmiş ve ötekileştirmiştir. Diğer taraftan, Hıristiyan top-

10. Krş. *Chronique de Michel le Syrian*, II. xi. 1, s. 401 [= trans. & ed. J.-B. Chabot, *Chronique de Michel le Syrian. Patriarche Jacobite d.'Antioch (1166.–1199)*, Paris 1899-1924]; Agapius II, s. 200-2, 207-8 [= *Universal History of Agapius* (Part II), Trans. by Roger Pearse, Ipswich 2008]; Dionysius (Reconstituted), s. 125-6 [= Secular History of Dionysius Tel-Mahre: Extract From the Anonymous Chronicle of AD 1234, with Supplementary Material in the Notes from the Chronicle of the Jacobite Patriarch Michael (Died AD 1199), *The Seventh Century in the West Syrian Chronicles*, by Andrew Palmer, Liverpool 1993]; Nasturî Süryânîler'in, V. yüzyıl sonu itibariyle zaten İran'a sürülmüş bir durumda oldukları da hatırlanmalıdır.

11. Mehmet Çelik (*Süryânî Kilisesi Tarihi*, İstanbul 1987, s. 225'de), Doğu Hıristiyan topluluklara ait şu sözü nakletmiştir: '*Romalılar ile Gök (Cennet)'e yükselmektense, kendi atalarımızla cehennemde olmaya razıyız.*'

12. Batı Hıristiyan kaynakları açısından krş. Matti Moosa, 'The Crusade: An Eastern Perspective with Emphasis on Syriac Sources, *'The Muslim World'*, Vol. 93 (2003), s. 249.

lulukların ortak bir tevhîd akîdesi etrafında toplanmak üzere İslâm çatısı altında birleşmeye çağrıldıkları da görülmektedir.[13] *Kur'an*'da '*ehl-i kitap*' tabiri, başta Yahudiler olmak üzere, Hıristiyanları da içine alacak şekilde kitap sahibi zümrelere işaret eder. *Kur'an* tarafından Hıristiyan toplulukları farklılaştıran teferruât kabilinden kimi öğretilere bazı atıflar yapılmış olsa da,[14] genel olarak takip edilen metot, inanç detaylarına girmeksizin genellemeci bir dille muhâtap alınmasıdır; Hıristiyan topluluklar çoğunlukla genellenmişlerdir. Diğer bir deyişle *Kur'an*, Hıristiyanlık dinine ilişkin olarak vurguladığı hususlarda dönemi itibariyle faydalı ayrıntılara temâs etmiş,[15] fakat yanlış olduğunu iddia ettiği bir din sisteminin inanırlarınca bunun nasıl yorumlandığını çok da önemsememiştir. Yani *Kur'anî* yöntemde Hıristiyanlıktaki ilâhiyat tartışmaları hakkında doğruluğu öne sürülen gerçekliğin çerçevesi belirlenmiş, böylece bu sınırların dışında kalan yaklaşımların yanlışlığına da işaret edilmek istenmiştir. Meselâ *Kur'an*, Hz. İsa hakkında kendisince doğru olan gerçekliği aktarmıştır; bunun anlamı, bu sınırların dışında Hz. İsa'ya ilâhlık vasfı yükleyen tüm yaklaşımların reddedildiğidir. Bu itibarla, İslâm'a göre teslis ve Hz. İsa'nın tanrılaştırılması olguları kökten ve bütünüyle tevhîd inancından sapma ve yanlış olarak kabûl edilmiştir. Bu yüzden *Kur'anî* yöntem, hangi Hıristiyan topluluğun Hz. İsa hakkında ne tür varsayımları nasıl kabûl ettiğinin ya da bunun için hangi argümanları öne sürdüğünün detaylarına çok da ilgi göstermemiştir.[16]

Kur'an-ı Kerim'in Hıristiyanlık dini ve toplulukları hakkındaki değerlendirmeleri, doğal olarak Müslüman toplumun algısını da şekillendirmiştir. Diğer bir deyişle, İslâm tarihçilerinin bazıları için de Hıristiyan topluluklar, şirk *ehli* ve *kitap sahibi* milletlerdendir.[17] Bununla birlikte bazı İslâm tarihçilerinin, Hıristiyanlık dinine ve topluluklarına karşı yaklaşımlarında, *Kur'anî* metodolojiyi de esas aldıkları anlaşılmaktadır. Yani şirk ehli sayılan Hıristiyan topluluklar, İslâm tarihçiliği tarafından da ötekileştirilmiş ve reddedilmiştir; kitap sahibi sayılan zümreler, birtakım İslâm tarihçileri tarafından da genellenmiştir ve detay mânâsı içeren unvanları göz ardı edilmiştir. Kısacası İslâm tarihçilerinin kimisi, Hıristiyanlık vurgusunu ön plana almışlardır; çeşitli Hıristi-

13. Krş. İbrahim Kaplan, 'Erken Dönem Müslüman-Hıristiyan Polemik Geleneği', *Hikmet Yurdu*, Yıl 3, S. 5, (Ocak-Haziran 2010), s. 157-8; Aynı yazar, 'Erken Dönemde Hıristiyan Karşıtı Söylemin Ortaya Çıkmasını Hazırlayan Sebepler', *Ankara Üniversitesi İlâhîyat Fakültesi Dergisi*, 47, S. 2, 2007, s. 166-7.
14. 5/Mâide: 72-3.
15. 5/Mâide: 82
16. Hasan Tevfik Marulcu, *İslam Kelamı Açısından Hıristiyan Tanrı Tasavvuru: Zat-Sıfat İlişkisi*, (Danışman: Abdülgaffar Aslan), Basılmamış Doktora Tezi, Isparta 2008, s. 19-20
17. Meselâ bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye* ii, s. 166-8.

yan toplulukları emsâllerine farklı kılan öğretiler ve unvanlar genellikle tâlî bir konu sayılmıştır.

Fakat böyle bir yöntem takip edilmesi, İslâm tarihçiliği adına önemli bazı eksiklikleri de bünyesinde taşımıştır. İnanca dair meseleleri söz konusu eden *Kur'an*, Hıristiyan topluluklara karşı genelleme yöntemi izlemiştir; çünkü çeşitli Hıristiyan unsurlar, İslâm'a göre yanlış olan, meselâ Hz. İsa'nın tanrılığı ya da teslis gibi bazı olgular bakımından, müşterek görüşlere sahip olmuşlardır. Buna karşın beşerî standartlarda durum başkadır; çeşitli Hıristiyan unsurların, dünyevî meseleler hakkında algıları ve tavırları çoğu kez birbirlerinden farklıdır. Bazı İslâm tarihçilerinin Hıristiyan toplulukları genelleyerek aktarmaları, bu sebeple hatalı bir yöntem olmuştur; çünkü tabiatı ve cereyân şekli itibariyle, söz konusu edilen her hâdise genelleyen bir tutum ile örtüşmemektedir. Nitekim çeşitli Hıristiyan grupların hissiyâtı da, genelleyen bir yaklaşımın sağlıksızlığını teyit etmektedir. İslâm topraklarında yaşayan bir Ortodoks Süryânî'nin, Doğu Süryânî Kilisesi mensûbunun, Melkit Rum'un ya da bir Marûnî'nin algısında, kimliğinin ifadesinde, duygularında ve hareket tarzının şekillenmesinde, onun mensubu bulunduğu inanç cemâati, öncelikli ve asıl önemli olan faktördür. Müslüman yönetim tarafından gayrimüslim siyâsetinde izlenen *Millet Sistemi*, zimmet ehli tarafından, söz konusu bu fiilî ayrışım olgusunu göz önünde bulundurduğu için tasvip görmüştür.[18] Fakat bu fiilî ayrışımı, İslâm tarihçilik geleneğinin çoğunlukla yansıttığı yoktur. Bazı Müslüman tarihçiler için, Hıristiyanlık olgusu öncelikle ön planda olmuştur; bu dine dair mezhep – inanç farklılaşmaları büyük oranda göz ardı edilmiştir. Bunun bir neticesi olarak da kimi İslâm tarihçilerince oldukça eksik bir biçimde tasvîr edildiği anlaşılan bazı hâdiselere rastlanmaktadır.

Meselâ İslâm tarihçilerinin en önemlilerinden birisi olan Belâzûrî, Arap ordularının erken dönemlerdeki askerî faâliyetlerine dikkat çektiği bir kaydında, Yermük Savaşı (636)'nın arifesinde yaşanan bir hâdiseyi nakletmiştir. İslâm tarihçisi, bu aktarımında, yaklaşmakta olan savaş tehdîdi yüzünden Müslüman yöneticilerin, Hıms (Emesa) halkından evvelce toplamış oldukları cizye vergisini onlara iâde ettiklerini söylemiştir. Rivâyete göre Müslüman temsilciler, bu sırada Hıms halkına, '*Bu savaş dolayısıyla meşgul olduğumuzdan sizlere yardım edemeyeceğiz ve sizleri koruyamayacağız; emniyetiniz kendinize aittir.*' demişlerdir. Hıms halkının ise şöyle karşılık verdiği söylenmiştir: '*Sizlerin idaresi ve adaleti, daha önce içinde bulunduğumuz zulüm ve zorbalıktan bizim için daha iyidir. Bizler, Heraclius'un ordusunu, sizin vâlinizle birlikte şehirden kovacağız.*' Belâzûrî, '*Müslümanlarla anlaşma yapmış olan diğer şehirlerin Hıristiyan ve Yahudileri de aynı şekilde hareket ettiler.*' iddiasında bulunmuş ve bu

18. Steven Runcimann, *Haçlı Seferleri Tarihi* I, Çev. Fikret Işıltan, Ankara 1998, s. 17-8.

Hıristiyan ve Yahudiler'in, '*Eğer Rumlar ve onlara bağlı olanlar üstün gelirlerse, bizler daha önceki kötü halimize döneriz; yoksa biz, Müslümanlardan bir kişi bile kalsa, onlara verdiğimiz söze sadık kalacağız.*' şeklindeki cümlelerini de aktarmıştır. Tarihçi ayrıca son olarak, Müslüman ordusunun Yermük Savaşı'ndaki gâlibiyetinin yerli Hıristiyanları çok sevindirdiğini ve bunların davul zurna eşliğinde oynadıklarını ilave etmiştir.[19]

Müellifin aktardıklarından ilkin anlaşılan, Suriye'nin Humus şehri halkının büyük oranda Hıristiyanlardan oluştuğudur. Çünkü bunlar cizye ödemişlerdir ve Belâzûrî de bizzat, '*diğer şehirlerin Hıristiyanları da...*' diyerek bu önermenin haklılığını teyit etmiştir. Belâzûrî'nin anlatımından çıkarılabilecek başka bir sonuç, Humus ve Suriye'nin diğer bazı şehirleri ile civarda bulunan birtakım yerleşim birimlerinin Hıristiyan halkının, geçmişte Bizans yönetimini ve hali hazırda da Müslüman idaresini tecrübe ettikleridir. Bu Hıristiyanlar, deneyimlerine dayanarak, Bizans yönetimini zâlim ve kötü, Müslüman idaresini ise âdil ve iyi saymışlardır; bunun bir neticesi olarak da Müslüman yönetimini tercih ettikleri anlaşılmaktadır. Yine, Belâzûrî'ye göre, Müslümanlarla anlaşma yapmış olan Bizans şehirlerinde, hiç değilse Bizans ve İslâm idareleri hakkında müşterek görüşlere sahip olan yekvücut bir Hıristiyan kitle mevcuttur.

Şimdi, Belâzûrî'nin anlattıklarından çıkardığımız bu sonuçlar doğru mudur? Belâzûrî'nin, Humus ve civarında yaşayan ve Hıristiyanlık inancını benimsemiş bulunan insanları genelleyerek aktarması, gerçekliği yansıtmakta mıdır? Bizans'ın zâlim sayıldığı, Müslüman idaresinin âdil addedildiği gibi birtakım önermeler ya da Müslüman idarenin tercih edildiği gibi iddiâlar, Belâzûrî'de karşımıza çıktığı gibi, tüm Hıristiyanlar için müşterek bir kanâati mi ifade etmektedir?

Tarihçinin aktardıklarından yola çıkarak doğru sonuçlara ulaşmak, pek mümkün görünmemektedir. Çünkü Belâzûrî, söz konusu ettiği bölgelerdeki toplulukları genellemiş ve '*Hıristiyanlar*' gibi, inanç durumunu doğru bir biçimde ifade eden, fakat dünyevî ve fiilî gerçekliği yansıtmaktan oldukça uzak bir tabir kullanmıştır. Bu yüzden İslâm tarihçisinin aktarımı, gerçek manzaranın eksik bir tasvîridir. Şöyle bir izah vermek, herhalde daha mâkûl olmalıdır: Erken dönem Müslüman yayılmasına konu teşkil eden Bizans ve Sâsânî şehirlerinde ve özellikle de Bizans'a ait Suriye bölgesinde, yekvücut bir Hıristiyan kitle yoktur. Aksine, farklı öğretileri ve değişik konsilleri kabûl ya da reddeden, farklı ve rakip kiliseler etrafında mezhepleşen ve beşeri hâdiseler hakkında da değişik algı ve tavırlara sahip olan birçok Hıristiyan topluluk yaşamaktadır.

Bu Hıristiyan topluluklar, VI. yüzyılın ikinci çeyreğine kadar değişken, bundan sonra ise nisbeten daha homojen bir yapı arz eden Bizans dinî siyâsetinden

19. el-Belazuri, *Fütuh.*, 195-6.

devamlı olarak ve birinci derecede etkilenmişlerdir. Meselâ Zeno (474-491) ve Anastasius (491-518) gibi imparatorların dönemlerinde, Bizans Devleti'nin dinî siyâsetiyle uyuşamayan ve baskıya maruz kalan Nasturî Süryânîler,[20] İran topraklarına ilticâ etmek zorunda kalmışlardır. 518 sonrasında ise Kadıköy Konsili'nde karar kılan Bizans Devleti, bu kez de batılıların Monofizit ya da Miyafizit isimlerini verdikleri Ortodoks Hıristiyan kitleleri hedef almış ve onlara karşı baskı siyâsetine yönelmiştir.[21] Mesele bundan ibaret olsa, Belâzûrî'nin anlattıkları mâkûl bir izah sayılabilir. Fakat Suriye'de yaşayan Hıristiyan topluluklar, Ortodoks Süryânî ve azınlık Nasturi topluluklardan ibaret değildir.

Suriye ve civarında, Süryânî ve Grek zümrelerden oluşan büyük bir Melkit kitlesi de bulunmaktadır; Melkit mezhebi, bizâtihî devletin Kadıköy Konsili yanlısı siyâsetinin bir neticesi olarak ortaya çıkmıştır.[22]

Heraclius (610-641) döneminde Kadıköy Konsili'nin yarattığı ayrılıkları ortadan kaldırabilmek amacıyla neşredilmiş olan dinî formülleri kabûl eden Marûnîler[23] gibi başka bazı Hıristiyan gruplar da bu bağlamda söz konusu edilebilir. Bütün bu unsurlar arasında özellikle Melkitler, tıpkı Bizans imparatorları ya da batıdaki dindaşları gibi, Kadıköy Konsili yanlısı Hıristiyanlardır. VII. yüzyıl başında, uzun süren Sâsânî işgâli esnâsında yaşanan farklı boyuttaki birtakım hâdiseler istisnâ, Melkitler'in hiçbir siyâsî otoriteden baskı ve zulüm gördükleri yoktur.[24] Aksine, Bizans Devleti ile işbirliği halinde Ortodoks Süryânî-

---

20. Urfa'da hizmet veren ve Nastoryanizm'in kalesi sayılan teoloji okulunun kapatılması, bu zulme dair sembollerden birisidir. Bu hususta bkz. *Chronicle of Zuqnin* iii, s. 1; *Chronicle of Edessa*, 73 [= Trans. B. H. Cowper, *Journal of Secret Literature*, 1865, s. 29-45].

21. Bu hususa dair yüzlercesi arasından tipik bir örnek için krş. Evagrius, Ecc. His. iv. 4 [= *The Ecclesiastical History of Evagrius Scholasticus*, Trans. Michael Whitby, Liverpool 2000]; John Ephesus, *Ecc. His.* iii, iv. 41 [= *The Third Part of the Ecclesiastical History of John Bishop of Ephesus*, Trans. Payne Smith, Oxford 1860]; *Chronique de Michel le Syrian*, II. ix. 12, s. 169; *Chronicle of Zuqnin* iii, s. 19; Theophanes, s. 249 { = AM 6010 = AD 517-8}; Malalas, 17. 6, s. 232.

22. Melkit kelimesi Süryânîce'de *m-l-k* kökünden gelip '*imparator yanlısı*' ya da '*kralcı*' gibi anlamlar taşır.

23. İmparator Heraclius (610-41) dönemindeki dinî baskılar sırasında Monotelitist inancı benimseyip Miyafizit (Ortodoks) ana gövdeden kopan Süryânîler, "Marûnîler" biçiminde adlandırılmışlardır. Bunlar 1180 yılı civârında Antakya'nın Latin Patriği Aimery vâsıtasıyla Roma Kilisesi'nin otoritesini kabul etmişler ve 1736 yılındaki Lübnan Konsili ile Katolikleşmişlerdir. Yine de litürji ve kanonlarını muhâfaza ettikleri söylenebilir. Genel olarak bkz. Matti Moosa, *The Maronites in History*, New York 1986.

24. Süryânî kaynaklarının aktarımlarına bakılırsa, Sâsânî Devleti'nin Hıristiyan topluluklar arasındaki ayrılıkların ve rekabetin farkında olduğu açıkça görülür. Nitekim bu gerçeklik, Sâsânî Devleti'nin, hem ülkesinde yaşayan Hıristiyanlar'a ve hem de işgal ettiği

ler'e ve Kıptiler'e karşı zorbalık siyâseti izleyen sözde patrik ve din adamları, Melkit mezhebine mensup rûhânîlerdir. Kısacası Melkit Hıristiyan topluluğu, konjonktürel avantajlardan ve Bizans'ın dinî siyâsetinden uzun süredir faydalanmakta olan bir unsurdur.

Bütün bu veriler ışığında, Belâzûrî '*Hıristiyanlar*' diye bir genellemede bulunurken, sadece Ortodoks Süryânî topluluğunu ya da buna ilâveten muhtemel bir Nasturî azınlığı kast etmişse, bunun ayrıca ve açıkça belirtilmesi bir tarihçi için kaçınılmaz bir zarurettir. Çünkü '*Hıristiyanlar*' denilen bu kitleyi teşkîl eden farklı Hıristiyan topluluklar, dünyevî standartlarda bambaşka algı ve tutumlara sahiplerdir ve farklı kaderleri yaşamışlardır; bunların genellenmesi, aktarılan hâdisenin tabiatıyla örtüşmemektedir.

Öte yandan eğer Belâzûrî, böyle bir genelleme yöntemi izleyerek, meselâ Melkitler de dâhil olmak üzere bölgedeki Hıristiyan unsurların bütününü kast etmişse –*ki anlattıklarından bu yönde bir çıkarımda bulunmak daha olasıdır*–, bu önermenin kabûlü çok daha olasılık dışıdır. Çünkü Ortaçağ'a genel olarak bakıldığında, Melkitler'in Bizans'a nisbetle Müslüman idaresini tercih etmeleri pek görülmüş bir olgu değildir. Her şeyden önce Melkit topluluğun böyle bir tercih için pek bir gerekçesi yoktur; Belâzûrî'nin iddiâ ettiği gibi, önceki dönemde zulüm ya da baskı görmemişlerdir, kurtarılacak bir durumda da değillerdir. Melkitler Bizans'a gönülden bağlıdırlar; bunlara göre Bizans İmparatorları, ilâhî Kudret'in yeryüzündeki temsilcileridir. Hatta Melkit Hıristiyanlar'ın Ortaçağ boyunca Bizans kültürünün Dâru'l-İslâm'daki mümessilliğini yaptıkları bile söylenebilir.[25]

Bütün bu tartışma zeminini, Süryânî kaynaklarını da dâhil ederek genişletmek mümkündür. Ortodoks Süryânî tarihçiliğinin karakteri, büyük oranda Kadıköy Konsili yanlısı unsurlara karşı hissedilen karşıtlık olgusu tarafından şekillendirilmiştir. Ortodoks Süryânî tarihçilerin kendi topluluklarını Melkitler ile genellemeleri, bu yüzden pek olasılık dâhilinde değildir. Hâlbuki Belâzûrî tarafından nakledilmiş bulunan tartışma konusu hâdisenin, Ortodoks Süryânî tarihçilerden Dionysius Tel Mahre tarafından da aktarıldığı ve büyük oranda paralel bilgilere yer verildiği görülmektedir.[26] Patrik Dionysius'un bu anlatımı, Belâzûrî tarafından '*Hıristiyanlar*' diye genellenen kitlenin aslında sade-

---

Bizans arazisinde yaşamakta olan Hıristiyanlar'a karşı tutumunda belirleyici olmuştur. Kısacası kendi topraklarında Bizans karşıtı Nasturî teolojiyi destekleyen Sâsânî Devleti, Bizans topraklarında Melkit zümreleri baskı altına almıştır. Krş. *Chronique de Michel le Syrian*, II. xi. 1, s. 401; Agapius II, s. 200-2, 207-8 Dionysius (Reconstituted), s. 125-6.

25. Bu hususu aktarılan detaylarla birlikte krş. S. Runcimann, *Haçlı Seferleri*, s. 125-6.
26. Dionysius (Reconstituted), s. 156-7.

ce Ortodoks Süryânî topluluğundan ibaret olduğu ihtimalini desteklemektedir. Ortodoks Süryânî tarihçiler ayrıca, VII. yüzyılda Araplar'ı ve XI. yüzyılda da Türkler'i, *kurtarıcılar* biçiminde takdîm etmişlerdir; Müslüman Araplar ve Müslüman Türkler, mü'min kullar olan Ortodoks Süryânîler'i, zâlim sayılan Bizans'ın kötü ve baskıcı idaresinden kurtarmak amacıyla ilâhî Kudret tarafından görevlendirilmişlerdir.[27] Süryânî tarihçilerdeki bu algı, iki açıdan önemlidir:

Böylece bir taraftan Belâzûrî'de geçen '*zâlim Bizans*', '*önceki kötü halimiz*', '*Herakliyus'un ordusunu Müslüman vâliyle birlikte kovmak*' gibi düşünce ve hedeflerin, Ortodoks Süryânî tarihçilerin düşünceleri ile örtüştüğü anlaşılmaktadır. Diğer taraftan, Belâzûrî tarafından kurtarılmaya muhtaç bir kitle olarak takdîm edilen Hıristiyanlar'ın, aslında daha ziyâde Ortodoks Süryânî Hıristiyanlar olduğu, böylece Ortodoks Süryânî tarihçilerce de teyit edilmiş olmaktadır. Sonuç olarak Belâzûrî, aslında Ortodoks Süryânî topluluğuna ait hissiyâtı, tutumu ve tercihi, hatâlı bir biçimde bütün Hıristiyan unsurlara teşmîl etmiştir. Bu da göstermektedir ki tarihçi, '*Hıristiyanlar*' şeklinde genel bir tabir kullanarak, somut gerçekliği ancak yetersiz bir biçimde tanımlamıştır.

Hıristiyan unsurlara ilişkin olarak İslâm tarihçilerinin bazılarında görülen ötekileştirme ve genelleme algısı, başka bazı tarihsel olgularda da kendisini göstermiştir. Bu çerçevede İslâm tarihçileri kimi zaman yaşanan hâdiseleri gerçekte pek ifade etmeyen bazı tabirleri de bütün Hıristiyan topluluklara teşmîl ederek kullanmışlardır. XII. yüzyıla bakıldığında, İslâm tarihçileri tarafından kullanılan meselâ '*haçlılar*' tabirinin,[28] devrin gerçek manzarası ile ne ölçüde örtüştüğü meselesi oldukça tartışmalıdır.

Bilindiği gibi '*haç*' ibaresi, Hıristiyanlık dinine ilişkin ve farklı Hıristiyan toplulukların bütünüyle bağlantılı bir kavramdır. Dolayısıyla bu sembol, geneli ifade eden bir çağrışıma sahiptir ve Hıristiyanlık dünyasını da bir bütün olarak, yani beşerî standartlardaki algı ve davranış farklılıklarını tâlî bir ko-

---

27. Dionysius (Reconstituted) s. 141: '*Tanrı, Romalıların günahlarının fazlasıyla arttığını, insanlarımıza (Süryânîlere) ve kiliselerimize karşı her türlü suç ve kötü davranışı işlediklerini, inancımızı tüketme noktasına getirdiklerini görünce, İsmâiloğullarını (Arapları) harekete geçirdi ve onları, güneydeki topraklardan buraya gelmeye teşvik etti.* [...] *Bu, onlarla yaptığımız ve kurtuluşumuzu emin kıldığımız (kesin olarak kazandığımız) bir anlaşmaydı. (Nitekim bu) Roma imparatorluğunun eziyet ve zulmünden kurtulmak için hiç de az bir kazanç değildi. Kayıplardan ve zararlardan çok acı çekmiştik* [...].

28. Birçok emsâlleri arasında meselâ bkz. Azîmî, *Tarih*, s. 33, 35, 37 vd [= *Azîmî Tarihi, Selçuklular Dönemiyle İlgili Bölümler*, Çev. Ali Sevim, TTK Yayınları, Ankara 2006]; İbnü'l-Esir, *el Kamil* x, s. 227-230 [= İbnü'l-Esir, *el-Kamil fi't-Târîh*, Çev. Abdülkerim Özaydın, XII. Cilt, Bahar Yayınları, İstanbul 1990].

numa indirgeyerek temsil etmektedir. Fakat bilindiği gibi XII. yüzyılda Ortadoğu'yu işgâl edenler ya da İslâm dünyasını hedef alanlar, bütün Hıristiyanlar değildir; burada sadece Roma Kilisesi'ne bağlı batılı kitleleri söz konusu etmek zarûrîdir. Çünkü hem apostolik kökenli ya da ekümeniklik iddiâsındaki kilise merkezleri arasında yüzyıllardır devam etmekte olan politik mücâdeleler, hem de Avrupa'daki siyâsî ve sosyal durum, haçlı seferleri denilen askerî harekâtın hedef kitleleri arasında, Müslümanlar kadar doğu Hıristiyan unsurların da bulunduğunu göstermektedir. Gerçekten Bizans Kilisesi'ne bağlı Grek yazarlar, kendi ülkeleri adına bu gerçekliğin farkında olmuşlardır.[29] Ayrıca Latin kaynaklarında geçen birtakım bilgiler, XII. yüzyıl itibariyle Hıristiyanlık dünyasını bir bütünmüş gibi genelleyen bir yaklaşımın ne denli eksik olduğunu ortaya koymuştur.[30]

---

29. Bizans tarihçileri, siyasî, sosyal, ekonomik ve dinî yönler barındıran bu harekâtın kendi devletlerini de hedef alabileceği endişesini baştan itibaren sürekli hissetmişlerdir. Niketas Khoniates, *Historia*, s. 25-6 [= Niketas Khoniates, *Historia (Ioannes ve Manuel Komnenos Devirleri)*, Çev. Fikret Işıltan, TTK Yayınları, Ankara 1995]; Anna Komnena, s. 313, 431; Ioannes Kinnamos, *Historia*, s. 55 [= *Ioannes Kinnamos'un Historia'sı* (1118-1176), Yayma Hazırlayan: Işın Demirkent, TTK Yayınları, Ankara 2001]; Meselâ Bizans'ın da muhtemel bir hedef teşkîl etme olasılığı, bu Grek yazarları endişelendirmiştir.

30. Meselâ ilk seferin tanıklarından Latin bir tarihçi, şu cümleyi kaydetmiştir: '*İsa, tüm Antakya'yı Roma dinine vermiş oldu.*' Latin tarihçide geçen bu ifade, bu yazıda tartışılmakta olan farklı meseleler hakkında çeşitli boyutlar içermektedir. Şöyle ki; *Kur'anî* yöntem açısından bakıldığında, Hıristiyan unsurları genelleyen bir tutum izlenmesi, '*Antakya'yı vermek*' gibi, *Kur'an*'a göre ilâhî Kudret'in uhdesinde bulunan bir yetkinin, Hz. İsa'ya verilmiş olmasıdır. Çünkü Hz. İsa'ya beşer üstü bir vasıf kazandıran bu kabil yaklaşımlar, Pavlus teolojisini müşterek bir payda yapmış olan çeşitli Hıristiyan unsurların bütünü tarafından paylaşılan bir kanâattir. Bununla birlikte *Kur'anî* genelleme yöntemini beşeri standartlardaki meselelere de uygulama girişiminin kusurları da bu cümleden açıkça anlaşılmaktadır. Görüldüğü gibi Latin tarihçi, Hz. İsa'nın Antakya şehrini Hıristiyanlık dinine değil, sadece Roma (Kilisesi)'nın eline verdiğini söylemiştir. Böylece Roma Kilisesi'nin hiç değilse doğulu Hıristiyan unsurlardan başka bir Hıristiyanlık yorumunu kabul ettiği açıkça vurgulanmıştır. Böylece '*haçlılar*' tabirine bakarak karşı karşıya bulunduğumuz paradoks oldukça nettir: Roma'nın dini diğer Hıristiyan unsurlardan başkalaştırılmış iken, Roma dinine ait bir '*haç*', niçin bütün Hıristiyanlığa teşmîl edilmektedir? Diğer bir deyişle, Hıristiyanlık dünyasını bir bütün olarak temsil etmekte olan '*haç*', '*Haçlılar Çağı*' adı verilen dönemde çeşitli Hıristiyan unsurların bütünü farklı algı ve tutumlar ile hareket etmiş iken, niçin Roma Kilisesi müntesiplerinin askerî bir harekâtına isim olarak verilsin? Fulcherius Carnotensis'in aktardığı bu cümle için bkz. *The First Crusade: The Accounts of Eye-Witnesses and Participants*, By August C. Krey, Princeton University Press, London 1921, s. 193 (Türkçe tercümesinde: s. 95 (Çev. İlcan Bihter Barlas, İstanbul 2009).

Gerçekte batı Hıristiyan topluluklara ait bir '*haç*' olgusunun ve buna dair bir '*haçlılık*' ruhunun, meselâ Süryânî cemâatleri de ihtivâ eden doğu Hıristiyan toplulukları hiçbir biçimde temsil ettiği yoktur.[31] Diğer bir deyişle '*haçlılar*' diye bir tabiri esas alarak bu zamanda Ortadoğu'da cereyân eden bütün hâdiselerin ve önemli teferruatların tam olarak yansıtılmış olduğunu söylemek mümkün değildir. Dolayısıyla '*haçlılar*' genellemesi bir taraftan çeşitli Hıristiyan grupların *Haçlılar Çağı* denilen dönemdeki değişik algı ve tutumlarını göz ardı etmiş, diğer taraftan da dinî olmaktan ziyâde siyâsî ve ekonomik sebeplerle böyle girift bir askerî hareketin, bu boyutlarını da yansıtmaktan uzak kalmıştır.

Müslüman tarihçilerden ve coğrafyacılardan bazıları, birçok kilise ve manastırı söz konusu etmişlerdir ve bunların kimisini de konumları ya da mîmârî yapıları açısından anlatmışlardır. Fakat anlaşıldığı kadarıyla Müslüman yazarların kimisi, Hıristiyanlık inancına dair bu kurumlara da dışarıdan bakmışlardır. Çünkü kilise ve manastırlar, bazı İslâm tarihçileri tarafından, kurumsal ve fiili gerçekliği yansıtan ifadelerle değil, daha ziyâde genelleyen ve bu yüzden de sadece '*ibadet edilen mahal*' mânâsını veren, meselâ '*Hıristiyan kiliseleri*' gibi tanımlamalarla nakledilmişlerdir.[32]

Bu aşamada ilkin şu söylenmelidir: Hıristiyanlık dininde, '*Hıristiyan Kilisesi*' diye bir kavram yoktur. Kiliseler ve manastırlar, genel Hıristiyanlık dünyasına değil, sadece kendi inanç cemâatlerine hizmet veren kurumlardır. Bizâtihî "kilise" tabiri, bir yandan Hıristiyanlık dininin menşeini teşkîl eden Yahudilik inancından ve havralardan ayrışımın, diğer taraftan da Hıristiyanlık dâhilinde çeşitli öğretilere dair farklılaşmaların kurumsal bir ifadesidir. Yani genelleyen bir yaklaşım ile en örtüşmeyecek olgular, herhalde kilise ve manastırlardır. Bu yüzden meselâ İbn Havkal tarafından, Asya kıtasının uzak bölgelerinde bizzat görülmüş olan ve '*Hıristiyan kiliseleri*' diye aktarılan kurumlar,[33] aslında büyük oranda sadece Nasturî toplulukların elindedir. Ortaçağ'ın Nasturî misyonerleri, Asya'nın en ücrâ köşelerinde bile Hıristiyanlık inancını değil, fakat Hı-

31. Bu mesele hakkında evvelce bir tartışma zemini oluşturmaya çalışmıştım. Zafer Duygu, 'XII. Yüzyılda Süryânîler ve Haçlılar: Başka Bir Haç Perspektifinden Haçlı Seferleri', *Matiate'dan Midyat'a: Uluslararası Midyat Sempozyumu Bildirileri*, (7-9 Ekim 2011), s. 531-571.

32. Meselâ bkz. Nasır-ı Hüsrev, s. 14, 54 [= Nasır-ı Hüsrev, *Sefername*, Çev. Abdülvehap Tarzi, İstanbul 1967].

33. Krş. İbn Havkal, *Kitabu'l-Mesalik*, s. 145, 152, 179 vd. [= Ebu'l-Kasım İbn Havkal, 'Kitabu'l-Mesalik Ve'l Memalik (Kitabu Sureti'l-Arz)', Çev. Yusuf Ziya Yörükan, Yayınları Haz. Ali Ertuğrul, *Müslüman Coğrafyacıların Gözüyle Ortaçağ'da Türkler*, İstanbul 2004].

ristiyanlık dininin Nasturîlik yorumunu va'z etmişlerdir.[34] Nitekim Nasturîlik adı verilen kavram, bizâtihî diğer Hıristiyanlık anlayışlarından farklılaşmanın bir ifadesidir ve Nasturî topluluğunu bu denli uzak yerlere götüren gerçeklik de zaten bu farklılaşmanın zarûrî bir neticesi olmuştur. Kısacası Nasturî teoloji, Miyafizit ve Diyofizit öğretilerin kökleşmiş olduğu Bizans topraklarında yayılma alanına sahip değildir; Asya kıtası, Nasturî Süryânîler tarafından bu sebeple doğal ve mecbûrî bir genişleme sahası sayılmıştır.

Emevî halîfesi Velîd b. Abdülmelik (705-715) zamanında, Dımaşk (Şam) şehrinde yaşanmış olan Vaftizci Yahya Kilisesi (sonradan Ümeyye Camii) problemi, daha dikkat çekici bir örnektir. Bu mesele, Ortaçağ boyunca Müslüman ve Hıristiyan kamuoylarında önemli yansımalar meydana getirmiştir[35] Fakat krizi nakleden Müslüman tarihçilere ve coğrafyacılara bakıldığında, bu kilisenin gerçekte hangi cemâatin elinde bulunduğuna çoğunlukla atıf bile yapılmadığı görülür. Hâlbuki İslâm tarihçilik geleneği tarafından Hıristiyanlara ait olduğu söylenen bu katedral, camiye tâdil edildiği bu sırada, Hıristiyanlar'a ait değildir; fakat şehirde yaşamakta olan farklı Hıristiyan topluluklardan sadece bir tanesine ait olması muhtemeldir.[36]

Görüldüğü gibi, bazı İslâm tarihçileri ve coğrafyacıları, kilise ve manastırlar hakkında ötekileştiren, yüzeysel bakan ve genelleyen bir algıya sahip olmaları sebebiyle bu kurumlar hakkındaki fiili gerçekliği eksik bir biçimde naklet-mişlerdir. Çünkü geçmişte farklı Hıristiyan topluluklar, bir kilise ya da manastırın hangi unsura ait olduğu sorununa büyük önem vermişlerdir. Meselâ Ortodoks Süryânî kaynakları, Müslüman yayılmasından önceki dönemde, Melkitler tarafından gasp edildiğini öne sürdükleri kilise ve manastırları için üzün-

---

34. Wilhelm Barthold, 'Orta Asya'da Moğol Fütuhatına Kadar Hıristiyanlık', Çev. Köprülüzade Ahmet Cemal, Türkiyat Mecmuası I, İstanbul 1925; Bazı açılardan muhalif bir yaklaşım için bkz. G. L. Gumilev, *Eski Ruslar ve Büyük Bozkır Halkları*, Çev. Ahsen Batur, 2 Cilt, İstanbul 2003, II, s. 222-7.

35. el-Belazuri, s. 178 vd; İbn Havkal, s. 73-4; İbn Cübeyr, s. 193 vd [= İbn Cübeyr, *Endülüs'ten Kutsal Topraklara Seyehatname*, Çev. İsmâil Güler, İstanbul 2003]; Krş. Bar Ebroyo I, s. 191 [= *Abü'l-Farac Tarihi*, Çev. Ömer Rıza Doğrul, Ankara 1999]; Agapius II, s. 240; *Chronique de Michel le Syrian*, ii. xi. 17, s. 481; Dionysius (Reconstituted), s. 208; Theophanes, s. 524 { = AM 6199 = AD 706-7}.

36. İbn Kesir (ix. 5, s. 5 vd.), kilisenin Melkitler'e ait olduğunu belirtmiştir. Fakat bu doğru neticeye, yanlış bir hareket noktasından hareketle ulaşmıştır. Bu bağlamda kilisenin Melkit cemâatine ait olması, İbn Kesir'e göre bu kiliseyi yaptırmış olan İmparator Konstantin (ö. 337)'in Melkit mezhebine mensup olmasından kaynaklanmıştı. Gerçekte ise Melkit ilâhîyat görüşü, Kadıköy Konsili (451)'nden sonra ortaya çıkmıştı. Bar Ebroyo (I, s. 191) de kilisenin Yunan Kilisesi olduğunu söylemiştir. Böylece kilisenin Melkitler'e ait olduğu anlaşılmaktadır.

tülü ifadeler kullanmışlar ve Melkit topluluğa kin duymuşlardır.[37] XII. yüzyılda Doğu Hıristiyan topluluklar, haçlılar denilen Roma Kilisesi müntesiplerine, en çok, kiliselerinin gasp edilmiş ve manastırlarının yağmalanmış olması sebebiyle öfkelenmişlerdir[38].

Kilise ve manastırlar, Hıristiyanlık tarihinde bütün Hıristiyan unsurlara hizmet veren kurumlar olmamışlardır; her bir Hıristiyan topluluğa ait ibadet yerlerinin, kurumsal bir hiyerarşi içerisinde, kendi patriklik makamlarına bağlı bulundukları ve sadece kendi cemâatlerinin inanç ile ilgili işlerini tanzim ettikleri göz ardı edilmemelidir. Ayrıca zimmet ehlinden çeşitli Hıristiyan grupların, Bizans dönemine kıyasla şiddeti düşmüş olmasına rağmen Müslüman yönetimi altında da devam eden ve hatta bazen devlet katına kadar yansıyan rekâbetleri gözlenmektedir.[39] Buna karşın İslâm tarihçiliği, bu konuda da yeterli bilgi aktarmamıştır.

Hıristiyan topluluklara ilişkin tarihsel meselelerin gerçek anlamda yansıtılabilmesi için genelleyen bir tutumdan ziyâde çeşitli unsurları ayrıca ve özellikle belirten bir yöntemin zarûrî olduğu, verilen örneklerden anlaşılmaktadır. Böyle bir yaklaşım, doğal olarak geniş bir birikim ve muhtemelen daha titiz bir çalışma gerektirir; fakat Ortaçağ'daki koşullar dikkate alındığında herhangi bir tarihçilik geleneğinden bu denli bilinçli bir yöntem beklemek muhtemelen biraz haksızlık olur.

Sonraları Müslümanlar arasında Hıristiyanlık inancına, ilâhiyatına ve çeşitli Hıristiyan unsurlara karşı özellikle ilgi gösteren entelektüeller de olmuştur. Abbâsîler döneminde Hıristiyanlık karşıtı apoloji ve reddiye çalışmalarını kaleme alan Müslüman bir grubu örnek olarak vermek mümkündür.[40] İlâhîyat perspektifi bağlamında dinleri ve mezhepleri inceleyen bazı Müslüman entelektüelleri ve özellikle kelamcıları da bu çerçevede söz konusu etmek mümkün-

37. Dionysius (Reconstituted), s. 141.

38. *Chronique de Michel le Syrian*, III. xii. 9, s. 283 vd; *Urfalı Matteos Vekayinamesi*, s. 150, 207 [= *Urfalı Matteos Vekayinamesi ve Papaz Grigor'un Zeyli*, Çev. Hrant D. Andreasyan, Ankara 2000].

39. Meselâ Ortodoks Süryânî karşıtı ve Bizans yanlısı bir Marûnî tarafından VIII. yüzyıl başlarında yazıldığı tahmin edilen bir metin, Ortodoks Süryânî ve Marûnî cemâatler arasındaki bir ihtilâfın Muâviye'ye kadar yansıdığını kaydetmiştir. Bkz. *The Maronite Chronicle*, s. 30 [= The Maronite Chronicle, Extract from the Moranite Chronicle AD 664, *The Seventh Century in the West Syrian Chronicles*, Trans. A. Palmer, Liverpool University Press, Liverpool 1993].

40. Bu hususta bkz. İ. Kaplan, 'Hıristiyan Karşıtı Söylemin Ortaya Çıkmasını Hazırlayan Sebepler', s. 165-183; Fuat Aydın, 'Anti-Christian Polemic in Early Islam, Abu İssa al-Warrak's Against Trinity', ed. & trans. by David Thomas, Cambridge University Press, Cambridge 173, 1992, *Sakarya Üniversitesi İlâhîyat Fakültesi Dergisi*, 8/2003.

dür.[41] Fakat bunlar doğrudan tarihçi değildirler. Kaldı ki Hıristiyanlık ilâhiyatını anlayabilmek açısından bunların başarıları bile bazen tartışmalıdır. Meselâ yerli Hıristiyan topluluklara karşı Müslüman ahâlinin önemli müdâfîlerinden Câhız, IX. yüzyılda şöyle bir cümle sarf etmiştir: '*Sen onların Mesih hakkındaki görüşlerini anlamak için bütün gücünü harcasan ve bütün gücünü toplasan, yine de onların Mesih ve özellikle de ulûhiyet konusundaki görüşlerini onların anladığı şekilde aslâ anlayamazsın.*'[42]

Sonuç olarak İslâm tarihçilik geleneği, Hıristiyanlık inancına ve Hıristiyan unsurlara karşı çoğunlukla ilgisiz olmuştur ve yüzeysel ve dışarıdan bakan bilgiler aktarmıştır.[43] Doğu Hıristiyan unsurlardan Süryânî toplulukların da bu çerçevede ihmâle uğradıkları anlaşılmaktadır. Evvelce de bahsedildiği gibi, muhtemelen bunun en önemli sebebi Süryânî toplulukların siyâsî yönden hareketsiz yapılarıdır. Bununla birlikte ve daha tâlî olmak kaydıyla, İslâm tarihçiliğinde görülen genelleme yönteminin de buradaki rolü yadsınmamalıdır. Müslüman tarihçiler, genel olarak söylendiğinde, Süryânîler'i ismen pek az anmışlardır. Kullanılan genel ifadeler yüzünden, Süryânîler'den bahsedildiğinde bile bunu anlayabilmek bazen mümkün değildir. Fakat bu durum, Grek ve Latin tarih yazarlığından farklı olarak, Süryânîler'e karşı özel bir düşmanlıktan kaynaklanmış değildir; zimmet ehlinden diğer yerli Hıristiyan unsurlar da aynı ihmâli görmüşlerdir.

GREK (BİZANS) TARİHÇİLİĞİ AÇISINDAN SÜRYÂNÎLER

Hıristiyanlık inancına ve topluluklarına ilişkin olarak, neredeyse Hıristiyanlık kadar eski bir mesele olan ilâhiyat tartışmaları ve buradan kaynaklanan

---

41. Meselâ bkz. Tahir Aşirov, *Biruni'ye ve İbn Hazm'a Göre Hıristiyanlık*, (Dan. Prof. Dr. Ahmet Güç), Basılmamış Doktora Tezi, Bursa 2005; Hulusi Arslan, 'Kadı Abdülcebbâr'ın Hıristiyan İlâhîyatına Yönelttiği Teolojik Eleştiriler', *Kelam Araştırmaları*, 8: 1 (2010), SS. 13-44.
42. Mustafa Erdem, 'Câhız ve El-Muhtâr Fi'r-Redd Ala'n-Nasârâ İsimli Risâlesi', *Ankara Üniversitesi İlâhîyat Fakültesi Dergisi*, C. 3, Ankara 1989, s. 459.
43. İbnü'l-Esîr (x, s. 369-70)'in genelleme yöntemiyle haçlı kontları arasında cereyân eden bir hâdise ile ilgili olarak aktardığı bilgiler, onun Hıristiyanlık dini hakkında ne denli yüzeysel bilgilere sahip olduğunu ortaya koymaktadır: '...(Haçlı Kontları) *Urfa meselesi için birbirleriyle çekişmeye başladılar. Yanlarında bulunan bir patrik onları barıştırmaya çalıştı. Müslümanlar'ın nazarlarında imam ne ise patrik de o idi. Onun emirlerine aslâ karşı çıkmazlardı. Papa ve patriklerden müteşekkil bir zümre...*'; İbn Kesîr (xiv, s. 473-76) bir kaydında Franklar'ın Ya'kûbî oldukları, diğer bir kaydında (ii, s. 167-8) Melkit ve Nasturîler'in 2. konsile, Ya'kûbîler'in ise 3. konsile tabi oldukları yönünde tamâmen hatalı bilgiler aktarmıştı. Yine de İbn Kesîr'in diğer İslam tarihçilerine kıyasla Hıristiyanlık ilâhîyatındaki mezhep ayrışımı noktalarına daha vâkıf olduğu söylenebilir.

hizipleşmeler, bu dinin tarihini şekillendiren başlıca olgulardır. Çünkü Hıristiyan topluluklar bile kendilerini, bu ayrışım düzleminde ifade etmişlerdir. Ayrıca çeşitli Hıristiyan unsurların ellerinde bulunan ve itikâdından litürjisine kadar büyük farklılıklar arz eden kiliseler, bu bağlamda kurumsal kimlik kazanmışlardır. Nihâyet, değişik Hıristiyan grupların emsâllerine bakışlarında da bu perspektif dâimâ ön planda tutulmuş, kiliseler ve cemâatler arasındaki çekişme ve rekâbetin de kaynağını teşkîl etmiştir. Bizans tarihçilik geleneği bu hususları göz önünde bulundurmuştur; özellikle Hıristiyan Bizans tarihçiliğinin karakterinde, inanç kavramı önemli ölçüde belirleyici olmuştur. Kısacası mezhep olgusu burada da ön planda tutulmuştur. Dolayısıyla Süryânîler'i ötekileştiren bir algılama biçimi, Grek tarihçiliği için de söz konusudur.

Bizans tarihçiliğinde Süryânîler'i *öteki* konumuna getiren algıya dair arka plan, Kadıköy Konsili (451)'nin öncesinde ve sonrasında, farklı teolojik zeminlere dayanan iki döneme ayrılarak incelenebilir. Çünkü V. yüzyıl ortalarına kadar Aryanizm düşmanlığı, Bizans tarihçilik geleneğinin teolojik karakterini belirleyen başlıca olgudur. Bu dönemden ileriye doğru ise bu görevi, Kadıköy Konsili tarafgirliği üstlenmiştir. Bu gerçekliğin Süryânîler ile olan ilgisi meselesine gelince, Aryanist teolojiye taraftarlık ve Kadıköy Konsili'ne düşmanlık olgularının her ikisi birden, Roma/Bizans Devleti'nin doğu bölgelerinde yoğunlaşmıştır. Doğu eyâletlerinin demografik yapısında Süryânî toplulukların ağırlıkları ise bilinen bir gerçektir.

Hz. İsa ile Baba'sı olduğu söylenen ilahî Kudret arasındaki ilişkileri ve bağlantıları, özellikle şahsiyet/doğa ve ebedîlik-ezelîlik açılarından sorguladığı anlaşılan ve Hz. İsa'nın ilâhlık değerini düşürmekle itham edilen Aryanist teoloji, İznik Konsili (325)'nde aforoz edilmiştir. Buna karşın Aryanizm tartışmaları IV. yüzyıl boyunca sürmüştür ve sonraki dönemler üzerinde de önemli yansımalar meydana getirmiştir. Fakat yine de Arius yanlılarının nihâî olarak mağlup tarafı oluşturdukları görülmektedir. Ariusçu ilâhiyat görüşünün mağlûbiyeti olgusu, hem Arius taraftarlarına ait tarihsel belgelerin süreç içerisinde yok edilmesinin ve hem de resmî görüşlü yazarların eserlerinde Arianist Hıristiyanlar'a karşı gösterilen nefret ve kin hissiyâtının sebebi olarak mâkûl bir açıklamadır. Başka bir deyişle, Arianizm'e dair mevcut bilgiler büyük oranda düşmanlarınca aktarıldığı kadardır. Bu itibarla bu bilgilerin değerlerinin epistemolojik açıdan sorgulanması gâyet tabîî ve hatta zarûrîdir.

Sonraki dönemlerin Hıristiyan topluluklarına göre Arianizm, dinin aslı tarafından onaylanmayan ve sapkın gruplar tarafından savunulan heretik ve şizmatik bir dinî cereyândır. Ayrıca, yukarıda da değinildiği gibi, Ariusçu ilâhiyat öğretisinin doğu bölgelerinde daha büyük bir desteğe sahip olduğu anlaşılmaktadır. Kuzey Afrikalı bir papaz olan Arius'un, belki biraz daha farklı bir muhteviyât halinde olsa da, zemini Nazarenler, Ebionitler, Samsatlı Pavlus (Antak-

ya Patriği: 260-8) ve Lucian (ö. 312)'ın (lideri olduğu düşünülen Antakya) teoloji okulu gibi doğu menşeli bazı topluluk, kişi ve kurumlarca evvelden beri oluşturulmakta olan ve tekâmül halindeki bazı görüşleri savunduğu öne sürülebilir;[44] dolayısıyla doğudaki destek olgusu ile ilgili varsayım, muhtemelen mâkûl bir önermedir. Fakat IV. yüzyılda Arianizm'in, yeni başkenti de dâhil olmak üzere Roma İmparatorluğu'nun daha batı topraklarındaki taraftarlarının sayısı da anlaşıldığı kadarıyla azımsanmayacak bir ölçüdedir.

İznik Konsili'ni toplayan ve Ariusçu öğretinin reddedilmesinde de başlıca role sahip olan İmparator Konstantin (ölm. 337)'in bile, saltanatının hitâmına doğru, Ariusçu cepheye karşı tutumunu olumlu yönde değiştirdiği yönünde kuvvetli deliller vardır.[45] IV. yüzyılın daha sonraki dönemlerinde, Konstantius (337-361) ya da Valens (364-378) gibi imparatorların şahsiyetlerinde, Arianist görüşü benimseyen ve hatta alenen destekleyen başka imparatorlara da tesâdüf edilmektedir[46]. Kilise tarihçilerinin satır aralarında, Arius taraftarlarının bizzat başkentte ve ayrıca Avrupa topraklarında oldukça aktif oldukları bazı dönemlere işaret edilmiştir.[47] Roma İmparatorluğu'nun batıdaki arazisinde, Arius'a karşı aforoz kararı almayı reddeden çeşitli sinodlar toplanmıştır.[48] Nihâyet Gotlar'ın Ariusçuluğu gibi meseleleri de, sadece Arianist imparatorların mezhep tercihleri ve telkinleri ile izâha kalkışmak[49] tatmin edici olmaktan büyük oranda yoksun bir yaklaşım gibidir. Bütün bu hususlardan anlaşıldığı kadarıyla, Arius yanlılarının imparatorluğun orta ve batı bölgelerinde

---

44. Arius da dâhil olmak üzere burada adı geçen ilâhîyatçılar, Hz. İsa'nın öncelikle ve özellikle beşerî yönüne vurgu yapmışlardır. Krş. John Henry Blunt, *Dictionary of Sects, Heresies, Ecclesiastical Parties and Schools of Religious Thought*, Cambridge 1874, s. 44 vd.
45. Socrates (*Ecc. His.*, i. 27) ile Sozomen (*Ecc. His.*, ii. 16), bizzat Arius'un, henüz Konstantin'in saltanatı sırasında sürgünden geri döndüğünü yazmışlardır. Ayrıca, Konstantin'in ölüm döşeğinde Arius teolojisinin iki numaralı ismi olan Nicomedia (İzmit) piskoposu Eusebius tarafından vaftiz edildiği ve Arianist öğretiyi kabul ettiği yönünde iddialar da vardır. Bkz. Jerome, s. 316 [= *The Chronicle of St. Jerome*, Trans. from Latin by Roger Pearse, Ipswich 2005]; Ayrıca krş. Eusebius, *VC.* 4. 61-62.
46. Konstantius için bkz. Sozomen, *Ecc. His.*, iii. 18; Theodoret, *Ecc. His.*, ii. 2; Agapius II, s. 112; Theophanes, s. 54 {= AM 5828 = AD 335/6}; Valens için bkz. Sozomen, *Ecc. His.*, vi. 7, vii. 6; Socrates, *Ecc. His.*, iv. 1; Theodoret, *Ecc. His.*, iv. 12; Malalas, 13. 34, s. 186; Theophanes, s. 85 { = AM 5857 = AD 364/5}; Agapius II, s. 129; *Chronique de Michel le Syrian*, i. vii. 7, s. 292.
47. Krş. Socrates, *Ecc. His.*, v. 7; Sozomen, *Ecc. His.*, iii. 1.
48. Turhan Kaçar, 'Ebioniteler'den Arius'a: Eskiçağ Doğu Hıristiyanlığında Hz. İsa Teolojisi Tartışmaları', *Ankara Üniversitesi İlâhîyat Fakültesi Dergisi*, C. XLIV (2003) S. 2, s. 204.
49. Socrates, *Ecc. His.*, iv. 33.

de hatırı sayılır bir ağırlıkları vardır. Hatta Arianist görüşün bir ara, Konstantius'un iktidarından Theodosius (379-395) dönemine kadar, neredeyse Roma Hıristiyanlığının resmî itikadı olduğu bile kabûl edilmektedir.[50]

Durum böyleyken Arianizm batıda herhalde daha güçlü bir durumda bulunuyor olmalıdır. Yukarıda belirtildiği gibi, İznik Konsili taraftarları Arius yanlılarına ait metinleri sonradan, kasden ve büyük oranda imhâ etmişlerdir.[51] IV. yüzyılı aktaran tarihçilik geleneğinin genel olarak Aryanizm karşıtı ve İznik yanlısı bir karakter yansıtması, bu sebeple gâyet tabîîdir. Tartışmalı olan ise bu metinlerde gerçekliğin ne oranda nakledilmiş olduğudur. Çünkü büyük oranda tek taraflı bir tarihçilik ekseninde, İznik yanlısı belgelerin iknâ kabiliyetleri gâyet şüpheli bir hal almaktadır. Diğer bir deyişle, hem bu metinlerin ve hem de Arianizm karşıtı oldukları söylenen kanâat önderlerinin, herhangi bir tarih teorisi için tek başlarına delil hüviyeti taşımaları, tartışmalı bir durumdur.

Önde gelen Süryânîler'e de işte bu perspektiften bakılmalıdır. Meselâ IV. yüzyıl entelektüellerinden Büyük Efrem (ö. 373)'in Süryânîler arasında zamanla sahip olduğu büyük şöhret,[52] ona atfedilmiş olan Arianizm karşıtı söylemleri, IV. yüzyılın bütün Hıristiyan Süryânî topluluğunun ortak bir kanâatiymiş gibi kabûl etmek adına yeterli değildir. Ayrıca böyle bir durumda, meselâ bir önceki yüzyılın Hıristiyan Süryânîleri için de meselâ Samsatlı Pavlus ile Lucian'ın görüşlerine bakarak, Ebionizm ya da ona yakın bir ilâhiyat görüşünün yaygınlığına hükmetmek gerekecektir.[53] Hâlbuki bu denli hassas dönemler ve meseleler hakkında genellemeler yapılırken, mevcut belgelerin epistemolojik değerlerini göz önünde bulundurmak daha doğrudur. Efrem, bugün meşhur bir Süryânî'dir; çünkü sonradan zafer kazanan bir ilâhiyat görüşünün kendi devri için mümessilliğini yapmıştır. Pavlus ile Lucian'ın ise heretikliğine kanâat getirilmiştir; çünkü bunlar, mağlûbiyeti kabûl etmek zorunda kalan ilâhiyat görüşlerinin, kendi dönemleri için temsilcileridir. Nitekim mevcut Hıristiyan metinle-

50. T. Kaçar, 'Ebioniteler'den Arius'a', s. 204.

51. Asterius, Fortunatianus, Lucius ve Eunomius gibi Ariusçu yazarlara ait metinler, kilise yazarları tarafından söz konusu edilmişlerdir. Fakat bugün bu metinlerin çoğu kayıptır. Krş. Jerome, *Lives.*, XCIV, XCVII, CXVIII, CXX [= Jerome, Lives of Illustrious Men, Translated with introduction and notes: Ernest Cushing Richardson, *Nicene and Post Nicene Fathers* 2.03 (Ed. Philip Schaff), New York 1892]; Konstantin'in Arius yanlısı kitapların yakılması emri için bkz. Socrates, *Ecc. His.*, i. 9; Bu hususu genel olarak krş. K. Kaçar, 'Ebioniteler'den Arius'a', s. 189.

52. Şöhreti hakkında geniş bir literatür arasından meselâ bkz. Jerome, *Lives*, CXV.

53. Samsatlı Pavlus, Antakya Süryânî Kilisesi'nde patriklik yapmış olmak, Lucian ise bir teoloji okulu kurmak gibi, yaşadıkları dönem için Efrem'e nazaran çok daha büyük bir nüfûz sahibi olmayı gerektiren işlere imza atmışlardır. Krş. Theodoret, *Ecc. His.*, i. 3.

rinin karakteri, neredeyse tamâmen bu zafer ya da mağlûbiyet olgularına göre sonradan belirlenmiştir. Dolayısıyla en mâkûl söylem, diğer Hıristiyanlar arasında olduğu gibi, Hıristiyan Süryânîler arasında da çeşitli devirlerde farklı teolojik cereyânların izlerine rastlanabileceği olmalıdır.

Böylece IV. yüzyılın Hıristiyan Süryânîler'ini İznik yanlısı bir topluluk olarak görmek, tartışmalı bir yaklaşımdır. Ayrıca Theodosius (379) dönemine kadar Antakya Süryânî Kilisesi'nde Arius yanlısı din adamlarının hâkimiyeti dikkat çekicidir. Bununla birlikte çeşitli bölgelerdeki Arianist eğilimleri Konstantius ya da Valens gibi Ariusçu imparatorların destekleri izah etmeye çalışan kilise tarihçiliği, doğal olarak Süryânî Kilisesi'ndeki Arianist hâkimiyetini de Arius yanlısı hükümdarların siyâsetlerine ircâ etmiştir.[54] Gerçi bu yaklaşım, aslında çok da yanlış değildir. Çünkü böyle bir izah kabûl edilecek olursa, İznik Konsili'nin ebedî zaferini de ilâhî birtakım odaklara değil, bu kez de İznik yanlısı imparatorların destekleri ile açıklamak zarûrîdir. Gerçekten Hıristiyanlık tarihine dair süreç de bunu teyit etmektedir. Hıristiyanlık inancının geçmişinde daha fazla ve daha istikrarlı politik destek gören çeşitli dönemlerin farklı gâlipleri, Hıristiyan unvanını almaya hak kazanmışlardır. Bu desteği aynı oranda bulamayan ya da zamanla kaybeden mağlup topluluklar ise sapkın sayılacakları bir kaderle buluşmuşlardır. Kısacası Süryânî Kilisesi'ndeki Arianist din adamları, Arianist imparatorlardan muhtemelen destek görmüşlerdir. Fakat nihâî zafer İznik yanlılarında olduğuna göre, Ariusçu tarafa verilen politik destek sürekli olmamıştır. Nitekim I. Theodosius ve sonraki imparatorlar tarafından takip edilen İznik yanlısı ve Arianizm düşmanı siyâset, bunu göstermektedir.[55]

Bununla birlikte Süryânî Kilisesi tarihi, aynı zamanda bazı açılardan bir direniş tarihidir. Meselâ Bizans Devleti ya da XII. yüzyılda Urfa Haçlı Kontluğu, Antakya Kilisesi'ne ya da bu kadîm kilisenin piskoposluk bölgelerine, sözde patrik ve din adamları atamışlardır; burada temel gâye, Bizans açısından Süryânîler'in inançlarını zor kullanarak değiştirmek, haçlılar için ise bu kiliseyi politik bazı hedeflerine âlet etmektir. Buna mukâbil Süryânî taban, inançlarını değiştirmek için şiddet kullanan sözde din adamlarına karşı tarihin çeşitli dönemlerinde büyük oranda mukâvemet göstermiştir ve sürgünde bulunan kendi rûhânîlerine bağlılığı sürdürmüştür.[56]

---

54. Theodoret, *Ecc. His.*, i. 20.

55. John Nikiu, LXXXIII, s. 9 [= *The Chronicle of John, Bishop of Nikiu*, trans. R. H. Charles, London 1916]; Malalas, xiii. 27, s. 187; Socrates, *Ecc. His.*, v. 2; Sozomen, *Ecc. His.*, vii. 2; Theodoret, *Ecc. His.*, v. 5.

56. Süryânî Ortodoks taban, meselâ sürgünde bulunduğu sırada Severus ya da hapiste bulunduğu sırada Georgius gibi liderlere bağlılığını sürdürmüştür. Severus için krş. *Chronique de Michel le Syrian*, ii. ix. 12, s. 169; Evagrius, *Ecc. His.*, iv. 4; *Chronicle of Zuqnin*, iii, s. 19; John Ephesus, *Ecc. His.*, iii. 4. 41; Theophanes, s. 249 { = AM 6010 =

Süryânî Kilisesi tarihinin IV. yüzyılında da Arius yanlıları ile İznik taraftarları arasında kilise bünyesinde birtakım mücâdeleler yaşanmış olduğu anlaşılmaktadır[57]. Fakat buradan hareketle Hıristiyan Süryânî ahâlinin Ariusçu din adamlarına karşı topyekûn bir direniş gösterdiği ve İznik yanlılarına destek verdiği yönünde bir hükme ulaşmak, pek mümkün görünmemektedir. Sonuç olarak Roma İmparatorluğu'nun doğu eyâletlerindeki Hıristiyanlar ve aynı zamanda Hıristiyan Süryânîler arasında, IV. yüzyıl itibariyle, Arius yanlılarının hatırı sayılır bir kitle oluşturdukları anlaşılmaktadır; hatta bunların çoğunluğa tekâbül etmelerinin de ihtimal dâhilinde bulunduğu[58] söylenmelidir.

Böyle bir önermenin kabûl edilmesi halinde ulaşılan nokta, aynı zamanda diğer bazı çıkarımların da kaynağıdır. Çünkü IV. yüzyılın Hıristiyan Süryânî topluluğunu belirli bir oranda ya da çoğunluk itibariyle Aryanist bir karakterde kabûl etmek demek, Bizans tarihçiliğinin baskın yapısına karşı tezat bir oluşumun mevcûdiyetini de ikrâr mânâsına gelir.

Bizans tarihçiliğinin IV. yüzyılda gerçekte hangi geleneklerin sentezinden müteşekkil olduğu meselesi için, ancak bazı ihtimaller üzerinde durulabilir. Çünkü yukarıda da bahsedildiği gibi, alternatif metinler süreç içerisinde yok edilmiştir. Bu yüzden Bizans tarihçiliğinden günümüze genel olarak homojen bir yapı yansımıştır ve bu bağlamda da Arianizm karşıtlığı baskın bir karakterdir. Söz konusu bu homojen yapı, birden ortaya çıkmış değildir; zaman içinde şekillenmiştir. Gerçekten IV. yüzyılda aktif bir piskopos ve tarihçi olduğu bilinen Eusebius'un bile Arianizm ile İznik dogması arasındaki konumu tartışmalıdır.[59] Hâlbuki sonraki dönemlerde, Eusebius geleneğinin başlıca temsilcileri olan Socrates, Sozomenus ve Theodoret gibi kilise tarihçilerinin ya da erken Hıristiyanlık literatürüne ve kanâat önderlerine temâs eden Jerome gibi müelliflerin yahut da IX. yüzyıldaki Theophanes bile dâhil olmak üzere, kilise meselelerine ve seküler konulara aynı oranda ilgi gösteren tarihçilerin teolojik algılarındaki en belirleyici unsurlardan birisi, Arianizm nefreti ve düşmanlığı olmuştur. Öyleyse en kötü ihtimalle V. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren, Bizans tarih yazarlarının hiç değilse bugüne yansımakta olan teolojik tarihçilik algılarının bir boyutunun, Hıristiyan Süryânîler'in en azından belirli bir oranda taraftarı bulundukları bir ilâhiyat teorisine karşı tamâmen zıt bir mâhiyete sahip olduğu neticesine ulaşılabilir.

AD 517/8}; Malalas, 12. 6, s. 232; Georgius için krş. *Chronique de Michel le Syrian*, ii. xi. 26, s. 528; *Chronique de Denys de Tell-Mahre*, s. 86 [= *Chronique de Denys de Tell-Mahre*, (quatrieme partie), J.-B. Chabot, (Bibliotheque de l'Ecole des Hautes Etudes: scinces philologiques et historiques 112), Paris 1895].

57. Meselâ bkz. James of Edessa, s. 310 (= 13).
58. M. Çelik, *Süryânî Kilisesi*, s. 98 vd.
59. J. H. Newman, *The Arians of the Fourth Century: Their Doctrine, Temper and Conduct*, London 1833, s. 317.

Grek tarihçiler, sonraki yüzyıllarda, meselâ Miyafizit ilâhiyat öğretisine karşı kindar söylemlerde bulunurken, nefretlerini kimi zaman Süryânîler üzerinden dile getirmişlerdir. Fakat Arianizm karşıtlığı söz konusu olduğunda, meselenin tabiatı itibariyle aynı duruma pek rastlanmaz. Çünkü Arianist Gotlar gibi bazı topluluklar istisnâ, Grek tarihçilerin kinlerini muayyen bir topluluk üzerine yönelten tarzda bir ortam, IV. yüzyılda mevcut olmamıştır. Meselâ V. yüzyıldaki Nasturî yapılanmasından farklı olarak, Arianist tartışmaların devam ettiği bir önceki yüzyılda, Hıristiyan unsurların safları belli belirsizdir. Arianist teoloji, meselâ Miyafizit yapılanmasının hilâfına, belirli bölgelerde ve muayyen kitlelerce savunulmamıştır; bütün ekümenik patriklik merkezlerinde, bizzat başkentte ve ülkenin dört bir tarafında tartışıldığı ve bölünmelere yol açtığı intibâını vermektedir. Bununla birlikte Ariusçu ilâhiyat öğretisi, ülkenin dört bir tarafında uğradığı kesin mağlûbiyetten sonra bile, belirli bir oranda mâhiyet değiştirmek sûretiyle, Nasturî ilâhiyat öğretisine inkılab etmiş ya da hiç değilse bu öğretinin ortaya çıkışına zemin hazırlamış gibidir.

Gerçekten de Arianizm ile Nastoryanizm'in önemli bir kesişme noktası, ilâhlığı ayrı bir mesele olmak kaydıyla, Hz. İsa'nın beşerî yönüne yapılan vurgu olmuştur. Nitekim birçok kilise tarihçisi, tıpkı Arius örneğinde olduğu gibi, Nasturî görüşün –*Theodoret ya da Diodorus gibi*– önemli teorisyenlerini de Lucian teoloji okulu ile bağdaştırmıştır.[60] İşte Hz. İsa'nın beşerî tabiatını daha baskın bir şekilde vurgulayan ilâhiyat görüşü, V. yüzyıldan itibaren belirli gruplarca savunulur bir hale gelmiştir ve özellikle Süryânî ana kütlesinin yarısına yakın bir kısmının teolojik kanâati olarak yerleşmiştir. Nitekim Bizans tarihçiliği ile Süryânîler arasındaki karşıtlık olgusu, bu zamanlardan itibaren artık daha belirgin hatlarla takip edilebilmektedir. Çünkü Grek tarihçiler bu defa heretik saydıkları mezhep yapılanmaları belirli topluluklar üzerinden ifade etme şansına sahip olmuşlardır.

Yani durum, özetle şöyledir: Arianizm ülkenin her tarafını karıştırmıştır; fakat başka bölgelerde de nisbî etkileri gözlenmekle birlikte, Nasturî ve Miyafizit görüşlerin ağırlıklı olarak doğu eyâletlerince ve Süryânî yerleşim sahalarınca temsîl edildikleri görülmektedir. Arianizm bütün Hıristiyan unsurlar arasında tezâhür etmiş bir bölünmedir ve kendisi ile birlikte yaratmış olduğu bölünmeler de zamanla ortadan kalkmıştır; Nasturî ve Miyafizit oluşumlar ise sadece Antakya Süryânî Kilisesi'nde kalıcı bölünmeler gündeme getirmişlerdir.

Nihâyet Süryânîler arasında geniş bir taban tarafından destekleniyor olsa bile, Aryanist teolojiyi sadece Süryânîler ile eş görmek, meselenin gerçekliği ile

60. Pseudo-Zachariah (ii. 2) { = *The Syriac Chronicle Known As That of Zachariah of Mitylene*, trans. F. J. Hamilton – E. W. Brooks, London 1899] ve Agapius (II, s. 150), Nestorius'un görüşlerini, ait olduğu ekol bağlamında değerlendirmişlerdir.

örtüşmemektedir; fakat Antakya ve İskenderiye İlâhîyat Okullarına ait Nasturî ve Miyafizit inanç olguları, bizâtihî ve öncelikle Süryânîler tarafından temsil edilmiştir ve hâlâ da edilmektedir.

Böylece Bizans tarihçilik geleneği ile Süryânîler arasındaki karşıtlık, Miyafizit ve Nasturî eğilimlerin yerleşmesiyle birlikte, en şiddetli merhalelerine ulaşmıştır. V. yüzyıl ortalarından itibaren Hıristiyan Süryânîler, Miyafizit (Ortodoks) ve Nasturî gruplar tarafından temsil edilen iki gruba ayrılmıştır. Bu gruplardan Ortodoks (Miyafizit) Süryânîler, Kadıköy Konsili'ne tamâmen muhâliftir; daha ziyâde İran topraklarında yaşamakta olan Nasturîler için de bu konsilin pek bir anlam ifade ettiği yoktur.[61] Kadıköy yanlısı Bizans tarihçiliği ise Ortodoks Süryânîler öncelikli olmak üzere, bu görüşlerin ikisine de karşıdır. Nitekim Grek tarih metinlerinde artık, Süryânî toplulukların heretikliğine atıf yapan satırlarla karşılaşmak mümkündür.[62]

Bununla birlikte tıpkı Arianizm meselesi zamanlarında olduğu gibi, Kadıköy Konsili (451) tartışmalarının sürdüğü dönemde de Bizans Devleti, mecrâsı şaşmayan bir teolojik kanâate tutunmuş değildir. Bizans Devleti, 325 tarihindeki İznik Konsili'nden beri, Hıristiyanlık dinine dair teolojik problemler üzerinde müdâhil bir konuma sahiptir. Şimdi, Kadıköy Konsili tartışmaları sırasında da, Zeno (474-491) ya da Anastasius (491-518) gibi imparatorlar tarafından takip edilen dinî siyâset ya da Justinian (527-565)'ın sıkça değiştiği anlaşılan eğilim ve hevesleri yahut da Heraclius (610-641)'un bizzat kendi çekirdek Grek tebaası tarafından sapıklık ile itham edilen dinî formülleri, Bizans Devleti'nin müteredditsüreçler geçirmiş olduğuna tanıklık etmektedir.[63]

Kadıköy Konsili, görülmüş olduğu gibi, Bizans imparatorları katında tartışmalar husule getirmiş, imparatorluğun Hıristiyan halkı üzerinde ise çok derin ve bir daha kapanmayacak ayrılıklara sebebiyet vermiştir. Fakat meselenin ilginç tarafı, tıpkı diğer devirlerin ilâhiyat tartışmalarında olduğu gibi, bütün bu münâkaşaların Bizans tarihçilik geleneğinde kaotik bir yansımasına nasıl olup da rastlanmadığıdır.

---

61. Wilhelm de Vries, 'The Reasons for the Rejection of the Council of Chalcedon by the Oriental Orthodox Churches', *Christ in East and West*, ed. P. R. Fries-T. Nersoyan, Mercer University Press 1987.

62. Anna Komnena, s. 474; Theophanes, s. 460-2 { = AM 6162 = AD 628/9}.

63. Zenon için Theophanes, s. 200 { = AM 5976 = AD 483/4}; Pseudo-Zachariah, v. 8; Evagrius, *Ecc. His.*, iii. 14; Anastasius için *Chronique de Michel le Syrian*, ii. ix. 7, s. 154; *Chronicle of Zuqnin*, iii. s. 3, 7-9; Pseudo-Zachariah, vii. 1; John Nikiu, LXXXIV. s. 121-2; Agapius, II, s. 165; Theophanes, s. 215 { = AM 5988 = AD 495/6}; Justinian için bkz Agapius, II, s. 168-9; James of Edessa, s. 308; *Chronicle of Zuqnin*, s. 129; Evagrius, *Ecc. His.*, iv. 39; Heraclius için Dionysius (Reconstituted), s. 142; Theophanes, s. 460 { = AM 6121 = AD 628/9}.

Bizans tarihçilik geleneği, Kadıköy tartışmalarından da homojen ve Kadıköy yanlısı bir karakter yansıtmayı başarmıştır. Justinian devrinde İstanbul'da yaşamış olan piskopos Efesli Yuhanna'nın, Kadıköy karşıtı bir karakter ihtivâ eden tarih çalışmasına ait el yazmaları için hissettiği endişeler, Kadıköy Konsili karşıtı belgelerin de imhâ edildikleri şüphesi uyandırmaktadır[64]. Gerçekten de günümüzde, V. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Kadıköy Konsili yanlısı bir Grek tarihçiliğine rastlanmaktadır. Süryânî, Kıbtî, Ermeni ya da başka bir millet tarafından olsun, Kadıköy Konsili kararlarını reddetmek ve hatta tartışmak, Grek tarihçiler için su götürmez bir sapıklık göstergesidir; Bizans tarihçileri için önemli olan, Hz. İsa'ya değil, fakat Kadıköy'ün tanımladığı bir Hz. İsa'ya iman edilmesidir.

Görüldüğü gibi teolojik algısı açısından IV. yüzyıla ilişkin olarak Arianizm düşmanlığı, V. yüzyıl ortalarından itibaren ise Kadıköy Konsili tarafgirliği olguları üzerine baskın bir karakter yaratmış olan Grek tarihçiliği ile IV. yüzyıl itibariyle oranı tam olarak bilinmeyen Arianizm yandaşlığından, V. yüzyıl ortasından ileriye doğru ise ya Kadıköy Konsili nefretinden ya da Nastoryanizm eğiliminden katı karakterler yansıtmakta olan Süryânîler, zıt kutupların temsilcileri olmuşlardır. Bu durumun gösterdiği, Grek tarihçilik geleneğinde de Melkitler istisnâsıyla Süryânî toplulukların kahir ekserisine karşı dışarıdan bakan ve onları mümkün olduğunca ötekileştiren bir hissiyâtın mevcûdiyetidir. Bu nefret karşılıklıdır; hatta özellikle Ortodoks Süryânî tarihçiliğinin karakteri için Grek düşmanlığı, başlıca belirleyici unsurdur. Fakat Grekler cephesindeki bu nefret hissi, siyâsî açıdan edilgen bir yapıda bulunmaları kadar değilse bile, yine de belirli bir ölçüde, Süryânî toplulukların Grek tarih metinlerinde oldukça az anılmış olmalarına bir sebep teşkîl etmiş olmalıdır. Nitekim Hıristiyanlık dini ve tarihi hakkında alabildiğine geniş bilgiler aktarmış olan Eusebius'un ve onun geleneğini daha sonraki dönemlerde sürdürmekte olan diğer kilise tarihçilerinin, Hıristiyanlık inancının İran dâhilinde Süryânîler tarafından temsil edilmekte olan gelişim sürecine karşı büyük oranda kayıtsız kalmaları olgusu da, hiç değilse V. yüzyıl ve sonrası açısından, büyük oranda teolojik karşıtlık olgusuna dayanıyor olmalıdır.[65]

LATİN TARİHÇİLİĞİ AÇISINDAN SÜRYÂNÎLER

XII. yüzyılın Roma Kilisesi'ne bağlı Latin tarihçilerini, klasik Ortaçağ tarihçilik anlayışının dışında tutmak için pek bir sebep yoktur. Latin yazarlar da öncelikle siyâsî ve askerî odaklı olmuşlardır. Bu yüzden genel olarak Süryânî

64. John Ephesus (Payne Smith'in Önsöz kısmına bkz).
65. Krş. Sebastian P. Brock, 'The Nestorian Church: A Lamentable Misnomer', *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester*, 78, 3, 1996, s. 30.

toplulukların, haçlı tarihçilerinin eserlerinde de, meselâ politik açıdan çok daha etkin bir toplum olan komşuları Ermeniler kadar bile itibar gördükleri söylenemez. Yine de Latin tarihçiler, Süryânî topluluklara karşı bütünüyle bir ilgisizlik içinde de değillerdir. Bu görece ilginin gerekçesini, yansıtılmış olunan tabiat itibariyle, Latin kaynakları tarafından seferlerin arifesinde bu askerî harekâta atfedilen ve olası işgâlleri meşrûlaştırma endişesini ve zemînini oluşturduğu anlaşılan sözde sebeplerde aramak gerekir. Bilindiği gibi, haçlı kronistlere göre haçlı seferleri kutsal bir gâyeye yöneliktir; doğuda yaşayan dindaşların ve mukaddes yerlerin Müslüman boyunduruğundan ve zulmünden kurtarılması, başlıca şiar olarak takdîm edilmiştir.[66]

İşte Latin müellifler, anlaşıldığı kadarıyla sürecin devamını da bu başlangıç ile örtüşen bir yapıda düzenlemek istemişlerdir; çünkü Ortadoğu'ya geldikten sonra Süryânîler'i hiç anmamak, ancak büyük bir çelişki yansıtmak mânâsına gelecektir. Süryânîler'e karşı gösterilen bu görece ilginin diğer bir boyutunu da yerli Hıristiyan toplulukları da işin içine katarak, Haç'ın ve Hıristiyanlığın zaferi olgusunu daha vurgulu bir biçimde aktarabilme endişesinin bir neticesi olarak görmek mümkündür. Başlangıç itibariyle Latin tarihçiler, işte bu çerçevede, Süryânî topluluklara karşı kısmen ilgili olmuşlardır. Meselâ Süryânîler arasındaki mâhir tercümanların, elçilerin ve yetenekli rehberlerin, Latin tarihçilerden takdir gördükleri anlaşılmaktadır[67].

Fakat genel olarak bakıldığında, çeşitli hâdiselere yaklaşımları sırasında Latin tarihçiler de dinî bir karakter yansıtmışlardır. Ortadoğu'da faâliyet gösteren haçlı kontları, aslında din kavramına dair meselelere görece daha ilgisiz olmuşlardır. Fakat din kılıfı, Latin tarihçiler için büyük oranda meşrûlaştırma görevi üstlenmiştir. Sonra, Kadıköy Konsili, Latin tarihçilerin teolojik algılarında da başlıca belirleyici faktördür. Bu konsilin düşmanlığında bayraktarlık yapmakta olan bütün doğu Hıristiyan toplulukların ve özellikle de Ortodoks Süryânîler'in, er ya da geç, Latinler ile karşı karşıya gelmelerinin pek yakın bir olasılık olduğu açıkça anlaşılmaktadır; sonraki gelişmeler de aynen bu paralelde cereyân etmiştir. Ortadoğu'da Latin hâkimiyetinin tesis edilmesinden hemen sonra, Latinler ile Süryânîler arasında başladığı anlaşılan gerginliklere dair yansımalar, Latin tarihçiler tarafından belirli bir oranda –*ve Süryânî tarihçiler tarafından büyük oranda*– aktarılmıştır.

---

66. Krş. Albertus Aquensis, *Historia Ierosolimitana*, s. 3 vd [= Albert of Aachen, *Historia Ierosolimitana: History of the Journey to Jerusalem*, Ed. and Trans. Susan B. Edgington, Oxford 2007]: *Anonymous Gesta Francorum*, s. 28 [= trans. by August C. Krey, *The First Crusade: The Accounts of Eyewitnesses and Participants*, Princeton 1921]; F. Carnotensis, s. 26.

67. Meselâ krş. Albertus Aquensis, s. 347, 407.

İlk seferin tanıklarından Fulcherius Carnotensis, haçlıların eline geçmesinden hemen sonra, Antakya'da kaleme alındığını öne sürdüğü bir mektuptan söz etmiş ve şehrin yeni haçlı efendileri tarafından papaya hitâben şu sözleri aktarmıştır: '*Biz Türkleri ve paganları zor kullanarak kontrol altına aldık, fakat heretikler, Süryânîler, Ya'kûbiler, Grekler ve Ermenilerin üstesinden gelemedik.*'[68] Seferlerin öncesinde '*kurtarılmayı bekleyen dindaşlar*' şeklinde takdîm edilmiş olan doğu Hıristiyan ve Süryânî kitlelerin, haçlılar tarafından tamâmen düşmanca bir üslupla ele alındıkları, ötekileştirildikleri ve Müslümanlar ve Türkler ile aynı kefeye konuldukları, bu satırlardan açıkça anlaşılmaktadır.

Başka bir örnekte ise ilk seferin tanıklarından Raimundus Aguilers, Kudüs'e doğru ilerleyen haçlı ordusunun Lübnan Dağları'ndan geçişi sırasında Süryânî bir gruba tesâdüf etmiştir. Bu Süryânî topluluğun kendisini Hıristiyan saymasına şaşıran tarihçi, sapıklık ve zındıklık ithamında bulunmuştur ve bu öngörüsünü de tarihi gerçeklerle hiç bir ilgisi bulunmayan, sözde ve kendisince sebeplere yormuştur.[69]

Latin tarihçilerin eserlerine bakıldığında, bu gibi örnekleri çoğaltmak mümkündür. Buradan ulaşılacak sonuç, Süryânî toplulukların ve diğer doğu Hıristiyan grupların, haçlılar tarafından aslında Müslüman unsurlardan pek de farklı algılanmadıklarıdır. Ayrıca burada da karşılıklı bir nefret söz konusudur; Ermeni ve özellikle Ortodoks Süryânî tarih metinlerinde, Latin Hıristiyanlar'a karşı büyük bir nefret hissi, kimi zaman baskın bir karakter yapısı oluşturmuştur[70]. Sonuç olarak sadece XII. yüzyılın Süryânî topluluklarını bile, Latin kaynaklarından yola çıkarak esaslıca anlayabilmek pek mümkün değildir.

ERMENİ TARİHÇİLİĞİ AÇISINDAN SÜRYÂNÎLER

Doğu Hıristiyan unsurlardan Ermeni toplumunun tarihçilik geleneği vardır. Genel olarak söylendiğinde, tıpkı emsâlleri gibi, Ermeni tarihçiler de siyâsî hâdiselere yoğunlaşmışlardır. Fakat bunların Süryânîler'e karşı yaklaşımlarında, farklı bir boyuttan söz etmek gerekir. Bu boyut inanç kavramı ile ilişkilidir. Yüzyıllar boyunca oldukça güç politik koşullar altında hayat mücâdelesi vermiş olan Ermeni Kilisesi, *–istisnâları da olmak kaydıyla–* Kadıköy Konsili düşmanlığı ve ba-

68. Fulcherius Carnotensis, s. 95.
69. Raimundus Aguilers, s. 244 [= translated by August C. Krey, *The First Crusade: The Accounts of Eyewitnesses and Participants*, Princeton 1921].
70. Meselâ krş. *Smbat Sparapet's Chronicle*, s. 130 [= translated by Robert Bedrosian, New Jersey 2005]; Urfalı Matteos, s. 150; Süryânî Michael II, s. 267 [Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi'nde bulunan Türkçe nüsha/Çev. Hrant D. Andreasyan].

tılıların Miyafizitizm adını verdikleri ilâhiyat görüşü bağlamında Ortodoks Süryânîler ile müşterek bir algıya sahip olmuşlardır. Bu yüzden Ortodoks Süryânî topluluğunu Grek ve Latin tarihçilerin gözünde ötekileştiren farklı mezhep olgusu ve Müslüman tarihçilerin algısında *öteki* konumuna getiren farklı din mefhumu, Ermeni tarihçilerin Ortodoks Süryânîler'e karşı yaklaşımlarında söz konusu değildir. Aksine, bu gerçekliğin neticesi olarak olumlu bazı yansımalar görülmektedir. Çünkü Ermeni tarihçiler eğer konuyu, Ortodoks Süryânîler ile müşterek bir kanâatleri olan Grek ve Latin düşmanlığından açtıklarında, Süryânîler hakkında kimi zaman ayrıntı sayılabilecek bazı hâdiseleri de nakletmişlerdir.[71]

Ermeni tarihçilerin Ortodoks Süryânîler'e gösterdikleri bu itibar, daha ziyâde Süryânîler'in Ermeniler ile ortak olan inançları yüzünden zulme uğratıldıkları hâdiseler üzerine olmuştur. Ermeni tarihçiliği, bu gibi kayıtlar üzerinden, Ermeni inancının da doğruluğuna ve mâsûmiyetine dikkat çekmek istemiştir; Ortodoks Süryânî-Ermeni müşterek itikâdına dair ilâhî Kudret katında mevcûdiyeti düşünülen teveccüh olgusuna işaret edilmek hedeflenmiştir. Yani esas olarak Ermeni tarihçiler, kendi inançlarını savunma derdinde olmuşlardır; Ortodoks Süryânîler de bunun ifadesinde vâsıta oluşturmuşlardır. Fakat her şeye rağmen, inanç ile ilgili bu gibi istisnâî bahisler dışında, Ermeni kaynakları tarafından da Süryânîler'e karşı fazlaca bir ilgi gösterildiği söylenemez.

SONUÇ

Çeşitli milletlere mensup Ortaçağ tarihçilerinin Süryânîler'e karşı algı ve tutumlarını şekillendiren arka plana dair burada öne sürülen yargılardan hareketle şu sonuçlara ulaşmak ve tartışma zemînini genişletmek mümkündür.

1. Ortaçağ'da Süryânî topluluklar siyâsî açıdan hareketsiz ve dinî yönden de ötekileştirilmiş unsurlar olmuşlardır. Tarihçiler tarafından yansıtılmış olan temel karakter yapıları dikkate alındığında, Süryânîler'in geçmişlerini, onlar üzerinde yönetim tesis etmiş ya da onlara komşuluk yapmış bulunan diğer milletlerin tarih kaynaklarından hareket ederek anlayabilmek ve esaslı bir biçimde tasvîr edebilmek pek mümkün değildir.
2. Bu yazıda, Süryânî literatürüne hiç temâs edilmemiştir. Buna rağmen, Süryânî geçmişine dayanan millî bilincin ve millî dilin sonraki nesillere aktarılması noktasında hayati bir fonksiyon üstlenmiş olan Süryânî literatürünün Süryânî toplumu için taşıdığı önem, kendiliğinden ve başka bir perspektiften ortaya çıkmış bulunmaktadır.

71. Krş. *Smbat Sparapet's Chronicle*, s. 49-50.

3. Süryânî topluluklar, önemli bir literatüre ve bunun mühim bir parçasını oluşturan köklü bir tarihçilik geleneğine sahip oldukları için, kendi geçmişlerini belirli bir oranda günümüze aktarmışlardır. Bu durumda bu araştırmada karşımıza çıkan komşu milletlerin Süryânîler'e karşı ilgisizlikleri olgusu, aslında daha ziyâde Süryânîler'in geçmişleri hakkında alternatif bakış açılarından mahrûm olduğumuz mânâsına gelmektedir.

Süryânî literatürü de dâhil edildiğinde karşılaşılan manzaradan anlaşılan, Ortaçağ boyunca Suriye, Mezopotamya ve Filistin gibi bölgelerde demografik açıdan en büyük kitleyi oluşturan milletlerden birisinin Süryânîler olduğudur. V. yüzyıldan itibaren kendi içlerinde yaşadıkları bölünmelere ve VII. yüzyıldan itibaren özellikle İslâm inancı lehine kaybettikleri müntesiplerin çokluğuna rağmen Hıristiyan Süryânîler İran, Anadolu ve Mısır'da hatırı sayılır azınlıklar tarafından temsil edilmişlerdir. Araplar ile yapmış olduğu savaşlarda, Dâru'l-İslâm'dan esir ettiği Süryânî unsurları, Trakya bölgesinde bir tahkîmât unsuru olarak değerlendiren Bizans'ın iskân siyâseti hesaba katıldığında, Balkanlarda da Süryânîler'in küçük cemâatler halinde bulunmuş olmaları pek muhtemeldir. Genel resme eğer, Süryânî kiliselerinin Süryânî menşeli olmayan mensupları açısından da bakılacak olursa, meselâ XI. yüzyıl sonunda sadece Doğu Süryânî (Nasturî) Kilisesi Patriği'nin, Roma'daki Papa'dan çok daha geniş bir coğrafi sahada dinî yönden otorite olarak kabûl edildiğini söylemek, Ortaçağ'ın Süryânîlik gerçeğini ifade edebilmek adına yeterli olacaktır. Nihâyet VII. yüzyıla kadar genel Hıristiyanlık âleminin, VII. yüzyıldan itibaren de İslâm dünyasının ayrılmaz ve önem atfedilmesi gereken bir parçasını da Süryânîler'in tarihi oluşturmuştur. Modern dünyayı böyle bir hüküm vermeye sevk eden, Süryânî kiliselerine mensup entelektüel yazarların Hıristiyanlık ve İslâm uygarlıklarına yapmış oldukları mühim katkılardır.

KAYNAKÇA

ABÜ'L-FARAC, Gregory (Bar Hebraeus), *Abü'l-Farac Tarihi*, Çev. Ömer Rıza Doğrul, TTK Yay., Ankara 1999.

AGUILERS, Raimundus, (şu türcüme) August C. Krey, *The First Crusade: The Accounts of Eyewitnesses and Participants*, Princeton 1921.

Albert of Aachen (Albertus Aquensis), *Historia Ierosolimitana: History of the Journey to Jerusalem*, Ed.&Trans. Susan B. Edgington, Oxford 2007.

Anonymous Gesta Francorum, (şu tercüme) August C. Krey, *The First Crusade: The Accounts of Eyewitnesses and Participants*, Princeton 1921.

ARSLAN, Hulusi, 'Kadı Abdülcebbar'ın Hıristiyan İlâhîyatına Yönelttiği Teolojik Eleştiriler', *Kelam Araştırmaları*, 8: 1 (2010), SS. 13-44.

AŞİROV, Tahir, *Biruni'ye ve İbn Hazm'a Göre Hıristiyanlık*, (Danışman Prof. Dr. Ahmet Güç), Basılmamış Doktora Tezi, Bursa 2005.

AYDIN, Fuat, 'Anti-Christian Polemic in Early Islam, Abu İssa al-Warrak's Against Trinity', ed. & trans. by David Thomas, Cambridge University Press, Cambridge 173, 1992, *Sakarya Üniversitesi İlâhîyat Fakültesi Dergisi*, 8/2003.

Azîmî Tarihi, Selçuklular Dönemiyle İlgili Bölümler, Metin, Çeviri, Notlar ve Açıklamalar: Ali Sevim, TTK Yay., Ankara 2006.

BARTHOLD, Wilhelm, 'Orta Asya'da Moğol Fütuhatına Kadar Hıristiyanlık', Çev. Köprülüzade Ahmet Cemal, *Türkiyat Mecmuası* I, İstanbul 1925.

BAUR, Ferdinand Christian, *The Church History of the First Three Centuries*, Trans. Allan Menzies, (2 Vol.), London-Edinburg 1878.

BELAZURİ, Ahmed b. Yahya b. Cabir el–, *Fütûhu'l Buldân: Ülkelerin Fetihleri*, Çev. Zakir Kadiri Ugan, 1955, Yayına Haz. Mustafa Fayda, Ankara 1987.

BLUNT, John Henry, *Dictionary of Sects, Heresies, Ecclesiastical Parties and Schools of Religious Thought*, Cambridge 1874.

BROCK, Sebastian P., 'The Nestorian Church: A Lamentable Misnomer', *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester*, 78, 3, 1996.

CARNOTENSIS, Fulcherius, *Kutsal Toprakları Kurtarmak: Kudüs Seferi*, Çev. İlcan Bihter Barlas, IQ Sanat Yay., İstanbul 2009.

Chronique de Denys de Tell-Mahre, (quatrieme partie), J.-B. Chabot, (*Bibliotheque de l'Ecole des Hautes Etudes: scinces philologiques et historiques 112*), Paris 1895.

Chronique de Michel le Syrian. Patriarche Jacobite d.'Antioch (1166.–1199), trans. & ed. J.-B. Chabot, Paris 1899-1924 (= *Süryânî Michael Vekayinamesi*, Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi'nde bulunan Türkçe nüsha/Kısmi Çev. Hrant D. Andreasyan).

CROWN, Alan D., 'The Byzantine and Moslem Period', *The Samaritans*, ed. Alan D. Crown, Tübingen 1989.

ÇELİK, Mehmet, *Süryânî Kilisesi Tarihi*, İstanbul 1987.

DUYGU, Zafer, 'XII. Yüzyılda Süryânîler ve Haçlılar: Başka Bir Haç Perspektifinden Haçlı Seferleri', *Matiate'dan Midyat'a Uluslararası Midyat Sempozyumu Bildirileri*, 7-9 Ekim 2011.

ERDEM, Mustafa, 'Câhız ve El-Muhtâr Fi'r-Redd Ala'n-Nasârâ İsimli Risâlesi', *Ankara Üniversitesi İlâhîyat Fakültesi Dergisi*, C. 3, Ankara 1989.

G. L. Gumilev, *Eski Ruslar ve Büyük Bozkır Halkları*, Çev. Ahsen Batur, 2 Cilt, İstanbul 2003.

İBN CÜBEYR, *Endülüs'ten Kutsal Topraklara Seyahatname*, Çev. İsmail Güler, İstanbul 2003.

İBN HAVKAL, Ebu'l-Kasım, 'Kitâbu'l-Mesâlik Ve'l-Memâlik (Kitâbu Sûreti'l-Arz)', Derleyen ve Türkçe'ye Çev. Yusuf Ziya Yörükan, Notlarla Yay. Haz. Ali Ertuğrul, *Müslüman Coğrafyacıların Gözüyle Ortaçağ'da Türkler*, İstanbul 2004.

İBN KESİR, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Çev. Mehmet Keskin, İstanbul 1995 (14 Cilt).

İBNÜ'L-ESİR, *el-Kâmil fi't-Târîh*, Çev. Abdülkerim Özaydın, Bahar Yay., İstanbul 1990 (12 Cilt).

JEROME, *Lives of Illustrious Men*, Translated with introduction and notes: Ernest Cushing Richardson, *Nicene and Post Nicene Fathers* 2.03 (Ed. Philip Schaff), New York 1892.

KAÇAR, Turhan, 'Ebioniteler'den Arius'a: Eskiçağ Doğu Hıristiyanlığında Hz. İsa Teolojisi Tartışmaları', *Ankara Üniversitesi İlâhîyat Fakültesi Dergisi*, C. XLIV (2003) S. 2.

KAPLAN, İbrahim, 'Erken Dönem Müslüman-Hıristiyan Polemik Geleneği', *Hikmet Yurdu*, Yıl 3, S. 5, (Ocak-Haziran 2010).

KAPLAN, İbrahim, 'Erken Dönem Hıristiyan Karşıtı Söylemin Ortaya Çıkmasını Hazırlayan Sebepler', *Ankara Üniversitesi İlâhîyat Fakültesi Dergisi* 47, (2006), S. 2.

KHONİATES, Niketas, *Historia (Ioannes ve Manuel Komnenos Devirleri)*, Çev. Fikret Işıltan, TTK Yay., Ankara 1995.

KİNNAMOS, Ioannes, *Historia (1118-1176)*, Yayına Hazırlayan: Işın Demirkent, TTK Yay., Ankara 2001.

KOMNENA, Anna, *Alexiad: Anadolu'da ve Balkan Yarımadası'nda İmparator Alexios Komnenos Dönemi'nin Tarihi, Malazgirt'in Sonrası*, Çev. Bilge Umar, İnkılâp Yay., İstanbul 1996.

KREY, August C., *The First Crusade: The Accounts of Eye-Witnesses and Participants*, Princeton University Press, London 1921.

MACCOBY, Hyam, *The Mythmaker: Paul and Invention of Christianity*, London 1986.

MARULCU, Hasan Tevfik, *İslâm Kelamı Açısından Hıristiyan Tanrı Tasavvuru: Zat-Sıfat İlişkisi*, (Danışman: Abdülgaffar Aslan), Basılmamış Doktora Tezi, Isparta 2008.

MOOSA, Matti 'The Crusade: An Eastern Perspective with Emphasis on Syriac Sources, *'The Muslim World'*, Vol. 93 (2003).

———, *The Maronites in History*, New York 1986.

NEWMAN, John Henry, *The Arians of the Fourth Century: Their Doctrine, Temper and Conduct*, London 1833.

OSTROGORSKY, Georg, *Bizans Devleti Tarihi*, Çev. Fikret Işıltan, Ankara 2006.

PROCOPİUS, *Secret History*, ed. and trans. Anthony Kaldellis, Indianapolis 2010.

Pseudo-Dionysius of Tel-Mahre *Chronicle* (known also as the *Chronicle of Zuqnin*), Part III, Translated with notes and Introduction by Witold Witakowski, Translated Text for Historians: 22, Liverpool University Press, Liverpool 1996.

RUNCIMAN, Steven, *Haçlı Seferleri Tarihi* (3 Cilt), Çev. Fikret Işıltan, TTK Yay., Ankara 1998.

'Secular History of Dionysius Tel-Mahre: Extract From the Anonymous Chronicle of AD 1234, with Supplementary Material in the Notes from the Chronicle of the Jacobite Patriarch Michael (Died AD 1199)', (Dionysius Reconstituted), *The Seventh Century in the West Syrian Chronicles*, introduced, translated and annotated by Andrew Palmer, Translated Text for Historians: 15, Liverpool 1993.

Smbat Sparapet's Chronicle, trans. Robert Bedrosian, New Jersey 2005.

SOYKAN, Ömer Naci, 'Hegel Sisteminde Tarih Felsefesi: Betimleyici-Eleştirel Bir Giriş', *Felsefelogos Dergisi* 9, 2000, s. 271-289.

'The Chronicle of Edessa', B. H. Cowper, *Journal of Secret Literature*, 1865, s. 29-45.

The Chronicle of John Malalas, Trans. Elizabeth Jeffreys, Michael Jeffreys and Roger Scott, Melbourne 1986.

The Chronicle of John, Bishop of Nikiu, trans. R. H. Charles, London 1916.

The Chronicle of St. Jerome, Trans. Roger Pearse, Ipswich 2005.

The Chronicle of Theophanes Confessor: Byzantine and Near Eastern History AD 284-813, Trans. Cyril Mango-Roger Scott-Geoffrey Greatrex, Clarendon: Oxford 1997.

'The Chronological Canon of James of Edessa', by E. W. Brooks, *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gessellschaft* 53, 1899.

The Ecclesiastical History of Evagrius Scholasticus, Trans. Michael Whitby, Liverpool 2000.

The Ecclesiastical History of Socrates Scholasticus, by A. C. Zenos, *Nicene and Post Nicene Fathers* 2-02, (Ed. Philip Schaff), New York 1886.

The Ecclesiastical History of Sozomen, by Chester D. Hartranft, *Nicene and Post Nicene Fathers* 2-02, (Ed. Philip Schaff), New York 1886.

The Ecclesiastical History of Theodoret, by Blomfielt Jackson, *Nicene and Post Nicene Fathers* 2-03, (Ed. Philip Schaff), New York 1892.

'The Maronite Chronicle', = 'Extract from the Moranite Chronicle AD 664', *The Seventh Century in the West Syrian Chronicles*, Trans. A. Palmer, Liverpool University Press, Liverpool 1993.

The Syriac Chronicle Known As That of Zachariah of Mitylene, trans. F. J. Hamilton – E. W. Brooks, London 1899.

The Third Part of the Ecclesiastical History of John Bishop of Ephesus, Trans. R. Payne Smith, Oxford 1860.

TOGAN, A. Zeki Velidî, *Tarihte Usûl*, Enderun Yay., İstanbul 1985

Universal History of Agapius (Part II), Trans. Roger Pearse, Ipswich 2008.

Urfalı Matteos Vekayinamesi ve Papaz Grigor'un Zeyli, Çev. Hrant D. Andreasyan, Ankara 2000.

VRİES, Wilhelm de, 'The Reasons for the Rejection of the Council of Chalcedon by the Oriental Orthodox Churches', *Christ in East and West*, ed. P. R. Fries-T. Nersoyan, Mercer University Press 1987.

YEDİYILDIZ, M. Asım, 'Tarih Felsefesi Üzerine Bazı Düşünceler', *Uludağ Üniversitesi İlâhîyat Fakültesi Dergisi*, C. 12, S 1, 2003.

SÜRYÂNÎLER VE FELSEFE

M. Nesim Doru*

felsefe tarihinde Süryânî etkisinin yerini belirlemek için Süryânî düşüncesinin tarihi seyrini ortaya koymak gerekir. Buna göre, Mezopotamya'nın en eski halklarından biri ve Hıristiyanlığa ilk geçen topluluk olan (bu sebeple kendilerine "Süryân-i Kadîm" adı verilmiştir) Süryânîlerin düşünsel faaliyetlerinin Hıristiyanlığa geçmelerinden sonra gerçekleştiğini söylemek durumundayız. Çünkü Süryânîlerin Hıristiyanlığa geçmeden evvel felsefe alanında yaptıkları faaliyetler, ya zamanla kaybolmuş ya da bir görüşe göre Hıristiyan olduktan sonra bizzat kendileri pagan kültürlere ait eserleri yok ettikleri için günümüze kadar gelmemiştir.

Süryânîlerin felsefe tarihindeki konumları çerçevesinde şimdiye kadar kapsamlı çalışmalar yapılmadığından yanlış değerlendirmeler yapılmıştır. Hıristiyan olmalarına ve etkileri ortaçağ döneminde görülmesine rağmen Ortaçağ Hıristiyan felsefesinin içinde mütâlaa edilmedikleri gibi, İslâm felsefesinin içinde de hatırı sayılır bir konumda değerlendirilmemişlerdir. Kaldı ki, Batıda yapılan felsefe tarihi ile ilgili çalışmaların birçoğunda İslâm felsefesi bile ya görmezden gelinmiş ya da bir ara dönem felsefî etkinliği olarak görülmüştür. Dolayısıyla Süryânîlerin felsefî etkinliklerinin felsefe tarihi çalışmalarında hak ettiği yeri almadığını söylemek gerekir.

---

* Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü. [nesimdoru@hotmail.com].

Kuşkusuz felsefe, kümülatif bir etkinlik olarak nesilden nesile aktarılan ve her dönemde o dönemin ruhunu alan bir disiplindir. Grek, Helenistik dönem, Ortaçağ Hıristiyan ve İslâm Felsefesi ile modern felsefe dönemlerinin hepsi felsefî düşünceye kendi ruhunu vermiştir. Bu dönemlerden herhangi birini atlamak bütüncül bir felsefe tarihi ortaya koymanın önünde engeldir. Bu sebeple Geç Antik Çağ'dan Ortaçağ'ın sonlarına kadar uzanan süreçte Süryânî düşüncesini ele almadan yapılacak felsefe tarihi çalışmaları en hafif ifadeyle eksiktir. Aynı zamanda Süryânî düşüncesi olmadan, Grek felsefesinin Doğu'ya aktarım süreci ile İslâm felsefesinin ortaya çıkmasının sebepleri tam olarak açıklanamaz.

Felsefe tarihinde Süryânî düşüncesinden bahsederken, ilk olarak Süryânîlerin Hıristiyanlığa geçtikleri Helenistik dönemi, daha sonra sırasıyla Süryânîlerin kurdukları okullarda Aristoteles felsefesinin işlendiği dönem ve Süryânî düşüncesinin İslâm felsefesi ile etkileşim içinde olduğu dönemi ele almak gerekir.

HELENİSTİK DÖNEMDE SÜRYÂNÎ DÜŞÜNCESİ

Kaynaklarda geçtiğine göre Süryânîlerin ilk filozoflarından biri olan II. yüzyılın ortalarında yaşamış Mara Bar Serabiyon, felsefe içerikli önemli eserler yazmıştır. Bar Serabiyon, oğluna yazdığı mektupta bedeninin zevklerine kapılmamasını, zenginlik ve makama aldanmamasını, izzet ve şeref içinde yaşamasını, hikmet ve felsefeyi aramasını öğütlemiştir.[1] Serabiyon, söz konusu mektubunda Sokrates, Platon ve Pisagor gibi önemli Grek filozoflarından bahsetmiş ama çoğunlukla Stoacı felsefenin konularını işlemiştir.

Serabiyon örneği, Süryânî düşüncesinin Helenistik kültüre olan yakınlığını göstermesi bakımından önemlidir. Ancak Süryânî düşüncesinin tarihi seyrinin bu istikamette devam ettiğini söylemek güçtür. Hatta Hıristiyanlığa geçen Süryânî düşünürlerin Helenistik kültüre ve nihayetinde Grek felsefî düşüncesine karşı refleksler geliştirdiklerini söylemek mümkündür. Başka bir ifadeyle Helenizm vâsıtasıyla evrensel olma yolunda ilerleyen Grek düşüncesi, Mezopotamya coğrafyasında Süryânî düşünürlerinin muhâlefetiyle karşılaşmış, böylelikle O'leary'nin ifadesiyle Grek kültürü, Mezopotamya'da daha dar ve mahallî bir tonda gelişmiştir.[2] Bu dönemde Süryânî düşünürler, Grek kültürü ve felsefesinin taşıdığı pagan unsurları zararlı bulmuşlar; yerel değerlerini çürümeye ve yozlaşmaya maruz bıraktığını düşünmüşlerdir. Bu çerçevede ismi en fazla ön plana çıkan filozoflar Tatyanus (öl. 173), Lukyanus (öl. 180) ve Bardaysan (öl. 222)'dır.

---

1. İgnatius Aphram I Barsaum, *El-Lu'lu'l-Mansûr fî Târîhi'l-'Ulûm ve-l-Âdâbi's-Suryâniyye*, Bar Habraeus Verlag, Holland, 1987, s. 154
2. De Lacy O'leary, *Arabic Thought and Its Place in History*, London, 1928, s. 8

Tatyanus ikinci yüzyılın başlarında yaşamış ve kendini Âsurî olarak tanıtmış bir düşünürdür. Önceleri pagan inançlara sahip iken Hıristiyan olmuş ve yazdığı eserlerde paganizme karşı sert bir muhâlefet geliştirmiştir. Grek felsefesinin pagan karakterine karşı yazdığı *Oratio ad Graecos (Address to The Greeks/Helenlere Söylevler)* eseri ile Süryânî kiliselerinde ve özellikle Urfa Okulu'nda beşinci yüzyıla kadar okutulan ve dört incili bir araya getiren Diyatisron *(Diatessaron)* eserleri önemlidir.[3] Tatyanus, Grek düşüncesine karşı Âsur, Mısır ve Pers kökenlere referanslar yapmış ve bu çerçevede 'barbar' kavramını kullanmıştır. Ona göre bütün Helen bilim ve felsefesi, Mezopotamya halklarından haksız bir biçimde alınmış ve 'uygarlar'ın elinde felsefî açıdan anlamsız ve ahlaksız bir biçimde tüketilmişti.[4] Tatyanus'un eserinde Doğu Hıristiyanlarına ve Süryânî toplumuna gösterdiği felsefî yol şöyle özetlenebilir: Zaman ve mekânın dışında yaratıcı bir tek Tanrı vardır. İnsanlar bedenleri öldükten sonra tekrar dirilecek ve âdil bir şekilde yargılanacaktır. İnsan hayatında kader değil irâde belirleyicidir ve buna bağlı olarak yaptıklarından sorumludur. İnsanı mutluluğa götüren şey, zevk ve sefâhati ön plana çıkaran Grek yaşam tarzı değil aksine aşırı katı bir çileciliktir.[5] Ayrıca dört İncil'i tek eserde bir araya getirdiği *Diyatisron* adlı eseri, Süryânîlerin Helen kiliselerinden farklılığını ortaya koyma amacı taşıması açısından önemlidir.[6]

Grek kültürüne karşı "uygar-barbar" diyalektiğine başvuran diğer bir düşünür de, Samsatlı Lukyanus'tur. Felsefe ve retorik eğitimi almış ve eserlerini Grekçe yazmış Lukyanus, özellikle etik alanında Epikürcü felsefeden etkilenmiştir.[7] Helen kültürünün ve sofistik düşüncenin eğitim sistemi içinde yetişen Lukyanus, yaşadığı dönemin abartılı inanç nosyonlarına karşı gelmiş, Platoncu, Aristotelesçi ve Stoacı filozofları tenkit etmiş, Süryânî kodlarına referanslarda bulunmuş ve eleştirel bakış açısının örneklerini Süryânî toplumuna sunmuştur.[8]

Süryânîlerin Helen kültürüne karşı verdiği mücâdelede adı geçen en önemli simalardan biri de Bardaysan'dır. Önceleri pagan inançları benimsemiş, daha sonra Urfa'ya yerleşerek Hıristiyanlığı kabul etmiştir. Grekçe ve Süryânîce dillerini bilen Bardaysan, eserlerini Süryânîce yazmıştır. En önemli eseri *Ülkelerin*

---

3. E.R.Hayes, *Urfa Akademisi*, çev: Yaşar Günenç, Yaba Yayınları, İst., 2002, s. 47-50; Adday Şir, *Târîhu Keldo ve Asur*, Beyrut, Matbaatu'l-Katulikiyye, Beyrut, 1913, II, 19
4. Tatian, *Address to The Greeks*, İngilizce çev: J.E.Ryland, Kessinger Publishing, 2004, s. 6
5. Tatian, *Address to The Greeks*, s. 9
6. M. Nesim Doru, "Grek ve İslam Etkileri Işığında Süryânîlerde Felsefî Düşüncenin Gelişimi", *Kaygı Dergisi*, 2012/19, s. 126
7. Efrem İsa Yusuf, *Süryânî Tercümân ve Filozofları*, çev: Mustafa Arslan, İst., Doz Yayınları, 2007, s. 30-32
8. Efrem İsa Yusuf, a.g.e. s. 32

Yasaları (Ktobo dı Nmusê dı Atravoto) adlı çalışmasıdır.[9] Söz konusu eser, Süryânîlerin kendi dillerinde yazdıkları ilk felsefî çalışma olmasıyla önem arz etmektedir. Bardaysan, eserinde hem paganizme hem de Doğu'nun gnostik inançlarına ve majik düşüncelerine karşı gelmiş, kader konusunda olumsuz bir tavır geliştirerek insan özgürlüğünü savunmuştur. Teodise konusunda ise, Tanrı'nın kötülüğü yaratmadığını, kötülüğün insanın irâdesinde olduğunu savunmuştur.[10]

Süryânî düşünce tarihinde Grek düşüncesine karşı alınan olumsuz tavrın temsilcisi olan Süryânî düşünürler ile Grek düşüncesinin Helenleştirilmiş formuna sarılan bilginler arasında büyük mücâdeleler yaşanmıştır.[11] Uzun bir zaman dilimine yayılan tartışmaların sonunda V. yüzyılla birlikte Süryânî unsurunu ön plana çıkaran taraf galip gelmiş ve Süryânîler kendi dillerinde ve yerel kültürlerinde felsefe yapmaya başlamışlardır. Bunun için öncelikle Kitâb-ı Mukaddes'in Grekçe yazılmış şerhlerini (Tarsuslu Diyodoros ve Mepsuestiyalı Teodoros'un eserlerini) ve başta Aristoteles olmak üzere Grek filozoflarının eserlerini Süryânîceye çevirmeye başlamışlardır. Adı geçen şârihlerin eserleri ile Grek filozoflarının eserlerinin Süryânîceye tercüme edilmesi aynı zaman dilimine denk gelmiştir.[12]

SÜRYÂNÎ OKULLARINDA ARİSTOTELES FELSEFESİ

Hıristiyan âleminin mîlâdî IV. yüzyılla birlikte girdiği ve uzun dönemler devam eden teolojik kargaşanın sonunda 450-457 tarihlerinde toplanan Kadıköy Konsili'nin aldığı kararlar, Hıristiyanları Doğu ve Batı Hıristiyanları olmak üzere ikiye ayırmış, Süryânîlerin de bağımsız kiliseler kurmak suretiyle batı kiliselerinden tamamen ayrılmalarına sebep olmuştur. Bu ayrılıktan sonra Süryânîlerin kendi kilise ve manastırlarında ve kurdukları okullarda dinî metinleri ve bu metinlerin hermenötiğini oluşturmak için felsefî eserleri Grekçeden Süryânîceye tercüme etme faaliyeti içine girdikleri söylenebilir. Özellikle Süryânî okullarında yaygınlaşan felsefî eğitim sayesinde Süryânîlerin düşünce sistemi rasyonel yöntemlerle zenginleşmiştir. Öte yandan Süryânîlerin kendi aralarında yaşadıkları teolojik ihtilaflar da Süryânî düşüncesinin felsefîleşmesini hızlandırmıştır. Bu çerçevede Nestûrîlerin görüşlerini ispatlamak ve hasımla-

9. Bardaysan, *Ktobo dı Nmosê dı Atravoto (Kitâbu'ş-Şerâii'l-Buldân)*, Arp. çev: Sabri Yakub 'İşo, İsveç, 1988, s. 14
10. Bardaysan, a.g.e. s. 48
11. M. Nesim Doru, "Grek ve İslam Etkileri Işığında Süryânîlerde Felsefî Düşüncenin Gelişimi", s. 125-6
12. E.R.Hayes, *Urfa Akademisi*, s. 158-9

rı olan Yâkûbîlere karşı argümanlar geliştirmek için özellikle Aristoteles mantığına başvurdukları ve Kitâb-ı Mukaddes'i Aristoteles'in mantık ve hermenötik kaidelerine göre yorumladıkları söylenebilir.

Süryânî okullarının eğitim müfredâtı ve yapısı incelendiğinde söz konusu kurumların gücü ve etkinliği de anlaşılmış olacaktır. Okulların başında bulunan yöneticiye *Mfaşkono/*ܡܦܫܩܢܐ yani *yorumcu/müfessir* denirdi; görevi, Kitâb-ı Mukaddes'i yorumlamaktı. Süryânî okullarında kutsal metinlerin yorumları genellikle metnin alegorik-sembolik ve bâtınî izahatlarına girmeden literal yönteme göre yapılıyordu. Okuldaki öğrencilere dilbilgisi, kıraât, mahreç ve tecvîd kaidelerini öğreten ve Mfaşkono'nun yardımcılığını yapan bir kadro daha bulunuyordu. Bu öğreticilere *Maqriyono/*ܡܩܪܝܢܐ yani *okutman* adı veriliyordu. Bunun dışında adına *Bduqo/*ܒܕܘܩܐ denilen ve görevi kutsal kitapları mantıkî olarak açıklamak için felsefe ve mantık dersleri vermek olan öğreticiler de vardı. Ayrıca bu okullarda görevi retorik öğretmek olan *Mhagyono/*ܡܗܓܝܢܐ denilen ve öğrencilere edebî sanatları ve belâgati öğreten bir öğretici de yer alıyordu.[13]

Süryânî okullarında her ne kadar bazı dönemlerde felsefe ve özellikle mantık dersleri okutulmuşsa da, bu okulların Grek dünyasındaki felsefe okullarıyla özellikle Platon'un Akademi'si veya Aristoteles'in Lyceum'u ile kıyaslanabilecek düzeyde olmadığını söylemek gerekir. Söz konusu okullarda temel amaç, kutsal metinleri yorumlamak ve bunun için gerekli aletler olan dil, mantık, retorik ve hermenötik bilgisine sahip olmaktır.[14]

Süryânî okullarında yukarıda belirtilen amaç çerçevesinde felsefe ve mantık eserleri Süryânîceye çevrilmiştir. Bu bağlamda Antakya okulunda Aristoteles'in *Peri-Hermeneias* ve *I. Analitikler* adlı eserlerini Süryânîceye çeviren ilk kişi olarak kabul edilen Probus (öl. 304),[15] mantık eserlerine olan ilgisi ile ön plana çıkmıştır. Bu okulda yetişen Diyodoros (öl. 392) ve Teodoros (öl.428) gibi düşünürler ise Kutsal Kitap yorumunda geliştirdikleri literal anlam hermenötiği ile ön plana çıkmışlardır.[16] Antakya Okulu'nun Aristoteles'in mantığını merkeze alan yöntemi özellikle Nestûrîler üzerinde etkili olmuştur. Nitekim okulun dağılmasından sonra Urfa ve Nusaybin başta olmak üzere diğer Süryânî okullarında Diyodoros ve Teodoros'un eserleri Süryânîceye çevrilerek Nestûrîlerin önemli kaynağı haline gelmiştir.

---

13. Aday Şer, "Boduqo, Mhagyono, Maqriyono, Mfaşqono İfadelerinin Anlamı", (Adday Şer, *Nusaybin Akademisi*, çev: M. Nesim Doru, İst., 2006 içinde), s. 191-3
14. M. Nesim Doru, *Süryânîlerde Felsefe*, Yaba Yay., İst., 2012, s. 70
15. T.J. De Boer, *İslam'da Felsefe Târihi*, çev: Yaşar Kutluay, Anka yay., İst., 2001, s. 35
16. Paul Feghali, *Teodoros: Uskufu'l-Massisa ve Mufessiru'l-Kutübi'l-İlâhiyye*, Dâru'l-Meşrik, Beyrut, 1993, ss. 30–1; a.mlf., "Diyodoros et-Tarsusi ve Asarahu", *Meşrik,* 2001, s. 208

Aristoteles'in eserleri üzerinde çalışmalar yapan Süryânî bilginlerin en önemli okullarından biri de Urfa Okulu'dur. Okulda ön plana çıkan kişi İbas (435–457)'tır. Aristoteles'in *Hermenetica*'sı ve Porfyrius'un *İsagoji* adlı eserinin de bulunduğu Yunan felsefesine ait birçok eserle beraber Teodoros ve Diyodoros'un yorumlarını da Süryânîceye çeviren[17] İbas ve öğrencilerinin Nestûrî kimliklerini ön plana çıkarmalarından dolayı okul, İmparator Zenon tarafından 489 yılında kapatılınca buradaki ilim adamları da Nusaybin'e gitmişlerdir.[18] VI. yüzyılda ise Re'sü'l-Ayn Okulu ve bu okulun en önemli siması olan Sargis'in yıldızı parladı. Sargis (öl. 536), Aristoteles'in *Kategoriler, Peri-Hermeneias, De Anima* ve Porfyrius'un *İsagoji* eserlerini Süryânîceye çevirerek şerh etmiştir.[19] Sargis'in ayrıca müstakil bir mantık ve ruh (nefs) kitabı da yazdığı kaynaklarda geçmektedir.[20] Aynı yüzyılda Nestûrî gelenek üzerinde çalışmalar yapan Nusaybin Okulundaki bilginlerin çalışmaları da önem arz etmektedir. Nusaybin Okulu'nda yetişen Abrohom Bet-Rabban (öl.569), Arzunlu Yeşo-Yahb (öl.571), Abrohom Bar-Kardoyo (öl.572) ve Erbilli Hnono (öl. 607) gibi teolog ve filozoflar, kristolojik tartışmalarda ve Kitâb-ı Mukaddes yorumlarında Nestûrî geleneği sürdürerek Teodoros ve Diyodoros tarafından geliştirilen hermenötiği takip ettiler. Bununla beraber aynı zamanda Aristoteles'in *Organon* ve Porfyrius'un *İsagoji* adlı eserlerinde ortaya koydukları esaslar üzerinde de önemle durdular.[21]

VII. yüzyılda Kınnesrin Okulu'nun şöhreti yayıldı. Bu okuldaki bilginlerin felsefî çalışmaları sadece Aristoteles'in mantık eserleri ile sınırlı kalmamış, matematik, ilâhiyat ve felsefe sahasında önemli çalışmalar yapılmıştır. Severiyos Sebuht (öl. 667), Urfalı Yâkûb (633–708) ve Araplar´ın Piskoposu Gorgis (öl. 724) bu okulda yetişen önemli filozoflardır.[22] Sebuht, Aristoteles'in *II. Analitikler* eserini özetlemiş, *Retorik* adlı eserinin bazı bölümlerini ve *Peri Hermeneias*'ın tümünü şerh etmiştir.[23] Urfalı Yâkûb'un, Yunan felsefesine ait birçok eseri Süryânîceye çevirdiği kaynaklarda geçmesine rağmen, günümüze sadece Aristoteles'in *Kategoriler* adlı eserinin çevirisi ve kendisine ait felsefî terimleri

17. William Wright, *A Short History of Syriac Literature*, London, 1894, p. 49
18. F.X.E. Albert, "The School of Nisibis", The Catholic University Bulletin, Volume: 12, 1906, p.160
19. William Wright, *A Short History of Syriac Literature*, s. 91; Nihat Keklik, *İslam Mantık Târîhi*, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1969, 1, 23–24
20. İgnatius Aphram I Barsaum, *El-Lu'lu'l-Mansûr fî Târîhi'l-'Ulûm ve-l-Âdâbi's-Suryâniyye*, s. 157
21. Arthur Vööbos, *History of The School of Nisibis*, CSCO 266, Subsida 26, Louvain, 1965, pp. 212–3
22. Philip de Tarrazzi, *Asru's-Suryân ez-Zehebi*, Halep, 1991, s. 17
23. Elbir Ebuna, *Târîhu'l-Kenîseti's-Süryâniyye es-Şarkiyye*, Dâru'l-Maşrık, Beyrut, 1993, II, 92

içeren mektubu kalmıştır.[24] Gorgis ise, Aristoteles'in *Organon* adlı eserini Süryânîceye çevirerek her bir bölümü için bir mukaddime yazmıştır. Aynı yüzyılda felsefî çalışmaları ile ön plana çıkan Süryânî bilginlerinden biri de Antakya Patriği Baladlı Atanasyus (öl.686)'tur. *İsagoji* ile beraber I. *Analitikler, Topikler* ve *Sofistik Çürütmeleri* Süryânîceye çevirmiştir.[25]

VI. ve VII. yüzyıllardan sonra Süryânî düşüncesi açısından önemli olan söz konusu okullardaki ilmî faaliyetler yanında, siyasî ve ilmî sebeplerden dolayı Cündişâpur'a taşınmıştır. Cündişâpur okulunda Süryânî bilginlerin çalışmaları sayesinde tıp, astronomi ve felsefe sahasında önemli çalışmalar yapılmıştır. İslâm dininin bölgeye yayılmasıyla birlikte buradaki ilmî gelenek İslâm âleminin kültür merkezi olan Bağdad'a taşınmıştır.[26]

İSLÂM FELSEFESİ VE SÜRYÂNÎ DÜŞÜNCESİNİN ETKİLEŞİMİ

Süryânî düşüncesi, İslâm dünyasına intikal etmeden önce dönemin önemli bir kültür ve düşünce merkezi olan Cündişâpur'da etkin bir durumdaydı. Cündişâpur okulunda temsil edilen Süryânî düşüncesi, daha çok Nestûrîlikti. Nestûrîlik düşüncesi; Antakya, Urfa ve Nusaybin okullarında temsil edildikten sonra Cündişâpur üzerinden İslâm dünyasının ilim merkezi olan Bağdad'a intikal etti. Yâkûbîlik düşüncesi ise, daha çok Re'sü'l-'Ayn, Kınnesrin ve Harran Okulu üzerinden önce Tikrit'e, oradan da Bağdad'a ulaştı.[27] Bağdad, İslâm düşüncesinin merkezi olmasıyla, yeni bir devletin/imparatorluğun ruhuna uygun olarak Grek, Helenistik, Süryânî, Sâbiî ve Zerdüşt gibi unsurları kendi içinde eriterek yaratıcı eklektik bir anlayışın merkezi olmuştu. Diğer unsurlar gibi Süryânî unsuru da bazen "aracı", bazen de aracı olmayı aşan bir performansla bu sürece katılmıştı.

İslâm Felsefesinin Gelişiminde Süryânî Etkisi

Süryânî düşüncesinin İslâm dünyasına intikal etmesi, Emevîler döneminde başlayan Grekçe eserlerin Arapçaya tercüme edilmesi faaliyetini hızlandırmış-

24. William Wright, *A Short History of Syriac Literature*, s. 149
25. İgnatius Aphram I Barsaum, *El-Lu'lu'l-Mansûr fî Târîhi'l-'Ulûm ve-l-Âdâbi's-Suryâniyye*, s. 158
26. M. Nesim Doru, "Felsefe Tarihinde Süryânîlerin Yeri ve Önemi", *Geçmişten Günümüze İdil (Uluslararası Geçmişten Günümüze İdil Sempozyumu Bildirileri)*, İstanbul, 2011, s. 169-71
27. M. Nesim Doru, *Süryânîlerde Felsefe*, s. 31-2

tı. Süryânî düşünürler ve mütercimler, *"İslâm Rönesansı"* olarak kabul edilen bu sürece aktif olarak katılmışlardı. İslâm dünyasının açılımcı karakterinin en çok hissedildiği dönem ise, Abbâsîler dönemidir. Bu dönemde hem Bağdad'da bulunan Nestûrîler, hem de Tikrit'e yerleşen Yâkûbîler, İslâm düşüncesinin gelişmesinde önemli rol aldılar.

VIII. yüzyılda Abbâsîler döneminde başlayan sistematik tercüme faaliyetinin en etkin unsurlarından biri olan Süryânîler, Grek bilim ve felsefesine dair birçok eseri Arapçaya kazandırmışlardır. XI. yüzyıla kadar süren bu faaliyette Yahyâ İbn Batrik (öl.815), Ebu Raita Tikritî (öl.828), İbn Naîmâ el-Hımsî (öl. 835), Huneyn İbn İshâk (öl. 873), Kusta İbn Luka (öl.900), İshâk İbn Huneyn (öl.911), Matta İbn Yûnus (öl. 940), Yahyâ İbn 'Adî (öl. 974), Îsâ İbn Zur'a (öl.1008), İbn Hammar (öl.1017) ve Yahyâ İbn Cerîr et-Tikritî (öl.1079) gibi mütercim ve filozoflar yetişmiştir. Süryânîler, Abbâsîler döneminde belki de tarihin tanıklık ettiği en büyük çeviri hareketinin önemli bir parçası olarak rol aldılar. İslâm toplumunun belirli ve spesifik bir grubuna ait olarak değil, aksine toplumun bütün taraflarınca yürütülen bir etkinliğin 'aracı' unsuru olan Süryânîlerin bu dönemde bu rolde olmalarının felsefe tarihi açısından önemi büyüktür.[28]

VIII. yüzyılın ortalarında Yahyâ ed-Dimeşkî (ö. 754?)'nin bir Müslüman ile bir Hıristiyan arasındaki hayâlî tartışmayı konu edinen eseri, İslâm ve Süryânî düşüncesinin entelektüel düzeydeki etkileşiminin önemli bir örneğidir. Bu eserinde Dimeşkî; yaratma, kelâm (logos), ezelîlik, teslis uknumları ve Tanrı'mn sıfatları gibi meseleleri ele almaktadır. Bu diyalog, Hıristiyan ve Müslüman ilim adamlarının teolojik tartışmalarının başlangıcı olarak kabul edilmektedir.[29]

Süryânî ve Müslüman bilginleri arasında meydana gelen teolojik tartışmalar beraberinde önemli bir literatür ve bu literatür etrafında şekillenen bir gelenek de oluşturmuştur. Bu çerçevede İslâm filozofu Kindî (ö. 866) ile Tikritli Ebû Raita (ö.829) arasındaki tartışma önemlidir. Ebû Raita, Tanrı'nın töz bakımından 'bir', ama hipotetik olarak üç olduğunu savunmuş; Kindî ise, onun bu görüşünü eleştiren *er-Redd 'ale'n-Nasârâ/Hıristiyanlara Reddiye* adlı eserinde, Tanrı'ya hangi anlamlarda 'bir' denilebileceğini ve Hıristiyanların Tanrı için kullandıkları 'bir' tanımlamalarını izah etmiştir. O, Hıristiyanların Tanrı için ilineksel[30] anlamda 'bir' dediğini ileri sürmüş ve Tanrı'yı ilineksel anlamda bir

---

28. Tercüme hareketinin detayları için bkz: Dimitri Gutas, *Greek Thought Arabic Culture*, Routledge, New York, 1998, s. 121-50
29. Harry Austryn Wolfson, *Philosophy of The Kalam*, London, 1976, s. 310-1
30. Değişen, rastlantısal olan, ilinekle ilgili olan, özle ilgili olmayan, Karşıtı: Özle ilgili = Essentiel.

olarak ifade etmenin mümkün olmadığını savunmuştur. Yaklaşık bir asır sonra Süryânî filozofu Yahyâ İbn 'Adî (ö. 974), Kindî'ye bir reddiye yazarak Hıristiyanların Teslis inancının 'üçlü birlik' olduğunu savunmuştur. Tanrı'nın bir yönüyle 'bir', başka yönüyle de çok (üç) olduğunu öne süren İbn 'Adî'ye göre Tanrı; ne cins, ne tür, ne de araz anlamında bir'dir. 'Bir' için Aristoteles'in yaptığı tanımların içerisinden "konu ve tanım bakımından bir olan" anlamın geçerli olduğunu ve Tanrı'nın hipotetik varlıklarla beraber ezelî olduğunu savunmuştur. İbn 'Adî, bu hipotetik varlıklar arasında meydana gelen terkîbin ezelîliğe engel olmadığını, çünkü bunun sonradan meydana gelen bir terkip değil, aksine ezelde bir terkip olduğunu iddia etmiştir.[31] İbn 'Adî örneği, Süryânîlerde felsefî geleneğin İslâm felsefesi ile ilişkisi açısından ayrıca İslâm felsefesinin Süryânî düşüncesini nasıl etkisi altına almaya başladığı bakımından önemlidir. Bununla birlikte iki düşünce geleneği arasında tam bir etkileşimin örneklerini görmek için 11. yüzyılı beklemek gerekir.

İlk İslâm filozofu olarak kabul edilen Kindî'nin felsefî eserlerinde de, Süryânî düşünce geleneğinin izleri ve orijinali Süryânîce olan ama Arapçalaştırılmış felsefî kavramlar bulunabilir. Meselâ, *iys (Süryânîcesi: ܐܝܬܘ/iyto) ve inniye (Süryânîcesi: ܐܝܢܝܘܬܐ/inyutho)*, yokluk anlamına gelen *leys (Süryânîcesi: ܠܝܬܝܬܘ/leytyutho)*, meleke anlamında kullandığı *kunye (Süryânîcesi: ܩܢܝܢܘܬܐ/kanyutho)* hakikat ve mâhiyetin karşılığı olarak kullanılan *hüviyye (Süryânîcesi: ܗܘܝܐ/Hvoyo)* gibi birçok felsefî terim, aslı Süryânîce olan ve Arapçalaştırılan terimlerdir.[32] Fârâbî'nin (öl.950) Bağdad'da kurulan Aristotelesçi Okulun başındaki Süryânî filozof Ebû Bişr Matta İbn Yûnus (öl.940)'un yanında yetiştiği bilinmektedir.[33] Fârâbî'nin mantık ve mantığın evrensel bir disiplin olduğu ile ilgili düşünceleri, Ebû Bişr Matta'nın etkisiyle gelişmiştir. İslâm düşüncesinde mantık karşıtı düşünceleri ile bilinen ve başını Ebû Saîd el-Sirâfî'nin çektiği çevrelerle mücâdele eden hocasının izinden gitmiştir.[34]

Öte yandan İslâm filozoflarının eserlerinde Süryânî düşünce geleneğinin kavram ve meselelerini görmek mümkündür. İbn Sina'nın tasavvuf içerikli eserlerinde ve Gazâlî'nin *İhyâu Ulûmi'd-Dîn* başta olmak üzere birçok eserinde VI.

---

31. İbn 'Adî ve Kindî'nin reddiyeleri için bkz: Yahya İbn 'Adî, Tebyinu Galat Ebu Yusuf Yakup İbn İshak el-Kindî fî Makâletihi fi'r-Red 'ale'n-Nasârâ, nşr: Augustin Périer, *Revue De L'Orient Chrétien*, 22 Volume, Paris, 1920–1921, s. 3–21; İbn 'Adî'nin metafizik görüşleri için bkz: Mehmet Nesim Doru, Yahya İbn *'Adî'nin Metafizik Görüşleri*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2007.
32. İgnatius Yakub III, *el-Kindî ve's-Süryâniyye*, Bağdad, 1963, s. 9-14
33. Joek L. Kraemer, *Humanism in The Renaissance of İslam*, Leiden, 1986, s. 105
34. Nesim Doru, "Yahya İbn 'Adi'ye Göre Mantık-Gramer İlişkisi (Dilin Mantığı Ve Mantığın Dili Üzerine Bir Tartışma)", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.6, sayı:1, Diyarbakır, 2004, s. 42-3

yüzyılda İstefan İbn Sodyeli tarafından yazılan ve Süryânî kiliseleri ve manastırlarında okunan *İrisavis* adı eserin izleri olduğu iddia edilmiştir.[35]

İslâm felsefesinin gelişiminde Süryânî etkisinin örneklerini uzatmak mümkün olsa da, şimdilik yukarıdaki örneklerle yetinmek durumundayız. Özetle; VII. yüzyıldan başlamak suretiyle Süryânî düşüncesinin İslâm felsefesini etkilemeye başladığını, daha çok reddiyeler bağlamında bir etkileşimin olduğunu ve zamanla İslâm felsefesinin etkisi altına girmeye uygun bir çerçeve içinde geliştiğini söylemek mümkündür.

Süryânî Düşüncesinin Gelişiminde İslâm Felsefesinin Etkileri

Başlangıçta, Süryânî bilginlerin İslâm düşünürlerine karşı hem dil bakımından hem de felsefî konularla ilgili tartışmalarda üstün oldukları iddia edilse de, İslâm düşüncesinin günden güne güçlenmesi ve Grek düşüncesinin İslâm dünyasına aktarılması sürecinde "aracılık" yapan unsurları içine alıp üstün konuma geçmesi, Süryânî kültürü ve dilinin, buna bağlı olarak farklı ekolleri ile beraber Süryânî düşüncesinin de gerilemesine yol açtığı söylenebilir. Nitekim 13. yüzyıl Süryânî bilginlerinden Ebû'l-Ferec İbn İbri (Bar 'Ebroyo, öl. 1286) bu gerçeği şu şekilde ifade etmiştir:

ܗܘ̈ܠܝ̈ܢ ܥܡ̈ܠ ܚܟ̈ܡ̈ܬ̈ܐ ܕ̈ܟ̈ܠ̈ܗ̈ ܕ̈ܥ̈ܠ ܐ̈ܝ̈ܠ̈ܝ̈ܢ ܡ̈ܬ̈ܪ̈ܓ̈ܡ̈ܢ ܐ̈ܝ̈ܬ̈ ܠ̈ܗ̈ ܕ̈ܟ̈ܠ̈ܗ̈ ܚ̈ܟ̈ܡ̈ܬ̈ܐ"
"ܐ̈ܝ̈ܬ̈ ܠ̈ܢ̈ ܠ̈ܡ̈ܣ̈ܡ̈ ܥ̈ܠ̈ ܗ̈ܘ̈ܠ̈ܝ̈ܢ ܥ̈ܡ̈ܠ ܡ̈ܐ̈"

"Onlar (Araplar) önceleri hikmeti hepsi Süryânî olan mütercimler üzerinden alıyorlardı ama şimdi biz hikmeti onlara sormak durumundayız."[36]

Ebû'l-Ferec'in tesbit ettiği bu vâkıayı XXI. yüzyıla kadar götürmek gerekir. Çünkü Ebû'l-Ferec'in yaşadığı dönemde İslâm felsefesinin Süryânî düşüncesi üzerindeki etkisinin sonuçları büyük ölçüde alınmıştı.

XXI. yüzyılla birlikte Süryânî düşüncesi açısından önemli bir felsefî ve kültürel hareketlilik olmuştur. Nusaybin'de Nestûrî Süryânîler tarafından kurulan II. Nusaybin Okulu'nda başta kentin metropolitleri olmak üzere birçok Süryânî bilgin tarafından yazınsal çalışmalar yapıldı. Tarih, felsefe, kelâm, hukuk, dil ve edebiyat sahalarında Süryânî bilginlerin önemli eserler verdiği bu döneme "Süryânî Rönesansı" adı verilmiştir.[37] Bu dönemde, daha önce yönü Süryânîceden

35. Bulis Behnam, "Mukaddime", (İbn 'İbrî, *İtikon*, Arp. Trc: Bulis Behnam, Dâru'l-Liva', Kamışlı, içinde), s. 17
36. Bar 'Ebroyo, *Ktobo dı Mkatbunoto Zabno (Chronicon Syriacum)*, Paris, 1890, s. 98
37. Herıman Teule, "The Syriac Renaissance", (*The Syriac Renaissance*, ed. Herman Teule&Carmen Fotescu Tauwinkl vd., Peeters Yay., Leuven, 2010 içinde), s. 1

Arapçaya doğru olan tercüme hareketi, tersine işleyerek Arapçadan Süryânîceye doğru gerçekleşmiştir. Bu tercüme faaliyetinin epistemolojik altyapısı çerçevesinde iki dil arasındaki geçişlere imkân sağlayacak felsefî ve edebî sözlük çalışmaları yapılmıştır. Bu çerçevede Nusaybinli İliya (Bar Şinoyo ya da Şinaya, öl.1046)'nın Süryânîce ve Arapça arasında gramatik, teolojik ve bilimsel terimlerin geçişini kolaylaştırmak için yazdığı *Kitâbu't-Tercüman Fî Ta'lîmi'l-Luğati's-Suryân* (ܟܬܒܐ ܕܬܘܪܓܡܢ/*Ktobo dı Turgamo*)[38] adlı eseri, Severyus Bar Şakko (Savira Bar Şakku, öl.1241)'nun Süryânîce gramerini Arapça dil esasları üzerine kurduğu *Diyaloglar Kitabı*, İşoyeb Bar Malkon (Yeşu'yahb Bar Malkun, öl.1246)'un Arapça dilbilgisi kategorilerini kullanarak yazdığı Süryânîce gramer kitabı ve Ebû'l-Ferec İbn İbrî'nin, Zamahşeri'nin *Mufassal Fi'n-Nahv* eserini örnek alan gramer eserleri, Abdişu Bar Briha (öl.1318)'nın Harîrî'nin *Makâmât* adlı eserini ve bu eserdeki edebî sanatları örnek olarak kaleme aldığı[39] *Firdevs-i Adn* (ܦܪܕܝܣܐ ܕܥܕܢ/*Pardayso d 'Adîn*) adlı kitabı zikredilebilecek en önemli çalışmalardır.[40]

XXI. yüzyılla birlikte Süryânî düşüncesi sadece dil ve filoloji çalışmalarıyla sınırlı kalmamış ve İslâm felsefesinin etkisi altına girmiştir. Nusaybili İliya'nın *Kitâbu'l-Mecâlis* adlı eseri, Mervânî veziri Ebû'l-Kasım el-Mağribî ile girilen felsefî ve teolojik tartışmaları konu edinmiştir. Bu eserinde İliya'nın en önemli referanslarından biri İslâm düşüncesi ve kültürüdür. Eserinde İliya, Hıristiyanlığın inanç sistemi ile ilgili konuları (teslis, ekanim ve enkarnasyon) İslâmî kavram ve teorilerle (Tanrı'nın töz/kâim bi-nefsihî olması, Ehl-i Sünnet kelâmcılarının sıfatlar teorisi gibi) temellendirmeye çalışmıştır.[41] İşoyeb Bar Malkon ise yazdığı *Kitâbu'l-Beyân* eserinde, kristolojik meseleleri İbn Sînâ (ö.1037)'nın *el-İşârât ve't-Tenbîhât* eserindeki pasajları referans göstererek açıklamıştır.[42] Bundan daha ilginci ise, İbn Malkon'un İncil'in Arapça bir tefsîrini kaleme almış olmasıdır. Bu durum, o dönemdeki Süryânîlerin konuşma dillerinin Arapça olduğunu ve Süryânîlerin İncil'i bile Arapça üzerinden anlamaya çalıştıklarını göstermektedir.[43] Yuhanna Bar Ma'denî (öl.1263)'nin *Şiir Dîvânı* (ܕܝܘܢܐ

38. Nusaybinli İliya, *Kitâbu't-Tercümân fî Ta'lîmi'l-Luğati's-Suryân*, nşr: Paul de Legarde, Göttingen, 1879, s. 2-3
39. Mehmet Sait Toprak, "Abdisho Bar Barika ve Pardayso d 'Adin Eserinin Yazma Sebebi", *Mülemma*, sayı: II, 2013, s. 50
40. Herman Teule, "The Syriac Renaissance", s. 11
41. M. Nesim Doru, "Süryânî Düşüncesinde Nusaybinli İliya'nın Önemi ve "Kitâbu'l-Mecâlis" Adlı Eserinde Tanrı Görüşünün İslam Felsefesi ve Kelamı Açısından Değerlendirilmesi", *Milel ve Nihal*, c. 8, sayı:2, 2011, ss. 53-82.
42. Herman G.B. Teule, "A Theological Treatise by İşo'yahb Bar Malkon Preserved in the Theological Compendium Asfar al-Asfar", *Journal of Eastern Christian Studies*, 58 (3–4), s. 250
43. M. Nesim Doru, *Süryânîlerde Felsefe*, s. 56

Muşhêto) adlı eserinde insan nefsi ve bedeni üzerine biri 122 beyitlik diğeri ise 25 beyitten oluşan ve "Kuş kasîdesi" adını taşıyan iki tasavvufî kasîde, İbn Sînâ'nın *Risâletu't-Tayr* eserinden ilham alınarak yazılmıştır. Bar Ma'denî'nin diğer bir kasîdesi de, "Kâmil insanların yolu ve dereceleri" adını taşıyıp yine İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-Tenbîhât* eserindeki "Makâmâtu'l-Ârifîn" bölümüyle büyük ölçüde benzeşmektedir.[44]

İslâm felsefesinin etkilerinin en çok görüldüğü kişi kuşkusuz Süryânî düşüncesinin de en büyük bilgini olarak kabul edilen Ebû'l-Ferec İbn İbrî'dir. O, İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-Tenbîhât* eserini ܟܬܒܐ ܕܪܡܙ̈ܐ ܘܡܝܬܪ̈ܢܘܬ/*Ktobo dı Remzê ve Mı'ironuto* adıyla Süryânîceye çevirmiştir. Ayrıca Esîrüddîn el-Ebherî'nin *Zübdetu'l-Esrâr* eserini de Süryânîceye kazandırmıştır. İbn Sînâ'nın *Uyûnu'l-Hikme* eserinin çerçevesinde *Hikmetin Sözü* (ܟܬܒܐ ܕܣܒܪ ܨܦܝܐ/*Ktobo dı Savad Sufiyo)* adlı bir eser daha yazmıştır. Ebû'l-Ferec'in ahlak felsefesi alanında yazdığı eserlerde ise Gazalî'nin açık etkileri görülür. Onun *Etik* (ܐܝܬܝܟܘܢ/*İtikun) ve Güvercin Kitabı* (ܟܬܒܐ ܕܝܘܢܐ/*Ktobo dı Yavno)* adlı eserleri, Gazâlî'nin *el-Munkız* eserindeki hakikat arayışının ve *İhyâu Ulûmi'd-Din* eserindeki ahlak anlayışının Süryânî toplumuna uyarlanmış halinden ibaret sayılabilir.[45] Onun *Kthobo dhe-Thunnoyo Meghahhehkhane (Güldürücü Hikâyeler)* isimli eseri ise, Arap edebiyatında hikmet koleksiyonları olarak bilinen bir türe ait eserlerden esinlenmiştir.[46] Yazdığı *Hikmet'in Özü* (ܚܒܪ ܚܟܡܬܐ/*Havad Hekimto)* adlı eser ise, ahlak felsefesi ile ilgili olarak özellikle iktisât felsefesine ayrılan bölümlerde Nâsıruddîn-i Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî* eserinden alınmış birçok pasaj içermektedir.[47] Tûsî'nin etkileri onun ahlak felsefesine dair yazdığı *Etik* ve *Güvercin Kitabı* eserlerinde de bulunabilir.

BÜYÜK SÜRYÂNÎ FİLOZOFLAR

Süryânî düşüncesinde tarihî süreçte bu çalışmanın çerçevesine giren ve girmeyen birçok filozof yetişmiştir. Süryânî düşüncesinin başladığı dönemden başlamak üzere Süryânî filozofları ele almak, kuşkusuz bu çalışmanın sınırlarını aşar. Ancak yine de Süryânî düşüncesinde çok önemli etkiler yaratmış bazı filozoflardan bahsetmek isâbetli olacaktır.

---

44. Yohanon Bar Ma'denî, *Mimrê we muşhêto,* Kudüs, 1929
45. M. Nesim Doru, "The Analysis of Syriac Philosophical Activities in the Context of Translation Movements", Energy Education Science and Technology Part B: Social and Educational Srudies, 2012, 4(4), s. 2214-5
46. J.B.Segal, "Ibn al-Ibrî", *The Encycleopaedia of Islam,* Leiden, 1971, vol: III, p. 805.
47. Mauro Zonta, "Structure and Sources of Bar-Hebraeus' "Practical Philosophy" in The Cream of Science", *Orientalia Christiana Analecta* 256, ed: Renê Lavenant, S.J., Roma, 1998, p. 279-92

Bardaysan (öl. 222)

Bardaysan'ın[48] daha önce sözü edilen *Ülkelerin Yasaları* adlı eseri, Süryânîler Hıristiyan olduktan sonra Süryânîce dilinde yazılan ilk eser olarak kabul edilmektedir. Bardaysan, bu eserinde kader ve özgür irâde gibi Stoacı felsefe geleneğinin ve Babil-Keldânî düşüncesinin astronomik görüşleriyle ilgili felsefî sorunları ele almıştır.[49]

Bardaysan, eserini Platon'un diyalogları biçiminde yazmıştır. Eserin konusu insan irâdesi ve kader düşüncesidir. Bardaysan'a göre insanda irâde denilen bir yeti vardır. Bunun kanıtı da, onun kötülüklerden uzak durabilmesi ve iyilik yapabilme gücüdür. İnsanın irâdesi yanında bir de onun tabiatı vardır.[50] İnsanın tabiatı, iyilik yapmasına yatkın olduğu gibi kötülük yapması da doğasına aykırıdır.[51] Özgürlüğü, aklî fonksiyonları ve Tanrı'ya benzemeye çalışması (yani ahlaklı olması) da aklî güçleridir. Kader sorununa gelince, Bardaysan'a göre meydana gelen olaylarda Tanrı'nın, gökcisimlerinin, insanın, meleklerin hatta hayvanların etkisi vardır. Her birinin etki alanı ayrıdır. Ona göre kader, vardır; her şeyin insanlar tarafından meydana gelmesi mümkün değildir. Herkes sağlıklı, zengin ve güçlü olmak ister. Ama bu özelliklere bazıları sahip iken, bazıları değildir; ona göre bunu[52] ve mal, saygınlık, hastalık, çocuk vb. durumların hepsini belirleyen kaderdir. Ama sevinmemiz ve hoşnutluğumuz, istek ve irâdemizin sonucudur. Demek ki, bazı durumlarda kaderin etkisi varken bazı durumlarda da irâdemizin; başka durumlarda ise, tabîî durumun etkisi vardır. Kader, irâde ve tabîî durum arasında yapılan bu ayırım, bazı insanların zihninde dünyada düzensizlik olduğu düşüncesini doğurabilir. Oysa Bardaysan'a göre bu ayırım, Tanrı'nın verdiği yetkilerle olmaktadır. Dolayısıyla bir "yetki krizi" söz konusu değildir. İşte eserin başındaki sorunun da yanıtı böylece ortaya çıkmış oldu: İnsan günah işlerken kaderin ve doğanın etkisiyle değil, irâde-

---

48. Görüş birliği olmasa da yaygın görüş, Bardaysan'ın Babil ülkesinin başkenti Erbil'de 154 yılında doğduğu ve daha sonra Urfa'ya yerleşerek Hristiyanlığı kabul ettiği şeklindedir. Grekçe ve Süryânîce dillerini bilen Bardaysan, eserlerini Süryânîce yazmıştır. En önemli eseri *Ülkelerin Yasaları* (ܟܬܒܐ ܕܢܡܘܣܐ ܕܐܪܥܘܬ ܗܕܝܐ/Ktobo dı Nmusê dı Atravoto) adlı çalışmasıdır. Bu eser, aynı zamanda bugün elimize ulaşan tek eseri olup diğer eserleri kayıptır. Bardaysan, kaynaklarda geçtiği üzere, Astronomi Üzerine, Nur ve Karanlık, İnsanın Ruhsal Tabiatı ve Hareket Üzerine adlı eserler yazmıştır. Fakat ulaşan tek çalışması Ülkelerin Yasaları adlı eseridir.

49. Severius Yakub, *Târîhu'l-Kenîseti'l-Antakiyye*, Bar Hebraeus Verlag, Holland, 1953, c. 1, s. 129

50. Bardaysan, *Ktobo dı Nmusê dı Atravoto*, s. 42

51. Bardaysan, a.g.e. s. 44

52. Bardaysan, a.g.e. s. 49

si ile yaptığı için sorumludur. Bardyasan'a göre insan, irâde ve özgürlüğü sayesinde doğa ve kaderini değiştirebilir.[53]

Mûsâ İbn Kifâ (öl. 903)

Mûsâ İbn Kifâ[54] Süryânîlerde mistik düşüncenin X. yüzyıldaki önemli temsilcilerinden biridir. En önemli çalışması, *Nefs* adlı eseridir. Bu eserinde İbn Kifâ, düşüncelerini Aristoteles mantığının ilkeleri çerçevesinde ortaya koymuştur. Grek felsefesinden aldığı birikiminin yanı sıra kendisinden önce yaşamış Süryânî bilginlerden de yararlanmıştır. Esinlendiği Grek filozofları arasında Platon, Aristoteles ve Yeni-Platoncu filozofların adı sayılabilir. İbn Kifâ, kilise babalarından Altın Ağızlı Yuhanna, Basilyus, Atanasiyus, Mor Afrem gibi düşünürlerin yanı sıra Suruçlu Yakup, Severiyos Sebuht ve Urfalı Yakub gibi Süryânî düşünürlerin eserlerinden de yararlanmıştır.[55]

İbn Kifâ, Aristoteles'in nefs teorisini Kitâb-ı Mukaddes bilgileri ile uzlaştırmış ve teolojik çıkarımlarda bulunmuştur. Nefsin varlığını ispat etmek amacıyla insanın kendisinden hareket ederek, 'ben' dediğinde kimi kastettiği sorusunu sorar. Ona göre, kastedilen nefs'tir.[56] Bu kanıt, daha sonra İbn Sînâ tarafından da aynı şekilde kullanılmıştır. Platon'un aksine İbn Kifâ'ya göre nefs, bedenle beraber hâdistir.[57] Nefsin özünde bir olduğunu söyleyen İbn Kifâ, nefsin değişmez ve ebedî, basit bir töz olduğunu ve cisim olmadığını söylemiştir.[58]

---

53. Bardaysan, a.g.e. s. 54
54. Mûsâ İbn Kifâ muhtemelen 813 târîhinde Tikrit kentinin kuzeybatısında Dicle nehrinin yakınlarında kurulmuş Kuheyl'de doğmuştur. Mor Sargis Manastırı'nda üstadı Rabban Kiryakos'tan Süryânîce, Kutsal Kitap ilimleri, felsefe ve teoloji dersleri almıştır. Psikposluk ve (bir rivâyete göre) Musul metropolitliği yapan İbn Kifâ, 903 senesinde vefat etmiştir. Birçok eser yazan İbn Kifâ'nın en önemli eserleri arasında Tevrat ve İncil Tefsirleri, Eyyâm-Sitte Tefsiri, Meleklerin Yaratılışı, Firdevs-i Naîm (Cennet), Kıyâmet Hakkında, Nefs Hakkında, İnsanın Özgürlüğü ve Tabiat Âfetleri, Kilise Sırları, Mantık Tefsiri ve Kilise Tarihi gibi eserler yer almaktadır. Bkz: İgnatius Aphram I Barsaum, *Ktobo dı Berule Bdire*, Süryânîce çev: Hanna Dolabani, Kamişli, 1967, s. 445-51
55. İgnatius Aphram I Barsaum, *Ktobo dı Berule Bdire*, s. 449
56. Mûsâ İbn Kifâ, *Fî 'İlmi'n-Nefs*, Haz: Bulis Behnam, Lisanu'l-Meşrık, Musul, 1951, s. 14
57. Mûsâ İbn Kifâ, a.g.e. s. 35
58. Mûsâ İbn Kifâ, a.g.e. s. 33

Yahyâ İbn 'Adî (öl. 974)

Süryânî düşüncesinin İslâm felsefesi ile temasa geçtiği dönemin en önemli filozoflarından biri Yahyâ İbn 'Adî'dir.[59] İbn 'Adî, Bağdad'ta Aristoteles mantığını okullaştıran muhitin başında bir filozof olarak Aristoteles'in düşüncelerini kullanmakla beraber bazen bu düşüncelerin dışına da çıkmıştır. Özellikle Tanrı'nın zatı ve yaratma meselesinde onu bir filozof olmaktan çok bir Hıristiyan teoloğu olarak görmek mümkündür.

İbn 'Adî, Fârâbî'nin öğrencisi olup, onun felsefe-din uzlaştırmasını takip etmiştir. Onun bütün çabası Aristoteles düşüncesi ile Hıristiyanlık dininin birbiri ile çelişmediğini ortaya koymak yönünde olmuştur.

İbn 'Adî, aynı zamanda Süryânî düşüncesindeki reddiye geleneğinin de güçlü bir ismidir. O, hem İslâm düşüncesine hem de Hıristiyan düşüncesinin heretik unsurlarına karşı mücâdele etmiştir. Bir filozof olmanın yanı sıra, mantıkçı ve teolog kimliğiyle bu hususta önemli eserler vermiştir.

İbn 'Adî'nin meseleleri ele alırken sensüalist bir tavır sergilediği dikkatlerden kaçmamaktadır. Ortaçağ düşüncesinde Aristoteles'i temsil etmenin gereklerinden biri olarak onun sansüalizminin, Hıristiyan metafiziğini sağlam temellere oturtma ve ona felsefî ve mantıkî bir çehre kazandırma irâdesinin bir beyanı olarak okunması gerekir. Bu sebeple onun çoğu zaman Tanrı hakkında birbirini nakzeden argümanlar sunmasının sebebi, Platoncu-Hıristiyan Tanrısı ile Aristoteles'in sansüalist tavrı arasında gidip gelmesi olarak gösterilebilir. Nitekim bütün argümanlarına rağmen konuları ele alırken sonunda fideist bir tavır sergilemesinin sebebi de budur.

---

59. Tam adı Yahyâ İbn 'Adî b. Hamîd Zekeriyyâ'dır. Bağdad ve Musul arasındaki Tikrit şehrinde doğmuştur. Künyesi Ebu Zekeriyyâ'dır. Doğduğu şehre nispetle 'Tikriti', mantık sahasında yaptığı çalışmalara ve mantıkçı kişiliğine atıfla 'Mantikî' ifadeleri, isminin sonuna eklenmiş nisbelerin en önemlileridir. Bağdad'ta dönemin en önemli mantıkçı ve filozofları olan Ebu Bişr Metta İbn Yûnus (öl.940) ve Fârâbî (öl.950)'nin başında olduğu Bağdad'da sürdürmüş, oradaki mantık çevresine katılmış ve onlardan mantık ve felsefe dersleri almıştır. Bir süre sonra kaynaklarda "Yahyâ İbn 'Adî Okulu" denilen bu çevrenin başkanı olmuştur (Joek L. Kraemer, *Humanism in The Renaissance of Islam*, s. 105). Burada Müslüman ve Hristiyan birçok ünlü sîmâ, Yahyâ İbn 'Adî'nin öğrencisi olmuştur. Ebu Süleyman es-Sicistânî (öl. 1001), İsa b. Ali (öl. 1001) ve Ebu Hayyân et-Tevhîdî (öl. 1023) gibi İslâm filzoflarının yanı sıra İbn Zur'a (öl.1008), İbn Hammar (öl.1017), Ebu Ali es-Samh (öl. 1027) bunlardan sadece bir kaçıdır (Mohd Nasır b. Omar, "Christian Translators in Medieval Islamic Baghdad: The Life And Works of Yahyâ İbn 'Adî", *The Islamic Kuarterly*, vol: XXXIX/1, London, 1995, s. 173). İbn 'Adî, 974 yılında hayatının çoğunu geçirdiği Bağdad'da vefat etmiştir (İbn Kıftî, *Târîhu'l-Hukema*, nşr: Julius Lippert, Leipzig, 1903, s. 363).

Her şeye rağmen Hıristiyanlık düşüncesinin temel meseleleri, metafizik açmazları ve felsefî tutarsızlıkları Yahyâ İbn 'Adî'nin elinde daha rasyonel bir çehre kazanmıştır. Öyle ki, İslâm felsefesinin çağındaki bütün görkemi ve baskın karakterine rağmen İbn 'Adî, İslâm filozofları ile tartışmış, onlara reddiyeler yazmış ve kendi döneminde taşıdığı görüşlerin tartışılmasını sağlamıştır.[60]

Yahyâ İbn 'Adî, ahlak felsefesi ile ilgili görüşlerini *Tehzîbü'l-Ahlâk* adlı eserinde ortaya koymaktadır. İbni Miskeveyh'in aynı adı taşıyan eserinden, büyük olasılıkla elli yıl önce yazmış olduğu, elimize ulaşan birkaç ahlak risâlesinden biri olan bu esere göre insan, düşünce ve temyîz/ayırım özelliğiyle diğer canlılardan ayrılır.[61] O'na göre seçimlerinde temyîz gücü bulunmayan insanlar, ahlâkî fiiller ortaya koyamazlar. 'Adî'ye göre ahlak, insânî nefislerle ilgili bir özelliktir. Ahlak, bazı insanların nefislerinde doğalarına kazılmış bir nitelik iken, bazılarında da çalışma ve eğitim yoluyla elde edilen bir niteliktir. 'Adî'ye göre, ahlak felsefesinin temelini oluşturan özellik, düşünen nefsin güçlendirilmesidir. Bu nefsin güçlendirilmesi ise, ancak aklî bilgilerin güçlendirilmesi ile olur. Bu gücü sayesinde nefs, aklî bilgileri elde eder, gerçeklerin bilgisini kazanır.[62]

Yahyâ İbn 'Adî, ahlak felsefesi ile ilgili olarak genellikte Aristoteles'in ahlak görüşlerinin etkisinde iken, onun bazen Galen'in Aristoteles'in Yeni-Platoncu şârihlerinin etkisine girdiği de görülür.[63]

Nusaybinli İliya (öl. 1046)

Nusaybin Metropoliti İliya'nın[64] yaşadığı dönem, Süryânî düşüncesinin İs-

60. Mehmet Nesim Doru, *Yahya İbn 'Adî'nin Metafizik Görüşleri*, s. 183-5.
61. Yahya İbn 'Adî, *Kitâbu't-Tehzîbi'l-Ahlâk*, nşr: Mor Severius Efram Barsum, Şikago, 1928, s. 12
62. Yahya İbn 'Adî, a.g.e. s. 49-50
63. Hârûn Kuşlu, *Yahya İbn 'Adî'nin Ahlâk Felsefesi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2008. s. 90–1; Mehmet Nesim Doru, "Yahya b. 'Adî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İst., 2013, c. 43, s. 237-240
64. Nusaybinli İliya, 975 yılında Zap suyuna yakın ve Tikrit'in 35 km. kuzeyinde olan Sinn'de doğdu. İliya 15 yaşındayken Metropolit Nasnail (Nataniyel) onu rahip olarak atadı ve Mor Sem'an Manastırı'nın başına getirdi. İki yıl sonra Musul yakınlarındaki Mor Mihail Manastırı'na giderek orada Yuhanna el-A'rac adında bir rahipten ilmî, edebî, felsefî ve dinî eğitim gördü. Doğu Hristiyanlarının edebiyat müfredatlarında olan Matematik, Tıp, Mantık, İlâhiyat ve Tefsir derslerini okudu. 1007 yılında Nusaybin Metropoliti Yahbalaha ölünce bir yıl boş kalan bu göreve 1008 yılında İliya getirildi. İliya 72 yaşında öldüğü 1046 yılına kadar Nusaybin Metropolitliği görevini üstlendi. Öldüğünde arkasında birçok ilmî eser bırakan İliya, Meyafarkin (Silvan) mezarlığına kardeşi Ebu'l-A'lâ Saîd b. Sehl'in yanına gömüldü. Onun eserlerinin en önemlileri şu

lâm felsefesi ile rekâbet ve mücâdele edebilecek gücünün olmadığı bir döneme tekâbül etmesi açısından önemlidir. Bu dönemde yazılan eserler, her ne kadar Süryânî düşüncesi açısından önemi hâiz bir entelektüel evreye denk gelse de, İslâm felsefesinin dinamik ve yayılmacı özellikleri ile kıyaslanamaz. Bu çerçevede denilebilir ki, XXI. yüzyılla birlikte Süryânî düşüncesinde İslâm düşüncesinin meseleleri ve kavramları hâkim olacaktır. Nusaybinli İliya'nın dil, mantık, felsefe, ilâhiyat, astronomi ve psikoloji alanlarında yazdığı eserler bu sürecin ilk örnekleri olarak önem arz etmektedir.

İliya'nın yazdığı eserler arasında *Kitâbu'l-Mecâlis* ön plana çıkar. Bu eser, dönemin Mervânî veziri ile arasında cereyân eden felsefe, ilâhiyat, dil ve siyâset konularındaki tartışmaların İliya tarafından tutulan kayıtları içerir. Bu tartışmaların ilki, Tanrı, teslis ve enkarnasyon konularında cereyân etmiştir. Bu çerçevede Tanrı'ya töz denilip denilmeyeceği meselesi ele alınmıştır. İliya'ya göre Tanrı bir tözdür. Onun tözlüğü "kendi başına var olan/kâim bi nefsihî" anlamındadır.[65] Klasik İslâm filozofları Tanrı'yı töz olarak kabul etmeye karşı çıkarlar. Çünkü töz, "kendi başına var olan" anlamına geldiği gibi ayrıca başka anlamlara da sahiptir. Bu anlamlardan en fazla ön plana çıkanı ise, töz'ün bir mâhiyet olmasıdır. Buna göre töz, bir varlık hakkında o varlığa biçilen bir kimliktir.

Bu konuda İslâm düşünürlerini eleştiren İliya, Tanrı'nın kendi başına var olmasını ifade eden başka bir kavramın Süryânî dilinde olmadığını kanıt olarak ileri sürmüştür. Oysa konunun Süryânîceyi aşan teolojik bir kaygıdan ortaya çıktığını söylemek gerekir. İliya, teslis ve enkarnasyon meselesini izah etmek için Tanrı'ya töz demek zorundaydı. Hıristiyan filozoflara göre de, bu böyledir. Çünkü töz kavramı sayesinde teslisin uknumları bir araya gelmekte ve tözlük ortaklığında her biri aynı hakikati paylaşmaktadır. Yine aynı tözü paylaşan

---

şekilde sıralanabilir: 1. *Kitâbu'l-Burhân 'Ala Sahîhi'l-İmân* (Gerçek İnancın Kanıtları), 2. *Risâle Fi Hudûsi'l-'Âlem ve Vahdâniyeti'l-Hâlik ve Teslîsi'l-Ekânim* (Âlemin Hüdûsu ve Tanrı'nın Birliği İle Hipostasların Üçlüğü Risâlesi), 3. *Kitâbu Def'i'l-Hemm* (Üzüntüyü Defetmek), 4. *Risâle Fî Vahdâniyeti'l-Hâlik ve Teslîsi Ekânimihî* (Yaratıcının Birliği ve Hipostaslarının Üçlüğü Risâlesi), 5. *Fî Naîmi'l-Âhire* (Sonsuz Dünya Hakkında), 6. *Risâle Fî Fazîleti'l-'İfaf* (İffetin Fazileti Hakkında), 7. *El-Hikemu'n-Nâfia li'n-Nefs ve'l-Beden* (Ruh ve Beden için Hikmetli Sözler), 9. *el-Mecâlisu's-Seb'a* (Yedi Oturum), 8. *Fî Ma'nâ Lafzati 'Kiyan' ve Lafzati 'İlâh' Fî Luğati's-Süryâniyyin* (Süryânîlerde 'Kiyan' ve 'İlah' Terimlerinin Anlamı Üzerine): İliya'nın hayatı ve eserleri için bkz: Albert Ebuna, *Târîhu'l-Kenîseti's-Süryânîyye eş-Şarkiyye*, 2, 225; William Wright, A Short History of Syriac Literature, s. 235-6; Samir Halil Samir, "İliyya en-Nusaybini ve'l-Vezir Ebu'l-Kasım el-Mağrıbi", *el-Maşrık*, c. 76, Beyrut, 2002, s. 445-6; M. Nesim Doru, "Süryânî Düşüncesinde Nusaybinli İliya'nın Önemi ve "Kitâbu'l-Mecâlis" Adlı Eserinde Tanrı Görüşünün İslâm Felsefesi ve Kelamı Açısından Değerlendirilmesi", s. 53-82.

65. İliya Nusaybinî, *Mecâlis*, nşr: Louis Şeyho, el-Meşrik, Beyrut, 1922, s. 37

şahıslardan birinin diğerine hulûl etmesi (enkarnasyon) farklı tözlerdeki şahısların hulûlünden daha kolaydır. Bu sebeple Tanrı'ya töz denilmesi İliya için aslında dinî bir zorunluluktu. Oysa İslâm filozofları ve kelâmcıları için böyle bir zorunluluk söz konusu değildir. Hatta denilebilir ki, onlar tenzihçi bir yaklaşımla Tanrı'yı her türlü beşerî düzlemin dışında tutmuşlardır. İslâm filozoflarından birçoğuna göre töz, nihâyetinde bir mâhiyettir ve mâhiyeti kendi varlıklarından ayrı olan varlıklar için söz konusu edilebilir. Tanrı'nın ise varlığından ayrı bir mâhiyeti olmadığı için onun hakkında töz demek doğru görülmemiştir. Ona töz diyenler bile, bu tözlüğü Tanrı ve insan arasında ortak bir cins olarak görmemişlerdir.[66]

İliya, Tanrı'nın kendi başına bir töz olduğunu savunmuş; zat, hayat ve nutk (kelâm) olmak üzere üç uknum (hypostas) olduğunu söylemiştir. İliya'ya göre tanrılık tözü bu üç uknumda da vardır ve bu, üç Tanrı değil aynı tözü paylaşan bir tek Tanrı anlamındadır. Onun bu meselede Ehl-i Sünnet kelâmcılarının sıfatlar görüşüne başvurması önemlidir. İliya'nın düşüncesinde, Ehl-i Sünnet kelâmcılarına göre Tanrı, hayat ile Hayy, ilimle Âlim, kudretle Kâdir ise; Hıristiyanlık inancında da Tanrı, kendi başına bir töz, hayat ve nutk uknumlarıdır. Kelâmcılara göre bunlar ezelî sıfatlar olduğuna göre İliya açısından Tanrı'nın zat, hayat ve nutk uknumları da böylece ezelîdir.[67] Oysa kelâmcıların sıfatlar teorisi ile İliya'nın uknumları indirgediği sıfatlar birbirinden çok farklıdır. Kelâmcılar, Tanrı için söz konusu olan tanrılık özünü hiçbir varlığa vermemişlerdir. Başka bir ifade ile Tanrı'nın sahip olduğu anlamıyla hiçbir sıfatın dış dünyada karşılığı yoktur. Ancak İliya'nın düşüncesinde bu mânâların dış dünyada müşahhas karşılıkları vardır. Sıfatların kadîmliği meselesine gelince; bu meselede de İliya isâbetli düşünmemektedir, çünkü iki görüş arasında önemli farklar vardır. Hatta İliya'nın bu farkları görmezlikten geldiğini söylemek mümkündür. İslâm kelâmcıları sıfatlara kadîmlik vererek Tanrı'nın zatını tanrılığın özüne aykırı olan unsurlardan kurtarmak istemişlerdir. Oysa İliya'nın niteliklere kıdemiyyet vermesinin sebebi, onlara tanrılık vasfını kazandırmak ve böylece Teslis'i temellendirmektir. Yani birinci görüş, çoğalmayı ortadan kaldırmaya, ikincisi ise –aksi iddia edilse de– çoğalmaya ve tanrılığı paylaştırmaya yöneliktir. Başka bir açıdan söyleyecek olursak, İslâm kelâmcıları Hıristiyan teologları gibi sıfatlara zattan ayrı nitelikler verip onları ayrı bağımsız varlıklar olarak görmemektedirler. Oysa Hıristiyan teologlar zat ve sıfatlar arasında tözlükte özdeşlik, hipostaslıkta ise başkalık ilişkisini görmektedirler. Bu sebep-

66. M. Nesim Doru, "Süryânî Düşüncesinde Nusaybinli İliya'nın Önemi ve "Kitâbu'l-Mecâlis" Adlı Eserinde Tanrı Görüşünün İslâm Felsefesi ve Kelamı Açısından Değerlendirilmesi", s. 69-70

67. İliya Nusaybinî, *Mecâlis*, s. 72-3

le İliya'nın görüşleri ile Ehl-i Sünnet kelâmcılarının görüşleri arasında ayniyet kurmak doğru bir yaklaşım değildir.[68]

Yuhanna İbn Ma'denî (öl.1263)

Süryânîlerde mistik düşüncenin en güzel örnekleri 13. yüzyılda verilmiştir. Bu dönemde Süryânî düşünürler, İslâm filozof ve mutasavvıflarının özellikle İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-Tenbîhât* ve Gazâlî'nin *İhyau 'Ulûmi'd-Dîn* adlı eserlerinden çok etkilenmişlerdir. Bu çerçevede yazılmış eserlerden biri, Süryânî düşüncesinin en önemli simalarından biri olan Yuhanna İbn Ma'denî[69] tarafından kaleme alınmıştır.

Süryânîler tarafından şair-filozof olarak kabul edilen İbn Ma'denî'nin bu alandaki önemli eserinin adı *Süryânî Şiiri Dîvânı*'dır. Bu dîvânın kasîdelerinden biri, nefsin yüceliğini ve düşüklüğünü anlatan *Kuş Kasîdesi* olup diğeri de *Kâmillerin Yolu*'dur.

Kuş Kasîdesi, İbn Ma'denî'nin İslâm filozofu İbn Sînâ'nın ruhu ve ruhun otonomisini izah etmek üzere alegorik olarak anlattığı *Kuş Risâlesi*'nden esinlenerek yazdığı bir kasîdedir. İbn Ma'denî'ye göre ruh, özgür olarak yaratılmış, ancak bedenin maddesine karşı yüceliğini kaybettiğinden özgürlüğünü de geçici olarak kaybetmiştir. Ruhun bu durumunu, bedenin içine giren bir güvercine benzeten İbn Ma'denî, bedenin günahkâr niteliği ile ruhu kirlettiğini söylemiştir. Umutsuzluğa kapılan ruh, geldiği yere karşı hasret çeker yani ebedî âleme geri dönmek için çırpınır. Ona göre ruhun bu durumu tam bir trajedidir. Bu durumda şair, ruha mersiyeler okur. Amacı, ruhu bu bataklıktan kurtarmaktır. Çünkü ruhun bu hali, Hıristiyan metafiziğinde de bir tür *düşüş*'tür. Nihâyetinde, bir silkinişle ruhu bu düşüşten kurtarır. Esâretten kurtulan ruh, yukarı doğru bir seyir izler, bilgeliğe ve gerçek kurtuluşa doğru yol alır. Ruh, bilgeliği (entelektüel aklı) sayesinde bedenin esâretinden kurtulur. Esâret döneminden birçok ders çıkaran ruh, yukarıya doğru seyrini yine bilgeliği sayesinde gerçekleştirir.[70]

---

68. M. Nesim Doruagm., s. 75-9
69. İbn Ma'denî, Maden/Elazığ doğumludur. Mor Hâbil manastırında rahip rütbesini almış, 1230 yılında Mardin metropolitliğine atanmıştır. 1233 tarihinde "Şark'ın Mafiryanı" unvanına layık görülmüştür. Musul'da Arapçayı iyi bilmediği ve köken olarak yabancı olduğu gerekçesiyle hoş karşılanmadığı için, Bağdad'a gelerek Müslüman ilim adalarından Arapça öğrenmiş ve 1244 yılında Musul'a patrik olarak geri dönmüştür. Albert Ebuna, *Târîhu'l-Kenîseti's-Suryâniyyeti'ş-Şarkiyye*, s. 67-8
70. Bulis Behnam, "Mukaddime", s. 47

İbn Ma'denî'nin *"Kâmillerin Yolu"* adlı kasîdesi ise, tasavvufî şiirin niteliklerini ve İslâm filozoflarının düşüncelerini yansıtan bir eserdir. Eserde kâmil insanların kemâle giden yolda yapması gerekenler ve bu durumda ortaya çıkan hal ve makamlar anlatılır.[71] Yuhanna İbn Ma'denî'nin *"Kâmillerin Makamları"* ile ilgili söylediği her bir cümleyi, İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-Tenbîhât* adlı eserinin *"Ârîflerin Makamları"* bölümünde bulmak mümkündür.[72] Bu durum, İslâm tasavvuf düşüncesinin Süryânî mistik düşüncesini açık bir biçimde etkilediğinin kanıtıdır.[73]

Ebû'l-Ferec İbn İbrî (öl.1286)

Ebû'l-Ferec İbn İbrî (Bar Ebroyo),[74] felsefî görüşlerinde Hıristiyanlığın temel esaslarının dışına çıkmamıştır. Âlemin ezelîliği gibi bir konuyu kabul etmek şöyle dursun, bütün gücüyle o fikre karşı durmuştur. O, âlemin sonradan ve yoktan yaratıldığı inancının katı bir savunucusudur. Ona göre bu âlem, yaratılmıştır. Onun bu konuda çeşitli delilleri vardır. Bu delillerden önemli olanları ise şunlardır:

1. Bu maddî âlemin cüzlerinin de maddî olması zorunluluğu vardır. Eğer bu maddî parçalar ezelî olursa, bu parçalar ya cansızdır ya da hareket halindedir. Cansız olması muhâldir. Zira ezelî olan şeyin değişmemesi gerekir. İkinci ihtimal de muhâldir. Zira her hareket eden şeyin bir başlangıcı ve sonu vardır. Böyle olmasaydı, asla hareket olmazdı.

---

71. Bulis Behnam, agm., s. 51-5
72. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, ostan-ı Ketab Kum, Kum, 1381, s. 355-67
73. M. Nesim Doru, *Süryânîlerde Felsefe*, s. 180-2
74. Tam adı Bar-'Ebroyo Cemalu'd-Din Bar-Şamoşo Tâcuddîn Hârûn Bar-Tuma Mekni Bar-'Ebroyo'dur. 1226 yılında Malatya kentinde doğdu. Daha küçük yaşından itibaren Süryânîce, Arapça ve Yunanca öğrenen Bar-'Ebroyo daha sonra felsefe ve hukuk eğitimi gördü. Babası Hârûn'dan ve devrin önemli tıpçılarından da tıp eğitimi aldı. 1243 yılında Moğol istilasının Malatya kentini de teslim alması üzerine Bar-'Ebroyo ailesi ile birlikte Antakya'ya göç etti. Bu dönemden sonra Bar-'Ebroyo'nun bir mağaraya ruhban olarak yaşamak üzere çekildiğini görüyoruz. Toplum dışı yaşamı [yalnızlık] kendisine büyük bir itibar kazandırmış ve bu ün o dönemin Süryânî Patriği Mor İğnatiyos Davud'un (1222–1252) dikkatini çekmiştir. Patriğin ısrarı ve onu iknâ etmesi üzerine yalnızlık yaşamına son veren Bar-'Ebroyo, kendini tekrar dine, bilime ve felsefî çalışmalara adamıştır. 1264 yılında "Doğu'nun Mafiryanı" seçilen Bar-'Ebroyo, Kilikya'da Sis kentinde bulunmuş ve bu tarihten sonra yaşamını manastır ve kiliselerin inşası işlerine vererek sırasıyla Tebriz ve Mar-Ağa'da kaldıktan sonra 1286 yılında vefat etmiştir. Bkz: Nesim Doru, "Süryânî Filozof Ebu'l-Farac İbni İbri (Bar Hebraeus)" *Süryânîler ve Süryânîlik* içinde, Orient Yay., Ank., 2005, c. 4, ss. 219-220.

2. Bu maddî âlemin cüzleri şâyet ezelî olsaydı, her birinin zorunlu bir mahalden çıkması gerekirdi. Zira ezelîlik değişme kabul etmez. Bileşik hareketler vâsıtasıyla çıktığına göre, cüzlerin ezelî olması söz konusu değildir.
3. Bu âlem eğer mutlak olarak ezelî olsaydı; ezelî olması, ya cisim olmasından ya da başka bir şeyden dolayı olurdu. Birinci ihtimal, muhâldir. Aksi takdirde cismi bilen, ezelî olanı da bilirdi. İkinci ihtimal de, muhâldir. Çünkü ezelî olduğu söylenen bu şey kabul edilirse; her ezelî şey için ona karşılık gelen bir cisimlilik olmak zorunda olacaktı. Bu durum ise, imkânsızdır.[75]

Ebû'l-Ferec, metafizik meseleleri işlediği eserlerinde Tanrı'nın varlığı ile ilgili görüşlerini ortaya koymuş ve çeşitli deliller öne sürmektedir. Onun Tanrı'nın varlığını isbatı hakkındaki görüşlerini şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Tabiatı gereği yok olmayan şeyin varlığı, zorunludur. Bu varlık, aynı zamanda yaratıcıdır da. Tabiatı gereği yok olma özelliğine sahip şey, varlığı için bir müreccihe ihtiyaç duyar. Bu müreccih eğer mümkün bir varlık ise, başka bir müreccihe ihtiyaç vardır. Bu sonsuza kadar gidemeyeceğinden böyle bir şey, muhâldir. Dolaysıyla tabiatı gereği yok olmayan bir varlıkta son bulması gerekir ki, o da Allah'tır.
2. Ebû'l-Ferec'e göre bütün cisimler, cisim olmaklıkta ortaktır. Hiçbir cisim cisimlikte diğerinden üstün değildir. O halde bu cisimleri meydana getiren bir varlık var ki, onun da cisim olması muhâldir. O halde bu yaratıcı güç, cisim olmanın dışında, varlıkları yoktan var eden bir güç olup, o da Allah'tır.
3. Âlem için bir başlangıç olduğuna göre, âlem yoktan yaratılmıştır. Onu yoktan yaratan bir varlığın olması zorunludur ki, o da Allah'tır.[76]

Ebû'l-Ferec bir yöntem olarak hangi felsefî konu olursa olsun onu ispatlarken, mutlaka dinî referansları için ayrı bir bölüm açmaktadır. Bu durum onun hem Kutsal Kitaplar bilgisinin derinliğini, hem de felsefe ve din disiplinlerini uzlaştırma isteğini göstermektedir.

Ebû'l-Ferec, Tanrı'nın varlığını ispatlama biçimlerini ortaya koyduktan sonra onun bazı niteliklerinden bahsetmiştir. Ona göre Tanrı; ezelî ve ebedîdir. Bir mekânla sınırlı değildir. Bu sebeple cisim olmayıp, basittir. Onun hissî güçleri (görmesi-işitmesi vs.) vardır ama diğer canlılarda olduğu gibi bu, herhangi bir âlet veya uzuvla değildir. Tanrı, hem zatını hem de zatının dışında bütün kâi-

---

75. İbn 'İbrî, *Mnorath Kudşa (Menaretu'l-Akdas)*, Arp. çev: Behnam Jijawi, Halep, 1996, s. 27-8
76. İbn 'İbrî, a.g.e. s. 129-30

natı bilir; hem tümel hem de tikel bilgilere sahiptir. O, gözle görülmez;, algılanabilecek ve idrak edilebilecek bir varlık değildir; hikmet sahibi ve diridir. O, hikmetle hakîm, hayat ile de hayydır. Tanrı'nın hikmeti ve hayatı, tam bir hipostastır. Hipostaslar, birbirinden temyîz edilebilse de ilk hipostastan ayrılabilen ve bölünebilen değildir. Onun benimsediği teoloji, akleden hayat hipostasının Baba, hikmetin Oğul ve hayatın da Ruh olduğu şeklindedir. Oğul ve Ruh, Baba hipostasının ma'lülü olsalar da; Oğul, özellikle oğulluğun, Ruh da taşmanın (feyiz) ma'lulüdür. Üç hipostas, tek cevher ve tek tabiattır. Her bir hipostas, tam bir ilâhtır, ama bununla beraber üç ilâh da değildir. Ona göre Oğul ve Ruh, Aryusçuların iddia ettiği gibi yaratılmış da değildir.

Ebû'l-Ferec, Süryânî-Yâkûbî inancının formüle edildiği bu iddialarını temellendirmek için çeşitli deliller öne sürmektedir. Aynı zamanda Yahudi, Müslüman ve filozofların itirazlarını da yanıtlayan Ebû'l-Ferec'e göre teslisteki birlik, sadece irâdî bir değil aynı zamanda tabîî ve hipotetik bir ittihaddır. Îsâ ise, iki tabiattan meydana gelmiş tek bir tabiattır.[77]

Ebû'l-Ferec'in ruh ile ilgili görüşlerine de kısaca değinmekte de yarar vardır. Ona göre nefs, ne cisim ne de cisimde olup kendi başına var olabilen bir cevherdir; insan nefsi, yaratılmış olup ezelî değildir; bedenden ayrıldıktan sonra ölmeyecek ve cesedin yok olmasıyla yok olmayacaktır. Reenkarnasyon inancını saçma bulan Ebû'l-Ferec, nefsin bedenden sonra hem tümel hem de tikel bilgileri bilebileceğini iddia eder.[78]

Ebû'l-Ferec, metafizik görüşlerinde İbn Sînâ gibi İslâm filozoflarının etkisinde kalmış, ancak Meşşâî-felsefî çizgiden daha çok dinî-tasavvufî görüşleri ile öne çıkmaktadır. Bu sebeple İslâm filozoflarından Gazâlî'ye daha yakın olduğu söylenebilir. Âlemin kıdemi, bilgi ve haşir meselesinde Meşşâî filozofların iddia ettiği düşünceleri paylaşmamış olması, bunu desteklemektedir. Ayrıca onun, Gazalî'nin *İhyâu Ulûmi'd-Dîn* adlı eserindeki ahlak konularını Süryânî toplumuna uyarladığı bilinmektedir. Gazâlî ile Ebû'l-Ferec arasındaki şaşırtıcı bir benzerlik de yaşam öykülerini anlattıkları eserler arasındadır. Ebû'l-Ferec ve Gazâlî'nin otobiyografileri arasında bir mukâyese yapıldığında, aralarında şaşırtıcı benzerlikler bulunabilir. Gazâlî'nin *el-Munkiz mine'd-Dalâl* eseri, yazarın hakikat bilgisine ulaşmak için mücâdelesini, yöntemini ve ulaştığı sonuçları ele alır. Bar 'Ebroyo da *Kthobo dhe-Yavno* eserinin son bölümünü kısa bir otobiyografisine ayırmıştır. İkisinin de hakikat bilgisine ulaşmak üzere takip ettikleri yol, kullandıkları epistemoloji ve vardıkları sonuç benzerdir.[79]

---

77. İbn 'İbrî, a.g.e. s. 137
78. İbn 'İbrî, a.g.e. s. 550-67
79. M. Nesim Doru, *Süryânîlerde Felsefe,* s. 155-73

KAYNAKÇA

'Adî, Yahyâ İbn, "Tebyînu Galat Ebû Yûsuf Ya'kûb İbn İshâk el-Kindî fi Makâletihî fi'r-Red 'ale'n-Nasârâ", nşr: Augustin Périer, *Revue De L'Orient Chrétien*, 22 Volume, Paris, 1920–1921, s.3–21.

'Adî, Yahyâ İbn, *Kitâbu't-Tehzîbi'l-Ahlâk*, nşr: Mor Severius Efram İbnsum, Şikago, 1928.

Albert, F.X.E., "The School of Nisibis", *The Catholic University Bulletin*, Volume: 12, 1906.

Bardaysan, *Ktobo dı Nmosê dı Atravoto (Kitâbu'ş-Şerâii'l-Buldân)*, Arp. çev: Sabri Yakub 'İşo, İsveç, 1988.

Bar 'Ebroyo, *Ktobo dı Mkatbunoto Zabno (Chronicon Syriacum)*, Paris, 1890.

Barsaum, İgnatius Aphram I, *El-Lu'lu'l-Mansûr fi Târîhi'l-'Ulûm ve-l-Adâbi's-Suryâniyye*, Bar Habraeus Verlag, Holland, 1987.

Barsaum, İgnatius Aphram I, *Ktobo dı Berule Bdire*, Süryânîce çev: Hanna Dolabani, Kamişli, 1967.

Bar Ma'Denî, Yohanon, *Mimrê we Muşhêto*, Kudüs, 1929.

Behnam, Bulis, "Mukaddime", (İbn 'İbrî, *İtikon*, Arp. Trc: Bulis Behnam, Daru'l-Liva', Kamışli, içinde).

Boer, T.J. De, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, çev: Yaşar Kutluay, Anka yay., İst., 2001.

Doru, M. Nesim, "Felsefe Tarihinde Süryânîlerin Yeri ve Önemi", *Geçmişten Günümüze İdil (Uluslararası Geçmişten Günümüze İdil Sempozyumu Bildirileri)*, İstanbul, 2011, s. 163-176.

Doru, M. Nesim, "Grek ve İslâm Etkileri Işığında Süryânîlerde Felsefî Düşüncenin Gelişimi", *Kaygı Dergisi*, 2012/19, s.123-131.

Doru, M. Nesim, *Süryânîlerde Felsefe*, Yaba Yay., İst., 2012

Doru, M. Nesim, "Süryânî Düşüncesinde Nusaybinli İliya'nın Önemi ve "Kitâbu'l-Mecâlis" Adlı Eserinde Tanrı Görüşünün İslâm Felsefesi ve Kelâmı Açısından Değerlendirilmesi", *Milel ve Nihal*, c.8, sayı:2, 2011, s.53-82.

Doru, M. Nesim, "Süryânî Filozof Ebû'l-Farac İbni İbri (Bar Hebraeus)" *Süryânîler ve Süryânîlik* içinde, Orient Yay., Ank., 2005, c.4, s.219-34.

Doru, M. Nesim, "The Analysis of Syriac Philosophical Activities in The Context of Translation Movements", *Energy Education Science and Technology Part B: Social and Educational Studies*, 2012 Volume (issue) 4(4): 2209-16.

Doru, Nesim, "Yahyâ İbn 'Adî'ye Göre Mantık-Gramer İlişkisi (Dilin Mantığı Ve Mantığın Dili Üzerine Bir Tartışma)", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.6, sayı:1, Diyarbakır, 2004, ss.39–48.

Doru, M. Nesim, "Yahyâ b. 'Adî", *DİA*, İst., 2013, c.43, s.237-240.

Doru, Mehmet Nesim, *Yahyâ İbn 'Adî'nin Metafizik Görüşleri*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2007.

Ebûna, Albert, *Târîhu'l-Kenîseti's-Süryânîyyeti'ş-Şarkiyye*, Dâru'l-Meşrık, Beyrut, 1993.

Feghalî, Paul, "Diyodoros et-Tarsusi ve Âsârahu", *Meşrik*, 2001.

Feghali, Paul, *Teodoros: Uskufu'l-Massisa ve Mufessiru'l-Kutübi'l-İlâhiyye*, Dâru'l-Meşrik, Beyrut, 1993.

Gutas, Dimitri, *Greek Thought Arabic Culture*, Routledge, New York, 1998.

Hayes, E.R., *Urfa Akademisi*, çev: Yaşar Günenç, Yaba Yay., İst., 2002.

İbn 'İbrî, *İtikon*, Arapça çev: Bulis Behnam, Dâru'l-Livâ', Kamışli, tsz.

İbn 'İbrî, *Mnorath Kudşa (Menaretu'l-Akdas)*, Arp. çev: Behnam Jijawi, Halep, 1996.

İbn Kıftî, *Târîhu'l-Hukemâ*, nşr: Julius Lippert, Leipzig, 1903.

İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, Bostan-ı Ketab Kum, Kum, 1381.

İliya Nusaybinî, *Mecâlis (el-Meclisu's-Sâdis)*, Nşr. Lewis Şeyho, *Meşrık*, Beyrut, 1922.

İliya Nusaybinî, *Kitâbu't-Tercümân fî Ta'lîmi'l-Lugati's-Suryân*, nşr: Paul de Legarde, Göttingen, 1879.

Keklik, Nihat, *İslâm Mantık Tarihi*, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İst., 1969.

Kifâ, Mûsâ İbn, *Fî 'İlmi'n-Nefs*, Haz: Bulis Behnam, Lisânu'l-Meşrık, Musul, 1951.

Kraemer, Joek L., *Humanism in The Renaissance of Islam*, Leiden, 1986.

Kuşlu, Harun, *Yahyâ İbn 'Adî'nin Ahlâk Felsefesi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2008.

O'leary, De Lacy, *Arabic Thought and Its Place in History*, London, 1928.

Omar, Mohd Nasır b., "Christian Translators in Medieval Islamic Baghdad: The Life And Works of Yahyâ İbn 'Adî" *The Islamic Kuarterly*, vol: XXXIX/1, London, 1995, ss.167-81.

Özaydın, Abdülkerim, "İbnü'l-'İbrî", *DİA*, İst., 2000, c.21, s.92-4.

Samir, Samir Halil "İliyya en-Nusaybini ve'l-Vezir Ebû'l-Kasım el-Mağribî", *el-Maşrık*, c.76, Beyrut, 2002.

Segal, J.B., "Ibn al-Ibrî", *The Encycleopaedia of Islam*, vol: III, Leiden, 1971.

Şer, Adday, "Boduqo, Mhagyono, Maqriyono, Mfaşqono İfadelerinin Anlamı", çev: Celal Demirci, (Adday Şer, *Nusaybin Akademisi*, çev. Nesim Doru, Yaba Yay., İst., 2006 içinde).

Şer, Adday, *Nusaybin Akademisi*, çev. Nesim Doru, Yaba Yay., İst., 2006

Şir, Adday, *Medresetu'n-Nusaybin*, Matba'atu'l-Katulikiyye, Beyrut, 1905.

Şir, Adday, *Târîhu Keldu ve Âsur*, Matba'atu'l-Katulikiyye, Beyrut, 1913.

Tarrazzi, Philip de, *'Asru's-Suryân ez-Zehebî*, Halep, 1991.

Tatian, *Address to The Greeks*, İngilizce çev: J.E.Ryland, Kessinger Publishing, 2004.

Teule, Herman G.B., "A Theological Treatise by Işo'yahb Bar Malkon Preserved in the Theological Compendium Asfar al-Asfar", *Journal of Eastern Christian Studies*, 58 (3–4).

Teule, Herman G.B., "The Transmission of Islamic Culture to the World of Syriac Christianity: Barhebraeus' Translation of Avicenna's Kitab al-Işarat wa'l-Tanbihat", *Redefining Christian Identity*, Leuven, 2005.

Teule, Herman G.B., "The Syriac Renaissance", (The Syriac Renaissance, ed. Herman Teule&Carmen Fotescu Tauwinkl vd., Peeters Yay., Leuven, 2010 içinde)

Toprak, Mehmet Sait, "Abdisho Bar Barika ve Pardayso d 'Adîn Eserinin Yazma Sebebi", *Mülemma*, sayı:II, 2013.

Wolfson, Harry Austryn, *Philosophy of The Kalam*, London, 1976.

Vööbos, Arthur, *History of The School of Nisibis*, CSCO 266, Subsida 26, Louvain, 1965.

Wright, William, *A Short History of Syriac Literature*, Amsterdam, 1966.

Yakub III, Mor İgnatius, *el-Kindî ve's-Süryâniyye*, Bağdad, 1963.

Ya'kûb, Severius, *Târîhu'l-Kenîseti'l-Antakiyye*, Bar Hebraeus Verlag, Hollanda, 1953.

Yûsuf, Efrem Îsâ, *Süryânî Tercüman ve Filozofları*, çev: Mustafa Arslan, Doz Yay., İst., 2007.

Zonta, Mauro, "Structure and Sources of Ibn Hebraeus' "Practical Philosophy" in The Cream of Science", *Orientalia Christiana Analecta 256*, ed: Renê Lavenant, S.J., Roma, 1998.

KELDÂNÎLER

Kadir Albayrak*

GİRİŞ

Keldânî teriminin kökeni ve anlamı hakkında birçok araştırmacı farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Ne var ki, bunların bazıları bir iddia, bir teori veya tahminden ileri gidememiş, her görüş sahibi kendi iddiasını doğru sayarak diğerlerini göz ardı etmiştir. Kanaatimizce bu Keldânîler'in yaşadıkları coğrafyadan, çok eskiye dayanan tarihlerinden ve buna ait belgelerin azlığından kaynaklanmaktadır. Keldânîler'le ilgili en eski yazılı metin Kitâb-ı Mukaddes'tir. Fakat bunun verdiği bilgiler de eleştiri ve yoruma açıktır.

Keldânî tabiri etnik ve dinî olmak üzere iki anlama işaret eden bir kelimedir. Tarih sahnesine ilk çıktıkları dönemler için kullanıldığında etnik yönü, Hıristiyanlıktan ve özellikle XVI. yüzyıldan sonraki devirler için kullanıldığında da dinî (mezhebî) tarafı ağırlık kazanmaktadır. İkinci şekildeki isimlendirmede bile, birincisinin etkisi görülmektedir.

Keldânîce-Arapça sözlüğün Keldânî maddesinde şu bilgilere yer verilmektedir: Keldânîler; bilgin kişiler olup, Bâbil şehri ve etrafında devlet ve makam sahibi idiler. Eski zamanlarda yaşamış kavimlerden bir topluluk idiler, devirlerinde yönetimde, ilimde ve özellikle astrolojide şöhret kazanmışlardı. Yaşadıkları yer, Bâbil, Âsûr ve Cezîre denen Fırat ile Dicle nehirleri arasındaki bölgey-

* Prof. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. [kalbayrak@cu.edu.tr]

di. Bunlar Süryânîler'in atalarıdır. Hepsi günümüzde Keldânî olarak isimlendirilmektedir. Kelime anlamı olarak da; astrolog, müneccim, kâhin ve sihirbaz, bilhassa Bâbil'de oturan kavim demektir.[1]

Keldânî ve Keldânîler kelimesi, İbrânîce Tevrat'ta geçmekte olup M.Ö. 20. yüzyıla kadar uzanan bir geçmişe sahiptir. Tabir, İbrânîce'de birbirine benzer iki şekilde *Kesdîm* ve *Keşdîm*[2] tarzında kullanılmıştır.

Keldânî kavramı bazı çivi yazısı ile yazılmış mühürlerde ve taş kabartmalı yazılarda da geçmektedir. Kelimenin sözlük yönünden yapısı, aslı ve anlamı konusunda görüş birliği yoktur. Bazı araştırmacılar kelimenin *fâtihler* (istilacılar) anlamına geldiğini ileri sürerken, bazıları onları, *Kes* diyârında oturan bir topluluk olarak görür. *Kes* bölgesi ise, bir dağın ismi olarak zikredilmektedir. Kelimenin sonundaki *de* eki de, *beldeler* anlamına geliyordu. Daha sonra gelenler *Kesdîm* şeklini terkederek, *Keşdîm*'i kullanmaya başladılar. Aynı durum Tevrat'ın eski nüshalarında da görülmektedir. Bu görüş sahiplerine göre *Keldânîler*'in anlamı *öldürenler* (el-Fatikûn) idi. Çünkü Keldânîler savaşçı bir kavimdi ve öldürmek, baskın yapmak onların öne çıkan özelliklerindendi. Kelime bu şekliyle Arapça, Bâbilce ve diğer Sâmî kökenli dillerde de ortak olarak bulunmaktadır.[3]

Sözcüğün diğer bazı sözlüklerde ise *Keşed* şeklinde yazıldığı görülmektedir ki *Keşed*, "develeri kesermiş gibi dişleriyle kesti, deveyi üç parmağıyla sağdı" anlamlarına gelmektedir. Bu da Keldânîler'in deve ve hayvanlarla uğraşan bir topluluk olduğuna işaret eder. *Keşede fülan* denildiğinde bu, *tereyağını sütten arıttı* anlamına gelir. Bu ise Keldânîler'in geçmişte çölde yaşayan, göçebe, süt sağan ve tereyağını sütten arıtan bir kavim olduğuna göndermede bulunur.

Bir kısım dilciler de Keldânî kelimesinin *Kuşud*'dan türediğini savunur ki bu da *çalışmaya ve akrabalarına düşkün olanlar, akrabalarını ziyaret edenler* anlamına gelir. Buna göre, *Kâşed*, *Keşud* ve *Keşed* terimleri *çalışma, çabalama yönünden meşhur olan ve akrabalarına düşkün olan* anlamlarını ifade etmektedir.[4]

Kalde isminin Kitâb-ı Mukaddes'teki şekli olan *Chasdim* (Kasdim), Hz. İbrahim'in kardeşi Nahor'un oğullarından biri olan *Chesed* (Kesed)'den türeyen bir grubu göstermek için kullanılmıştır.[5] Hezekiel (23:14) ve II. Tarihler'de (36:17) Yahudi olmayan bir topluluk olarak görülür. Kelimenin Âramîce şekli

---

1. el-Matran Evgin Menna'l-Keldânî, *Delîlu'r-Râğibîn fi Lüğati'l-Ârâmiyyîn*, (t.y., y.y.), s. 338.
2. "el-Keldânîyyûn ve Aslu İsmuhum ve Ma'nâhu ve İhtilafu'r-Rivâyâti fihi", *Lüğatü'l-Arab*, Sayı: 2, Nisan, 1911, s. 53.
3. "el-Keldânîyyûn...", s. 54.
4. "el-Keldânîyyûn...", 54.
5. Bkz. James A. Montgomery, *Arabia and The Bible*, Philadelphia, 1934, s. 49.

olan *Kasdai* ve *Kasdaya* da İbrânîce değildir. Eski Ahit Kitabı'nın M.Ö. 270'de başlanılan Yunanca tercümesinde ve diğer Yunan kaynaklarında *Chaldaioi* ve Rabbinik metinlerde *Kaldiyyim* ve *Kaldaei* şeklinde ifade edilmektedir. Görünüşteki bu farklılıklar Akadca'nın linguistik özelliklerinden kaynaklanmaktadır. Uzun bir zaman dilimi içerisinde kelimenin S harfi düşerek, onun yerine L harfi geçmiştir. Keldânîce'nin Ârâmîce diyalektiğinde S orijinal olarak korunmuş ve bu Kitâb-ı Mukaddes'e de bu şekilde geçmiştir.[6]

Görüldüğü gibi Keldânî isminin kesin kökenini tesbit etmek oldukça zordur. Fakat semitik kök olan *Kasadu* (fethetmek)'dan türemiş olması en kuvvetli görüş olarak öne çıkmaktadır. S ile L'nin yer değiştirmesiyle zamanla *Kasdi* ve *Kaldi* olarak *fetihçiler* anlamına gelmeye başlamıştır. Az önce yukarıda da belirttiğimiz gibi, *Kasdu* ve *Kaldu* kelimesi ile, Hz.İbrahim'in yeğeni olan *Chesed* arasında bir bağlantı kurulmaktadır. Bu arada belirtmek gerekir ki, *Xenophon*'un Keldânîler diye isimlendirdiği Karadeniz'deki topluluk ile, Bâbilonya Keldânîleri arasında herhangi bir ilişki mevcut değildir.[7]

Kısacası Keldânî tabirini ve geçmişte Keldânî adı verilen bu topluluğu kesin çizgilerle tanımlamak oldukça zor görünüyor. Çünkü onları Ârâmî, Âsûrî ve Bâbilliler'den ayırmak şu anda bilimsel açıdan pek kolay değildir. Hatta onlar, İbrânîlerden, Mecûsîlerden, Sabiîlerden ve Araplardan ayrı düşünülemez. Çünkü "Batı Asya milletleri bu toprak parçası üzerinde yaşamış çeşitli dil, din ve soydaki toplumları kapsar. Sâmî, Ârî ve Ural-Altay kökünden gelen insanlar tarih boyunca birbirine karışmış, dinleri ise, çeşitli inanç ve görüşlerin bir karışım ve sentezi olmuştur. Bu çeşitli topluluklar arasında Sümerlerin Tûrânî; Hititler'in Ârî; Âsûr, Kalde, Fenike ve benzerlerinin Sâmî oldukları araştırmacılar tarafından savunulmaktadır. Bölgenin kuzeyinde Âsûr ve Kaldeliler, batısında Fenike, Filistin ve İsrailliler, güneyinde Habeşler ve Araplar hep Sâmî köktendirler."[8]

ESKİ AHİT'TE KELDÂNÎLER

Kitâb-ı Mukaddes'te, özellikle Eski Ahit bölümünde Keldânîlerle ilgili birçok pasaj ve bilgi bulunmaktadır. İbrânîlerle Keldânîler âdeta iç içe girmiş durumdadır. Ancak Yeni Ahit'te Keldânîlerden pek fazla bahsedilmez. Çünkü Hz. İsa zamanında Keldânîler geçmişteki o parlak medeniyetlerini kaybetmişlerdi. Ayrıca Yahudilerin Bâbil sürgünü (M.Ö. 587) olayı, onların kutsal kitaplarına

6. An. R., "Chaldea, Chaldeans", *Encyclopedia Judaica*, Jerusalem (t.y.), V, 330.
7. J. D. PR., "Chaldaea", *Encyclopedia Britannica*, Great Britain, 1953, V, 195.
8. Mehmet Taplamacıoğlu, *Karşılaştırmalı Dinler Tarihi*, Ankara, 1966, s. 76.

da yansımıştır: "Fakat atalarımız göklerin Tanrısını öfkelendirdikten sonra onları Bâbil kralı Keldânî Nebukadnezar'ın eline verdi, bu evi o harap etti ve kavmi Bâbil'e sürdü. Fakat Bâbil kralı Koreş'in birinci yılında, kral Koreş, 'Tanrının bu evi yapılsın' diye emir verdi. Hem de Nebukadnezar'ın Yeruşalim'de olan mabetten çıkarmış ve Bâbil mâbedine götürmüş olduğu Tanrı evinin altın ve gümüş kaplarını kral Koreş Bâbil mâbedinden çıkardı ve onları, vali yapmış olduğu Şeşbatsar adlı bir adama verdi..."[9] Hz. İbrahim'in, Keldânîlerin Ur şehrinden çıktığı şeklindeki Eski Ahit ifadeleri de, İbrânîlerle Keldânîler arasındaki ilişkilerin ileri bir dereceye ulaştığını göstermektedir.

Keldânîler ilk defa M.Ö. 2. bin yılın sonlarına ve 1. bin yılın başlarına doğru savaşçı topluluklar şeklinde tarih sahnesinde görünmeye başlamışlardır.[10] "... Keldânîler üç bölük olarak develerin üzerine saldırdılar ve onları alıp götürdüler ve uşakları kılıçtan geçirdiler ve ancak ben, sana bildireyim diye tek başıma kaçıp kurtuldum".[11] Eyub Kitabı'ndaki bu cümlelerden anlaşıldığına göre Keldânîlerin göçebe bir kavim olup insanların toplu olarak bulundukları yerleşim yerlerine baskın düzenleyen istîlâcılar oldukları ön plana çıkmaktadır.[12] Keldânîlerin bu özellikleriyle ilgili olarak Habbakuk Kitabı'nda da şöyle denmektedir: "Çünkü işte, kendisinin olmayan meskenleri mülk edinmek için dünyanın genişlikleri içinde dolaşan o sert ve saldırıcı milleti, Keldânîleri ayağa kaldırıyorum. Onlar dehşetli ve korkunçturlar, onların hükmü ve itibarı kendilerinden çıkar. Atları da kaplanlardan daha tez ve akşamın kurtlarından daha azgındırlar ve atlıları yayılıyor ve onun atlıları uzaktan gelmede; yiyecek üzerine atılan kartal gibi uçuyorlar. Hepsi zorbalık için geliyor, yüzlerinin yönelişi ileriye doğru ve kum gibi esir topluyorlar..."[13]

Kitâb-ı Mukaddes'teki referanslardan, Keldânîlerin M.Ö. VII. yüzyılın sonları ile VI. yüzyılın başlarında Bâbil'de hâkim bir güç oldukları ortaya çıkmaktadır. Bu dönemde onlar Mezopotamya üzerindeki egemenliklerini kabul ettirmişlerdi. Kitâb-ı Mukaddes'te, M.Ö. VII. yüzyıldan itibaren Keldânîler ve Keldânîlerin diyârı anlamındaki *Kalde* terimi; Bâbilonya ve Bâbil İmparatorluğu ile eş anlamlı olarak kullanılmıştır.[14] Kendisi de Kalde kökenli olan Yeni Bâbil Kralı Nebukadnezar'ın çağdaşı olan Yeremya ve Hezekiel kitapları da *Kalde* terimini *Bâbil*'le aynı anlamda kullanmışlardır. Diğer Kitâb-ı Mukaddes

9. Ezra, 5: 12-14.
10. Bkz. J. B. Wheaton, "Chaldeans in the Bible", *New Catholic Encyclopedia*, Washington 1967, III, 432.
11. Eyub, 1: 17.
12. Bkz. An. R., "Chaldeans...", V, 330.
13. Habbakuk, 1: 6, 9.
14. Wheaton, "Chaldeans in The Bible", III, 432.

yazarları ise Keldânî terimini farklı bir şekilde *Bâbilonyalı* veya *Kalde ile ilgili olan* anlamında kullandıkları gibi, Daniel ve bazı eski yazarlar da, Keldânî tabirini *yıldızlarla uğraşan* anlamıyla eş değerde kullanmışlardır.[15] "Ve Allah Sodom'u ve Gomorra'yı yıktığı gibi ülkelerin izzeti, Keldânîlerin gururunun süsü olan Bâbil de öyle olacaktır. İçinde ebediyen oturulmayacak ve nesilden nesile meskûn olmayacak ve bedevî orada çadır kurmayacak, çobanlar orada sürülerini yatırmayacaklar".[16] Gerçekten de daha sonraki tarihî süreçte görüleceği üzere İsrail'in Rabbi Keldânîlerin diyârını yerle bir etmiştir: "İşte, Keldânîlerin diyârı, o kavim artık yok; Aşur onu çölün vahşi hayvanlarına bıraktı; onlar kulelerini diktiler; onun saraylarını yıktılar; onu vîrâne ettiler".[17]

İşaya'daki bu cümlelerden Keldânî kavminin Rab tarafından yok edildiği anlaşılmaktadır. Ancak bu yok etme kavmin tamamen yok olması mı, yoksa medeniyetlerinin yok olması şeklinde mi olduğu konusunda açıklık yoktur. Eğer bu, kavmin top yekûn yok olması şeklinde anlaşılırsa, günümüzdeki Keldânîler ile tarihteki Keldânîler arasında bir ilişki olmadığı yönünde bazı ihtimaller ortaya çıkmaktadır.

"İsrail'in Allahı Rab şöyle diyor: İyilik olsun diye bu yerden Keldânîlerin diyârına gönderdiğim Yahuda sürgünlerini gözümde bu iyi incirler gibi tutacağım. Ve iyilik olsun diye gözlerim onların üzerinde olacak ve onları yine bu diyâra getireceğim..."[18]

Yine Yeremya bölümünde Rab, Yahudilerin Bâbil'e sürgün edilmelerinden dolayı Keldânîlerden intikam alacağını şöyle tekrarlamaktadır: "Ve vaki olacak ki, yetmiş yıl dolunca, Rab diyor, fesatlarından ötürü Bâbil kralını ve o milleti ve Keldânîler diyârım yoklayacağım ve onu ebedî vîrâneler edeceğim. Ona karşı söylediğim bütün sözlerimi, bütün milletlere karşı Yeremya'nın peygamberlik ettiği bu kitapta yazılan şeylerin hepsini o diyârın üzerine getireceğim".[19] Anlaşıldığı kadarıyla Rab önce Keldânîler vâsıtasıyla Yahudilerden intikam alıyor ve daha sonra da başka bir şekilde bu sefer Keldânîlerden intikam alıyor.

Daniel Kitabı'nda, Keldânîler tabiri bazen *Bâbil'de oturanlar*, bazen de *sihirbazlar, kâhinler* anlamında kullanılmaktadır.[20] Yine Kitâb-ı Mukaddes'e göre Hz. İbrahim *Keldânîlerin Ur Şehri*'nden çıkmıştır. Bununla ilgili olarak Eski Ahit'te birçok pasajlar bulmak mümkündür: "Ve Terah oğlu Abram'ı ve Ha-

15. Bkz. Saggs, *Encyclopedia International*, s. 234.
16. İşaya, 13: 19-20.
17. İşaya, 23: 13.
18. Yeremya, 24: 5-6.
19. Yeremya, 25: 12-13.
20. Bkz. Daniel, 1: 4 vd.; 2: 5 vd.; 5: 30; 9: 1; Daniel Kitabı'nın büyük bir bölümünde Keldânîlerin sihir ve büyücülükle ilişkileri anlatılmaktadır.

ran'ın oğlu, torunu Lut'u ve gelini Saray'ı, oğlu Abram'ın karısını beraber aldı ve Ken'an diyârına gitmek üzere Keldânîlerin Ur şehrinden onlarla çıktı ve Haran'a geldiler ve orada oturdular".[21] "Bu diyârı miras almak üzere, onu sana vermek için seni Keldânîlerin Ur şehrinden çıkaran Rab benim".[22] "Ya Rab, sen o Allahsın ki, Abram'ı seçtin ve onu Keldânîlerin Ur şehrinden çıkardın ve onun adını İbrahim koydun ve onun yüreğini senin önünde sâdık buldun..."[23]

Kitâb-ı Mukaddes'in Yeni Ahit bölümünde Keldânîlerle ilgili herhangi bir bilgiye rastlanmamakta, sadece Resullerin İşleri'nde *Keldânîlerin memleketinden* bahsedilmektedir: "Kardeşler ve babalar dinleyin. Atamız İbrahim Haran'da oturmazdan önce, Mezopotamyada bulunduğu zaman, izzet Allahı kendisine göründü ve ona dedi: Memleketinden ve akrabanın yanından çık ve sana göstereceğim memlekete gel. O zaman Keldânîlerin memleketinden çıkıp Haran'da oturdu..."[24]

Kitâb-ı Mukaddes'te geçen bu Keldânî karakteri genel olarak iki merkezde odaklaşmaktadır. Bir birine tezat gibi görünen bu karakterlerden birisi onların *savaşçı* kişiliği, diğeri de *sihirbazlık ve büyücülük* özellikleridir. Bu bilgiler ışığında Keldânîlerle ilgili olarak şu yorumlar yapılabilir: Keldânîler tarih sahnesine ilk çıktıklarında savaşçılık ve istîlâcılık taraflarıyla temâyüz etmişlerdi. Ancak zamanla şehirlere yerleştikten sonra, ikinci karakterleri öne çıkmaya başlamış, sihir ve büyü sanatında ilerlemişlerdir. Bu aşamalar uzun bir tarihsel süreçte gerçekleşmiştir. Ayrıca onların her iki özelliği de aynı anda kendilerinde bulundurdukları düşünülebilir. Bu iki niteliği taşıyan ve Keldânî diye adlandırılan kavim, ayrı ayrı zamanlarda yaşamış farklı topluluklar da olabilir. Çünkü tek bir Ur şehrinden söz edilemeyeceği gibi, tek bir Keldânî kavminden bahsetmek de tartışmaya açık bir durumdur.

KELDÂNÎLERDE DİN

Antik Mezopotamya'nın dinî coğrafyasını belirlemek oldukça zordur. Zira bu coğrafyada yaşayan kavimlerin inançları birbirinin içine girmiş vaziyettedir. Âsûrluların, Ârâmîlerin, Bâbillilerin veya Keldânîlerin dinî yönden birçok benzerlikleri bulunmaktadır. Hatta bu kavimlerin tanrılarının isimleri bile birbirinin aynıdır. Bu benzerliği, eski Sümer tanrılarında da görmek mümkündür. Sümerlerin, kendilerinden sonra gelen kavimlerin dinî, sosyal, kültürel ve bi-

21. Tekvin, 11: 30-31.
22. Tekvin, 15: 7.
23. Nehemya, 9: 7-8.
24. Resullerin İşleri, 7: 3-4.

limsel anlayışlarına birçok etkilerde bulunduğu kabul edilmektedir.[25] Bununla birlikte son zamanlarda yapılan arkeolojik kazılar, Keldânîlerin antik inançlarını gün yüzüne çıkartan bazı ipuçları vermektedir.

Arkeolojik kazılardan elde edilen bulgular, ilk bakışta, Keldânîlerin dinlerinin politeist bir karakterde olduğunu göstermekle birlikte, çok çeşitli tanrıların uzlaştırılmasından oluşan bir monoteizm ve hatta ateist karakter taşıdığını da çağrıştırmaktadır. Fakat öne çıkan anlayış, Keldânîlerin inancının karmaşık bir politeizm olduğudur. Halk ve krallar, bazen sayıları on beş veya on altıya kadar ulaşan önemli tanrılara, onları yücelterek değişik şekillerde tapınmıştır. Keldânîlerin panteonu ilk önce gök cisimlerinden kaynaklanmış olmalıdır. Hatta bu dönemde onların, Sâbiîliğin saf şekline bağlandıkları da görülmektedir.[26]

Buna göre en eski zamanlarda, başlıca Keldânî şehirlerinden her birinin kendine mahsus bir tanrısı vardı. Halk, şehrin sahibi ve koruyucusu olarak bu tanrıya tapınırdı. Fakat daha sonra, şehirlerin hepsinde mevcut beldelerin tanrılarının hepsine ibadet edilmeye başlandı. Buna göre başlıca on iki tanrı vardı. Bâbil'in tanrısı olan Marduk veya Bel Marduk; Güneş tanrısı ve yıldızların reisi sayılırdı. Marduk'u, şeytanları öldürmek için mızrak, yay, kalkan ve topuzla silahlanmış bir savaşçı veya taht üzerinde oturmuş, başında güç ve kuvvet işareti olarak boğa boynuzlu bir taç bulunan bir hükümdar şeklinde tasavvur ederlerdi. Keldânî diyârının yaratıcısı sayılan balık şeklindeki Ea'nın, insan başlı bir balık veya balık derisiyle örtülü kartal kuyruklu bir insan şeklinde hayal edilerek, insanlara ilimleri ve sanatları, inşaatı ve ziraatı öğretmek için denizden çıktığına inanılırdı.[27] Keldânîler vahşî bir halde iken denizden çıkan bu balık onları medeniyete ulaştırmıştır. Bundan sonra altı yüz bin seneyi aşkın bir müddet zarfında insan soyundan on kişi hükümdar olarak Keldânî diyârını idare etmiş ve bu sırada Ea (Ovannis) tarzında, yarı insan yarı balık şeklinde olağanüstü yaratıklar gelerek bunlara hak yolu öğretmiştir.[28]

Birçok kavimde olduğu gibi su, dağ, güneş, ışık, gökyüzü vb. unsurlar Keldânîlerin de inanç sistemlerinde önemli bir yere sahiptir.[29] Sümerlerde En-lil kutsal dağların da ilâhı olan Tanrı'dır. İlk kaosun sularından yükselen dünya dağı ve onun tepesinde En-lil taht kurmuştur. Sümer, Hitit, Keldânî ve Mısır-

---

25. Bkz. S. N. Kramer, *Tarih Sumer'de Başlar*, çev., Muazzez İlmiye Çığ, T.T.K.Yay., Ankara 1990, s. 122 ve kitap boyunca.
26. George Rawlınson, *The Seven Great Monarchies of the Ancient Eastern World*, New York, 1885, I, 70-71.
27. Ali Reşad, *Tarih-i Kadim*, İstanbul, 1331, 150.
28. İbrahim Hakkı, *Tarih-i Umumi*, İstanbul 1305, I, 55.
29. *Ancient History, History of the Assyrians and Chaldeans, Medes and Lydians*, Rollin and Other Authentic Sources, London, 1841, 33.

lılara göre dağlar ışık ve ışık âlemi olan gökyüzünün direğidir.[30] Zaman ilerledikçe Mezopotamya'da, antropomorfizm ve tanrıları sembollerle tasvîr etme anlayışı gelişmiş, astrolojik ve astronomik hesaplara bağlı olarak tanrılara özel rakamlar da verilmiştir.[31]

Ur şehrinin tanrısı olan Sin, ay ilâhı; Sipara şehrinin tanrısı olan Şamas, güneş ilâhı idi. Sin, *parlak* anlamına gelirdi. Şamas, elinde güneş *kurs*u ile bir asâ bulunduğu halde taht üzerinde oturuyor şeklinde tasavvur edilirdi. Kuvvet tanrısı olan Ninip, kolları arasında bir arslanı sıkıp boğan güçlü bir avcı şeklinde idi. Cutha şehrinin ilâhı olan Nergal, Arslan tanrısı idi. Ayrıca o arslan başlı bir insan veya insan başlı bir aslan şeklinde sembolize edilirdi. Göğün, gök gürlemesinin, yağmurun tanrısı olan ve *kanalların sahibi, bereketin tanrısı, fırtınaların hâkimi* lakabıyla anılan Roman; paltolu, dört boynuzlu bir taç giymiş ve bir elinde yıldırım tutan bir savaşçı şeklinde idi. Yazı, ilim ve kehanet tanrısı Nebo, uzun bir kaftan, boğa boynuzlu bir taç giymiş olan uzun sakallı bir ihtiyar şeklindeydi. Bu tanrının yıldızların hareketlerini idare ettiğine ve hükümdarları özel bir şekilde koruduğuna inanılırdı. Arbeles ve Ninova şehirlerinde tapınılan tanrıça İştar, değişik şekillerde tasavvur edilirdi. Bazen üzerinde zırh ve başında bir miğfer olan *savaş meleği*, bazen bir güvercin şeklinde *aşk tanrıçası*, bazen de kucağında bir çocuk bulunan bir *anne* olurdu... Bu büyük tanrılar panteonunun altında ikinci derecede olan, daha az kuvvetli birçok tanrılara da inanılırdı. İnsan başlı bir yılan, büyük bir kuş şeklinde tahayyül olunan tanrılar ile ekin ve Fırat tanrıları bunlardan bazıları idi. Tanrıların taş, gümüş ve altından heykelleri yapılır ve bu heykellere değerli kumaşlardan elbiseler giydirilirdi. Bunlar tapınakların, ancak din adamlarının girebildikleri en gizli ve kutsal yerlerinde büyük bir özenle korunurdu. Yortu günlerinde bu heykeller çıkarılarak törenlerle gezdirilirdi. Tanrıların şerefine hayvan kurban edilir, günlük ve buhur yakılır, yere içecekler dökülür, ilâhiler söylenir ve duâlar okunurdu.[32]

İlkel inanış sahipleri, insanüstü varlıkların bazı insânî ihtiyaçları olduğuna kanaat getirirlerdi. Tanrı, insanlar gibi elbise giyiyor, büyük bir tutkuyla şarap içiyor ve her an doyumsuz bir açlık hissediyordu. Bundan dolayı her tanrının gücünün, ona tapanların sayısına ve sahip oldukları servete dayandığı söylenebilir. Aynı şekilde Keldânîlerin tanrısının da giydirilmesi, doyurulması ve

---

30. Hikmet Tanyu, *Dinler Tarihi Araştırmaları*, A. Ü. İ. F.Y., Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1973, s. 5.
31. *Dinler Tarihi Ansiklopedisi*, C. III, Gelişim Basım ve Yayım A.Ş., İstanbul, 1976, ss. 549-552.
32. Ali Reşad, *Tarih-i Kadim*, 152-153; Ahmed Refik, *Büyük Tarih-i Umumi*, İstanbul 1328, I, 213-215. Daha geniş bilgi için bkz. Rawlinson, *The Seven Great*..., I, 73 vd.

eğlendirilmesi gerekiyordu. Buna bağlı olarak kurban, ayin ve duâ, dindeki temel görevler olarak ortaya çıkıyordu.[33] Keldânîler, tanrılara karşı gelmenin sebep olduğu tehlikelere karşı büyük bir özen gösterir ve bunu affedilmesi mümkün olmayan günahlardan sayarlardı.[34]

Aslında Keldânîlerin dinî inanışlarının temelinin Akadların ayin ve inançlarına dayandığı ifade edilmektedir. Onlarda da kötü ruhlara saygı ve tapınma vardı. Bu saygı onlardan gelebilecek iyiliğe ve kötülüğe karşı yapılmaktadır. Söz konusu ruhlar bazen insan, bazen aslan ve yabanî/vahşî hayvanlar, bazen de ejderhâ ve değişik canavarlar şeklinde tasvîr edilmektedir.[35]

Kısaca ifade etmek gerekirse, Mezopotamya'da Orta Asya kökenli kavimlerle, Sâmî kavimlerin karışmasıyla, diller ve dinler de birbirine karışmış; yeni bir sentez ortaya çıkmıştır. Bütün Mezopotamya kavimleri birçok konuda aynı özellikleri göstermektedirler. İşte bundan dolayı, Keldânîler için yukarıdan beri açıklanan görüşler, rahatlıkla diğer kavimlere de isnat edilebilir ve edilmektedir.

KELDANÎLERDE BÜYÜ VE SİHİR

Tarihi belgelere göre Keldânîlerle büyü arasında çok yakın bir ilişkinin olduğu inkâr edilemez. Nitekim Büyük İskender'den (M.Ö. 356-323) hemen sonra, Yunan ve Romalı yazarlarca yıldız ilmiyle uğraşanları ifade etmek için *Keldânî* tabiri kullanılmıştır. Bunların arasında matematikçiler bulunduğu gibi, şarlatanlar da görülüyordu. Hatta Roma İmparatorluğu'nda Keldânî astrolojisinden etkilenen birçok yazar ve düşünür; kaderin bilinebileceğine, tanrıların gerçekliklerinin öğrenilebileceğine inanıyorlardı.[36]

Nitekim Daniel Kitabı'nda Keldânîler için bazen *sihirbazlar* ve *kâhinler* nitelemeleri kullanılmıştır: "Ve Nebukadnezar'ın krallığının ikinci yılında, Nebukadnezar rüyalar gördü ve ruhu sıkıldı, uykusu kaçtı. Ve düşlerini krala anlatmak için sihirbazlar, falcılar, afsuncular ve Keldânîler çağrılsın diye kral emretti. Onlar da içeri girdiler ve kralın önünde durdular. Ve kral onlara dedi: Bir rüya gördüm, o rüyayı anlayayım diye ruhum sıkılıyor. Ve Keldânîler krala Ârâmî diliyle söylediler: Ey kral, ebediyen yaşa; düşü bu kullarına anlat da yorumunu gösterelim. Kral cevap verip Keldânîlere dedi: O şey aklımdan çıktı, eğer rüya ve yorumunu anlatmazsanız, parça parça edileceksiniz ve evleri-

33. Corc Buvey Şemmar, *el-Mes'uliyyetü'l-Cezaiyye fi'l-Âdabi'l-Aşuriyye ve'l-Babiliyye*, Arapça'ya çev., Süleym es- Süveys, Daru'r- Reşid, Bağdat 1981, ss. 115-116.
34. Şemmar, *El- Mes'uliyyetü'l- Cezaiyye*..., s. 157.
35. Bkz. George Park Fisher, *Outlines of Universal History*, New York, 1885, s. 44.
36. T. A. Brady, "Chaldeans", *New Catholic Encyclopedia*, C. 3, Washington, 1967, s. 432.

niz gübrelik edilecek... Kralın önünde Keldânîler cevap verip dediler: Kralın bu şeyini gösterecek yeryüzünde insan yoktur; çünkü hiç bir kral, bir efendi veya bir hükümdar bir sihirbazdan, bir falcıdan yahut bir Keldânî'den böyle bir şey sormamıştır".[37] Keldânîler döneminde ve Keldânîler arasında büyü ve sihrin ne denli ilerlediğini bu cümlelerden anlamak oldukça kolaydır. Kendilerinden unutulmuş bir rüyanın bile yorumunu istemek onların bu alanlardaki başarılarının bir delili olmalıdır.

Aslında büyü olayının birçok kavimlerde bulunduğu bilinmektedir. Keldânî büyüsü, her yere dağılmış olan perilerin tabiat olaylarını meydana getirdikleri inancına dayanıyordu. Bu yaratıklar şeytânî güçlerle donatılmıştı. Bu güç daha çok kadınlarda bulunuyordu. Cadılar ve şeytanlar insanların bedenlerine girebilme yeteneğine sahipti. Bundan dolayı, Bâbil Keldânîleri, kötü ruhlara karşı mücadele için çok zengin bir duâ kitabına sahiptiler. Veba, istîlâ, peri, cin, gulyabânî gibi şeylere karşı okunan duâlar vardı. Evlerde, korunmak için giriş yerlerine kurtarıcı tanrıların küçük tasvirleri konulurdu. Sihir yapmak için en kuvvetli güç, temizleyici suyun semâvî timsali olan *Ea*'dır. Keldânîler şeytanları birçok sınıflara ayırıyorlardı. Örneğin *Lilit* ve *Lilitu* geceleyin hareket eden perilerdi... Periler kötülük yapmak için, hayvan yahut insan biçiminde görünüyorlardı.[38]

Özellikle milattan önceki asırlarda *Keldânîlerin büyüsünün* çok yaygın olduğu ve bunun başka kavimlere de geçtiği ileri sürülmektedir. Keldânîlerin büyüsü astroloji ile de ilgiliydi. "Onlar yedi gezegene tapıyorlardı. Ve bunların kâinatı idare ettiğini, hayır ve şerrin dünyaya onlar vasıtasıyla geldiğini söylüyorlardı. Bunlara Hz. İbrahim peygamber olarak gönderilmiş ve onların görüşlerini iptal etmiş, mezheplerini reddetmiştir".[39]

Keldânîlerin büyü sanatı daha sonra sırasıyla Araplara, Mısırlılara, Yunanlılara ve diğer kavimlere geçmişti. Bu sihir ve tılsım bilgileri, dinî buyruklar nazarında zararlı görüldüğü ve Tanrı'nın yardımına başvurulmadan yıldızlarla başka varlıklar ve unsurlara başvurulduğu için, sihir ve tılsım hakkında yazılan eserler halk arasında ilk önce yok denecek kadar azdı. Ancak Hz. Musa peygamber olarak gönderilmeden önce, Nabat ve Keldânî gibi kavimler tarafından yazılan eserlerde bu ilimlere ait bilgilere rastlanırdı. Süryânî ve Keldânîlerden

---

37. Daniel, 2: 1-10. Ayrıca bkz. Daniel, 4: 4-9; Daniel, 5: 7-11.
38. Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, M.E.B.Y., İstanbul, 1993, I, 250; Cemal Anadol, *Halk İnanışları, Büyü (Sihir-Tılsım)*, İstanbul (t.y.), ss. 15-16.
39. İbn Kesir, *Hadislerle Kur'an Tefsiri*, çev.; Bekir Karlığa– Bedreddin Çetiner, İstanbul, 1984, II, 462; Geniş bilgi için bkz. Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, 1971, I, 442 vd.; Fahrüddin Râzi, *Mefatîhü'l-Ğayb*, Beyrut, 1990, III, 187.

ibaret olan Bâbil ahâlisi ve Mısır'da Kıptîler ve başkaları sihir ve tılsımla uğraşmışlar ve bunlara dair kitaplar meydana getirmişlerdi. Fakat bu kavimlerin eserlerinden ancak Bâbil halkı tarafından meydana getirilen *Felâhet-i Nabâtiyye* gibi pek azı Arapça'ya çevrilmiştir.[40]

Birçok eski kavimlerde olduğu gibi büyü ile dinî inancı birbirinden ayırmak oldukça zordur. Eski Yunan uygarlığından önceki bu uygarlıklarda, özellikle Keldânîlerde büyünün dinle karışarak halk üzerinde etkili bir kurum haline geldiği kesindir. Tanrıların düşmanlıklarından ve kötülüklerinden insanları korumak için, o dönemin din adamları büyüyü bir çeşit dinî ayin gibi kullanmışlardır.[41]

KELDÂNÎLERİN BAZI İLİMLERE KATKILARI

Keldânîlerin milattan önceki parlak dönemlerinde bazı bilimlere önemli katkılarda bulundukları kabul edilmektedir. Bunların başında astronomi, astroloji, felsefe, matematik gibi ilimler gösterilmekte ve bu ilimlerin daha sonra Yunan, Roma ve Mısır'a intikâl ettiğine dikkat çekilmektedir. Büyük İskender tarafından M.Ö. 331 yılında Bâbil zapt edildiğinde Keldânîlere ait, 1903 yıllık astronomik araştırmalarla ilgili bir takım çalışmaların bulunmuş olduğu ve bunların daha sonra Aristo'nun eline geçtiği de ileri sürülmektedir.[42] Ancak biz burada makalemizin sınırları açısından bu konuya daha fazla yer ayırmayı gerekli görmüyoruz. Konuyla ilgilenenlerin genel tarih ve medeniyet tarihi kaynaklarına başvurmaları yeterli olacaktır.

KELDÂNÎLER VE ASTROLOJİ

Gökyüzü, göksel varlıklar ve diğer kozmik esaslar hakkındaki gizemli bilgelik (mysterio-sophic) ile ilgili kavramlar Bâbilonya'dan veya daha çok Keldânîlerden türemiştir.[43] "Keldânîler zamanında yıldızlara ait incelemeler dinî-sihrî bir karakter taşıyordu. Onlara göre –bütün aynı inanç seviyesinde olan kavimlerde olduğu gibi– yıldızlar tanrılardır ve canlı varlıklardır. Keldânîlerin astro-

40. İbn Haldun, *Mukaddime*, C. 3, (çev.), Zakir Kadirî Ugan, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1989, ss. 1-2.
41. Adnan Adıvar, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1987, s. 29.
42. William Swinton, *Outlines of the World's History*, New York 1874, 30; Rawlinson, *The Seven Great...*, 1, 65; Ahmed Rifat, *Lügat-ı Tarihiyye...*, V, 90.
43. Ugo Bianchi, *The History of Religions*, Leiden, 1975, 121.

lojisi ve astrobiyolojisi, yıldızların bilimsel bir tarzda incelenmesinden çok uzak bulunuyordu. Bununla birlikte bütün bu hazırlıkların fizik olayları bilimsel bir yoldan incelemede büyük faydası oldu".[44] "Keldânîler, haftanın günlerini gökteki kutsal yıldızların adları ile isimlendirmekte idiler. Bu inanca göre gökteki her kutsal yıldızla ilgili bir tanrı vardır ve bu tanrının özel vasıfları vardır. Her çocuk dünyaya geldiği güne ait olan kutsal yıldızın tanrısının özelliklerini alır, yani, tanrının vasıfları, çocuğun bağlı bulunduğu yıldız aracılığıyla doğan çocuğu etkiler. Keldânîlerde bu inanca dayalı olarak burç falı ortaya çıkmıştır. Buna göre Keldânîler, insanların hepsinin, doğdukları günlerin yıldızların etkisi altında kaldıklarına inanırlardı. Onlar özellikle Mars'ın (Merih) etkisi altında olan insanların, ilâhî bir güce sahip olduğuna inanmakta idiler".[45] Diğer taraftan, yıldızların Zigguratlar (piramitlere benzeyen tapmak kuleler) üzerinden gözlenmesi de, onların zihinlerinde büyük bir yer tutmuştur. Gökyüzünde bir takım olayların olacağını önceden haber veren belirtilere rastlanmaktadır. Böylece müneccimlik, yıldızlar üzerine önemli araştırmalar yapılmasına yol açmış; bu sayede tabiatın determinizmi ve zamanın ölçülmesi hakkında önemli sonuçlara varılması mümkün olmuştur.[46] Keldânîler astronomi ile ileri derecede ilgilenmişler, güneş ve ay tutulması hadisesini kaydetmişler, astronomik takvimler meydana getirmişlerdir. Bu bilgiler daha sonra birçok kavim gibi Mısırlılara da geçmiştir.[47]

Buna bağlı olarak kehânetin (gelecekten haber verme) Araplara Keldânîlerden geçtiği zannedilmektedir. Müneccim ve kâhin'e *hâzî* ve *hazzâ* denilmesi buna işaret eder. Çünkü hâzî bakıcı anlamına gelen Keldânîce bir lafızdır. Kâhin tabiri Yahudilerden gelmiştir. İlk kâhinler Keldânîlerden idi. Daha sonraları Yahudilerden ve Araplardan yetişmeye başlamıştır. Aslında eskiden astrolojiyle kâhinler meşgul olurdu. Araplar bu bilgiyi Keldânîlerden öğrenmişlerdir. Çünkü Sâbiî mezhebinin kurucusu Keldânîler olduğu gibi, yıldız ilminin kurucusu da onlardır. M. Ö. 536'da İran hükümdarlarından Keyhüsrev'in Bâbil'i zapt etmesi üzerine Keldânîler zulüm ve hakâret görmeye başladılar. Bunun üzerine Sâbiîlik yerine Mecûsîlik yerleşmeye başladı. Keldânîler zorunlu olarak etrafa dağıldıkları gibi, önemli bir kısmı da dil benzerliği sebebiyle Arap topraklarına göçtüler. Bu şekilde hem Sâbiîliği, hem de astrolojiyi Arap Yarımadası'na soktular. Böylece Sâbiîler Arap Yarımadası'nda âdeta Yahudilerle Hıristiyanlar gibi bir yer tuttular.[48]

---

44. Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş*, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 1963, s. 160.
45. Şaban Kuzgun, *Dinler Tarihi Dersleri*, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri, 1993, I, 157; Fisher, Outlines of..., s. 44.
46. Felicien Challaye, *Dinler Tarihi*, (çev.), Samih Tiryakioğlu, Varlık Yayınları, (t.y.), s. 112.
47. Afet İnan, *Eski Mısır Tarihi ve Medeniyeti*, Türk Tarih Kurumu Yayınlar, Ankara, 1987, s. 239.
48. Seydişehrî, *İslâm Tarihi...*, s. 172, 175.

KELDÂNÎLER VE MATEMATİK

Keldânîler matematik ilminde de ilerlemişlerdi. Senenin 365 gün, 6 saat, 11 dakika olduğunu tesbit etmişlerdi.[49] Keldânîler gökyüzü araştırmaları sonucunda bazı keşiflere ulaşmışlardı ki, bunların doğruluğu daha sonra ortaya çıkmıştır. Sözgelimi, gezegenlerin hareketlerini hesaplamaya ve ay tutulmasını önceden tayin etmeye muktedir olmuşlardır. Burçların yerlerinin 12 işaretini belirlemişler ve bir yılın 365 gün 6 saatten oluştuğunu anlamışlardı.[50] Dairenin 360 dereceye bölünmesini de Keldânîler bulmuşlardı. "Keldânîler tarafından dairenin 360 dereceye bölünmesinde bile belki büyüsel ve dinsel bir etkinin rolü olduğunu söyleyenler vardır. Çünkü bir Âsûr tabletinden, tanrıların 1'den 60'a kadar olan sayılarla gösterildiği ve yarı tanrıların ise, bu sayıların kesirleriyle temsil edildiği, buna göre 60 sayısının Âsûrlularda bir kutsallık kazandığı anlaşılıyor. 60'ın 6 ile çarpımından çıkan 360 da, dairenin çemberini oluşturuyordu. Fakat bunlar tahmin derecesini geçemeyecek bilgilerden başka bir şey değildir".[51]

KELDÂNÎLER VE FELSEFE

Keldânîlerin felsefeye de bazı katkılarda bulundukları belirtilmektedir. Keldânîlerin felsefesi bize yabancı araştırmacılar tarafından nakledilmiştir. Genellikle Yunan tarihçi ve felsefecilerinin yazılarında dağınık halde bulunan görüşler şeklindedir. Keldânîlerin ilk sebep hakkındaki düşünceleri şu tarzdaydı: İlk önce vücûd-ı mutlak ve her şeyin başlangıcı olan Bel, yani Tanrı ile, karanlık ve sudan ibaret olan uzay boşluğu bulunmaktaydı. Daha sonra Bel aydınlığı yarattı. Bunun sonucunda uzayın çocukları olan şeytanlar kovuldular. Akabinde Tanrı, kaos halinde bulunan uzayı bir düzene soktu. Kendi cevheriyle, ikinci derecedeki tanrıların cevherinden ve topraktan, *insânî ruhu* ve *hayvânî ruhu* meydana getirdi. Bu fikirler şüphesiz geleneksel rivâyet düzeyinde kalmıştır. Ancak Keldânîlerin felsefesi astroloji ile yakından ilgilidir. Strabo'nun aktardığına göre, Keldânistan'da değişik felsefî mezhep ve okullar kurulmuştur. Bu durum orada bir felsefe hareketinin geliştiğini göstermektedir. Fakat elimizdeki belgelerin yetersizliği bu hareketin mâhiyetini tarif ve tasvîr etmeye imkân vermemektedir.[52]

---

49. Ahmed Rifat, *Lügat-ı Tarihiyye...*,V, 90.
50. Ali Reşad, *Tarih-i Kadim,* s. 155.
51. Adıvar, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, s. 30.
52. Abe Barb, *Tarih-i Felsefe,* çev., Buhur İsrail, Matbaa-i Amire, İstanbul, 1332, ss. 30-31.

Felsefe'yi hikmet anlamında alırsak, *Fârâbî*'ye göre bu ilim Keldânîler tarafından meydana getirilmiş, sonradan Mısırlılara, Yunanlılara, Süryânîlere ve Araplara geçmiştir.[53] Yahudilerin de Bâbil sürgününde, bu Keldânî felsefesinden etkilendikleri, bu etkinin daha sonra Eski Ahit'e yansıdığı da ileri sürülen görüşler arasındadır.

KELDÂNÎLER VE ÖLÇÜ BİRİMLERİ

Keldânîler eski çağlarda bütün kavimlerin kullandıkları, zaman, uzunluk ve ağırlık ölçülerini icat etmişlerdi. Yılı, ayın dünya etrafındaki devrine bakarak bazıları 29, bazıları 30 gün olmak üzere 12 aya ayırmışlardı. Bu şekilde tayin olunan yıl dünyanın güneş etrafındaki devrine göre hesap edilen 365 gün 6 saatten ibaret olan gerçek yıldan daha kısa idi. Aradaki farkı gidermek için her 6 senede 30 günlük bir tamamlayıcı ay ilave ederlerdi. Keldânîler 7 günden oluşan haftayı da bularak, her bir günü bir gezegene tahsis etmişlerdi ve 7. gün *dinlenme günü* olarak kabul edilmişti. Dinlenme gününde savaş yapılmaz, mahkemeler iş görmez, hatta hastalara bile ilaç verilmezdi. Bir günü 24 saate, bir saati 60 dakikaya, bir dakikayı 60 saniyeye bölen de Keldânîler idi. Aynı şekilde Keldânîler, daireyi 360 dereceye, dereceyi de 60 dakikaya göre hesaplamışlardı. Derece için (°), dakika için (-), saniye için (=) ve salise için (°) işaretlerini ilk önce kullananlar yine Keldânîler olmuştur.[54]

Bütün bunlara ilaveten Keldânîlerin, Kur'an'ın i'râbı ve harekelenmesine dolaylı da olsa katkıda bulundukları ifade edilmektedir. Kur'an'ın harekelenmesiyle ilgilenen Ebu'l-Esved'in, harekeleri Irak'taki komşuları olan Keldânî ve Süryânîlerden aldığı bazı eserlerde yer almaktadır.[55]

HIRİSTİYANLIĞIN DOĞUŞUNDAN SONRA KELDÂNÎLER VE KELDÂNÎ KİLİSESİ

İlk başta vurgulandığı üzere, Keldânî kavramı biri etnik diğeri dinsel olmak üzere iki alana işaret eder. Kutsal metinlerde etnik anlamda Keldânî tabirine ilk defa Eski Ahit'te rastlanmaktadır. Bu da Irak'ta bir bölgeyi ve orada yaşayan insanları ifade etmek için kullanılmıştır. Genel olarak bakıldığında, bulundukları

---

53. Fârâbî, *Tahsîlu's-Sa'ade*, çev., Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1974, s. 51.
54. Bkz. Ali Reşad, *Tarih-i Kadim*, 158-159; Fisher, *Outlines of...*, s. 45.
55. Bkz. Süleymen Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul, 1988, I, 19-20.

bölgelere göre farklı isimler alan Âsûrlular, Keldânîler ve Süryânîler aynı kökten gelen kavimlerdir. Dinî anlamda ise Keldânî kelimesi 1551-1552 yılında Roma Katolik Kilisesiyle birleşen Nastûrîler için kullanılmaya başlanmıştır. Aslında aynı kavmin *monofizit* inancı benimseyenlerine Süryânî, Nestur'un görüşlerini kabul edenlere, yani *diyofizit* olanlara Nastûrî veya Âsûrî, Nastûrî iken Katolik olup Roma'ya bağlananlara da *Keldânî* denilmektedir. Dolayısıyla Katolikliği benimseyip Roma'ya bağlanan Nastûrîleri ifade eden Keldânî adlandırması Batı kaynaklıdır. Yani Papalık, Sâsânî İmparatorluğu topraklarında yaşayan Nastûrî Hıristiyanlardan Katolikliği benimseyip Roma'ya bağlananlara Keldânî adını vermiştir. Roma'ya bağlanmayanlara ise Nastûrîler veya Âsûrîler denilmektedir. Keldânîlerin Katolikliğe geçmelerinin eğitim dışındaki en büyük yararı, patriklik makamının kalıtsal olarak kuşaktan kuşağa geçmesine son vermiş olmasıdır. Bunun dışında Keldânîler eski örf ve âdetlerine bağlı kalmışlardır.

İlk Hıristiyan konsillerini red veya kabul eden kiliseler arasında Keldânî Kilisesinin adı geçmez. Çünkü bu dönemde Keldânîlerin ayrı bir kiliseleri yoktu ve Nastûrî Kilisesi içinde telakkî ediliyordu. Buna göre Keldânî Kilisesi esasen Nastûrî Kilisesinden doğmuştur. 431 Efes Konsilinde aforoz edilen Nestur'un kötü ününü hatırlatmasından dolayı Nastûrî adı geçmişte ve günümüzde pek kullanılmaz. Bununla birlikte Nastûrîler; yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, Roma'ya bağlanmayı reddeden Keldânîler olarak, Keldânîler de; Papa'nın otoritesini kabul eden Nastûrîler şeklinde nitelendirilebilir. Bu ayrışma ise XV. ve XVI. yüzyıllarda ortaya çıkmaya başlamıştır. Keldânî Kilisesi, Doğu'da yaşayan, fakat tarihte ilk defa Roma'daki Papalığa bağlanmayı kabul eden kilise olması hasebiyle özel bir yere sahiptir.[56]

Keldânîler daha ilk yüzyıllarda Hıristiyanlığı kabul etmişlerdir. Mezopotamya ve Kalde kilise geleneği, bu bölgelerin Hıristiyanlaşma tarihini Havârî *Aziz Thomas* ve arkadaşları olan *Addai*, *Aggai* ve *Mari* zamanına kadar geriye götürürler. Hatta son ikisi İsa'nın müritleri olarak da mülâhaza edilmektedir. Modern tenkitçiler, *Aziz Thomas*'ın havârîlik görevine itiraz etmezler ama *Aziz Aggai* ve *Mari*'nin havârîlik görevlerini üçüncü yüzyıla kadar götürürler.[57]

Doğu Suriye ve Mezopotamya'daki Hıristiyanlığın bu gelişmesi, Keldânî ve Süryânî Kiliseleri'nin başlangıcı sayılmaktadır. Bu Kiliselerin geçmişi ikinci yüzyıla kadar dayandırılmaktadır. Özellikle Keldânî Kilisesi'nin yaptığı *Kuddas*'ın (Ekmek-Şarap Ayini) temel duâları, bu ülkenin havârîsi olarak kabul edilen *Mar Addai* tarafından meydana getirilmiş ve *Mar Mari* de onları geliştirmiştir. Üçüncü yüzyılın sonuna kadar Mezopotamya Hıristiyanları Edessa'ya (Urfa) bağlı kabul ediliyordu. Dolayısıyla Antakya Patrikliği'ni dördüncü yüzyılın

56. Albayrak, *Keldânîler ve Nasturiler*, ss. 94-95.
57. R. Janin, *Les eglises orientales et les rites orientaux*, Paris, 1955, ss. 410.

başlarında, Papa unvanlı bir Episkopos teşkilatlandırdı. Dinî bölgelerin belirsizliği, episkoposların seçiminde yapılan haksızlıklar ve Hıristiyanların iç meselelerini halletmek için yakın bir patrikhanenin bulunmaması sebebiyle, Episkopos Papa, İran İmparatorluğu'nun başkenti *Selösi-Stezifon* diyosezi etrafında bütün Mezopotamya Hıristiyanlarını toplamaya muvaffak oldu. Roma İmparatorluğu'nun Hıristiyanlığı kabul etmesinden sonra, İran'da bu Hıristiyanlar bir dizi zulümlerle karşılaştılar. Bu baskılar 340 yılından 637 yılına kadar sürüp gitti. 431'de Efes'te toplanan genel Konsil Nestur'u aforoz edip Mısır'a sürgün edince, aynı zamanda Urfa Yüksek Din Okulu'nu da kapattırdı. Bu sefer okulun bazı öğrenci ve hocaları İran İmparatorluğu'na geçmiş ve Nusaybin'de yeni bir okul kurmuşlardı. İşte bu zamandan itibaren Nestur'un öğretisi ünlü bilgin Narsai sayesinde Nusaybin'den bütün Mezopotamya ve İran Hıristiyanları arasında yayılmaya başladı. Buranın Episkoposu Barsauma, bu hareketi bütün gücüyle destekledi. 484'ten sonra Barsauma, İmparator'un desteğiyle İran İmparatorluğu'nda yaşayan Hıristiyanlara zorla Nestur'un fikirlerini kabul ettirdi ve onları Roma-Bizans İmparatorluğu'ndan ayırarak, ayrı bir millî kilise meydana getirdi. Böylece bu millet kendi millî ismini kaybetmeye başladı ve inancının ismi (Nastûrî) ırk isminin (Keldânî) yerini aldı. Bu kiliseye mensup Hıristiyanlara Nastûrî adı veriliyordu. Kendileri ise bu adı reddediyor ve Doğu Kilisesi adını tercih ve kabul ediyorlardı.

KELDÂNÎLERDE İNANÇ, DİNSEL PRATİKLER VE DİN ADAMLARI

Keldânîler günümüzde âyinlerini bulundukları ülkenin/bölgenin diliyle icrâ etmelerine karşın, çoğunlukla geleneksel dilleri olan ve Doğu Süryânîce de denilen Keldânîce'yi kullanmaktadırlar. İbadet, dinî âyinlerin idaresi ve genel duâlar için 16 âyin kitabı bulunmaktadır. Din adamları sınıfının litürjik giysileri oldukça basit olup, Batıda ve Doğuda giyilen giysilerin bir sentezi mâhiyetindedir. Papaz ve diyakonlar arkasında bir, önünde üç kızıl haç bulunan uzun, beyaz, *Sudra* adı verilen bir elbise giyerler ki, bu İsa'nın dikişsiz elbisesini andırır.[58]

Hıristiyanlıkta Bizans İmparatorluğu'ndan ayrılan çeşitli kiliseler ibadet hayatlarını kendileri organize etmişlerdir; bu ise farklı âyin usullerinin (rit) ortaya çıkmasına yol açmıştır. Katolik kilisesince kanonik sayılan on sekiz ritten biri de Keldânî Âyin Usulüdür. Bu âyin usulü Nastûrî ve Katolik Keldânîler arasında ortaktır ve Doğu kiliselerindeki diğer âyin usullerine göre daha sadededir.

58. Albayrak, *Keldânîler ve Nasturiler*, 158.

Keldânî Kilisesine göre 7 sakrament bulunmaktadır. Bunlar; Qurbana, Vaftiz, Papaz Atama ve Kutsama, Günahların Affı, Haç, Kutsal Yağla Yağlama ve Evliliktir. En çok qurbana ve vaftiz âyinine önem verirler ve bunların kilise babaları tarafından öğretildiğine, diğerlerinin ise kutsal emir ve düzenlemeler olduğuna inanırlar. Qurbana'nın diğer altı âyin içerisinde önemli ve öncelikli bir yeri vardır. Qurbana kurban veya adak anlamına gelir ve kelime İncillerde geçen Kurban sözcüğüyle aynı kökten türetilmiştir. Vaftiz töreni için çocuklar sekiz günlükken kiliseye götürülür.

Keldânîlerde Büyük Oruç, Havârîler Orucu, Meryem Ana Orucu, Noel Orucu ve Ninova ve Bereket Duâsı Orucu olmak üzere beş çeşit oruç bulunmaktadır. Yılın bütün Çarşamba ve Cuma'ları (Noel'den Epifani'ye kadar olan süre hariç) perhiz günleridir. Keldânîlerde keffâret orucu da önemli bir yer tutmaktadır.

Keldânî Kilisesinin din adamları hiyerarşisi ise şu şekildedir: *Üç diyakonluk* (vaizci diyakon, yardımcı diyakon, diyakon), *Üç papazlık* (papaz, arkedikon, korpiskopos), *Üç piskoposluk* (piskopos, başpiskopos, patrik). Keldânî Patriği resmî olarak "Bâbil Patriği" unvanını taşır ve Bağdat'ta ikamet eder. Yetki alanı içerisinde Türkiye, Suriye, Mısır, Irak, İran ve Lübnan bulunmaktadır. Patrik Keldânî hiyerarşisince seçildikten sonra, Roma tarafından tasdik edilmeden önce de makamına oturabilir. Ne var ki, Papa'nın onayı, o makamın haklarını kullanmaya yetki verir. Keldânîlerde düzenli din adamları sınıfı dışında, seküler din adamları sınıfı da görülmektedir.

Keldânî din adamları sınıfının litürjik giysileri oldukça basittir. Basmadan yapılmış keten cübbe, beyaz bir gömlek ve genişçe bir pantolondan ibarettir. Âyin giysileri, Batı'da ve Doğu'da giyilen giysilerin bir karışımı şeklinde görülür. Keldânîlerde haç önemli bir sembol olarak hem kilise içinde, hem de normal hayatta yer almaktadır. Bu haçların bir kısmı sade ve süslemesiz iken, bir kısmında İsa'nın haça gerilmiş motifi bulunur.

OSMANLI BELGELERİNDE KELDÂNÎLER

Osmanlı egemenliği altındaki zımmîler, mezhep veya dinlerine göre Osmanlı yönetimi tarafından gruplandırılmış ve bu gruplara *millet* adı verilmiştir. Yani 'Millet' Osmanlı Devleti'nde dinî toplulukların ismidir. *Millet* sistemi ile zımmîlere bir yandan din ve özel hukuk işlerinde büyük ölçüde hoşgörü gösterilirken, bir yandan da Müslümanlardan ayrılmaları sağlanarak toplumdaki dinî hassasiyet de korunmuş oluyordu. Ancak devletin güçlü zamanlarında iyi işleyen *millet* sistemi, devlet zayıfladıkça yıkılmayı hızlandıran en

önemli nedenlerden biri olmuştur. Osmanlı Devleti'nde yaşayan zımmîler dinleri bakımından Hıristiyanlar, Yahudiler ve Sâbiîler olmak üzere üç ana gruba ayrılırlardı. *Keldânî Milleti* de bu Hıristiyan grup içerisinde addolunurdu. Keldânîler de diğer Hıristiyan topluluklar gibi dinî, bazı idarî ve hukukî konularda bağımsız olan milletlerdendi. Her milletin başında kendi cemâatleri tarafından seçilen ve devletçe onaylanan birer dinî şef bulunurdu. Osmanlı Devleti yeni seçilen şefe dinî ve hukukî yetkilerini içeren bir *berat* yollardı. Beratta patriğin seçiminin tasdik edildiği belirtilerek, patriğin topluluğun mallarını idarede, âyin ve dinlerine dair diğer hususlarda tam bir serbesti içinde olduğu, cemâatinden belli miktarda yardım toplayabileceği, kendisinin ve din adamlarının vergiden muaf oldukları, kilise mallarından gümrük vergisi alınmayacağı, kilise mensuplarının yalnız patriklik aracılığıyla tutuklanabilecekleri, adi suçları işlemeleri halinde cezalandırılmaları için patriğin onların dinî sıfatlarını kaldırması gerektiği, cemâate bağlı olanların evlenme, boşanma, miras gibi meselelerinin patriğin veya onun seçtiği din adamlarının kendi hukuk kurallarına göre çözüm getirecekleri yazılırdı.[59]

Osmanlı Devleti, adaleti sağlamak için gerektiği zaman gayrimüslim tebaayı Müslümanlara karşı korumuş, dinî hayatlarında serbestlik tanımış, kendi dinî kurumlarının oluşturulmasına bizzat maddî yardım ve katkıda bulunmuştur. Bu yüzden gayrimüslim topluluklar Osmanlılardan gördükleri muâmele karşısında zaman zaman devlete bağlılıklarını muhtelif yollarla göstermişlerdir. Ayrıca gayrimüslim tebaa arasında bazen dinî bir takım anlaşmazlıklar meydana gelmekteydi. Buna Kadim Süryânîler ile Katolik Süryânîler arasındaki, mevcut kiliselerin hangi cemâate ait olacağı meselesi örnek gösterilebilir. Bu ve buna benzer konular Meclis-i Mahsûs'ta görüşülerek karara bağlanırdı.

Osmanlı Devleti ile Keldânîler arasında cereyan eden yazışmalar genellikle, Patrik ve din adamlarının atanması, ölen Patriğin yerine yenisinin seçilmesi, Patriklik beratının verilmesi, harab olan veya yıkılan kiliselerin onarılması, yeni kilise yapılmasına ruhsat verilmesi, bu durumda; yakınında cami ve hayrâtın bulunmaması, kilisenin genişliği, uzunluğu, yüksekliği, masrafların kimlerden ve ne şekilde karşılanacağı ve benzeri konularla ilgiliydi. Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde, Keldânîlerin sayısı, dinî ve mezhebî görüşleri, eğitimleri vb. ile ilgili herhangi bir belgeye rastlayamadık. Ancak Osmanlı'nın son dönemlerinde Keldânîlerin Batı Devletleri'yle olan ilişkileri konusunda ilginç bazı kayıtlar da yok değildir. Meselâ, bir belgede şu satırları görüyoruz: "Sadrazam Cevat Paşa'dan Dâhiliye Nâzırı Rıfat Paşa'ya; Halep vilayetinden bildirildiğine göre aslen Bağdatlı ve Osmanlı uyruklu olan, Keldânî Piskoposlarından olduğunu söyleyen ve Bulgaristan'da vize edilmiş yol tezkeresini İstanbul'da muâyene ettir-

59. Albayrak, a.g.e. ss. 137-140.

meden geçmiş olan bir Papazın eşyası içinde; Ermeni İhtilâli, Amerika, İngiltere'deki faaliyetler hakkında bilgileri kapsayan dokümanların ele geçtiği, adı geçenin adamlı olarak İstanbul'a getirtilerek, tahkîkâtın adlî mercilerce yapılmasının Mabeyn'ce emr olunduğu..."

Kilise Defterleri'nden, Keldânîlerin nerelerde yaşadığına dair ipuçları çıkarmak da mümkündür. Bununla ilgili bir kaç örnek vermenin yerinde olacaktır:

"Bağdat'ta Keldânî cemâatine mahsus kilisenin mâil-i inhidâm olduğu... 28 Ca.1306,

"Musul vilayeti dâhilinde Akra kazasında mütevattın Keldânî cemâatinin kasaba hâricinde bulunan mâbedleri harâb olmağın... 9 Ra.1309."

"Diyârbekir Sancağı'nda Silvan kazası merkezinde mütevattın Keldânî cemâatinin mâbedleri olmadığından, müceddeden bir kilise inşasına ruhsat i'tası... 24 L 1309"

"Cizre kazasında mütevattın Keldânî Katolik milleti sıbyânına mahsus olmak üzere bir bâb mektep inşâsı husûsuna müsaade... 2 Ra. 1290"

"Musul'da Keldânî cemâatine mahsus Seknita nâm kilisenin tevsîan ta'mîrine ruhsat i'tâsı..." "19 Za.1321, Zaho kazasındaki Keldânî cemâatine mahsus kilisenin harap olmasına mebnî, hey'et-i asliyyesi üzerine tamirine ruhsat i'tâsı... 6 Ca. 1322"

"Musul'da kâin Keldânî cemâati Patrikhanesi'nin ruhsat-ı resmiyye ile emlâk vergisinden istisnâsı hakkında... 24 Ra. 1328"

"Diyârbekir vilâyeti dâhilinde Cizre kasabasında Keldânî cemâati için müceddeden bir bâb kilise inşâsına ruhsat i'tası... 22 Şev. 1327"

"Urfa'nın Nimetullah mahallesinde Keldânî cemâati için on altı sene evvel inşa ile, derûnunda icrâ-yı âyin edilmekte bulunan hânenin, kilise olmak üzere emr-i âlî verilmesi hakkında... 15 Ca. 1331."[60]

Bütün bu ifadelerden anlaşılacağı üzere Osmanlı Devleti, Keldânî cemâati için en küçük yerleşim alanlarında bile kilise inşa ettirmiş, harap olanları tamir ettirmiş, patrikhanelerini vergiden muaf tutmuştur.

GÜNÜMÜZDE KELDÂNÎLER

Günümüzde Bağdat, Basra, Musul, Kerkük, Erbil, Akra, Alkoş, Amadiye, Zaho, Tahran, Urumiye, Halep, Beyrut, Kahire, Detroit ve İstanbul'da Keldânî

60. Albayrak, a.g.e. ss. 139-140.

piskoposlukları ve dünyanın değişik yerlerinde 10'dan fazla patrik vekilliği bulunmaktadır. Keldânîlerde Bağımsız Papaz sınıfı, Düzenli Papaz sınıfı ve Seküler Papaz sınıfı bulunmakta ve bunlar icâzetlerini alabilmek için Roma, Paris, İstanbul veya Beyrut'a gitmektedirler. Keldânî patriğinin ikamet yeri Bağdat'tır. Bir önceki patrik Emmanuel Delly III, ilerlemiş yaşından dolayı istifa etmiş, 1 Şubat 2013 tarihinden itibaren Louis Raphaël Sako I, yeni Keldânî patriği olarak seçilmiş ve görevine başlamıştır.

Keldânîlerin dünyadaki ve Türkiye'deki sayılarıyla ilgili istatistiksel rakamlara dayalı kesin bir sayı vermek çok zordur.

Osmanlı Devleti döneminde de Keldânîler genellikle Irak'ta yaşamaktaydılar. Bunun dışında Diyârbakır, Mardin, Musul, Siirt, Urfa, Van, Hakkari, Halep, Cizre, Midyat.. vb. yerlerde değişik yoğunlukta bulunuyorlardı. Ancak bu merkezlerin hiç birisinde sayısal açıdan Müslüman nüfustan fazla olmamışlardır. 1903 istatistiklerine göre 80 bin Keldânî'nin ülkemizde yaşadığı, diğer ülkelerdekiyle birlikte bu halkın toplam nüfusunun 110 bin olduğu belirtilmektedir. 1914 yılında 15-20 binden daha fazla Keldânî'nin Anadolu coğrafyasında yaşadığı bilinmektedir. I. Dünya savaşından sonraki sayıları bile 30 binden biraz fazladır.

Bugün Keldânîlerin yeryüzündeki toplam nüfusu 1 milyon civarında tahmin edilmektedir. 1990'lı yılların sonlarına doğru Türkiye'deki toplam sayıları 800 ile 1000 kişi civarındaydı. Değişik sebeplere dayanan yoğun göçten dolayı bu sayı 250-300 kişiye kadar düşmüştür. Genellikle Diyârbakır, Mardin, Mersin ve İstanbul'da yaşamaktadırlar. Çok sayıda Ortadoğu ve özellikle Irak'lı Keldânî İstanbul'u bir köprü ve Batı'ya geçiş merkezi olarak kullanmaktadır. Bu hali ile İstanbul'daki Keldânî Kilisesi, cemâatinin çoğunu yabancıların oluşturduğu tek kilise özelliği taşıyor. Bu kişilerin özel durumları vardır ve hepsi Birleşmiş Milletlere kayıtlıdır ve göçmen statüsündedirler. Birkaç ay ile birkaç yıl arasında İstanbul'da geçici olarak ikamet edip ayrılırlar, burada çalışamazlar, herhangi bir faaliyet yürütemezler, Irak'taki akrabaları tarafından finanse edilirler ve bunların çoğu yüksek okul mezunu kişilerdir. Ancak Türkiye'de bir bekleme süreci geçiriyorlar ve bu nedenle büyük bir kısmı buraya adapte olmadan ayrılıyor. Göçün teknolojik, sosyo-ekonomik, kültürel, bölgesel ve güvenlik olmak üzere birçok sebepleri ön plana çıkmaktadır. Bununla birlikte bu göç hadisesinin sadece Türkiye'ye özgü olmadığını da unutmamak gerekir. Doktora çalışmalarımız esnasında bazı Arap ülkelerinde ve Ürdün'de de Keldânîlerin yaşadığına dair bilgilere rastlamıştık. Ancak 1998 yılında bir yıl boyunca Ürdün'de yaptığımız araştırmalarda orada yalnızca yaşlı bir Keldânî çiftin kaldığını gördük. Diğer Keldânîler ve gençler Avrupa'ya veya Amerika'ya yerleşmişlerdir. 1989'lu yıllarda Türkiye'de Güneydoğu Anadolu'da, 4-5 köyde, 4-5 bin civarında Keldânî vatandaşımız yaşıyordu. Bu sayı günümüzde çok azalmış ve

Diyarbakır ve Mardin'de birkaç aile kalmıştır. Adana, Mersin ve İstanbul gibi il merkezlerindeki Keldânîler ise göçle gelenler olup bunlar genellikle Batı'ya sığınmacı olarak gitmenin yollarını aramaktadırlar.

Son yıllarda ise Türkiye'de yaşayan Keldânîler Protestan misyonerlerin ve kiliselerin hedef kitlesi haline de geldiği ve din değiştirdikleri gözlenmektedir. Nitekim bizim Adana'da yaptığımız araştırma da bunu teyit etmektedir. 150 bin Keldânî Amerika'dadır ve bunların da 100 bini Detroit'te bulunmaktadır.

Bugün Türkiye'de Keldânîlere ait bir okul veya yazılı basın bulunmamakta ve din adamları dışında halk Keldânîce konuşamamaktadır. Türkiye'de yaşayan Keldânîlerin, günümüzde bir kaç aile hariç, tamamı şu anda İstanbul'da ikâmet etmektedir. Bunlar âyinlerini genellikle Beyoğlu İstiklal caddesindeki St. Antuan Kilisesi'nin bodrum katında yapmaktadırlar. Bugün İstanbul'da yaşayan birçok insanın haberdâr dahi olmadığı Keldânî cemâati, Güneydoğu kökenli ve aslında yüzyıllardır Anadolu'da iç içe yaşadığımız toplumlardan, ayrıca Doğu Kiliseleri içerisinde Hıristiyanlığı ilk kabul edenlerdendir.

KELDÂNÎLER VE SON DÖNEMLERDEKİ SOYKIRIM İDDİALARI

Son yıllarda Avrupa ve özellikle de Fransa'da yaşayan Âsûrîler/Keldânîler "soykırım" iddiasını gündeme getirmeye başlamışlar ve hatta Fransa'da sözde bir anıt da dikmişlerdir. Ermenilerin soykırıma uğradıkları iddiası ne kadar asılsız ve bilimsel-tarihi belgelerden yoksun, tek taraflı bir siyasi propagandanın sonucu ise, Keldânîlerin soykırıma uğradıkları iddiası da herhangi bir ciddî mesnede dayanmamaktadır. Hele hele 250 bin rakamı tamamen sanal olduğu kadar hayaldir de. Çünkü eğer bu sayı doğru olsaydı o gün veya bugün yeryüzünde bir tek Keldânî'nin kalmaması gerekirdi. Bu arada Osmanlı Devletinde Keldânîlerin bu sayıya ulaşamadıkları bir tarafa, bunun yarısını bile teşkîl edememişlerdir. Aslında özellikle Türkiye'de yaşayan Süryânî ve Keldânîlerin böyle bir iddiaları hiçbir zaman olmamış ve olmamaktadır. Buna benzer iddialar genellikle Batı'da yaşayan Âsûrîler tarafından ileri sürülmekte ve bunun yoğun bir propagandası yapılmaktadır. Burada Âsûrî kavramına vurgu yaptığımıza dikkat edilmelidir. Bu kavram 19. yüzyılda Batılılarca, Osmanlı Devletinin tebeası olan bir kısım Hıristiyanları ırk temelinde birleştirip isyan ettirmek için tedâvüle sürülmüştür. Bundan dolayı Keldânîler ve Süryânîlerin çoğu bu kavrama sıcak bakmazlar.[61]

61. Kadir Albayrak, "Keldânî Soykırımı Safsata", *Aksiyon Dergisi*, 23 Ocak 2006.

Türkiye Cumhuriyeti'nde ve İslâm ülkelerinde yaşayan hiçbir Keldânî böyle asılsız bir iddiayı şu ana kadar dile getirmemiştir. Zaten Keldânîler Osmanlı döneminde zımmî statüsünde sayılmışlardır. Bu insanlar yüzyıllarca diğer ehl-i kitap gibi barış içerisinde yaşamışlardır. Ancak özellikle yüzyıllar öncesinden başlayan Katolik ve daha sonraki Protestan misyonerlik faaliyetleri Keldânîlerin bölünmesine ve Osmanlı'ya karşı Rusya, İngiltere ve Fransa'yı desteklemelerine neden olmuştur. I. Dünya Savaşında hem Rusya'nın hem de saydığımız bu Batılı ülkelerin ihânetine uğramışlar ve birçok zorluklarla karşılaşmışlardır.

Daha önce ifade ettiğimiz gibi soykırım iddiasını gündeme getirenler Batı ülkelerinde yaşayan Âsûrî ırk kökenini öne çıkarıp dinî kimliği önemsemeyenlerdir. Türkiye'de yaşayanların böyle bir iddia ve niyetleri şu âna kadar görülmemiştir. Ancak 1915 ve 1920'li yıllarda bazı İngiliz, Fransız ve diğerleri tek taraflı ve kasıtlı olarak Türkleri suçlayan eserler yazmışlardır. Nitekim 'Mavi Kitap' adlı çalışmasında 60 sayfayı Keldânîlere ayıran tarihçi Arnold Tonybee, kitabında Keldânîlerin soykırıma uğradığını iddia etmiştir. Ancak bu kitabın bilimsel olmaktan çok propaganda içerikli olduğu bilinmektedir. Bizim incelediğimiz kadarıyla hiçbir Osmanlı belgesinde böyle bir olayın gerçekleştiği zikredilmemekte, diğer ciddi ülke arşivlerinde de buna dair herhangi bir malumat bulunmamaktadır.

KAYNAKÇA

Abe Barb, *Tarih-i Felsefe,* (çev.), Buhur İsrail, Matbaa-i Amire, İstanbul, 1332.

Adnan Adıvar, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1987.

Ahmed Refik, *Büyük Tarih-i Umumi*, C. I, İstanbul, 1328.

Ahmed Rifat, *Lüğat-ı Tarihiyye ve Coğrafiyye,* C. V, İstanbul, 1300.

Albayrak, Kadir, "Keldânî Soykırımı Safsata", *Aksiyon Dergisi*, 23 Ocak 2006.

Albayrak, Kadir, "Keldânîler", *DİA*, C. 25, Ankara, 2002.

Albayrak, Kadir, *Keldânîler ve Nastûrîler*, Vadi Yayınları, Ankara, 1997.

Ali Reşad, *Taârîh-i Kadîm*, İstanbul 1331.

An. R., "Chaldea, Chaldeans", *Encyclopedia Judaica*, C. V, Jerusalem (t.y.).

Anadol, Cemal, *Halk İnanışları, Büyü(Sihir-Tılsım)*, İstanbul (t.y.).

Ancient History, History of The Assyrians and Chaldeans, Medes and Lydians, Rollin and Other Authentic Sources, London, 1841.

Arberry, A.J., *Religion in the Middle East*, C. I, London, 1969.

Ateş, Süleymen, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, C. I, İstanbul, 1988.

Atiya, Aziz S., *A History of Eastern Christianity*, London, 1968.

Başbakanlık Osmanlı Arşivleri, İrade Adliye ve Mezahip, 13.C/1312, No:13; 3.13/1312, No:13; Z-A.7/1315.

Başbakanlık Osmanlı Arşivleri, Kilise Defterleri, I/174; III/26, 76, 78; IV/148-149, 165; V/156; VI/17, 138.

Bozkurt, Gülnihâl, *Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukukî Durumu*, T.T.K.Y., Ankara, 1989.

Brady, T.A., "Chaldeans", *New Catholic Encyclopedia*, C. III, Washington, 1967.

Challaye, Felicien, *Dinler Tarihi*, çev., Sâmîh Tiryakioğlu, Varlık Yayınları, (t.y.).

Cuinet, Vital, *La Turquie D'Asie*, C. II, Paris, 1891.

Dinler Tarihi Ansiklopedisi, C. II-III, Gelişim Basım ve Yayım A.Ş., İstanbul, 1976.

"el-Keldânîyyûn ve Aslu İsmuhum ve Ma'nâhu ve İhtilafu'r-Rivâyâti fihi", *Lüğatü'l-Arab*, Sa. 2, Nisan, 1911.

el-Matran Evgin Menna'l-Keldânî, *Delîlu'r-Râğibîn fi Lüğati'l-Ârâmiyyîn*, (t.y., y.y.).

Fahrüddin Râzi, *Mefatîhü'l- Ğayb*, C. III, Beyrut, 1990.

Fârâbî, *Tahsîlu's-Sa'ade*, (çev.), Hüseyin Atay, A.Ü.İ.F.Y., Ankara, 1974.

Fisher, George Park, *Outlines of Universal History*, New York 1885.

Grant, Asahel, *Nastûrîler ya da Kayıp Boylar*, çev., Meral Barış, Nsibin Yayınevi, İsveç, 1994.

Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş*, A.Ü.İ.F.Y., 2. Baskı, Ankara, 1963.

İbn Haldun, *Mukaddime*, C. III, çev., Zakir Kadirî Ugan, M.E.B.Yayınları, İstanbul, 1989.

İbn Kesir, *Hadislerle Kur'an Tefsiri*, C. II, (çev.), Bekir Karlığa– Bedreddin Çetiner, İstanbul, 1984,

İbrahim Hakkı, *Tarih-i Umumi*, C. I, İstanbul 1305.

İnan, Afet, *Eski Mısır Tarihi ve Medeniyeti*, T.T.K.Yay., Ankara, 1987.

J. D. PR., "Chaldaea", *Encyclopedia Britannica*, C. V, Great Britain, 1953.

Janin, R., *Les eglises orientales et les rites orientaux*, Paris, 1955.

Kramer, S. N., *Tarih Sumer'de Başlar*, çev., Muazzez İlmiye Çığ, T.T.K.Yay., Ankara, 1990.

Kuzgun, Şaban, *Dinler Tarihi Dersleri*, C. I, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri, 1993.

Molitor, Joseph, *Kildaniler ve Doğu Süryânî Kilisesi*, çev., Erol Sever, Yaba Yayınları, İstanbul, 2004.

Montgomery, James A., *Arabia and the Bible*, Philadelphia 1934.

Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, C. I, M.E. B.Yayınları, İstanbul, 1993.

Rabban, R., "Chaldean Rite", *New Catholic Encyclopedia*, C. III, Washington, 1967.

Rawlınson, George, M.A., *The Seven Great Monarchies of the Ancient Eastern World*, C. I, New York, 1885.

Saggs, H. W. F., *Encyclopedia International*, New York, 1963.

Seydişehrî, Mahmud Esad, *İslâm Tarihi*, (sadeleştiren), Ahmed Lütfi Kazancı– Osman Kazancı, İstanbul, 1983.

Surma D Bayt Mar Samcun, *Doğu Âsûr Kilisesi Gelenekleri*, (çev.), Meral Barış, Nsibin Yayınevi, İsveç, 1993.

Şemmar, Corc Buvey, *el-Mes'uliyyetü'l-Cezaiyye fi'l-Adabi'l-Aşuriyye ve'l-Bâbiliyye*, Arapça'ya çev., Süleym es-Süveys, Daru'r– Reşid, Bağdat, 1981.

Şeyho, Hanna, *Keldan el-Karni'l 'İşrîn*, et-Tab'atü's-Saniyetü, Detroit, 1992.

Tanyu, Hikmet, *Dinler Tarihi Araştırmaları*, A.Ü.İ.F.Y., Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1973.

Taplamacıoğlu, Mehmet, *Karşılaştırmalı Dinler Tarihi*, Ankara, 1966.

Tisserant, Eugene, *Hulâsatün Tarîhiyyetün li'l-Kenîseti'l Keldânîyye*, Fransızca'dan Arapça'ya çev., Süleyman Saiğ, Musul, 1939.

Ugo Bianchi, *The History of Religions*, Leiden, 1975.

Wheaton, J. B., "Chaldeans in the Bible", *New Catholic Encyclopedia*, C. III, Washington 1967.

William Swinton, *Outlines of The World's History*, New York, 1874.

Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, C. I, İstanbul 1971.

BÂBİL

Kadir Albayrak*

Fırat ile Dicle nehirleri arasındaki Mezopotamya denen topraklar, tarihin ilk devirlerinden beri birçok dinin ve ırkın ortaya çıktığı ve karıştığı, kutsal metinlerde de adı geçen bir coğrafyadır. Tarih sahnesinde görülen birçok medeniyet bu coğrafyada doğmuş, bölge sayısız peygamberin ve krallığın beşiği olmuştur. Geçmişte medeniyetlerin neşvünemâ bulduğu bu topraklar günümüzde de önemini korumaktadır. Tarihteki önemi belki de öncelikle sudan kaynaklanan bu topraklara şimdi petrol ve diğer kaynaklar da eklenmiş ve böylece önemi iki kat daha artmıştır.

Kuzeyde Asur'a, güneyde Bâbil'e kadar uzanan antik diyar Mezopotamya, pek çok kişinin âşinâ olmadığı bir bölgedir. Kitâb-ı Mukaddes'le olan bağlantılarından dolayı bazı yönleri iyi bilinmektedir: Ninova ve Bâbil'in ihtişamı, Asur savaşçılarının kana susamış doğaları, Bâbilli kâhinlerin büyü güçleri, zengin ve kudretli tüccarları, şatafatlı ve şehvetli yaşam tarzları... Hammurabi, Nebukadnezar, Tiglat-Pileser, Asurbanipal ve Sanherib, nüfuz sahibi kimselerdir.[1] Ayrıca günümüzde Ortadoğu ülkelerinin birçoğunda ve Türkçe'de kullanılan Nisan, Mayıs, Temmuz, Eylül, Şubat gibi ay isimlerinin de Bâbilonya

* Prof. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. [kalbayrak@cu.edu.tr]

1. Henrietta Mccall, *Mezopotamya Mitleri*, çev., Bircan Baykara, Phoenix Yayınevi, Ankara, 2011, s. 9.

kaynaklı olduğu bilinmektedir.[2] Öte yandan Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm dininde önemli ortak bir "ata" olarak Hz. İbrahim'in Bâbilonya bölgesinde belli bir süre yaşadığı ve daha sonra "Keldânîlerin Ur şehrinden" ayrılarak batıya doğru göç ettiği bilinmektedir ki onun Hammurabi (ö. M.Ö. 1750) ile çağdaş olduğu bazı kaynaklarda yer almaktadır.[3] Yine mitik anlatılara göre Hz. İbrahim, Nemrut zamanında yaşamıştır.

Mezopotamya coğrafyasında bulunan Bâbil'in Eskiçağ tarihinde klasik yazarları da etkileyen ve şehri tasvîr ederken mübalağa yapmalarına sebep olan çok büyük bir şöhreti bulunmaktadır. Burası dâimâ özellikle semâvî dinlerde insanoğlunun kendini beğenmişliğinin, Allah'a baş kaldırışının, ahlâksızlığın ve büyücülüğün merkezi kabul edilmiştir. Bu inanışlarda gerçek payı bulunmakla beraber, II. Nebukadnezar'ın M.Ö. 586'da Kudüs'ü tahrip ederek halkının tamamını Bâbil'e götürmesi sonucu Yahudilerin başlattıkları ve özellikle "Bâbil esâreti"nin bitmesinden (M.Ö. 539) sonra da burada kalarak "Bâbil Talmudu"nu kaleme alan din adamlarının devam ettirdikleri olumsuz propagandanın da rolü büyüktür. Mesela Eski Ahit'in bir babının tamamı, "Ey fâhişe!" diye hitap ettiği Kudüs'ün ahlâksızlıklarının ayrıntılı biçimde anlatıldığı[4] bir bölüme ayrılmıştır. Tarihin herhangi bir döneminde Bâbil böyle bir lakapla anılmadığı halde, Yeni Ahit'te kimliği açıklanmadan kötülenmek istenen Roma, Bâbil adı altında tanıtılmış ve "alnında dünyanın fâhişelerinin ve iğrençliklerinin anası" yazılı bir kadına benzetilmiştir.[5]

Antik dönemde olduğu gibi günümüz çağdaş dünyasında da en çok bilinen doğu şehirlerinden biri Bâbil'dir. Bâbil denince akla ilk önce dünyanın yedi harikasından biri kabul edilen "Bâbil'in asma bahçeleri", "Bâbil kulesi", "Yahudilerin Bâbil esâreti", "Bâbil Talmudu" gibi çağrışımlar gelmektedir. Bundan dolayı Bâbil şehri doğuda olduğu kadar batı dünyasında da bilinmektedir. Aynı zamanda eski ve yeni kimi din ve kültlerde Bâbil şehri, barış ve hakîkî imanın şehri olan Kudüs'ün karşıtı olarak; kötülüğün, bozulmuşluğun ve kutsal olmayanın sembolü şeklinde de anlaşılmaktadır.[6]

20. yüzyılın başlarında ortaya çıkan ve 1960'lı yıllarda yaygınlık kazanan Jamaika kökenli siyahların senkretik inancı olan *Rastafarianizm* akımı da Bâbil'e olumsuz bir anlam yüklemektedir. Onlara göre Bâbil terimi adaletsizlik, baskı ve bozgunculukla eşdeğerdir. Nasıl ki milattan önce Yahudiler Bâbil'e sür-

---

2. Lester L. Grabbe, *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period*, London, 2004, I, 187.
3. E. A. Wallis Budge, *Babylonian Life and History*, New York 2005, s. 42.
4. Bkz. Hezekiel, 16: 1-63.
5. Vahiy, 17: 5.
6. T. Boiy, *Late Achaemenid and Hellenistic Babylon*, Belgium, 2004, 1.

güne gönderilmişlerse, Rastafariler de kendilerini beyaz Batı insanının ve Batı uygarlığının esâreti altında görmekte; gelecekte bu esâretten kurtulup mutlaka Etiyopya'ya döneceklerine inanmaktadırlar.[7] Ne var ki bütün bu geleneksel ve efsânevî anlayışların ötesinde Bâbil şehrinin gerçek tarihî kimliği konusunda çok az şey bilinmekte; bunlar da 19. ve 20. yüzyıllarda bölgede yapılan arkeolojik kazılardan elde edilen bulgu ve belgelere dayanmaktadır.[8] Günümüzde Bâbil şehri hakkındaki bilimsel bilgiler arkeolojik, epigrafik, çivi yazılı belgeler, tablet mektuplar, astroloji, astronomi araştırmaları, takvimler, papirüsler, Yunan tarihçilerinin yazıları vb. belgelerden elde edilmektedir.[9] Buna ilaveten Kitâb-ı Mukaddes ve diğer tarihî verilerden de dinî içerikli bilgilere ulaşılmaktadır.

Bâbil şehri, Bâbilonya veya Kalde'nin başkenti olarak bilinir ve muhtemelen Nemrut* tarafından inşa edildiğine inanılır. Asur kralı Belus tarafından genişletilmiş ve daha sonra da Semiramis tarafından birçok eklemeler yapılmıştır ki, bu yüzden bazen şehrin Semiramis tarafından kurulduğu zannedilir. Sonraki tarihî süreçte ise Nebukadnezar tarafından süslenmiş, genişletilmiş ve Yahudiler buraya aynı kral tarafından sürgüne gönderilmiştir. Bunun sonucu acı çektikleri yer olması dolayısıyla Yahudiler tarafından Bâbil felaketin, uğursuzluğun bir sembolü olarak kabul edildi.[10]

Mircea Eliade'a göre Bâbil'in çok sayıdaki adları arasında "Gök ile Yeryüzünün Temelleri Evi", "Gök ile Yeryüzünün Bağı", "Parıltılı Dağ Evi", "Yaşam Mührünün Evi" sayılabilir. Bütün bu kavramlardan Bâbil'in dünyanın merkezi olarak algılandığı sonucu ortaya çıkmaktadır.[11] Esasen bu gök ile yeryüzü ara-

---

7. Barry Chevannes, "Jamaica", *Encyclopedia of Religious Practices*, New York, 2006, II, 538; Neil J. Savishinsky, "Rastafari in the Promised Land: The Spread of Jamaican Socioreligious Movement among the Youth of West Africa", *African Studies Review*, No. 3, (Dec., 1994), XXXVII, 20.
8. Boiy, *Late Achaemenid and Hellenistic Babylon*, s. 1.
9. Boiy, a.g.e. ss. 8-54.
* Kitâb-ı Mukaddes'e göre Nemrut, Nuh'un oğlu Ham'ın soyundan gelen Kuş'un oğludur ve yiğitliğiyle yeryüzüne ün salmıştır. (Bkz. I. Tarihler, 1: 1-10). Bîrûnî de bu konuda benzer şeyleri yazar: "Râvîlerden bazıları Nuh oğlu Ham oğlu Kuş oğlu Nemrud'un Babil'de dillerin birbirine karışmasından sonra otuz iki yıl hüküm sürdüğünü belirtmektedir. Belki de yeryüzünde kurulmuş ilk gerçek krallık bu idi. Bu dillerin birbirine karışması (rivâyete göre) (patrik) Argu zamanında olmuştur. (Bkz. Ebû Reyhan el-Birûnî, *Maziden Kalanlar*: (*el-Âsâr el-Bâkiye*), çev.: Ahsen Batur, Selenge Yayınları, İstanbul, 2011, s. 141.
10. Augustin Calmet, *Calmet's Dictionary of the Bible*, Theodore Alois William Buckley, London, 1856, ss. 119-120.
11. Mircea Eliade, *Babil Simyası ve Kozmolojisi*, çev.: Mehmet Emin Özcan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2002, s. 27.

sındaki bağ, genellikle dağ ile sembolize edilirdi. Çünkü Mezopotamya kültürlerinde dağın "öte dünyanın eşiği" anlamı da vardır. Buna göre ruhlar ölüler dünyasına dağlardan geçerek girerler. Meselâ Asur dilinde "ölmek" için kullanılan genel terim "dağa yapışmak"tır. Bâbil'de dağları sembolize eden insan yapımı eserlere ise *Ziggurat* adı verilmiştir ki bu, dünyanın direği, gök ile yeryüzünün birleştiği yer olarak tanımlanır. Büyük Bâbil kulesinin adı, yalnızca tanrısal kapı olarak kalmaz, aynı zamanda gök ile yeryüzünün temelidir de. Bâbil ile Bâbil kulesi sözcüğünün kökeninin "Tanrı Kapısı" anlamındaki *Bâbilu* olduğu söylenmektedir. Çünkü göğe kutsal yazılar ile özellikle Tapınak sayesinde ulaşılabilirdi. Bu "Göğe yolculuk" konusunu işleyen Bâbil efsaneleri, ölümlülere "Göklerin yolu"nun göğün direğinin yanında açıldığını ileri süren başka halkların inançlarına benzemektedir.[12]

Akadca "tanrının kapısı" anlamına gelen Bâbil adı (bab "kapı", ili "tanrının"), İbranice'de Babel/Bavel, Persçe'de Babiruş ve Grekçe'de Babylon şekillerinde kullanılmıştır. Şehrin adına ilk defa M.Ö. 3. bin yılın sonlarına ait Akad belgelerinde rastlanır; ancak kuruluşunun çok daha öncelere kadar gittiği tahmin edilmektedir. Çünkü şehrin ilk adı Sümerce "Ka-dingir-ra"dır. *Ka* "kapı", *dingir* "tanrı", *ra* "nın" demektir ve Bâbil kelimesinin bu isimden Akadca'ya tercüme olduğu anlaşılmaktadır. Sümer şehir devletlerine son vererek Sami-Akad İmparatorluğunu kurmuş olan Akadlı Sargon (M.Ö. 24. yüzyıl) Bâbil'i ele geçirip tahrip etmiş, tapınaklarından kaldırdığı tanrı heykellerini, kendi başkenti Akad'ın yanına kurduğu Bâbil şehrine götürmüştür. Dolayısıyla ilk Bâbil'in eski bir Sümer şehri olduğu ve Akadlar tarafından tamamen tahrip edilerek kendi dillerinde yine aynı anlama gelen yeni bir isimle şimdiki harâbelerinin bulunduğu yere tekrar kurulduğu sonucu elde edilmekte, ayrıca bugüne kadar yeri tespit edilemeyen, fakat Bâbil yakınlarında olduğu bilinen Akad şehrinin de Bâbil harâbelerini oluşturan tepelerden birinin altında bulunabileceği ihtimâline varılmaktadır.[13]

Tarih boyunca pek çok defa el değiştiren Bâbil her seferinde tahrip edilmesine rağmen ünlü Bâbil Kulesi'nin azameti karşısında büyülenen Pers Kralı Kyros tarafından yıkılmayıp onarılmış, fakat altmış yıl sonra başlayan büyük bir isyan üzerine şehri tekrar zapteden Xerxes'in (M.Ö. 486-465) emriyle, başta surları ve kulesi olmak üzere hemen tamamı tahrip edilmiştir (M.Ö. 478). Daha sonra, Bâbil'i imparatorluğunun başşehri yapan Büyük İskender (M.Ö. 336-323) kulenin molozlarını iki ayda 10.000 kişiye temizleterek büyük bir onarım faaliyetine başlamışsa da bu çalışmalar onun ölümü üzerine durmuştur. Şehir, I. Seleukos'un (M.Ö. 305-280) Dicle kenarında yeni başşehir Seleukeia'yı

12. Eliade, *Babil Simyası ve Kozmolojisi*, s. 28, 36.
13. Sargon Erdem, "Babil", *DİA*, İstanbul, 1991, IX, 392.

kurmasından sonra önemini kaybetmiş, M.Ö. 275 yılında da I. Antiokhos'un (M.Ö. 281-260) emriyle ahâlisinin büyük kısmının yeni başkente nakledilmesi üzerine yavaş yavaş harap olarak M.S. 2. yüzyılın başlarında tamamen metrûk hale gelmiştir.

Bâbil çok önemli bir yerleşim yeriydi ve tarih boyunca birçok kavim ve medeniyet orada neşvünemâ bulmuşlardır. 2000 yıl sürdüğü anlaşılan tarihî ömründe Amurrular, Kassitler, Asurlar, Keldânîler, Ahameniler ve İskender – Selevki dönemlerine ev sahipliği yapmıştır. Bu dönemler içinde özellikle önem taşıyan iki safha, kanunlarıyla ünlü kral Hammurabi'nin mensubu olduğu Amurrular ve Keldânîler dönemidir. Bâbil'e en parlak dönemini yaşatan Keldânîler, imar faaliyetleriyle ve bilhassa dünyanın yedi hârikasından biri kabul edilen Bâbil'in asma bahçelerini ve daha sonra Büyük İskender'in de içinde öldüğü muhteşem sarayı yaptırmakla ünlü II. Nebukatnezzar'ın (M.Ö. 605-562) ölümünden sonra hızla siyasî ve askerî güçlerini kaybetmeye başlamış, M.Ö. 539 yılında Pers Kralı Kyros (M.Ö. 559-530) tarafından yıkılmışlardır.[14]

19. yüzyıldan itibaren gerçekleştirilen kazılarda ortaya çıkarılan mimari eserlerin hemen tamamı Keldânîler'den kalmadır ve daha eski dönemlere ait yapıların çeşitli fetihler sonucu meydana gelen yıkımlarla II. Nebukadnezar'ın giriştiği imar faaliyetleri sırasında yok edilmiş olduğu anlaşılmaktadır. Bâbil'i bir kanallar şehri haline getiren, Herodot'un efsânevî kraliçe Semiramis tarafından yaptırıldığını söylediği ünlü su kanallarının çoğunun ise Hammurabi dönemine ait olduğu belirlenmiştir. Kazı sonuçlarına göre Keldânîler devrindeki Bâbil, bugün yatağını değiştirerek harâbelerin biraz uzağından geçen Fırat'ın iki yakasında 1000 hektarlık dikdörtgen planlı bir arazi üzerine kurulmuş ve önünde derin bir hendek bulunan, dıştaki yaklaşık 4 m., içteki 6,5 m. kalınlığında olan çift sıralı surlarla koruma altına alınmıştır. Ayrıca şehrin Fırat'ın doğusunda kalan ana kesimi, sonradan surların dışına taştığı anlaşılan mahallelerle bunların kuzeyine inşa edilen II. Nebukadnezar'ın sarayını da içine alacak şekilde, iki ucu Fırat'a varan 18 km. uzunluğundaki üçüncü bir surla daha çevrilmiştir. Kazılar sonunda, Herodot ile yine milattan önce 5. yüzyılda yaşayan Pers Kralı Kyros'un hekimi Yunanlı Ktesias tarafından verilen bilgilerin çok abartılı olduğu anlaşılmış, ancak yine de sekiz büyük kapıdan girilen Bâbil'in ellinin üzerinde mâbedi, iki sarayı, birbirini kesen sokakları, muntazam caddelerin açıldığı geniş meydanları ve Fırat'ın iki yakasını birleştiren, taş ayaklar üzerine kurulmuş tarihin ilk büyük köprüsü ile eski dünyanın en büyük şehri olduğu ortaya çıkarılmıştır.[15]

---

14. Erdem, "Babil", *DİA*, IV, 392.
15. Erdem, "Babil", *DİA*, IV, 393.

Bâbilonya ismi başkent Bâbil'den türemiştir. Bâbil'in en eski adlandırması esasen Kalde idi ve burada yaşayan halka da Keldânî denilirdi. Keldânî kelimesinin ise Eski Ahit'te zikredilen *Chasdim*'den türediği ifade edilir. Yani Keldânîler bu adı, İbrânîlerin Eber'den, Hititlerin Heth'ten almaları gibi eski atalarından birinin ismi olan *Kesed*'den almışlardır.[16] Bâbilonya Helenistik dönemde Yunanlılar tarafından kullanılan bir adlandırmadır. Bâbilonyalılar bölge için Sümer ve Akad derlerdi. Eski Ahit'te bu bölge için Sinear[17] ve Keldânîler'in diyarı[18] tabirleri kullanılmıştır. Bâbil dışında Bâbilonya'nın önemli şehirleri Ur, Uruk, Nippur idi ve bölge Hıristiyanlık öncesi dönemde kültürel bir merkez olarak sürekli önemini korumuştur.[19]

Bazen Kalde isminin eş anlamlısı olarak kullanılmakla birlikte Bâbilonya'nın, Asur'u da içine alan daha geniş bir anlamı vardır. Sümer medeniyeti zayıflayınca yerini Bâbilonyalılar almıştır. Kral Hammurabi Bâbil'i Bâbilonya'nın başkenti olarak ilan etmiştir. Bâbilonyalıların konuştukları dil Sümerlilerden farklıydı ancak hemen hemen aynı tanrılara inanıyorlardı. Meselâ Sümerlilere göre Marduk önemli bir tanrıydı ve Bâbilonyalılara göre ise tanrılar panteonunun en önemli tanrısıydı. Antik dönemde her şehrin koruyucu bir tanrısı vardı ve Bâbil'in koruyucu tanrısı da Marduk idi. Marduk adına yeni yıl festivalleri ve geçit törenleri düzenlenir ve merasimlerde rahipler Marduk'un heykellerini taşırlardı.

Fransız yazar ve filozof Voltaire (1694-1778) *Felsefe Sözlüğü* adlı eserinin "Babel" maddesinde, "Büyük anıtları dikenlerde, her zaman boş böbürlenme duygusu olmuştur. İnsanlar, o güzelim Bâbil kulesini de böbürlenmek için yapmışlardır."[20] demektedir. Antik anlayışlara göre esasen gökyüzü yeryüzünden çok uzakta ve yüksekte değildi. Tanrı da insanlara yakındı. Ancak kibir ve gurura kapılan insan Tanrı'dan uzaklaştı veya Tanrı insanlardan uzaklaştı. Tanrı gökleri de yanına alarak yükseklere çekilirken insan yeryüzünde cezalandırılmış olarak kalmıştır. Bunun sonucunda kibrin, gururun esiri olan birçok kral, krallık ve medeniyet yok olup gitmiştir. Meselâ ilginç Bogomil apokriflerinden biri olan "*Revelation of Varuh*" adlı eserde yedi göğün varlığına işaret edilir ve gök ile yeryüzü arasındaki amansız mücâdelenin Bâbil Kulesinin yapılmasına neden olduğu anlatılır. Nihâyetinde Bâbil Kulesini yapan insanların daha sonra korkunç hayvanlara dönüştüklerinin altı çizilir.[21]

---

16. Budge, *Babylonian Life and History*, s. 18.
17. Tekvin, 10: 10; İşaya, 11: 11; Daniel, 1: 2; Zekeriya, 5: 11.
18. Yeremya, 24: 5; Hezekiel, 12: 13.
19. R. I. Caplice, "Babylonia", *New Catholic Encyclopedia*, Second Edition, New York, 2003, II, 5.
20. Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, çev.,: Lütfi Ay, M.E.B.Y., İstanbul, 1995, I, 83.
21. Kadir Albayrak, *Bogomilizm ve Bosna Kilisesi*, Emre Yayınları, İstanbul, 2005, s. 44.

Bâbil, adının anlamından da anlaşıldığı üzere dinî önemi büyük bir şehirdi ve burada gerek çivi yazılı tabletlerin, gerekse klasik yazarların verdikleri ölçülere göre Mezopotamya'daki geleneksel tapmak kuleleri olan ziggurat/ziqquratlann (Akadca zakâru "dikilmek, yükselmek"ten) en büyüğü bulunuyordu. Bu zigguratın ne zaman yapıldığı bilinmemekte ise de bir tablette Akad Kralı Şarkalişarri'nin (M.Ö. 2217-2193) Bâbil'deki zigguratı tamir ettirdiğini söylemesi, Bâbil'in ikinci kurucusu Sargon tarafından yaptırılmış olabileceğini akla getirmektedir; ancak adının yine Sümerce olması (Etemenanki), ilk Bâbil (Kadin-girra) şehrinde de bulunduğunu gösterir. Bu gibi tarihî konularda İsrailoğulları efsânelerini aynen benimseyen eski İslâm müfessirlerine göre de Micdel (köşk) adını verdikleri Bâbil Kulesi, Nemrud tarafından yaptırılmıştır. Bugün yerinde sahn (çukur) denilen geniş ve derin bir çukurun yer aldığı Bâbil zigguratını, bazı Sümer şehirlerinde nisbeten sağlam durumda bulunan daha küçük benzerlerine bakarak bilinen boyutları içinde tasavvur etmek mümkün olmaktadır. Bâbil zigguratı, büyüleyici azametiyle Mezopotamya sanatlarını kuvvetle etkilemiş, Asur dikili taşlarının hemen tamamı bu şekilde yapıldığı gibi, İslâmî devirde de benzerlerinin dikildiği görülmüştür. Meselâ Abbasiler döneminde Bağdat yakınlarında inşâ edilen Samerrâ Ulu Camii'nin, *Melviye* (helezon) denilen minaresi, Bâbil Kulesi'nin yıkılmasından çok sonraki asırlarda dahi Mezopotamya halklarının hafızalarında yaşamaya devam ettiğini göstermektedir.

Kimi görüşlere göre Bâbil kulesi ve dillerin karıştırılması miti, dilin kökeni sorununa mecâzî bir çözüm bulma düşüncesinden doğmuştur. Dil ile birlikte ortaya çıkan karışıklığın hikâyesi tıpkı Eski Ahit'in Tekvin bölümünde geçen cennetten kovulma hikâyesi gibi, kötülüğün kaynağını bulma girişimini temsil eder. 'Özgün bir dilin' parçalanıp karşılıklı olarak anlaşılmayan dillere dönüştürülmesi, sembolik dilin ortaya çıkışı ve daha bütün, daha otantik bir iletişimin hüküm sürdüğü eski yaşantının yok oluşu olarak anlaşılabilir.[22] *Altın çağ* anlayışı olarak ifade edilen bu ilk dönemde hayvanlar ve insanlar birbirlerinin dilini anlayabilmekte, aralarında herhangi bir düşmanlık bulunmamaktadır. Meselâ geleneksel cennet tasvirlerinin pek çoğunda, hayvanlar konuşabiliyor ve insanlar onları anlayabiliyor.[23]

Zigguratın tepesindeki mukaddes mahal sebebiyle Marduk mabet kompleksine verilen Sümerce isim *E-sag-ila*'dır ve kelime anlamı, Tevrat'taki "başı göklere erişecek kule"[24] ifadesine temel teşkil edecek şekilde "başını (göğe) kaldırmış (yükseltmiş) tapınak"tır. Hiç şüphesiz Eskiçağ tarihinin en yüksek yapısı-

22. John Zerzan, *Gelecekteki İlkel*, çev.: Cemal Atila, Kaos Yayınları, İstanbul, 2009, s. 75.
23. Mircea Eliade, *Şamanizm*, çev.: İsmet Birkan, İmge Kitabevi, Ankara, 1999, s. 127.
24. Tekvin, 11: 4.

nı oluşturan Bâbil zigguratının bir de bu anlama gelen isme kaynak olması, kule kavramının Allah'a karşı baş kaldırmayı göstermesine sebep teşkîl etmiştir. İsrailoğulları geleneğinde, Nemrud'un Allah'a kafa tutmak ve saldırmak için yüksek bir kule yaptırması şeklinde yer alan bu küfür ve isyan motifi, Kur'an-ı Kerim'de de Fir'avun'un ağzından, "*Ey ileri gelenler! Sizin benden başka tapacak bir tanrınız olmadığına emînim. Ey Haman! Benim için çamur üzerine ateş yak (tuğla yap) ve bana öyle yüksek bir kule yap ki, Musa'nın tanrısına çıkabileyim.*" meâlindeki âyetle dile getirilmiştir.[25]

Bâbil kulesinin zigguratları işaret ettiği, kuleyi kötü güçlerin veya şeytanların yapmaya giriştikleri vb. yorumlara Midraş ve Kabbala'da rastlanmaktadır. Bâbil Kulesi aynı zamanda karışıklığın ve bütün dünya dillerinin bir tek ana dilden türemiş olduğu yolundaki görüşün sembolüdür; bu sembol bazı ilim adamları tarafından delil olarak dahi kullanılmıştır. Tevrat'a göre tufandan sonra Sinear bölgesine yerleşen Hz. Nûh'un oğulları, bütün yeryüzü üzerine dağılmayalım diye, "Gelin kendimize bir şehir ve başı göklere erişecek bir kule bina edelim..." derler ve inşaata başlarlar. Ne var ki Allah, hepsinin bir kavim olduklarını görünce anlaşamasınlar diye dillerini karıştırır ve onları bütün dünyaya dağıtır; inşaatı yarım kalan şehre de dillerin orada birbirine karışmasından dolayı Bâbil denilir.[26] Bütün ilim adamları tarafından kabul edildiği üzere Bâbil adı bir efsaneye dayanmaktadır; bu da kelime anlamının unutulduğu dönemlerde İbrânîce *bâlal* "karıştırmak" kökünden yapılan halk etimolojisinin bir hikâye haline dönüşmesinden ibarettir. Bu hikâyede gerçek payı olduğu ve başı göklere yükselen kulesi ile Allah'a isyânı sembolize eden Bâbil'in geçmişindeki, düşman tarafından ele geçirilip bir kısım halkının tehcîr edilmesi olaylarından birine göndermede bulunulduğu anlaşılmaktadır. Mezopotamya'nın en büyük ticaret merkezi ve en kozmopolit şehri olan Bâbil'in en karışık ahâliye sahip olduğu dönem Keldânîler devridir. Hükümdarlık sarayındaki kitabelerden, bu devirde bir kısmı benliğini yitirmiş vaziyette 2000 yıldan beri birlikte yaşayan Sümer, Akad, Guti, Amurru, Kassit, Arami, Asurlu gibi kavimlerin üzerine, II. Nebukadnezar'ın Kudüs Yahudilerinin tamamı ile zapt ettiği, çeşitli ülkelerden şehrin imarı, özellikle zigguratın onarımı için esir işçiler; Filistinli, Fenikeli, Mısırlı, İyonyalı, Elamlı, Med ve Pers ustalar getirdiği öğrenilmektedir. Kitâb-ı Mukaddes'in bahsettiği, başlangıçta tek olan dilin, Bâbil'in ve kulenin yapımı sırasında çeşitli dillere, Hz. Nûh'un torunlarının sayısına göre de yetmiş iki dile[27] ayrılması efsanesinin böyle bir gerçekten kaynaklandığı açıkça belli olmaktadır. Hz. Muhammed'in de "İsrailoğulları yetmiş iki fırkaya

25. 28/Kasas: 38; 40/Mü'min: 36-37.
26. Tekvin, ll: l –9.
27. Tekvin, 10: 1-32.

ayrıldı; benim ümmetim ise yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır, biri hariç hepsi cehennemliktir."[28] meâlindeki hadisi ile bu efsâneye temas ettiği görülmektedir.[29]

Bugün Irak sınırları içindeki Dicle-Fırat vâdisi uygar dünyanın ilk büyük kültürlerinden birini oluşturan Sümerler adıyla bilinen halk tarafından M.Ö. 4000'ler gibi eski bir tarihte iskân edilmiştir. Sümerler Ur, Ereş ve Kiş kentlerinde kendi çivi yazılarını icat ettiler ve etkileyici bir hukuk, edebiyat ve mitoloji geliştirdiler. Uzun bir süre geçmeden bölge Sümerlerin dil ve kültürünü alan Sâmî kökenli Akadlarca istila edildi. Akabinde, M.Ö. 2000'lerde bu Sümer-Akad uygarlığını Amurrular ele geçirdi ve Bâbil'i kendilerine başkent yaptılar. Nihayet 500 yıl kadar sonra, Asur yakınlarına yerleşmiş olan Asurlular M.Ö. 8. yüzyılda Bâbil'i fethettiler. Bu Bâbil geleneği, ileride İsrailoğullarının va'dedilmiş toprakları haline gelecek olan Filistin'in (Ken'an ili) mitoloji ve dinini de etkiledi. Kadîm dünyanın diğer halklarında da olduğu gibi, Bâbilliler, kültürel başarılarını, kendi yaşam tarzını mitolojik atalarına aktarmış olan tanrılarına atfettiler. Böylece Bâbil, her biri bir göksel tanrısal sarayın kopyası olan tapınaklarıyla cennetin bizzat kendisi olarak kabul edildi.[30]

Bâbilliler'e göre her gezegeni bir tanrı yönetir ve her gezegen için bir maden vardır. Madenler yapılarına ve renklerine göre uğurlu veya uğursuz sayılırlar. Yıldızların insanların kaderleri üzerinde etkileri vardır ve bunun için bazı arınma yöntemlerinin uygulanması gerekir. Mavi renk göğü temsil ettiği için kutsal addedilir, göksel taşlar kutsal sayılırdı ve bunların büyüsel güçleri vardı. Bundan dolayı Bâbil'de metalurji, yani taşlarla ilgili araştırmalar ve inanışlar oldukça ilerlemiş durumdaydı. Bitkilere ve taşlara canlı nesneler gözüyle bakılır; bunların dişi veya erkek olduklarına inanılırdı. Erkek taşlar ile dişi taşlar biçimlerine, renklerine veya parlaklıklarına göre ayırt ediliyordu. Eğer nesnelerin cinsiyeti yoksa onlar "gerçek" anlamda canlı kabul edilmezlerdi. Meselâ dişil görünümleri sebebiyle bazı taşlar yağmur getirir, doğumu kolaylaştırırdı.

Bâbil'de hekimlik ve büyü çok ilerlemişti. Bu sebeple Bâbil hekimliği kötücül güçleri en basit yöntemlerle, büyülü sözler, tılsımlar, afsunlar yoluyla kovmayı amaçlayan bir büyücülük tekniği olmuştur. Kimi taşlar iyileştirici, tedâvi edici büyüsel güçleri olduğu için bedene asılır, yani bedenle sürekli temas halinde tutulur, böylece bedeni dirimsel, uyumlu bir enerjiyle yüklemek amaçlanırdı. Hastalık ile günah arasında organik bir bağ kurulurdu ki, hastalığın varlığı doğrudan günahın varlığına işaret ediyordu. Dolayısıyla âniden hastalanan ki-

28. Tirmizî, "Îmân", 18.
29. Erdem, "Babil", *DİA*, IV, 394.
30. Karen Armstrong, *Tanrının Tarihi*, çev., Oktay Özel – Hamide Koyukan – Kudret Emiroğlu, Ayraç Yayınları, Ankara, 1998, s. 19.

şinin günahlarını itiraf etmesi gerekiyordu. Bâbilli hekimler hastalığın üstesinden büyüsel araçlarla gelmeye çalışıyor, cin çıkarma işlemini uyguluyorlardı.[31]

Mircea Eliade, *Şâmanizm* adlı eserinde Bâbil'de icrâ edilen hekimlik, büyü ve sihir gibi pratiklerin Şâmanların uygulamalarıyla ve Şâmanizmle karıştırılmaması gerektiğini vurgulamaktadır.[32] Öyleyse Bâbil sağaltıcı hekimliği ve Bâbil büyüsü, ilkel kabîlelerde görülenlerden farklıydı ve kısmen bilimsel denebilecek araştırmalara dayanan, kimya ve simya arası pratikleri içeren bir seviyede idi.

Bâbilliler yeryüzünün en eski kavimlerinden biriydiler. Geçmiş asırlarda bitki ile tedâvi konusunda oldukça ilerlemişlerdi. Çivi yazılı Asur metinlerinden onların bu alanda ne kadar ilerlediklerini anlamak mümkündür. Çoğunlukla Bâbilli kâhinler eczacılığa sihrî bir kuvvet katarlar ve böylece kendilerine gelenlerin gözünde otoritelerini artırmak için âdetâ yarışırlardı.[33]

Bâbilliler, insanoğlunun geleceğinin aydınlık gökyüzüne önceden yazıldığına ve kaderin, yıldızların durumlarına, yer değiştirmelerine bağlı olduğuna inanmışlar, böylece astrolojinin kurulmasına yol açmışlardır.[34]

Bâbil kâhinleri yalnızca yıldızlara bakmakla kalmaz, dünya işleriyle de yakından ilgilenerek zenginlerin servetini, fakirlerin korkusunu istismar ederlerdi. Törenler sırasında elde ettikleri büyük servetlerle göklere erişen büyük tapınaklar yaptırırlardı. Bu tapınaklara adak adı altında servetler akardı. Bu kâhinler kendi aralarında iş bölümü yaparlar ve bir kısmı erkenden kalkar, putları temizler ve giydirirdi. Bir kısmı, yıldızlara göre bazılarının tâlihini söyler; bir kısmı, avluda bekleyen kısır kadınları gebe bırakma görevini üzerlerine alır ve bir kısmı da, afsun ve ilâhiler okurlardı.[35]

Bâbil halkı göksel düzenin yeryüzündeki uzantısını korumak için her yıl *Yeni Yıl Festivalleri* düzenlerdi. Bu festivallerin dördüncü gününün akşamında din adamları ve koro Kutsalların Kutsalı'nda, tanrıların kaosa karşı zaferini simgeleyen epik şiir *Enuma Eliş*'i okumak üzere yerlerini alırlardı. Bu destan, başlangıçta, tanrıların, kendisi de kutsal olan şekilsiz balçıktan çifter çifter oluştuklarını söyler. Bâbil efsânesinde, sonradan Kitâb-ı Mukaddes'te de olduğu gibi, eski dünyanın yabancısı olduğu "yoktan varoluş" düşüncesine rastlanmaz. Söz konusu kutsal balçık, gerek tanrılar gerek insanoğlundan da önce, ezelden beri mevcuttu. Bâbilliler, bu kutsal maddenin muhtemelen, sellerin insanlarca bin bir zahmetle meydana getirdikleri ürünleri her an silip süpürme

---

31. Eliade, *Babil Simyası ve Kozmolojisi*, ss. 38-78.
32. Eliade, *Şâmanizm*, ss. 21-22.
33. Anton Arab, "Tarihu Fennü's-Saydele fi'l– Meşrik", *el-Meşrik*, Sayı. 2, Kanunu's– Sani, 1899, s. 82.
34. *Dinler Tarihi Ansiklopedisi*, Gelişim ve Basım A.Ş., İstanbul, 1976, III, 54.
35. Mehmet Taplamacıoğlu, *Karşılaştırmalı Dinler Tarihi*, Ankara, 1966, s. 90.

tehlikesi gösterdiği Mezopotamya'nın bataklık topraklarına benzediğini düşündüler. Bu yüzden Enuma Eliş'de "kaos" kızıl bir kütle değil, hiçbir sınır, tanım ve kimlik özelliğine sahip olmayan gerçek bir karmaşa hali olarak tasvîr edilir. Ardından bu çorak topraktan üç tanrı peydâ oldu: Apsu; nehirlerin tatlı suyu ve onun karısı Tiamat; tuzlu su ve kaosun rahmi Mummu. Bunlar gayyâ kuyusu, boşluk ya da derin uçurum olarak da yorumlanabilir.

Yaratılış yeni başlamıştı ve tanrılar arasındaki mücadele sonunda Marduk, Tiamat'ın cesedinin başında, yeni bir dünya yaratmaya karar verdi: Tiamat'ın vücudunu, gökyüzünü ve insanların dünyasını oluşturmak üzere ikiye ayırdı; ardından, her şeyin belirlenmiş kendi yerinde kalmasını sağlamak için yasalar koydu. Yine de kesin zafere ulaşılamamıştı. Sonunda tanrılar yeni dünyanın merkezinde, Bâbil'de toplandılar; göksel âyinlerin icrâ edildiği bir tapınak kurdular. Böylece Marduk'un onuruna yapılmış 'yeryüzü tapmağı, sonsuz gökyüzünün sembolü' büyük Ziggurat ortaya çıktı. İnşası tamamlandığında, tanrıların hep bir ağızdan haykırışları eşliğinde Marduk tapınağın zirvesindeki tahta oturdu: 'Burası Bâbil, Tanrı'nın aziz kenti, senin sevgili evin!'[36]

Bu mitos, Bâbil'in kutsal bir kent, dünyanın merkezi ve tanrıların evi olduğu inancını gözler önüne sermektedir. Anlatının sonunda, sanki aklına sonradan gelmiş gibi, Marduk insanı yarattı. Marduk tanrı Kingu'yu öldürdükten sonra onun kutsal kanı ile toprağı karıştırarak ilk insana şekil verdi. Tanrılar bu insanı şaşkınlık ve hayranlık içinde seyrettiler. Bu öyküden çıkarılabilecek bir diğer sonuç, ilk insanın bir tanrıdan yaratılmış olduğudur. Bu yüzden o, her ne kadar sınırlı da olsa, tanrısal bir öze sahiptir. Dolayısıyla, insan ile tanrı arasında herhangi bir uçurum mevcut değildir.

Bâbil kelimesinin kargaşa, karışıklık anlamına geldiği görüşü genellikle Eski Ahit ve Yahudi geleneğinden kaynaklanmaktadır ki, bunu da İbrânîce "balal" kelimesine dayandırırlar. Talmud tartışmalarında, "Bâbil niçin böyle adlandırıldı?" sorusuna rabbi Johanan, "çünkü Bâbil kutsal metnin, Talmud'un karıştırıldığı ya da karıştığı yerdir, bundan dolayı orası karanlık bir yerdir." cevabını verir. Ancak Eski Ahit öncesinde "Bâbilu" "Tanrı'nın kapısı", "hayat ağacı", "çukur yer", "Marduk'un kenti" gibi anlamlara gelmektedir.[37]

Kitâb-ı Mukaddes'e göre, Tufan'dan sonra ilk şehrin kurulduğu yer de burasıdır. Bütün dünyanın dili bir iken, dallanıp budaklandığı ve yapılan kuleyi görmek için Tanrı'nın indiği yer yine bu coğrafyadır. Eski Ahit'te şöyle denilmektedir: "Ve bütün dünyanın dili bir ve sözü birdi. Ve vâki oldu ki, şarkta göçtükleri zaman, *Şinar* diyarında bir ova buldular ve orada oturdular... Ve

36. Armstrong, *Tanrının Tarihi*, ss. 21-22.
37. Budge, *Babylonian Life and History*, s. 19.

âdemoğullarının yapmakta oldukları şehri ve kuleyi görmek için Rab indi... Ve Rab onları bütün yeryüzü üzerine oradan dağıttı ve şehri bina etmeyi bıraktılar. Bundan dolayı onun adına Bâbil denildi. Çünkü Rab bütün dünyanın dilini orada karıştırdı. Ve Rab onları bütün yeryüzü üzerine oradan dağıttı"[38] Eski Ahit'teki ifadelere göre "Bâbil" kelimesi karmaşa, kargaşa, karışıklık, gürültü ve keşmekeş gibi anlamlara gelmektedir.[39] Tevrat'a göre Bâbil, Nûh tufanından sonra ilk kudretli adam olan Nemrut'un krallığının başladığı Sinear (Sümer) ülkesindeki dört şehirden biridir.[40] Kitâb-ı Mukaddes'te Bâbil ve türevleri yaklaşık olarak 310 yerde zikredilmekte, bunun 14 tanesi Yeni Ahit'te diğerleri ise Eski Ahit'te görülmektedir.[41]

Öte yandan Bâbil sürgünü, Yahudilerin tarihinde, bilincinde ve kutsal metinlerinde çok önemli bir yer teşkil etmiştir. M. Ö. 598'de Yehuda Kralı Yeoahin Kudüs'ü kuşatan Bâbil hükümdarı Nebukadnezar'a teslim oldu. Kral, saray görevlileri ve on bin kişinin Bâbil'e gönderilmesiyle beraber ilk sürgün yaşanmış oldu. Nebukadnezar'ın kral olarak atadığı Yeoahin'in amcası Zedekia'nın isyan etmesi üzerine Kudüs yine kuşatıldı, harap edilerek yıkıldı. Böylece M.Ö. 586'da Bâbil'e ikinci sürgün yaşandı. Bu sürgün, 538'de İran hükümdarı Kyros sayesinde Yahudilerin Kudüs'e geri dönmeleriyle sona ermiştir. Fakat sürgündekilerin hepsi dönmemiş ve böylece ilk Yahudi diasporası oluşmuştur. Geleneksel inanışa göre Yahudilerin Bâbil sürgünü 70 yıl sürmüş ve bu dönemde Yeremya, Hezekiel, İşaya ve Daniel gibi peygamberler ortaya çıkmıştır.[42]

Esasen Bâbil kulesi anlatısı Kutsal Kitab'ın farklı yerlerinde rastlanan Tanrı ile insan arasındaki mücadelenin bir versiyonu gibidir. Cennetteki Tanrı ile Âdem ve Havva arasındaki mücadele bunun bir örneğidir. Birinci yüzyıl Yahudi tarihçisi Flavius Josephus, kulenin yapılmasını kibirli, gururlu, tiran Nemrut'un Tanrı'ya bir karşı çıkışı ve meydan okuması olarak yorumlamıştır.[43] Modern yorumlar ise bunun Tanrı'nın cezalandırmasının bir göstergesi değil, medeniyetlerin, ırkların ve dillerin bir arada bulunması olarak yorumlama eğiliminde olmuştur.

Bağdat'ın 88 km. güneyindeki Hille kasabası yakınlarında, Fırat'ın doğu kıyısında yer alan ve Bâbil, Kasr, 'Amran İbn Ali, İsnü'l-Esved, Cümcüme, Hümeyra ve Merkez adlı yedi tepe üzerine yayılmış bulunan kalıntıların Bâbil'e

38. Tekvin, 11: 1-9.
39. Tekvin, 11: 1-11.
40. Tekvin, 10: 10.
41. Bkz., *Kutsal Kitap Dizini*, Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 2004, ss. 206-209.
42. Yusuf Besalel, *Yahudilik Ansiklopedisi*, C. I, Gözlem Yayıncılık, İstanbul, 2001, s. 91.
43. Flavius Josephus, *The Antiquities of the Jews*, trans.) William Whiston, Digireads.com Publishing, 2010, ss. 14-15.

ait olduğu Araplar tarafından çok eskiden beri biliniyor ve bu yöreye "Atlâlü Bâbil" (Bâbil tepeleri) deniliyordu. Avrupalıların bu durumu öğrenmeleri ise ancak yakın çağlarda olmuş ve harâbelerin bilimsel araştırma ve kazılara konu teşkil etmesi 19. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren başlamıştır. Bazı eski Arap yazarları Bâbil hakkında bilgi vermekte iseler de bu bilgiler çok abartılı ve efsanelerle karışık oldukları için pek fazla bir değer taşımamaktadırlar. Öte yandan Ebü'l-Fidâ Hz. İbrahim'in Nemrut tarafından Bâbil'de ateşe atıldığını, el-Bekrî de Bâbil Kulesi'ni Nemrud'un yaptırdığını ve bu kulenin Kur'an'ın, "*Onlardan öncekiler düzen kurmuşlardı. Bunun üzerine Allah binalarının temelini çökertti de tavanları başlarına yıkıldı. Azap onlara fark etmedikleri yerden geldi.*"[44] âyetinde bahsedilen bina olduğunu yazmaktadır. Gerçeğe en yakın bilgilere İbn Havkal ile Kazvînî'de rastlanır. İbn Havkal kendi yaşadığı çağda (10. yüzyıl) Bâbil'in, üzerinde küçük bir köy bulunan harâbelerden ibaret olduğunu, oradaki yapıların Irak'takilerin en eskilerini teşkil ettiğini, şehrin Ken'an hükümdarları tarafından kurulup saltanat merkezi yapıldığı ve kalıntılardan geçmiş dönemlerin ihtişâmının anlaşılabildiğini; Bâbil yakınında Hille'de kadılık yapan Kazvînî de (ö. 1283) harâbelerdeki tuğlaların halk tarafından inşaatlarda kullanılmak üzere yağmalandığını bildirmektedir.[45]

Bâbil kelimesi Kur'an'ın sadece bir yerinde Hârût ve Mârût adlı iki melekle ilgili olarak zikredilmektedir: "*İşte o Medineli Yahudiler (Peygamber'e komplo kurma, onun risâletine ve tevhîd dâvetine engel olma hususunda) şeytan tabiatlı kimselerin vaktiyle Süleyman'ın yönetimi aleyhinde takip ettikleri yöntemleri/taktikleri izlemekteler. Hâlbuki (o şeytan tabiatlı kimselerin, "içki âlemi yapardı, işlerini sihirle yürütürdü ve hatta âhir ömründe putperest olup çıkmıştı." diye iftira ettikleri) Süleyman hiçbir zaman kafir olmadı; asıl bu iftirâları gerçekmiş gibi anlatan ve insanlara sihir (aldatmaca ve komplo) öğreten o şeytan tabiatlı kimseler kafir oldular. Yine o Medineli Yahudiler vaktiyle Bâbil'deki (esâret döneminde) Hârût ve Mârût lakabıyla anılan (ve halkın hüsn-i zannıyla) melek (diye tanınan iki peygambere) vahyedilene tabi olduklarını iddia eden bir zümrenin peşinden gitmekteler...*"[46]

Tarihi boyunca Mezopotamya'nın en önemli astronomi ve astroloji-kehânet merkezlerinden biri olan Bâbil'in, özellikle Keldânîler ve Ahameniler dö-

---

44. 16/Nahl,:26.
45. Erdem, "Babil", *DİA*, IV, 392-393.
46. 2/Bakara: 102. Bkz. Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2011. Sembolik ve esrarengiz anlamlar taşıyan, mealinde ve tefsirinde çok farklı anlamlar yüklenen bu âyetler için tedavüldeki başka meallere ve tefsirlere de bakılabilir. Biz burada sadece Babil kelimesinin Kur'an'da da zikredildiğine dikkat çekmek istediğimiz için söz konusu tartışmalara girmeyi uygun görmedik.

neminde büyücülüğün de merkezi haline geldiği bilinmektedir.[47] Kur'an da söz konusu âyette, kötüye kullanmamaları şartıyla halka büyü öğreten Hârût'la Mârût'tan bahsetmek sûretiyle Bâbil'deki büyücülük faâliyetlerini zımnen dile getirmiştir. Kur'an'da bu iki meleğin cezalandırıldıklarına dair herhangi bir açıklama yapılmamış olmasına rağmen, eski Ön Asya efsânelerinin ve özellikle İsrailoğulları rivâyetlerinin tesirinde kalan pek çok müfessir ve tarihçi, bu iki meleğin cinsel arzuya kapılarak suç işlediklerini ve bu sebeple de Bâbil kuyusuna baş aşağı asıldıklarını kabul etmektedirler. Fakat ne çivi yazılı belgelerde, ne Herodot ile Ktesias'ın yazdıklarında, ne de kazılarla ortaya çıkarılan Bâbil kalıntılarında "Bâbil kuyusu" adıyla temâyüz edebilecek önemli bir kuyu izine rastlanmaktadır. Buna karşılık Bâbil Kulesi'nin yerinde büyük ve derin bir çukur görülmekte ve bu çukurun, Bâbil harâbelerini asıl tuğla deposu haline getiren zigguratın yerinde, asırlarca süren tuğla yağmacılığı sonucu temelinin de sökülmesi suretiyle açıldığı açıkça anlaşılmaktadır. Çukurun derinliği ise eski Bâbilliler'in, zigguratın bir benzerinin de yerin altında bulunduğuna dair olan inançlarını desteklemekte ve kuleye verilen Sümerce *E-temen-an-ki* adının anlamına da ışık tutmaktadır. Öte yandan Hârût ve Mârût olayının tefsirinde göz önünde tutulan bir İsrailoğulları rivâyetinde de Şamhozoy (Shemhazai) adlı bir meleğin yine cinsel günah işledikten sonra tövbe edip ceza olarak kendini "gökle yer arasına baş aşağı astığı" anlatılmaktadır. Hârût-Mârût efsânesine tam bir paralellik gösteren bu efsânede, günahkâr meleğin kuyu yerine gökle yer arasına asılması "kuyu" ve "gökle yer arası" kavramlarını birleştirmekte, bu durum ise Bâbil Kulesi'nin gerçek adının taşıdığı "göğün ve yerin temeli" anlamına çağrışım yapmaktadır. Buna göre, Kur'an-ı Kerim'de ve orijinal kaynaklarda adına rastlanmayan Bâbil Kuyusu'nun, özellikle sahn adlı çukurun etkisiyle yine Bâbil Kulesi'nden türetilmiş bir efsâne motifi olduğu kuvvetli bir ihtimal halinde akla gelmektedir. Ayrıca Bâbil Kuyusu tabirine, Bâbil'in bir ahlâksızlık merkezi olarak tanınmasından dolayı "Bâbil batağı, günah çukuru, gayya kuyusu" anlamında mecâzî bir değer eklemek de mümkündür.[48]

KAYNAKÇA

Albayrak, Kadir, *Bogomilizm ve Bosna Kilisesi*, Emre Yayınları, İstanbul, 2005.

Arab, Anton, "Tarihu Fennü's-Saydele fi'l-Meşrik", *el-Meşrik*, Sayı: 2, Kanunu's–Sani, 1899.

47. James Evans, *The History and Practice of Ancient Astronomy*, Oxford University Press, New York, 1998.
48. Erdem, "Babil", *DİA*, IX, 395.

Armstrong, Karen, *Tanrının Tarihi*, çev., Oktay Özel – Hamide Koyukan – Kudret Emiroğlu, Ayraç Yayınları, Ankara, 1998.

Besalel, Yusuf, *Yahudilik Ansiklopedisi*, C. I, Gözlem Yayıncılık, İstanbul, 2001.

Boiy, T., *Late Achaemenid and Hellenistic Babylon*, Belgium, 2004.

Budge, E. A. Wallis, *Babylonian Life and History*, New York, 2005.

Calmet, Augustin, *Calmet's Dictionary of the Bible*, Theodore Alois William Buckley, London, 1856.

Caplice, R. I., "Babylonia", *New Catholic Encyclopedia*, C. II, Second Edition, New York, 2003.

Chevannes, Barry, "Jamaica", *Encyclopedia of Religious Practices*, C. II, New York, 2006.

Dinler Tarihi Ansiklopedisi, C. III, Gelişim ve Basım A.Ş., İstanbul, 1976.

el-Birûnî, Ebû Reyhan, *Maziden Kalanlar*: (*el-Âsâr el– Bâkiye*), çev., Ahsen Batur, Selenge Yayınları, İstanbul, 2011.

Eliade, Mircea, *Bâbil Simyası ve Kozmolojisi*, çev., Mehmet Emin Özcan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2002.

Eliade, Mircea, *Şamanizm*, (çev.), İsmet Birkan, İmge Kitabevi, Ankara, 1999.

Erdem, Sargon, "Bâbil", *DİA*, C. IV, İstanbul, 1991.

Evans, James, *The History and Practice of Ancient Astronomy*, Oxford University Press, New York, 1998.

Grabbe, Lester L., *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period*, C. I, London, 2004.

Josephus, Flavius, *The Antiquities of the Jews*, trans., William Whiston, Digireads. com Publishing, 2010.

Kitâb-ı Mukaddes, İstanbul, 1981.

Kutsal Kitap Dizini, Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 2004.

Mccall, Henrietta, *Mezopotamya Mitleri*, çev., Bircan Baykara, Phoenix Yayınevi, Ankara, 2011.

Öztürk, Mustafa, *Kur'an-ı Kerim Meali*, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2011.

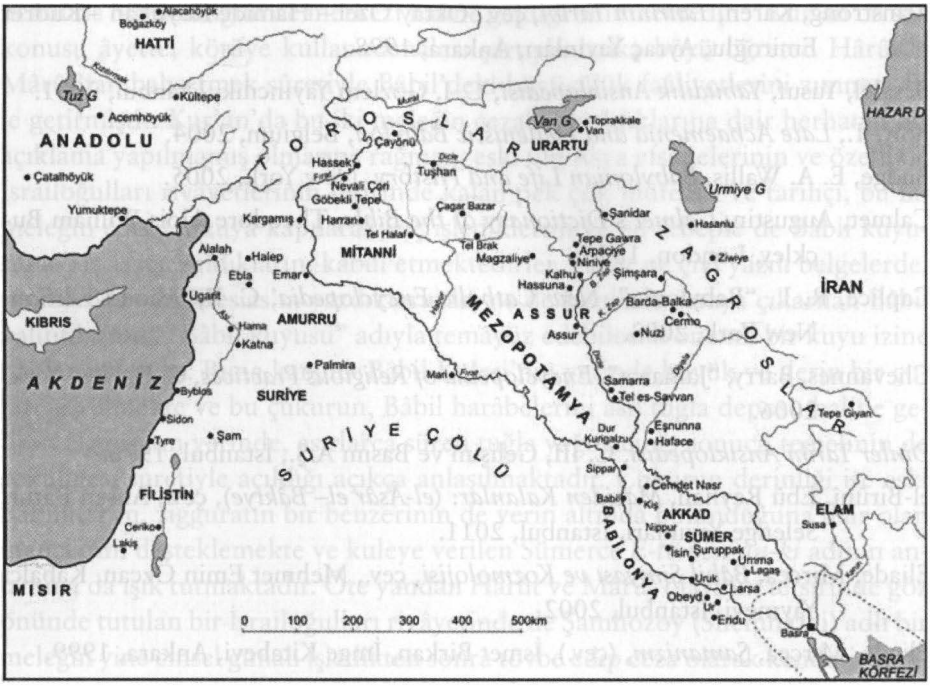
Savishinsky, Neil J., "Rastafari in the Promised Land: The Spread of Jamaican Socioreligious Movement among the Youth of West Africa", *African Studies Review*, C. XXXVII, No. 3, (Dec., 1994).

Taplamacıoğlu, Mehmet, *Karşılaştırmalı Dinler Tarihi*, Ankara, 1966.

Tirmizî, "Îmân", 18.

Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, C. I, çev., Lütfi Ay, M.E.B.Yayınları, İstanbul, 1995.

Zerzan, John, *Gelecekteki İlkel*, çev., Cemal Atila, Kaos Yayınları, İstanbul, 2009.


Alacahöyük
Boğazköy
HATTİ
Kızılırmak
Tuz G
Kültepe
Acemhöyük
ANADOLU
Çatalhöyük
Yumuktepe
TOROSLAR
Çayönü
Hassek
Nevalı Çori
Göbekli Tepe
Kargamış
Harrane
Murat
Dicle
Tuşhan
Çağar Bazar
Tel Halaf
MİTANNİ
Alalah
Halep
Ebla
Emar
Ugarit
KIBRIS
Hama
AMURRU
Katna
Palmira
AKDENİZ
Byblos
SURİYE
Sidon
Tyre
Şam
SURİYE ÇÖLÜ
FİLİSTİN
Cerikoe
Lakiş
MISIR
Van G
Toprakkale
Van
URARTU
Tel Brak
Magzaliye
Tepe Gawra
Arpaciye
Nineve
Kalhu
Hassuna
Şimşara
ASSUR
Assur
Nuzi
Barda-Balka
Cermo
MEZOPOTAMYA
Mari
Samarra
Tel es-Sawwan
Dur Kurigalzu
Eşnunna
Haface
Sippar
Cemdet Nasr
Babil
Kiş
AKKAD
Nippur
SÜMER
Isin
Suruppak
Umma
Lagaş
Uruk
Larsa
Obeyd
Ur
Eridu
BABİLONYA
Urmiye G
Sanidar
Hasanlu
Ziwiye
ZAGROSLAR
İRAN
HAZAR D
Tepe Giyan
ELAM
Susa
Basra
BASRA KÖRFEZİ
0 100 200 300 400 500km

MİT/OLOJİ

Cengiz Batuk*

Hakkında çok sayıda tanım yapmaya ya da spekülasyon üretmeye müsait bir kavram olan, kimilerine göre modern bir uydurma ya da buluş olarak görülen ve şu ya da bu şekilde yaklaşık iki bin yıldan fazla bir zamandır gündemde kalmayı başaran mit (myth), kökeni itibariyle Yunanca bir terimdir. "Söz" ya da "konuşma" anlamlarına gelen "muthos" kelimesinden gelmektedir. Mit (myth), Antik Yunanca'da söz kavramını ifade etmek için kullanılan üç kelimeden birisidir: *Mitos, epos, logos.* Zaman zaman birbirinin yerine kullanılan bu üç kelime genel olarak söz, konuşma, hikâye ve anlatı gibi ortak anlamlara gelmekle birlikte aralarında küçük nüanslar bulunmaktadır. Edebiyatın dili olarak kabul edilen *epos*, belli ölçülere, kalıplara sahiptir. *Epos*la, duygu ve düşünceler belli ölçüler içinde nesir ya da şiir şeklinde aktarılır. Epik kelimesi de epos'tan türetilmiş bir sıfattır. Epik şiir kategorisinde de destanlar, kahramanlık öyküleri, tarihi olayların yanı sıra bazı mitlerin de yer aldığı görülmektedir. *Logos* ise, bir yasal düzeni yansıtmakta ve gerçeğin bu düzen içerisinde dile getirilmesini sağlamaktadır. İnsanın bedeninde ve ruhunda Logos bulunduğu gibi kâinâtın da bir logosu vardır. Meselâ "Başlangıçta Logos (Söz/Kelam) vardı." diyerek başlayan Yuhanna İncili, kâinâttaki bu düzene ve bu düzenin sahibine işaret eder. İsa'yı nitelemek için Yuhanna, "söz" anlamındaki Yunanca üç terimden *logos*u tercih eder. Buna göre *mitos* ise, söylenen aktarılan bir

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

sözdür ve güvenilmez. Zira sözlerin ya da anlatının aktarımı esnasında yalanla süslenme ihtimâli olduğu gibi tamamen kurgu olması da muhtemeldir. Bu yüzden gerçeğin insan sözüyle dile gelmesi olarak tanımlanan *logos*, *mitos*un aksine olarak yasal düzeni, tanrısal olanı, doğadaki kanunları ifade etmek için kullanılmıştır. Hatta günümüzde bilim anlamında "logia/loji" olarak her kelimeye eklenmiştir. Hatta mit ile "logia" birleşmiş ve mitoloji olmuştur.

"Mitos" kelimesinin Yunancadaki bu kullanımından kaynaklanan sorun; mitsel anlatılarının gerçek dışı olduğu, hakikat ifade etmediği, reel dünyanın, zamanın ve tarihin dışında bir ortamdan söz ettiği şeklinde bir kanının oluşmasına yol açmıştır. Bu açıdan bakılınca mit, gerçeklik dünyasından ayrı hatta ona zıt kabul edilen hayal âlemine ait olarak kabul edilir.[1] Diğer taraftan mit; yanlış, temelsiz ve aldatıcı fikirlerle eşdeğer görülmektedir.[2] Özellikle, Batılı anlamda *logos*un çocuğu olarak görülen modernizm ve on dokuzuncu yüzyılın pozitivist yaklaşımı, mitin yalan olduğunu ve düşüncenin önemsiz bir boyutunu temsil ettiğini öne sürecektir.[3]

Mitin ne olduğu sorusunun cevabını bulmaya ya da miti anlamaya böylesi bir tanımdan başlamak, miti ve mitin temsil ettiği düşünceyi peşinen mahkûm etmeyi getirecektir. Miti anlamaya buradan başladığımızda o zaman mitin, dolayısıyla kutsala dair anlatının tamamıyla kurgusal bir şey olduğu, gerçeği ifade etmediği, gerçekle bağının çok zayıf olduğu, bilim ve bilimsel düşünceyle taban tabana zıt olduğu gibi bir sonuca varmak kaçınılmaz olacaktır. O takdirde mitler, halk edebiyatının ve kadîm toplumların sözlü edebiyatının en güzel örnekleri olarak literatürdeki yerini alacaktır. Mitin böyle anlaşıldığı ve böylesi bir anlayıştan hareketle mitle dinî düşünce arasında bağlantı kurulmak suretiyle topyekûn "din" düşüncesinin "ilkel" görüldüğü bir vâkıadır. Böylesi bir bakış açısı kaçınılmaz olarak araştırmacılara, "Yunanlılar gerçekten mitlere inanmışlar mıydı?"[4] sorusunu sorduracaktır. Ancak mit, bütün bunların ötesinde anlamlar taşır.

Mit, sanatsal, edebî, folklorik, tarihî vb. yönleri olan ve bu sebeple de farklı perspektifler doğrultusunda anlaşılması gereken bir şeydir. Ama bütün bunların ötesinde mit, ***kutsala dair bir anlatı***dır. Ya da diğer bir ifadeyle ***kutsalın***

---

1. Raffaele Pettazzoni, "The Truth of Myth", *Sacred Narrative, Reading in the Theory of Myth,* ed. Alan Dundes, California: University of California Press, 1984, s. 92.
2. Paul D. Avis, *God and the Creative Imagination: Metaphor, Symbol and Myth in Religion and Theology,* Florence: Routledge, 1999, s. 114.
3. Karen Armstrong, *Mitlerin Kısa Tarihi,* çev. Dilek Şendil, İstanbul: Merkez Kitaplar, 2006, ss. 83, 93.
4. Bkz. Paul Veyne, *Yunanlılar Mitlerine İnanmışlar mıydı?* çev. Mehmet Alkan, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2003.

*söze gelmiş hali*dir. Yunanca kökenli mit terimi, XVIII-XIX. yüzyıllardaki antropoloji ve dinler tarihi araştırmalarında Yunanlıların dışındaki toplulukların benzer anlatılarının ismi olarak da kullanılmış ve böylelikle bu terim, literatüre efsâne benzeri anlatıların ismi olarak geçmiştir. Bu, sonradan Eliade'nin de isyan etmesine yol açacak anlam kaymalarının da başlangıcı olmuştur. Bunun sonucu olarak inananlar açısından hakikat ifade eden kutsalla, dinle ilintili bütün anlatı, öykü, kıssa vb. şeyler gerçek dışı, kurmaca, hakikatle, tarihle ve bilimle çelişen şeyler olarak nitelenecektir.

Kutsala dair anlatıya isim olarak seçilen "mitos" teriminin serüvenini öncelikle Eski Yunan'da sürmeye başlarsak karşımıza Homeros ve Hesiodos çıkacaktır. Eğe denizinin iki yakasında (yaklaşık olarak M.Ö. 1600'lerden itibaren 1100'lere kadar) hâkimiyet kuran ve önemli bir kültür geliştiren Mikenlerin sözlü geleneklerinin son derece güçlü olduğu bilinmektedir. Önceleri sözel olarak anlatılan, bazen müzik eşliğinde okunan bu kültüre ait mitlerin Miken döneminin sonunda ya da yaklaşık olarak M.Ö. VIII-VII. yüzyıllarda Homeros ve Hesiodos tarafından derlenerek şiir formunda yazıya aktarıldığı düşünülmektedir. Miken kralı Agamennon'un önderliğindeki Aka ordusunun Truva'ya yaptığı savaşın anlatıldığı *İlyada* (*Iliad*) ve Truva savaşı sonrasının anlatıldığı *Odesa* (*Odysseia*) yaşadığı dönem tartışmalı olan, hatta yaşayıp yaşamadığı bile tartışılan Homeros'un derlediği en önemli iki mittir. Hesiodos'un derlediği ya da yazdığı en önemli metinler ise *Tanrıların Doğuşu (Theogony)* ile *İşler ve Günler (Works and Days)* adlı mitlerdir. Homeros ve Hesiodos'un çabalarıyla kayda geçirilen bu mitler Yunan mitolojisinin ya da bu adlandırmaya karşı çıkanların iddia ettiği gibi Akdeniz mitolojisinin[5] en popüler örnekleri olmakla birlikte tek örneği de değildir.

Mitler, Yunan ve Akdeniz kültüründe önemli bir yer işgal ederken aynı zamanda ilk çağ filozoflarının *logos* karşıtı nitelendirmesine muhâtap olmuştur. Ancak Homeros'u tanrılara dair yalan uydurmakla, topluma zararlı efsâneler anlatmakla itham eden[6] Platon bile *Devlet* gibi birtakım eserlerinde gerçeğin

---

5. Azra Erhat, bu mitler için yapılan "Yunan Mitolojisi" şeklindeki adlandırmanın yanlış olduğunu, onların sadece Yunan kültürüne değil, Akdeniz havzasındaki bütün halklara ait olduğunu, bu yüzden de "Akdeniz mitolojisi" denmesinin daha doğru olacağını, sadece bu mitleri derleyen yazarların Yunanca ve Latince ile bu eserleri aktarmaları bu şekilde yanlış bir adlandırmaya sebep olduğunu söyler. Bkz. Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1997, ss. 7-8.

6. Platon'un bu eleştirilerinden birisi *Devlet*'teki diyalogda şu şekilde geçer: "Demek, azizim", dedim, "hiçbir şair gelip bize: 'Tanrılar uzaktan gelen yabancılara benzeyerek türlü türlü şekillerde belirir, kentleri dolaşırlar.' demesin, Proteus'la Thetis hakkında yalanlar uydurmasın, tragedialarda, başka manzûmelerde Hera'yı 'Argos'un ırmağı Inakhos'un hayat veren çocukları için' dilenen bir rahibe kılığına sokmasın. Buna benzer birçok ya-

üstündeki gerçeği, tanrılar katındaki hakikati anlatmak istediğinde mitleri kullanmak durumunda kalacaktır. Diğer taraftan bir eserini *Poetics "Mythoi"* olarak adlandıran Aristo'nun da zaman zaman mitsel söyleme başvurduğu görülmektedir.[7] Dolayısıyla Helenistik dönem boyunca da varlığını devam ettiren ve gelişen mit, herhangi bir ilkel düşünceye tekâbül etmek şöyle dursun, felsefî düşüncenin en ziyâde gelişip serpildiği dönemlerde bile giderek karmaşıklaşan şekiller altında varlığını devam ettirmeyi başarmıştır. Lakin bu süreçte mitler, dinden arındırılırken, diğer taraftan mitlerin içinde kahramanlık ve masalsı öğeler fazlasıyla yer almaya başlamıştır. Herakles'in mitlerinde olduğu gibi aslında kahramanlık destanı olan anlatılar mit olarak algılanmaya başlamış ve anlam karmaşalarına yol açmıştır. Diğer taraftan mitlerin dilleri, mit derleyicilerinin anlatılarını güzelleştirme çabaları, onların kurmaca metinler olarak algılanmalarına katkı sağlamıştır. Nitekim Herodotus, mit kelimesini genellikle inanılmaz, olağanüstü ve aslı esası olmayan anlatılar için kullanır.[8]

Öncelikle Homeros ve Hesiodos'un kutsala ve tanrılara ilişkin olarak anlattıklarını ilk reddeden ve tanrısal düşünceyi mitolojiden arındırma çabası içine giren Xenophanes'tir. Platon'unkine benzer bir takım iddialar ortaya koyan Xenophanes, Homeros ve Hesiodod'un insanlar arasında bile uygunsuz davranışlar olarak kabul edilen hırsızlık, zinâ, entrika vb. eylemleri tanrılara yüklediklerini söyler. Xenophanes, insanların tanrıyı kendileri gibi tanımlamaya çalıştıklarını, Etiyopyalıların küt burunlu ve siyah bir tanrı, Trakyalıların ise parlak mavi gözlü ve kırmızı saçlı bir tanrı tasavvur ettiklerini öne sürer. Şâyet atlar, sığırlar ya da aslanların elleri bulunsaydı ve tıpkı insanlar gibi elleriyle resim yapabiliyor olsalardı tanrılarını, atlar at gibi, sığırlar sığır gibi çizerlerdi diyen Xenophanes, tanrı/ların antropomorfik bir şekilde tasvîr edilmesini eleştirir. Ona göre tanrı, insânî anlamda fiziksel aktivitelerde bulunmayan, bedensel değil tinsel bir varlığı olan ve düşünce gücüyle her şeyi kontrol edebilen bir şeydir. Tam anlamıyla monoteist bir inanca sahip olup olmadığı tartışmalı

---

lan uydurmasın. Analar, bunların sözlerine kanıp 'Bazı tanrılar geceleyin çeşitli yabancı kılıklara girer, şurada burada dolaşırlar.' diyerek yavrularını korkutmasınlar; yoksa tanrılara küfretmiş, çocuklarının korkaklığını artırmış olurlar." Platon, *Devlet,* çev. Cenk Saraçoğlu – Veysel Atayman, İstanbul: Bordo Siyah Yay. 2005, 381d-e.

7. Andrew Von Hendy, *The Modern Construction of Myth*, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press 2001, s. 22; Gregory Nagy, "Homer and Greek Myth", *The Cambridge Companion to Greek Mythology,* ed. Roger D. Woodard, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, ss. 52-54.

8. Diskin Clay, "Plato Philomythos", *The Cambridge Companion to Greek Mythology,* ed. Roger D. Woodard, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, s. 210; Kathryn A. Morgan, *Myth and Philosophy From the Presoktarics to Plato,* Cambridge: Cambridge University Press, 2004, ss. 17-18.

olan[9] Xenophanes'in mitler ve içerikleri hakkındaki bu eleştirilerinin Homeros ve Hesiodos'a dönük olduğunu söyleyen Eliade, Xenophanes'in Polinezya kozmogoni miti ya da Rig. Veda'daki bir Veda miti konusunda farklı düşünebileceğini ima eder.[10] Aslında Eliade'nin kastettiği Xenophanes'in mit eleştirilerini genel mit eleştirisi olarak almamak ve sadece Yunan miti bağlamında düşünmek gerektiğidir.

Esasen Homeros ve Hesiodos aslında bir teolog, tanrıbilimci ya da tam anlamıyla bir mit yazarı değillerdir. Nitekim onların bütün Yunan dinini ve inançlarını kapsayacak şekilde bütün bir sistem ortaya koymadıkları ve yazdıklarının bütünü kapsamadığı görülmektedir. Homeros'un hitap ettiği topluluk asker ve aristokrat bir kesimdir. Bu muhâtap kitlesini göz önünde bulundurularak onların ilgisini çekecek şeyleri edebî üslupla anlatırken, onların ilgisini çekmeyecek Yunan din ve mitolojisine ait diğer unsurları dışarıda bırakıyordu. Nitekim Homeros'un metinlerinde entrikalarından söz edilen tanrıların dışında inanç ve dinle ilgili (cennet, cehennem, ölüm, cenaze merasimleri, yaratılış, doğum vb.) konular yer almaz. Meselâ Gizem/Sır dinleri açısından son derece önemli olan ve mistisizmin kaynaklarından birisi olarak gösterilen Dionysos kültünden küçük bir atfın dışında hiç söz etmez. Hesiodos, Homeros'dan biraz daha farklı bir yol izleyerek anlatılarında dinî öğelere daha fazla yer verir ve önemli oranda bütünlüklerini korumaya çalışır. Onun daha eski anlatılarla kendi zamanı arasındaki farkları gözetmeksizin kendine özgü bir sistematik izlediği görülmektedir. Ancak yine de gerek onların mitleri yazıya aktarma tarzları ve işledikleri konular, gerekse Xenophanes'ten itibaren yapılan yoğun eleştirileri, mit teriminin bütün Avrupa dillerinde kurmaca, gerçek olmayan anlatı şeklindeki anlamının yerleşmesine sebep olmuştur. Bu bir anlamda *logos*un *mitos* karşısında zaferini ilan etmesidir.

Bütün bunlarla birlikte miti Antik Yunan'daki olumsuz anlamını bir kenara bırakarak kutsala dair bir anlatı olarak ele aldığımızda, benzer anlatıların dünyanın muhtelif yerlerindeki pek çok inanç ve kültür için de var olduğu görülecektir. Ancak Yunanlıların aksine diğer toplumların tamamında şekilsel olarak Yunan mitleriyle benzeşen bu mitler, inancın en önemli unsurları kabul edildikleri ve kutsalı ifade ettikleri için de doğru, gerçek ya da hakikat olarak görülmektedir. Bu konuda yapılan araştırmalar Polinezya–Malenezya yerlilerinden Kızılderililere kadar pek çok toplumda farklı anlatı türlerinin olduğunu; onların da halk arasında anlatılan, sözlü olarak nakledilen, sadece kutsal ki-

---

9. Bkz. C.C.W. Taylor, *Routledge History of Philosophy Volume I From Beginning to Plato,* London & New York: Routledge, 2005, ss. 2, 61, 63-65; Morgan, *Myth and Philosophy,* ss. 50-52.
10. Mircea Eliade, *Mitlerin Özellikleri,* çev. Sema Rifat, İstanbul: Simavi Yayınları, 1993, ss. 140-141.

şilerin, din adamlarının ya da bilgelerin bildiği özel anlatılarının olduğunu ve bu anlatıları kesinlikle doğru kabul ettiklerini göstermektedir. Mitos tabiri eski Yunan'da söz ve anlatının en rasyonel olmayanı, yalanla ve sahteyle karışık kurmaca ve hayal ürünü olanı ifade ederken bu toplumlarda "mit" kutsal olanı, dokunulmaz olanı ifade etmektedir. Eliade biraz da bu sebeple, "Xenophanes Vedaları bilseydi mitler konusunda farklı şeyler söylerdi." der. Zira bu toplumların mitleriyle olan ilişkisi, inançlarıyla olan bağları Eski Grek toplumunda olduğu kadar zayıf değildir.

Mite benzer anlatıların olduğu inanç ve geleneklere baktığımızda, bütün bu toplumlarda, hakîkî olan ve olmayan ya da kutsal ve seküler olan anlatı şeklinde ikili bir ayrımın söz konusu olduğunu görürüz. Epos'la bağlantılı olarak mitin hemen yanı başında efsâne/destan (legend/saga) ve halk masallarından (folktales) söz edilmektedir. Zaman zaman birbirlerinin yerlerine kullanılan bu terimler aynı değillerdir. Efsâne ve destan masaldan daha fazla mitin yerine kullanılsa ve zaman zaman mitlerden efsâne olarak söz edilse de, efsâne "gerçek olmayan, abartı barındıran, kutsalla ilişkili olsa bile kutsalı anlatmayan, sadece kutsal temalara anlatısı içerisinde yer veren" olarak karşımıza çıkar. Masal, bütünüyle gerçek dışı bir kurguya dayalı ve sadece ahlâkî ya da eğitici öğeleri gerçeküstü bir kurguyla muhâtabına aktarmayı hedeflerken, efsâne çoğu zaman tarihî bir vâkıayı biraz abartarak ve gerçekle bağını zayıflatarak anlatmaktadır. Çoğunlukla kahramanlık öyküleri olan efsâneler, mitlerin aksine sekülerdirler ve ana temaları insânî karakter taşır. Genellikle göçlerden, savaşlardan, zaferlerden, geçmiş kahramanların, kralların, yöneticilerin ve komutanların eylemlerinden, hânedanların yönetim silsileleriyle başarılarından söz eder. Bu yüzden de genellikle yazılı tarihin tamamlayıcısı olarak kabul edilirler. Zaman zaman mitsel temaları kullanan bu türün içerisinde masallara özgü hayaletler, gömülü hazineler, periler, cinler vb. öğeleri de görmek mümkündür.[11]

Mitlerin içerisinde de zaman zaman efsâneye ait unsurlar yer alabilir. Ya da bir mit herhangi bir efsâne tarzını kullanarak anlatmak istediği hakikati ifade etmeye çalışabilir. Nitekim Hinduizm'in en önemli mitlerinden ve dinî metinlerinden birisi olan ve Mohandas K. Gandhi'ye kadar pek çok Hindu'nun başucu kitabı olan *Bhagavad Gita*, bir açıdan efsânedir. Mitin ana sahnesi bir savaş meydanıdır ve mit, Kurukşetra Krallığını paylaşamayan iki akraba hânedan, Kuravalar ile Pandavalar arasında geçen "Büyük Savaş'ı anlatan *Mahabarata*'nın bir parçasıdır.[12] Seküler bir okumayla bu anlatı, bugünkü Delhi kenti-

11. William Bascom "The Forms of Folklore: Prose Narratives", *Sacred Narrative, Reading in the Theory of Myth*, ed. Alan Dundes California: University of California Press, 1984, ss. 8-10.
12. Bkz. *Bagavad Gita Kutlu Ezgi*, çev. Sevda Çalışkan, Ankara: İmge Kitabevi, 1995, s. 5.

nin kuzeyinde Kurkşetra'da karşı karşıya gelen iki toplumun/ordunun savaşını abartılı bir şekilde tanrılar üzerinden anlatmaktadır. Oysa dikkatli okunduğunda aslında asıl amacın savaş sahnesini anlatmak değil, savaş sahnesinin sadece bir dekor olduğu görülür. Bhagavad Gita, kişinin kendisiyle olan savaşımını; hakikati kavrama noktasında önünde engel oluşturan maya ya da avidya olarak adlandırılan dış dünyayı fark etmesini; Karmayı; yoğa ve meditasyonu; kurtuluşun ne olduğunu ve nasıl sağlanabileceğini; hayatın anlam ve anlamsızlığını; kaderin insanı kuşatmışlığım; inkarnasyon ve avatarı; tanrının farklı inkarnasyonlarının nasıl olabildiğini vb. anlatmaktadır. Bu sebeple de Hindu inananlar onun salt bir tarih ya da efsâne olmadığını düşünürler. Nitekim Gandhi, "Lütfen bunun, Hastinapur yakınlarındaki küçük bir sahada meydana gelmiş bir harbin tarihi olduğuna inanmayın. Bu savaş hâlâ sürmektedir."[13] der. Yine *Bhagavad Gita*'yla ilgili olarak şu değerlendirmeyi yapar:

> "*Gita*'yla ilk defa tanıştığım 1888-1889 yılında bile, *Gita*'nın tarihle ilgili bir eser olmadığını, bedenlerle yapılan bir savaş vâsıtasıyla insanlığın yüreklerinde dâimâ sürüp giden düelloyu tasvîr ettiğini ve bu derunî düellonun tasvîrini sırf daha cezbedici bir hale getirmek maksadıyla da bedenlerle yapılan savaşı bir fon olarak kullandığını hissetmiştim. Bu ilk sezgi dini ve *Gita*'yı daha yakından tedkîk edince iyice güçlendi. Hele *Mahabbarata*'yı tedkîk edince bundan kesinlikle emin oldum. Ben, Mahabbarata'yı geneldeki kabulün aksine, tarihle ilgili bir eser olarak değerlendirmemekteyim. [*Mahabbarata*'yı kaleme alan] Yüce Vyasa, baş aktörlere beşerüstü yahut beşeraltı menşeler atfetmek suretiyle, kralların ve halklarının tarihini arka plana atmıştır. Eserde tasvîr edilen şahsiyetler tarihî olabilirler, ama *Mahabbarata*'nın yazarı onları, sırf dinî mesajını hedefe kilitlemek maksadıyla kullanmıştır."[14]

Dolayısıyla Bhagavad Gita'nın içinde tarihî ve efsânevî unsurların bulunması onun hakikatle ya da kutsalla ilintisini zayıflatan bir unsur değildir. Bir Hindu olarak Gandhi'nin Gita hakkında söylediklerinin benzerlerini kadîm kabile inançlarına mensup insanların söylemlerinde de görmek mümkündür. Kadîm toplulukların anlatıları üzerinde incelemelerde bulunan W. Bascom, mitlerin uzak geçmişte olduğuna inanılan ve tamamıyla hakikat olduğu kabul edilen, halk tarafından anlatılan mensur metinler olduğunu söyler. Mitler, masal vb. anlatım tarzlarından farklı bir şekilde imanla ilişkilidir ve onlara inanılması gerektiği düşünülür. Bu yönüyle de mitler, bir otorite oluştururlar ve cehâle-

---

13. Mohandas K. Gandhi, *Gandhi'ye Göre Bhagavad Gita*, çev. Vecihi Karadoğan – Seda Çiftçi, İstanbul: Kaknüs Yay. 2004, s. 195.
14. Gandhi, a.g.e. ss. 23-24.

tin, inançsızlığın ya da şüphenin karşısına dikilirler. Bu yüzden mitler, kutsaldırlar ve çoğunlukla teoloji ve ritüelle birlikte anılırlar.[15]

Yine Malenezya-Polinezya yöresindeki adalardaki halkların da kutsal anlatıyı gerçek ve hakikat olarak kabul ettikleri ve onları diğer anlatı türlerinden ayırdıkları görülmektedir. Meselâ Trobriyand adalarının yerli halkının üç farklı anlatı türüne sahip oldukları görülmektedir: i) Tipik halk masalları olan *kukwannebu;* ii) olayın şahitleri ya da kahramanları tarafından anlatılan anlatılar, tanıkları bulunmayan eski destansı hikayeler ve masallar olan *libwago* ve iii) kutsal masal/anlatı anlamına gelen *liliu.* Bu üç farklı anlatı türünden *liliu* sadece gerçek değil, aynı zamanda saygın ve kutsal kabul edilir ve bunlar kültürel açıdan önemli bir rol oynarlar.[16]

Kızılderililerin de iki farklı anlatı türüne sahip oldukları ve bunlar arasındaki ayırımı net bir şekilde yaptıkları bilinmektedir. Daha çok evrenin, insanın ve hayatın oluşumuna dair olan ilk gruptaki anlatılar mit olarak kabul edilirken, ikinci grupta normal sıradan hayata dair anlatılar yer almakta olup bunlar bir tür tarihî anlatıdır. İlk gruptaki anlatılar daha uzak bir geçmişe, yani başlangıca işaret ettiği için rasyonel ya da tarihî olarak doğrulanamayacak bir bilgiden söz etmekle birlikte, diğerlerinden daha fazla hakikat olarak kabul edilmektedirler.[17] Pawneeler adıyla bilinen bir diğer yerli halk da anlatılarını "gerçek öyküler" ve "yalan(cı) öyküler" olarak ikiye ayırmaktadırlar. Gerçek öyküler, dünyanın başlangıcıyla, yani kozmolojiyle ilgili olan anlatılardır ve anlatının kahramanları tanrısal, doğaüstü, göklerle ya da yıldızlarla ilgili varlıklardır. Yalancı öykü kategorisinde ise daha çok masalsı anlatılar, meselâ bir Kuzey Amerika kurdu olan Coyote'nin maceraları yer almaktadır.[18] "Gerçek" öyküler, kutsalın anlatısını içerdikleri için kutsal ve doğaüstü bir içerik taşırlarken, diğerleri dindışı sanatsal ve edebî tarzda bir içeriğe sahiptir.

Bir başka yerli halk olan Cherokeeler'in de benzer bir ayrıma giderek her masalsı ya da efsânevi karakter taşıyan öyküyü aynı kategoride değerlendirmedikleri görülmektedir. Kozmogoni, yıldızların yaratılışı, ölümün kökeni gibi anlatıları kutsal anlatılar/mitler olarak kabul ederken, herhangi bir kutsallık iddiası taşımaksızın anlatılan hayvan ve doğa öykülerini sıradan anlatılar olarak görmekte ve gerçek kabul etmemektedir. Kutsal kabul edilen anlatılar, diğerlerinden büyük oranda ayrılır. Seküler anlatılar herkesin bilebildiği ve anlatabildiği, eğitim vb. amaçla kullanılan öykülerken, kutsal kabul edilen-

15. Bascom, "The Forms of Folklore: Prose Narratives" s. 9.
16. Bronislaw Malinowski, *İlkel Toplum,* çev. Hüseyin Portakal, Ankara: Öteki Yayınevi, 1998, ss. 3-5.
17. Bkz. Bascom, "The Forms of Folklore: Prose Narratives", s. 14.
18. Eliade, *Mitlerin Özellikleri,* s. 15.

ler herkes tarafından rahatça bilinmez ya da bilinse bile aynı şekilde icrâ edilmez, okunmaz. Bunlar çoğunlukla yaşlılar, büyücüler ya da din adamları tarafından bilinebilir. Anlatının özelliğine binâen metin herhangi sıradan bir zamanda değil, genellikle bir ayin esnasında, özel bir zaman diliminde ve bir ritüel eşliğinde okunur.[19]

Anlatı özel olduğu kadar, bu anlatıyı okuma bilgisine, yeteneğine ve yetkisine sahip olmak da son derece önemli bir şeydir. Bâbil'de Enuma Elish mitini herkes, hele hele sıradan bir insan okuyamazdı ve mit özellikle yeni yıl ritüeli esnasında dramatize edilerek okunurdu. Yine Sâbiîlerin (Mandeans) gerek kutsal metinlerinin, gerekse mitlerinin başkaları tarafından bilinmesine, okunmasına ve işitilmesine müsaade etmedikleri bilinmektedir. Çünkü bu mitler ya da anlatılar kutsalı ifade etmektedirler, diğer bir ifadeyle onlar kutsal hakkındadırlar.

Oysa Xenophanes'den beri gerek felsefe ve gerekse bilim olarak *logos* cephesi sürekli mite saldırıda bulunmuş ve onun kurmaca olduğu, gerçeklik ifade etmediği, tarihle, zamanla ilintisinin problemli olduğu, bilimle tamamen çatıştığı, dolayısıyla insanlığın gündüz düşlerinden başka bir şey olmadığı iddia edilerek düşünce alanının dışına çıkartılmaya çalışılmıştır. Farklı adlarla da olsa genel olarak "mit" diye ifade ettiğimiz anlatılar, yukarıda en kadîm topluluklardan örneklerini de verdiğimiz şekilde hakikat ifade eden, hayattaki en gerçek anlatılar olarak kabul edilmişlerdir. Burada karşımıza kutsalın ne olduğu ve kutsala dair anlatı denildiğinde ne ifade ettiği ve kutsala dair anlatının reel hayatta ne ifade ettiği gibi sorular çıkmaktadır.

Muhtelif dillerde farklı tanımları yapılan "kutsal" kelimesi, eski Türkçe'de fırsat, hayır ve bereket anlamlarına gelen "kut" kelimesine "sel-sal" eklenerek oluşturulmuş bir kelimedir ve kudsî kelimesinin yerine kullanılmaktadır.[20] Kur'an'da kutsal ve kutsallığı ifade etmek üzere "k-d-s" kökünden Kuddûs, Mukaddes; "h-r-m" kökünden harem, haram ve "b-r-k" kökünden de bâreke, tebâreke, mübarek vb. kelimeler kullanılmıştır. Latince'de ise sacer (kut-

19. Bkz. Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, s. 15.

20. "-sel, –sal" eklerinin Türkçe olmadığı gerçeğinden hareketle uydurma bir kelime olduğu da iddia edilmektedir. Bkz. Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1996, s. 698; Mustafa Çevik, "Kutsal'ın Anlam Alanı", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Yıl: 2007, Sayı 13, Bahar, s. 130. Güçlü bir dinî saygı uyandıran veya uyandırması gereken, kudsî, mukaddes; tapınılacak veya yolunda can verilecek derecede sevilen; karşı çıkılmaması gereken, üstüne titrenilen; Tanrı'ya adanmış olan, tanrısal olan gibi anlamlara gelmektedir. Bkz. *TDK Türkçe Sözlük*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yay. 1988, II, 939; Ahmet Güç, "Dinlerde Kutsal ve Kutsallık Anlayışı", *Dinler Tarihi Araştırmaları I*, Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 1998, s. 340.

sal), sacrare (kutsamak), sanctum (aziz) ve sacrum (kutsal) kelimeleri kullanılmıştır. Latince terimleri kullanan Batı dillerinde ise "sacer"den gelen "sacred" ve benzerlerinin yanı sıra Almanca "heilig" karşılığı olarak "holy" tabirleri kutsalı ifade etmek üzere kullanılmıştır. Aralarında küçük nüanslar olan bu kelimeler farklı düşünürler tarafından farklı gerekçelerle tercih edilmiştir. R. Otto, "heilig (holy)"yi tercih ederken M. Eliade'de "sacred"ı tercih edecektir. Kutsal genel olarak sıfat olmakla birlikte bazı batı dillerinde hem sıfat hem de isim olarak kullanılmaktadır. Kutsal zaman, kutsal mekân gibi ifadelerde ve Tanrı'yı ifade etmek üzere sıfat olarak kullanılırken, bazen bizzat tanrı yerine aşkın gücü ifade etmek üzere isim olarak da kullanılmaktadır. Türkçe'de kutsal kelimesiyle karşıladığımız bütün bu kelimelerin kabaca aşkın bir gerçekliği, tabiatüstü bir şeye veya tabiatüstüyle ve insanüstüyle ilişkide olan, bir şekilde yolu kesişen, nesne, mekân ya da zamanı ifade etmek üzere kullanıldığını söyleyebiliriz.

Kutsal konusunda ilk tanımları yapanlardan birisi olan Durkheim, kutsalı toplumsal bir içerik çerçevesinde izah etmekte ve toplumsal yapının bir yansıması olarak görmektedir. Bununla birlikte Durkheim, dinî ve sosyal hayatta kutsalın merkezîliğine inanır. Kutsalı büyük oranda tabu kavramıyla ilişkili olarak anlayan ve o yüzden de toplumsal hayatın merkezine oturtan Durkheim, kutsal – profan dikotomisine çok katı bir şekilde dikkat çeker. Ona göre zihnin, hem kutsalı hem de profanı aynı anda düşünemeyeceğinden, bu iki kavram birbirlerine zıttır. Ancak kutsal, paradoksal bir şekilde tamamen dışladığı profanın içine yayılma eğilimi gösterir; yani kutsal izole edilmiş bir kavram değil, profonla ilişki içinde bir anlam ifade eden bir kavramdır.[21]

Otto ise *Das Heilige*'de kutsalı insanda olağanüstü hayranlık ve ürperti/korku uyandıran, dehşet verici gizem (mysterium tremendum et fascinas) olarak tanımlar. Bu tanıma göre kutsal gizem, câzibe ve aşkınlığı içermektedir. Kutsalın en temel özelliği, öncelikle bütünüyle farklı (*wholly other/ganz andere*) ve büyüleyici (fascination) olmasıdır. Kutsal aynı anda hem korkutan hem de cezbeden ve hayranlık uyandıran bir gizemdir. Korku ve saygı aynı anda hissedilir. Kutsal'ın gizemli, aşkın ve özellikle irrasyonel yönü üzerinde duran Otto, pek çok insanın yaşamının belli bir noktasında dehşetengiz ve irrasyonel bir tecrübe yaşadığını, kendilerinden tamamen ayrı ve farklı olan –gizemli, huşû verici, güçlü ve güzel– bir gerçekliğe yakalandıklarını ve bunun kutsal tecrübesi ya da kutsalla karşılaşma olduğunu söyler. Bu karşılaşma karşısında insanlar kendilerinin ne kadar boş, değersiz olduklarını hissederken, kutsalın ne kadar yüce, görkemli, tözsel ve gerçek olduğunu fark ederler. Otto, huşu veren bu

21. Émile Durkheim, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, çev. Fuat Aydın, Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2011, ss. 326-327, 431-432.

ilâhî/tanrısal duyumun eşsiz ve indirgenemez olduğuna inanır ve bu yüzden de irrasyonellik kavramına sıkı sıkıya sarılır.[22]

Otto'nun baktığından farklı bir perspektifle kutsala yaklaştığını söyleyen Eliade'ye göre kutsal (sacred) profanın zıddıdır ve kutsallık sadece irrasyonellikle açıklanamayacak derecede kompleks bir şeydir. "İlgilendiğimiz şey dinin rasyonel ve irrasyonel unsurları arasındaki ilişki değil, onun bütünü içindeki kutsal meselesidir." der. Kutsala dair yapılabilecek ilk basit tanım onun profanın zıddı olduğudur. Otto'cu tanımda kutsal dâimâ kendisini doğal gerçeklerden bütünüyle farklı olarak gösterir. Ancak ona göre dilin safça müthiş (tremendum), üstün güç (majestas) ya da büyüleyici gizem (mysterium fascinans)'i insanların seküler zihinsel yaşamlarından ya da doğadan alınan terimlerle açıkladığı doğrudur. Fakat bu analojik terminoloji bütünüyle öteki olanı (*ganz andere*) insan yetersizliği/acizliği içinde açıklamak içindir. İnsanın doğal tecrübesinin ötesine giden her şey, tecrübeden alınan terimlerle dile indirgenir. Eliade, Otto'nun hala geçerliliğini koruyan yaklaşımı diye aktardığı bu kutsal algısının kutsalı irrasyonalite ile yani numinous ile açıkladığını, bunun doğru ama tam olmadığını söyler.[23]

Kutsalı ister profanın zıddı olarak, ister fenomenler âleminin dışında bütünüyle öteki olan numinous olarak alalım, isterse Durkheim'in öne sürdüğü gibi tamamen reel hayatın içinde toplumsal yaşamın zorunluluğu olan düzen nosyonu bağlamında, sıfat veya isim olarak algılayalım, bunların hiçbirisi kutsal kavramının dinlerin merkezinde yer alan bir kavram olduğu gerçeğini değiştirmez. Dahası, kutsal anlayışı, sadece belli halklarda ya da belli zamanlarda bulunan bir şey değildir. Modern Batı medeniyetinin seküler toplumlarında bile kutsal anlayışıyla karşılaşmak mümkündür.

Yahudi kutsal kitabı Tanakh'da sık sık merkezde olan bu kutsaldan (qādôsh) söz edilir. "...Kutsal olun, çünkü ben Tanrınız RAB kutsalım."[24] "Kendinizi kutsayın, kutsal olun. Tanrınız RAB benim."[25] "Tanrınız RAB benim. Kendinizi kutsayın ve kutsal olun. Çünkü ben kutsalım. Küçük kara hayvanlarının hiçbiriyle kendinizi kirletmeyin. Tanrınız olmak için sizi Mısır'dan çıkaran RAB benim. Kutsal olun, çünkü ben kutsalım."[26] "Çünkü O kutsal bir Tanrı'dır,

---

22. Rudolf Otto, *The Idea of the Holy,* trans. John W. Harvey, London: Oxford University Press, Humphrey Milford 1936, ss. 1-24. Ayrıca bkz. Philip C. Almond, *Rudolf Otto An Introduction to His Philosophical Theology,* Chapel Hill & London: TheUniversity of North Carolina Press, 1984, ss. 88-110.
23. Mircea Eliade, *The Sacred and The Profane,* New York & London: HBJ Book, 1959, s. 10.
24. Levililer 19:2.
25. Levililer 20:7.
26. Levililer 11:44-45.

kıskanç bir Tanrı'dır. Günahlarınızı, suçlarınızı bağışlamayacak."[27] "Bu kutsal Tanrı'nın, RAB'bin önünde kim durabilir?"[28] "Kutsal olanı kutsal olmayandan ayırmak için alanın çevresinde bir duvar vardı."[29] "Bundan böyle İsrail halkı da kralları da fâhişelikleriyle ve krallarının cesetleriyle bir daha kutsal adımı kirletmeyecek. ...İğrenç uygulamalarıyla kutsal adımı kirlettiler."[30]

Benzer ifadeleri Hıristiyan kutsal metinlerinde de görmek mümkün. Meselâ "Kutsal olun, çünkü ben kutsalım."[31] "Var olan, var olmuş olan kutsal Tanrı!"[32]

Kur'an'da ise *kuddûs* (kutsal) Allah'ın isimlerinden birisi olarak zikredilir: "Göklerde ve yerde bulunanların hepsi melik, kuddûs, azîz ve hakîm olan Allah'ı teşbih etmektedir."[33] Bu âyete göre Allah, bütün kutsallıkların merkezi ve yegâne kaynağıdır.

Kutsal kavramı Otto'nun tanımında işaret ettiği gibi aşkın bir gerçekliğe bir anlamda Tanrı'ya işaret ederken diğer taraftan aşkın olanla ilintili olan her şeyi ifade etmek için kullanılmaktadır. Bu durumda ise ilk anlam çerçevesi dar gibi görülen kutsal kavramı çok daha geniş bir çerçeveye kavuşur. Kutsal zaman, kutsal tarih, kutsal mekân, kutsal kişi, kutsal kurallar, yasaklar, kutsal bitki ve hayvanlar vs. listeyi epeyce uzatmak mümkündür. Diğer taraftan yine Otto'nun pek çok insanın yaşamının belli bir noktasında yaşadığı dehşetengiz ve irrasyonel bir tecrübe olarak adlandırdığı bir kutsal tecrübesi söz konusudur. Kutsal tecrübesi, kutsalın tezâhürünü (hiyerofani) ve kutsalın mâhiyetini açıklamak oldukça zordur.

Yukarıdaki tanımların ortak paydalarından birisi kutsalın aşkınlığı ve irrasyonelliğidir. Aşkın olan bir şeyi ve aşkın olanla ilintili olanları dünyevî terimlerle açıklamaya çalıştığınızda mitlerde görülen garip tablonun ortaya çıkması doğal görünmektedir. Mitler profan dünyadan ödünç aldıkları terim ve sembollerle hem dinlerin merkezinde yer alan hem de bütünüyle profandan farklı olan kutsalı açıklamaya, anlatmaya çalışırlar. Kutsalı anlattıkları, kutsaldan söz ettikleri için de kendileri kutsal, hakîkî ve gerçektirler. Ancak bir anlatım tarzı, kullandıkları terimler ve ortaya koydukları dünya görüşleri bakımından reel dünyayla çelişen ya da farklılaşan bir görüntü arz ederler. Tanrı'nın ne kadar güçlü olduğunu göstermek isteyen bir mit, onu kaslı iri yarı bir adam gibi tasvîr ederken bir başka mit, bir boğa ya da fil şeklinde tasvîr edebilmektedir. Yine Tanrı'nın her şeyi gördüğünü ifade etmek isterken yüzlerce gözü olan bir

27. Yeşu 24:19.
28. 1 Samuel 6:20.
29. Hezekiel 42:20.
30. Hezekiel 43:7-8.
31. 1 Petrus 1:16.
32. Vahiy 16:5.
33. Cum'a 1.

varlık şeklinde ifade edildiği görülecektir. Bütün bunlar dilden kaynaklanan zorunlu sorunlardır. Dünyevî ve insânî terimlerle ifade edilmeye çalışılan kutsal, bir anda aşkınlığını yitirerek insânî düzleme indirgenmekle karşı karşıya kalacaktır. Bu durumda ortaya çıkan trajedi karşısında Paul Veyne'nin "Yunanlılar mitlerine inanmışlar mıydı?" sorusu haklı bir soru olarak karşımıza çıkacaktır.

Görüldüğü üzere kutsal karşısında farklı yaklaşımlar olmakla birlikte ortak olan noktaları şu şekilde ifade etmemiz mümkündür: i) Dinlerin merkezinde kutsal kavramının yer alması: Meselâ Tanakh'da sık sık kutsaldan ((qādôsh) söz edilir: "...Kutsal olun, çünkü ben Tanrınız RAB kutsalım."[34] Yeni Ahit'te "Kutsal olun, çünkü ben kutsalım"[35] ifadesi yer alırken, Kur'an'da kutsalın karşılığı olan bir kelime (kuddûs) Allah'ın isimlerinden birisi olarak zikredilir. Yine "Tanrı" kavramının olmadığı Budizm ve Caynizm gibi doğu dinlerinde de kutsal önemli, hatta merkezi bir yer tutmaktadır. ii) Dinlerin kutsal ve kutsal olmayan (profan) ayrımına gittikleri ve varlıkları, metinleri, zamanı vs. kutsal ve kutsal olmayan dikotomisinde anladıkları; iii) bu dikotominin şu ya da bu şekilde kutsalla kutsal olmayan arasında bir ayrılık ve gerilime sebep olduğu öne sürülür.

İnsan da tam bu noktada kutsalla kutsal olmayanın ortasında durmaktadır ya da burada durduğunu hissetmektedir. İçinde yaşanılan dünya, profanın dünyasıdır ve aslında başlangıçta bir şekilde Tanrı'yla ya da kutsalla iç içe olan insanın, aslî vatanından uzaklaşarak bir tür sürgün hayatı yaşadığı bir yerdir. Sâbiîlik ve Maniheizm gibi gnostik geleneklere göre insan, ruhu düşmüş ve dünyaya hapsolmuş bir varlıktır. Buradan kurtulması ve Işık âlemine ulaşması gerekir. Dünya ve maddî âlem gnostik gelenekler açısından bütünüyle kötüdür. Hıristiyanlığa göre insan, başlangıçta Tanrı'nın prototipi olan tanrısal özelliklerle, yani kutsal olarak yaratılmış bir varlıktır. Ancak Âdem'in işlediği günah nedeniyle bu özelliğini kaybetmiş, dünyevîleşmiş ve Tanrı'ya, aynı zamanda kutsala yabancılaşmıştır. İsa Mesih bu yabancılaşmaya son vermek Tanrı'yla insanı tekrar buluşturmak için kendisini çarmıhta kurban olarak sunmuştur. Bu yüzden dünyevîleşme diye tabir edilen profanlaşma Hıristiyanlıkta alabildiğine eleştirilmiştir.[36] Doğu dinleri açısından dünya, yani profan alan insanın hakikati kavramasını engelleyen sanal bir alandır. Dolayısıyla bir şekilde meditasyonla, yogayla, riyâzet ve asketik yaşantıyla bu dünyadan uzaklaşarak hakikati kavramak gerekmektedir. Bu örnekleri arttırmak pekâlâ mümkündür. Ama genel olarak hakikati temsil eden bir kutsal alan (zaman, mekân vb) ve karşısında kutsal olmayan bir alandan söz edildiğini kutsal alanın ve ona ait her şeyin de-

34. Levililer 19:2.
35. Petrus 1:16.
36. Bkz. Cengiz Batuk, *Mitoloji ve Tarihsellik, Hıristiyanlığın Asli Günah Mitinin Tarihsel Dönüşümü*, İstanbul: İz Yayıncılık 2006, ss. 288,298-99.

ğerli ve hakîkî olarak görüldüğünü, kutsal olmayan alana ait olanların ise değersiz ve gerçek olmayan olarak kabul edildiğini söyleyebiliriz.

Tam da bu nokta da kutsala dair bir anlatı olarak mitler, öncelikle bu yabancılaşmayı gidermek için vardırlar. Mitler profanlaşan insanı tekrar tekrar kutsalın dünyasına sokarlar. Yaratılışın ilk başında olan olaylar, kozmogoninin nasıl oluştuğu, Tanrı'yla insan ilişkisinin nasıl gerçekleştiği, insanın ve evrenin nasıl yaratıldığı, kötülüğün nasıl ortaya çıktığı vb. konuları içeren bütün mitsel anlatılar insana bilgi sunmak ya da bilinmeyeni açıklamak, onun bilgiye olan açlığını gidermek için anlatılmazlar. Her ne kadar zaman zaman mitlerden kozmoloji, antropoloji vb.lerine malzeme olacak bilgi çıkarılmış olsa da onların doğrudan amacı bu değildir. Asıl amacı ve belki işlevi kutsalla profanlaşan insanı buluşturmaktır. Mitlerin kendine özgü –kutsal– bir dünyası vardır ve bu dünya profanın dünyasından farklı şekilde işler. Zaman dilimleri, mekânlar ve varlıklar farklıdır. Mit vâsıtasıyla insan bir tür boyut değiştirerek mitin dünyasına, yani kutsalın dünyasına geçer ya da kutsalın dünyasıyla buluşur. O yüzden mit, bir tür kapı görevi icrâ eder. Şintoistlerin kutsalla kutsal olmayan alanı birbirinden ayırmak ve kutsal alana girildiğini ifade etmek için kullandıkları *torii* (kapı) bunun güzel bir örneğidir. Bazen bir kaya, düz bir ova ya da bir tapınağın girişine konulan bu kapının önü ve arkası fizikî olarak aynı olmasına karşın bir inanan açısından hiç de öyle değildir ve kapıdan geçmek kutsalın dünyasına girmek olacaktır.

Bu bağlamda mitler kutsalın dünyasına bir tür kapı aralar ve inanan insanın o kapıdan geçerek Otto'nun "mysterium tremendum et fascinans" diye adlandırdığı tecrübeyi yaşamasına imkân sağlar. Mitin riütel esnasında okunmasıyla en güzel şekilde ortaya çıkan bu tecrübeyle kişi başlangıçtaki ana geri döner ya da daha doğru bir ifadeyle o anı yeniden yaşamak suretiyle kendisi de o ana dâhil olur. Böylelikle mitin söz konusu ettiği hâdise sıradan bir tarih olmaktan çıkarak her an kâinâtın bir yerinde yaşamakta ve devam etmekte olan bir olaya dönüşür. Mite inanan insan, bu olayı yakından müşâhede eden ve ettiğine inanan insandır. Bu yüzden mit, bir bilgi konusu olmadığı gibi geçmişin ya da geleceğin bilgisini sunmaz. İnanan insanın da içinde olduğu her ana müşâhede ettiği geçmişin ve geleceğin olayını anlatır. Bu yüzden Yeni Ahit'in mitolojik bir metin olduğunu söyleyen Karl Barth, çarmıhın Tanrı'nın kendisini ifşâ ettiği bir an olduğunu ifade ederek herkesi o anı yaşamaya davet eder. Çarmıh tarihi bir hâdise olarak mîlâdın başlarında olup biten bir olayken; mitolojik olarak çarmıh, imanın olayıdır ve herkesi –tıpkı Assisili Francis gibi– kendisiyle yüzleşmeye davet eder. Bu yönüyle mitolojik anlatı, bitmiş bir hâdiseyi değil, yaşanmakta olanı anlatır. Bitmiş olan hâdisenin anlatısı yine öykü (story) kökünden türetilen tarih (history) ile ifade edilir.

Mit kendi oluşturduğu dünyaya, mekâna ve zamana inanan insanı davet eder. "Göksel Kudüs"ün inişini beklemek için Pepuzza yakınlarına giden Montanus'ün

ya da Tertullianus'ün kafasındaki kutsal Kudüs, profanlaşan ve aslî yapısından uzaklaşan Kudüs'ün yerine ya da diğer bir ifadeyle onu arındırmaya gelmektedir. Diğer taraftan olması istenilen ve muhtelif sebeplerden ötürü içinde olunamayan bir dünya vardır ve mit, sizin o dünyayı yanınızda taşımanıza imkân sağlar.

Mitleri izah etmeye çalışan indirgemeci – pozitivist yaklaşımlar, sürekli bir sonraki mitin bir önceki mitle aynı olduğunu ispatlamaya ve açıklamaya uğraşırlar. Frazer'in Eski Ahit'le ilgili olarak yaptığı gibi benzerlikler ve aynı semboller vurgulanarak dönemsel olarak sonraki bir mitin öncekiyle aynı olduğu tezi işlenir. Mitlerin kullandıkları dil, semboller, anlatım tarzları ve bazen kozmogoni, teogoni ve antropogonileri itibariyle benzer oldukları bir gerçektir. Ancak bir inanca ya da bir topluluğa ait bir mitin, başka bir inanca ait bir mitle benzerlikler taşıması, onların dâimâ aynı oldukları anlamına gelmez. İbrânî yaratılış mitiyle Bâbil'in Enuma Eliş'i arasında ilişkiler ihdâs edilebilir. Ancak miti açıklamak ve anlamak için bu ilişkileri ve benzerlikleri açığa çıkarmak yeterli değildir. Hıristiyanlık bile, büyük oranda aynen aldığı Yahudiliğin yaratılış mitini bambaşka bir paradigmaya oturtur. Hıristiyanlık belki şeklî olarak aynı olan Yahudi yaratılış mitini alıp, kendi kurtuluş paradigmasının merkezine yerleştirdiğinde, artık o mit, İbrânî yaratılış miti olmaktan çıkmıştır. Bu bağlamda her mit kendi paradigmasını oluşturur. İster bunu Lévi-Strauss'un dediği gibi her mitin bir yapı içinde anlaşılabileceği, bir mitin ancak bütün olarak anlaşılabileceği şeklinde söyleyelim, isterse bir paradigma oluşturmak için ya da bir paradigmanın merkezî oldukları şeklinde söyleyelim, fark etmez. Her mit bağlı olduğu dinî geleneğin hakikat iddiası bağlamında doğru olarak anlaşılabilir. Ya da Armstrong'un dediği gibi, "mitoloji dinî geleneklerden ayrı tutulamaz. Mitlerin çoğu onlara can veren tapınma ortamından çıkarıldıklarında anlamsızlaşır, dindışı alanlarda anlaşılmaz olur."[37]

Bu sebeple de Kur'an-ı Kerim'de yer alan kıssaların birçoğu Eski Ahit'te yer alan kıssaların benzeridir ama aynısı değildir. Bu kıssaların benzerlikleri, hatta bazen tıpatıp oldukları da bir vâkıâdır. Ancak Kur'an başından itibaren karşı karşıya kaldığı eskilerin masallarını anlattığı şeklindeki bir iddiayı şiddetle reddeder. Yani anlattığı onların mitolojisi değildir. Tam tersine Kur'an, geçmiş milletlerin, Yahudi ve Hıristiyanların mitlerini esâtîr olarak nitelendirerek reddeder. Ama aynı isimler ve hâdiseler üzerinden kendi paradigması ve hakikat öğretisi doğrultusunda kendi kıssasını anlatır. Esâtîr, uydurulmuş sözler, hurâfeler anlamında Kur'an-ı Kerim'de yer alan bir tabirdir. "Yazı yazmak" mânâsındaki "satr" kökünden türeyen ustûre kelimesinin çoğulu olan esâtîr "gerçeğe uymayan düzensiz, asılsız ve boş sözler" anlamına gelmektedir.[38] Her ne

37. Armstrong, *Mitlerin Kısa Tarihi*, s. 8.
38. Şerafettin Gölcük, "Esâtir", *DİA*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay. 1995, c. XI, ss. 359-360.

kadar kelimenin mit/oloji kelimesinin karşılığı olduğu düşünülmüşse de aslında Kur'an'ın kelimeyi kullandığı konsepte baktığımızda onun "gerçek olmayan anlatı"yı, yani geçmiş milletlerin artık geçerlilikleri kalmamış ve gerçeklik ifade etmeyen anlatıları için kullanıldığını görürüz. Oysa Kur'an kendi anlattığı ve geçmiş milletlerinkilerle benzerlikler taşıyan kıssalar için bu tabiri kullanmaz. Çünkü Kur'an'ın kendi anlatısı, kutsala dair öyküleri ya da kıssaları tevhîd merkezli hakikat öğretisine dayandığı, onu açıklamaya, anlaşılır kılmaya matuf olduğu için "gerçeklik" taşırlar. İsa'nın Tanrı'nın Oğlu olduğu şeklindeki Hıristiyan anlatı ise tevhîd merkezli anlatının karşısında yer aldığı için herhangi bir doğruluk değerine sahip değildir. Yine Arap Müşriklerinin, meleklerin, Allah'ın kızları olduğu şeklindeki inançları ve bu doğrultudaki bütün anlatıları tevhîdin karşısındaki şirke ait anlatılar olduğu için bir gerçeklik değeri taşımazlar. Ama hâdiseye tersten, yani Hıristiyanlık ya da Yahudilik açısından baktığımızda da tam tersi geçerlidir. Mesih merkezli (kristosentrik) hakikat öğretisine ters olduğu için de Kur'an'daki birçok anlatı gerçeklik değeri taşımayan, Hz. Peygamber'in Yahudi ve Hıristiyanlardan aşırarak farklı bir konseptte anlattığı sahte, düzmece anlatılara dönüşür.

Bu bağlamda genel olarak bir dinî geleneğin, kendi kutsallarına dair anlatıları değil, karşı tarafınkileri mit olarak değerlendirdiği bir vâkıâdır. Mit terimine olumsuz yaklaşım ya da dindar bir mü'minin kendi kutsal metinlerinde mit olmadığı şeklindeki söylemi, yukarıda da ifade ettiğimiz şekliyle, mitolojik anlatı kavramına yüklenen olumsuz anlamdan kaynaklanmaktadır. Ancak miti "kutsala dair bir anlatı" olarak ele aldığımızda, hemen hemen bütün toplumlarda ve bütün dinî geleneklerde bu tarz anlatıların olduğunu ve bu anlatıların masal, efsâne, kahramanlık öyküsü vb. sahte, kurmaca anlatı türlerinden ayrıştırılarak hakikat olarak kabul edildiği de bir vâkıâdır. Kur'an'daki "esâtîr" kelimesiyle mit/oloji terimini özdeşleştirenler ısrarla Kur'an'da mit olmadığı söylemine sarılmışlardır. Oysa kutsala dair bir anlatı ve bu anlatıya dair bir paradigma oluşturma anlamında kıssalar, mitlerle benzer bir işleve sahiptirler.[39] Ama nedense garip bir gerçek ve sahte dikotomisi oluşturularak Kur'an'ın anlattıklarının tarihî veya bilimsel gerçeklikleri gösterilmeye çalışılmıştır. Oysa kutsala dair anlatı, gerçekliğini, anlattığı öyküden değil, öykünün arkasındaki hakikat öğretisinden alır. Dinin hakikat öğretisi gerçek olarak kabul edildiği sürece anlatı da gerçektir. Buna fiziksel ve bilimsel dayanak aramak ya da zamanın, tarihin algısına uygun çözümler üretmeye çalışmak anlatıyı tarihîleştirmekten öteye gitmeyeceği gibi onun hakikatle olan bağını da zayıflatacaktır.

---

39. Kur'an kıssalarına ilişkin bir değerlendirme için bkz. Burhanettin Tatar, "Kur'an'da Kıssaların Temel Anlamları Üzerine Felsefi Notlar" *Milel ve Nihal*, c. 6, S. 1, Ocak-Nisan 2009, ss. 99-111.

Doğru ve yanlışın, hakikatle hakikat olmayanın sadece fiziksel görünen gerçeklikleri referans alan pozitivizmin tezleri doğrultusunda anlaşılması ve dine inanan insanların da bu cepheden gelen saldırıların etkisiyle dini ve dinî metinleri alabildiğine rasyonelleştirmeye, bilimsel iddialarla eşleştirmeye çalışmaları aslında dinî metinlere ve kutsalın öyküsüne (mite) zarar vermektedir. Savunma refleksiyle dinde akla mantığa aykırı bir şeyin olmadığını iddia etme çabası, dini pozitivize etmekten başka bir anlam taşımayacaktır. Gerçekliğin tek bir tanımı ya da ifadesi olamaz. Bir açıdan yanlış olan başka bir açıdan doğru olabilir. Güneşin doğudan doğup batıdan batmasına dair anlatı romantikler, edebiyatçılar için olduğu kadar kutsal metinler için de önemli bir vâkıâdır. Ne var ki, fen bilimcilerine göre, güneşin doğup batması diye bir şey söz konusu değildir. Güneş hep durduğu yerde durur, dünya onun etrafında döner. Lakin insan hayatına yansıyan kısmı güneşin dönüyor görünmesidir ki, günler, aylar ve yıllar buna göre hesaplanır. Burada fiziksel gerçekliğin dönmeyen bir güneş olması neyi değiştirir? Ne kutsal metinlerdeki bu tarz kozmolojik ifadeleri okuyan dindar ne de şafak ve gurup vaktinden esinlenerek şiir yazan şâir yanlış içindedir. Kutsal metin, bilimsel araştırma kitabı değildir ve amacı insan hakkında tıbbî bilgiler, dünya ve evren hakkında fiziksel ya da kimyasal bilgiler vermek değildir. Bütün bunlarla birlikte mit ve mitoloji terimleri üzerindeki olumsuz anlamlar geçerliliğini koruduğu sürece, Kur'an ve mit ilişkisi konusunda daha dikkatli olmakta yarar vardır.

KAYNAKÇA

Almond, Philip C., *Rudolf Otto An Introduction to His Philosophical Theology,* Chapel Hill & London: TheUniversity of North Carolina Press, 1984.

Armstrong, Karen, *Mitlerin Kısa Tarihi*, çev. Dilek Şendil, İstanbul: Merkez Kitaplar, 2006.

Avis, Paul D., *God and the Creative Imagination: Metaphor, Symbol and Myth in Religion and Theology,* Florence: Routledge, 1999.

Bagavad Gita, Kutlu Ezgi, çev. Sevda Çalışkan, Ankara: İmge Kitabevi, 1995.

Bascom, William, "The Forms of Folklore: Prose Narratives", *Sacred Narrative, Reading in the Theory of Myth,* ed. Alan Dundes, California: University of California Press, 1984.

Batuk, Cengiz, *Mitoloji ve Tarihîlik, Hıristiyanlığın Asli Günah Mitinin Tarihî Dönüşümü,* İstanbul: İz Yayıncılık 2006.

Clay, Diskin, "Plato Philomythos", *The Cambridge Companion to Greek Mythology,* ed. Roger D. Woodard, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Çevik, Mustafa, "Kutsal'ın Anlam Alanı", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi,* Yıl: 2007, Sayı 13, Bahar, s.130.

Durkheim, Émile, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri,* çev. Fuat Aydın, Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2011.

Eliade, Mircea, *Mitlerin Özellikleri,* çev. Sema Rifat, İstanbul: Simavi Yayınları, 1993.

Eliade, Mircea, *The Sacred and The Profane,* New York & London: HBJ Book, 1959.

Erhat, Azra, *Mitoloji Sözlüğü,* İstanbul: Remzi Kitabevi, 1997.

Gandhi, Mohandas K., *Gandhi'ye Göre Bhagavad Gita*, çev. Vecihi Karadoğan – Seda Çiftçi, İstanbul: Kaknüs Yay., 2004.

Gölcük, Şerafettin, "Esâtir", *DİA*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay. 1995, c. XXI.

Güç, Ahmet, "Dinlerde Kutsal ve Kutsallık Anlayışı", *Dinler Tarihi Araştırmaları I,* Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 1998.

Malinowski, Bronislaw, *İlkel Toplum,* çev. Hüseyin Portakal, Ankara: Öteki Yayınevi, 1998.

Morgan, Kathryn A., *Myth and Philosophy from the Presoktarics to Plato,* Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Nagy, Gregory, "Homer and Greek Myth", *The Cambridge Companion to Greek Mythology,* ed. Roger D. Woodard, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Otto, Rudolf, *The Idea of the Holy,* tr. John W. Harvey, London: Oxford University Press, Humphrey Milford 1936.

Pettazzoni, Raffaele, "The Truth of Myth", *Sacred Narrative, Reading in the Theory of Myth,* ed. Alan Dundes –, California: University of California Press, 1984, ss. 92-110.

Platon, *Devlet,* çev. Cenk Saraçoğlu – Veysel Atayman, İstanbul: Bordo Siyah Yay. 2005.

Tatar, Burhanettin, "Kur'an'da Kıssaların Temel Anlamları Üzerine Felsefî Notlar" *Milel ve Nihal,* c. XI, s.1, Ocak-Nisan 2009, ss. 99-111.

Taylor, C.C.W., *Routledge History of Philosophy Volume I from Beginning to Plato,* London & New York: Routledge, 2005.

Veyne, Paul, *Yunanlılar Mitlerine İnanmışlar mıydı?*, çev. Mehmet Alkan, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2003.

Von Hendy, Andrew, *The Modern Construction of Myth*, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press 2001.

YAHUDİ KUTSAL METİNLERİ
TORA

Baki Adam*

Yahudi kültüründe "tora" (arb. tevrat) kelimesi "öğreti, doktrin, kılavuz, teori, hüküm, kanun, din" gibi anlamlara gelmektedir. Bu kelime, Hz. Mûsâ'nın kitabına isim olarak kullanıldığı gibi, Eski Ahit (Tanah), Mişna, Talmud ve hatta din bilgini rabbilere ait bütün eserler için de kullanılmaktadır. Yahudi geleneğine göre bütün bu külliyat Hz. Mûsâ'ya Sînâ'da verilmiş ve öğretilmiştir[1]. Bu geniş anlamına rağmen "tora" kelimesi, kutsal kitap söz konusu olduğunda, Eski Ahid'in ilk beş kitabını ifade etmektedir. Tevrat'ın rulo halindeki el yazması nüshasına "Sefer Tora", kitap halindeki nüshasına "Humaş" veya "Hamişa Humşey Torah" (esfâr-ı hamse) denilmektedir. Humaş'ta, Eski Ahid'in Peygamberler (Neviim) bölümünden "haftara" denilen ekler bulunmaktadır. Tevrat'ın her iki nüshası da Tekvin (bereşit), Çıkış (şemot), Levililer (vayikra), Sayılar (bemidbar) ve Tesniye (dıvarim) kitaplarından oluşmaktadır. Tevrat'ın kitaplarının bu düzeni vahye dayandırılmaktadır. Bazı din bilgini rabbiler, Tevrat'ın bu düzeninden çeşitli konular hakkında hükümler çıkarılabileceğini ileri sürmüşlerdir[2]. Bu beş kitapta, yaratılıştan Hz. Mûsâ'nın vefâtına kadar geçen dönemde cereyan eden olaylar kronolojik bir düzende anlatılmakta; dinî, hukukî ve ahlakî ahkâm ayrıntılı olarak verilmektedir.

---

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi. [baki.adam@divinity.ankara.edu.tr].

1. TB, Berakot, 5a; TB, Beba Metzia, 59b; TY, Megillah, IV:1.
2. Bkz. TB, Yebamaot, 4a.

Tekvin: İbranîce adı "bereşit"tir. Kitap, "başlangıçta" anlamına gelen bu adı ilk kelimesinden almıştır. Yunanca "genesis" (tekvin) adı ise, kitabın baş tarafında yer alan yaratılış hikâyesinden gelmektedir. İki yaratılış hikâyesi ile başlayan Tekvin, Tevrat'ın ilk kitabıdır. Âlemin yaratılışı, Âdem ile Havvâ'nın cennetten kovuluşu, ilk cinâyet, insan neslinin yeryüzünde çoğalması, Nuh tûfânı, "avot" denilen İbrâhim, İshak ve Yakup ile Yûsuf'un hikâyeleri, Yûsuf zamanında İsrâiloğulları'nın Mısır'a yerleşmesi gibi konuları ihtivâ etmektedir.

Çıkış: İbrânîce ismi, "isimler" anlamına gelen "şemot"tur. Bu ismi, ilk cümlesinin ikinci kelimesinden almıştır. Yunanca "exodus" (çıkış) ismi, İsrâiloğullarının Mısır'dan çıkışıyla ilgilidir. Bu kitapta; İsrâiloğullarının Mısır'daki kölelik hayatı, Mûsâ'nın doğuşu, peygamberlikle görevlendirilmesi, İsrâiloğullarını Mısır'dan çıkarması, Sînâ'da vahiy gelmesi, On Emir'in verilmesi, altın buzağıya tapılması, toplanma çadırı (ohel moed) ve ahit sandığının yapılması gibi konular anlatılmaktadır.

Levililer: İbranîce ismi "vayikra"dır. "Seslendi", "çağırdı" anlamındaki "vayikra", kitabın ilk kelimesidir. Bu kitap, sembolizm bakımından zengin ve ahlakî bakımdan yüksek dereceli bir ibadet sistemi sunmaktadır. Başlıca konuları şunlardır: Mâbedde takdîm edilecek kurbanlar, keffâret, yiyecek ve içeceklerde gözetilmesi gereken dinî kurallar; doğumdan sonra kadının hali, hayız, nifâs ve gusülle ilgili meseleler; evlenilmesi helâl ve haram olanlar, zinâ; bayramlar, kutsal günler; ebeveyn ve komşulara karşı görevler; kölelik ve cüzzam hastalığı ile ilgili meseleler. Hahamlık ve hahamların görevi üzerinde uzunca durması sebebiyle bu kitaba, "kohenlerin tevratı" anlamında "torat kohanim" de denilmektedir.[3] Yunanca "leviticus" (Türkçe "Levililer") adını, diğer bir dinî sınıf olan ve kitapta zikri çok geçen "Levi'îm"den almıştır.

Sayılar: İsrâiloğullarının çölde geçen hayatını anlattığından bu kitaba, ilk cümlesinin beşinci kelimesinden hareketle İbrânîce "bemidbar" (çölde) denilmiştir. Yunanca çeviride, nüfus sayımından bahsedildiği için "aritmoi" (sayılar) ismi verilmiştir. Konusu şunlardır: İsrâiloğullarının nüfus sayımı, zinâ ile suçlanan kadının acı su testine tabi tutulması, nezir yemini, boyların Sînâ'dan ayrılış sırası ve düzeni, gökten man inmesi, Allah'ın zafer kazandıracağına inanmadıklarından İsrâiloğullarının Ken'anlılara yenilmesi, Korah'ın (Karun'un) isyânı ve yere batırılması, kırmızı inek meselesi, Bal'am ve Bal'ak hikâyesi, miras meselesi ve suçluların kaçıp sığınabileceği şehirlerin tesbiti.

Tesniye: İbranîce adı "dıvarîm"dir. Dıvarîm, sözler demektir. Bu adı, birinci cümlenin ikinci kelimesi olan "dıvarîm"den almıştır. İlk dört kitabın özet tekrarı olduğu için bu kitaba "mişne torah" da denilmektedir. Tevrat'ın Yunan-

3. Bkz. TB, Sanhedrin, 103b.

ca tercümesinde "mişne torah" karşılığı olarak "deuteronomıon" adı verilmiştir. Tesniye, üslup bakımından ilk dört kitaptan farklıdır. İlk dört kitapta hitap doğrudan Allah'a ait olduğu halde, Tesniye'de Mûsâ'ya aittir. Tesniye, Mûsâ'nın kendi tecrübesinin bir ürünü gibi kaleme alınmıştır. Mûsâ, bu kitabın 1-4. bâblarında Mısır'dan nasıl çıktıklarını, ne gibi zorluklarla karşılaştıklarını, hangi yerlerden geçtiklerini, nerelerde konakladıklarını anlatıp önceki olayların bir özetini yapmaktadır. Beşinci bâbdan yirmi dokuzuncu baba kadar İsrâiloğullarının uygulaması gereken kanunları belirtmektedir. Otuzuncu bâb ile otuz birinci babın ilk yarısına kadar olan kısımda İsrâiloğullarına tavsiyelerde bulunmaktadır. Otuz ikinci bâbda Mûsâ'nın bir ilâhisi, otuz üçüncü bâbda bir duâsı yer almakta, son otuz dördüncü bâbda ise ölümü ve defni anlatılmaktadır.

Tevrat'ta üç çeşit bölümleme vardır. Bunlardan birincisi bâb şeklinde bölümlemedir. Hıristiyan kaynaklı olan bu bölümleme usulünü, XIII. asırda Canterbury Arcbishop'u Stephan Longton (Ö.1228) ortaya koymuştur. Daha sonra XIV. asırda Yahudiler de bu usulü benimsemişlerdir.[4]

Bu bölümleme usulüne göre Tevrat, 187 bâbdan meydana gelmektedir: Tekvin, 50; Çıkış, 40; Levililer, 27; Sayılar, 36; Tesniye 34 bâbdır. Bâblardaki cümlelerin dağılımı, Yahudi nüshası ile Hıristiyan nüshası arasında bazen farklılık göstermekte, cümle numaraları birbirini tutmamaktadır.[5]

Hıristiyan kaynaklı bu bölümlemenin dışında, iki tane de Yahudi geleneğine göre bölümleme vardır. Bunlardan biri, cümlelerin muhtevâ birliğine göre yapılan bölümlemedir. Sînâ kaynaklı olduğuna inanılan bu bölümleme usulüne Tevrat'ın yazımında titizlikle uyulması gerekir. Bu bölümleme, cümleler arasında boş bir alan bırakmak suretiyle yapılır. Hıristiyan nüshalarında bu bölümleme paragraf şeklinde uygulanmaktadır. İkinci bölümleme, haftalık okuma parçalarına göre yapılır. Tevrat, her hafta şabat günlerinde okunmak üzere, 54 haftada hatmedilecek şekilde 54 bölüme ayrılır. Zohar ve Midraş gibi klasiklerde ve çağdaş tefsir kitaplarında Tevrat tefsiri yapılırken bu usul takip edilmiştir.

Tevrat'ın el yazması Sefer Tora'nın Yahudilikte ve Yahudi hayatında yüksek bir kutsallık derecesi vardır. Sinagoglarda, camilerdeki mihrabın yerini tutan ve "aron hakodeş" denilen kutsal bölmede saklanır. Üzeri, çeşitli şekil ve yazılarla süslenmiş iyi cins bir kumaş kılıfla örtülüdür. Pazartesi, perşembe, şabat ve aybaşı (roş-hodeş) ile bayram ve oruç günlerinde aron hakodeşten çıkarılır ve bimah veya teva denilen kürsüye konularak ba'al keria (ehil okuyucu) tarafından

---

4. John H. Hayes, *Introduction to the Bible*, Westminster Press, Philadelphia MCMLXXI, 28. Ayrıca bkz. Hikmet Tanyu, "Yahudiliğin Kutsal Kitapları ve Esasları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1967, Yıl 1966, cilt XIV/110 (36.dipnot).
5. Mesela, Çıkış 20.Bâb'da bunu görmek mümkündür. Hıristiyan nüshasındaki 18 no.lu cümle ile Yahudi nüshasındaki 18 no.lu cümle aynı değildir.

ilgili parçalar (paraşiyot) okunur. Sinagogdaki yeni yazılmış bir sefer tora, en az üç defa hatâ kontrolü yapılmadan sinagog dışına çıkarılmaz. Sefer Tora'nın sofer (hattat) denilen ehil yazıcılar tarafından yazılması gerekir. Sofer, Yahudi şerîatı halakaya çok sıkı bağlı olmalıdır. Yazım işine başlamadan önce mikveye (mikve, dinî kurallara göre hazırlanmış temizlenme havuzudur) dalarak temizlenmeli ve niyetinin hâlis olduğunu belirtmelidir. Bir örnek nüsha kullanmalı, tek bir harfi dahi kendi hâfızasından yazmamalıdır. Yazarken her kelimeyi örnek nüshadan okuyarak sesli şekilde telaffuz etmelidir. Yazı malzemesi olarak, kaşer/koşer kuralına uygun şekilde hazırlanmış hayvan derisi, siyah mürekkep ve kamış kullanmalıdır. Kurallara uygun yazılmayan bir Sefer Tora geçersiz (pasul) sayılır. Tevrat'ın yazımıyla ilgili kurallar, Bâbil Talmudu'na sonradan eklenen Soferim ve Sefer Tora bölümlerinde detaylı olarak açıklanmaktadır.

Midraş türü Yahudi kaynaklarına göre Tevrat, dünya yaratılmadan önce yaratılan yedi şeyden biridir.[6] Tevrat, dünya yaratılmadan dokuz yüz yetmiş dört nesil önce yaratılmış,[7] dünyanın ve insanın yaratılışında Allah'a danışmanlık yapmıştır.[8] Allah, dünyanın yaratılışından Tevrat'ın İsrâiloğullarına verilişine kadar günün üçte birini Tevrat okumak ve onun yorumu olan Mişna çalışmakla geçirmiştir. Kaynaklarda Âdem, Nuh, İbrâhim ve Yûsuf'un Tevrat'ın bütün hükümleriyle amel ettiği zikredilmektedir.[9] Kur'an ise Tevrat'ın Hz. İbrâhim ve Hz. Yakup'tan sonra indirildiğini belirterek bunları reddetmektedir (3/Âl-i İmrân, 65, 93).

Tevrat'ın vahiy şekli Yahudi din bilgini rabbiler arasında tartışmalıdır. Rabbilerden bazıları Tevrat'ın bir defada, bazıları ise çeşitli zamanlarda parça parça vahyedildiğini ileri sürmüştür.[10] Rabbiler arasındaki bu görüş ayrılıklarına rağmen Tevrat'ın bir defada toplu olarak Allah tarafından Mûsâ'ya vahyedildiği anlayışı genel rabbânî inancın esasını oluşturmuştur. [Kur'an, "Ehl-i kitap senden, kendilerine gökten bir kitap indirmeni istiyor..." (4/Nisâ, 153) âyetiyle onların bu anlayışına işaret etmektedir]

Mûsâ'nm Tevrat'ı yazıp yazmadığı tam olarak bilinmemektedir. Tesniye'nin 31. babının 9 ile 25 ve 26. cümlelerinde Mûsâ'nm Tevrat'ın (tora) sözlerini bir kitaba yazdığı ve bu kitabı, ahit sandığının yanma koyması için Levioğulla-

---

6. Bereşit Rabah, 1:4; Pirke de Rabbi Eliezer, Viyana'lı Abraham Epstein'e ait yazma metinden İngilizce'ye tercüme ederek yayına hazırlayan: Gerald Friedlander, London 1916, sf.10-11.
7. Müslim'in Süneninde de Tevrat'ın Hz. Âdem'den kırk yıl önce yaratıldığına dair rivâyet bulunmaktadır. Bkz. Müslim, Kader, 2.
8. Pirke de Rabbi Eliezer, sf.12-13
9. TY, Megillah, I:11; Zohar, 1:176b.
10. TB, Hagigah, 6b; TB, Sotah, 37b; TB, Zebahim, 115b

rı kohenlere teslim ettiği ifade edilmektedir. Tesniye'deki bu cümlelere dayanılarak Tevrat'ı Hz. Mûsâ'nın yazdığına inanılmaktadır. Yahudi kaynaklarında Mûsâ'nın on üç Tevrat nüshası yazdığı, bunların on ikisini on kabîleye verdiği, birini de Ahit Sandığı'nın içine koyduğu zikredilmektedir.[11] Bu rivâyet, Eski Ahid'in I. Krallar ve II. Tarihler kitapları tarafından doğrulanmamaktadır. I. Krallar ve II. Tarihler kitaplarında, Süleyman zamanında Ahit Sandığı'nın açıldığı ve içinden iki levhadan başka bir şeyin çıkmadığı belirtilmektedir.[12] Buna göre ya bu nüsha kaybolmuştur veya kaynaklarda anlatılanların tarihî gerçekliği bulunmamaktadır. Müslümanlarla Yahudiler arasındaki tahrif polemiğini kapsamlı olarak inceleyen Hava Lazarus-Yafeh, on üç nüsha teorisinin Müslüman polemikçilere karşı uydurulduğu kanâatindedir.[13]

Yahudi kaynaklarında Mûsâ'nın yazdığı söylenen Tevrat'ın zaman zaman tahrîf edildiğine ilişkin pek çok bilgi vardır. Kaynaklara göre, güneydeki Yahuda Krallığının başına geçen Süleyman'ın oğlu Rehoboam ve kendisiyle birlikte bütün Yahuda halkı Tevrat'ı terk etmiştir (II. Tarihler, 12:1). Daha sonra Yahuda krallarından Ahaz (M.Ö. 736-716) Tevrat okumayı yasaklamış ve mâbeddeki (Süleyman Mâbedi) Tevrat'ı mühürletmiş, Amon (M.Ö. 642-640) da Tevrat'ı yakmıştır.[14] Kral Menasse (M.Ö. 687-642) Tevrat'tan Tanrı'nın isimlerini çıkartıp yerine putların isimlerini koydurmuştur. Bu kral zamanında, Hz. Mûsâ'nın yazdığı söylenen ve Mâbed'de muhâfaza edilen ana nüsha kaybolmuştur. Kral Yoşiya döneminde (M.Ö. 640-609) Mâbed'in tamiri sırasında tesâdüfen ortaya çıkan Tevrat, Bâbil Kralı Nebukednazzar'ın Yahuda topraklarına girip Kudüs'ü kuşatması üzerine Mâbed'deki katakompa saklanmıştır. Kudüs Talmudu'ndaki rivâyete göre Tevrat, bugün hâlâ saklandığı yerde durmaktadır.[15]

Bugünkü Tevrat'ı Ezra ortaya çıkarmıştır. Bâbil sürgünü sonrasında Ezra, İsrâil topraklarında yaşayan Yahudiler arasında sözlü yorumu ile birlikte tamâmen unutulan Tevrat'ı yeniden oluşturmuştur. Talmud'a göre Ezra, yeni Tevrat'ta bazı değişiklikler yapmıştır.[16] Bunun yanında, Tevrat'ın yazılışıyla ilgili bir takım kurallar da belirlemiştir. "Masorah" denilen bu kurallar daha sonra ortaya çıkan masorah uzmanları tarafından geliştirmiştir. Ba'aley hamasorah denilen bir grup haham, M.S. VI. asırda Tiberya'da bu kuralları bir sisteme bağlamıştır. Masorah uzmanlarının en sonuncusu, X. yüzyılda yaşamış olan Aaron ben Aşer'dir. Bugünkü Tevrat'ın yazım şekli büyük oranda Aaron ben Aşer tara-

11. Dıvarim Rabah, IX:9
12. Bkz. I.Krallar, 8:9; II.Tarihler, 5:10
13. Bkz. Hava Lazarus-Yafeh, "Tahrif and Thirteen Torah Scrolls", JSAI 19 (1995), s. 85..
14. TB, Sanhedrin, 103b; TB, Sanhedrin, 103b
15. TY, Şekalim, VI:2
16. TB, Sanhedrin, 21b-22a; TY, Şekalim, V:1

fından tahminen M.S. 950 yılında yazılan ve Aleppo Kodeksi (İbranîce: Keter Aram Soba) olarak bilinen nüshaya dayanmaktadır. Mûsâ bin Meymûn, *Mişne Torah* isimli eserinde, Aaron ben Aşer'in nüshasını esas aldığını söylemektedir.[17] Mûsâ bin Meymûn'un bu açıklaması, nüshanın bütün Yahudi dünyasında genel kabûl görmesini sağlamıştır.

Tevat'ın versiyonları: Tevrat'ın biri Yahudilere, diğeri Sâmirîlere ait iki versiyonu vardır. (Yahudiler Sâmirîleri Yahudi olarak kabûl etmedikleri gibi, Sâmirîler de Yahudi olarak tanımlanmayı reddederler.) Sâmirîlere göre Sâmirî Tevrat nüshasının tarihçesi oldukça eskilere, Mûsâ'nın kardeşi Hârûn'un ikinci göbekten torunu Abişa'ya dayanmaktadır.[18] Sâmirîlerin Tevrat'ı ile Yahudilerin Tevrat'ı arasında yaklaşık altı bine yakın farklılık vardır. Bunlardan bir kısmı iki topluluk arasında inanç farklılığı oluşturacak düzeydedir. Bu farklılıklardan dolayı Yahudiler ve Sâmirîler birbirlerini tahrîfle suçlamışlardır.[19]

Tevrat tercümeleri: Tevrat'ın, M.Ö. III. asır ile M.S. IV. asırda geçerli olan klasik birçok dilde tercümesi yapılmıştır. Bu tercümelerin çoğu tarih içinde kaybolup gitmiş, ancak bazıları bugüne ulaşabilmiştir. Bunların en meşhurları Yunanca septuagint ve Ârâmca targumdur. Tevrat'ın Âramca birçok tercümesinin yapıldığı biliniyorsa da, bunların en meşhuru ve Yahudi geleneğinde önem arz edeni, bir mühtedî olan Onkelos'un targumudur. Bu targumun Yahudi dinî hayatında önemli bir yeri vardır. Her şabat akşamı İbrânîce Tevrat'ın ardından ondan da bir bölüm okumak gerekir.

Septuagint, Tevrat'ın bilinen nüshalarının en eskisi olup, M.Ö. III. asırda, Mısır Ptolemy Hanedanlığı'ndan II. Ptolemy (M.Ö. 285-246) zamanında ortaya çıkmıştır. Doğudan ve batıdan getirttiği kitaplarla İskenderiye kütüphanesini zenginleştiren II. Ptolemy, Tevrat'ı da kütüphaneye kazandırmak için Filistin'deki Yahudi cemâatine bir heyet göndermiş ve kutsal metinleri Yunancaya tercüme edecek uzmanlar talep etmiştir. Heyetin içinde, kardeşi Philocrates'e gönderdiği mektupta bu olayı anlatan Aristeas da vardır. Aristeas'ın mektubunda anlattığına göre, Baş Kohen Eleazer, on iki kabîleden altışar kişi olmak üzere yetmiş iki kişi göndermiş ve bunlar Tevrat'ı Yunancaya çevirmiştir. Yahudi kaynaklarına göre çevirmenler Septuagint'te on üç tane kasıtlı değişiklik yapmıştır.[20] Tev-

17. Maimonides, *Mişne Torah*, Kısaltarak İbrânîce'den İngilizce'ye Çev: Philip Birnbaum, New York 1974, Sefer Torah, VIII:4.
18. Ebu'l-Feth Hasan Es-Samirî, Tarihu Ebi'l-Feth, Yazmalardan Tahkik Edip Latince Girişle Neşreden: Eduardus Wilmar, Gothæ MDCCCLXV. (Latince tam künyesi: Abul Fathı, Annales Samarıtanı, Editid et Prolegomeis, Instruxit Eduardus, Gothæ MDCCCLXV), sf. 44-45.
19. TB, Sanhedrin, 90c; Ebul Feth, 95–98.
20. . TB, Megillah, 9a; Soferim, XI:1

rat'ın bu tercümesine, yetmiş iki kişi tarafından tercüme edildiği için yetmiş anlamında septuagint denmiştir. Bu tercüme, Yunanca konuşan bütün cemâatler arasında yayılmıştır.

Tevrat'ın Arapçaya ilk çevirisi, Sura Talmud akademisinin başkanı Saadiya Gaon (882/892-942) tarafından mîlâdî X. asırda yapılmıştır. İslâm dünyasında Saîd el-Feyyûmî olarak bilinen ve Mûtezilî bir görüşe sahip olan Saadiya Gaon, Arapça çeviride antropomorfik ifadeleri hafifletmeye çalışmıştır. Onun bu çevirisi Arapça konuşan Yahudiler arasında genel kabûl görmüştür. Sâmirîler ve Koptik Kilisesi de Tevrat'ın Arapça çevirisinde Saadiya Gaon'un çevirisini esas almıştır. Saadiya Gaon çevirisinin ilk basımı 1546'da İstanbul'da yapılmıştır.

Tevratla ilgili dogmalar: Klasik Yahudilikte[21] Tevrat'ın özel bir önemi vardır. Tevrat'ın baştan sona bütün harf ve kelimeleriyle vahiy mahsûlü olduğu inancı klasik Yahudiliğin temel dogmalarındandır.[22] Buna "torah min ha-şamayım" doktrini denmektedir. Bu dogma, Îsâ dönemindeki Ferisîlik ve Sadukîlik mezhebinden, İslâm sonrası Rabbânîlik ve Karaîlik mezheplerine kadar bütün klasik dönem Yahudi mezhepleri tarafından kabûl edilmiştir. Klasik Yahudiliğin günümüzdeki uzantısı Ordoksluk da aynı inancı devam ettirmektedir. Rabbânî kaynaklardan Mişna'da, Tevrat'ın vahiy mahsûlü olduğunu (torah min ha-şamayım) inkâr edenin gelecek dünyada yerinin olmadığı belirtilmiştir[23]. Mişna'nın bu ifadesi, Talmud'da daha detaylı yorumlanmıştır. Talmud'a göre, bütün Tevrat Allah'ın vahyidir, fakat içinden bir cümle Mûsâ'ya aittir diyen bir kimse, "Tanrının sözünü hor görenler" âyetinin şümulüne girer ve âhiretten nasipsiz kalır. Hatta Tevrat'ın sadece bir noktasının Allah'a ait olmadığını söylese dahi o kimse yine âhiretten nasip alamaz[24].

Rabbânî Yahudiliğin inanç esaslarını tesbit eden Saadya Gaon, Mişna ve Talmud'un bu "torah min ha-şamayım" doktrinini inanılması zorunlu olan temel dogma saymıştır.[25] Mîlâdî XII. asırda on üç maddelik iman esaslarını tesbit eden Maimonides de bunu kabûl etmiştir. Maimonides'e göre, Yahudilerin elinde mevcut olan Tevrat'ın her sözü Allah'a ait olup hepsi eşit derecede kutsaldır. "Tevrat'ta bir öz, bir de öz olmayan kısım vardır; şu tarihler ve kıssalar

---

21. Burada "Klasik Yahudilik" terimiyle, klasik Rabbânî zihniyetin hâkim olduğu dönemdeki Yahudiliği kastediyoruz. Zamanı da, Rabbânî yorumların toplum hayatında ön plana çıktığı M.Ö. II. Asır ile reformist düşüncelerin belirmeye başladığı XVIII. Asır arasında kalan dönem olarak sınırlıyoruz.
22. Bkz. Maimonides, *Commentary on the Mishnah Tractate Sanhedrin*, İngilizce'ye Çev: Freed Rosner, New York 198, sf. 155.
23. Bkz. Mişna, Sanhedrin, X: 1.
24. Bkz. TB, Sanhedrin, 99a; Avoda Zarah, 18a.
25. Bkz. Gaon, VIII: 4

öz olmayan kısımdandır, onlarda bir fayda yoktur, onlar Mûsâ'nm sözleridir." diyen kimse kâfirdir (kofer). Tevrat'ın mervî tefsiri (Talmud) de Allah'tandır.[26]

Rabbânî teolojide, Tevrat'ın vahiy mahsûlü oluşu ile ilgili olarak, "torah min ha-şamayım" kavramının yanında, bir de "matan tora" kavramı bulunmaktadır. Matan tora, Tevrat'ın verilmesi anlamındadır. Bu iki kavram, değer ve inanca yönelik iki boyuta sahiptir. Bu kavramların değer ifade eden yönü, ferdin anlayışına göre farklılık göstermektedir. İnanç ifade eden yönü ise, genel olup, ferde göre değişme eğilimi yoktur. Bir kimse, Tevrat'ın vahiy şekli hakkında farklı görüşler ileri sürebilir; fakat Tevrat'ın vahiy mahsûlü olmadığına inanamaz. "torah min ha-şamayım" ve "matan torah" kavramlarının inanç boyutu "modeh" (mü'min) ve "kofer" (kâfir) tanımlamalarını içerir. Bu tanımlamaları içerdiği için de bunlar bir dogmadır.[27]

YAZILI TEVRAT, SÖZLÜ TEVRAT (TEVRAT VE TALMUD)

Yahudi din bilgini rabbiler, Mûsâ'ya Sînâ dağında verilenleri, levhalarda yazılı on emirden başlatıp, ilerde zekî bir öğrencinin keşfedeceği yorumları[28] ve hatta Filistin topraklarında konuşulan sıradan sözleri kapsayacak kadar geniş tutmuşlardır. Bu anlayışta en önemli nokta ise Soferim'den[29] sonra ortaya çıkan ve tannaim denilen Mişna bilginlerinin Tevrat üzerindeki yorumlarının Mûsâ'ya Sînâ'da verilen vahyin kapsamına alınmasıdır. Tannaimden olan ve Yahudi din geleneğinde önemli bir yeri bulunan Rabbi Akiba ile ilgili Bâbil Talmudu'nda anlatılan bir menkabe, Tannaimin görüşlerinin nasıl vahyîleştirildiğinin açık bir örneğidir[30].

---

26. Bkz. Maimonides, *Commentary*, sf. 155-156. Maimonides'in bu yorumu daha sonra Ortodoks dua kitabı siddurlarda inanılması gereken on üç prensipten biri olarak yer almıştır. Ortodokslar bunu her sabah ikrar eder.
27. Bkz.Max Kadushin, *The Rabbinic Mind, The Jewish Theological Seminaray of America*, New York 1952, 348-349.
28. TB, Megillah, 19b.
29. Soferimin, Yahudi geleneğinde iki anlamı vardır; birinci anlamı, müstensih ve yazardır. Tevrat metni yazmada ehil olan kimselere, müstensih anlamında sofer denilmektedir. Edebiyatçılara da, yazar anlamında, bu isim verilmektedir. Bu terimin ikinci anlamı ise daha özeldir. Ezra tarafından kurulan Knesset Ha-Gadol'un üyesi olan ve Tevrat metninin düzenlenmesinden sorumlu sayılan kimselere verilen soferim unvanı bu ikinci anlama dahil olmaktadır. Soferim, II. Mabet Döneminde (MÖ 515-MS 70) Yahudilikte etkin olmuştur.
30. Bkz. TB, Menahot, 29b.

Rabbânî yorumların vahiy sayılmasına binâen Rabbânî Yahudilikte Tevrat, Yazılı Tevrat ve Sözlü Tevrat olmak üzere iki kategoriye ayrılmıştır. Yazılı Tevrat (torah şebihtav), Eski Ahid'in ilk beş kitabını (kimi zaman Eski Ahid'in tamamı); Sözlü Tevrat ise (torah şeba'alpeh) Yazılı Tevrat'ın yorumu olan Mişna'yı, daha geniş anlamda Talmud'u tanımlamaktadır. Bunların her ikisi de, Sînâ'da Mûsâ'ya vahiy olarak verilmiştir[31].

Tevrat'ın bu şekilde iki kategoriye ayrılması, Bâbil Talmudu'nda ifade edildiğine göre, ilk tannaimden olan Şammay ve Hillel[32] ile başlamıştır. Yahudi dinine geçmek isteyen bir yabancı önce Rabbi Şammay'a gelmiş ve ona kaç tane Tevratlarının olduğunu sormuştur. Şammay, "Biri yazılı diğeri sözlü olmak üzere iki tane." cevabını vermiştir. Yabancı, sadece yazılı olanı kabûl etmek şartıyla Yahudi olmak istediğini söylemiştir. Şammay, bu yabancıyı huzûrundan kovmuştur. Yabancı, sonra Hillel'e gitmiş ve yine ona da kaç tane Tevratın olduğunu sormuştur. Hillel, fıkhî meselelerdeki muarızı Şammay gibi iki tane tevratın olduğunu söylemiştir. Yabancı, ona da yazılı olanı kabûl etmek şartıyla Yahudi olmak istediğini belirtmiştir. Hillel, bunu söyleyen yabancıya, Yazılı Tevrat'ın yanında Sözlü Tevrat'ın da gerekli olduğunu çeşitli misallerle izah etmeye çalışmış ve neticede Sözlü Tevrat olmaksızın Yazılı Tevrat'ın "alef-bet"inin (alfabe) bile anlaşılamayacağını anlatmıştır[33].

Tannaim (Mişna bilginleri), sahihliğini isbat etmek için kendi yorumları olan Sözlü Tevrat'a bir de nakil senedi uydurmuştur. Mişna'nın Avot (Babalar) bölümünün hemen başında yer alan bu senede göre, Sözlü Tevrat'ı Mûsâ Allah'tan almıştır. Sonra, Mûsâ'dan Yeşu, Yeşu'dan İleri gelenler (zıkanîm), İleri gelenlerden peygamberler (nevi'im) ve peygamberlerden de knesset ha-gadolun üyeleri (anaşey knesset hagadol) öğrenmiştir[34]. Tevrat'ın Mûsâ'ya yazılı ve sözlü olarak iki bölüm halinde verildiğini ileri süren Mişna bilgini tannaimin görüşlerini Talmud rabbileri de aynen kabûl etmişlerdir. Ancak onlar, Tevrat'ın ne kadarının yazılı, ne kadarının sözlü olarak verildiği meselesinde ihtilâfa düşmüşlerdir. Rabbi Eleazar'a göre Tevrat'ın büyük bir kısmı yazılı, az bir kısmı

---

31. Bkz. TB, Berakoth, 5a; Maimonides, *Commentary*, 156.
32. Şammay ve Hillel, M.Ö. 30 ile M.S. 10 yılları arasındaki dönemde adını duyurmuş iki bilgindir. Tannaîm'in ilk neslindendirler. Birbirine muhalif olan Şammay ve Hillel'in görüşleri, daha sonra birer ekol oluşturmuştur.
33. Bkz.TB, Şabat, 31a. Yine bir Tanna olan Rabban Gamaliel'e bir tartışma sırasında Romalı genarel Agnitus, "Kaç tane Tevratınız var?" diye sormuş, Rabban Gamaliel, "İki; biri yazılı, diğeri sözlü." cevabını vermiştir (bkz. *Sifre on Deuteronomy*, Giriş ve Notlarla İbrânîce'den Çev: Reuven Hammer, USA 1986, Piska 351).
34. Mişna, Avot, I:1. Avot de Rabbi Natan'da bu senedin halkaları daha detaylı zikredilmiştir (bkz. Avot de Rabbi Natan, I: 1-3).

sözlü olarak verilmiştir. Rabbi Yohanan ise ekseriyetinin sözlü az bir kısmının yazılı verildiğini ileri sürmüştür[35].

Talmud rabbilerinin tartışma konusu yaptıkları başka bir mesele, Yazılı Tevrat ile Sözlü Tevrat'tan hangisinin daha üstün olduğudur. Büyük çoğunluğu, Sözlü Tevrat'ın Yazılı Tevrat'tan daha üstün olduğu görüşündedir. Sözlü Tevrat'ın sahihliği ile ilgili olarak Yazılı Tevrat'tan delil gösterdikleri Çıkış kitabının, "Bu sözleri yaz; çünkü seninle bu sözlere göre ahdettim!"[36] cümlesini aynı zamanda Sözlü Tevrat'ın üstünlüğü için de delil saymışlardır. Onlara göre Tanrı, İsrâiloğullarıyla Sözlü Tevrat üzerinden ahit yapmıştır.[37] Yazılı Tevrat'ı Yahudi olmayanlar da sahiplenebilir[38]. Fakat Sözlü Tevrat sadece İsrâiloğullarının malıdır. Sözlü Tevrat, diğer milletlerin sahip olmasını engellemek için yazıya geçirilmemiş, nesilden nesle sözlü olarak nakledilmiştir. Mûsâ, başlangıçta Sözlü Tevrat'ı da yazmak için Tanrı'dan izin istemiş fakat Tanrı izin vermemiştir. Midraşik türde bir Rabbânî kaynak olan Pesikta Rabati'de anlatıldığına göre Tanrı, bunun gerekçesini şöyle açıklamıştır: "Zaman gelecek, Yahudi olmayanlar Tevrat'ı tercüme edecek ve diyecekler: 'Biz, gerçek İsrâiliz; Tanrı'nın gerçek oğulları biziz.' O zaman İsrâil diyecek: 'Biz, Tanrının gizli Tevrat'ına sahibiz. Tanrının Sözlü Tevrat'ını emânet ettiği ve güvendiği halk, onun gerçek oğullarıdır."[39] Bu yüzden Sözlü Tevrat'ın yazılmasına rabbiler tarafından müsâade edilmemiştir[40].

Rabbânî Yahudilik anlayışında Sözlü Tevrat, yukarıda da ifade edildiği gibi, Yazılı Tevrat'tan daha değerlidir. Çünkü Tanrı, İsrâiloğullarıyla sadece Sözlü Tevrat üzerinden sözleşme yapmıştır. Rabbânî anlayışa göre, Sözlü Tevrat olmadan Yazılı olanın bir kıymeti yoktur; Yazılı Tevrat'a değer kazandıran Sözlü Tevrat'tır.[41] Tannaim'den Rabbi Hillel'in dediği gibi, Sözlü Tevrat olmadan Yazılı Tevrat'ın alfabesi bile anlaşılamaz. Yazılı Tevrat'ın bütün emir ve yasakları,

---

35. Bkz. TB, Gittin, 60b. Ayrıca bkz. TY, Peah, II:6; Megillah IV:1.
36. Çıkış, 34:27.
37. Bkz. TB, Gittin, 60b; TY, Megillah, IV:1; TY, Peah, II:6.
38. Bkz. TB, Şabat, 88b; TB, Sotah, 35b; Sifre on Deuteronomy, piska 343.
39. *Pesikta Rabati*, İbrânîce'den İngilizce'ye çev: William G Braude, New Haven 1968, Piska 5. Pesikta Rabati'de yer alan bu rivâyetin benzeri Şemot Rabah'da da bulunmaktadır. Burada, yazılması müsaade edilmeyen Sözlü Tevrat'ın, Mişna, Talmud ve Haggadah olduğu belirtilmektedir (bkz.MR, Şemoth Rabah, XLVII:1).
40. Babil Talmudu'nun Gittin bölümünde, Yazılı Tevrat'ın ezberden, Sözlü Tevrat'ın da yazılı metinden okunamıyacağı belirtilmiştir (bkz. TB, Gittin, 60b). Bununla birlikte, yabancı güçlerin baskısı sebebiyle kaybolmasından korkulduğundan, Sözlü Tevrat daha sonra yazıya geçirilmiştir.
41. Bkz. Yosef Albo, Sefer Ha-İkkarim, İbranîce –İngilizce, tahkikli İbrânîce metni İngilizce tercümesiyle birlikte neşreden: Isaac Husik, Philadelphia 1946 İkkarim, III/203.

doğru olarak uygulanabilmesi bakımından, Sözlü Tevrat'a muhtaçtır. Mesela; Çıkış'ta, "Bu ay, sizin için ayların başlangıcı olacak"[42] denilmiştir. Bu cümlede hangi takvimin esas alındığı belirtilmemiştir. Tanrının burada, Mısırlıların takvimini mi yoksa İbrâhim'in Ur-Kaşdim'deki halkı olan Keldânîlerin takvimini mi kastettiği bilinmemektedir. Bunu açıklayan, Sözlü Tevrat'tır.[43] Yine, bir emir olarak Yazılı Tevrat'ta dört defa tekrarlanan tefillin'in[44] nasıl bağlanacağı açıklanmamıştır. Tesniye 24:1-4. cümlelerde boşanmanın hükmü ifade edilmiş, fakat uygulama biçimi izah edilmemiştir. Bu yüzden bunların anlaşılmasını sağlayacak bir rehbere ihtiyaç vardır; o rehber de Sözlü Tevrat'tır. Sözlü Tevrat'ın rehberliği olmadan Yazılı Tevrat kapalı bir kitap olarak kalır.

Rabbânî Yahudilik anlayışında Sözlü Tevrat, Yazılı Tevrat'ın etrafında bir emniyet duvarı olarak görülmüştür.[45] Rabbilerin bu anlayışı Yahudiliğin karakterine damgasını vurmuştur. Rabbilerin oluşturduğu Sözlü Tevrat, Yazılı Tevrat'ı çepeçevre sarmıştır. Öyle ki artık herkesin Sözlü Tevrat'ı aşarak Yazılı Tevrat'a ulaşması, onu kendi aklı ve bilgisiyle yorumlaması imkânsız hale gelmiştir. Tesniye 17:11. cümleden çıkarılan delile göre,[46] Yazılı Tevrat'ı yorumlamak hakkı sadece rabbilere aittir.[47] Rabbânî zihniyette, Sözlü Tevrat'ı (Talmud) aşarak hiç kimse Yazılı Tevrat'a doğru mânâ veremez. Rabbi Yehuda, bunun imkânsızlığını belirtmek için şöyle demiştir: "Tevrat'ın (yazılı) bir âyetini, kelime kelime tercüme etmeye kalkan kimse yalancı telakkî edilir. Yorum getiren de küfür işlemiş ve Allah'a hakâret etmiş sayılır".[48] Modi'im'li Rabbi Eliezer de Yazılı Tevrat'ı Sözlü Tevrat dışında yorumlayan kimsenin âhirette yerinin olmadığını söylemiştir.[49]

Yazılı Tevrat'ı Sözlü Tevrat'ın içine hapseden ve kendilerinden başka hiç kimsenin ona ulaşmasına müsâade etmeyen rabbiler, onun bazı hükümlerini de değiştirmişlerdir. Talmud rabbileri; cana can, göze göz, buruna burun, kulağa

---

42. Çıkış, 12:2.
43. Yehuda Halevî, *The Kuzarî*, Arapça'dan İngilizce'ye çev: Hartwig Hirschfeld, Shocken Books, USA 1964. Kuzarî, III:35.
44. Tefillin, günlük sabah ibadetinde ve diğer bazı önemli dinî günlerde erkeklerin kullanması gereken bir ibadet malzemesidir. İçinde Tevrat'tan parçaların yazılı olduğu iki küçük kutudan ve ince siyah deri kayıştan ibarettir. Bu kutulardan biri alma, diğeri de sol pazuya, siyah kayışla, usulüne uygun olarak bağlanır.
45. Bkz. Mişna, Avot, I:1, III:14.
46. Bu cümlenin metni şudur:"Sana öğretecekleri Torah'a (şerîata) ve söyleyecekleri hükme göre yapacaksın; sana bildirecekleri karardan sağa sola sapmayacaksın."
47. Bkz. TB, Roş Ha-Şanah, 25a.
48. Yaakov İbn Habib, *En Yaakov*, İbrânîce-İngilizce, İngilizce'ye Çev: S.H. Glick, New York 5682Kiddushin 49.
49. TB, Sanhedrin, 99a.

kulak karşılığında kısas emreden Levililer 24:19-21. âyetlerin hükmünü diyete çevirmişlerdir.[50] Bunun dışında; zinâ[51], katl[52] vb. suçların cezâsı ölüm olarak tesbit edilmişken, Talmud rabbileri bunu da değiştirmiş, suçun çeşidine göre cezâ tesbit etmişlerdir.[53]

Rabbilerin sözlerinin vahiy mahsûlü olduğu anlayışı, onların görüşlerinin itirazsız ve istisnâsız kabûlü inancını doğurmuştur. Onların görüşleri bilinene açıkça ters olsa bile itiraz etmemek gerekir. Tevrat'ın (yazılı), "Onların sana öğretecekleri cümleden ne sağa, ne de sola sapacaksın."[54] ifadesini rabbiler, "Onlar sana sağın sol, solun da sağ olduğunu söyleseler bile..." şeklinde yorumlamışlardır.[55] Onların görüşleri vahyî nitelikte olduğu için, bu yorum bir prensip olmuştur.

Ortaçağ Yahudi kelâmcısı Yosef Albo, rabbilerin bu yorumunun haklılığını göstermek için özetle şöyle demektedir: "Bu yorumun anlamı şudur: Herkes kendisinin diğerlerinden daha sağlam anlayışa, yargı gücüne sahip olduğunu iddiâ eder. Böylece budalalar, kadınlar ve câhiller bile bilginlere karşı fütursuzca konuşur ve kendilerinin onlardan daha iyi anlayışa sahip olduklarını ileri sürerler. Bundan dolayı, rabbilerin sağı sol, solu sağ dedikleri açıkça ortaya çıksa da onların kararlarından sapmamak gerekir. Karar verme gücü dâimâ rabbiler sınıfının çoğunluğuna aittir. Hatta bir ferdin onların her birinden daha akıllı ve anlayışlı olması mümkün olsa ve görüşü hakikatle daha çok uyuşsa da karar yine rabbilerin çoğunluğuna ait olmalıdır. Bu bir kuraldır. Bir ferdin, onlara karşı karar verme otoritesi yoktur.[56]

Görüldüğü gibi, Rabbânî Yahudilerde Yazılı Tevrat ikinci plana itilmiştir. Sözlü Tevrat'ın sahihliğinin isbatı için bir nakil senedi oluşturulmuştur. Yazılı Tevrat'ı bütün milletlerin sahip olabileceği, fakat Sözlü Tevrat'ın sade-

---

50. Bkz. TB, Baba Kamma, 83b-84b. Yehuda Halevi, bunun sebebini şöyle açıklamıştır: Eğer bu âyetin lafzî anlamı esas alınır ve ona göre hüküm uygulanırsa, adaletsizlik ve zulüm doğar. Farzedelim ki, tek gözlü bir adam, iki gözü de sağlam olan bir kimsenin gözlerinden birini kör etti. Bu âyetin lafzî hükmüne uyularak, o adamın tek gözü çıkarıldı ve tamamen kör bırakıldı. Bu, bir zulümdür. Çünkü, birinin tek gözle görme imkanı varken, diğerinin hiç görme imkanı kalmamıştır. Bu bakımdan, kısas yerine diyet daha âdildir (bkz. Halevî, Kuzarî, III:47).
51. Bkz. Levililer, 20:10-18
52. Bkz. Çıkış, 21:12.
53. Bkz. TB, Baba Kamma, 83a-83b. Hz. Peygamber döneminde zinâ eden iki Yahudinin katranlanarak eşeğe ters bindirilip halk arasında gezdirilmesi hâdisesinde verilen cezâ muhtemelen buna dayanmaktadır.
54. Tesniye, 17:11.
55. Albo, İkkarim, III/204
56. Albo, İkkarim, III/204.

ce İsrâiloğullarına ait olduğu belirtilmiştir. Bu yüzden Sözlü Tevrat, uzun süre yazıya geçirilmemiş, diğer milletlerden saklanmıştır. Ayrıca, Soferim tarafından metni üzerinde değişiklikler yapıldığı, zaman zaman kaybolup unutulduğu söylenerek Yazılı Tevrat'ın sahihliği üzerinde şüpheler uyandırılmış ve Sözlü Tevrat'a daha çok değer verilmiştir. Tevrat'ın geleneksel sözlü yorumunu bu şekilde ön plana çıkaran rabbânî anlayış, ibadet gâyesiyle yapılan çalışmalarda bile Sözlü Tevrat'ı üstün görmüştür. Bâbil Talmudu'nun Mesakhtot Kıtanot kısmı içinde yer alan Derekh Erez Zuta'da, sadece Yazılı Tevrat'ı çalışan kimsenin normal bir fazîlet elde edebileceği, Mişna ve Talmud çalışan kimsenin ise en üstün fazîlete ulaşacağı telkin edilmiştir.[57] Yine Bâbil Talmudu'nun Baba Metzia bölümünde ise şöyle denilmiştir: "Rabbilerimize öğretilmiştir: Tevrat'la meşgûl olanlar ayıplanmayacak, öte yandan övülmeyecektir de. Sözlü Tevrat ile meşgûl olanlar ise övülecek ve mükâfatlandırılacaktır."[58]

Sözlü Tevrat'ın ortaya çıkmasından sonra Yazılı Tevrat yorumlanabilir bir metin olmaktan çıkmış, ibadette okunan bir kutsal duâ kitabı haline gelmiştir. Bundan sonra, artık tek nas kaynağı Sözlü Tevrat olmuştur. Yeni ortaya çıkan bir meselenin çözümü Yazılı Tevrat'ta değil, geleneksel Sözlü Tevrat'ta aranmıştır. Rabbânî Yahudilikte, herhangi bir meselede hüküm verme hususunda ilk ve son söz, Sözlü Tevrat'ın (Talmud) olmuştur.

TEVRAT'A ELEŞTİREL YAKLAŞIM

Klasik dönemde, Tevrat'ı çeşitli açılardan tenkîd edenlerin dışında onun vahyîliğini inkâr edenler de olmuştur. Kudüs Talmudu'nun verilerine göre, Tevrat'ın vahyîlîğini ilk inkâr eden kimse Korah'dır (Karun). Mûsâ'ya isyan eden ve bu isyanı sebebiyle yere batırılarak helâk edilen Korah[59], Tevrat'ın ilâhî olduğunu ve Mûsâ'nm peygamberliğini reddetmiştir.[60]

Korah'dan sonra Tevrat'ın vahyîliğini inkâr eden ve bu inkârı sebebiyle Talmud rabbilerinin âhiretten nasipsiz olarak ilan ettikleri ikinci meşhur isim, Yehuda'nın putperest krallarından olan Menasse'dir. Tevrat'ın Mûsâ'nın kendi eseri olduğunu iddiâ eden Menasse, onun ifadeleri ile alay etmiştir. O, Mûsâ'nm, "Lotan'ın kızkardeşi Timna idi"[61], "Ve Timna Eliphaz'a câriye

57. Bkz. Derek Erez Zuta, IV:2.
58. Bkz. TB, Baba Metzia, 33a; En Yaakov, Baba Metzia, 33.
59. Bkz. Sayılar, 16.bap.
60. Bkz. TY, Sanhedrin, X:1.
61. Tekvin, 36:22.

idi."[62], "Ve Ruben buğday biçme günlerinde gitti ve tarlada lüffah meyvaları buldu"[63] gibi saçma şeylerden başka yazacak şey bulamadığını söylemiştir[64].

Muhtevâsından hareket ederek Tevrat'a Menasse tarzında eleştiri getiren ve böylece onun vahyîliğini reddeden başka bir Yahudi, Hivi el-Belhî'dir. Tevrat hakkındaki sözleri dolayısıyla Rabbânî Yahudilerin "Hivi el-Kelbî" dedikleri el-Belhî, Tevrat'ı iki yüze yakın noktada tenkit etmiştir. Belhî'nin, X. asırda Rabbânî Yahudilerin önde gelen isimlerinden biri olan ve Bağdat yakınlarındaki Sura Talmud Akademisi'nin başkanlığını yapan Saadya Gaon'a cevaplaması için liste halinde gönderdiği bu eleştirilerinden bazıları şunlardır:

Belhî, Saadya Gaon'a sormuştur: Hayvanların kanı niye Tanrı'ya kefârettir? Tanrı niçin İsrâiloğullarını kendisine seçmiştir de diğer milletleri meleklere bırakmıştır? Tekvin 22:17. cümle ile Tesniye 7:7.cümle birbiriyle çelişmiyor mu?[65] Tanrı, insanı yarattığına pişman mı? Eski Ahid'de âhiretteki cezâ ve mükâfât atlanmamış mı? Âdem cevap vermeseydi Allah onun nerede olduğunu bilemeyecek miydi? Tanrı, Filistin'i İsrâiloğullarına vereceğini va'd etmişti. Sonra, onların oraya giremeyeceğine nasıl yemin eder?[66]

El-Belhî'nin bu eleştirel sorularına bakıldığında, onun eleştirilerinin, Tevrat'taki Tanrı ve onun sıfatları, yaratma, mucizeler ve çelişkiler üzerine yoğunlaştığı görülmektedir.

Tevrat'a eleştiri getiren Yahudilerin en ünlüsü, eleştirileri dolayısıyla 1656'da Amsterdam'da "herem" cezâsına çarptırılan, yani Yahudi cemâatinden atılan Baruch Spinoza'dır[67]. Endülüs Yahudilerinden Abraham İbn Ezra'nın Tesniye üzerine yazdığı tefsirde işaret ettiği bazı tarihî ve edebî yanlışlıkları te-

---

62. Tekvin, 36:12.
63. Tekvin, 30:14.
64. Bkz. TB, Sanhedrin, 99b.
65. Tekvin 22:17'de İsrailoğullarının zürriyetinin denizlerdeki kumlar sayısınca çoğaltılacağından, Tesniye 7:7'de ise İsrailoğullarının sayısının azlığından bahsedilmektedir.
66. Belhî'nin bu eleştirel soruları için bkz. İsrael Davidson, Saadia's Polemic Against Hiwi el-Belhî, A Fragment Edited From Genizah MS, The Jewish Theological Seminary of America, New York 1915, 23-26.
67. Fikir ve davranışları sapık olarak nitelendirilen Spinoza, 27 Temmuz 1656'da Amsterdam Sinagogu tarafından lanetlenerek Yahudi cemaatinden atılmıştır. Cematten atılış belgesinde, özetle, şunlar yazılıdır: "Melekler ve azizler tarafından yargılanmasının ardından biz, Baruh d'Espinoza'yı cemaatten kovuyor ve onu kutsal kitabın önünde Allah'ın laneti ile lanetliyoruz. Kutsal kitapta yazılı bütün lanetler onun üzerine olsun. Allah onu affetmeyecek ve onun ismini, anısını gök kubbenin altından silecektir. Biz, hiç kimsenin onunla, sözlü veya yazılı olarak, münasebette bulunmamasını emrediyoruz. Hiç kimse onunla aynı çatı altında bulunmayacak, ona yaklaşmayacak ve onun yazdıklarını okumayacaktır."

mel alan Spinoza, Tevrat'ı iç ve dış kritiğe tabi tutmuştur. Ona göre, Tevrat'ın bütününün yazarı Mûsâ değildir. Spinoza, bu iddiâsını İbn Ezra'nın tesbit ettiği şu argümanlara dayandırmıştır:

1. Tesniye kitabının "Erden'in ötesinde"[68] cümlesiyle başlayan girişini Mûsâ yazmış olamaz. Çünkü Mûsâ, hayatında Erden'i geçmemiştir.
2. Tesniye 27. bâbta, Mûsâ'nm bütün kitabının bir mezbah üzerine yazıldığı belirtilmektedir. Rabbilerin açıklamasına göre bu mezbah on iki taştan yapılmıştır.[69] Tevrat'ın bütün sözlerinin bu on iki taş üzerine sığması mümkün değildir. O halde, Mûsâ'nın Kitabı, on iki taş üzerine sığacak kadar bugünkünden kısa olmalıdır.
3. Tesniye 31:9'da, "Mûsâ Tevrat'ı yazdı." ifadesi yer almaktadır. Bu ifade, Tevrat'ı yazan Mûsâ'ya ait olamaz. Olsa olsa, Mûsâ'nın işlerini ve yazılarını nakleden başka yazarlara aittir.
4. Tekvin 12:6'da, İbrâhim'in Ken'an'a doğru gittiği zikredilmekte ve sonra "...ve o vakit, Ken'anlılar memlekette idi."[70] denilmektedir. Ken'anlıların kovulması, Mûsâ'nm ölümünden sonradır. Buna göre bu cümle, Ken'anlılar oradan kovulduktan sonra yazılmıştır.
5. Tekvin 22:14'de, Moriah dağı Tanrı'nın dağı olarak isimlendirilmektedir. Dağın seçimi Mûsâ zamanında olmamıştır. Çünkü Mûsâ, Tanrı'nın seçtiği hiçbir yer işaret etmemiştir. Aksine, Tanrı'nın ileride, ismini vereceği bir yer seçeceğini söylemiştir. Dolayısıyla bu isimlendirme, Süleyman'ın mâbedi (bet ha-mikdaş=mescid-i aksâ) inşa ettirmesinden sonraki zamana aittir.
6. Tesniye 3. bâbda, Başam Kralı Og ile ilgili bölümde, "Çünkü Refalardan artakalan ancak Başan Kralı Og vardı; işte onun yatağı demir yataktı; o, Ammon oğullarının Rabba şehrinde değil midir? İnsan arşınına göre uzunluğu dokuz arşın ve eni dört arşın idi."[71] cümlesi parantez içi ek cümle niteliği taşımaktadır. Bu cümlenin yazarının Mûsâ'dan çok sonra yaşadığı anlaşılmaktadır. Çünkü cümlenin üslubu buna delâlet etmektedir.
7. Çıkış 16:34. cümledeki "İsraioğulları Ken'an'a gelene kadar kırk yıl man yedi." ifadesi Mûsâ'nın ölümünden sonrasına aittir. Çünkü bu ifadenin siyâk ve sibâkında İsrâiloğullarının o zaman henüz Ken'an'a girmediği belirtilmektedir.[72]

---

68. Tesniye, 1:1.
69. Bkz. TB, Sotah, 35b.
70. Tekvin, 12:6.
71. Tesniye, 3:11.
72. Bkz. Spinoza, 121-124.

İbn Ezra kaynaklı bu argümanlarını sıraladıktan sonra Spinoza, bütün bunlardan Tevrat'ın yazarının Mûsâ olmadığının gün gibi aşikâr olduğunu söylemiştir. Ona göre Mûsâ'nın yazdığı Tevrat, beş kitaptan ibaret bugünkü Tevrat değildir. Bugünkü Tevrat başkaları tarafından kaleme alınmıştır; fakat her nasılsa Mûsâ'nın kitabı da Tevrat'a dâhil edilmiştir[73].

Spinoza'dan sonra Hıristiyan dünyasındaki aydınlanmanın etkisi altında ortaya çıkan Yahudi aydınlanması (haskala) da Tevrat'a eleştirel yaklaşmıştır. 1789 Fransız İhtilali'nin meydana getirdiği değişiklikler, Yahudi dünyasını da etkilemiş ve sarsmıştır. Fransız İhtilali'nden sonra Avrupa'da Yahudilere karşı tavır değişmiş; Yahudiler gettolardan kurtulmuş ve kısmen de olsa rahata kavuşmuşlardır. Bu rahat ortam, Yahudilerin Yahudilik anlayışını etkilemiştir.

Diğer bir etken, yıllardır beklenen Mesih'in gelmemesidir. Maimonides'ten beri Yahudilerin iman esası olarak ikrar edegeldiği "Her ne kadar gelme vakti gecikmiş olsa da Mesih'in geleceğine inanırım." dogması etrafında şüpheler belirmiştir. Çeşitli kesimlerde beklenen bu Mesih'in hiç gelmeyeceği, dolayısıyla, va'd edilen ümitlerin gerçekleşmeyeceği kanâati hâsıl olmuştur. Bunun üzerine, Avrupa'da yaşayan Yahudilerin birçoğunda, bulundukları ülkenin şartlarında, kısmen asimile olarak yaşamı sürdürme anlayışı hâkim olmuştur. Bu ise onların geleneksel Rabbânî Yahudilik anlayışını gözden geçirmelerini gerektirmiştir. Çünkü geleneksel Yahudiliğin Yahudi kimliği ve inançları hakkındaki görüşleri önemini yitirmiştir. Neticede, Yahudiliği çağdaş dünyanın şartlarına uydurma çalışmalarından birçok mezhep ve grup ortaya çıkmıştır. Bu mezhep ve grupların din anlayışı ve dinin kaynağı olarak Tevrat'a bakışı, klasik anlayıştan tamâmen farklılık göstermiştir.

Ortaçağ Yahudileri, Tevrat'la ilgili olarak, "Tanrı niçin bunu bize emretti?" sorusunu sormuş ve Tevrat'taki emir ve yasakların hikmetini araştırmışlardır. Modern Yahudi'nin bu konudaki sorusu ise farklı olmuştur. O, "Tanrı bize gözetmemiz için emirlerde bulundu mu?" sorusunun cevabını araştırmıştır. Modern Yahudi'nin ortaya koyduğu bu Tevrat'a yaklaşım şekli, Yahudi dünyasında birçok meseleyi yeniden değerlendirme anlayışını getirmiştir. Bunlardan biri rabbânî kaynaklarda yer alan, yorumları da dâhil olmak üzere Tanrı'nın Tevrat'ı bütün harf ve kelimeleriyle Mûsâ'ya yazdırması inancıdır. Modern Yahudi, bu doktrini ilgâ etme yoluna gitmiştir. Bununla birlikte Tevrat, Yahudi inancının kaynağı olmaya devam etmiştir. Fakat şimdi Tevrat; Tanrı'nın yazdırdığı bir kutsal kitap değil, asırlar boyunca tedrîcen gelişen, içinde ilâhî unsur bulunduğu gibi beşerî unsur da bulunan bir kitaplar koleksiyonu durumundadır.[74] Aydınlanma (haskala) dönemi Yahudilerinin Tevrat hakkındaki bu anlayı-

73. Bkz. Spinoza, 124, 126.

74. Bkz. Luis Jacobs, *A Jewish Theology*, New York 1973, 215. Ayrıca, Aydınlanma öncesi Yahudileri ile Aydınlanma sonrası Yahudilerinin Tevrat'a bakışı hakkında bkz. Matta-

şı, 1656'da Amsterdam'da "herem" cezâsına çarptırılarak Yahudi cemâatinden atılan Spinoza'nın görüşlerinden daha heretiktir. Aradaki fark, Tevrat'ı kritik ederken Spinoza'nın seküler bir filozof olarak davranması; aydınlanma sonrası çağdaş Yahudinin ise Yahudiliği çağdaş yaşama uydurma amacında olmasıdır.

REFORMİST YAHUDİLİK VE TEVRAT ANLAYIŞI

Reformist Yahudilik, XIX. yüzyılın başlarında Alman Yahudileri arasında ortaya çıkmıştır. İlk fikir babası, Moses Mendelssohn (1729-1786), Abraham Geiger (1810-1874), Ludwig Philipson (1811-1889) ve Samuel Holdheim (1806-1860) 'dir. Reform hareketi, daha sonra Amerika'ya taşınmış ve asıl gelişmesini Amerikan Yahudileri arasında göstermiştir.

Yahudi aydınlanma filozoflarından biri olan Mendelssohn, liberal düşünceye sahip bir Yahudidir.[75] Mendelssohn'a göre Tevrat, sadece Yahudi halkının Tevrat'ıdır. Yahudi olmayan diğer halklar, tabîî din veya kendi gelenekleri ile kurtuluşa ulaşabilir; kurtuluş, sâdece bir dinle sınırlı değildir.[76] Bunun için, Yahudiliğin dışarıdan mühtedîler kazanma gayreti yoktur. Mendelssohn'un Yahudilik anlayışında, diğer halkların Konfüçyüs gibi ahlâk öğreticileri takdir edilir.[77] Diğer din ve dinî öğretiler karşısında Yahudiliğin durumunu bu şekilde ortaya koyan Mendelssohn daha sonra Yahudiliğin temellerini ele almıştır. Mendelssohn, vahyi kabûl etmekle birlikte, Eski Ahid'in ve onun ilk bölümü olan Tevrat'ın muhteviyâtının bütünüyle vahiy kaynaklı olmadığını savunmuştur. Ona göre, İsrâiloğulları Sînâ'da hiçbir dinî fikir, ideal almamışlardır. Sînâ'da verilen sâdece yasadır.[78] Bu yasa ise politiktir. Vahiy statik değil, gelişme gösteren bir sürece sahiptir. Yahudilik, dogması olmayan bir dindir; dinî ideallere ulaşmak için vahye ihtiyaç yoktur; akıl, insana yeter.[79]

Aydınlanmanın bilimsel verileri altında Tevrat'ı değerlendiren Mendelssohn'un bu görüşleri, kendinden sonra gelen reform yanlısı hahamlar tarafından bir adım daha ileri götürülmüştür. Mendelssohn'un fikrî takipçilerin-

---

hew Sperber, "Some Preliminary Thougts On the Approach To Halacha For Reform Kibutz", *A Reform Zionist perspective: Judaism &Community in the Modern Age*, Editör: Michael Langer, İsrael 1983 (ikinci basım), 357.

75. Bkz. Leo Trepp, *A History of the Jewish Experience*, New York 1973, 283.
76. Bkz. David Rudasky, *Modern Jewish Religious Movements, A History of Emancipation and Adjustment*, New York 1967, 61-62.
77. Trepp, 284.
78. Bkz. Rudasky, 61.
79. Bkz. Moses Mendelssohn, *Jerusalem And Other Jewish Writings*, Derleyen ve İngilizce'ye çeviren: Alfred Jospe, New York 1969, 137-138.

den biri olan Abraham Geiger;[80] Sînâ kaynaklı sâbit ve değişmez vahiy anlayışına karşı, Mendelssohn gibi, gelişme gösteren vahiy anlayışını savunmuştur. Geiger'e göre vahiy, bilimin keşifleri ve akıl sahibi insanın buluşları ile sürekli yenilenmektedir.[81] Tevrat ilk dinî gelişmelerin bir kaydıdır, fakat birçok yönüyle artık önemini yitirmiştir. Onun mûcizevî hikâyeleri bugün için ilkel mitolojidir.[82]

Geiger'in çağdaşı olan İsaac M. Wise (1819-1900), sâdece On Emir'i vahiy mahsûlü olarak kabûl etmiştir. Wise'a göre Tevrat'ın kalan kısmı, Mûsâ'nm kendisine aittir. Tevrat'ın Mûsâ'ya ait olan kanunlarının geçerliliği zamana ve şartlara bağlıdır. Zaman ve şartlar bugün değiştiği için, onun birçok kuralı geçerliliğini yitirmiştir.[83]

Reformistler, Tevrat'ı modern bilimin verileri altında kritiğe de tabi tutmuşlardır. Reformist çevrelerde, daha Darwinizm'in meşhur olmadığı yıllarda, modern bilimin verileri ışığında Tevrat'ı tenkit çalışmaları başlamıştır. 1858 yılında Haham Bernhard Felsenthal, Tevrat'ın harfiyen doğru olmadığını yazmış, 1869 Philadelphia hahamlar konferansında Tevrat'tan mûcizevî hikâyelerin çıkarılmasını savunmuştur.[84] Tevrat'ın hikâyelerini insan ürünü primitif mitoloji olarak gören hamam David Einhorn (1809-1879) ile Kaufman Kohler, Tevrat'ın Mûsâ'ya bugünkü şekliyle inmediğini ileri sürmüş ve Tevrat'taki bir çok hata ve çelişkiye dikkat çekmiştir.[85] Kohler, On Emir de dâhil olmak üzere, Tevrat'ın serbest şekilde kritik edilmesini savunmuştur.[86] Darwinizm'i şiddetle savunan haham Emil Hirsh ise daha da ileri gitmiş, Tevrat'ın Tanrı'dan olmadığı gibi Mûsâ'ya da ait olmadığını iddiâ etmiştir.[87]

---

80. Abraham Geiger (1810-1874), aynı zamanda bir İslâmiyâtçıdır. Almanya'nın Weisbaden kentinde hahamlık yapmış olan Geiger, "Muhammed Yahudilikten Ne Aldı?" konulu teziyle, Kur'an ile Eski Ahid'in münâsebeti üzerine doktora yapmıştır.
81. Bkz. Geiger, *Judaism And Its History*, Brown Classics In Judaica, New York 1985, 39-48. Geiger'ın vahiy anlayışı, klasik Rabbânî vahiy anlayışından farklıdır. O, vahyi, insanla Allah arasındaki olağanüstü iletişim şeklinde görmez. Ona göre vahiy, insanın içgörü sezgisinden ibârettir (bkz. aynı yer).
82. Bkz. Bernard J. Bamberger, *The Story of Judaism*, Shocken Books, New York 1970, 280-281.
83. Bkz. Bamberger, *The Story of Judaism*, 318-319; Rudasky, 290.
84. Bkz. Naomi W. Cohen, "The Challenges of Darwinism And Biblical Criticism to American Judaism", *Modern Judaism*, The John Hopkins University Press, USA 1984, No. 2, Cilt. IV/ 124.
85. Bkz. Sylvan D. Schwartzman, *The Story of Reform Judaism, Union of American Hebrew Congregations*, New York 1953, 118.
86. Bkz. Kaufman Kohler, *Jewish Theology, Sistematically and Historically Consired*, New york 1918, 46.
87. Bkz. N. Cohen, 127.

1880'lerde, İsaac M. Wise'ın reformist arkadaşlarından bazıları Darwin'in türlerin menşei ile ilgili teorisini benimsemiş ve bu teori çerçevesinde Tevrat'ın yaratılış hikâyesini kritik etmiştir. "Evolution And Judaism"i yazan Haham Joseph Krauskoph, evrim teorisi ile vahyi uzlaştırmaya çalışmıştır. Ona göre, evrim de Tanrı'nın irâdesiyle gerçekleşmektedir. Bu bakımdan, evrim teorisinin vahiyle çatışan bir yönü yoktur. Yahudilik ve gelişmeci diğer dinlerin modern hayat ve düşünceye uyum sağlayabilmeleri için evrim teorisini kabûlden başka seçeneği bulunmamaktadır[88].

Mendelssohn, Geiger, Wise ve diğer reform yanlısı hahamların yorum ve görüşleriyle gelişen reformist düşünce, bu düşüncedeki hahamların 1885 Pittsburg Platformunda bir araya gelip ortak karar çıkarmasından sonra bir mezhep hüviyetine dönüşmüştür. Bu platformda alınan kararlar, klasik Rabbânî Yahudiliğin dogmalarından tamâmen farklıdır. Yahudiliğin tabiatı, Tanrı ve insanla ilişkisi, İsrâil halkının durumu ve Mesih gibi Rabbânî Yahudiliğin temelini teşkil eden meseleler bu platformda tartışılmış ve farklı bir anlayış ortaya konmuştur.[89] Bu platformda, Darwin'in "Türlerin Menşei" ile ilgili Evrim Teorisi benimsenmiş, Tevrat'ın yaratılış hikâyelerine karşı tercih edilmiştir. Bu konu hakkında, Yahudi öğretisinin bilimle ilgisi bölümünde, özetle, şöyle denmiştir: Kutsal Kitap, Yahudi halkının dinî tecrübesinin bir ürünüdür. Biz, kutsal kitabın büyük dinî öğretilerinin geçerliliğini kabûl etmekle birlikte, onun, antik zamanların efsânelerini ihtivâ ettiğini de kabûl ederiz. Bu bakımdan biz, bunların sâdece birer efsâne olduğunu ve dolayısıyla modern bilimin verileriyle çatışmasının söz konusu olmadığına inanırız."[90]

1885 Pittsburg Platformunda alınan kararların birçoğu, elli iki yıl sonra, 1937'de yeniden gözden geçirilip düzenlenmesine rağmen, Tevrat'la ilgili kararda hiçbir değişiklik olmamıştır. "Reform Yahudiliğin Temel Prensipleri" (*Guiding Principles of Reform Judaism*) olarak benimsenen 1937 yılı ortak kararında, Tevrat'la ilgili şunlar yer almıştır: "Tevrat, geçmişte Yahudi halkının Filistin'deki hayatında rol oynamıştır. Bugün ise onun sâdece ahlâkî kuralları bağlayıcıdır. Bunların da modern hayatın görüş ve alışkanlıklarına adapte olmayanları bağlayıcı değildir. Geçmiş çağların zihniyetinin tesiri altında ortaya çıkmış olan Mûsâ'nın Tevrat'ı ve rabbânî yasa (halakha), bugünkü zihniyet ve mânevî durumumuza tamâmen yabancıdır. Vahiy, bir grup ve çağla sınırlı olmayıp sürekli devam eden bir sürece sahiptir."[91]

---

88. Bkz. N. Cohen, 124.
89. Bkz. Schwartzman, 117-118.
90. Bkz. Schwartzman, 117-118.
91. Bkz. *Guiding Principles of Reform Judaism*, Central Conference of American Rabbis, USA 1937, Cilt. XLVII/97-98; Ayrıca bkz. Schwartzman, 134-135.

1885 Pittsburg Platformunda alman kararlarda ve 1937'de tesbit edilen "Reform Yahudiliğin Temel Prensipleri"nde benimsenen Tevrat hakkındaki anlayış, Reformist Yahudiliğin felsefesini oluşturmuştur. Bu felsefeye göre, Reformist Yahudiliğin nazarında Tevrat, İsrâiloğullarının Tanrı'ya inanışıyla ilgili tecrübelerinin kaydı olan kültürel bir metindir. Ondaki hükümler, yaratılış ve diğer konularla ilgili mûcizevî hikâyeler, antik İsrâillinin ilkel düşüncesinin ürünüdür. Bu hikâyelerin bugün geçerliliği yoktur. Bununla birlikte, Tevrat'ın Yahudi hayatında bir değeri vardır. Çünkü o, İsrâiloğullarının atalarının dinî tecrübesinin bir ürünüdür.[92]

Reformist Yahudiliğin bir bakıma İngiltere versiyonu olan fakat kendini reformist olarak nitelemekten kaçman Liberal Yahudilik, Reformist Yahudilik gibi vahyi belli bir grup ve zamanla sınırlandırmaz. Vahiy, devam eden bir sürece sahiptir. Montefıore'den sonra Liberal Yahudiliğin ikinci teoloğu olan Haham Israel Mattuck'a göre, vahiy adına her şey Mûsâ zamanında olup bitmiş değildir; İnsan, doğruyu ve iyiyi vahiyle öğrenmez; Tanrı'nın rehberliğinde, aklı ve sezgileriyle bilir.[93]

Liberal Yahudiler, Eski Ahid'in ve dolayısıyla Tevrat'ın muhtevâsına eleştirel gözle bakmakta, Batı'daki Eski Ahid kritikçilerinin görüşlerini benimsemektedirler. Liberallere göre, bugün tek cilt halinde mevcut olan kutsal kitap (Eski Ahid), ne tek bir kitaptır, ne de bir veya aynı zamanda yaşamış birden fazla yazarın eseridir. Kutsal kitap, Îsâ'dan yüzyıl önce yaşamış İbrânî yazarların, şairlerin ve dinî önderlerin öğretilerini, antik bilimini, felsefesini, tarihini, kanununu, şiirini, şarkılarını ve dramalarım ihtivâ etmektedir. Bu yüzden, Tevrat'ta ve Eski Ahid'in diğer kitaplarında üslup ve muhtevâ farklılıkları ve hatta çelişkiler bulunmaktadır. Tevrat'ın baş tarafındaki iki farklı yaratılış hikâyesi[94] bunun örneğidir. Çadırlar Bayramı, Tesniye'de yedi,[95] Levililer'de ise sekiz gün[96] olarak belirtilmiştir. Bu bir çelişkidir. "Oğlağı anasının sütünde pişirmeyeceksin!" yasağı, Tevrat'ta üç defa tekrarlanmıştır.[97] Bu tekrarın sebebi, Tevrat'ın birkaç dokümandan derlenmiş olmasıdır.[98]

---

92. Reformist çevrede Tevrat'ın modern bilimle münasebeti bu şekilde anlaşılmakla birlikte, bunun inanç alanına aynı şekilde yansımadığı görülmektedir. 1967'de, ibadette kullanılmak üzere Reformist Yahudiliğin İngiltere versiyonu Liberal Yahudilerle işbirliği yapılarak hazırlanan "Service of the Heart" (=Kalbin Kulluğu) isimli dua kitabı Siddur'da bu görülmektedir. Burada Tevrat, Allah'ın insana vahyi ve insanın Tanrıdan anladığının bir kombinezonu olarak tanımlanmaktadır. (bkz. Service of The Heart (Avot Ha-Lav), Union of Liberal and Progressive Synogogues, London 1967, 255-256.
93. Bkz.İsrael I. Mattuck, *The Essentials of Liberal Judaism*, London 1947, 129.
94. Bkz. Tekvin, 1-2.bap.
95. Bkz. Tesniye, 16: 13-15.
96. Bkz. Levililer, 23: 34-36.
97. Bkz. Çıkış, 23:19, 34:26; Tesniye, 14:21.
98. Mattuck, 129-131.

Tevrat'ın kaynağına ve mâhiyetine bu şekilde bakan Liberal Yahudiler, onun Yahudi hayatındaki etkisi hakkında da oldukça liberal düşünmektedirler. Liberal düşüncede, modern hayatın şartları ve akıl ön plandadır. Tevrat'ın modern hayatın şartlarına ve akla uygun olan öğretileri kabûl edilmekte, çatışan öğretileri ise terk edilmektedir. Bunlardan biri, yaratılışla ilgili hikayedir. Tevrat'taki yaratılış hikâyesi modern bilimin evrim teorisiyle çelişmektedir. Liberal düşüncede, evrim teorisi daha sonra keşfedilmiş bir vahiy olup, Tevrat'takini neshetmiştir.[99]

MUHÂFAZAKÂR YAHUDİLİK VE TEVRAT ANLAYIŞI

Muhâfazakâr Yahudilik, Reformistlere bir tepki olarak doğmuştur. Reform hareketinden bazı hahamlar, 1885 Pittsburg Platformunda alınan kararlara muhâlefet etmiş, başta Isaac Bermays ve Zecharias Frankel olmak üzere, muhâlif hahamlar ayrı bir grup oluşturmuştur. Bu gruba Muhâfazakâr (Conservative, İbrânîce: Massortit) adı verilmiştir. Bugünkü Muhâfazakâr Yahudiliğe asıl kimliğini veren ise Solomon Schechter olmuştur.

İlk ortaya çıktığı dönemlerde Muhâfazakârlık, Ortodoksluktan ayırt edilmezdi. Sinagogda Ortodoks duâ kitabı (siddur) kullanılırdı. Kadınla erkek ayrı otururdu. Tek fark, ibadetin İbrânîce yerine İngilizce yapılmasıydı. Muhâfazakâr Yahudilik, yapısı itibarıyla Ortodoksluğun Amerikan versiyonu durumundaydı. Daha sonraları, Reformist Yahudilikle Ortodoksluk arasında orta bir çizgiye çekildi. Tarihî geçmişe önem veren Muhâfazakâr Yahudilik, bu özelliği dolayısıyla, "Tarihî Yahudilik" (Historical Judaism) diye de adlandırılmıştır.[100] Muhâfazakâr Yahudilik, Amerika'da Reformist Yahudilikten, İsrâil'de ise Ortodoksluktan sonra ikinci sırayı almaktadır.

Reformist Yahudilikle Ortodoksluk arasında orta bir çizgide yer alan Muhâfazakâr Yahudiliğin Tevrat hakkındaki anlayışı da tek tip değildir. Tevrat'ın, ne Reformist Yahudilikte olduğu gibi beşerî bir kitap olduğuna ne de Ortodoksluktaki gibi tamâmen vahyî olduğuna inanılmaktadır. Muhâfazakârlığın teologlarından Jacob B. Agus'a göre Muhâfazakârlık, Tevrat'taki her harfin ve her ifadenin Tanrı tarafından söylendiği anlayışını öğretmez. Tevrat, Tanrısal kelâmı içerir fakat detaylandırılmış emirler ve deyimler, açık lafzî yapılarıyla, Tanrı kelâmı değildir.[101]

---

99. Bkz. Mattuck, 135-136.
100. Bkz.Trepp, 396.
101. Bkz. Jakob B. Agus, "The Conservative Movement", *Understanding American Judaism*, Editör: Jacob Neusner, New York 1975, 203. Agus'un Tevrat'ın vahyîliği ve Yahudi hayatındaki bağlayıcılığı hususundaki görüşleri hakkında daha detaylı bilgi için

David Blumenthal, Rabbânî "Matan Torah" (Tevrat'ın Verilişi) dogmasını eleştirdiği bir yazısında, Tevrat'ın Tanrı tarafından Sînâ'da verilmediğini belirtmektedir. Blumenthal, "Tevrat'taki delillere baktığımızda Tevrat'ın bütününün Mûsâ'ya verilmediğini, Tevrat'ta böyle bir iddiânın bulunmadığını görürüz." demektedir. Blumenthal'a göre Mûsâ'ya Tevrat'taki bazı metinler verilmiştir. Bu metinlerden biri On Emir'dir.[102] Blumenthal'in bu yorumunu Elliot N. Dorf, daha açık şekilde şöyle ifade etmektedir: "Sînâ'da ne olup bittiğini bilmiyorum. Çağdaş kutsal kitap bilginlerinin, Tevrat'ın Sînâ'da olup bitenlerin direk bir kaydı olmayıp, değişik zaman ve mekânlara ait kaynaklardan teşekkül eden bir kitap olduğu yolundaki görüşlerinin argümanlarını kabûl ediyorum. Tevrat, Sînâ'da konuşulanların direk bir kaydı olsa bile, bu kayıt, beşerî bir kayıttır ve beşerin kendi anlayışına göre bir kayıttır."[103]

Dorf'un bu anlayışının, Reformistlerin anlayışından pek farkı yoktur. Dorf, Reformist ve Liberal hahamlar gibi, Batı'daki Eski Ahid kritikçilerinin argümanlarını kabûl etmekte, dolayısıyla Tevrat'ın bütün lafızlarıyla Tanrı tarafından Mûsâ'ya verildiği şeklindeki Rabbânî ve Ortodoks görüşe ters düşmektedir. Muhâfazakâr hahamlar için Tevrat'la ilgili asıl problem Tevrat'ın vahiyle ilgisidir. Tevrat bizâtihî vahiy midir, yoksa vahyin bir kaydı mıdır, sorusu Muhâfazakâr hahamların problemidir. Çoğunluğu, Tevrat'ın kendisinin vahiy olmayıp, vahyin bir kaydı olduğu inancındadır.[104]

Bir kutsal kitap olarak Tevrat'ın vahyîliği hususundaki görüşlerini bu şekilde ortaya koyan Muhâfazakâr teologlar, onun Yahudi hayatındaki yeri ve bağlayıcılığının mutlaklığını kabûl etmektedir. Muhâfazakâr Yahudilik, bu yönüyle hem Reformist Yahudilikten hem de Ortodoksluktan ayrılmaktadır. Zira Reformistler, Tevrat'ın vahyîliğini kabûl etmedikleri gibi, onun, ahlâkî prensipler dışında, hayattaki bağlayıcılığını da reddetmektedirler. Ortodokslar ise, genelde, Tevrat'ın bütün her şeyiyle Tanrı'nın bir vahyi olduğunu ve günlük hayattaki mutlak bağlayıcılığını kabûl etmektedirler. Muhâfazakâr Yahudilik, Reformistler gibi Tevrat'ın vahyîliğine eleştirel yaklaşmakta, fakat onun hayattaki bağlayıcılığını tanımaktadır. Muhâfazakâr Yahudilikte, Tevrat'ın Tanrısal olması önemli değildir. Önemli olan, onun İsrâil halkının Tanrı'yla birlikteliğinin

---

bkz. Agus, "Torah M'Sinai-A Conservative View", Conservative Judaism, February 1947, Cilt.III/23-41; "Torah M'Sinai", *Conservative Judaism*, February 1948, Cilt. IV/ 5-11.

102. Bkz. David R. Blumenthal, "Revelation: A Modern Dilemma", *Conservative Judaism*, Winter 1977, No. 2, Cilt. XXXI/63.

103. Bkz. Elliot N. Dorf, "Revelation", *Conservative Judaism*, Winter 1976, No. 1-2, Cilt. XXXI/ 63.

104. Bkz. Fritz A. Rothschild, "Revelation: The Embarrasment And the Necessity", *Conservative Judaism*, winter 1977, No. 2, Cilt. XXXI/ 61.

bir kaydı olmasıdır.[105] İsrâil halkı, Tevrat sâyesinde bir millet olarak varolmuştur. Kısaca ifade etmek gerekirse, Siyonist karakter taşıyan Muhâfazakâr Yahudilik Tevrat'ın hükümlerinin bağlayıcılığını benimsemekte, fakat Ortodoksluktan farklı olarak, bu hükümlerin yeni şartlar altında yorumlanabileceğini ve bazı değişikliklerin yapılabileceğini kabûl etmektedir.[106] Meselâ Tevrat'ta emredilen Şabat kurallarını gözetmenin zorunlu olduğunu kabûl eden Muhâfazakârlık, Ortodoksların Şabat yasaklarıyla ilgili katı tutumunu sinagoga arabayla gitmeye müsâade ederek esnetmektedir.[107]

YENİDENYAPILANMACI YAHUDİLİK VE TEVRAT ANLAYIŞI

Moses Mendelssohn ile başlayan Yahudilikte reform hareketi, çeşitli dalga boylarında genişlemeye devam etmiştir. Bu genişleme esnâsında, bazen en uç noktaya gidilmiş, bazen de, aşırı gidildiğinin farkına varılarak geri adım atılmıştır. Reformist Yahudilik, bu reform hareketinde en uç noktaya varmış, klasik Rabbânî anlayışı altüst etmiştir. Sonra, Reformistlerden bazıları bu reform işinde aşırı gidildiğinin farkına varmış ve bir iki adım geri dönerek, Reformist Yahudilikle Ortodoks Yahudilik arasında orta bir yer alan Muhâfazakâr Yahudiliği kurmuştur. Bu dalgalanma hareketi, Muhâfazakâr anlayış içinde de durulmamıştır. Muhâfazakâr Yahudilik içinde yer alan bazı hahamlar, bu hareketin durduğu noktayı ve benimsediği ilkeleri beğenmemişlerdir.

Bunların başında, 1983'de 103 yaşında ölen, çağdaş Yahudiliğin önemli bir filozof hahamı olan Mordecai Menahem Kaplan gelmektedir. Muhâfazakâr Yahudilik akademisi "The Jewish Theological Seminary of America"da uzun süre görev yapmış olan Kaplan, bu hareketten ayrılarak kendi fikirleri çerçevesinde, 1968'de Yenidenyapılanmacı (Reconstruction) adını verdiği hareketi kurmuştur. Yenidenyapılanmacı Hareket, benimsediği ilkeler itibarıyla, yelpazede Muhâfazakâr Yahudiliğin solunda, Reformistliğin sağında yer almıştır[108].

---

105. Bkz. Mordecai Waxman,"Ideology of The Conservative Movement", *Understanding American Judaism*, 251-252.
106. Bkz. Solomon Schechter, "Inroduction", *Studies in Judaism*, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1945 (yeniden basım), 17-20; Zecharias Frankel, "On Changes in Judaism", *Tradition and Change: The Development of Conservative Judaism*, derleyen ve İngilizce'ye çeviren: Mordecai Waxman, New York 1958 (yeniden basım).
107. Bkz. Eliot Dorf, *Conservative Judaism*, USA 1977, 158-161.
108. Bkz. Agus, "The Conservative Movement: Reconstructionism", *Understanding American Judaism*, 212.

Kaplan, Yenidenyapılanmacı anlayışta önce Yahudiliğin ne olduğunu tanımlamıştır. Ona göre Yahudilik; muayyen bir toprakla kimlikleştirilmiş bir grup hayatını, müşterek bir dini, bir dil ve edebiyatı, folkloru, kanun kodekslerini ve sanatı bünyesinde barındırmaktadır. Bu anlamda Yahudilik; İsrâiloğullarının İsrâil ülkesinde bin yıldan fazla süren millî otonom yaşamları ile yaklaşık iki bin yıllık Diaspora (sürgün) yaşamları boyunca oluşturdukları bir medeniyettir.[109]

Yahudiliği bir medeniyet olarak tanımlayan Kaplan, Tevrat'ı da bu medeniyetin bir unsuru olarak görmüştür. Ona göre Tevrat, bir Yahudi medeniyetini ifade etmektedir.[110] Tevrat, İsrâiloğullarının gerçeği arama ve kurtuluş yolunu bulma hususundaki ortak çabalarının bir ürünüdür. Tevrat; dünyadaki doğruluğu geliştiren bir ruh olarak, Tanrı'nın varlığına delil olması anlamında ilâhî bir vahiy olarak telakkî edilebilir. Ancak bu telakkî, eskilerin "Torah Min Ha-Şamayım" (Tevrat Semâdandır=İlâhî Tevrat) kavramından bahsederken kasdettikleri anlamı teyit etmez. Bu telakkî; Tanrı'nın Tevrat'ı değil, Tevrat'ın Tanrı'yı ifşâ ettiği gerçeğini ifade eder.[111] Bu bakımdan, Tevrat'ın kendisi değil, varlık planına çıkış süreci ilâhîdir. Bu anlamda, hayatın zenginleştirilmesini ve kurtuluşu amaç edinen diğer medeniyetlerin kanun ve doktrinleri de aynı sürecin bir parçası olmaları itibarıyla ilâhîdir. Bu kanun ve doktrinlerin ilâhî oluşu, mutlaka insanlığın faydasına yaramaları şartına bağlıdır. Aynı şart Yahudi yasaları için de geçerlidir.[112]

Tevrat'ı Yahudi medeniyetinin bir unsuru olarak gören ve vahiyle ilişkisini bu şekilde değerlendiren Kaplan, onun Tanrı tarafından Mûsâ'ya yazdırıldığı şeklindeki Rabbânî kaynaklı klasik Ortodoks inancı da reddetmiştir. Kaplan, kutsal kitabı (Eski Ahid) anlamanın yolunun, onun, "İsrâil peygamberlerinin, bilgelerinin ve hahamlarının halkını eğitme çabalarının bir ürünü olduğunun farkına varmaktır." demiştir[113]. O, Tevrat'a mûcizevî bir kutsal kitap anlayışının dışında, pragmatik anlayışla yaklaşmıştır. Ona göre, Tevrat'tan faydalanmanın ilk şartı onun pragmatik yönlerini veya Yahudi şuurundaki fonksiyonel etkilerini belirlemek ve tanımlamaktır. İkinci şart modası geçmiş yönlerini terk etmek ve günümüze uygun olanları uygulamaya geçirmektir. Bunları gerçekleştirmek için geleneksel iki anlayış terk edilmelidir. Bunlardan birincisi Tevrat'ın tabiatüstü bir şekilde Tanrı tarafından yazdırılmış bir metin oldu-

---

109. Bkz. *Dynamic Judaism: The Essential Writings of Mordechai Menahem Kaplan*, Derleyen: Emanuel S. Goldsmith-Mel Scutt, New York 1985, 241.
110. Bkz. Kaplan, *Judaism As A Civilization*, The Jewish Publication Society of America And The Reconstructionist Press, USA 1981, 414.
111. Kaplan'ın bu görüşü, Yenidenyapılanmacı Mezhebin dua kitabı siddurda, temel prensip olarak yer almıştır (bkz. Rudasky, 360).
112. Bkz. Kaplan, *The Future of American Jew*, New York 1949, 382.
113. Bkz. Kaplan, *Dynamic Judaism*, 104.

ğudur. İkincisi Tevrat'ın Yahudi hayatında tek başına otorite olan tek kaynak olduğu anlayışıdır.[114] Modern Yahudi, "Neye izin verirse o doğrudur; neyi yasaklarsa o yanlıştır." anlayışında, Tevrat'ı otoritenin tek kaynağı olarak görmemelidir. O, süreci tersine çevirmeli ve şöyle demelidir: "Doğru olan, bizim Tevrat'ımıza uygun olmalı; yanlış olan ise Tevrat'tan ayıklanmalıdır."[115] Mutluluğa ve kurtuluşa faydası açısından Tevrat'a pragmatist yaklaşan Kaplan, ondaki mûcizevî hikâyeleri de ilkel zihniyetin uydurmaları olarak değerlendirmiştir[116].

ORTODOKS YAHUDİLİK VE TEVRAT ANLAYIŞI

Ortodoks Yahudilik, diğer mezhep ve grupların ana bünyeden ayrılmasından sonra ortaya çıkmıştır. Ortodoksluk, Hz. İsâ dönemindeki Ferisilikle başlayan ve İslâm döneminde Rabbânî Yahudilikle devam eden ana bünyenin günümüzdeki temsilcisidir. Ortodokslar, bu bakımdan klasik Yahudilik anlayışını aynen devam ettirmektedirler. Tevrat'ın bütün harf ve kelimeleriyle Tanrı'nın Mûsâ'ya yazdırdığı ilâhî bir vahiy kitabı olduğuna mutlak olarak iman eden Ordodokslar,[117] aynı zamanda, onun yorumu olan Mişna ve Talmud'un da ilâhî vahiy kaynaklı olduğuna inanmakta, Tevrat'ın ve Rabbânî din kuralları Halakhah'ın mutlak otoritesini kabûl etmekte ve bunlarda hiçbir değişikliğin meydana gelmesine izin vermemektedirler. Hıristiyan kökenli eleştirmelerin ve reform yanlısı Yahudi aydınların Tevrat'ın değişik dokümanlardan derlenmiş beşerî bir eser olduğu iddiâsı karşısında Ortodokslar, Tevrat'ın vahyîliğini ve otantikliğini isbat için, onun lafızlarının mûcizevî bir şekilde dizilişini tesbit etmeye çalışmış, Tevrat'ın lafızlarının dizilişinde bazı gizli kodların bulunup bulunmadığını araştırmışlardır. Neticede Tevrat'ın 7 ve 50 rakamlarıyla kodlandığını görmüşlerdir. Haham Michael Dov Weismandel, 1950'lerde

---

114. Bkz. Kaplan, *A New Zionism*, New York 1955, 154.
115. Bkz. Kaplan, *The Future of American Jew*, 382.
116. Bkz. Kaplan, *The Religion of Ethical Nationhood*, New York 1970, 30; Kaplan, *Judaism Without Supernaturalism*, New York 1958, 21.
117. Ortodoks Yahudilikte durum böyle olmakla birlikte, İstanbul Hahambaşılığının 1969'da hazırlattığı "İbranî Din Bilgisi (Özetler)" isimli kısa ilmihal kitapçığında yer alan ifade oldukça ilginç olup, genel Ortodoks anlayışa ters düşmektedir. Bu kitapçıkta, Eski Ahid Tanakh hakkında bilgi verilirken şöyle denilmektedir: "Kitab-ı Mukaddes'in birinci kısmına Tora veya Mûsâ Kanunları adı verilir. Muhteviyâtında, tarihi kısımlar hâriç, Allah'ın Mûsevîlere Hz. Mûsâ vâsıtasıyle verdiği dinî esaslar bulunur." (bkz. İbranî Din Bilgisi (Özetler), İstanbul Hahambaşılığı, İstanbul 1969, 8). Bu cümleye dikkat edilirse, Tevrat'ın bir tarihî, bir de Allah'ın Mûsevîlere verdiği dinî esaslar kısmı bulunmaktadır. Tarihî kısım, Mûsâ'ya verilen vahiy kapsamının dışında tutulmuştur.

kendisine has metotla metin üzerinde yaptığı tetkiklerde, Tevrat'ın Tekvin, Çıkış ve Sayılar kitaplarının ilk bâplarında "ToRaH" kelimesinin harflerinin 50, Tesniye'de ise 49 harf aralıkla dizildiğini görmüş, sâdece Levililer kitabında bu duruma rastlayamamıştır.[118]

Haham Weismandel'in araştırmasını sürdüren takipçileri, Levililer kitabındaki bu farklılığın sebebini araştırmış, Vilna Gaonu'nun Aderet Eliyahu isimli eserinde Tesniye'nin gerçekte beşinci cümleden başladığının belirtildiğini bulmuştur. Aderet Eliyahu'daki bu bilgiye istinâden, Tesniye ve Levililer'deki bu durumun sebebi de böylece tesbit edilmiştir.[119]

Haham Weismandel'in daha sonraki takipçileri, onun araştırma metodunu 1982'de bilgisayarla test etmişlerdir. Kudüs İbrânî Üniversitesi Matematik Enstitüsü'nde görevli Dr. Eli Rips, Hayfa Teknik Üniversitesi'nden Dr. Moşe Katz ve Kudüs'ten Doron Viztum ile işbirliği yaparak Haham Weismandel'in bulgularını doğrulamıştır. Daha sonra, aynı zamanda Kudüs İbrânî Üniversitesi'nde Matematik profesörü olan Haham Daniel Michelson, uyguladığı matematiksel metotla, 50 rakamının Tevrat'ın harflerinin dizilişinde önemli rol oynadığını bulmuştur.

Michelson, "ToRaH" kelimesinin dışında, "YiSRael" (İsrâil) ve "MiKDaŞ" (Mâbed) gibi Yahudilikte önemli yeri olan isimler üzerinde çalışmıştır. Araştırmaları neticesinde, 50 rakamının yanında 7 rakamının da Tevrat'ın lafızlarının düzeninde rol oynadığını görmüştür. Onun tesbitine göre, isimlerin harflerinin diziliş aralık sayısı ile anlamları ve bulundukları cümlelerde geçen rakamlar arasında da münâsebet bulunmaktadır.[120] Mesela, Tekvin'in ilk babının sonuncu cümlesi ile ikinci babının bir ve ikinci cümlelerinde "YiSRaEL" kelimesinin harfleri birbirinden yedi harf aralıkla dizilmiştir.[121] İkinci babın ikinci cümlesinde, aynı zamanda, "Şivi'î" (yedinci) kelimesi geçmektedir[122].

Tevrat'ın lafızlarının dizilişinde gözetilen gizli kodlar üzerine yaptığı çalışmada örnekleri çoğaltan Haham Michelson, Tevrat'taki bu matematiksel dizilimden gelecekle ilgili kehânetler de çıkarmıştır. Onun bu konuda verdiği en önemli kehânet, M.S. XII. yüzyılda yaşamış Maimonides'le ilgilidir. Michelson, Haham Weismandel'in tesbitlerini esas alarak, Çıkış Kitabı'nın 11:9. cümlesindeki "Rabot Moftai B'eretz Mitzrayim" (Mısır diyarında hârikalarım çoğalsın) ifadesinin Maimonides'e işaret ettiğini belirtmiştir. Ona göre, bu cümledeki kelimelerin baş harfleri olan "RMBM" Maimonides'in kod adı RaMBaM'a (Rabbenu Mo-

118. Bkz. Daniel Michelson, "Codes in The Torah", *B'or HaTorah*, Jerusalem1987, No. 6/10.
119. Michelson, 10.
120. Bkz. Michelson, 11-14.
121. Bkz. Tekvin, 1:31-2:1-2.
122. Bkz. Tekvin, 2:2.

şe Ben Meymûn) işaret etmektedir.[123] Bu cümle ile Maimonides arasındaki esas ilişki ise şudur: Bu cümlede, Mısır diyarındaki hârikalardan bahsedilmektedir. Mûsâ, Mısır'da Fir'avun'a karşı mûcizeler göstermiştir. Mûsâ'dan yaklaşık yirmi beş asır sonra İspanya'da doğan Moşe ben Maimonides, daha sonra Mısır'a yerleşmiş ve meşhur hârika eseri on dört ciltlik Mişne Torah'ını burada üretmiştir. Bundan dolayı, Mûsâ ile Maimonides arasında bir paralellik bulunmaktadır. Her ikisi de Mısır'da yaşamıştır ve her ikisinin de Mişne Torah'ı vardır.[124]

Ayrıca, Maimonides'in kod adı RaMBaM'a işaret eden cümlenin geçtiği bölümde[125] onun eseri Mişne Torah'a da işaret edilmektedir. Çıkış 11:9'daki "Moşe lo yişma.." ibaresindeki "Moşe" kelimesinin "Mem" (M) harfinden başlayıp 12:13'deki "Ve Haya hadam lahem" ibaresinin "Haya" kelimesinin "He" harfine kadar olan kısımda, Maimonides'in Mişne Torah'ına işaret edilmektedir. Bu bölümde, "Mişne" ve "Torah" kelimelerinin harfleri arasındaki toplam aralık sayısı 150 olup, bu da 50'nin katını teşkil etmektedir. Ayrıca, "Mişne" nin son harfi ile "Torah"nın ilk harfi arasındaki harflerin sayısı da 613 sayısına tekabül etmektedir.[126] Bu da, Tevrat'ın 613 Mitzvasını (Emir-yasak) konu alan Maimonides'in Mişne Torah'ına işaret etmektedir. Netice olarak, Tevrat'ı yazan Mûsâ, 2500 yıl önce Maimonides ve onun meşhur eseri Mişne Torah'a işarette bulunmuştur.[127] Michelson'un bu iddiâsı, başka Ortodoks hahamlar tarafından da desteklenmiştir[128].

Tevrat'ın lafızlarının gizli kodla kodlandığını, bu bakımdan değişmesinin mümkün olmadığını ileri süren Ortodoks hahamlar, onun bilimsel karakter taşıdığını da iddiâ etmişlerdir. Onlara göre, olmuş-olacak her şey Tevrat'ta yer almıştır. Kenedi Suikastı, Nazi Yahudi Soykırımı (Holukost), Fransız İhtilali ve hatta geçmiş senelerde meydana gelen Körfez Krizi dahi Tevrat'ta işaret edilmiştir.[129] Netice olarak, bu gizli düzenden hareketle, evrenle ilgili bütün bilgileri, dünyada yaşayan canlı yaratık ve bitki türlerini, geniş bir yelpazede, Tevrat'ta bulmak mümkündür[130].

---

123. Bkz. Michelson, 37.
124. Üslub bakımından Tevrat'ın ilk dört kitabından farklı olup, Hz.Mûsâ'nın üslubunu taşıyan ve bu ilk dört kitaptaki bilgileri özet olarak tekrar eden Tesniye (Divarim), Rabbânî gelenekte Hz. Mûsâ'nın kendisine atfedilir ve ona "Mişne Torah" denir.
125. Çıkış, 11:9-12:13.
126. Biz, bu iki kelime arasındaki harflerin sayısının toplamını 613 olarak bulamadık.
127. Bkz. Michelson, 37-38.
128. Bkz. "Geçmişin Işığından Geleceğin Kaynağı:Tora" başlıklı, Haham İzak Haleva ile röportaj, *ŞALOM*, İstanbul 3 Mart 1993, sayı 2273, sf. 2.
129. Bkz. "Geçmişin Işığından Geleceğin Kaynağı: Tora", sf 2.
130. Bkz. "Şehrimizden Geçenler" başlıklı, Haham Shalom Springer ile röportaj, *ŞALOM*, sayı 2276, sf. 7. Tevrat'taki gizli şifreler ve gelecek olaylara ilişkin kehanetler hakkında daha geniş bilgi için bkz. Michael Drosnin, *Tevrat'ın Şifresi*, Çeviren: Zeynep Gökçen, Cep Kitapları, İstanbul 1998.

Tevrat'ı bütün yönleriyle salt mûcizevî bir kutsal kitap gözüyle bakan bu geleneksel anlayışa karşı, bazı Ortodoks çevrelerde Tevrat'ın vahyîliği ve hayattaki bağlayıcılığı hususunda farklı görüşler de belirmeye başlamıştır. Tevrat nüshalarındaki farklılıklar ve çelişkili ifadeler onları kritikçilerin eleştirilerinin kısmen doğru olduğu neticesine götürmüştür. Fakat bu, reformist ve diğer modern hareketlerin anlayışı seviyesinde değildir. Genel eğilim, massoratik (geleneksel) metinle kritikçilerin eleştirilerinin uzlaştırılması yönündedir.[131] Onların nazarında Tevrat'ın bütün harfleriyle vahyî olması önemli değildir. Önemli olan, Tevrat'ın mesajıdır.

KAYNAKÇA

Agus, Jakob B, "Torah M'Sinai-A Conservative View", Conservative Judaism, February 1947, Cilt.III/23-41; "Torah M'Sinai", Conservative Judaism, February 1948, Cilt. IV/ 5-11.

Agus, "The Conservative Movement: Reconstructionism", Understanding American Judaism, 212.

Agus, "The Conservative Movement", Understanding American Judaism, Editör: Jacob Neusner, New York 1975.

Albo, Yosef, Sefer Ha-İkkarim, İbranîce –İngilizce, tahkikli İbranice metni İngilizce tercümesiyle birlikte neşreden: Isaac Husik, Philadelphia 1946.

Bamberger, Bernard J., The Story of Judaism, Shocken Books, New York 1970.

Blumenthal, David R., "Revelation: A Modern Dilemma", Conservative Judaism, Winter 1977, No. 2, Cilt. XXXI/63.

Cohen, Naomi W., "The Challenges of Darwinism And Biblical Criticism to American Judaism", Modern Judaism, The John Hopkins University Press, USA 1984, No. 2, Cilt. IV/ 124.

Davidson, İsrael, Saadia's Polemic Against Hiwi el-Belhî, A Fragment Edited From Genizah MS, The Jewish Theological Seminary of America, New York 1915.

De Spinoza, Benedict, A Theologico Political Treatise, Latince'den Çev: R.H.M. Elwes, Dover Publications, New York 1951.

Dorf, Elliot N., "Revelation", Conservative Judaism, Winter 1976, No. 1-2, Cilt. XXXI/ 63.

Drosnin, Michael, Tevrat'ın Şifresi, Çeviren: Zeynep Gökçen, Cep Kitapları, İstanbul 1998.

131. Bkz. L. Jacobs, *We Have Reason to Believe*, Gr Britain 1962, 57-69.

Dynamic Judaism: The Essential Writings of Mordechai Menahem Kaplan, Derleyen: Emanuel S. Goldsmith-Mel Scutt, New York 1985.

Ebu'l-Feth Hasan Es-Samirî, Tarihu Ebi'l-Feth, Yazmalardan Tahkik Edip Latince Girişle Neşreden: Eduardus Wilmar, Gothæ MDCCCLXV.

Frankel, Zecharias, "On Changes in Judaism", Tradition and Change: The Development of Conservative Judaism, derleyen ve İngilizce'ye çeviren: Mordecai Waxman, New York 1958 (yeniden basım).

Gaon, Saadya, The Book of Beliefs and Opinions, Arapça ve İbranice'den Çev: Samuel Rosenblatt, Yale Judaica Series, New Haven 1976.

Geiger, Abraham, Judaism And Its History, Brown Classics In Judaica, New York 1985.

Guiding Principles of Reform Judaism, Central Conference of American Rabbis, USA 1937, Cilt. XLVII.

Halevî, Yehuda, The Kuzarî, Arapça'dan İngilizce'ye çev: Hartwig Hirschfeld, Shocken Books, USA 1964.

Hayes, John H., Introduction to the Bible, Westminster Press, Philadelphia MCMLXXI.

İbranî Din Bilgisi (Özetler), İstanbul Hahambaşılığı, İstanbul 1969.

Jacobs, Luis, A Jewish Theology, New York 1973.

Kadushin, Max, The Rabbinic Mind, The Jewish Theological Seminaray of America, New York 1952.

Kaplan, Mordechai Menahem, A New Zionism, New York 1955.

Kaplan, Judaism As A Civilization, The Jewish Publication Society of America And The Reconstructionist Press, USA 1981.

Kaplan, Judaism Without Supernaturalism, New York 1958.

Kaplan, The Future of American Jew, New York 1949, 382.

Kaplan, The Religion of Ethical Nationhood, New York 1970.

Kohler, Kaufman, Jewish Theology, Sistematically and Historically Consired, New york 1918, 46.

Lazarus-Yafeh, Hava, "Tahrif and Thirteen Torah Scrolls", JSAI 19 (1995).

Maimonides, Commentary on the Mishnah Tractate Sanhedrin, İngilizce'ye Çev: Freed Rosner, New York 198

Maimonides, Mishnah Torah, Kısaltarak İbranice'den İngilizce'ye Çev: Philip Birnbaum, New York 1974.

Mattuck, İsrael I., The Essentials of Liberal Judaism, London 1947

Michelson, Daniel, "Codes in The Torah", B'or HaTorah, Jerusalem1987, No. 6/10.

Midraş Rabah, Hazırlayan: Moşe Uriyah Mayerkin, Hotsaat Yavneh, Tel Aviv 1956-1964.

Mishnah, Giriş ve Kısa Açıklama Notlarıyla İbranice'den İngilizce'ye Çev: Herbert Danby, Gr. Britain 1972.

Mendelssohn, Moses, Jerusalem And Other Jewish Writings, Derleyen ve İngilizce'ye çeviren: Alfred Jospe, New York 1969.

Pesikta Rabati, İbranice'den İngilizce'ye çev: William G Braude, New Haven 1968.

Pirke de Rabbî Eliezer, Viyana'lı Abraham Epstein'e Ait Yazma Metinden İngilizce'ye Tercüme Ederek Yayına Hazırlayan: Gerald Friedlander, London 1916.

Rothschild, Fritz A., "Revelation: The Embarrasment And the Necessity", Conservative Judaism, winter 1977, No. 2, Cilt. XXXI/ 61.

Rudasky, David, Modern Jewish Religious Movements, A History of Emancipation and Adjustment, New York 1967.

Schechter, Solomon, "Inroduction", Studies in Judaism, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1945 (yeniden basım).

Schwartzman, Sylvan D., The Story of Reform Judaism, Union of American Hebrew Congregations, New York 1953.

Service of The Heart (Avot Ha-Lav), Union of Liberal and Progressive Synogogues, London 1967.

Sifre on Deuteronomy, Giriş ve Notlarla İbranice'den Çev: Reuven Hammer, USA 1986.

Sperber, Mattahew, "Some Preliminary Thougts On the Approach To Halacha For Reform Kibutz", A Reform Zionist perspective: Judaism &Community in the Modern Age, Editör: Michael Langer, İsrael 1983 (ikinci basım).

Talmud Bavlî, İbranice-İngilizce, İngilizce Çevirinin Editörü Yehezkel (İzidor) Epstein, Dafus Sonitzin, London 1984-1990.

Tanyu, Hikmet, "Yahudiliğin Kutsal Kitapları ve Esasları", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara 1967, Yıl 1966, cilt XIV.

The Talmud of the Land of Israel, İngilizce Çevirinin Editörü: Jacob Neusner, Netherland 1982-1991.

The Zohar, Aramca ve İbranice'den İngilizce'ye Çev: Harry Sperling– Maurice Simon, Soncino Press, New York 1984.

Trepp, Leo, A History of the Jewish Experience, New York 1973.

Waxman, Mordecai,"Ideology of The Conservative Movement", Understanding American Judaism.

İKİNCİ MÂBED DÖNEMİ YAHUDİLİĞİ*

Ali Osman Kurt**

GİRİŞ

İkinci Mâbed Dönemi kavramı, Yahudilerin Bâbil'den Kudüs'e geldikten sonra, M.Ö. 516/515'de mâbedi yeninden inşâ etmeleriyle başlayıp, mâbedin Romalılar tarafından M.S. 70 yılında yıkılışına kadar olan dönemi kapsamaktadır.[1] Kaynaklarda Yahudilerin Bâbil esâreti dönüşü Kudüs şehrinin ve mâbedinin yeniden inşâ edildiği, dinî temellere dayalı bir toplumun oluşturulduğu bu dönem için, *Yeniden Yapılanma Dönemi, İkinci Mâbed Dönemi, İkinci Yahudi Cumhuriyeti Dönemi* veya *Ahitler Arası Dönem* şeklinde farklı isimler kullanılmaktadır.[2]

Yahudilerin Bâbil sürgünü ve sürgün sonrası dönemi de içine alan, M.Ö. 800 ilâ M.Ö. 200 yılları arası dönem, dünya tarihi açısından 'Eksen Çağı'[3] ve-

---

* Bu çalışma, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde (2006 yılı X/2, s. 437-454) yayınlanan makalenin gözden geçirilmiş halidir.

** Doç. Dr., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi Dini İlimler Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü. [e-posta: aliosman.kurt@asbu.edu.tr]

1. Elliot N. Dorff-Arthur Rosett, *A Living Tree*, Suny Press, New York, 1988, s. 8; J. Maxwell Miller-John Haralson Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah*, The Westminster Press, Philadelphia, 1986, s. 437. Bazı araştırmacılar İkinci Mâbed Dönemini, sürgünden dönüşün başlangıcı olan M.Ö. 539 tarihiyle başlatmaktadırlar. Bkz. Lester L. Grabbe, *Judaic Religion in the Second Temple Period: Belief and Practice from the Exile to Yavneh*, Routledge, New York, 2000, s. 5.
2. Dorff-Rosett, s. 8.
3. Tamara C. Eskenazi, "Current Perspectives on Ezra-Nehemiah and the Persian Period", *Currents in Research: Biblical Studies 1* (1993), s. 61.

ya 'Yaratıcı Çağ' olarak kabul edilmektedir.[4] Bu çağın en belirgin özelliği, hemen hemen dünyanın bütün bölgelerinde, son derece önemli ve biçim verici yeni ideolojilerin ortaya çıkmış olmasıdır. Bu dönemde, önde gelen bütün uygarlıklar paralel çizgide gelişme göstermiş, dinî ve felsefî düşünce tarihinde daha önce görülmemiş çok önemli gelişmeler yaşanmıştır. Çin'de Taoculuk ve Konfüçyüslük, Hindistan'da Hindu dini ve Budacılık, İran'da Zerdüştîlik bu dönemde ortaya çıkmıştır. Aynı şekilde Buda (M.Ö. 563–483), Konfüçyüs (M.Ö. 551–478), Lao-tse, Zerdüşt ve Mahavira (ö. M.Ö. 485) gibi dinî liderler, Kapila (muhtemelen M.Ö. 600), Ksenophanes, Parmanides (M.Ö. VI. yüzyıl), Empedokles (M.Ö. 500–430), Gosala (M.Ö. 535'ler), Pithagoras (M.Ö. 582–500), Aeschylus (M.Ö. 525–456), Sokrates (M.Ö. 469–399) ve Platon (M.Ö. 427–347) gibi filozoflar bu çağda yaşamışlardır.[5]

Keldânî (Yeni-Bâbil) ve Pers İmparatorlukları, peş peşe bu yüzyıllarda güçlerinin doruk noktasına çıkmışlardır.[6] Asur İmparatorluğu'na son veren Keldânî İmparatorluğu, bu yüzyılda Pers kralı Koreş'in eliyle, Asur İmparatorluğu'yla aynı kaderi paylaşmıştır. Pers İmparatorluğu'nun sınırları, Hindistan ve Orta Asya'dan, Mısır ve Balkan Yarımadası'na kadar genişlemiştir. Hint-İran kültürleri başta olmak üzere Mısır, Fenike ve Yunan kültürleri tek bir imparatorluk içerisinde birbiriyle karşılaşmıştır.[7]

Pers imparatorluğunun Batıda gelişmesine paralel olarak, Doğuda da Yunanlılar büyük bir atılım gerçekleştirmişlerdir. Yunanlıların güçlenmesi, Ezra ve Nehemya'nın Kudüs'teki yeniden yapılanma faaliyetleriyle yaklaşık aynı döneme denk düşmektedir. Meselâ, Yunanlı tarihçiler Heredot, Thucydides ve Xenophon ile Sophoclas, Aeschylus ve Euripides, Ezra ve Nehemya'yla yaklaşık çağdaştırlar. Plato, Aristo ve Demosthenes ise Ezra ve Nehemya'dan kısa süre sonra yaşamışlardır.[8]

M.Ö. 600 ve 400 arası dönem, Yahudi tarihi açısından da oldukça verimli ve yaratıcı bir çağ olmuştur.[9] Araştırmacılara göre, Bâbil sürgünü öncesi ve sür-

---

4. Winton Thomas, "The Sixth Century BC: A Creative Epoch in the History of Israel", *Journal of Semitic Studies*, 6 (1961), s. 33-46; Peter R. Ackroyd, *Exile and Restoration/A Study of Hebrew Thought of the Sixth Century B.C*, The Westminster Pres, Philadelphia, 1975, s. 7-12.
5. Salo Wittmayer Baron, *A Social and Religious History of The Jews*, I, Columbia University Press, New York, 1952, s. 102; Charles F. Pfeiffer, *Exile and Return*, Baker Book House, Michigan, 1962, s. 7.
6. Pfeiffer, s. 7.
7. Baron, I/102.
8. Eskenazi, "Current Perspectives...", s. 61.
9. Thomas, s. 33-46; Bob Becking, "Continuity and Discontinuity After the Exile: Some Introductory Remarks", *The Crisis of Israelite Religion/Transformation of Religi-*

gün sonrası İsrâil'in dini arasında farklılık olmuş, Bâbil sürgünüyle birlikte Yahudilik'te büyük bir değişim yaşanmıştır.[10] Yahudiler Bâbil esâretinden kurtulup Yahuda'ya döndükten sonra, Pers İmparatorluğu döneminde, millet olarak yeniden toparlanmış ve Yahudilik kurumsallaşmıştır. 'İsrâil dini' (Yahvizm), yerini 'Yahudiliğe' bırakmıştır.[11] Fakat araştırmacılar, özellikle sürgünden hemen sonraki bu gelişme döneminde Yahudiliğin tek tip olmadığını, birden çok Yahudiliğin olduğunu söylemektedirler. Yahvizm ve Yahudilik pek çok hususta müşterek olmasına rağmen, aralarında farklar bulunduğu ve dinin iki farklı formu olduğu belirtilmektedir. Geleneksel olarak sürgün bu iki form arasında bir sınır olarak değerlendirilmektedir. Bu bağlamda, sürgün öncesi Yahvizm'in dinin daha saf formu olduğu, Yahudiliğin ise daha aşağı bir gelişme olduğu belirtilmektedir.[12]

İKİNCİ MÂBED DÖNEMİ YAHUDİLİĞİNİN TEMEL ÖZELLİKLERİ

Bâbil sürgünü, Yahudilerin hem Tanrı Yahve hakkındaki hem de kendilerinin tarihteki rolleriyle ilgili düşüncelerini derinden etkilemiştir. Yahve'ye ibadetteki evrenselci unsur, Yahudiler daha kozmopolit bir ortamda yaşadıkları bu dönemde özellikle ön plana çıkmıştır. Bu durum, Yahudilerin Keldânî İmparatorluğu'ndaki daha geniş çeşitlilikte olan insanlarla irtibatlarının tabîî bir sonucu olarak görülmüştür. Yahve'nin millî ve bölgesel Tanrı oluşu, yerini evrensel Tanrı anlayışına bırakması, kaçınılmaz olarak bir paradoksu da beraberinde getirmiştir: Yahudilerin seçilmişliği düşüncesi ile milletler içinde bir millet oldukları anlayışı. Buna bağlı olarak da Yahve'nin gücünün Yahuda'yla sınırlı olmadığı inancı. Meselâ Yeremya, Yahudalıların sürgününün yetmiş yıl süreceği öngörüsünde bulunurken,[13] sürgüne gönderilmiş olan Moab ve Ammon gibi

---

ous Tradition in Exilic and Post-Exilic Times, (ed. Bob Becking-Marjo C. A. Korpel), Brill, Leiden, 1999, s. 1.

10. Michael Edward Stone, *Scriptures, Sects and Vision/A Profile of Judaism from Ezra to the Jewish Rewolts*, Fortress Press, Philadelphia, 1980, s. 23-24.
11. Araştırmacılar, Kudüs'ün Bâbilliler tarafından ele geçirilmesinden önceki son dönemlerde Yahuda'daki dini, Yahve merkezli olması sebebiyle Yahvizm olarak tanımlanmaktadır. Sürgünden önce Yahvizm'in hâkim formu, tek tanrıcı, ikonsuz ve tek bir merkezî mâbede dayalı bir din olarak tanımlamaktadırlar. (Bkz. Becking, "Continuity and Discontinuity...", s. 5). Fakat bu dönüşümü sadece sürgün dönüşüne bağlı bir değişim değil, altı ve yedi yüzyıllık sürecin bir sonucu olarak değerlendirmektedirler. Bkz. James Parkes, *The Foundations of Judaism and Christianity*, Quadrangle Books, Chicago, 1960, s. 3; John Bright, *A History of Israel*, SCM Press, London, 1962, s. 323.
12. Becking, "Continuity and Discontinuity...", s. 6.
13. Bkz. *Yeremya 25/11-12; 29/10.*

bazı milletler ile Elam ve Mezopotamya'nın doğusundaki krallıkların yeniden canlanacağını söylemiştir.[14] Benzer şekilde Hezekiel de, Mısır'ın Bâbilliler tarafından yenildikten sonra kırkıncı yılda yeniden canlanacağını ifade etmiştir.[15]

Sürgün, Tanrı anlayışında olduğu gibi eski İsrâil'in siyâsî, dinî ve kültürel kurumlarında da radikal değişikliklere yol açmıştır. Yahudilerin dinî yaşantıları sürgünde gözden geçirilmiş ve yeniden yorumlanmıştır. Yahudilik, peygamberlerin teblîğ ettiği bir dinden (peygamberlik M.Ö. 400'lere kadar devam etmiştir), din adamlarının yorumladığı bir dine dönüşmüştür. Bu dönüşüm, özellikle Ezra ile birlikte başlamıştır. Dahası yazılı Tora'nın yanında bir de sözlü Tora'nın gelişmeye başlaması, sinagogların kurulması ve İsrâil'in 'kutsal ırk' olarak farklılığının vurgulanması bu dönemde ortaya çıkmış,[16] yeniden inşâ edilen mâbed, hiç olmadığı kadar Yahudi dinî yaşantısında merkezî bir konuma gelmiş, İsrâil'de daha önce görülmedik bir durum yaşanmış, başkâhinler toplumun liderliğini üstlenmişlerdir.[17]

Sürgün öncesi ve sürgün sonrası dönemi karşılaştıran bazı araştırmacılar, İkinci Mâbed Dönemi'nin, Birinci Mâbed Dönemi'ndeki temel mûcizevî yapıdan yoksun olduğunu ileri sürmüşlerdir.[18] Talmud,[19] Birinci Mâbed Dönemi'nde olduğu halde İkinci Mâbed Dönemi'nde bulunmayan beş şey sayar. Bunlar; *Urim ve Tummim,*[20] *kutsal sandık (tâbût), kutsal ateş, Tanrı'nın tecellîsi (şekina) ve kutsal ruh.*[21]

Bazı araştırmacılara göre iki dönem arasındaki bu farklılıklar yanında, İkinci Mâbed Dönemi son peygamberlerin beklenti ve ümitleri açısından bakıldığında

---

14. Bkz. *Yeremya 48/47; 49/6; 49/39.*
15. Bkz. *Hezekiel 29/13-14.*
16. Stone, s. 23-24.
17. Theodore C. Vriezen, *The Religion of Ancient Israel*, The Westminster Press, Philadelphia, 1967, s. 255.
18. Rafael Eisenberg, *Israel and Mankind*, (Ed. Ilse Eisenberg and Abraham Sutton), Feldheim Publishers, Jerusalem, 1991, s. 12.
19. (Bkz. *Bâbil Talmudu*, Yoma 21b)
20. *Urim ve Tummim*: Bu iki kavram genellikle birlikte kullanılmaktadır. (Bkz. *Çıkış 28/30*; *Levililer 8/8*; *Tesniye 33/8*; *Ezra 2/63*; *Nehemya 7/65*; *I. Esdras 5/40*). Sadece *Sayılar 27/21* ve *I. Samuel 28/6*'da sadece Urim yer alır. Bu iki kavramın anlamı kesin olarak belli değildir. Her iki kavram da çoğul formunda olmasına rağmen birer objedir. Bir görüşe göre, bunların biri beyaz diğeri siyah iki taştır. Bir başka görüşe göre ise bunlar kura için kullanılan zar, çakıl taşı veya ok cinsinden üzerlerinde 'evet' ve 'hayır' yazılı iki nesnedir. Bu son anlam I. Samuel'in Septuagint çevirisinin 14/41'den çıkartılmaktadır. Bkz. Hendrik C. Spykerboer, "Urim and Thummim", *The Oxford Companion to the Bible*, (ed. Bruce M. Metzger-Michael D. Coogan), Oxford University Press, New York, 1993, s. 786.
21. William Sanford Lasor, "Temple", *The Oxford Companion to the Bible*, (ed. Bruce M. Metzger-Michael D. Coogan), Oxford University Press, New York, 1993, s. 733.

da büyük bir hayal kırıklığı olmuştur. Peygamberler, yeniden sürgündekilerin tamamının kutsal topraklara döneceğini, mâbedin inşâ edileceğini, Dâvûd krallığının kurulacağını ve Yahuda'nın bağımsız bir güç olacağını ümit etmişlerdi. Fakat bu beklentilerinden hiçbirisi tam olarak gerçekleşmemiştir: *Sürgündekilerin tamamı tekrar dönmemiş, Dâvûd krallığı yeniden kurulamamış, yeni mâbed de görkemli Süleyman Mâbedi'yle karşılaştırıldığında bir hayal kırıklığı olmuştur.*[22]

İkinci Mâbed Dönemi sonrası tartışmalardan birisi de, Yahudiliğin bu dönemdeki oluşum sürecinde Pers etkisinin olup olmadığı sorudur. Bu konuda birbirine zıt iki görüş bulunmaktadır. Birinci görüş, Yahudilik üzerinde hiçbir şekilde Pers etkisinin olmadığı yönündedir. Diğer bir görüş ise Kutsal Kitap sonrası Yahudilik'te var olan hemen hemen her şeyin, doğrudan Pers'ten, yani Zerdüştîlik'ten alındığı şeklindedir. Bu görüşte olanlar, Pers ve Yahudi dinî düşünceleri arasında çok fazla benzerliklerin olduğunu söylemektedirler. Bu benzerliklerin başında, *düalizm, angeloloji, demonoloji, dünyanın kaderi, dünyanın var oluş süresi ve çeşitli Eskatolojik tasvir ve inançlar* gelmektedir.[23] Bunlardan başka, Tanah'ın Ketuvîm içerinde yer alan bazı kitapların, Pers döneminde yazıldığı ve Pers etkisine maruz kaldığı iddiâ edilmektedir. Bu kitapların başında çok açık bir şekilde Pers saray dokümanlarından alıntılar yapan Ezra ve Nehemya gelmektedir. Araştırmacılar, bu kitapların Pers sarayında yazıldığını iddiâ etmektedirler. Pers fikirlerine karşı tepki gösteren[24] ilk metin kabul edilen İkinci İşaya'daki[25] bazı ifadeler Pers dinî terminolojisinden alıntılar[26] olarak yorumlanmaktadır.[27]

---

22. David Aberbach, *Imperialism and Biblical Prophecy 750-500 BC*, Routledge, London, 1993, s. 104.
23. Isaiah Gafni, "Babylonian Rabbinic Culture", *Cultures of Jews/A New History*, (ed. David Biale), Schocken Books, New York, 2002, s. 238; Shaul Shaked, "Iranian Influence on Judaism: First Century B.C.E. to Second Century C.E", *The Cambridge History of Judaism/ Introduction; The Persian Period*, I, (ed.: W. D. Davies-Louis Finkelstein), Cambridge University Press, Cambridge, 1991, s. 308-325.
24. Bkz. *İşaya 50/11*.
25. *İkinci İşaya*, Tanah'ta ayrı bir kitap olmayıp, İşaya kitabının 40-55. bölümleri için kullanılan bir isimlendirmedir. Bazı araştırmacılar, İşaya kitabının 40-55. bölümlerini farklı bir çalışma olarak kabul edip, "Tesellî edin, kavmimi tesellî edin." cümleleriyle başladığı için bu bölümleri "*İsrail'in Tesellî Kitabı*" olarak da isimlendirmektedirler. Ayrıca bu bölümlerin bahsettiği olaylar, M.Ö. 545 ila M.Ö. 539 arası dönemle tarihlendirilmektedir. Bkz. Amnon Netzer, "Some Notes on the Characterization of Cyrus the Great in Jewish and Judeo-Persian Writings", *Acta Iranica*, II, Leiden, 1974, s. 35.
26. "Işığa şekil veren ve karanlığı yaratan; barışıklık eden ve belâ yaratan; bütün bunları yapan benim." Bkz. *İşaya 45/7*.
27. Shaked, I/313; Yahudilik üzerinde Zerdüşt etkisi hakkında daha geniş bilgi için bkz. Theo. G. Soares, "The Religious Ideas of Judaism from Ezra to the Maccabees", *The Biblical World*, 13/6 (1899), s. 385 vd.

Yahudilik üzerinde Pers etkisi kabul edilsin veya edilmesin, Pers dönemi Yahudiler ve Yahudilik için âdetâ bir kurtuluş olmuştur. Pers imparatorluğunun ortaya çıkışı, Yahudalıları korumuş, Yahudiliğin ayakta kalmasına ve gelişmesine imkân sağlamıştır. Koreş'in verdiği dönüş izni, Yahudi tarihinde yeni bir sayfanın açılışının ve Yahudiliğin yeni bir çehreyle ortaya çıkışının başlangıcı ve tetikleyicisi olmuştur. Bâbil'den Kudüs'e gelen Yahudi elitler, Yahudiliğin temel özelliklerinden pek çoğunu ortaya koymuşlar, eski gelenekler, bu kişilerin ideallerine göre son şeklini almıştır.[28] Yeniden yapılanma dönemi, sürgün öncesi dönemin bir taklîdi gibi gözükse de, önemli teolojik değişim ve dönüşümler yaşanmıştır. Ezra ve Nehemya kitaplarında, bu iki dönem arasında görülen üç teolojik değişim göze çarpmaktadır: *Büyük liderlerin kahramanlığı döneminden, toplumun (sürgünden dönen Yahudiler) ön plana çıktığı bir döneme*;[29] *sınırlı bir kutsallık döneminden, kapsayıcı bir kutsallık dönemine*[30] ve *sözlü otorite döneminden, yazılı kaynakların otoritesi dönemine geçiş yaşanmıştır.*[31]

İkinci Mâbed Dönemi'nde öne çıkan hususların başında, sürgün öncesi dönemdeki etnik yapının sürgün dönüşünde devam ettiğine vurgu yapılması, top-

---

28. Johann Maier, "The Judaic of the Dead Sea Scrolls", *Judaism in Late Antiquity*, (ed. Jacob Neusner), E.J. Brill, Leiden, New York, Köln, 1995, s. 84.
29. Tanah, sürgün öncesi dönemde İbrâhim, Mûsâ, Samuel, Dâvûd ve Daniel gibi bireylerle ilgilidir. Sürgün öncesi İsrail toplumu merkezi bir konumda değildi. Fakat sürgün sonrası dönemde, özellikle Ezra ve Nehemya kitapları, bir bütün olarak sürgünden dönen Yahudi toplumuyla ilgilidir. Toplum, bireylerin üzerinde bir örneklik teşkîl etmektedir. Bu dönemde mezbahı, mâbedi ve şehrin duvarlarını yapan toplumdur. Tora'yı dinlemek isteyen de yine toplumdur. Bkz. Emmanuel Ordue Usue, *The Place of Non-Jewish/Foreigners in the Early Post-Exilic Jewish Community in Ezra and Nehemiah*, (Basılmamış Master Tezi), University of Pretoria, Pretoria, 2004, s. 38-39.
30. "Tanrı'nın evi" anlayışı mâbedle sınırlı değil, bütün şehri kapsayacak şekilde genişletilmiştir. (Bkz. *Nehemya 12/30*). Bkz. Tamara Cohn Eskenazi, *In An Age of Prose/A Literary Approach to Ezra-Nehemiah*, Scholars Press, Atlanta-Georgia, 1988, s. 2. Kutsallık kavramı, uzun bir süre yalnızca tek bir yerle, mâbedle, sınırlı iken; bütün olarak toplumu kapsadığı gibi, duvarlarını da kapsayacak şekilde şehri de bu kutsallığın içine alacak şekilde genişletilmiştir. Bu açıklama, mezbah, mâbed ve şehrin duvarları tamamladıkları zaman kutsanmasının sebebini de izâh etmektedir. Sonuçta, kutsal bir mekânda kutsal bir Tanrı'yla oturan kutsal bir toplum oluşmuştur. Bkz. Usue, s. 39-40.
31. Ezra ve Nehemya kitaplarında, sözlü otoriteden yazılı metinlerin otoritesine doğru bir değişim göze çarpmaktadır. Sürgün sonrası dönemde mektuplar, fermanlar, hukuk metinleri vesâire yazılı belgelerin siyâsî, dinî, ekonomik ve sosyal konularda büyük rol oynamıştır. Pers kralları, sürgünden dönüşü, mâbedin ve duvarların inşâsını mektuplar ve fermanlar yoluyla gerçekleştirmişlerdir. Ezra ve Nehemya, yazılı metinleri, özellikle Tanrı'nın şerîatını yeniden yorumlayarak veya yeniden tatbîk ederek toplumu birleşik dinî ve siyâsî bir güç haline dönüştürmüşlerdir. Bkz. Usue, s. 39-40.

rak yerine soyun ön plana çıkarılması, liderliğin Dâvûd hânedânlığından kâhinlerin eline geçmesi, yeni bir çağın (eskatolojik çağ) başlaması, Tora'nın yazıya geçirilmesi ve İsrâil sınırlarının belirlenmesidir.

Etnik Devamlılığın Vurgulanması

Sürgündeki Yahudilerle ilgili merak edilen hususların başında, yabancı din ve kültürler içerisinde etnik kimliklerini koruyup koruyamadıklarıdır. Kutsal Kitap araştırmacılarına göre, bu sorunun cevabı Bâbil esâretinden dönen topluluğun etnik kimliğinin tesbiti ve Tanah'ta onlar hakkında yer alan bilgilerin değerlendirilebilmesi için oldukça önemlidir.[32]

Bazı araştırmacılar bu konuda değerlendirme yaparken, yalnızca Bâbil sürgününde bulunan Yahudileri değil, aynı zamanda Asurlular tarafından sürgün edilen Kuzey İsrâil Krallığı'ndaki Yahudilerin durumunu da ele almaktadır. Onlar, Asurluların Yahudileri şahıslar olarak ayırmayıp, aileler ve topluluklar olarak sürgüne göndermiş olmasının, onların eski kimliklerini korumalarını kolaylaştırdığını,[33] ancak uzun bir süreçte de olsa açıkça asimile olmalarını engellemediğini belirtmektedirler.[34] Asurlularca sürgüne gönderilen on Yahudi kabîlesinin asimile olup, zaman içerisinde tarihten silindiğinin en büyük kanıtı olarak, sonraki dönemlere ait Bâbil (Keldânî), Pers ve Yunan kaynaklarında onlardan hiç söz edilmemesini göstermektedirler. Yahudi kaynaklarında sürgüne gönderilen 'on kabîle'nin hâtırasının canlı bir şekilde yer alması,[35] bu kabîlelerin varlıklarını devam ettirdiklerine ilişkin gerçek bir bilgi sayılmamaktadır.[36]

Bâbil'e sürgüne gönderilen Yahudilerin etnik ve millî kimliklerini koruyup koruyamadıkları konusunda ise farklı görüşler ileri sürülmektedir. Yahudilerin etnik ve millî kimliklerini tamâmen muhafaza ettiklerini söyleyen araştırmacılar olduğu gibi, kimliklerini kaybedip, başka milletler içerisinde asimile olduklarını ileri sürenler de bulunmaktadır.

---

32. Lester L. Grabbe, " 'The Exile' Under the Theodolite: Historiography as Triangulation", *Leading Captivity Captive/'The Exile' as History and Ideology*, (ed. Lester L. Grabbe), Sheffield Academic Press, England, 1998, s. 81.
33. Grabbe, " 'The Exile' Under the Theodolite...", s. 81.
34. Sara Japhet, "Exile and Restoration in the Book of Chronicles", *The Crisis of Israelite Religion/Transformation of Religious Tradition in Exilic and Post-Exilic Times*, (ed. Bob Becking-Marjo C. A. Korpel), Brill, Leiden-Boston-Köln, 1999, s. 178.
35. Apokaliptik 4 Ezra kitabında, sürgündeki "on kabîle"nin Sion'a tekrar döneceği kehânetinde bulunulmaktadır. Bkz. *4 Ezra 13/39-47*.
36. Grabbe, " 'The Exile' Under the Theodolite...", s. 82.

Bazı araştırmacılar, Bâbil esâretindeki Yahudi toplumunun, genel olarak toprak değil, etnik bir yapıda, yani koloniler veya gruplar halinde yerleştirildikleri için, eski aile ve klan yapılarını ve aile geleneklerini korumayı başardıklarını söylemektedirler.[37] Bu sebeple Bâbil'den dönen topluluğun, sürgüne gönderilen Yahudilerin soyundan geldiklerini ileri sürmektedirler. Zerubbabel ve Yeşua'nın isimlerinin Ezra kitabında yer almasını,[38] bu konuda delil olarak öne sürmektedir. Sürgün dönüşü Yahuda valisi olan Zerubbabel'in babası Şealtiel'in,[39] sürgün öncesinde Yahuda kralı olan Yekonya (=Yehoyakin)'nın oğlu oluşu,[40] etnik devamlılığın olduğunun delili olarak yorumlanmaktadır. Buna göre, sürgün öncesi karakter olan Yekonya, sürgün döneminde oğlu Şealtiel ve sürgün dönüşü Zerubbabel, soy devamlılığının bir örneği olarak kabul edilmektedir. Fakat iddiâ edilen bu soy devamlılığı, I. Tarihler 3/19'daki cümlede, Zerubbabel'in babası olarak Şealtiel değil, Pedaya'nın isminin zikredilmesi sebebiyle problemli hale gelmektedir.[41]

Sürgünden dönenlerin, sürgün öncesi İsrâil'in genetik devamı olduğunu kabul edenlerin ileri sürdükleri bir delil de, Ezra'nın şeceresidir. Onlar, bizzat Ezra'nın soyunun bu devamlılığa işaret ettiğini söylemektedirler. Çünkü Ezra, başkâhin soyundan geldiğini isbatlamak için, bizzat kendisini de bu soy devamlılığındaki teste tabi tutmuş,[42] her kâhinin de soyunu isbat etmesini istemiştir.[43] Araştırmacılara göre bu uygulamanın sebebi, sürgünden dönenlerin kendilerini, Tanrı'nın seçmiş olduğu İsrâil halkının gerçek vârisleri ve bakiyeleri olduklarını vurgulamak isteyişlerinden kaynaklanmaktadır.[44]

Bazı araştırmacılar ise Bâbil'deki Yahudilerin etnik ve millî kimliklerini koruyup koruyamadıklarının belli olmadığını, bu nedenle sürgünden dönenlerin

---

37. Max L. Margolis-Alexander Marx, *A History of The Jewish People*, Meridian Books, Philadelphia, 1962, s. 114, 116; Bezalel Porten, "Exile, Babylonian", *Encyclopaedia Judaica*, CD Edition.
38. Bkz. *Ezra 3/2, 8 ve 5/2.*
39. Bkz. *Ezra 3/2.*
40. Bkz. *I. Tarihler 3/17.*
41. Bob Becking, "Ezra's Re-Enactment of the Exile", *Leading Captivity Captive/ 'The Exile' as History and Ideology*, (ed. Lester L. Grabbe), Sheffield Academic Press, England, 1998, s. 46.
42. A. Philip Brown, *A Literary and Theological Analysis of the Book of Ezra*, A dissertation for the degree of Doctor of Philosophy in the Seminary and Graduate School of Religion Bob Jones University, 2002, s. 209.
43. Bâbil sürgününden dönen herkesin soylarını ispat etmesi istenmiştir. Tanah'ta İsrail'den geldiklerini göstermeyenlerin isimleri verilirken, kâhin olduklarını ispat edemeyenlerin murdar sayılarak kâhinlikten çıkartıldıkları ifade edilmektedir. Bkz. *Ezra 2/59-62; Nehemya 7/61-64.*
44. Brown, s. 201-202.

gerçekten daha önce sürgüne gönderilenlerin çocukları veya torunları olup olmadıkları konusunda kesin bir şey söylenemeyeceğini ileri sürmektedir. Bu görüşte olanlar, sürgünden dönenlerin şeceresinin verildiği Ezra ve Nehemya kitaplarındaki listede, İsrâilli olmayan isimlerin yer almasını[45] delil göstermektedirler. Çünkü dönüşe katılan, Nehemya kitabına göre 642, Ezra kitabına göre 652 kişinin *'İsrâil'den olup olmadıkları'* bile şüphelidir.[46] Bunların ya mühtedî veya Bâbil'de Yahudi toplumuna katılmış mühtedîlerin soyundan gelen kimseler olduğunu iddiâ etmektedirler.[47] Sürgünden dönenlerin isimlerinin çoğunlukla yabancı olması ve sadece birkaç tane Yahvistik unsur içeren ismin bulunmasını, sürgün öncesi âdetlerin bozulduğunun veya etnik devamlılığın olmadığının göstergesi olarak yorumlamaktadırlar.[48]

Sürgündeki milletler, Sâmirîler'de olduğu gibi, sürgünde zaman içerisinde kimliklerini kaybedebilirler. Diğer taraftan, bazıları da yüzyıllar geçse bile kimliklerini hatta dillerini bile koruyabilirler. Grabbe'ye göre, bu konuda bir genelleme yapmak yanlıştır. Çünkü sürgündekilerin kimliklerini koruyacaklarını veya kaybedeceklerini söylemek, ancak kişisel bir görüş olmaktan ileri geçemeyecektir. Ayrıca Grabbe, Yahudilerin Bâbil esâretinden kendi topraklarına dönüşlerinin tarihte ilk olmadığını, Asur kaynaklarında buna benzer örneklere rastlanıldığını söylemektedir.[49]

Bâbil sürgünü öncesi İsrâil'in, sürgün sonrası dönemde de devam ettiğini savunanlar bu devamlılığın *soy, coğrafya, millet ve dinî unsurlar* şeklinde tasnîf etmektedirler. Bunun aynı zamanda, sürgünden dönenlerin de temel düşüncesi olduğunu ileri sürmektedirler.[50]

'Toprak' Yerine 'Soy'un Ön Plana Çıkması

İkinci Mâbed Dönemi'nde dikkati çeken değişimlerden birisi, 'toprak' merkezli düşünce, yerini 'soy' merkezli bir anlayışa bırakmış olmasıdır. Krallık döneminde[51] bölgesel prensip oldukça ön plandayken, Pers dönemiyle birlikte so-

45. Bkz. *Ezra 2/1-64; Krş. Nehemya 7/7-69.*
46. Bkz. *Ezra 2/59-60 ve Nehemya 7/61-62.*
47. Baron, I/124-125.
48. Becking, "Ezra's Re-Enactment of the Exile", s. 45.
49. Grabbe, " 'The Exile' Under the Theodolite...", s. 82-84.
50. Brown, s. 210 vd.
51. Bazı araştırmacılar, Birinci Mâbed Dönemi tabirini bu dönemi tanımlamak için uygun bir kullanım olmadığını, bu ifadenin, "İkinci Mâbed Dönemi" tabirinden hareketle kullanıldığını söylemektedirler. Çünkü bu dönemde mâbed, merkezî bir kurum değildi, Monarşi vardı. Zira bu dönem Monarşi üzerinde odaklanırken, İkinci Mâbed Dö-

ya daha çok önem verilmeye başlanmıştır. I. Samuel kitabında Dâvûd, kendisini Yahuda'dan uzaklaştırmaya ve "*Git başka ilahlara kulluk et.*" der gibi "*Tanrı'nın mîrâsından*" mahrum etmeye çalıştığı için Saul'u suçlamaktadır. Bir sonraki cümlede ise Dâvûd, kanının Tanrı'dan uzak memleketlerde dökülmesinden korktuğunu ifade etmektedir.[52] Her ikisinde de bölgesel unsur öne çıkmaktadır. Bu yüzden Yahuda'dan sürgün edilen bir kimse, hâlâ İsrâil kanunlarına bağlıdır.

Aynı şekilde, ister memlekette doğan İsrâilli, ister göçmen/misâfir olsun herkes aynı kanuna uymak zorundadır.[53] Bu kanun da İsrâil topraklarının kanunudur. Benzer bir durum, bir Suriye generalinin Elişa'nın tavsiyesiyle Erden (Ürdün) nehrinde yıkanıp tedâvî bulmasının ardından "*İsrâil dışında, dünyanın hiçbir yerinde Tanrı yoktur.*" demesidir. İsrâil'den sürülen on İsrâil kabîlesinin, asimile olup kimliklerini kaybetmeleri, bunların çocukları ya da torunlarının eski vatanlarıyla irtibatlarının kopmuş olmasına bağlanmaktadır.[54] Yine benzer bir durum, Bâbil sürgününde Mâbed şarkıcılarından Siyon şarkılarını okumaları istendiğinde, onlar: "*Nasıl okuyabiliriz Rabbin Ezgisini el toprağında?*"[55] yanıtını vermeleri, toprak unsurunun önemine yapılan bir vurgudur.

Koreş'in, Yahudilere kendi topraklarına dönüş izni verdiği fermanında da, "*Yeruşalim'deki Tanrı'nın Tapmağını yeniden yapsınlar.*"[56] ifadesinde yine bölgesel düşünce vardır. Fakat sürgün dönüşü dönemde Yahudilerin büyük çoğunluğu, yabancı topraklarda kalmayı tercih etmişlerdir. Bu dönemde bölgesellik anlayışı "*Rab şöyle diyor: Tahtım gökler ve ayaklarıma basamak yerdir. Siz bana nasıl bir ev yaparsınız? Ve neresi rahatım yeri?*"[57] denilerek sorgulanmaya başlanmıştır. Hatta bölgesellik anlayışına karşı bu dönemde Yahve, '*göklerin Tanrısı*' olarak anılmaya başlanmıştır. Tanah'ta 'göklerin Tanrısı'[58] tabiri, ilk kez

---

nemi, mâbed ve mâbed inançları üzerine odaklanmıştı. Bunu anlamak için *I. Krallar 15/1-8 ile II. Tarihler 13.* babı karşılaştırmak yeterlidir. *II. Tarihler 13/8-12*'de inanç üzerinde durulurken, bu husus II. Tarihlere kaynaklıkta eden (kaynaklık ettiği ile ilgili bkz. *I. Krallar 15/7, 23*) I. Krallar'da hiç söz edilmemektedir. Bu iki dönemle ilgili Kitabı Mukaddes bölümleri bu iki dönemin birbirinden oldukça farklı anlayışlara sahip olduğunu göstermektedir. Bkz. Daniel R. Schwartz, *Studies in the Jewish Background of Christianity*, J.C.B. Tübingen, Mohr, 1992, s. 5-6.

52. Bkz. *I. Samuel 26/19-20.*
53. Bkz. *Çıkış 12/49; Sayılar 15/16.*
54. Schwartz, s. 6.
55. Bkz. *Mezmurlar 137.*
56. Bkz. *Ezra 1/3.*
57. Bkz. *İşaya 66/1.*
58. Kutsal Kitap'ta Tanrı için kullanılan bu terim *Daniel kitabında* (Aramca'da on iki kez); *Ezra 1/2; Nehemya 1/4-5, 2/4, 20; II. Tarihler 36/23; Mezmurlar 136/26; Yunus 1/9 ve Tekvin 24/3, 7*'de geçmektedir. Bunların Pers dönemine ait olduğu açıkça göstermektedir. Apokrif Yudit kitabının tarihi de yine Pers dönemine aittir. Bu kavram Yu-

Pers hâkimiyeti döneminde görülmeye başlandığı ve sonrasında sıkça kullanıldığı belirtilmektedir.[59] Bölgeselliğin geri plana itildiği bu dönemde, toprak yerine soy ön plana çıkmaya başlamıştır. Pers hâkimiyeti döneminde başlayarak, soy, toprağın bir göstergesi olmuştur. Buna göre, ancak Yahudalıların soyundan gelenler Yahudi'dir. Koreş'in fermanının ardından sürgünden dönenlerin isimlerinin yer aldığı liste, bu değişimi çok açık olarak göstermektedir.[60] Sürgünden dönenlerden bazısı, ailelerinin izini süren Yahudalı olarak tanımlanmaktadır. Bütün Diaspora toplulukları, doğumla üyesi oldukları grupla tanımlanmışlar ve zamanla bölgesel önem unutulmuştur. Bu sebeple, sürgünden dönenlerin listesi, Yahudalılık yerine aileleriyle tanımlanan gruplardan oluşmaktadır. Hatta bütün liste soy sınıflamasına göre (kâhinler, Levililer... vb) düzenlenmiştir. Buna karşılık, soylarını isbat edemedikleri için kendilerini kâhinler olarak gösteremeyenler ve kâhinlikten çıkarılanlar olmuştur. Araştırmacılar, Ezra kitabında, Ezra'nın atalarının on beş neslinin listesinin verilmesini[61] bu düşünceye bağlamışlardır.[62]

Krallık döneminden Pers dönemine geçiş, kendi kendini anlama konusunda bir değişime sebep olmuştur. 'İsrâilli olmak', 'Yahudi milletine mensup olmaktan', 'bir Yahudi ailesinin parçası olmaya' veya 'Yahuda veya Diasporadaki bir esnaf locasının üyesi olmaya' doğru değişim yaşanmıştır.[63] Pers döneminde soyun önem kazanmasında kâhinliğin yükselmesinin büyük bir etkisi olmuştur. Yahudi-Yahudi olmayan ayırımı sürgünden dönen kâhinlerce yapılmıştır. Kutsal ırkla kutsal mekânın birleşmesinin kötü yanı Sâmirîlerle yolların ayrılması olmuştur. Sâmirîlerin Yahudilere yönelik dinî eleştirilerine karşılık, Yahudiler Sâmirîlerin yabancı soydan geldikleri[64] ve yanlış bir dağı kutsallaştırdıkları suçlamasında bulunmuşlardır.[65]

Liderliğin Dâvûd Hânedânlığından Kâhinlere Geçmesi

Sürgün dönüşü yaşanan değişimlerden birisi de, liderliğin krallardan kâhinlerin eline geçmesidir. Yahudi tarihinde, Bâbil sürgünü öncesi ve sonrasında

---

dit kitabında 5/8, 6/19 ve 11/17. cümlelerde görülmektedir. Bu kavramın sürgün durumunun ortaya çıkardığı bir şey olduğu söylenmektedir. Bkz. Schwartz, s. 7.

59. Schwartz, s. 7.
60. Bkz. *Ezra 2* ve *Nehemya 7*.
61. Bkz. *Ezra 2/61-63; 7/1-5*; *Nehemya 7/63-65*.
62. Schwartz, s. 8.
63. Becking, "Continuity and Discontinuity...", s. 2-3.
64. Bkz. *II. Krallar 17/24 vd.*
65. Schwartz, s. 9-10.

Yahuda'nın yönetiminde dört otorite söz sahibi olmuştur: *Peygamberler, Krallar (Monarşi), Kâhinler ve Sanhedrin.*[66] Birinci Mâbed Döneminde, kral ve peygamberden sonra en az etkili grup kâhinlerdir. Meşhur kralların ve peygamberlerin faaliyetleriyle kıyaslandığında, kâhinlerin çok önemli bir görevleri yoktur. Fakat M.Ö. VI. yüzyılın sonunda, Bâbil sürgünüyle birlikte, Dâvûd hânedânlığı, dolayısıyla krallar dönemi sona ermiştir.[67] Böylece Dâvûd hânedânlığınca yönetilen ilâhî nitelikli Yahudi monarşisi Birinci Mâbed'le birlikte sona ermiş, İkinci Mâbed Dönemi'nin dinî ve siyâsî liderliği iki bilgin olan *Ezra* ve *Nehemya* ile İsrâil peygamberlerinin sonuncusunu da içinde bulunduran '*Büyük Kurul Üyeleri*'nin eline geçmiştir.[68]

Talmon'a göre, sürgün sonrası en önemli gelişmelerden birisi, Yahudi toplumundaki *krallık, kâhinlik ve peygamberlik* kurumlarının statülerinde köklü değişimin yaşanmış olmasıdır.[69] Sürgün dönüşü sonrasında, Yahuda'da yöneticiliğin Zerubbabel, Nehemya ve Ezra'da olması, peygamberlerin temel misyonlarını yitirmelerine sebep olmuştur.[70]

Pers döneminde Dâvûd soyundan gelen kraliyet ailesinin rolü sürgün dönüşünün ilk yıllarında Kudüs'te devam etmiştir. Koreş zamanında Yahuda'ya dönüş yolculuğunda, Dâvûd ve Harûn soyundan gelenler önderlik yapmıştır. Kudüs'e ilk gelen ve Dâvûd soyundan olan Zerubbabel bağımsız bir monarşiyi yeniden tesis etmeye çalışmış,[71] ancak sonunda ortadan kaybolmuştur. Zerubbabel'den sonra, Kudüs'te en önemli otorite aynı zamanda mâbedin reisi olan başkâhin olmuştur.[72] Bu tarihten itibaren, Yahudi halkının liderliği, Dâvûd hânedânlığından, kâhin Zadok (Tsadok) sülâlesinin eline geç-

66. Stephen M. Wylen, *Settings of Silver*, Paulist Press, New Jersey, 2000, s. 193.
67. Bazı araştırmacılar, sürgün dönüşünde, Dâvûd hânedânlığının son mensubu olan Zerubbabel'in mesih beklentilerinin odağı olduğunu ve saltanat için hak iddiâ ettiğini, ancak Persler tarafından görevinden alındığını ileri sürmüşlerdir. (Bkz. Joseph A. Callaway, *Faces of the Old Testament*, Smyth & Helwys Publishing, Georgia, 1995, s. 203; Ephraim Stern, "The Persian Empire and the Political and Social History of Palestine in the Persian Period", *The Cambridge History of Judaism/Introduction; The Persian Period*, (ed. W. D. Davies-Louis Finkelstein), I, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, s. 72.). Grabbe ise bunun çok sağlam bir iddiâ olmadığını belirtmektedir. Bkz. Lester L. Grabbe, *An Introduction to First Century Judaism*, Morrison and Gibb Limited, Edinburgh, 1996, s. 34.
68. Eisenberg, s. 12.
69. Shemaryahu Talmon, ""Exile" and "Restoration" in the Conceptual World of Ancient Judaism", *Restoration: Old Testament, Jewish, and Christian Perspectives,* (ed. James M. Scott), Brill, Leiden, 2001, s. 112.
70. Talmon, s. 123.
71. Bkz. *Hagay 2/20 vd.; Zekeriya 4.*
72. Schwartz, s. 9.

miş[73] ve başkâhinin yönettiği teokratik bir sistem hâkim olmuştur.[74] Yahudilerin bu yeni liderleri, kendilerinin kral Dâvûd döneminde kâhin olan,[75] Süleyman'ı babasının yasal mîrâsçısı olarak destekleyen ve kral olarak meshedenden[76] Zadok'un soyundan geldiklerini iddiâ etmişlerdir.[77] Bu iddiâ, Ruhban Metni'nde (The Priestly Code), kâhinlerin kraliyetle ilgili statüleri daha da geriye, Sînâ'ya kadar götürülmektedir. Başkâhinlerin monarşiden önce ve monarşi döneminde ilâhî bir seçimle iş başına geldikleri,[78] meshedildikleri,[79] resmî kıyâfet[80] ve taç giydikleri,[81] Tanrı ile insanlar arasında aracı oldukları[82] vurgulanmaktadır.[83]

Dâvûd döneminden itibaren yaklaşık 350 sene başkâhinlik Zadok'un ailesinin elinde olmuştur. Tanah'da ikinci mâbedin yapımından Makkabî ayaklanmasına kadar olan dönemde, toplam on dört başkâhinin ismi sayılmaktadır. Bunlardan ilki, Zerubbabel'in döneminde başkâhin olan Yeşua'dır. Bu sayının doğru olup olmadığı, ya da hepsinin Zadok'un soyundan mı geldiği gibi konular tartışmalıdır. Fakat gerçek olan tek şey var, o da ikinci mâbed döneminde kâhinlerin hissedilir bir üstünlüğünün olduğudur.[84] Çünkü bu dönem boyunca kâhinler gücü ellerine almışlar,[85] genel olarak kâhinlik, özellikle de başkâhin Yahudi toplumunda baskın bir konuma gelmiştir.[86] Öyle ki bazı araştırmacılar, kâhinlik müessesesinin ve dolayısıyla Zadok sülâlesinin önem kazanması dolayısıyla bu dönemi, '*Zadok Yahudiliğinin Doğuşu*' olarak adlandırmaktadırlar.[87]

Bâbil sürgünü döneminde Zadok sülâlesinin üstünlüğü konusundaki ilk kaynak Hezekiel kitabıdır.[88] Hezekiel'in bu bölümlerinde bir kimsenin kâhin

---

73. William M. Schniedewind, *How the Bible Become A Book: The Textualization of Ancient Israel*, Cambridge University Press, America, 2004, s. 173; Gabriele Boccaccini, *Roots of Rabbinic Judaism*, Wm. B. Eerdmans Publishing, Cambridge, 2002, s. 43.
74. Wylen, s. 193.
75. Bkz. *II. Samuel 8/17.*
76. Bkz. *I. Krallar 1/32-46.*
77. Boccaccini, s. 43.
78. Bkz. *Çıkış 28/1.*
79. Bkz. *Çıkış 29/7; Levililer 8/12.*
80. Bkz. *Çıkış 28/2-43; 39/1-31.*
81. Bkz. *Çıkış 28/36-38; 39/30-31.*
82. Bkz. *Levililer 17.*
83. Boccaccini, s. 57.
84. Boccaccini, s. 43.
85. Schniedewind, s. 165; Dorff– Rosett, s. 134-135.
86. Grabbe, *An Introduction...*, s. 31.
87. Boccaccini, s. 43 vd.
88. Bkz. *Hezekiel 40-48.* bölümler.

olabilmesi için Levi soyundan gelmesi gerektiği söylenirken, devamında birçok Levilinin de işledikleri bir günah yüzünden kâhinlikten atıldıkları anlatılır.[89] Levili ailesinden sadece Zadok'un oğulları, inançları sebebiyle kâhinlikten atılmamışlardır.[90] Bu sebeple, Hezekiel kitabına göre, yalnızca Zadok'un oğulları, gelecekte Kudüs'te yapılacak olan mâbedde kâhinlik için hak sahibidirler.[91] Diğer Levili aileleri ise mâbede karşı sorumluluklarını tamâmen kaybetmemişlerdir. Levililere, cezaları sebebiyle, Zadok'un oğulları olan kâhinlerin altında, ikinci sınıf mâbed görevlileri olarak yer verilmiştir.[92] Bazı araştırmacılara göre, kâhinliğin yükselmesi ve üstün konuma gelmesi, Pers dönemindeki politik şartların bir sonucu olmuştur.[93]

Yahudilerin liderliğinin Dâvûd hânedânlığından, kâhinlerin eline geçmesiyle birlikte, özellikle Zerubbabel'den sonra, belirgin bir şekilde Dâvûd hânedânlığıyla ilişkilendirilen dinî görevler de, kâhinler tarafından yürütülmeye başlanmıştır. Daha önceleri krallarla birlikte eşgüdümlü yürütülen liderlik, Zerubbabel'den sonra kâhinlerin eline geçmiştir.[94] İki başlılığın ortadan kalkmasıyla birlikte Zadokîler, Yahudi toplumunda üstün ve tartışmasız tek dinî otoritesi olarak kalmışlardır.[95] Bunda Perslerin mâbed ve kâhinlik merkezli bir Yahudiliği kabul etmesinin de büyük etkisi olmuştur. Böylece Ezra ve Nehemya döneminde peygamberlikten sonra, krallık da sona ermiştir.[96]

Kâhinlerin toplum nazarında üstün bir konuma çıkmasında, mâbedin inşâsı da çok büyük rol oynamıştır. Mâbed, kâhinlerin liderliği için önemli bir araç olmuştur. Pers dönemi boyunca üçü hariç[97] Yahuda'nın vâlileri kâhinler olmuş-

---

89. Bkz. *Hezekiel 44/10-14.*
90. Bkz. *Hezekiel 48/11; krş. 44/15.*
91. Bkz. *Hezekiel 40/45-46; 43/19; 44/15-16.*
92. Boccaccini, s. 44; Yuval Kamrat, "Zadok", *EJ*, CD Edition.
93. Schwartz, s. 9.
94. Schniedewind, s. 173. Sürgün öncesi dönemde var olan krallarla kâhinlerin ortaklığına (*II. Samuel 6/13-18; I. Krallar 3/4; 4/1-6; 8/14*) Hezekiel'de karşı çıkılmıştır. Zadok'un oğullarının gücünün tesisi, kralın değil, Tanrı'nın kararıdır. Onlar Tanrı tarafından kutsal görevleri yerine getirmek için seçilmişlerdir. Bkz. Boccaccini, s. 45.
95. Boccaccini, s. 56.
96. Daniel Smith-Christopher, "Reassessing the Historical and Sociological Impact of the Babylonian Exile (597/587-539)", *Exile: Old Testament, Jewish, Christian Conceptions*, (ed. James M. Scott), Brill, Leiden, New York, Köln, 1997, s. 40-42, 57.
97. Bunlardan ilk ikisi, yani Şeşbatsar (M.Ö. 538) ve Zerubbabel (M.Ö. 520) kesin olarak Dâvûd soyundandır. Zerubbabel'den sonra yerine geçen Elnathan'ın (M.Ö. VI. yüzyılın sonları) ise Dâvûd soyundan olup olmadığı kesin değildir. Bu üçü Yehoyakin'in sürgüne olan kraliyet ailesinin son üyeleridir. Bunlardan sonra liderlik kâhinlerin eline geçmiştir. Bkz. Schniedewind, s. 173.

tur. Güç, mâbedi inşâ eden halka ve yönetiminde söz sahibi olanlara geçmiştir.[98] Bu dönemde mâbed ve buna bağlı olarak da kâhinler, Yahudiliğin merkezî unsurları haline gelmişlerdir.[99]

Sonuç olarak, İkinci Mâbed dönemi öncesi yalnızca mâbedden ve kurban ve diğer ibadetlerin icrasından sorumlu olan kâhinler,[100] önce Persler, ardından Ptolemeler ve Selevkidler döneminde, bu dinî görevlerine ilâveten Yahuda'nın politik idareciliğini de üstlenmişlerdir.[101] Kâhinlerin Persler döneminde başlayan politik güçleri, zamanla oldukça artmış,[102] sonraki dönemlerde kâhin-kralların yönetiminden söz edilir olmuştur.[103]

Yeni Bir Çağın (Eskatolojik Çağ) Başlaması

Sürgün, siyâsî bir birlik olan eski İsrâil ile Yahudilik olarak bilinen din arasında bir sınır olmuş, siyâsî İsrâil, coğrafî bölge ve sivil (dini olmayan) yönetimle, sürgün sonrası Yahudilik'ten önemli derecede farklılaşmıştır. Yahudiler başlangıçta Dâvûd soyundan bir Mesih'in gelmesini beklerken, zamanla Bâbillilerin, Perslilerin ve haleflerinin yönetimine intibâk etmişlerdir.[104]

Bâbil sürgününü takip eden dönemde başlayan eskatolojik (dünyanın sonunda meydana geleceği düşünülen olaylar) yorumlar,[105] İkinci İşaya'da tam bir gelişme göstermiş ve sonraki peygamberlerde daha da belirginleşmiştir. Eskatolojik beklentilerdeki temel düşünce, sürgün öncesi ve sürgün sonrası dönemi birbirinden ayırmıştır. İkinci İşaya'da bu yeniçağda, sıkıntı ve günah döneminin sona ereceği, bağışlanma ve kurtuluş çağının başlayacağı haber verilmekte ve devamında bu çağın özellikleri sayılmaktadır.[106] Söz konusu bu ki-

---

98. Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi/ Gotama Budha'dan Hıristiyanlığın Doğuşuna*, 2, (çev. Ali Berktay), Kabalcı yay., İstanbul, 2003, s. 290.
99. Schniedewind, s. 173.
100. Kâhinlerin en önemli görevi, Yahudiliğin temeli sayılan kurbanların sunumunu yapmaktı. Levililer kitabında kurban ibadeti ve kâhinlerin bu ibadetteki görevleri ayrıntılı olarak anlatılmaktadır. (Bkz. *Levililer 1-10*). Bkz. Grabbe, *An Introduction...*, s. 31-32.
101. Grabbe, *An Introduction...*, s. 34-36; Hugo (Haim Dov) Mantel, "The Dichotomy of Judaism During the Second Temple", *Hebrew Union Collage Annual*, 44/1 (2001), s. 62.
102. Hasmonean döneminde, başkâhin Simon'un, yalnızca dinsel değil, aynı zamanda bir yönetici olarak faaliyet yaptığı (Krş. *Sirak 50/1-5*) görülmektedir. Bkz. Wylen, s. 193.
103. Grabbe, *An Introduction...*, s. 31; Wylen, s. 193-194.
104. Pfeiffer, s. 7-8.
105. Bkz. *Hezekiel 38-39*.
106. Bkz. *İşaya 40/1-2; 40/3-8*. Ayrıca bkz. *İşaya 24/21-23; 25/12*.

tapta eskatolojik senaryoda şu motiflere yer verilmektedir: Milletlerin ya bizzat Yahve'nin kendisi veya Koreş gibi aracılar vâsıtasıyla veya İsrâil aracılığıyla yok edilmesi, İsrâil'in kurtuluşu, Yahve'nin Siyon'a dönmesi, sürgünlerin Kudüs'e toplanması, ülkenin cennete dönmesi, tanrısal egemenliğin veya Mesih'in saltanatının kurulması ve sonunda tüm insanların kendi tanrılarının faydasızlığını anlayıp Yahve'ye dönmeleri.[107]

Bazı araştırmacılar, eskatolojik düşüncelerin Yahudi ve Pers (Zerdüştîlik) kaynaklarında pek çok noktada büyük benzerliklerin olduğunu iddiâ etmektedir. Bu benzerliklerden, öldükten sonraki hayatla ilgili olarak bir köprüyle karşılaşılması, amellerin tartılması, yargılama gibi bazı inançların, evrensel eskatolojik unsurlar olduğu belirtilmektedir. Bunların dışında, iki kültürde var olan benzer eskatolojik temalar arasında, ölen bir kişinin ruhunun, üç gün ve üç gece o kişinin bedeninin çevresinden ayrılmaması ve yeniden dirilmeyle ilgili bazı yönlerin benzerlikler taşıdığı belirtilmektedir.[108]

Sürgün dönüşü sonrasında Hagay ve Zekeriyâ peygamberler, eskatolojik çağın başladığını haber vermişlerdir. Hagay'a göre bu çağ, Zerubbabel'in tapınağın temeline ilk taşı koyduğunda[109] başlamıştır.[110] Hagay ve Zekeriyâ peygamberler, eski ve yeniçağlar arasındaki temel farklılıklar üzerinde durmuşlardır. Eski çağda Yahve'nin yıkıcı iradesi ön plandayken, yeniçağda Yahve'nin kurtarma isteği öne çıkmıştır. Yeniçağda ilk önce İsrâil'in trajedisinde sorumluluk taşıyan halklar yok edilecek, bunun ardından Yahve, Kudüs'ün 'bollukla dolup taşmasını' sağlayacaktır. Yahve, Yahuda'nın günahkârlarını yok edip günahları ülkeden uzaklaştıracak ve sürgündekileri bir araya toplayacaktır. Bütün bunların sonunda Kudüs'te Mesih'in saltanatı kurulacak ve milletler "her şeye egemen Yahve'ye yönelmek ve O'na yalvarmak için" gelecektir.[111]

Peygamberler zaman zaman Kudüs'ü onarmakta geç kaldığını Yahve'ye hatırlatma cesâretini gösterseler de, kusurun günahkârlarda olduğunu bilirler.[112] Peygamber Malaki (M.Ö. V. yüzyıl), Yahve'nin gününün hangi tarihte geleceğini belirtmez. Ona göre '*onun geleceği gün*' her an belirebilir.[113] Önemli olan içsel hazırlıktır. Çünkü gerek İşaya gerekse sürgün sonrası peygamberlere gö-

---

107. Bkz. *İşaya 43/14-15; 41/24; 43/14-16; 49/25-26; 40/9-11; 40/9-11; 51/3; 51/4-5.*
108. Shaked, I/321-324.
109. Bkz. *Hagay 2/15-19.*
110. Eliade, 2/290.
111. Bkz. *Zekeriya 1/1-6; 8/14-15; 1/15; 1/17; 2/5-9; 5/1-4; 5/5-11;* 6/1-8; *8/20-2. Ayrıca bkz. Zekeriya 2/15; 9/11-17; 10/3-12; Yoel 4/2-3, 12; 4/18-21.*
112. Bkz. *İşaya 62/7; 59/2.*
113. Bkz. *Malaki 3/2.*

re, yeniçağın başlangıcından önce çok büyük felâketler yaşanacaktır. Bâbil'in çöküşü, milletlerin Kudüs'e saldırısı ve sonra yok edilmeleri bunlardan sadece birkaçıdır.[114]

Pers egemenliği altındaki iki yüz yıllık barış dönemi boyunca, Tora'nın mutlak otoritesi altında cemâatin etkili örgütlenmesi yapılmıştır. İbadetlerde, Tanrı'nın yüceltilmesinden çok, İsrâil'in '*kutsallığı*' üzerinde yoğunlaşılmıştır. Toplumsal günahların kefâreti için *Yom Kipur*'a (Büyük Kefâret Günü) büyük önem verilmiştir. Eliade'ye göre, bu dönemde, "*Kefâret sistemi öyle iyi kurulmuştur ki, yeni ve daha iyi bir düzen umuduna hiç yer bırakmaz.*" Bu yüzden din adamları sınıfının kitaplarında eskatolojiden veya mesihçilikten hiçbir iz yoktur. Buna göre İsrâil, selâmetinin yüzyıllar boyunca devam etmesi için gerekli bütün kurumlara sahiptir. Yasanın uygulanışını denetleyecek tek otorite ise kâhinler sınıfıdır.[115]

Tora'nın Yazıya Geçirilmesi

Pers İmparatorluğu dönemi, Yahudi tarihinde pek çok açıdan olduğu gibi, İbrânî literatürünün teşekkülünde de en verimli çağlardan birisi olmuştur. İki yüzyıllık Pers hâkimiyeti süresince, erken dönem İsrâil metinleri ve gelenekleri bir araya getirilmiş ve yazılmıştır. Tanah'ın derlenme ve yazım çalışmasının büyük bir bölümü bu dönemde yapılmıştır.[116] Bu tarihten itibaren yazılı hukuk, özellikle Torah, Yahudilik'te önem kazanmaya başlamıştır.[117] Böylece sürgün dönüşü sonrası Yahudilik'te otorite, açıkça liderlerden yazılı metne, yani kitaba geçmiştir.[118]

Yahudi kaynaklarında Tora'nın yazıya geçirilmesi, daha ziyade Ezra'nın ismi üzerinde yoğunlaşmaktadır. Ezra'yla ilgili yapılan tartışmalarının merkezinde, onun Tora'nın tesbiti ve yazılmasıyla ilgili katkıları yer almaktadır.[119] Fakat Ezra'nın Tora'yı ne zaman ve nerede kaleme aldığı belli değildir. Kaynak-

---

114. Eliade, 2/291-292.
115. Eliade, 2/294-295.
116. Grabbe, *An Introduction...*, s. 2; Schniedewind, s. 165
117. Parkes, 3; Grabbe, *An Introduction...*, s. 29 vd.
118. Eskenazi, *In An Age of Prose...*, s. 1-2.
119. Emil G. Hirsch-I. Broyde,"Ezra The Scribe In Rabbinical Literature", *The Jewish Encyclopedia*, (ed. Isidore Singer), V, Funk and Wagnalls Company, New York and London, 1903, s. 322; Gary G. Porton, "Ezra in Rabbinic Literature", *Restoration: Old Testament, Jewish, and Christian Perspectives*, (ed. James M. Scott), Brill, Leiden, 2001, s. 305. Jacob M. Myers, *Ezra-Nehemiah*, Doubleday, New York, 1964, s. lxxii.

larda, Ezra'nın sürgünden dönen ilk kâfile arasında yer almadığı, hocası Baruh ben Neriah'ın yanında Tora çalışmalarına devam etmek için Bâbil'de kaldığı söylenmektedir.[120] Ezra'nın hocasıyla yaptığı çalışmanın neler olduğu ise tam olarak bilinmemektedir.

Tanah'ın anlatımına göre Ezra, Pers kralı Artahşaşta'dan aldığı resmî bir görevle Kudüs'e gelmiştir.[121] 'Dinleyip anlayabilecek yaştaki kadın, erkek herkesin' katıldığı bir toplantı düzenlemiş ve orada Mûsâ'nın şerîat Kitabı'nı' okumuştur.[122]

Ezra ve Nehemya kitaplarında sıklıkla "*Mûsâ'nın şerîat kitabı*", "*Şerîat kitabı*", "*Tanrı'nın şerîat kitabı*", "*Şerîatın sözleri*", "*Tanrıları Rabbin şerîat kitabı*", "*Mûsâ'nın kitabı*" ve "*Mûsâ'nın şerîatı*"[123] gibi ifadelere yer verilmektedir. Fakat bu ifadelerin ne anlama geldiği açık değildir. Ezra ve Nehemya kitaplarında yazılı bir malzemenin varlığından söz edilmekte,[124] Ezra'nın "*kitabı açtığı*" ve ondan okuduğu belirtilmektedir.[125] Kutsal Kitap araştırmacıları, kitaptan kasdedilen şeyin ne olduğu üzerinde durmakta ve bu ifadelerden Tora'nın tamamının mı, onun bir bölümünün mü, yoksa tamâmen yeni bir kitabın mı kasdedildiğinin belli olmadığını söylemektedirler.[126] Bu bakımdan, Ezra'nın halka okuduğu Tora'nın, Tanrı'nın Sînâ'da Mûsâ'ya yazdırdığı gerçek Tora olup olmadığı tartışmalıdır. Ezra Yazması (*Sefer Ezra*) olarak da bilinen Azarah Yazması'nın (*Sefer ha-Azarah*) resmi mâbed yazması olduğu söylenmektedir.[127] Bâbil Talmudu'nda, Ezra'nın Tanah'taki kendi adını taşıyan 'Ezra Kitabını' ve 'Tarihler Kitabı'ndaki kendi zamanına kadar olan bölümleri" yazdığı,[128] Mezmurlar kitabını yazan on kişiden birisi oldu-

120. Bkz. Louis H. Feldman, *Studies in Josephus' Rewritten Bible*, Brill, Leiden, Boston, Köln, 1998, s. 477-478; E. S., "Ezra in the Aggadah", *Encyclopaedia Judaica*, CD Edition; Hirsch-Broyde, V/322.
121. Bkz. *Ezra 7/11 vd.*
122. Bkz. *Nehemya 8/1-2.*
123. Bkz. *Nehemya 8/1; 8/3; 8/8, 18; 8/9, 13; 9/3; 13/1, Ezra 6/18; 3/2; 7/6.*
124. Bkz. *Ezra 3/2, 4; Nehemya 8/14, 15; 10/35, 37; 13/1.*
125. Bkz. *Nehemya Nehemya 8/3,5, 8, 18; 9/3; 13/1.*
126. Bright, s. 374; Porton, s. 318.
127. Alfred J. Kolatch, *Masters of the Talmud*, Jonathan David Company, New York, 2003, s. 22-23.
128. Bkz. *Bâbil Talmudu*, Baba Batra, 15a. Bazı araştırmacılar tarafından, Ezra kitabının, biçim ve bakış açısı olarak Tarihler kitabıyla benzer olduğundan hareketle, Talmud'daki bu iddiâ kabul edilmekte (Charles Cutler Torrey, *Ezra Studies*, The University of Chicago Press, Chicago, 1910, s. 238-248) ve ihtimaller göz önüne alındığında, bunların yazarı olabilecek en muhtemel adayın Ezra olduğu ileri sürülmektedir. Bkz. Myers, xlviii; Norman H. Snaith, "The Historical Books", *The Old Testament and Modern Study*, (ed. Harold Henry Rowley), Oxford University Pres, New York, 1961, s. 107.

ğu nakledilmektedir.[129] Fakat onun Tora'nın yazarı olduğuna ilişkin bir bilgi yer almamaktadır.

Tartışmanın merkezinde, Ezra'nın Bâbil'den gelirken beraberinde bir Tora metni getirip getirmediği konusu yer almaktadır. Bazı araştırmacılar Ezra'nın Bâbil'den gelirken yanında bir Tora metni olduğunu söylerken,[130] bazılar da onun Bâbil'den hiçbir şekilde yeni bir kitap getirmediğini ileri sürmektedirler. İkinci görüşü savunan araştırmacılar, Ezra kitabındaki "*Allah'ın şerîatını bilenlerin hepsine hükmetmesi...*"[131] ifadesinden, oradakilerin şerîata yabancı olmadıkları sonucunu çıkartmaktadırlar.[132] Bu nedenle onlar, Ezra'nın Tora'nın tamamını yanında getirdiğini ve Yahudilerin Tora'yı bizzat Ezra'nın elinden aldığını söylemenin çok zor olduğunu ileri sürmektedirler. Ezra'nın yanında getirdiği şeyin, belki Ruhban Metni'nin tamamı veya sadece bir bölümü olabileceğini düşünmektedirler.[133]

Ezra ve Nehemya kitaplarında Ezra'nın Tora'yı derlediği ve yazdığına ilişkin herhangi bir bilgi yer almamaktadır. Fakat yine de geleneksel görüş, farklı düşünenler olmakla birlikte,[134] Ezra'nın mevcut Tora'nın derleyicisi ve son editörü olduğu yönündedir.[135] Ezra'nın beraberinde getirdiği yazılı materyalin mevcut Tora'nın içeriğini kapsadığı[136] ve onun İsrâil'in şerîat kitaplarını (*Tekvin'den Tesniye'ye kadar*), şu an bizim bildiğimiz şekliyle, bir araya getirip yaz-

---

129. Bkz. E. S., "Ezra in the Aggadah", *Encyclopaedia Judaica*, CD Edition; Porton, s. 318. Mezmurlar'da Bâbil hakkında yazılan şiiri (*Mezmurlar 137*) Ezra'nın kaleme aldığı söylenmektedir. Şiirin içeriği dolayısıyla, bunu Dâvûd'un yazmadığı açıktır. Ezra'nın Bâbil'den İsrail'e geldikten sonra, daha önce Yeremya tarafından yazılan bölümleri de ekleyerek bu kitabı yazdığı ileri sürülmektedir. Ezra'nın, Yeremya'nın İsrail'in düşmesine sevinen Edomiler'e karşı söylediği ifadeleri de Mezmurların içine eklediği (bkz. *Mezmurlar 137/7*) ve okumaları için Levililere verdiği söylenmektedir. Bkz. Richard C. Steiner, "A Jewish Theory of Biblical Redaction From Byzantium: Its Rabbinic Roots, its Diffusion and its Encounter With the Muslim Doctrine of Falsification", *Jewish Studies, an Internet Journal*, 2 (2003), s. 131.

130. Leo W. Schwarz (ed.), *Great Ages and Ideas of the Jewish People*, Random House, New York, 1956, s. 82-83; James Sanders, "The Exile and Canon Formation", *Exile: Old Testament, Jewish, Christian Conceptions*, (ed. James M. Scott), Brill, Leiden, New York, Köln, 1997, s. 41.

131. Bkz. *Ezra 7/25*.

132. Klaus Koch, "Ezra and the Origins of Judaism", *Journal of Semitic Studies*, 19/2 (1974), s. 180 vd.

133. Vriezen, s. 256-257; Bright, s. 374.

134. Koch, s. 182.

135. F. Charles Fensham, *The Books of Ezra and Nehemiah*, Eerdmans Publishing, Michigan, 1994, s. 99-100.

136. Myers, s. lx; Porton, s. 318.

dığı ileri sürülmektedir.[137] Farklı bir görüşe göre ise Ezra döneminde, yaklaşık 400'lerde, Yahudiler Tora'nın otoritesini kabul etmişlerdir. Fakat Tora'nın bu dönemde kanonize edilip edilmediği tam olarak belli değildir.[138]

Rabbânî gelenekte ise, Ezra'nın Tora'mn yazımı ve nakliyle ilişkisi konularında tam bir belirsizlik hâkimdir. Rabbânî kaynaklarda, Tora'nın İsrâil'de yayılmasında Ezra'ya büyük bir önem atfedilmekte ve ona yalnızca Tora bilgisi sebebiyle üstünlük verilmektedir. Reş Lakiş, Ezra'nın İsrâil'de Tora'yı canlı tutan kişilerden birisi olduğunu, Bâbil'den gelerek unutulmuş olan Tora'yı yeniden oluşturduğunu ifade eder.[139] Bu açıdan Ezra, Mûsâ ve Dâvûd gibi Kutsal Kitap ve Hillel ve Akiba gibi rabbânî karakterlerle eşit sayılmaktadır. Bu yönü itibariyle Ezra, Kutsal Kitap çağı ile rabbânî dönem arasında geçiş konumunda yer almaktadır. Rabbânîler, Ezra döneminde Tora metninde bir şeyler yapıldığı konusunda hemfikirdirler. Fakat bunların neler olduğu konusu tartışmalıdır.[140]

Nehemya kitabına göre Ezra, Mûsâ'nın Tora'sını Bâbil'den getiren ve onu Yahudi yaşamının önemli bir parçası yapan kişidir.[141] Bu sebeple rabbânî gelenek, Ezra ile Mûsâ arasında bazı paralellikler görür, ancak bu ikisi arasında farklılıklar olduğunu belirtir. Mûsâ ile Ezra arasındaki işaret edilmesi gereken en önemli farklılık, Mûsâ'nın aksine Ezra'nın Tora'yı doğrudan Tanrı'dan almamış olmasıdır. Mişna'da ise Tora'nın nakil zincirinde Ezra'nın isminden hiç söz edilmemektedir.[142]

Sürgün dönüşü sonrasında, sözlü naklin yerini yazılı metinlerin incelenmesi ve açıklanmasının almasından sonra giderek yeni bir düşünce belirmiştir: *Sözlü Tora*. Mûsâ'nın, yazılı yasanın yanı sıra Tanrı'dan ek talimatlar da aldığı, bunların o zamandan beri sözlü olarak nakledildiği ileri sürülmüştür. Bu yorum külliyatı Mişna'yı oluşturmuş, zaman içerisinde 'din alimleri'nin eseri Tora'ya yakın bir dinî otorite kazanmıştır.[143]

---

137. Stephen H. Travis, *The Bible as a Whole*, The Bible Reading Followship, Oxford, 1994, s. 150.
138. Elmer W. K. Mould, *Essentials of Bible History*, The Ronald Press Company, New York, 1966, s. 447.
139. Bkz. *Bâbil Talmudu*, Sukkah, 20a.
140. Bkz. Porton, s. 317.
141. Bkz. *Nehemya 8-9. bablar.*
142. Mişna'da Tora'nın vahyi ve nakledilmesi ile ilgili şu bilgiye yer verilir: *"Mûsâ'nın Sînâ'da aldığı Tora, Yeşu'ya geçmiş; Yeşu'dan ileri gelenlere; ileri gelenlerden Peygamberlere, Peygamberlerden de Büyük Meclis'in adamlarına geçmiştir."* (Bkz. Mişna, Avot, 1/1). Burada, Tora'nın Peygamberlerden "Büyük Meclis'in Adamlarına" geçtiği belirtilirken, Ezra'dan söz edilmemektedir. Bkz. Mişna, Avot, 1/1.
143. Eliade, 2/295.

İsrâil Sınırlarının Belirlenmesi

Talmud otoriteleri için en temel problem, Ezra'nın önderliğinde gerçekleşen dönüşün önemi ve teolojik anlamının anlaşılmasıydı. Bu, Yeşu'nun önderliğinde topraklara giriş gibi miydi ve bu şekilde Tanrı'nın ahitsel va'dinin gerçekleşmesi olarak mı görülmeliydi? Yoksa bu mesîhî hareket olmayıp, İsrâil halkı için Tanrı'nın planının bir parçası olarak tamâmen politik ve insânî bir olay mıydı? Tanah'ta ve rabbânî gelenekte Yahudilerin İsrâil topraklarına iki hareketi bilinmektedir: Birisi, Yeşu zamanında, diğeri ise Ezra döneminde yaşanmıştır. Birincisi, Mısır'dan Çıkış'ın sona erdiğini ve Tanrı'nın İbrâhim nesline toprakları verme va'dinin yerine getirildiğini göstermektedir. İkincisi, aynı va'din yerine getirilmesi için Bâbil'den dönüşe işaret etmektedir. Birincisi, Tanah'ın ilk altı kitabındaki en önemli tarihî olaydır ve Yahudi düşüncesinde topraklara en önemli giriştir. Ezra önderliğinde gerçekleşen ikinci göç ise *'bütün zamanlar için'* İsrâil topraklarının sınırlarının belirlenmiş olmasıdır.[144]

Bâbil esâretinden dönenlerin yerleştikleri topraklar İsrâil'in sınırları kabul edilmiş, bu sınırların, *"İsrâil topraklarından Kazib'e*[145] *kadar olan yerleri"* kapsadığı ileri sürülmüştür. Bu görüşün delili Mişna'dır. Mişna'nın anlatımına göre, Ezra zamanında, İsrâil topraklarında üç bölgede Şabat Yılı hukuku uygulanmıştır. Bâbil'den gelip bu bölgelere yerleşenler, ne ekim yapmışlar, ne de ekim yapanlar ürettiklerini yemişlerdir. Hâlbuki Mûsâ'nın önderliğinde Mısır'dan gelenlerin ele geçirdikleri bölgelerde, Kazib'ten Fırat nehrine ve Amana'ya kadar olan bölgelerde, insanlar ekim yapamamışlar, ancak ürettiklerini yemişlerdir.[146] Buradan hareketle, Şabat yılıyla ilgili bütün sınırlamalar, [147] Yeşu zamanında ele geçirilen daha geniş bölgeye değil, Ezra döneminde yerleşilen topraklara işaret etmektedir. Bu yüzden, Tanrı tarafından İsrâiloğullarına verilen topraklar, Yeşu değil, Ezra tarafından belirlenmiştir. Yeşu'nun toprakları fethetmesi, Yahudi mitoloji ve litürjisinde sadece bir şeref olarak yerini almıştır.[148] Ezra döneminde Bâbil Sürgünü'nden dönenler tarafından fethedilen topraklar, İsrâil Topraklarının *halaha*'da belirtilen sınırlarının belirlenmesinde merkezî rol oynamıştır.[149]

---

144. Porton, s. 310-311.
145. Kazib, Tanah'ta yer alan Akzib'dir. (Bkz. *Yeşu 19/29; Hâkimler 1/31*). Burası Acre ve Sur (Tyre) arasında kalan yerlerdir. Bkz. *Mishnah*, (İbraniceden İngilizce'ye Çeviren: Herbert Denby, Oxford Univ. Press, London, 1972, s. 46 (dipnot 1).
146. Bkz. Mişna, Şabat, 6/1.
147. Tesniye 15/1-11'de, Şabat yılı süresince borçların bağışlanmasıyla ilgili konular ele alınırken, Çıkış 23/10-11. cümlelerinde Şabat yılında toprakların boş bırakılmasından söz edilmektedir.
148. Yeşu dönemindeki sınırlarla ilgili bkz. *Yeşu 18-19. bablar.*
149. Porton, s. 312-313.

KAYNAKÇA

ABERBACH, David, *Imperialism and Biblical Prophecy 750–500 BC*, Routledge, London and New York, 1993.

ACKROYD, Peter R., *Exile and Restoration/A Study of Hebrew Thought of the Sixth Century B.C*, The Westminster Pres, Philadelphia, 1975.

BARON, Salo Wittmayer, *A Social and Religious History of The Jews*, I, Columbia University Press, New York, 1952.

BECKING, Bob, "Continuity and Discontinuity After the Exile: Some Introductory Remarks", *The Crisis of Israelite Religion/Transformation of Religious Tradition in Exilic and Post-Exilic Times*, (ed. Bob Becking-Marjo C. A. Korpel), Brill, Leiden, 1999.

BECKING, Bob, "Ezra's Re-Enactment of the Exile", *Leading Captivity Captive/ 'The Exile' as History and Ideology*, (ed. Lester L. Grabbe), Sheffield Academic Press, England, 1998.

BOCCACCINI, Gabriele, *Roots of Rabbinic Judaism*, Wm. B. Eerdmans Publishing, Cambridge, 2002.

BRIGHT, John, *A History of Israel*, SCM Press, London, 1962.

BROWN, Philip, *A Literary and Theological Analysis of the Book of Ezra*, A dissertation for the degree of Doctor of Philosophy in the Seminary and Graduate School of Religion Bob Jones University, 2002.

CALLAWAY, Joseph A., *Faces of the Old Testament*, Smyth & Helwys Publishing, Georgia, 1995.

DORFF, Elliot N. –Arthur Rosett, *A Living Tree*, Suny Press, New York, 1988.

E. S., "Ezra in the Aggadah", *Encyclopaedia Judaica*, CD Edition.

EISENBERG, Rafael, *Israel and Mankind*, (Ed. Ilse Eisenberg and Abraham Sutton), Feldheim Publishers, Jerusalem, 1991.

ELIADE, Mircea, *Dinî İnançlar ve Düşünceler Tarihi/ Gotama Budha'dan Hıristiyanlığın Doğuşuna*, 2, (çev. Ali Berktay), Kabalcı yay., İstanbul, 2003.

ESKENAZI, Tamara C., "Current Perspectives on Ezra-Nehemiah and the Persian Period", *Currents in Research: Biblical Studies 1* (1993).

ESKENAZI, Tamara Cohn, *In An Age of Prose/A Literary Approach to Ezra-Nehemiah*, Scholars Press, Atlanta-Georgia, 1988.

FELDMAN, Louis H., *Studies in Josephus' Rewritten Bible*, Brill, Leiden, Boston, Köln, 1998.

FENSHAM, F. Charles, *The Books of Ezra and Nehemiah*, Wm. B. Eerdmans Publishing, Michigan, 1994.

GAFNI, Isaiah, "Babylonian Rabbinic Culture", *Cultures of Jews/A New History*, (ed. David Biale), Schocken Books, New York, 2002.

GRABBE, Lester L., " 'The Exile' Under the Theodolite: Historiography as Triangulation", *Leading Captivity Captive/'The Exile' as History and Ideology*, (ed. Lester L. Grabbe), Sheffield Academic Press, England, 1998.

GRABBE, Lester L., *An Introduction to First Century Judaism*, Morrison and Gibb Limited, Edinburgh, 1996.

GRABBE, Lester L., *Judaic Religion in the Second Temple Period: Belief and Practice from the Exile to Yavneh*, Routledge, New York, 2000.

HIRSCH, Emil G. –I. Broyde,"Ezra The Scribe In Rabbinical Literature", *The Jewish Encyclopedia*, (ed. Isidore Singer), V, Funk and Wagnalls Company, New York and London, 1903.

JAPHET, Sara, "Exile and Restoration in the Book of Chronicles", *The Crisis of Israelite Religion/Transformation of Religious Tradition in Exilic and Post-Exilic Times*, (ed. Bob Becking-Marjo C. A. Korpel), Brill, Leiden-Boston-Köln, 1999.

KOCH, Klaus, "Ezra and the Origins of Judaism", *Journal of Semitic Studies*, 19/2 (1974).

KOLATCH, Alfred J., *Masters of the Talmud*, Jonathan David Company, New York, 2003.

LASOR, William Sanford, "Temple", *The Oxford Companion to the Bible*, (ed. Bruce M. Metzger-Michael D. Coogan), Oxford University Press, New York, 1993.

MAIER, Johann, "The Judaic of the Dead Sea Scrolls", *Judaism in Late Antiquity*, (ed. Jacob Neusner), E.J. Brill, Leiden, New York, Köln, 1995.

MANTEL, Hugo (Haim Dov), "The Dichotomy of Judaism During the Second Temple", *Hebrew Union Collage Annual*, 44/1 (2001).

MARGOLIS, Max L. –Alexander Marx, *A History of The Jewish People,* Meridian Books, Philadelphia, 1962.

MILLER, J. Maxwell –John Haralson Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah*, The Westminster Press, Philadelphia, 1986.

Mishnah, (İbraniceden İngilizce'ye Çeviren: Herbert Denby, Oxford Univ. Press, London, 1972.

MOULD, Elmer W. K., *Essentials of Bible History*, The Ronald press Company, New York, 1966.

MYERS, Jacob M., *Ezra-Nehemiah*, Doubleday, New York, 1964.

NETZER, Amnon, "Some Notes on the Characterization of Cyrus the Great in Jewish and Judeo-Persian Writings", *Acta Iranica*, II, Leiden, 1974.

PARKES, James, *The Foundations of Judaism and Christianity*, Quadrangle Books, Chicago, 1960.

PFEIFFER, Charles F., *Exile and Return*, Baker Book House, Michigan, 1962.

PORTEN, Bezalel, "Exile, Babylonian", *Encyclopaedia Judaica*, CD Edition.

PORTON, Gary G., "Ezra in Rabbinic Literature", *Restoration: Old Testament, Jewish, and Christian Perspectives*, (ed. James M. Scott), Brill, Leiden, 2001.

SANDERS, James, "The Exile and Canon Formation", *Exile: Old Testament, Jewish, Christian Conceptions*, (ed. James M. Scott), Brill, Leiden, New York, Köln, 1997.

SCHNIEDEWIND, William M., *How the Bible Become A Book: The Textualization of Ancient Israel*, Cambridge University Press, America, 2004.

SCHWARTZ, Daniel R., *Studies in the Jewish Background of Christianity*, J.C.B. Tübingen, Mohr, 1992.

SCHWARZ, Leo W. (ed.), *Great Ages and Ideas of the Jewish People*, Random House, New York, 1956.

SHAKED, Shaul, "Iranian Influence on Judaism: First Century B.C.E. to Second Century C.E", *The Cambridge History of Judaism/ Introduction; The Persian Period*, I, (ed.: W. D. Davies-Louis Finkelstein), Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

SMITH-CHRISTOPHER, Daniel, "Reassessing the Historical and Sociological Impact of the Babylonian Exile (597/587–539)", *Exile: Old Testament, Jewish, Christian Conceptions*, (ed. James M. Scott), Brill, Leiden, New York, Köln, 1997.

SNAITH, Norman H., "The Historical Books", The Old Testament and Modern Study", (ed. Harold Henry Rowley), Oxford University Pres, New York, 1961.

SOARES, Theo. G., "The Religious Ideas of Judaism from Ezra to the Maccabees", *The Biblical World*, 13/6 (1899).

SPYKERBOER, Hendrik C., "Urim and Thummim", *The Oxford Companion to the Bible*, (ed. Bruce M. Metzger-Michael D. Coogan), Oxford University Press, New York, 1993.

STEINER, Richard C., "A Jewish Theory of Biblical Redaction From Byzantium: Its Rabbinic Roots, its Diffusion and its Encounter With the Muslim Doctrine of Falsification", *Jewish Studies, an Internet Journal*, 2 (2003).

STERN, Ephraim, "The Persian Empire and the Political and Social History of Palestine in the Persian Period", *The Cambridge History of Judaism/Introdu-*

ction; The Persian Period, (ed. W. D. Davies-Louis Finkelstein), I, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

STONE, Michael Edward, *Scriptures, Sects and Vision/A Profile of Judaism from Ezra to the Jewish Rewolts*, Fortress Press, Philadelphia, 1980.

TALMON, Shemaryahu, ""Exile" and "Restoration" in the Conceptual World of Ancient Judaism", *Restoration: Old Testament, Jewish, and Christian Perspectives,* (ed. James M. Scott), Brill, Leiden, 2001.

THOMAS, Winton, "The Sixth Century BC: A Creative Epoch in the History of Israel", *Journal of Semitic Studies*, 6 (1961).

TORREY, Charles Cutler, *Ezra Studies*, The University of Chicago Press, Chicago, 1910.

TRAVIS, Stephen H., *The Bible as a Whole*, The Bible Reading Followship, Oxford, 1994.

USUE, Emmanuel Ordue, *The Place of Non-Jewish/Foreigners in the Early Post-Exilic Jewish Community in Ezra and Nehemiah*, (Basılmamış Master Tezi), University of Pretoria, Pretoria, 2004.

VRIEZEN, Theodore C., *The Religion of Ancient Israel*, The Westminster Press, Philadelphia, 1967.

WYLEN, Stephen M., *Settings of Silver*, Paulist Press, New Jersey, 2000.

HELENİSTİK YAHUDİLİK*

Dursun Ali Aykıt**

HELENİSTİK YAHUDİLİK

Helenistik Yahudilik, Grek kültürü ile Yahudi dinî geleneklerini kaynaştırmaya çalışan Yahudilik anlayışına verilen isimdir. Yahudiler, M.Ö. 330'dan M.S. 63'e kadar, kendilerini Helen (Büyük İskender, Ptolemiler, Selevkidler vb.) diye isimlendiren milletlerin egemenliği altında yaşamışlar ve bu süre zarfında Yahudi dini ile Grek kültürünü uzlaştırmaya çalışmışlardır. Helenistik Yahudilik düşüncesine kaynaklık eden en önemli bölgeler, İskenderiye ve Antakya'dır.

KAYNAKLARI

i) *LXX* (Septuagint): Geleneğe göre M.Ö. 270'de İskenderiye'de oturan ve Grekçe konuşan Yahudi topluluğu için yapılmış İbrânîce'den Grekçe'ye bir Kutsal Kitap çevirisidir. 72 Yahudi bilgesinin 72 günde tamamlamasına binâen bu tercümeye Latince 'yetmiş'[1] anlamına gelen 'Septuagint' denilmek-

---

* Bu metnin yazımında yazara ait olan *Hıristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo* adlı kitabın Helenistik-Yahudilik bölümü temel alınmıştır.

** Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. [aykit@yahoo.com]

1. Grekçe 'hebdomekonta' ve Latince 'Septuaginta' olan kelime, yetmiş anlamına gelir. Aristeas'ın mektubunda da geçtiği üzere tercüme için giden kişi sayısı yetmiş ikidir. Ancak yetmiş iki yerine, yetmiş rakamının isim olarak verilmesini, bazı yazarlar 'rakamın yu-

tedir.[2] İskenderiye'deki Yahudilerin, kendi ana dillerini unutması nedeniyle böyle bir tercümeye ihtiyaç hissetmeleri, onların Helenleşme sürecine dair önemli bir işarettir. Nitekim Helenistik Yahudilik denilen anlayışın sahipleri, Masoretik (İbrânîce) Kutsal Kitabı değil bu tercümeyi kullanmışlardır.

ii) Dönemin Felsefe Akımları: Platonculuk, Stoacılık ve Pisagorculuk gibi felsefe akımları Helenistik Yahudilik üzerinde ciddî etkilere sahiptir. Platon düşüncesinde olduğu gibi maddî dünya ile akledilebilir dünya ayrımı; Stoacılıktaki Logos düşüncesi ve alegorik yorum geleneği; Pisagorculukta olduğu gibi sayılara yönelik birtakım anlam yüklemeler, bu Yahudilik anlayışının öne çıktığı hususlardandır.

iii) Yahudi Yorum Geleneği: Her ne kadar galip olan unsur Helen kültürü ise de Yahudi yorum geleneği bu akıma sahip kişiler üzerinde de etkindir. Çünkü onlar, en temelde böylesine gâlip bir kültür altında kendi dinî geleneğini yürütmek gibi bir amacı da taşımaktadırlar. Bu nedenle Yahudi yorum geleneği onların dinî anlayışlarına kaynaklık etmektedir.

DÜŞÜNCE SİSTEMİ

Helenistik Yahudiliğin düşünce sistemini ortaya koyabilmek için bu kategori altına giren literatür ve kişiler hakkında kısaca bilgi vermek gerekir. Her ne kadar Yahudilerin Helenistik düşünceyle ilgili olan süreci hakkında farklı sıralamalar yapılabilse de, David Winston bu çizgiyi şöyle sıralar: Sokratik diyaloglara benzeyen Vâiz/*Qoheleth*'in yazarı; Platonculuktan daha çok Stoacı felsefeyi yansıtan *Ben Sirak*; Tanrısal Logos, ruh-beden ayrımı, bozulan/çürüyen beden ile ebedî ruh gibi Platonik temaların öne çıkarıldığı *The Wisdom of Solomon*; ebedî ruha ve Tanrısal Logos'a vurgu yapan *4. Makabeler/The Fourth Book of Maccabees*; öğrenme sevgisi ile kurtuluşa vurgu yapan *Pseudo-Aristeas*; Tora'nın felsefî olarak anlaşılmasına gayret eden *Aristobulus* ve *İskenderiyeli Philo*.[3]

---

varlanması' olarak algılarken; bazıları Mûsâ'ya Sînâ Dağı'nda eşlik edenlerin, Sanhedrin'deki üye sayısının ve hatta İsa'nın havarilerinin yetmiş kişi olmasının tercümeye bu adın verilmesinde öne çıkan unsurlar olduğu görüşünü savunur. Nitekim tarihçi Josephus dahi her kabîleden altışar kişinin gittiğini söyledikten sonra 'bu yetmiş kişinin isimlerini saymaya gerek yok.' diyerek bu duruma örnek teşkil eder. Geniş bilgi için bkz.: Harry M. Orlinsky, *The Septuagint and its Hebrew Text*, The Cambridge History of Judaism, II, Cambridge, 1989, s. 537-540; Leaney, The Jewish and Christian World, s. 153.

2. Letter of Aristeas, 1-51, 301-322; Josephus, Antiquities of the Jews, XII, ii-1-15, s. 245-251, Mos., II, 25-44.

3. Winston, *Hellenistic Jewish Philosophy*, s. 39-54. Başka bir sıralama için bkz.: Goodenough, By Light, Light, s. 266-305. Bu noktada kendisi de Yahudi olan Wolfson'un

i) *Qoheleth*/Türkçeye *Vâiz* olarak tercüme edilen kitap, son dönemlerdeki görüşe göre M.Ö. II. yüzyıl civarında yazılmıştır. En temelde hayat-bilgelik-acı ve Tanrı'ya güven çizgisinde olayları aktaran eser, 'Bunlar Kudüs'te krallık yapan Dâvûd oğlu Vâiz'in sözleridir.'[4] diye başlar. Kendi tecrübelerini 'bilgi' olarak aktarması, Sokratik diyaloglara benzer söylemi[5], Tanrının yaptığı işin anlaşılamayacağı[6], her şeyin 'boş/anlamsız' olduğu[7] ve en önemlisi bilgeliğe dair yaptığı vurgular, Helenistik kültür ile ilişkiye girmiş bir kişinin retoriğine çok benzemektedir.[8]

'Önce ne olduysa yine olacak, önce ne yapıldıysa yine yapılacak, Güneşin altında yeni bir şey yok. Var mı kimsenin, 'Bak bu yeni.' diyebileceği bir şey? Her şey çoktan bizden yıllar önce de vardı. Geçmiş kuşaklar anımsanmıyor, gelecek kuşaklar da kendilerinden sonra gelenlerce anımsanmayacak'[9] pasajı, Grek kozmolojisindeki ebedî (dairesel) dönüş düşüncesine çok yakın bir duruş sergiler. Ayrıca metnin, Tanrı'ya ve insana dair referanslarında evrensel denilebilecek vurgular içermesi, Helenistik düşünce tarzının izleri olarak algılanmaktadır.[10] Kutsal Kitap literatürüne *Qoheleth* kitabının dâhil edilmesi, M.Ö. II. yüzyılın başlarından itibaren Grek felsefesinin Filistin'de de etkisinin bulunduğunu gösterir.[11]

ii) M.Ö. III. yüzyıla ait olduğu belirtilen ve *LXX*'in dışında Helenistik-Yahudilik çizgisindeki elimize ulaşmış en eski Grekçe metnin yazarı olan tarihçi[12] Demetrius, Helenistik Yahudiliğe ait önemli referanslarda bulunmaktadır.

---

yorumu ilgi çekicidir. Ona göre Helenistik kültürden, bir grup hâriç, herkes etkilenmiştir. İskenderiye'deki Yahudi nüfus, bu akıma karşı kendi inançları çerçevesinde bir felsefe ortaya koymuşlardır. (Hanry A. Wolfson, Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam, I, Cambridge, 1948, s. 4.) Bilgelik geleneğinin iki tür çizgisinden bahseden Wolfson, birincisini Tanrı tarafından Yahudilere verilen Yasa olarak açıklarken; ikincisini insanların –Tanrının yardımıyla– kendi gayretleriyle bulmaları gereken hikmet şeklinde açıklar. (Age., s. 21.)

4. Vâiz, 1:1.
5. Vâiz, 2:2, 17; 7:26.
6. Vâiz, 3:11; 7:23-24; 8:17.
7. Vâiz, 1:2; 2:17; 3:19; 8:9-17.
8. Winston, *Hellenistic Jewish Philosophy*, s. 39; Hengel, *The Political and Social History of Palestine From Alexander to Antiochus III, (333-187 BCE)*, II, s. 62; Hengel, *The Interpretation of Judaism and Hellenism in the pre-Maccabean Period*, II, 223.
9. Vâiz, 1:9-11.
10. Hengel, Judaism and Hellenism, I, 117.
11. Julius Guttmann, Philosophies of Judaism, New York, 1964, s. 19.
12. Carl R. Holladay, Fragments from Hellenistic Jewish Authors, I, (Historians), (ed. H. W. Attridge), Society of Biblical Literature, (Scholars Press), California, 1983, s. 51-54; Nikolaus Walter, *Jewish-Greek Literature of the Greek Period*, The Cambridge History of Judaism, II, Cambridge, 1989, s. 387-388.

'Âdem ile Yûsuf'un Mısır'a gelmesi arasında 3.624; Tûfân'dan Yâkûb'un Mısır'a ulaşması arasında 1.360 ve İbrahim'in seçilmesinden onunla beraber olanların Mısır'a gelmesi arasında da 215 yıl vardır'[13] şeklinde tarihler ortaya koyan Demetrius, Patriarkların (Ataların) yaşlarına dair de oldukça ilginç bir tarihçi yaklaşımı sergiler. Nitekim bu tür eğilimleri dolayısıyla Demetrius'un yaklaşımı, Grek tarih yazıcılığına benzer bir tutum sergilemektedir.[14] Ayrıca İbrahim'in amcası Lavan'ın, cariyesi Zilpa'yı büyük kızı Lea'nın hizmetine[15] verdiği yönündeki metin, Demetrius tarafından küçük kızı Rahel olarak açıklanır. Buradan onun başka bir versiyon kullandığı yorumu yapılabilir.

Dikkatlerin çekilmesi gereken bir diğer husus da 'erotapokriseis', yani 'soru-cevap' şeklindeki bir tür yazım tarzının, Demetrius'da da görülmüş olmasıdır. Bu tür bir yazım tarzının, 'Helenistik' bir karakter arzettiği ve kimi zaman, apolojetik bir karakterde kullanıldığı da ifade edilebilir.[16]

iii) Eupolemus, Yahudilere karşı yapılan eleştirilere cevap vermekle beraber Yahuda bölgesinde Grekçe konuşan bir tarihçi olması hasebiyle Helenistik Yahudiliğe dair izlerin sürülebileceği bir metne sahiptir. Eupolemus'un *Concerning the Kings in Judaea* adlı eserinin, M.Ö. 158-157 civarında[17] yazıldığı tahmin edilmektedir. Eserin sadece fragmanlarına sahibiz. Birinci fragmana göre 'ilk bilge kişi, Mûsâ'dır ve alfabeyi ilk olarak Yahudilere o vermiştir. Fenikeliler, Yahudilerden ve Yunanlılar da Fenikelilerden bu alfabeyi almıştır'.[18] Bu iddia, bir süre sonra Helenistik Yahudiliğin en önemli temsilcisi Philo ve ilk dönem kilise babalarınca da tekrarlanacaktır. Ayrıca metnin diğer fragmanlarında Dâvûd ve Süleyman'ın hükümranlığına ait bilgilere yer verilirken bunların abartıldığı görülebilmektedir. Yine metinlerde tapınağa dair çok ciddî vurgular olmasına rağmen Yahudi yasası ile ilgili çok fazla bilgi verilmemesi de dikkat çekicidir.

Tapınağın yapılması ve Dâvûd'dan sonra yerine Süleyman'ın geçmesinden bahsettikten sonra Eupolemus, bu olayın başkâhin Eli'nin huzurunda gerçekleştiğini[19] belirtir. Oysa Eli'nin, Samuel zamanında Şilo'da kâhinlik[20] yaptığı bilinmekle beraber Süleyman'ın zamanında baş kâhinliğine dair bir delil bulunmamaktadır. Bu dönemdeki başkâhin, Zadok'tur.

---

13. Holladay, Fragments from Hellenistic Jewish Authors, I, (Historians), s. 73.
14. Borgen, Philo of Alexandria, s. 38.
15. Tekvin, 29:24.
16. Pieter W. Van der Horst, Jews and Christians in Their Graeco-Roman Context, Tübingen, 2006, s. 115-116.
17. Holladay, Fragments from Hellenistic Jewish Authors, I, (Historians), s. 93; John R. Bartlett, Jews in the Hellenistic World, Cambridge, 1985, s. 56-59.
18. Holladay, Fragments from Hellenistic Jewish Authors, I, (Historians), s. 113.
19. Holladay, Fragments from Hellenistic Jewish Authors, I, (Historians), s. 119.
20. I. Samuel, 1-4.

Eupolemus, görüleceği üzere başka bir kaynaktan bu bilgiyi aktarmış olmalıdır. Nitekim Süleyman'ın hükümdarlık nüfûzunun yayıldığı alanlar meselesinde de Kutsal Kitaplardaki anlatılara ek birtakım bilgiler vardır. Süleyman'ın yaptığı tapınağın boyutları, I. Krallar'a göre uzunluğu atmış; genişliği yirmi; yüksekliği otuz arşın[21] iken Eupolemus'a göre uzunluğu atmış, genişliği atmış[22] arşındır. Bu noktalar, onun Helenistik Yahudi çevrelerce kabul görmüş başka birtakım kaynakları kullandığını göstermektedir.

iv) Artapanus'un, *On the Jews* adlı eserini M.Ö. II. yüzyılda yazdığı iddia edilir. Yahudilerin, İbrahim döneminden önce Grekçe 'Hermiouth' şeklinde isimlendirildiğini ifade eden Artapanus, İbrahim'in yirmi yıl kadar Mısır'da kaldığını, burada onlara astroloji öğrettiğini zikreder. Ardından onun, Suriye'ye (Ken'ân bölgesine) geçtiğini ve Mısır'ın zenginliklerine hayran kalan bazı kişilerin onunla beraber dönmediğini belirtir.[23] İbrahim'in soyundan gelen Yâkûb oğlu Yûsuf'un, diğer oğullarından bilgelik ve anlayış noktasında daha sivrildiğini ve bundan dolayı onu kıskandıklarını dile getirir. Bunun devamında da Yûsuf'un ricâsı üzerine, Araplar tarafından Mısır'a götürüldüğünü söyler.[24] Böyle bir girişle, İbrahim ve Yûsuf'un bilgelikteki rolüne ve bir anlamda 'kültür getirici' yönüne vurgu yapılarak kültürel açıdan Greklerden daha ileri olma teması işlenir.

Mûsâ'nın evlatlık edinilmesine değinen Artapanus, Mûsâ'nın Grekler tarafından 'Mousaios' şeklinde isimlendirildiğini ve onun Orpheus'un[25] hocası olduğunu, yetişkinliğe erdiğinde gemi, kaldıraç, silah, su çekme âletlerini yapmayı ve felsefeyi Mısır'daki insanlara öğrettiğini[26] zikreder. Yazar, Grek felsefesinde Orpheus'un önemli bir yerinin bulunduğunun farkındadır. Böylece Greklerin, felsefeyi İbrânîlerden aldığı tezinin temelini çok açık bir şekilde ifade ederek bu hususta Helenistik Yahudilerin ve ilk dönem kilise babalarının önünü açmaktadır. Ayrıca burada Mûsâ, 'kültür getirici' bir fonksiyon icrâ eden kişilik olarak sergilenir.

Mûsâ'nm Mısır yönetimine dair yaptığı reformlardan sonra onun, Tanrısal bir lütfu hâiz olduğu ifade edilip kutsal yazıları yorumlaması yönüyle onun,

---

21. I. Krallar, 6:2. Ayrıca II. Tarihler'e göre boyu atmış; genişliği yirmi; yüksekliği de 120 arşın olarak belirtilir. (II. Tarihler, 3:4).
22. Holladay, Fragments from Hellenistic Jewish Authors, I, (Historians), s. 125.
23. Holladay, a.g.e. s. 205.
24. Holladay, a.g.e. s. 207.
25. Orpheus, bazılarına göre gerçekten yaşamamış efsanevi bir isim veya mitolojik bir şair olarak görülmesine karşın, antik Yunan'a bilgeliği Pisagor ve Platon'dan önce getirmiş bir kişiliktir.
26. Holladay, Fragments from Hellenistic Jewish Authors, I, (Historians), s. 209.

"Hermes" diye adlandırıldığı[27] aktarılır. Grek kültüründe retorik tanrısı olarak algılanan ve Mısır'da alfabenin mûcidi, sanatın öncüsü şeklinde kabul edilen Hermes'in, Mûsâ ile ilişkilendirilmesi, yazarın onu nereye koymaya çalıştığını göstermesi açısından önemlidir. Etiyopyalılarla savaşan Mûsâ'nın, onları yendikten sonra onlara 'sünnet olmayı öğrettiği' aktarılır ki, bu hem sünnetin Mısırlılar tarafından M.Ö. III. yüzyılda yapıldığına dair bir doküman, hem de Mûsâ'nın kültür taşıyıcılığı rolünün gösterilmesine bir diğer örnek olarak okunabilir. Mûsâ'nın Arap bölgesine kaçıp ardından Mısır'daki halkını kurtarmak için geldiğinde Fir'avun'un, 'Neden geldin?' şeklindeki sorusuna Mûsâ, 'Kâinâtın Tanrısı (despotes), Yahudileri kurtarmamı emretti'[28] diye cevaplar. Bu Tanrının evrensel/despotes şeklinde isimlendirilmesi diğer Helenistik Yahudi yazarlarında da görülecek bir tanımlamadır.

v) Aristobulus, M.Ö. II. yüzyılın ortalarında yaşamış, bilinen ilk Yahudi filozoftur. Hayatı hakkında veya böyle bir kişinin varlığı ile ilgili farklı görüşler[29] bulunsa da ona dair ilk referans, *II. Makabeler* adlı Deuterokanonik literatürde bulunur. Bu metinde Aristobulus, Kral Ptolemy'nin özel öğretmeni, meshedilmiş kâhinler ailesine mensup ve Mısırlı bir Yahudi[30] şeklinde tasvir edilir. *Makabeler*'de böylece tanımlanan Aristobulus'un eserine dair fragmanların, Philo'nun da yazılarını aktaran İskenderiyeli Clement, Eusebius ve Origen gibi kilise babalarından gelmesi bu kişilerin de kendilerini anlamlandırdıkları alanı göstermeleri bakımından dikkat çekicidir. Aristobulus'un Yahudi bir yazar olduğuna dair ilk referans, Clement'de bulunur. Clement, onu felsefenin kökeninde Kutsal Yazıları gören ve alegorik yaklaşım tarzını benimseyen biri olarak aktarır. Nitekim Clement'in ardından Eusebius da onu, belirtilen çerçevede tasvîr eder.[31] Buna ilaveten Origen, onun, Philo'dan önce Yasa'nın alegorik yorumuna dair yazıları bulunan ve sofistike tarzda eser yazan bir kişilik[32] olduğunu ifade eder.

Aristobulus, Kutsal Kitap ile Grek felsefesini birbirine bağlamaya çalışan ilk kişi olmasıyla bilinir. Mûsâ'nın felsefî bir dile sahip olduğunu, bunu Pisagor, Sokrat ve Platon'un[33] aldığını ve Yahudi yasalarının İskender'in fethinden

27. Holladay, a.g.e. s. 211.
28. Holladay, a.g.e. s. 215– 217.
29. Aristobulus'un hayatı ve ona ait fragmanların değerlendirilmesi hakkında bkz.: Carl R. Holladay, Fragments from Hellenistic Jewish Authors, III, (Aristobulus), (ed. Martha Himmelfarb), Society of Biblical Literature, (Scholars Press), Georgia, 1995, s. 43-60; Hegermann, *The Diaspora in the Hellenistic Age*, II, s. 144; Walter, *Jewish-Greek Literature of the Greek Period*, II, s. 389.
30. II. Makabeler, 1:10.
31. Holladay, Fragments from Hellenistic Jewish Authors, III, (Aristobulus), s. 46.
32. Holladay, a.g.e. s. 48.
33. Holladay, a.g.e. s. 137, 153, 159, 163.

önce tercüme edildiğini belirtir. Mûsâ'nın öğretileri ile Grek düşüncesindeki Logos'u birbirine yakın gösterip Tanrı ile Zeus'un[34] sadece isim farklılığı olduğunu iddia eder.

Collins'in de belirttiği üzere Aristobulus, Yahudi geleneği ile Helenistik kültürü birbirine yaklaştırmaya çalışan –bilinen– ilk filozoftur. Hakikatin birliğini savunup Kutsal Kitap'ın bildirdiği ile felsefenin hakikatin birbirini nakzetmeyeceğini söyler. Yahudilikteki Bilgelik ile Helenistik kültürdeki Logos'u birleştirmeye çalışır.[35]

Mûsâ'nın, birçok seviyeye hitap eden bir dil kullandığını iddia eden Aristobulus, bundan dolayı sadece metnin zahirine değil, onun altındaki derin anlamlara da dikkatleri çeker. Ardından Kutsal Yazıları, işte böyle bir usulle yorumlayacağını belirten Aristobulus, bu açıklamalar esnasında meydana gelebilecek hatâ veya hatâların Mûsâ'ya değil kendisine ait olduğunu zikreder.[36] Grekler'deki, idealar düşüncesinin kutsal yasalarda alegorik olarak yer aldığını[37] iddia eden metin, kozmosun yaratılmasıyla ilgili sayıları[38] ve Kutsal Yazılarda geçen Tanrı'nın eli, kolu, yüzü ve ayakları şeklindeki tanımlamaların, 'O'nun güçleri'[39] şeklinde mecâzî bir anlama geldiğini söyler.

Tanrı'nın yedinci günde (şabat) dinlenmesinin bazı kişiler (Meşşailer/Aristocular) tarafından O'nun eyleminin durduğu şeklinde yorumlanmasını doğru bulmayan Aristobulus, buradaki kasdın Tanrı'nın kozmoza koyduğu bir düzen ve bunun sürekliliğine işaret[40] olarak algılanmasının gerektiğini belirtir.

Tanrı'nın Sînâ Dağı'na inmesi,[41] Aristobulus'a göre kosmosun yaratılması ve Tanrı'nın buna değişmez bir yasa koyması anlamına gelir. Zira her şey, bulunduğu konumunu Tanrı'ya borçludur. Bundan dolayı hiçbir şeyin, diğerinin yerine geçmediğini, yani Güneş'in, Ay; Ay'ın da Güneş olmadığını ve bunun bir prensip, yani Logos[42] çerçevesinde gerçekleştiğini söyler. Burada gördüğümüz her şeyin içindeki prensip, yani Logos'la, bir süre sonra Philo ve Hıristiyan ya-

34. Holladay, a.g.e. s. 173.
35. Holladay, a.g.e. s. 181; A. Yarbro Collins, *Aristobulus: A New Translation and Introduction*, The Old Testament Pseudepigrapha, (ed. James H. Charlesworth), II, New York, 1983-1985, s. 831-835. (Aktaran: James R. Van Cleave, Plato and Jesus, The Claremont School of Theology (Yayımlanmamış Doktora Tezi), California, 2003, s. 237-238).
36. Holladay, Fragments from Hellenistic Jewish Authors, III, (Aristobulus), s. 137.
37. Holladay, a.g.e. s. 135.
38. Holladay, a.g.e. s. 179.
39. Holladay, a.g.e. s. 135, 139.
40. Holladay, a.g.e. s. 183.
41. Çıkış, 19:18-20.
42. Holladay, Fragments from Hellenistic Jewish Authors, III, (Aristobulus), s. 141.

zarlarda daha net bir şekilde karşılaşacağız. Hatta Tanrı'nın, Sînâ'da Mûsâ ile görüştüğü sırada dağın üstünü bir bulutun kapladığını ve bir ateşin bulunduğunu kaydeden Aristobulus, bu olayın bir milyondan daha az olmayan kişi tarafından görüldüğünü kaydettikten sonra Tanrı'nın, inişinin 'lokal' değil, evrensel[43] olduğunu ileri sürer.

'İlâhî sesi, konuşulan dil olarak anlamamak gerekir; çünkü ondan kasıt, Tanrı'nın yaratıcı eylemidir. Mûsâ'nm, Yasa'da söylediği gibi dünyanın yaratılmasına dair her şey, Tanrı'nın kelâmı (Logos) aracılığıyla gerçekleşmiştir. Bundan dolayı Kutsal Kitap'ta 'Tanrı söyledi ve o da var oldu denmiştir.'[44] söylemiyle, kosmoz-Logos-Tanrı ilişkisini çok net bir şekilde ortaya koyar. Ayrıca kutsala saygı, adalet, itidâl gibi temel erdemlerin, Yasa'nın her tarafına nüfûz[45] ettiğini dile getirir.

Şabat'ın, Tanrı için değil, hayatın içindeki zorluklar karşısında insanlar için bir dinlenme günü olarak konulduğunu belirttikten sonra Aristobulus, bunun 'daha derin anlamda' ilk gün, yani ışığın başlangıcıyla her şeyin görülmeye başlandığı zaman dilimi olarak algılanabileceğini söyler.[46] Bu tema önemli bir ayrıntıdır. Çünkü Şabat bu şekilde alegorik anlamda yorumlanmakta ve ışık ile bağlantılandırılarak 'aydınlanma' kaynağı olarak gösterilmektedir. Ardından da bu günün Grekler için de kutsal olduğuna delil olarak Homer ve Hesiod'dan[47] alıntılar yapılmaktadır. Nitekim Şabat'ın Philo ve Pavlus dâhil ilk dönem Hıristiyan babaları için de alegorik bir yorumu vardır.[48]

vi) M.Ö. II. yüzyılda yaşamış Yahudi tarihçi Aristeas'a atfedilen *The Letter of Aristeas* adlı Pseudepigraphik dokümanın M.Ö. 285, 150 ve hatta 63 gibi farklı tarihlerde yazıldığı belirtilir.[49] Bu mektupta, Septuagint denilen Kutsal Kitap çevirisinin, II. Ptolemy döneminde Grekçeye tercüme edilmesi aktarılır. Ancak mektup bu özelliğinin yanında ayrıca satır aralarında bazı konulara da ışık tutar. İlk olarak burada tercüme işini gerçekleştiren yetmiş iki kişinin, hem Yahudi literatürünü hem de Grek felsefesini çok iyi bildiği belirtilir.[50]

Burada dikkatlerden kaçmaması gereken ikinci nokta da bu kişilerin, Filistin kökenli Yahudi olduklarıdır. O halde mektuba dayanarak bu kişilerin Grek

---

43. Holladay, a.g.e. s. 145.
44. Holladay, a.g.e. s. 163, 165.
45. Holladay, a.g.e. s. 175.
46. Holladay, a.g.e. s. 179.
47. Holladay, a.g.e. s. 189.
48. Hegermann, *The Diaspora in the Hellenistic Age*, II, s. 144.
49. Mathias Delcor, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Hellenistic Period*, The Cambridge History of Judaism, II, Cambridge, 1989, s. 498; Bartlett, Jews in the Hellenistic World, s. 16-17; Drummond, Philo Judaeus, I, s. 234-235.
50. Letter of Aristeas, 121-122.

felsefesine âşinâ oldukları doğru ise Filistin'de dahi Helenleşmenin boyutlarını okuyabiliriz.

Üçüncü husus ise Yahudilerin Tanrısının, Greklerin tanrısı Zeus ve Romalıların tanrısı Jove (Jüpiter) ile aynı olup sadece isimlerinin farklı olduklarıdır.[51] Son olarak da Yahudi filozofların teolojisinde, Orta Platonculuğa[52] doğru bir eğilimin olması dikkatleri çeker.[53] Bu bağlamda mektup, Yahudilik içindeki Helenleşme temâyülünü göstermesi yönüyle önemlidir.

'Tek bir yaratılış formu olmasına rağmen, Yahudilikte neden bazı şeyler helâl ve bazıları haramdır?' gibi bir soruya mektup, 'Sen, yaşamın bize gösterdiği sonuçlara göre bir hükme varıyorsun... Yasa koyucumuz, kudsiyetin ve doğruluğun prensiplerini koydu ve bunu tafsîlâtlı bir şekilde bize açıkladı. İlk olarak, sadece bir Tanrı vardır ve onun gücü, bütün kâinatta tezâhür etmiştir. Her şey onun hükümranlığı altında olduğu için onun bilgisinden hiçbir şey kaçmaz'[54] der. Böylece her şeyin üstünde olan Tanrı'nın, bütün evrenin prensiplerini bildiğini ve buna binâen insanlar için iyi olacak şeyleri emrettiğini ve kötü olacak şeyleri de yasakladığını söyler.

Bundan önceki dokümanlarda olduğu gibi Mûsâ'yı bilge olarak tasvîr eden metin, Yahudilere getirilmiş olan sınırlamaların, onların bedenlerinin ve ruhlarının temiz kalmaları[55] için olduğunu dile getirir. Ayrıca hayvanların "koşer" sayılması ile ilgili metinde geçen geviş getirme şartının, yaşam ve varlığı hatırlama[56] anlamına geldiği yönündeki alegorik yorum tarzı, bu çizginin bir sonraki merhalesinin öncüsü gibidir.

Mektup verdiği kısa bilgilerden sonra kral ile buluşma ve kralın onlara sorduğu sorulara verdikleri cevapları aktarmaya başlar. Tanrı'dan korkup halkına merhametli davranırsa, krallığının ebediyete[57] kadar süreceği yorumuyla karşılaşan kral, 'En yüce *iyilik* nedir?' şeklinde bir soru sorar. 'Tanrı'nm, *evrenin* kralı olduğunu ve her şeyin, Tanrı'dan geldiğini bilmektir'[58] biçiminde verilen yanıt, Tanrı'ya biçilen *evrensellik* temasının gelişmesi noktasında önemlidir. Nitekim Tanrı'nın her dâim evrende çalıştığına ve her şeyi bildiğine inanmak[59], mektuba

51. Letter of Aristeas, 15-18.
52. Platon felsefi etrafından gelişmiş olan ve yaklaşık MÖ. 130 ile MS. II. Yüzyıl arasında varlığını devam ettiren ekole denir.
53. Cleave, Plato and Jesus, s. 238-239.
54. Letter of Aristeas, 128-137.
55. Letter of Aristeas, 139.
56. Letter of Aristeas, 153-156.
57. Letter of Aristeas, 187-189.
58. Letter of Aristeas, 195.
59. Letter of Aristeas, 210.

göre dindarlığın en önemli işaretidir. Ayrıca kişinin kendi kendini yönetmesini ve dürtüleri ile arzularının peşinden koşmamasını[60] en iyi yönetim şekli olarak gösteren metin, ruhun, Tanrısal güç tarafından güzellikleri alıp kötülükleri reddetme eğilimine sahip olması hasebiyle bilgeliğin öğretilebileceğini[61] savunur. İnsanın tabiatına[62] dair vurgular yaptıktan sonra mektup, *LXX* tercümesinin nasıl tamamlandığına dair bilgiler verir.

vii) *Ben Sirak*, M.Ö. 180'lerde Yahudilere hitâben yazılmıştır. 51 bölümden oluşan eser, Yahudiliği savunmakta ve Grek dini ve kültüründen gelen eleştirilere cevap vermektedir. Hikmetin, öteki milletlerin aksine Yahudilerde olduğuna özellikle dikkatleri çeken eser, mutlak monoteizmi savunurken öte dünya[63] ve eğer iyi bir oğul yetiştirilmişse onun vasıtasıyla babasının ölümsüzlüğü elde edebileceğini iddia eder.[64] Ona göre hikmet, hem ilâhîdir ve hem de tecessüm etmiştir. İlk günaha ve kader konusuna değinmemesiyle Saduki bir karaktere yakın duruş sergiler.[65] Tora'yı bilgelik gözlüğüyle okumaya çalışan eser, esasta 'bilgeliğin bütün anlamı, Tanrı korkusudur ve bilgelik, yasaya uymakla yerine getirilir.'[66] diyerek bilgelik-Tanrı-Yasa arasında bir ilişki kurar. Aslında onun bilgeliği bu şekilde yorumlaması, bir bağlamda Tora'nın evrenselleştirilmesine[67] de kapı açar. Böylece sonraki zamanlarda göreceğimiz evrensel yasa konseptinin temelleri oluşmaya başlar. Her şeyin karşıtı ile var olduğunu ifade eden Stoacı[68] düşünce tarzının izlerini, iyilik-kötülük, yaşam-ölüm, dindar– günahkâr[69] düalitesi içinde görmek mümkündür.

Sirak, 'Eğer her şey, bir özden geliyor ise neden bazı günler kutsal veya neden bazı şeyleri yemek yasaktır?' gibi bir soruyu, Tanrısal kudret/takdîr ve varlıkların tabiatı konsepti üzerinden tartışır. Ona göre *bilge* olan Tanrı, insanlar arasında ayrımlar yapmıştır. Böylece bazı insanlar, kutsanmış ve kendisine ya-

60. Letter of Aristeas, 221-224.
61. Letter of Aristeas, 236.
62. Letter of Aristeas, 250-251, 277-278, 288-290.
63. Sirak, 17:27-28.
64. Sirak, 30:4.
65. Bu konudaki tartışma için bkz.: James H. Charlesworth, *Eski Ahit'in Apokrif Kitapları*, (terc.: Muhammet Tarakcı), Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, XII/2, Bursa, 2003, s. 396-397.
66. Sirak, 19:20.
67. Winston, *Hellenistic Jewish Philosophy*, s. 41.
68. Stoacı felsefe, MÖ. III. yüzyılda İskenderiye'ye Ptolemy Philadelphus'un davetini reddedip yerine öğrencisi Sphaerus'u gönderen Cleanthes zamanında ulaşır. Ben Sirak'ın bu düşünce tarzına en azından bu şekilde ulaştığı ileri sürülür. Bkz.: Winston, *Hellenistic Jewish Philosophy*, s. 41.
69. Sirak, 33:7-15.

kın olmuştur. Bir kısmı ise lânetlenmiş ve utandırılmıştır.[70] Ardından da 'Bu nedir? Niçin böyledir?' dememelisin. Bütün yaratılmışların kendine özgü işleri vardır'[71] diyerek konuyu bağlar.

Qoheleth'de olduğu gibi bilgeliğin temelini, Tanrı korkusu[72] olarak ifade eden metin, diğer birçok bölümünde bilgelik ve buna dair söylemlere sahiptir. Özgürlük ve determinizm konusunda Sirak, Stoacılıkta temel olan 'her şey bir takdîre (fate) göredir.'[73] söylemini 'Bilgelik, inançlı olanla birlikte döl yatağında yaratılmıştır.'[74] ve 'İnsan, çömlekçi elindeki çömlek çamuruna benzer.'[75] şeklindeki bir yaklaşımla çözmeye çalışır. Yazar her ne kadar Helenizm karşıtı olsa da zamanının düşünce biçimleri (Helenistik kültür) çerçevesinde kendini formülüze etmeye çalışmaktadır.[76]

viii) *Bilgelik Kitabı* (*The Wisdom of Solomon*), M.Ö. I. yüzyılda Helenistik Yahudi denilen İskenderiyeli bir veya birkaç yazar tarafından yazılmış bir eserdir. Kitap, Yahudiler ile Grekler (veya Greko-Roman) arasındaki hasmâne duyguların söz ile ifade edildiği bir hüviyete sahiptir. Logos ve hatta kişileştirilmiş bir şahsiyete sahip Tanrısal hikmet[77]; Yahudilere ait olan bedenin dirilmesi inancı yerine ruhun ölümsüzlüğü[78]; insanların, kurtuluş için amansız bir şekilde hikmeti takip ederek Tanrı ile birleşmesi[79] ve filozofların Tanrısal Krallıktaki gerçek krala benzemesi gibi konular ele alınır. Eser aynı zamanda apolojik bir karakter de arzeder. Nitekim bir süre sonra Romalılara karşı yapılan savaşta Josephus, o dönemde Helenistik kültürde yaygın olan 'ruhun ölümsüzlüğü ve beden hapishânesinden çıkmanın aslında kurtuluş için önemli olduğu' şeklindeki doktrini kullanır.[80] *Bilgelik Kitabı*'nda 'Çocuksuz olup erdemli olmak daha iyidir, çünkü ölümsüzlük erdemin anısını devam ettirir.'[81] ve 'Ölümlü vücut, ruha baskı yapar.'[82] şeklinde bir söylem vardır. Bu düşüncenin arkasında Platon'un, bedenin ruh üzerinde kötü bir etki yaptığı

---

70. Sirak, 33:11-12.
71. Sirak, 39:21.
72. Sirak, 1:14.
73. Winston, *Hellenistic Jewish Philosophy*, s. 42.
74. Sirak, 1:14.
75. Sirak, 33:13.
76. Hengel, *The Interpretation of Judaism and Hellenism in the pre-Maccabean Period*, II, s. 225; Hengel, Judaism and Hellenism, I, s. 14131-153.
77. Bilgelik, 7:21-8:21.
78. Bilgelik, 8:19.
79. Bilgelik, 6:12-20.
80. Cleave, Plato and Jesus, s. 243-244; James H. Charlesworth, *Eski Ahit'in Apokrif Kitapları*, s. 397-398.
81. Bilgelik, 4:1.
82. Bilgelik, 9:15.

ve hâmile ruhun, bedenleşmiş forma göre daha üstün olduğu yönündeki fikirleri[83] yatıyor olabilir.

Bilgeliğin ardından gidilmesi ve aranılması gerektiğini belirten *Bilgelik Kitabı*, Sophia'yı şöyle betimler:

> "Bilgelikte zekî, kutsal bir ruh vardır; eşsiz, çok yönlü, ince, etkin, kesin, açık, arınmış, bilinçli, incitilemez, yardımsever, açıkgöz, karşı konmaz, iyiliksever, insanı seven, değişmez, güvenilir, erinçli, kesinlikle güçlü, her şeyi inceleyen, düşünme yetkisi olan, kurnazlık bilmeyen, en ince ruhlara giren bir ruh. Çünkü o, her çeşit davranıştan daha çabuk ilerler. Tüm varlıkları kaplar ve onların içine girip yayılır."[84]

Metinde kullanılan "zeki, ince, güçlü, arınmış, engellenemeyen, değişmez" gibi sıfatlar, Stoacı felsefî gelenekle ilişkilendirilebilir.[85] Bunlara ilaveten bilgeliğin, 'Tanrı'nın gücünün nefesi, O'nun yüceliğinin arınmış bir yayılışı, ölümsüz ışığın bir yansıması, Tanrı'nın etkin gücünün kararmış bir aynası, iyiliğin simgesi'[86] şeklinde tanımlanması da Grek felsefî nosyonuna uzak nitelendirmeler değildir.

Ayrıca felsefî gelenekteki dört temel erdemin (bilgelik, cesâret, iffet ve adalet) kaynağı[87] da bilgelik olarak sunulur. *Sirak* kitabının aksine *Bilgelik*, *Tora* ile bilgeliği özdeş bir şekilde yorumlamaz. 'Bilgeliği sevmek, onun yasalarına uymaktır.'[88] metninden kasıt, Tora'dan daha çok 'tabiat yasası' anlamını içermektedir.[89] *Qoheleth*'deki metin yapısı ile *Bilgelik Kitabı* arasında fark olduğunu söyleyen Guttmann, *Bilgelik Kitabı*'nı biraz daha Ortodoks, yani her ne kadar felsefî konseptleri kullanıyor olsa da terminoloji olarak Helenistik kültüre çok da yakın görmeme eğilimindedir.[90]

Kitap, yoktan var etme gibi bir konsept yerine, 'Tanrı, kosmozu herhangi bir formu olmayan maddeden yarattı.'[91] gibi bir düşünceyi dillendirmektedir. 'Yâkûb'un, meleği yenmesi' gibi bir olaydan, 'dindarlığın, tabiatüstü güç-

---

83. Winston, *Hellenistic Jewish Philosophy*, s. 43.
84. Bilgelik, 7:22-24.
85. Winston, *Hellenistic Jewish Philosophy*, s. 44; Delcor, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Hellenistic Period*, II, 484.
86. Bilgelik, 7:25-26.
87. Bilgelik, 8:7.
88. Bilgelik, 6:17.
89. Winston, *Hellenistic Jewish Philosophy*, s. 45; Goodenough, By Light, Light, s. 273-274.
90. Guttmann, Philosophies of Judaism, s. 23.
91. Bilgelik, 11:17.

lerden daha etkili'[92] olduğu yönünde etik birtakım çıkarsamalar yapması, alegorik yorumun onun için de ne denli önemli olduğunu göstermesi açısından dikkat çekicidir.

ix) *4. Makabeler* (*The Fourth Book of Maccabees*), 'temel erdemleri' elde etme sonucunda bedenin arzularını kontrol etmeyi vurgulayan Platoncu görüşü işlediği için *On the Sovereignty of Reason* (Aklın Hakimiyeti Hakkında) olarak da adlandırılır. Yazılış tarihi net olarak bilinmemekle beraber M.S. 37-41 civârı olabileceği belirtilir. Bu kitap üzerindeki çalışmalarıyla bilinen Moses Hadas, yazarın ve kitabın muhâtabının, kutsal yasayı bilen ve ayrıca düşünce olarak da Greklere yakın bir duruşa sahip bir kişiliğe hitap ettiğini ileri sürer. Ona göre Platon, hem hasmı Greklere karşı saldırmak için bir cephânelik; hem de kendi düşüncesinin yolunu çizen bir kişidir. Dört temel erdem, ruh, insanların öldükten sonraki durumları ve yıldızların hayat sahibi olup olmadıkları gibi konularda Platoncu bir çerçeveye sahiptir. Nitekim yazara göre Platon'da ifadesini bulan temel dört erdeme sahip kişi, Yahudi yasalarına göre yaşayan biriyle aynıdır. Kitaptaki en temel vurgu, Tora yani Tanrısal *nomos* (yasa), kosmozun düzeniyle uyum içindedir.[93]

> "Şimdi ele alacağım konu oldukça felsefîdir. İnanca bağlı aklın duygulara egemen olup olmamasını içerir. Bu nedenle felsefeye çok özen göstermenizi önermem yerinde olur. Çünkü bilgi arayışında olanlar için bu konu yaşamsal bir önem taşır. Ayrıca en yüce erdeme övgüyü içerir. Tabii ki, burada makul hüküm vermeyi kasdediyorum."[94]

Bu şekilde başlayan kitap, akıl yürütmenin, sağlam bir mantıkla bilgece yaşamı seçen zihin ürünü olduğunu ifade eder. Eser, bilgeliği ise insânî ve ilâhî konuların ve bunların nedenlerinin bilgisi[95] şeklinde dile getirerek Stoacı bilgelik tanımlamasını ortaya koyar. Bilgeliğin türlerini, 'mantıklı düşünme, adalet, cesâret ve özdenetim'[96] olarak belirten kitap, Grek felsefesindeki dört temel erdeme dair söylemleri çok açık bir şekilde ifade eder. Akıl gücüyle cinsel arzularının üstesinden gelen Yûsuf'un, Kutsal Kitap tarafından övülmesini[97] kendine temel alan yazar, Tora'nın isteklerinin, akla uygun olduğu sonucuna dair bir açıklama yapar. Bilge kişinin, hem özgür hem de kral

92. Bilgelik, 10:12.
93. Cleave, Plato and Jesus, s. 246; Winston, *Hellenistic Jewish Philosophy*, s. 45. Ayrıca bkz.: Charlesworth, *Eski Ahit'in Apokrif Kitapları*, s. 407.
94. 4. Makabeler, 1:1-2.
95. 4. Makabeler, 1:15-16.
96. 4. Makabeler, 1:18.
97. 4. Makabeler, 2:1-4.

olması gerekir şeklindeki Stoacı düşüncenin izdüşümünü 'Ey akıl, krallardan daha saltanatlı, özgürlerden daha özgürsün.'[98] cümlesinde yakalamak mümkündür.

Selevkid kralı Antiochus Epiphanes ile felsefesinden dolayı zâlim hükümdarın sarayında iyi tanınan başkâhin Eleazar'ın tartışmaları da kitap da yer alır. Antiochus, Eleazar'a 'Yahudilerin dinine uyman senin gerçek bir filozof olmadığını gösterir. Madem tabiat bize bu hayvanın (domuzun) güzel etini verdi, sen neden onu yemekten sakınıyorsun?' şeklinde bir soru yöneltir. Buna karşı Eleazar, hükümdarın aşağıladığı Kutsal Yasa'nın, müntesiplerine itidâl, cesâret, adalet ve kutsala saygıyı[99] öğrettiğini ifade ederek Greklerde bulunan erdemlere, Yahudilerin belirtilen Yasa ile ulaştığını aktarır. Ardından 'Yasa'ca kirli yiyecekleri yemeyiz. Çünkü Yasa'nın Tanrı tarafından verildiğine inanırız. Yeryüzünü Yaratan'ın bize Yasa'yı vermesiyle bütün doğa ve bize merhamet gösterdiğini biliriz.'[100] derken bunun insanın tabiatına aykırı olmadığını ve Stoacı tabiat (physis) yasası ile Yasa'nın (nomos) harmonisine dair anlayışı okuyabiliriz.

Yazar tarafından, Eleazar, yedi kardeş ve annelerinin, acıyı hor görerek akıllarıyla duygularına egemen olup şehitliği seçmeleri şöyle aktarılır: 'Doğrusu tanrısal bir mücadeleye girdiler. Çünkü o gün erdem onları ödüllendirdi ve dayanmalarını sınadı. Onların ödülü, sonsuz yaşamdaki ölümsüzlük oldu.'[101]

Stoacı bir tutum tarzı olup duyguların tamamen silinip atılması erdemi, tabiatın yasasıyla uyumlu olan Yasa uğruna şehit olmayı göze alan kişilerin tutumlarının aktarılmasında ortaya çıkar. Yazara göre şehit edilen kardeşlerden biri şöyle der: 'İğrenç dalkavuklar sizin germe âletiniz benim mantığımı boğacak kadar güçlü değildir. Kollarımı kesebilir, bedenimi yakabilir, eklemlerimi çevirebilirsiniz. Ama bu işkencelerin hepsinden geçerek sizi İbrânî çocuklarının erdem konusunda yenilmez olduklarına ikna edeceğim.'[102] Nitekim bu bağlamda Wolfson'un, 'Philo'nun yaşadığı dönemde erdemin, bütün duygusal istekleri silip atmak mı yoksa onları kontrol altına almak mı olduğu konusunda Helenistik Yahudiler arasında tartışma vardı.'[103] demesi, konunun farklı kişilerce nasıl algılandığını göstermesi açısından önemlidir.

---

98. 4. Makabeler, 14:2; 7:23; 2:23.
99. 4. Makabeler, 5:22-25.
100. 4. Makabeler, 5:25-26.
101. 4. Makabeler, 17:11-12.
102. 4. Makabeler, 9:17-18; 11:25; 15:11-14.
103. Wolfson, Philo, II, s. 270-271.

ÖZGÜNLÜĞÜ

Helenistik Yahudiler, etraflarını sarıp sarmalayan birtakım olguların içinden çıkmış bir topluluktur. Doğal olarak dönemin kazanımlarını kendi bağlamlarında harmanlamaya çalışmışlardır. Bu gayretlerinde de başarılı olmuş görünmektedir. Çünkü dönemin tarihsel bağlamı düşünüldüğünde kutsal topraklardan uzakta ve Helenistik bir imparatorluğun yönetimi altındaki bu çaba çok anlamlıdır. Böylece Yahudiler, bir nebze olsun kendilerinin de kadîm bir geleneğin üzerine inşâ edildiğini hem kendi dindaşlarına hem de 'ötekine' isbat etmeye çalışmıştır. Bu vesileyle diaspora Yahudileri, Helenistik felsefeye karşı verilen cevaplarla bir nebze olsun rahatlamış ve en azından çoğu kendi dinlerinde kalmaya devam etmişlerdir.

Helenistik Yahudilik, diaspora Yahudileri açısından önemli olduğu kadar bir süre sonra Yahudiliğin içinden çıkacak ve Hıristiyanlık ismini alacak hareket açısından da kayda değerdir. Çünkü kendilerinin de kutsal saydığı Yahudi kutsal kitabı ile Helenistik felsefe arasında bir tezadın olmadığını ortaya koymak için Helenistik Yahudiliğin yorum geleneğine kulak kabartmışlardır.

Akıl ile vahiy arasında bir çatışmanın olmadığı ve vahyin, aklı da yaratan Yaratıcı tarafından verildiği gibi bir söylem üzerinden felsefe ve din arasında bir uzlaşı olduğunu ortaya koymaya çalışan Helenistik Yahudiler, bu tutumlarıyla din felsefesinde önemli bir yer tutar.

ETKİLERİ

Helenistik Yahudilik denilince akla, bu çizginin en önemli yazarı İskenderiyeli Philo gelir. O, akıl ile vahyi veya felsefe ile Kutsal Kitabı uzlaştırma çabası yönüyle önemli bir kişiliktir. Kendinden sonra her ne kadar birçok eseri günümüze ulaşmamışsa da yine de çok geniş bir literatür bırakmıştır. Onun akıl-vahiy sentezinde ve alegorik yorumu derinleştirip genişletmesinde Helenistik-Yahudiliğin yukarıda geçen kişi ve eserleri etkindir. Nitekim kendisi de bu çizginin bir devamı olan Philo, bu hususta kazanımları çok iyi kullanmıştır. Bu eserde İskenderiyeli Philo ayrı bir başlık olarak ele alındığı için burada onun düşüncelerinden ve katkılarından bahsetmeyeceğiz.

Helenistik Yahudiliğin, Hıristiyan kilise babaları üzerinde de önemli bir etkisi vardır. Yukarıda da söylendiği üzere Helenistik Yahudiliğin en önemli temsilcisi İskenderiyeli Philo'nun eserleri, kilise babalarınca aktarıldığı gibi bahsi geçen diğer Helenistik Yahudiliğe ait birçok literatür de bu yolla günümüze ulaşmıştır. Bu bağlamda ilk dönem kilisesi, hem kendi konumunu sağlam bir zemîne oturtmak hem de akıl-vahiy tartışmalarında önceki kazanımları kullanmak için Helenistik Yahudiliğe ait bu literatürden faydalanmıştır.

Yahudilik içinde önemli bir kanal olan bu akım veya yorum geleneği, ilginç bir şekilde Yahudiliğin ana bünyesinde (sonradan Rabbinik Yahudilik ismini alacak olan) çok da önemli bir fonksiyon icra etmemiştir. Nitekim kendisi de Helenistik Yahudi olarak isimlendirilebilecek Yahudi tarihçi Josephus'tan sonra XVI. Yüzyıla kadar Yahudiler, İskenderiyeli Philo'ndan bahsetmeyerek bir anlamda bu çizgiyi 'sessiz' bir şekilde cezalandırmıştır. Bunun arkasında Yahudilerin bir süre sonra ikinci kez sürgüne (M.S. 70) gönderilmesi, Tapınaklarının yıkılması, kendi varlıklarını korumak adına daha radikal bir din algısı içine girmeleri, Helenistik Yahudiliğe ait metinlerin kilise babaları tarafından nakledilmesi gibi nedenler görülebilir.

DEĞERLENDİRME

Helenistik bir çevrenin hâkimiyeti altında yaşayan Yahudiler, içinde bulundukları topluma uygun cevaplar bulmaya çalışmışlardır. Çünkü bu dönemde Helenistik felsefenin yoğun akıl yürütmeleri karşısında birçok Yahudi, din değiştirme veya en iyi ihtimalle kendi dinlerinin rasyonelliği hakkında birtakım şüphelere düşmeye başlamıştır. İşte böyle bir ortamda Helenistik Yahudilik denilen sistem, bilgeliğe ve felsefeye vurgu yapmış ve bunların temelinin Yahudilikten çıktığını göstermeye çabalamıştır. Ayrıca Yahudilerin tarih boyunca kültür oluşturan ve sonraki geleneklere bunu aktaran bir topluluk olduğu ileri sürülmüştür. Böylece bir taraftan değişik isyanlarla Helenistik imparatorluğa karşı ayaklanan Yahudiler, bir taraftan da entelektüel açıdan da yeni bir cephe açmıştır.

Helenistik Yahudiliğin en temel katkısı, kutsal kitabı okuma metotlarıdır. Metni alegorik (mecâzî) okuyarak dönemin birçok problemine kendilerince cevap bulmaya çalışmışlardır. Böylece kutsal kitaba dair geliştirdikleri bu okuma metodu, kendilerinden sonra gelen kişilere ve sistemlere ön ayak olmuştur. Nitekim alegorik okuma ve hermenötik ile ilgili yapılacak bir çalışma, Helenistik Yahudiliğe referansta bulunmadan tam anlamıyla çalışılmış olamaz.

Yahudiliğin içinde bir 'hareket' olarak başlayıp sonradan Hıristiyanlık ismini alan dini geleneğin teorisyenleri olan kilise babaları, Helenistik Yahudiliğe ait metinleri günümüze aktarmaları itibarıyla önemli bir fonksiyon icra etmişlerdir. Ancak bu süreci sadece 'kültür taşıyıcılık' olarak görmek, meseleyi etraflıca almamak anlamına gelir. Çünkü kilise babaları bu metinleri, kendilerinin de sıkıntı çektiği 'kutsal kitap-akıl' arasındaki dengenin kurulması aşamasında çok fazla kullanmış ve onların metotlarını takip etmişlerdir. Böylece kilisenin, kendi sınırlarını çizerken izlediği yolda Helenistik Yahudiliğin önemli bir katkısı bulunmaktadır.

KAYNAKÇA

Bartlett, John R., *Jews in the Hellenistic World*, Cambridge, 1985.

Borgen, Peder, *Philo of Alexandria: An Exegete for His Time*, Atlanta, 1997.

Charlesworth, James H., *Eski Ahit'in Apokrif Kitapları*, (terc.: Muhammet Tarakcı), *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XII/2, Bursa, 2003

Collins, A. Yarbro, *Aristobulus: A New Translation and Introduction*, *The Old Testament Pseudepigrapha*, (ed. James H. Charlesworth), II, New York, 1983-1985.

Delcor, Mathias, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Hellenistic Period*, *The Cambridge History of Judaism*, II, Cambridge, 1989.

Drummond, James, *Philo Judaeus: The Jewish-Alexandrian Philosophy in its Development and Completion*, I, London, 1888.

Goodenough, Erwin, *By Light, Light The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism*, New Haven: Yale University Pres, 1935.

Guttmann, Julius, *Philosophies of Judaism*, New York, 1964.

Holladay, Carl R., *Fragments from Hellenistic Jewish Authors*, I, (Historians), (ed. H. W. Attridge), Society of Biblical Literature, (Scholars Press), California, 1983.

———, *Fragments from Hellenistic Jewish Authors*, III, (Aristobulus), (ed. Martha Himmelfarb), Society of Biblical Literature, (Scholars Press), Georgia, 1995.

Hegermann, Harald, *The Diaspora in the Hellenistic Age*, *The Cambridge History of Judaism*, II, Cambridge, 1989.

Hengel, Martin, *Judaism and Hellenism: Studies in Their Encounter in Palestine During the Early Hellenistic Period*, I, (terc.: John Bowden), Minneapolis, 1974.

———, *The Interpretation of Judaism and Hellenism in the pre-Maccabean Period*, *The Cambridge History of Judaism*, II, Cambridge, 1989.

———, *The Political and Social History of Palestine From Alexander to Antiochus III, (333-187 BCE)*, *The Cambridge History of Judaism*, II, (ed. –W.D. Davies-L. Finkelstein), Cambridge, 1989.

Josephus, Flavius, *The Antiquities of the Jews*, IV, 6, (*Josephus Complete Works*'un içinde), (terc.: William Whiston), (Kregel Publications), Michagen, 1960.

Leaney, A.R.C., *The Jewish and Christian World 200 BC to AD 200*, Cambridge, 1984.

Orlinsky, Harry M., *The Septuagint and its Hebrew Text*, *The Cambridge History of Judaism*, II, Cambridge, 1989.

Winston, David, *Hellenistic Jewish Philosophy*, *History of Jewish Philosophy*, (ed. D.H.Frank-O.Leaman), (Routledge), New York, 1996.

Van Cleave, James R., *Plato and Jesus*, The Claremont School of Theology (Yayımlanmamış Doktora Tezi), California, 2003.

Van der Horst, Pieter W., *Jews and Christians in Their Graeco-Roman Context*, Tübingen, 2006.

Walter, Nikolaus, *Jewish-Greek Literature of the Greek Period*, *The Cambridge History of Judaism*, II, Cambridge, 1989.

Wolfson, Hanry A., *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*, I, Cambridge, 1948.

ORTA ÇAĞ İSLÂM DÜNYASINDA YAHUDİ DÜŞÜNCESİ

Yasin Meral*

GİRİŞ

Orta Çağ, Müslüman dünya açısından düşünce tarihinin en parlak dönemlerinden biridir. Bu dönemde hem fen bilimlerinde hem de dinî-beşerî bilimlerde İslâm dünyasında çok büyük ilerlemeler kaydedilmiştir. Düşünce tarihi açısından da İslâm tarihinin en verimli dönemleri bu dönemlerdir. Orta Çağ'ın Müslüman düşünürlerinin fikirleri, eserlerinin Latince ve İbranice gibi dillere tercüme edilmesiyle, Yahudi ve Hıristiyan dünyasına taşınmıştır. Yahudi ve Hıristiyan bilginler Müslüman düşünürlerin eserlerinden istifade etmişler ve batıdaki ilmî merkezlerde Müslüman düşünürlere ait pek çok eser okutulmuştur.

İslâm devletlerinin Orta Doğu, Kuzey Afrika ve Endülüs'te hâkimiyet sağlamalarının doğal sonucu olarak bu bölgelerde yaşayan diğer din mensupları da İslâm hâkimiyetine girmiştir. Demografik açıdan değerlendirildiğinde, Orta Çağ'da dünyadaki Yahudi nüfusunun büyük çoğunluğunun İslâm ülkelerinde yaşadığı görülmektedir. Bu durum, Yahudilerin İslâm kültüründen etkilenmelerini de beraberinde getirmiştir. Yahudi din bilginleri eserlerini büyük ölçüde Arapça kaleme alırken düşünce sistemi olarak da İslâm düşünürlerinden bir hayli etkilenmişlerdir.

Yahudi düşüncesi/felsefesi, tabiatı itibariyle Yahudiliğin duruşunu yansıtmakta olup din merkezlidir. Yahudi düşünürler, dinin temel meseleleriyle ilgili

* Yrd. Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı. [e-posta: yasinmeral1979@gmail.com]

görüşlerini bazen tek bir kitapta bazen farklı kitaplarının değişik bölümlerinde ele alarak Yahudi düşüncesini dile getirmişlerdir. Yahudi din bilginlerinin tesiri altında kaldıkları akımlar ve yaşadıkları coğrafyalar da onların görüşlerinin şekillenmesinde doğrudan etkili olmuştur.

Yahudi felsefesi ve düşüncesinin temel konuları, Yahudiliğin de temel inanç esaslarını içermektedir. Bu çerçevede Yahudi felsefesinde, Tanrı'nın zatı ve sıfatları, her şeyi bilmesi, Tanrı'ya kulluk, Mesih'in dünyanın sonu ile ilgili inanıştaki yeri, Tevrat'ın vahiy oluşu, Tevrat'ın aslının korunarak günümüze geldiği, öldükten sonra dirilme ve hesap günü, yaratılışın amacı, iyilik ve kötülük, ruh ve beden, insanın fiillerinden sorumluluğu, metafizik âlem gibi konular ele alınmıştır.

İslâm hâkimiyeti altında felsefî konularla ilgili eserler kaleme alan pek çok düşünür mevcuttur. Bu çalışmada farklı asırlardan Yahudi düşünürleri kronolojik sıra ile ele alınacaktır. Bunlar sırasıyla Saadya Gaon, İbn Gabirol, Bahya ibn Paquda, Yehuda Halevi ve İbn Meymun'dur.

SAÎD BİN YÛSUF EL-FEYYÛMÎ (Ö. 942)

İslâm dünyasında Saîd bin Yûsuf el-Feyyûmî adıyla bilinen Rav Saadya Gaon, 882 yılında Mısır'ın Feyyûm şehrinde dünyaya geldi. Saadya, genç yaşında Mısır'ı terk ederek Bağdad'a yerleşmiştir. O, hayatı boyunca Karaîler başta olmak üzere değişik dinî gruplarla tartışma içinde olmuştur.[1] Mes'ûdî (ö. 956), Saadya'nın Bağdad'da *meclis* adı verilen münâzara ve müzâkere oturumlarına iştirâk ettiğini aktarmaktadır.[2]

Saadya'nın yaşadığı dönemde Irak'ta iki büyük Yahudi akademisi mevcuttu. Sura ve Pumbedita adlı bu iki akademi, gaon ünvanını taşıyan başkanlar tarafından yönetilmekteydi. Gaonlar, Yahudi cemâatinin en önde gelen ilim adamlarıydı. Bunlardan hariç Yahudi cemâatini devlet nezdinde temsil eden re'su'l-calût bulunmaktaydı. Sura'daki akademinin gaonu 928 yılında hayatını kaybedince Saadya, Yahudi cemâatinin başkanı (re'su'l-calût) tarafından bu akademiye gaon olarak atandı. Saadya'nın cedelci yapısı cemâat başkanıyla arasını boz-

1. Saadya'nın Karaî karşıtı yazıları için bkz. Samuel Poznanski, "The Anti-Karaite Writings of Saadya", *The Jewish Quarterly Review* 10/2 (1898), ss. 238-276; Samuel Poznanski, "The Karaite Literary Opponents of Saadiah Gaon in Eleventh Century", *The Jewish Quarterly Review* 19/1 (1906) ss. 59-83; 18/2 (1906), ss. 209-250.
2. Mesudi, *et-Tenbih ve'l-İşraf*, ed. M. J. Goeje, Leiden 1894, ss. 112-114. Bkz. Richard Steiner, *A Biblical Translation in the Making: The Evolution and Impact of Saadia Gaon's Tafsir*, Harvard University Press, 2011, s. 99.

du ve 931 yılında akademi liderliğinden uzaklaştırıldı. 937 yılına kadar Saadya'nın inzivâ hayatı yaşadığı ve ilmî faaliyetlerde bulunduğu bilinmektedir. Yahudi cemâati içerisinden nufûz sahibi bazı kimselerin arabulucuk yaparak Saadya ile re'sul'-calût'u barıştırmaları neticesinde Saadya yeniden Sura akademisi başkanlığına atanmış (937) ve ölümüne kadar (942) bu görevde kalmıştır.

Saadya, Yahudiliğin hemen her alanında eserler kaleme aldığı için kendisinden, "*Her alanda konuşanların reisi* (*roş ha-medabrîm be-kol makom*)" cümlesiyle bahsedilmiştir.[3] Bu cümlenin orijinal İbrânîcesinde geçen *ha-medabrîm* (konuşanlar) ibaresi, *mütekellimûn* kelimesinin İbrânîcesi olarak düşünülmüş ve bu ifadeyle "Yahudi kelamcıların reisi" denilmek istendiği öne sürülmüştür.[4] Saadya'nın pek çok eseri günümüze ulaşmıştır. Belli başlı eserleri; *Agron*, *Tefsîru Seb'îne Lâfzen el-Ferîde*, *Tefsîru't-Tevriye bi'l-Arabiyye*, *Kitâbu'l-Medhal ile't-Talmud*, *Sefer ha-Moadim*, *Tefsîru Kitâbi'l-Mebâdi*, *Kitâbu'l-Emânât ve'l-İ'tikâdât*, *Kitâbu't-Temyiz*, *Kitâbu Câmiu's-Salavât ve't-Tesâbih*, *Sefer ha-Galuy* ve *Kitâbu Fasîhi Lügati'l-İbrânîyyin*'dir. Bunlardan en önemlileri *Tefsîru't-Tevriye bi'l-Arabiyye* ve *Kitâbu'l-Emanât ve'l-İ'tikâdât* adlı eserlerdir.

Tefsîru't-Tevriye bi'l-Arabiyye, mevcut bilgilere göre Tevrat'ın İbrânîce orijinal metninden Arapça'ya yapılmış ilk tam çevirisidir.[5] Bu çeviri daha sonraki dönemde Yahudiler arasında çok etkili olmuştur.[6] Bu çevirinin çok tutulması ve zaman içerisinde standart Arapça çeviri konumuna yükselmesi sonucu Yahudiler arasında yeni Tevrat çevirisi girişimi sınırlı kalmıştır.[7] *Kitâbu'l-Emanât ve'l-İ'tikâdât* ise içeriğinde dinî ve felsefî konuların yer aldığı bir eserdir. Saadya'nın bu eseri "makale" adını verdiği on bölümden oluşmaktadır. Bu eserde Saadya, Yahudiliğin akılla çatışmadığını ve din-felsefe arasında bir uyum olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Ona göre akıl ile vahiy arasında çatışma yoktur. Eğer âşikâr bir çelişki görünüyorsa o zaman kutsal kitaptaki ifadeler literal

---

3. Henry Malter, *Rav Saadya Gaon: His Life and Works*, Philadelphia 1921, s. 52
4. Saadya, Yahudi akademi çevrelerinde *Yahudi mütekellim* olarak görülmektedir. Bkz. Sara Stroumsa, *Saadya Gaon: Hoge Yahudi be-Hevra Yam Tihonit*, Hotsaat Universitat Telaviv, 2002, ss. 9-10, 22.
5. Saadya'nın Arapça Tevrat tercümesi ilk girişim değildir. Saadya'dan önce de Tevrat'ın bazı bölümlerinin Arapça'ya tercüme edildiği bilinmektedir. Bkz. Blau, "The Oldest Judeo-Arabic Bible Translation", *Geniza Research After 90 Years*, University of Cambridge Oriental Publications, 1992, ss. 31-39.
6. Joshua Blau, "Saadya Gaon's Pentateuch Translation and the Stabilization of Mediaeval Judaeo-Arabic Culture", *Interpretation of the Bible*, ed. Krasovec Joze, Slovenska Akademija Znanosti in Umetnosti, Ljubljana 1998, s. 394.
7. Meira Polliack, *The Karaite Tradition of Arabic Bible Translation*, Brill, Leiden 1997, s. 81; Meira Polliack, "Arabic Bible Translations in Cairo Geniza", *Jewish Studies in New Europe*, Copenhagen 1998, ss. 600-601.

olarak değil, akla uygun şekilde tefsîr edilir. Saadya, âhiret hayatını da bu çerçevede açıklamaktadır. Ona göre bu dünyada yapılan amellerin bir başka dünyada karşılığını bulması gerekmektedir. Mantık ve akıl bunu gerektirmektedir.[8]

On bölümden oluşan bu eserin birinci bölümü; âlemin, içinde barındırdığı her şeyle birlikte, muhdes olduğunu anlatmaktadır. İkinci bölüm yaratıcının tekliği, üçüncü bölüm emir ve nehiyler, dördüncü bölüm tâat ve ma'siyet, beşinci bölüm hasenât ve seyyiât, altıncı bölüm nefis ve ölüm, yedinci bölüm ölülerin diriltilmesi, sekizinci bölüm İsrâiloğullarının kurtuluşu, dokuzuncu bölüm mükâfât ve cezâ, onuncu bölüm de insanın bu dünya hayatında yapacağı doğru ameller üzerinedir.

Saadya, kitabın mukaddimesinde kendi dönemindeki insanların hakikate ulaşmada çektikleri sıkıntıyı anlatmaktadır. Yanlış düşünceler ve sapkın fikirler dolayısıyla Yahudiler arasında ciddî anlamda kafa karışıklığı ortaya çıktığını farkeden Saadya, Yahudiliğin tartışılan temel konularla ilgili duruşunu sistemli bir şekilde ele almak istemiştir. Saadya'yı bu kitabı yazmaya iten başlıca sebep kendi döneminde bir hayli yaygın olan heretik fikirlerdir.

Saadya için bilginin dört kaynağı vardır. Bunlar duyu organlarıyla, akılla, mantıksal çıkarımla bilinen bilgiler ve güvenilir haberdir (haber-i sâdık). O, haber-i sâdık ifadesiyle Yahudi sözlü geleneğini kastetmektedir. Saadya'nın bunu bilginin kaynaklarından biri olarak sunmasında o dönemde çok etkili olan Karaîlerin Yahudi sözlü geleneğini reddetmeleri etkili olmuştur.

Saadya, dünyanın yaratılmış olduğuna dört delil sunmaktadır. Bunlardan ilki âlemin sınırlı oluşudur. Dünya ve sema sınırlı olup kuvvetleri de sınırlıdır. Zira sınırlı olan bir cisimde sınırsız kuvvet bulunmaz. Sınırlı olan bir şey aynı zamanda evveli ve âhiri olmak zorundadır. İkinci delil; âlemdeki cisimlerin birbirlerine geçmiş cüzlerden ve terkiplerden oluşmasıdır. Önce nebâtât ve hayvânât âleminin cüzlerden ve terkiplerden oluştuğunu belirten Saadya, daha sonra semayı, yıldızları ve diğer gök cisimlerini de incelediğinde istisnâsız semanın barındırdığı her cismin de parçalardan meydana geldiğini ve muhdes olduğunu dile getirmektedir. Üçüncü delil ise, cisimlerin zorunlu olarak ârâzlardan oluşmasıyla ilgilidir. Buna göre bu ârâzlar sürekli değişim içindedirler ve muhdestirler. Dördüncü delile göre, zaman yaratılmış olup sınırlı bir olgu olarak oluş ve bozuluşla mukayyeddir.[9]

Saadya, yaratıcının tek olduğunu ifade ederek tek olmasının dışındaki alternatifleri çürütmektedir. Ona göre bütün deliller yaratıcının iki olma ihtima-

---

8. Saadya Gaon, Kitabu'l-Emânât ve'l-İ'tikâdât, 9/3.
9. Saadya Gaon, *Kitabu'l-Emânât ve'l-İ'tikâdât*, ed. Yosef Kafih, Mahon Sura, Yeruşalayim 1970, 1/1.

lini reddetmektedir. Saadya önce iki ayrı ilâh olması durumunda yaratma sırasında birinin diğerine yardım etme durumunun ortaya çıkacağını belirtir. Ona göre, yekdiğerinden yardım almadan yaratmayı tamamlayamama bu ilâhların âciz oldukları anlamına gelir. Eğer istediklerini yapma ve yaratma kudretine sahip olsalar bu kez de birinin isteği diğerine ters gelebilir; birisinin ortadan kaldırmak istediğini diğeri yaşatmak isteyebilir. Bu da aynı cismin aynı anda hem ölü hem canlı olması gibi bir durumu netice verir. Yine ilâhlardan biri kendi ilmindeki bazı şeyleri diğer ilâhtan gizleyebiliyorsa, bu durumda her biri her şeyi bilen özelliğine sahip değildir. Bu ve benzer örnekler yaratıcının iki olma ihtimali ortadan kaldırmaktadır.

Saadya, Tanah'ta sıklıkla geçen Yahve Elohim isminin neden bir arada zikredildiğine değinmekte ve bunların iki ayrı ilâh değil tek Tanrı'nın isim ve sıfatından oluştuğunu ifade etmektedir. Benzer şekilde kutsal kitapta akıl ve mantığa ters anlatımlar ile karşılaşıldığında bu kullanımların dilin özelliğinden kaynaklanan mecaz ve benzetme olduğunu belirtmektedir. Saadya'ya göre yaratıcı Tanrı düşüncesi zorunlu olarak hayy, kâdir ve âlim gibi sıfatları beraberinde getirir. Bu sıfatlar aynı varlığın yansımaları olup aynı anda yaratıcıda bulunmaktadır. Yaratıcı bir olayda kâdir olduğunu gösterirken âlim sıfatı o anda ondan ayrı değildir. Ona göre bu sıfatlar, yaratıcıda birbirinden bağımsız ayrı birer varlık değildirler. Saadya, burada Hıristiyanları bu sıfatları ayrı varlıklar olarak anlayıp sapkınlığa düşmekle eleştirmektedir.[10]

Saadya, Tanah'taki emirleri semâî (*şerâi'-i sem'iyye*) ve aklî emirler (*şerâi'-i 'akliyye*) olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Aklî emirler Tanah'ta emredilmeseler bile insan aklının doğal olarak ulaşacağı emirlerdir. Bunlar tamamen dinî alana ait emirler olabileceği gibi insan ilişkilerine ait emirler de olabilir. Meselâ Tanrı'ya iman, duâ, adam öldürmeme, hırsızlık yapmama gibi. Semâî emirler ise akılla kavranmak zorunda olmayan emirlerdir. Bunlar da Tanah'ta belirtilen emirler olup kendi içinde mantikî sebepler aranabilir. Şabat'ın kutsal kılınması, insanların arasından peygamberlerin özel olarak seçilmesi, bazı yiyeceklerin haram oluşu bu türden sayılmıştır. Tanrı'nın kuluna sırf iyilik düşüncesinde olduğu inancıyla bu tür emirleri yerine getirmenin önemi vurgulanmaktadır. Bu aynı zamanda itâat ve yüce yaratıcıya güven duygusunu da beraberinde getirmektedir.[11]

Saadya, eserde neshe dair detaylı açıklamalar yapmaktadır. O, Rabbânî gelenekteki inanca parelel olarak Tevrat'ın emirlerinin yer ve gök durduğu müddetçe (*ma kâmeti's-semâu ve'l-ard*) devam edeceğini ve Tevrat'ın koruma altında olduğunu dile getirmektedir.[12] Saadya, önce Tevrat'taki bazı emirlerin neshe

10. Saadya Gaon, a.g.e. 2/2-5.
11. Saadya Gaon, *Kitabu'l-Emânât ve'l-İ'tikâdât*, 3/1-4.
12. Saadya Gaon, a.g.e. 3/8.

uğradığını iddia edenlerin delillerini aktarmakta ardından da bu iddiaları tek tek çürütmeye çalışmaktadır.[13] O, İsrâiloğulları arasından bazı insanların nesh iddiasını red sadedinde emir ve yasakları (*mitsva*) dört sınıfa ayırdıklarını dile getirmektedir. Saadya'nın açıklamaları şu şekildedir:

> "Gördüm ki ümmetimizden bazı insanlar nesh iddiasını genel olarak reddedip şöyle diyorlar: Allah bir emir vereceği zaman dört türden biriyle emir verir. [Birinci tür] Allah bazen bir mitsva (emir-yasak) koyduğu zaman açıkça onun ebedî olduğunu belirtir. Böyle olunca, o emir ve yasağın neshedilmesi mümkün değildir. [İkinci tür] Yaratıcı bazen de zamanla sınırlı emirler verir. Meselâ, "Şunu yüz yıl yapın." der. O emir yüz sene içinde nesholmaz, süresi dolunca yürürlükten kalkar. [Üçüncü tür] Allah bazen de mekânla sınırlı emirler verir. Meselâ, "Mısır'dayken şunu yapın." gibi. Mısır'da olunduğu müddetçe bu emir geçerlidir ve nesholmaz. Mısır'ın dışındakilere bundan ayrı bir şey emretse bu nesh sayılmaz. [Dördüncü tür] Bazen de Allah bir sebebe bağlı olarak emirde bulunur. Meselâ "Nil'in suyu aktığı müddetçe şunu yapın." der. Nil'in suyu aktığı müddetçe o emir çiğnenemez. Ama Nil'in suyu durduğunda başka bir emir vermesi önceki emrin neshi sayılmaz. Eğer birileri çıkar derse ki: "Beşinci tür emir ve yasaklar var ki, zaman sınırlaması yok ve ikinci bir emir gelene kadar insanlar onu yapmaya devam ediyorlar." O zaman buna da [ümmetimizden insanlar] derler ki: "Bu da zamanla sınırlanmış olur. Çünkü süresi ya baştan kesin olarak Allah tarafından bilinir ya da ikinci emir geldiğinde insanlar tarafından bilinmiş olur." Bu, her iki durumda da nesh olarak değerlendirilmez; çünkü daha baştan belirli bir zaman için düzenlenmiştir. Bazısı da şöyle cevap verir: Bu beşinci kısım imkân dâhilinde değildir. Çünkü emirlerin sınırlı ya da sürekli olmalarının açıklanması onlar hakkındaki müphemlikleri gidermek içindir."[14]

Saadya, bu açıklamaların ardından neshi savunanların iddialarını temellendirmek için getirdikleri yedi delili sıralamakta ve hepsine tek tek cevap vermektedir. Ona göre neshin mümkün olduğunu söyleyenlerin ilk delili hayat ve ölüm arasındaki ilişki, yani ölümün hayatı neshetmesidir. Saadya, buna cevap olarak ölümün bir son değil, yeni bir hayata geçiş olduğunu belirtmekte ve aralarında kıyas yapmanın yanlış olduğunu ifade etmektedir. Tanrı'nın hiçbir zaman neshetmek üzere bir emir ortaya koymayacağını belirten Saadya'ya göre, böyle bir durumda bir emir diğeriyle, diğeri ötekiyle neshedilir ve emirler sonsuza dek neshedilerek devam eder. Neshi savunanların ikinci delili, ölümle

13. Saadya Gaon, a.g.e. 3/8-9.
14. Saadya Gaon, a.g.e. 3/8.

birlikte ölen kişinin üzerinden sorumlu olduğu emir ve yasakların kalkmasıdır. Üçüncü delil, insanın bazen çalışması, bazen dinlenmesi, bazen oruç tutması bazen yemesidir. Dördüncü delil, bazı insanların zengin, bazısının fakir, bazısının görme yetisine sahipken, bazısının kör olmasıdır. Beşincisi, hurmanın önce yeşil oluşu sonra kızarmasıdır. Altıncısı, Şabat'ın durumudur. Şabat'la ilgili yasak gelene kadar Şabat günü çalışmak mübah idi, ama bu nesholunmuş oldu.[15] Yedinci delilin dayanağı ise, "İbrahim'in şerîatından farklı olarak Mûsâ şerîatı verildiyse, pekâlâ Mûsâ'nın şerîatından farklı bir şerîat gelebilir." iddiasıdır. Saadya, bu iddiaların her birine tek tek cevaplar vermekte ve bu iddiaların genel olarak sağlıklı kıyaslar ve doğru çıkarımlar olmadığını dile getirmektedir.[16]

Saadya, daha sonra neshi iddia edenlerin Tevrat'tan neshe örnek olarak sundukları on konuyu ele almaktadır. Tevrat'tan neshe dayanak bulanların ilk örnekleri, Hz. Âdem'in çocuklarının kardeş oldukları halde evlenmeleri, daha sonra kardeşler arası evliliğin yasaklanmasıdır.[17] Saadya, bunun nesh olarak değerlendirilemeyeceğini, başka insan nesli olmadığı için bu evliliklerin zarûretten kaynaklandığını belirtmektedir. İkinci örnek, Kâbil ile Hâbil'in durumudur. Buna göre Kâbil, Hâbil'i öldürdüğünde Tanrı onun cezâsını dünyada göçebe/kaçak ve yalnız olmak şeklinde takdir etmiştir.[18] Fakat insan öldürmenin cezâsı daha sonra kısas olarak belirlenmiştir. Saadya bunun da nesh sayılamayacağını, çünkü kısas cezâsının bir hâkim huzurunda ve şâhitlerin tanıklığıyla karara bağlanabileceğini, Hâbil-Kâbil olayının ise şâhidi olmaması sebebiyle Tanrı'nın bu şekilde bir cezâ takdîr ettiğini dile getirmektedir.[19]

Üçüncü örnek, Tanrı'nın önceleri herkese, daha sonra ise sadece Harun ve soyuna kurban ibadetini emretmesidir. Saadya, bütün herkesin kurban ibadetiyle mükellef olduğuna dair bir emir bulunmadığı için, Harun ve soyuna kurban emrinin verilmesinin nesh olarak değerlendirilemeyeceğini belirtmektedir. Dördüncü örnek, Şabat günü iş yapmanın yasak olmasına rağmen kurban sunulmasına izin verilmesidir. Saadya'ya göre bu örnek de nesh olarak değerlendirilemez, çünkü kurban Şabat'tan önce emredilmiştir. O, burada "Çünkü Şabat'ta diğer bütün işler yasaklanmışken kurban, sünnet ve Şabat emri gelmeden önceki emirler caizdir." ifadelerini kullanmaktadır. Beşinci örnek, Tanrı'nın önce İbrahim'e, "İshak'ı kurban et." demesi, sonra da bundan vazgeçmesidir.

---

15. Bu iddia Saadya sonrası dönemde de Müslüman reddiye yazarlarında görülmektedir. Bkz. Karâfî, *Ecvibetü'l-Fâhirah ani'l-Es'ileti'l-Fâcirah,* tahk. Mecdi Muhammed eş-Şihâvî, Matbaatu Âlemi'l-Kutub, Beyrut 2005, s. 160.
16. Saadya Gaon, *Kitabu'l-Emânât ve'l-İ'tikâdât*, 3/8.
17. Krş. Karâfî, *el-Ecvibetü'l-Fâhira*, s. 160.
18. Tekvin, 4/12.
19. Saadya Gaon, *Kitabu'l-Emânât ve'l-İ'tikâdât*, 3/9.

Saadya bu iddia için de, "Bu da ne bizim yanımızda ne de onların (Müslümanların) yanında nesh sayılmaz (*ve hâzâ eydan leyse bi-neshin ındenâ ve lâ ındehum*)." ifadesini kullanmaktadır. Saadya, bir emrin neshedilebilmesi için onun daha önce bir kere olsun yapılması gerektiğini, ayrıca Tanrı'nın buradaki isteğinin çocuğun kurban edilmesi değil, İbrahim'in teslîmiyetini sınamak olduğunu ifade etmektedir.[20]

Saadya'nın nakline göre neshi kabul edenlerin Tevrat'tan getirdikleri altıncı örnek, Moab kralı Balak ile Balam arasında geçen diyalogdur. Tevrat'ta anlatılanlara göre Balak, elçilerini Balam'a göndererek kendi ülkesine gelip İsrâiloğullarına lanet okumasını ister. Tanrı, Balam'a "Onlarla gitmeyeceksin."[21] diye emreder, Balam da gitmez. Bunun üzerine Balak, Balam'a daha itibarlı elçiler gönderir. Tanrı bu kez Balam'a "Onlarla git."[22] der. Saadya, bunun nesh sayılmayacağını, zira Tanrı'nın "Onlarla git." dediği elçilerin ilk heyettekilerden farklı insanlar olduğunu dile getirmektedir. Yedinci örnek, Hizkiya'nın durumudur. İşaya kitabındaki anlatıma göre Hizkiya ölümcül bir hastalığa yakalanmış, Tanrı da ona, "Evine vasiyetini yap, çünkü öleceksin."[23] demiştir. Bunun üzerine Hizkiya duâ ederek Tanrı'ya yalvarmış, Tanrı da ona, "Günlerinin üzerine on beş yıl katacağım."[24] diyerek ömrünü uzatmıştır. Saadya, bunun nesh olmadığını, başta söylenen sözün bir tehdit ve uyarı olduğunu, bu uyarının Hizkiya tarafından dikkate alındığını ve Tanrı'nın da ona mühlet verdiğini dile getirmektedir. Saadya, buna Hz. Yûnus'un kavmi olan Ninova halkının durumunu örnek göstermektedir. Sekizinci örnek ise Tanrı'nın, İsrâiloğulları arasında ilk doğanlar (*behor*) yerine Levilileri kendisine adamasıdır. Saadya, bunun da nesh olarak anlaşılmayacağını, zira kişilerin kendi amellerine göre Tanrı katında değerlendirildiklerini ve buna göre muâmele gördüklerini ifade etmektedir.[25]

Saadya'nın nakline göre, neshi kabul edenlerin dokuzuncu örneği, Yeşu'nun yedinci gün, yani Şabat günü savaş yapmasıdır.[26] Saadya, burada önemli bir detay olduğunu, metinde "yedinci gün" ifadesinin kullanıldığını, bununla da savaşın yedinci gününün kastedildiğini ve Şabat olmadığını ifade etmektedir. Tevrat'tan neshe delil olarak sunulan son konu, kıble meselesidir. Saadya'nın nakline göre neshi savunanlar İsrâiloğullarının önceleri toplanma çadırına yönelerek ibadet ettiklerini, daha sonra ise mâbede yöneldiklerini delil göstermekte-

20. Saadya Gaon, a.g.e. 3/9
21. Sayılar, 22/12.
22. Sayılar, 22/20.
23. İşaya, 3/1.
24. İşaya, 3/5.
25. Saadya Gaon, *Kitâbu'l-Emânât ve'l-İ'tikâdât*, 3/9
26. Yeşu, 6/15.

dirler. Saadya, ahid sandığının bulunduğu yere göre kıblenin değiştiğini, ahit sandığın önceleri toplanma çadırında iken Gilgal'e, Şiloah'a, Nob'a ve Gibeon'a ve sonunda da mâbede geldiğini, kıblenin de bu şekilde değiştiğini dile getirmektedir. O, bunu "Ma'lul, illete tabidir." ifadesiyle açıklamaktadır.[27] Saadya, daha sonra neshi savunanların Tevrat'ta emirler için kullanılan *olam* ifadesiyle ilgili iddialarını nakletmektedir. Buna göre neshi savunanlar, *olam* ifadesinin Yahudilerin anladığı şekilde sadece "ebedî" anlamına gelmediğini, aynı zamanda "elli sene" ve "bir ömür" gibi iki farklı anlamı daha barındırdığını iddia etmektedirler. Saadya, *olam* kelimesinde bu anlamların da mevcut olduğunu belirterek Şabat örneği üzerinden *olam* kelimesinin kullanılışını açıklamaktadır. Yeremya'nın Mûsâ'dan asırlar sonra yaşamasına rağmen İsrâiloğullarına Şabat'ı gözetmelerini emrettiğini belirten Saadya, böylece Tevrat'ta emir ve yasakların süresi için kullanılan *olam* kelimesinin "elli sene" ve "bir ömür" değil "ebedî" anlamında kullanıldığını vurgulamaktadır.[28]

Saadya, ortaya atılan delillerde Tevrat'ın ilgili pasajlarının bağlamından koparıldığını, eksik okunduğunu, sağlıklı çıkarımlar yapılmadığını ve metinlerin yanlış anlaşıldığını savunmaktadır. O ayrıca, Tevrat'ta on iki yerde çelişki olduğuna dair iddialara da değinmekte ve bunları çürütmeye çalışmaktadır.[29] Araştırmacılar arasında Saadya'nın neshle ilgili muhâtaplarının kim olduğu tartışılmıştır. Genel kanaat Müslümanlara yönelik olarak yazıldığı şeklinde olsa da Lasker, Saadya'nın neshle ilgili açıklamalarında Hıristiyanları hedef aldığını iddia etmektedir. Ona göre nesh iddiasında öncelikli muhâtap Hıristiyanlar olup Müslümanlar ikinci planda kalmaktadır.[30] Bazı araştırmacılar da öncelik kaydı gözetmeksizin Saadya'nın hem Hıristiyanları hem de Müslümanları muhâtap aldığını iddia etmişlerdir.[31]

Saadya, Yahudi geleneğinde akılla vahyi sistematik bir biçimde bir arada uyum içinde sunan düşünür olarak bilinmektedir. Görüşlerinde Mu'tezile kelâmından etkilenen Saadya, Yahudi düşüncesinde *Yahudi kelâmcı* olarak meşhur olmuştur. Onun Mu'tezile kelâmı üzerinden Tanrı ve âlem algısı sunması kendisinden sonra gelen Yahudi düşünürleri etkilemiştir. Özellikle yeni Eflatuncu düşünürlerden Bahya ibn Pakuda, Moşe ibn Ezra ve Abraham ibn Ezra, Saadya'nın fikirlerinden etkilenmişlerdir. İbn Meymun'un *Delâletü'l-Hâirîn*'de

---

27. Saadya Gaon, *Kitâbu'l-Emânât ve'l-İ'tikâdât*, 3/9.
28. Saadya Gaon, a.g.e. 3/9.
29. Saadya Gaon, a.g.e. 3/10.
30. Daniel Lasker, "Saadya Gaon on Christianity and Islam", *The Jews of Medieval Islam*, ed. Daniel Frank, Brill, Leiden 1995, ss. 168-170; "Neged mi Hitpalmes Rav Saadya Gaon be-Diyuno be-Bitul ha-Tora?", *Daat* 32-33 (1994), ss. 5-11.
31. Herman Hailperin, "Saadia's Relation to Islamic and Christian Thought", *Historica Judaica* 4 (1942), ss. 9-10.

Mu'tezile görüşünü eleştirmesi Yahudi ilim çevrelerinde Saadya'nın etkisinin azalmasına neden olmuştur. Saadya'nın eserlerinde Mu'tezile kelâmının yanında Aristo, Eflatun ve Staocu fikirler de görülmektedir.

İBN GABİROL (Ö. 1058? 1070?)

Asıl adı Şlomo ben Yehuda ibn Gabirol olan ve İslâm dünyasında İbn Cebirol olarak bilinen İbn Gabirol, 1021 yılında Endülüs'ün Malaga şehrinde dünyaya geldi. Yahudi dünyasında şiirleri ve felsefî çalışmalarıyla bilinen İbn Gabirol, hayatının önemli bir kısmını Saragossa'da geçirmiştir. Şiirlerinde kendisini tahkir etmekte ve çirkin görünüşlü olduğundan yakınmaktadır. Eldeki veriler, İbn Gabirol'un genç yaşta anne-babasını kaybettiği ve Gırnata'ya yerleşerek saray vezirlerinden Samuel ha-Nagid ve Yekutiel ben Hassan tarafından himâye edildiğini nakletmektedir. İbn Gabirol, bu iki şahsa yönelik iltifat içeren şiirler kaleme almıştır.

İbn Gabirol'un, şiirlerinin yanı sıra Arapça kaleme aldığı üç temel eseri mevcuttur. Bunlar; *Islâhu'l-Ahlak* ve *Muhtâru'l-Cevâhir* adıyla meşhur olan etik konulu çalışmalardır. *Muhtâru'l-Cevâhir* adlı eserde İbn Gabirol, ahlâkî konulardaki vecîzelere yer vermektedir. Onun en meşhur çalışması ise felsefî düşüncelerini içeren *Yenbûu'l-Hayât* (Hayatın Kaynağı) isimli eserdir. Latinceye *Fons Vitae* adıyla çevrilen eser özellikle Hıristiyan ilim adamları arasında çok rağbet görmüştür. İbn Gabirol'ün *Fons Vitae* adlı eseri 1846 yılında Solomon Munk tarafından kendisine atfedilene kadar batıda Hıristiyan bir düşünürün eseri olarak algılanmıştır. Munk ise, Avicebron adıyla bilinen yazarın Yahudi düşünür İbn Gabirol olduğunu ortaya çıkarmıştır. Aynı eser İbn Tibbon tarafından *Makor Hayim* adıyla İbrânîceye de tercüme edilmiştir. *Yenbûu'l-Hayât* adlı eserin Arapça orjinali günümüze ulaşmamıştır. Eser, Latince ve İbrânîce çevirileri aracılığıyla mevcuttur.

Yenbûu'l-Hayât adlı eser, talebe ile hocasının diyaloglardan oluşmaktadır. Eser, beş bölümdür. İlk bölümde İbn Gabirol, nesnelerin madde ve suretten oluştuğunu belirterek maddî âlemin temelinin bu iki ögeden meydana geldiğini ifade eder. İkinci bölümde maddî dünyanın temelindeki öz anlatılır. Üçüncü bölümde Tanrı ile maddî âlem arasında aracı görevi gören basit varlıklardan bahsedilir. Dördüncü bölüm, bu basit varlıkların da madde ve suretten oluştuğunu açıklar. Beşinci bölümde, evrensel suret ve maddeden bahsedilir.

İbn Gabirol, eserine filozoflar arasında yaygın olan insan tanımıyla başlamaktadır. Buna göre insan, konuşan/düşünen varlıktır. İnsanın nihâî amacı mutlak hakikati, yani Tanrı'yı bilmektir. Bu bilgiyle kişi kendisini tanıyacaktır.

Bu noktada İbn Gabirol'ün Yeni Eflatuncu bir eğilim içinde olduğu görülmektedir. Ona göre Tanrı'yı bilmek için kişinin kendisini bilmesi gereklidir. Bu İslâmî gelenekteki, "Kendini bilen rabbini bilir." şeklindeki sözün karşılığıdır. İnsanı âlem-i sağîr (küçük âlem) olarak nitelendiren bu düşünceye göre insan kâinatın bir özeti gibi olup bütün bir âlemin bilinebilmesi önce kendisini bilmekten geçmektedir. Mistik ve kişisel düşünceleri önemseyen Yeni Eflatuncu bu düşünce, somut ve fizikî dünyayı esas alan Aristocu görüşle ayrılmaktadır.[32]

İbn Gabirol'ün felsefesi Yeni Eflatuncu görüşe dayanmakta ise de, araştırmacılara göre o, bazı konularda Yeni Eflatuncu düşünceden ayrılmaktadır. İbn Gabirol, bütün gerçekliğin temelinde cisim olmayan evrensel bir maddenin bulunduğunu savunur. Madde ve suret de doğrudan Tanrı'dan kaynaklanmaktadır.[33] Onun eserinde vurgulamak istediği en temel görüşlerinden biri, yaratılmış her şeyin madde ve suretten oluştuğu şeklindedir. İbn Gabirol'e göre insanın yaratılışının gâyesi yaratıcıyı bilmektir. Yaratılışın gâyesini bilmek ve bu farkındalığa ulaşmak ona göre insanı ölümsüzlüğe ve hayatın kaynağına ulaştırır.

Evrensel hakikate ulaşmak, yukarıda da ifade edildiği üzere, insanlığın nihâî amacıdır. Bunu gerçekleştirebilmek için de bilginin boyutlarının bilinmesi gereklidir. Bu çerçevede İbn Gabirol, varlıkların bilgisini üç safhada değerlendirmektedir. Bunlardan ilki madde ve surettir. Eflatun ve Aristo'da da görüldüğü gibi İbn Gabirol de maddî dünyaya ait olan her şeyin madde ve suretten meydana geldiğini ifade etmektedir. Ona göre madde ve suretten oluşan şeyler, kendi kendilerine var olamazlar. Onların varlık sahnesine çıkabilmeleri için bir irâdeye ihtiyaç vardır. Bu da Tanrı'nın irâdesidir. Bu da bilginin ikinci safhasıdır. Üçüncü aşama ise irâdenin sahibi olan Tanrı'dır. Onun mâhiyeti kavranamaz. Onun zâtını ve mâhiyetini anlamaya yönelik çabalar da sonuçsuz kalır.[34] İbn Gabirol'e göre Tanrı'da mevcut olan sıfatlar onun zâtından ayrıdır. O bu konuda hikmet ve irâde örneğini vermektedir. Ona göre Tanrı'nın varlığı bilinebilir, ama zâtı bilinemez.

İrade konusunda İbn Gabirol'ün özgün bir görüşe sahip olduğu iddia edilmiştir. Ona göre irâde, madde ile suret arasındaki boşluğu doldurmaktadır. Bu anlamda irâde, maddeden surete geçişi sağlayan bir köprü olup, madde ve surete sahip olan her şeyde madde ile suret arasındaki bağı ve geçişi sağlayan, onu bilme imkânını ortaya çıkaran sebeptir. İbn Gabirol, *Hayatın Kaynağı* adlı eserinde madde ve suret arasındaki ilişkiyi açıklamaya büyük önem vermiştir. O, bu irâdeyi Tanrı'nın kendisinden/özünden, kendisi dışındaki varlıklara

32. Eliezer Schwied, *Classic Jewish Philosophers*, Brill, Leiden 2007, s. 71.
33. *İslam Felsefesi Tarihi*, ed. Seyyid Hüseyin Nasr-Oliver Leaman, Açılım Kitap, İstanbul 2011, II, 391.
34. Eliezer Schwied, *Classic Jewish Philosophers*, Brill, Leiden 2007, s. 73.

tezâhür etmesi olarak yorumlar. İnsanda da aynı şekilde irâde, onun ruhundan başka şeylere doğru yönelir. İbn Gabirol, insan irâdesiyle Tanrı irâdesi arasında parelelliğe dikkat çekmektedir. İrade bu yönü itibariyle içsel bir duyguyu dışa yöneltme anlamı içermektedir. Bunun adı Tanrı'da sudûr olarak karşımıza çıkmaktadır. İbn Gabirol'e göre dışarıya aktarılan/çıkarılan şey, esas özde mevcut olan şeyden derece olarak daha aşağıdadır ve dış dünyada daha kısıtlı olarak belirir. Allah'a atfedilen ilâhî irâde varlık âleminde her bir sıfatıyla farklı tonlarda karşımıza çıkmaktadır. Meselâ rızık sahibi olması, merhametli ya da gazaplı olması âlemde onu ifade eden bir surete girerek tezâhür etmektedir. Düşünce sözle nasıl vücut buluyorsa, aynı şekilde ilâhî irâde de varlıklarda suret bulmaktadır. Diğer bir ifadeyle madde ve suretler, ilâhî irâdenin varlık sahnesine çıkışıyla var olurlar. İlâhî irâde burada, Tanrı'nın o varlıklara suret vermeye başladığı ilk hareket noktasıdır.[35]

İbn Gabirol, felsefî görüşlerini açıklarken dinî referanslar kullanmamıştır. Bu anlamda özgün bir yeri olduğu söylenebilir. *Hayatın Kaynağı* adlı eserinde Yahudi inanç esaslarını dikkate almaksızın görüşlerini açıklaması bunu göstermektedir. O, bu eserde Tevrat'tan, Talmud'dan ya da herhangi bir Yahudi dinî eserden alıntı yapmamaktadır. Bu yüzden kendisinden sonra gelen Yahudi bilginleri üzerinde etkisi çok azdır. Eserinin asırlarca bir Arap ya da Hıristiyan biri tarafından kaleme alınan bir çalışma zannedilmesi de Yahudi kimliğini doğrudan eserine yansıtmamasından kaynaklanmaktadır.

BAHYA İBN PAQUDA (11.YÜZYIL)

Bahya ibn Paquda, Endülüs'te Saragosa şehrinde 11. Yüzyılda yaşamış bir Yahudi bilgindir. Hakkında fazla bilgi bulunmayan Bahya, Yahudi geleneğinde genellikle Rabenu Bahya olarak anılmaktadır. Yahudi kaynaklarında kendisi için *dayan* ifadesinin kullanılması, onun aynı zamanda Yahudi mahkemesinde bir yargıç/hâkim olduğunu da göstermektedir. İbn Paquda'nın en önemli eseri 1080 yılında tamamladığı *el-Hidâye ilâ Ferâidi'l-Kulûb* adlı tasavvufî eseridir. Bu eser yaklaşık bir asır sonra İbn Tibbon tarafından *Hovot Levavot* adıyla İbrânîceye çevrilmiştir.

Kitâbın mukaddimesinde İbn Pakuda, Talmud hahamlarının da sonraki dönem Yahudi din bilginlerinin de Yahudiliğin ahlâkî öğretileriyle ilgili sistemli bir eser kaleme almadıklarını belirtmektedir. Bahya, Yahudilerin ibadetlerde şekilciliğe düştüklerini ve işin kalbî yönünü ihmâl ettiklerini ifade etmektedir. O,

35. Eliezer Schwied, *Classic Jewish Philosophers*, Brill, Leiden 2007, ss. 79-80.

ayrıca şekilcilikten de öte Yahudilerin emir ve yasakları uygulamada gevşeklik gösterdiklerini belirtmektedir. Kendi dönemindeki Yahudilerin nefislerine uyarak yaşadıklarından şikâyet eden İbn Pakuda, Yahudi inancının akıl, vahiy ve gelenek temelli olarak ahlâkî bir gerçeklik üzerine binâ edildiğini ortaya koymak üzere kendisini sorumlu hissettiğini ve eserini kaleme aldığını belirtmektedir.[36]

El-Hidâye ilâ Ferâidi'l-Kulûb adlı eser on bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm Tevhîd, ikinci bölüm yaratılmışların incelenmesi, üçüncü bölüm Allah'a itâat, dördüncü bölüm Allah'a tevekkül, beşinci bölüm amellerde ihlâs, altıncı bölüm tevâzu, yedinci bölüm tevbe, sekizinci bölüm nefis muhâsebesi, dokuzun bölüm zühd ve onuncu bölüm de Allah sevgisi üzerinde durmaktadır.

Bahya, her ne kadar yoğun bir şekilde Saadya Gaon'a atıfta bulunsa da onun gibi Mu'tezile görüşünde değil, yeni Eflatuncu görüşe eğilimlidir. İhvân-ı Safâ risâleleri de onun kaynakları arasında yer almaktadır. Saadya Gaon ile birçok ortak noktası bulunduğu bir gerçektir. Saadya'nın bilginin dört kaynağı olarak sunduğu şeyler Bahya'da da benzer şekliyle görülmektedir. Akıl ve vahiy arasında mutlak bir uyum olması yönündeki genel kabul de Bahya'nın Saadya'dan etkilenerek işlediği konulardandır. Emir ve yasakların aklî ve semâî şeklinde ayrılması hususunda da Bahya, Saadya'yı izlemektedir. Âlemin muhdes olmasının Tanrı'nın varlığına delil olarak kullanılması konusunda da Saadya'dan etkilendiğini söylemek mümkündür.[37]

Kitabın yazılış amacı yukarıda da ifade edildiği üzere Yahudilerin kalp hayatını ihmâl ve ibadetlerde ruhu göz ardı etmeleridir. Bu çerçevede ibadetleri, bedenî olanlar ve kalbî olanlar diye ayırdığı görülmektedir. Kalp ile yapılan ibadetler için o, yalnızca kişi ile Allah arasında kalan ve kimsenin bilmediği ibadet tanımlaması yapmaktadır. Bu çerçevede Bahya, kalp ile yerine getirilecek ibadetlerin şuur ve niyet olmaksızın yerine getirilemeyeceğini, bedenî ibadetlerde ise bu durumun olmazsa olmaz bir şart olmadığını dile getirmektedir.[38] Bahya, kişinin hevâ ve hevesine uymasını ve nefsinin isteklerine boyun eğmesini ise *şirk-i hafî* tabiriyle ifade etmektedir.[39]

Bahya, dünyanın yaratılışıyla ilgili üç öncül ortaya koymaktadır. Bunlardan ilki hiçbir şeyin kendi kendini yoktan var edemeyeceğidir. İkinci ise sebeplerin sayıca sınırlı olduğu ve ilk sebebe ulaşılacağı gerçeğidir. Bu ilk sebeb kendisinden var olan, başlangıcı ya da sonu olmaması gereken bir sebeb olmalıdır. Üçüncü öncül ise mürekkeb her varlığın bir başlangıca sahip olduğu ve

36. Bahya ibn Pakuda, *el-Hidaye ila Feraidi'l-Kulûb*, ed. A.S. Yehuda, Leiden 1912, s. 8.
37. Eliezer Schwied, *Ha-Filosofim ha-Gdolim Şelanu*, ss. 60-61.
38. Bahya ibn Pakuda, *el-Hidaye ila Feraidi'l-Kulûb*, ss. 13-23; Eliezer Schwied, *ha-Filosofim ha-Gdolim Şelanu*, s. 68.
39. Bahya ibn Pakuda, a.g.e. s. 90.

sebebin de yaratılmış olduğudur. Dünya âdetâ büyük bir ev gibidir. Gökler tavanı, yer zemini andırır, yıldızlar ise evdeki lambalardır. İnsan da onun sahibidir. Bu elementler madde ve suretlerden oluşurlar ve sıcak-soğuk, sâbit-hareketli olma gibi çok farklı özellikleri taşımaktadırlar. Birçok gücün mezcedildiği bu kâinâtın bir yaratıcı gücünün olması gerekmektedir. Dünyanın var olması basit bir tesâdüfün eseri olamaz. Bütün bu olup bitenlerde bir hikmet ve amaç mevcuttur. Bir kâğıdın üzerine kazârâ dökülen mürekkepten okunabilir bir yazının çıkması mümkün değildir. Benzer şekilde kâinatın da tesâdüf eseri bu düzene sahip olması mümkün değildir.[40]

Bahya, Allah'ın birliğini ispat adına başka deliller de öne sürmektedir. O, bu konuda yedi delil sıralayarak uzun açıklamalar yapar. Birinci delil; bütün eşyanın türlerinin, sebeplerinin ve ilkelerinin illetü'l-ilel'e çıkmasıdır. İkinci delil; kâinattaki harmoni ve düzendir. Bu çerçevede yaratılmışların birbirleriyle yardımlaşmaları, en ufak canlısından en büyüğüne kadar nebâtât ve hayvânâtın yapıları muhteşem bir plan ve hikmetin ürünü olup büyük bir müdebbire işaret etmektedir. Üçüncü delil; âlemin işleyişi, ikinci bir yaratıcıyı düşünmeyi gereksiz kılmaktadır. Zira tek bir plan ve düzenin ürünü olduğu âşikârdır. Tek bir el yazısından ve tek bir sitil kalemden çıktığı âşikâr bir yazının iki yazarının olduğu iddia etmek mantıklı değildir. Dördüncü delil; birden fazla yaratıcının varlığını kabul etmek, birden fazla özdeş yaratıcıların varlığını ortaya çıkarır. Böylece onları birbirinden tefrik etmemiz imkânsız olur. Ya da birbirinden farklı özelliklere sahip yaratıcılar olduğunu varsaysak o zaman da biri yekdiğerinin özelliklerinden mahrum olmuş olacaktır. Bu da onların mükemmel olmadıklarını gösterir. Beşinci delil; her çokluğun, içinde birler barındırmasıdır. Çokluk, nihâyeti itibâriyle tekliğe gider. Çokluğun teklikten önce olması mümkün değildir. Sıcaklık sıcak olan şeyden daha önce vardır. Birden fazla tanrılar olduğunu varsayanlar bile aslında önceden var olan bir tekliği mantıkî olarak itirâf etmek durumundadırlar.[41] Altıncı delil; yaratıcının yaratılmışlarla ârâzları ve cevherini paylaşmamasıdır. Çokluk, cevhere iliştirilen/dâhil edilen ârâzlar aracılığıyla oluşur. Yaratıcının zâtına ise bu tür ârâzların ilişmesi mümkün değildir. Yedinci delil; iki yaratıcı düşüncesinin yanlış oluşudur. Eğer her biri tek başına yaratmaya kâdirse o zaman ikinci bir yaratıcıya zâten ihtiyaç yoktur. Eğer her biri tek başına yaratmada ve ilâh olmada âciz kalıyor ve diğerinin yardımına ihtiyaç duyuyorsa o zaman bu durum, her bir yaratıcının yetersizliği anlamına gelir. Her birinin kuvvet ve kudrette kâmil olmadıkları, âciz ve kusurlu oldukları anlaşılır. Âciz ve kusurlu olan şeylerin de sonradan ortaya çıktıkları açıktır. Zayıf ve kusurlu olan şeyin kadîm olması düşünülemez. Çünkü kadîm

40. Bahya ibn Pakuda, a.g.e. ss. 43-49.
41. Bahya ibn Pakuda, a.g.e. ss. 50-56.

olan şey, başkasından yardım almaya muhtaç değildir. Bu yüzden yaratıcı birden fazla olamaz. Ayrıca birden fazla olması, birisinin yekdiğerine müdâhalesini beraberinde getirir. Yaratma konusunda aralarında ihtilaf çıkar ve birbirlerine engel olup tartışırlar. Eğer böyle olsaydı şu an evrende bulunan düzen ve nizam sağlanamazdı. Bütün bunlar, yaratıcının tek olduğunu ispatlayıp birden fazla olma ihtimâlini imkânsız kılar.[42]

Yeni Eflatuncu görüşü benimseyen Bahya, Tanrı'nın yalnızca ruhî/kişisel/mistik bir tecrübeyle hissedilebileceğini ve Tanrı'nın akılla kavranılmasının mümkün olmadığını savunmaktadır. O, Tanrı'mn cisimsiz olduğunu ispatlamayı da zâid görmektedir. Bahya, daha çok Tanrı'yı nasıl bilebibiliriz sorusuna cevap aramaktadır. Tanımlamaktan bile âciz olduğumuz Tanrı nasıl bilinebilir? O, bu noktada Tanrı'yı tanımlamak adına iki tür sıfat kullanmaktadır. Bunlardan ilki zâtî sıfatlar olup sayıları üçtür. Zâtî sıfatlar da aslında yaratma fiili vâsıtasıyla ortaya çıkan sıfatlardır. Bunlardan ilki Tanrı'nın varlığıdır. Zira var olmayan bir şey var edemez. İkincisi onun tekliğidir. Üçüncüsü de kadim oluşu, yani varlığının başlangıcının olmamasıdır. Bu sıfatlar aslında tek olup Tanrı'nın zâtından ayrı değillerdir. Aslında bunlar selbî sıfatların yansımasıdır. Yani Tanrı'nın var olmama veya ezelî-ebedî olmama ihtimalinin imkânsızlığı gibi.[43]

İkinci tür sıfatlar ise onun fiillerinden sadır olanlardır ki, daha çok Tevrat'ta Tanrı'ya atfedilen sıfatlardır. Bunlar aynı zamanda insanlar için de kullanılır. Antropomorfizm olarak ifade edilen bu kullanım, Tanrı algısını insanların zihninde anlaşılabilir kılmak için tercih edilmektedir. Bu tür bir dilin kullanılması insanın yaratıcı hakkında bir fikir sahibi olmasını sağlamaya yöneliktir. Tanrı'nın zâtı ve mâhiyeti insan aklının alamayacağı şekildedir. Aklını kullanan düşünür ise yavaş yavaş yaratıcıyla ilgili insânî sıfatları ondan soyutlayarak idrâki ölçüsünde istenen mânâya ulaşır.[44]

Bahya'ya göre insanın Yaratıcı'yı bilme çabası ile ruhunu ve özünü tanıma çabası benzerlik göstermektedir. Öyle ki insanın bütün fiilerinde ruhun rolü vardır. Her bir duyu organının doğal sınırları vardır. Meselâ ses kulakla algılanan bir durumdur ve gözle algılanmaz. İnsan aklı da Tanrı'yı bilme noktasında sınırlı yaratılmıştır. Güneşi bilmek için sürekli ona bakmak insanın gözlerini kör eder. Bilinemez olan Tanrı'yı da bilme gayreti, ister onun fiillerini düşünme, isterse onun zâtının anlama çabası olsun, kişinin zihnini karıştırır ve aklına zarar verir.[45]

---

42. Bahya ibn Pakuda, a.g.e. ss. 56-58
43. Bahya ibn Pakuda, a.g.e. ss. 68-72.
44. Bahya ibn Pakuda, a.g.e. ss. 72-76.
45. Bahya ibn Pakuda, a.g.e. ss. 77-88.

Bahya ibn Pakuda'nın *el-Hidâye ilâ Ferâidi'l-Kulûb* adlı eseri her ne kadar ilk bölümlerinde Allah'ın varlığı ve birliği üzerine felsefî-kelâmî tartışmalar içerse de eserin ilerleyen başlıkları tasavvufî bir eser olduğunu ortaya çıkarmaktadır. Bahya'nın bu eserindeki tasavvufî öğretiler ile Gazâlî'nin *el-Hikme fi Mahlûkâtillâh* ve Muhâsibî'nin *er-Riâye* adlı eseri arasındaki benzerlikler dikkat çekicidir.

YEHUDA HALEVİ (Ö. 1141)

Endülüs'te yaşayan Yehuda Halevi, Orta Çağ Yahudi düşünürlerinin en büyüklerindedir. O, Yahudi geleneğinde millî duygulara ve Yahudi kimliğine yaptığı vurgularla tanınmaktadır. Onun için İbrânîce, kutsal topraklar ve Yahudi olmak en önemli değerlerdir. Yahudi inancının diğer inanç ve düşüncelere olan üstünlüğü ispat için *Kitâbu'r-Red ve'd-Delîl fi'd-Dîni'z-Zelîl*[46] adlı eserini kaleme almıştır. Eser, Hazar kralının Yahudi inancını nasıl benimsediğini anlatmaktadır. Buna göre kral, sırasıyla Aristocu bir filozof, bir Hıristiyan, bir Müslüman ve son olarak da Yahudi bir din bilgini (*haver*) ile görüşerek sorular sorar ve sonunda Yahudi bilginin açıklamalarını iknâ edici bularak Yahudiliği benimser. Kitabın ilk birkaç sayfası filozof, Hıristiyan ve Müslüman bilginin Hazar kralıyla olan diyaloglarına ayrılmıştır. Daha sonra ise Hazar kralı, Yahudi bir bilgin çağırır. Kitabın ilk birkaç sayfası istisnâ tutulacak olursa tamamı Yahudi bilginle Hazar kralı arasındaki soru-cevap diyaloglardan oluşmaktadır.[47]

Kitabın kaydına göre Hazar kralı, bir gün rüyasında bir melek görür. Melek ona, "Allah senin niyetinden râzı ama amellerinden râzı değil." der. Hâlbuki Hazar kralı, kendi yerel Hazar dininde çok saf ve hâlis niyetli birisidir. Kurbanlar ve mâbed ibadetinde hizmet eder kendisi de bu işlerde aktif rol alır. Bu gayretlerine rağmen melek rüyada gelip yine aynı şeyleri söyleyince inançlar hakkında araştırmaya koyulur. Önce bir filozofu davet eder ve inancı hakkında bilgi ister. Filozof ona, Allah'ın razı olma ya da buğz etme gibi özelliklerinin olmadığını söyler. Zira Allah bu tür ârâzlardan münezzehtir. Filozofa göre, bir şeyden râzı olmamak o şeyin eksik ve tamam olmadığına işaret eder. Bu düşünceye göre tamamlandığında/yerine getirildiğinde tam olan şey, tamamlanana kadar eksiktir. Yine Allah, cüz'iyyâtı bilmekten münezzehtir. Çünkü cüz'iyyât zamanla mukayyed olup değişkendir. Allah'ın ilminde ise değişiklik söz ko-

46. Bu eser akademi çevrelerinde *Kuzari* olarak da bilinmektedir.
47. Yehuda Halevi, *Kitâbü'r-Red ve'd-Delîl fi'd-Dîni'z-Zelîl*, ed. David Baneth, Jerusalem 1977, 1:4-10.

nusu değildir. Filozof bunları söyledikten sonra Hazar kralına, "Allah, seni bilmez. Kaldı ki niyetini ve amelini bilsin. Duânı işitip hareketlerini de bilmez. Âlem de kadîmdir." diye açıklama yapar. Filozof daha sonra, Hazar kralına Allah'ın sebeplerin sebebi olduğunu, bütün sebeplerin ilk sebebe gittiğini, nefsini yetkinleştirmek suretiyle faal akılla ittisâl ederek doğru bilgiye ulaşılabileceğini anlatır. Konuşmasının sonunda filozof, krala kalbini temiz ve saf tutmasını, bu sayede Allah'ın kendisine sâdık rüyalarla gaybî bilgiler aktarabileceğini belirtir. Hazar kralı ise sorduğu şeyin bu olmadığını, zira kendisinin niyetinden şüphe etmediğini, rüyada da kendisine denildiği üzere niyetinin hâlis olduğunu fakat neden amelinin kabul edilmediğini merak ettiğini ifade eder. Kral sonunda filozofların açıklamalarını yetersiz görerek bir Müslüman ya da Hıristiyanla görüşeceğini, bu iki dinden birinin Allah katında makbul olabileceğini söyler; sayıca az olan ve zillet içinde yaşayan Yahudilerin doğru yol üzere olmalarını ise ihtimal dışı gördüğünü mırıldanır.[48]

Hazar kralı daha sonra Hıristiyan bir bilgin çağırır ve ona inancını sorar. Hıristiyan da Tanrı'nın kıdem sahibi olup âlemi altı günde yarattığına, âlemin muhdes olduğuna inandıklarını aktarır. Hıristiyan bilgin, Mesih'in Tanrı'nın oğlu olup onun hem baba, hem oğul hem de ruhu'l-kudüs olduğuna inandıklarını, bunun teslis gibi görünse de hakikatte muvahhid olduklarını vurgular. Mesih'in İsrâiloğullarından biri olduğunu, fakat İsrâiloğullarının ona inanmayıp çarmıha gerdiğini belirten Hıristiyan bilgin, Tevrat'ın emirlerinin hakikat olduğuna inandıklarını söyler ve temel inanç esaslarının Mesih'i ve çarmıh olayını tazim olduğunu belirtir. Hazar kralı da bunları dinledikten sonra anlatılanların mantıksız şeyler olduğunu, fiili olarak da test edilebilir şeyler olmadığını, kendisinin de daha önceden bu tür tuhaf şeyleri duymadığını söyler. Kral, Hıristiyan bilginin açıklamalarının kendisini tatmin etmediğini belirterek doğru bilgiyi aramaya devam edeceğini ifade eder.[49]

Hazar kralı daha sonra Müslüman bir âlim çağırır ve ona İslâm inancını sorar. İslâm âlimi de Müslümanların Allah'ın tek ve ezelî, âlemin muhdes olduğuna ve insanoğlunun neslinin Âdem ve Nuh'tan geldiğine inandıklarını açıklar. Allah'a cismânî özellikler atfetmeyi tamamıyla reddettiklerini ifade eden Müslüman âlim, Kur'an'da Allah'a cismânîyet atfedilmesini mecaz olarak anladıklarını belirtir. Kutsal kitapları olan Kur'an'ın Allah'ın kelâmı olduğunu ve bu kitabın, hatta bir âyetinin bile benzerinin ortaya konamadığını; Hz. Muhammed'in peygamberlerin sonuncusu olduğunu ve kendisinden önce gelen bütün şerîatleri neshettiğini dile getirir. Dünyada İslâm inancı üzerine yaşayıp Allah'ın emirlerini yerine getirenlerin ödül olarak cennete gireceklerini ve cennette yeme,

48. Yehuda Halevi, a.g.e. 1:1-4.
49. Yehuda Halevi, a.g.e. 1:4-5.

içme, cinsel ilişki gibi insanın canının çektiği her şeyin mevcut olduğunu belirtir. Emirlere uymayan kimse ise cehenneme girer ve ebedî olarak orada kalır.[50]

Hazar kralı, Müslüman âlimin Kur'an'ın i'cazı ile ilgili açıklamalarını anlamsız bulur. Kral, Arapça bilmediğini bu yüzden de Kur'an'la başka bir Arapça kitabı ayırt edemeyeceğini belirtir. Kendisine biri Kur'an diğeri de herhangi bir Arapça metin okunsa, hangisinin Kur'an olduğunu bilemeyeceğini vurgulayan krala göre bu durum kutsal kitap için mûcize özelliği barındırmaz.[51]

Hazar kralı, peygamberin insanlar tarafından görülen doğaüstü mûcizelerle desteklenmesi gerektiğini, ancak bu durumda insanların iknâ olabileceğini dile getirir. Müslüman bilgin de buna karşılık Hz. Muhammed'in mûcizelerinin çok olduğunu ifade ederek Kur'an'daki mûcizelerden bahseder. Bunlar Hz. Mûsâ'nın denizi yarması, Fir'avun ve ordusunun suda boğulması, İsrâiloğullarına kırk yıllık çöl hayatı boyunca men ve selvânın ihsan edilmesi, Allah'ın Tur dağında Mûsâ ile konuşması, Tûfân ve Lût kavminin helâk edilişidir.[52]

Burada metin yazarı Yehuda Halevi'nin ilginç bir taktiği görülmektedir. Halevi, Müslüman âlime Kur'an'da Yahudilerle ilgili zikredilen mûcizeleri söyletmektedir. Hz. Muhammed'e ait hiçbir mûcizeden bahsetmeyip tamamıyla İsrâiloğullarıyla ilgili olanları sunması açık bir şekilde bir amaca hizmet etmektedir. O da Yahudilerin ve Yahudi inancının seçilmiş ve Allah tarafından doğru kabul edilen bir yol olduğu inancıdır. Halevi, Kur'an'daki mûcizelerle ilgili Hz. İsa'nın yaptıklarını da dikkate almamaktadır. Tamamıyla İsrâiloğullarını ilgilendiren mûcizelerden bahsedince, Hazar kralı da doğal olarak Yahudilerin, İsrâiloğullarının torunları olduğunu ifade edip Yahudi bir âlimle görüşmek istediğini belirtir. Böylece Müslüman âlim de kralı iknâ edememiş olur. Zira Kur'an'dan verdiği örnekler bile Yahudilerle ilgilidir. Daha sonra kral, Yahudi bir bilgin çağırır ve ondan Yahudi inancıyla ilgili bilgiler alır.[53]

Eserin ikinci bölümünde kral, önce rüyasını ve sırrını vezirine anlatır. Kral o sırada mükerrer rüyalar görür ve amellerinde rızâ-yı ilâhîyi kazanabilmesi için Varsan[54] dağlarına gitmesi söylenir. Orada mağarada yaşayan ve Şabat gününün gereklerini yerine getiren bir Yahudi topluluğu bulurlar. Kral, veziriyle birlikte Yahudiliği kabul eder ve mağarada sünnet olurlar. Daha sonra kral ve vezir şehre dönerler. Fakat sırlarını saklarlar. Zaman zaman gizli bir şekilde güvendikleri insanlarla sırlarını paylaşarak taraftar toplarlar. Bir müddet sonra da sayıları iyice artınca kral, bütün halka inancını açıklar ve halk da Yahu-

50. Yehuda Halevi, a.g.e. 1:5.
51. Yehuda Halevi, a.g.*e*. 1:6.
52. Yehuda Halevi, a.g.*e*. 1:9.
53. Yehuda Halevi, a.g.*e*. 1:10-11.
54. Bugünkü Dağıstan'da Hazar gölüne yakın bir bölge.

di inancını benimser. Halkının da Yahudiliği kabul ettiğini gören kral, onlara Tevrat'ı ve Yahudiliği öğretmesi için başka ülkelerden Yahudi âlimler getirtir. Ülkeye bereket gelir, savaşlarda zaferler kazanılır, ülke hazinelere kavuşur. Süleyman mâbedine olan iştiyâklarından ötürü Hz. Mûsâ'nın çöldeyken kullandığı toplanma çadırının aynısından yaparlar.[55]

Kral, Yahudilikle ilgili İbrânîce kitapları Yahudi bilgin aracılığıyla inceler ve bu kitaplarda Allah için kullanılan bazı isim ve sıfatların tecsîm ifade ettiğini, bunun kafasını karıştırdığını söyler.[56] Yahudi bilgin ise Allah'a ait sıfatların onun âlemdeki fiillerini tanımlandığını belirtmektedir. Meselâ şefkat ve merhamete muhtaç birine muâmele ettiğinde rahîm sıfatı ortaya çıkmaktadır. Halevi, bu duygunun aslında bir insanın içinde bulunduğu zor duruma acıması olduğunu, fakat bu tür bir açıklamanın Allah için kullanılmasının uygun olmadığını ifade etmektedir. Ona göre Allah'ın aynı anda bir insana merhametiyle bir diğerine de azabıyla muâmele etmesi iki değişik zât olduğu anlamına gelmez. Halevi, Allah'ın zâtının farklı sıfatlarla değişmemesine hâkimin verdiği kararları örnek vermektedir. Hâkimlerin insanları bazen mutlu bazen de mahkûm edecek kararlar verdiklerini ifade eden Halevi, iki farklı kararı da aynı hâkimin verdiğini ve bu durumun hâkimde bir değişikliğe yol açmadığını belirtmektedir.[57]

Halevi, Tanah'ta bulunan sıfatları –Yahve ismi hariç– üç kısma ayırmaktadır. Bunlar tesîrî, izâfî ve selbî sıfatlardır. Tesîrî sıfatlar, tâbî vâsıtalar aracılığıyla Allah için söylenen tanımlamalardır. Meselâ *Maaşir* (Muğni), *Maşpil* (Muzill), *Meromem* (Muizz), *Nokem* (Muntakim), *Gibor* (Cebbar) gibi. İzâfî sıfatlar da insanların Allah'ı yüceltmek için söyledikleri betimlemelerdir. Bunlar da sayıca kesret ifade etse de esasında tek bir varlığı tanımlamaktadır. *Baruh-Mevorah* (Mubarek), *Mehulal* (Mübeccel-Mahmud), *Kadoş* (Mukaddes-Kuddüs), *Ram* (Aliyy) gibi. Selbî sıfatlar da zıtlarını ondan nefyetmek için Allah için kullanılan sıfatlardır. *Hayy*, *Ehad*, *Rişon* (Evvel), *Aharon* (Ahir) gibi. Bu sıfatlar, Allah'ın bu sıfatların zıddı olmadığını ifade eder. Meselâ Allah için Hayy sıfatını kullandığımızda onu ölümden selbedip ölümün ona yakıştırılamayacağını ifade ederiz. Allah için Ehad dediğimizde de onu çokluktan nefyederiz. Ama onun tekliği bizim anladığımız mânâda içinde başka tekler barındıran varlıkların tekliği gibi değildir. Zira bu varlıklar kendi içinde birleşmeyi (ittisâl) ve ayrılmayı (infisâl) kabul ederler. Hâlbuki Allah, ittisâl ve infisâlden münezzehtir. Bu, noksan sıfatları Allah'tan tenzîh etmek anlamına gelmektedir.[58] Halevi yine bu bölümde antropomorfik ifadeler, İsrâil topraklarının önemi, kurbanla-

55. Yehuda Halevi, *Kitâbu'r-Red ve'd-Delîl*, 2:1.
56. Yehuda Halevi, a.g.*e.* 2:1.
57. Yehuda Halevi, a.g.e. 2:2.
58. Yehuda Halevi, a.g.e. 2:2.

rı, Yahudilerin diğer milletlere üstünlüğü, Tevrat'ın içerdiği zengin bilgelik ve İbrânîcenin diğer dillere üstünlüğü gibi konulara değinmektedir.[59]

Halevi, eserin üçüncü bölümüne dünyadan el etek çekmenin Yahudi inancında makbul olmadığını söyleyerek başlamaktadır.[60] Halevi bu bölümde ayrıca Karaîlerin öğretilerine reddiyeler sunmaktadır. Halevi'ye göre emirler sözlü gelenek olmadan anlaşılamaz ve aktarılamaz. Tanah'ın bazı ifadelerinde sözlü geleneğe işaretler bulunduğu örneğini veren Halevi, en somut örnek olarak Tevrat'ın nasıl okunacağının sözlü gelenek aracılığıyla bilindiğini belirtmektedir. Zira Tevrat'ın orijinal metninde noktalama işaretleri yoktu ve Tevrat'ın okunuşu şifâhî olarak aktarıldı.[61] Bu bölümde ayrıca duâlar, Şabat ve diğer kutsal günler, cemâatle ortaklaşa yapılan duâların önemi, âhiret inancı ve Tanah'ı anlamada kullanılacak yöntemlerden bahsedilmektedir.

Dördüncü bölüm Tanah'ta Tanrı'nın isimleri konusuyla başlamaktadır. *Yahve*, *Elohim*, *Kadoş*, *Adonay*, *Ehye* isimlerini açıklayan Halevi, isimlerin kullanım alanı ve Allah'ın hangi özelliğini yansıttığına değinmektedir. Yahve'nin diğer isimlerden farklı olarak alem/özel isim olduğunu ifade eden Halevi, onun nebevî müşâhede ve basîretle tanınabileceğini belirtir.[62] Yahve isminin Yahudilere has bir isim olduğunu belirten Halevi, İbrânîcede belirlilik takısı olan *ha–* ön ekini almamasına da vurgu yaparak bu ismin sırrının gizli olduğuna dikkat çekmektedir.[63] Halevi meleklerin Tanrı'nın elçileri olduklarını, ya uzun bir müddet yaşadıklarını ya da sadece belli bir amaç için dönemsel yaratıldıklarını iddia etmektedir. Meleklerin latif unsurlardan yaratıldıklarını belirten Halevi, Daniel ve Hezekiel'in gördüğü şekilde meleklerin geçici bir olay için görünen varlıklar mı, yoksa sâbit rûhânî suretler mi olduğu konusunda kesinlik olmadığını belirtmektedir.[64] Halevi daha sonra peygamberlik tecrübesine ve peygamberlerin Allah'tan aldıkları nebevî bilgilerin önemine dikkat çekmektedir.[65]

Aynı bölümde Hazar kralı yine konuyu Kudüs'ün önemine getirerek, Yahudilikten sonra gelen dinlerin de Kudüs'ü kutsal saydıklarını, oranın peygamberlerin miracı, semanın kapısı ve haşr yeri olduğuna inanıp Tevrat'ta anlatılan tûfân, yaratılış gibi birçok olayı da ikrâr ettiklerini belirtmektedir. Yahudi din bilgini, Hıristiyanları ve Müslümanları, Yahudiliğin esaslarını kabul edip detayları kabul etmeyen mühtedîlere benzetmektedir. O, Kudüs ve çevresine

---

59. Yehuda Halevi, a.g.e. 2:3-81.
60. Yehuda Halevi, a.g.e. 3:1-5.
61. Yehuda Halevi, a.g.e. 3:23-39.
62. Yehuda Halevi, a.g.e. 4:2-3.
63. Yehuda Halevi, a.g.e. 4:3.
64. Yehuda Halevi, a.g.e. 4:3.
65. Yehuda Halevi, a.g.e. 4:4-9.

olan hürmetlerine rağmen bu dinlerin eskiden putperest mekânları olan yerlere döndüklerini belirtmektedir. Ayrıca o, Tevrat'ta geçen, "Orada ağaçtan ve taştan yapılmış başka tanrılara tapacaksınız."[66] ifadesindeki ağacı haç, taşı da Kâbe (ya da Haceru'l-Esved'e) işaret olarak görmektedir.[67] Halevi, bununla birlikte diğer din mensuplarının Yahudilere filozoflardan daha yakın olduğunu belirtmektedir. Zira diğer din mensupları ulvî değerler için Allah'ı bilmeye çalışırlar. Filozof ise sadece Tanrı'yı doğru tanımlayabilmek için uğraşır. Onun için Allah'ı doğru tanımlayamamaktaki hata ile yerküreyi araştırırken yerkürenin düz olduğunu söyleyip hata etmesi arasında fark yoktur.[68]

Beşinci bölüm ise Halevi zamanında yaygın olan felsefî görüşlerin eleştirisine ayrılmıştır. O, bu bölümde kozmoloji ve metafizik konularında Aristo felsefesini eleştirmektedir. Ruhun bedenden ayrı olduğunu ve yaşamını devam ettirebilmesi için bedene ihtiyaç duymadığını belirten Halevi, insandaki bedenî özelliklerin güçlü bir uyarıcı karşısında zayıflayacağını, fakat bunun ruh için geçerli olmadığını ifade eder. O buna örnek olarak güneşe bakan gözün zayıflaması ve kuvvetli bir seste kulağın zarar görmesini vermektedir. Halevi ayrıca yaşlandıkça insan bedeninin güçsüzleştiğini, fakat ruhunun bunun aksine daha da olgunlaştığına dikkat çeker.[69] Hazar kralı, Yahudi bilgine kelâmcıları da sorar. Kelâmcıların akâid konularıyla ilgilendiğini belirten Yahudi din bilgini, onların bu çabaları sırasında yanlış bilgi ya da şüpheler yüzünden pek çok hakikati de ifsâd ettiklerini ifade eder. Halevi'ye göre onlar peygamberlerde mevcut olan hakîkî bilgiyi aramaktalar, fakat bu çaba taklitten öte geçmemektedir. Halevi burada tabiatında şiir kâbiliyeti olan bir şair ile, kendini şairlere benzetmeye çalışıp kâfiyeli sözler söylemeye çalışan insanların örneğini vermektedir. Halevi'ye göre kelâmcıların çabaları, kendilerini şiir yazmaya zorlayıp şiir formunda tumturaklı şeyler ortaya koyanların durumuna benzemektedir. Halevi sonuç olarak İlm-i Kelâm'a Yahudilerin ihtiyacı olmadığını, ihtiyacı olanlara da bu disiplinin her zaman fayda sağlamayacağını belki zarar bile verebileceğini belirtir.[70] Daha sonra kral, kelâmcıların prensipleri hakkında bilgi edinmek istediğini söyleyerek ısrarcı olur. Halevi de kelâmcıların esaslarını on maddede sıralar: Âlemin kadîm olmaması, âlemin cisim olması sebebiyle hâdis oluşu, sonradan olan herşeyin bir sebebinin olması, Allah'ın ezelî ve kadîm oluşu, Allah'ın ebedî oluşu, Allah'ın cisim olmayışı, Allah'ın herşeyi bilmesi, Allah'ın diri olması, Allah'ın irâde sahibi olması, Allah'ın irâdesinin ilmine mutâbık bir

66. Tesniye, 4:28, 28:36.
67. Yehuda Halevi, *Kitâbu'r-Red ve'd-Delîl*, 4:11.
68. Yehuda Halevi, a.g.e. 4:12-13.
69. Yehuda Halevi, a.g.e. 5:12.
70. Yehuda Halevi, a.g.e. 5:16.

şekilde kadîm oluşu.[71] Halevi kitabını Filistin topraklarına duyduğu özlemden bahsederek bitirmektedir.

Yehuda Halevi'nin Orta Çağ Yahudi düşüncesindeki yeri, İslâm geleneğindeki Gazâlî'nin konumuna benzetilmiştir. Gazâlî, dini felsefeden ve heretik akımlardan korumaya gayret etmiştir. Halevi de Yahudiliği felsefî düşüncelerden ve Karaîler gibi genel Yahudi anlayışına göre heretik sayılan akımlardan korumaya çalışmıştır. Bunun yanında Halevi'yi diğer Orta Çağ Yahudi bilginlerinden ayıran en temel özellik onun millî değerlere yaptığı yoğun vurgudur. Yukarıda da belirtildiği üzere ona göre Yahudilik tek hak dindir ve diğer dinler Yahudilikten neş'et etmiştir. En önemli eserini de Yahudiliğin üstün din olduğunu ispata ayırmıştır. İkinci temel husus, İbrânîcenin kutsal dil oluşudur. O, eserinde uzun uzun gramatik açıklamalar yaparak ve fiil çekimlerinden örnek vererek İbrânîcenin dil yapısı açısından bütün dillerden üstün olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır. Üçüncü millî hassasiyet ise kutsal toprak inancıdır. Her Yahudide mevcut olan bu inanç Halevi'de yoğun bir şekilde görülmekte ve sürekli olarak kutsal topraklara yerleşme hevesini dillendirmektedir.

İBN MEYMÛN (Ö. 1204)

Orta Çağ Yahudi düşünürleri arasında en meşhur olan figür, hiç şüphesiz İbn Meymûn'dur. 1138 yılında Murâbıtların egemenliğindeki Kurtuba'da dünyaya gelen İbn Meymûn, dört farklı devletin otoritesi altında yaşamıştır. Bunlardan ilki, 1138-1148 yılları arasında Kurtuba'da Murâbıtlar dönemidir. 1148 yılında Kurtuba, Muvahhidler tarafından ele geçirilmiştir. İbn Meymûn'un 1148-1160 yılları arasındaki dönemi ile ilgili net bir bilgi yoktur. Ailesiyle birlikte İspanya'nın el-Meriye şehrinde veya diğer şehirlerinde göçebe bir şekilde sürekli yer değiştirerek yaşadığı zikredilmektedir. İbn Meymûn, 1160 yılında ailesiyle yine Muvahhidler'in kontrolündeki Fas'a yerleşmiş ve orada yaklaşık beş yıl kadar ikâmet etmiştir. 1165 yılında Fas'tan ayrılan İbn Meymûn, kısa bir süre Filistin topraklarında kaldıktan sonra nihâî olarak Kahire'ye yerleşmiştir. İbn Meymûn'un Mısır'daki birinci dönemi 1166-1171 yılları arasında Şii Fâtimî Devleti hâkimiyeti altında olmuştur. 1171 yılında Mısır'ın Sünnî Eyyubîler tarafından ele geçirilmesiyle İbn Meymûn, ölümüne kadar (1204) bu devletin otoritesi altında yaşamıştır.

İbn Meymûn, Yahudi dinine dair pek çok eser kaleme almıştır. Bunlardan bazıları tam halde bazıları da fragmanlar halinde, bazı eserler ise kaybolmuş

71. Yehuda Halevi, a.g.e. 5:18.

fakat başka dillerdeki tercümeleri aracılığıyla günümüze ulaşmıştır. İbn Meymûn eserlerini çoğunlukla Arapça kaleme almıştır. Orta Çağ Yahudileri arasında görülen Arapçayı İbrânî harfleriyle yazma geleneği (Judeo-Arabic) İbn Meymûn'da da devam etmiştir. İbn Meymûn neredeyse bütün eserlerini Judeo-Arabic kaleme aldığı halde Yahudi hukukuna dair başyapıtı olan ve İbn Meymûn'un en önemli eseri sayılan Mişne Tora'yı İbrânîce kaleme almıştır. İbn Meymûn'un eserleri arasında felsefî görüşlerini yansıtan çalışma *Delâletü'l-Hâirîn*'dir. Bu eser de Judeo-Arabic kaleme alınmış olup tamamı korunarak günümüze ulaşmıştır.

İbn Meymûn'un İslâm filozoflarından etkilendiği inkâr edilemez bir gerçektir.[72] O, bazen ismen zikrederek, bazen de eserlerine atıfta bulunarak İslâm filozoflarının eserlerini takip ettiğini göstermektedir. Onun İslâm filozoflarıyla ilgili en dikkat çekici değerlendirmeleri İbn Tibbon'a gönderdiği mektupta görülmektedir. Bu mektupta İbn Meymûn, Yunan, Yahudi, Hıristiyan ve Müslüman filozoflardan bahsetmekte ve değerlendirmelerde bulunmaktadır.[73]

İbn Meymûn, mektubunda Aristo'nun kitaplarını Alexander [Afrodisiyaslı] ve Temistiyus veya İbn Rüşd'ün şerhleri olmadan incelememesini tavsiye etmektedir. İbn Meymûn'un ismen zikrettiği şahıslardan biri de Ebu Bekir Zekeriyya er-Râzî'dir. İbn Meymûn, Râzî'nin *İlâhî Hikmet* adlı eserinde bir fayda görmediğini ifade etmektedir. Ona göre Râzî'nin felsefede yetkin olmamasının sebebi esas işinin hekimlik olmasıdır. Aynı ifadeler yine hekim olması sebebiyle Yahudi bilgin İshak bin Süleyman el-İsrâilî tarafından kaleme alınan *Kitâbu'l-Hudûd ve'r-Rusûm* ve *Kitâbu'l-Ustukussât* adlı eserler için de kullanılmaktadır. İbn Meymûn bu eserleri hezeyân, delilik ve saçmalık olarak tanımlamaktadır.

İbn Meymûn, mektupta Fârâbî'nin eserlerinin mantık ilmiyle ilgilenecekler için yeterli olduğunu belirtmektedir; onun eserlerinin tamamının, özel olarak da *Kitâbu'l-Mebâdi'l-Mevcûdât*[74]adlı eserinin mükemmel olduğunu vurgulamaktadır. *Delâletü'l-Hâirîn*'de, Fârâbî'nin dört eseri zikredilmektedir. Bunlar; *es-Sîmâ*'[75], *Şerhu Kitâbi Nikomahos*[76], *el-Mevcûdâtü'l-Mütegayyire*[77] ve *Risâle fi'l-Akl*[78] adlı eserlerdir. İbn Meymûn'a göre Fârâbî çok büyük bir bilgedir ve

72. Ivry, "Islamic and Greek Influences", ss. 143-152. Daha detaylı bilgi için bkz. Yasin Meral, *İbn Meymun'un Eserlerinde İslam ve Müslümanlar*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniv. SBE, Ankara 2012, ss. 76-91.
73. Alexander Marx, "Texts by and about Maimonides", *JQR* 25:4 (1935), s. 378; Stroumsa, *Maimonides in His World*, s. 24.
74. Es-Siyasetü'l-Medeniyye.
75. İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, II, 19.
76. İbn Meymûn, a.g.e. III, 18.
77. İbn Meymûn, a.g.e. I, 74.
78. İbn Meymûn, a.g.e. II, 18; Pines, "Philosophical Sources of Maimonides", s. lxxix.

sözleri de gâyet anlaşılır bir tarzda ifade edilmiştir. İbn Meymûn'un övgüyle bahsettiği bir diğer İslâm düşünürü de İbn Bâcce'dir. O, İbn Bâcce'den "büyük bir filozof ve bilge" şeklinde bahsetmektedir. İbn Bâcce'nin sözlerinin açık ve anlaşılır olduğunu dile getiren İbn Meymûn, bilginin peşinde koşan insanların onun sözlerinin doğru olduğunu gördüklerini belirtir ve Fârâbî ile İbn Sînâ arasında da karşılaştırma yapar. Ona göre her ne kadar iyi bir filozof olsa da İbn Sînâ'nın eserleri Fârâbî'nin eserleriyle kıyâs edilemez. İbn Sînâ'nın kitaplarını faydalı olarak niteleyen İbn Meymûn, ondan *sözleriyle meşgul olmaya ve kitaplarına göz atmaya değer bir şahıs* ifadesiyle bahsetmektedir.[79]

Yazılarından anlaşıldığı üzere İbn Meymûn'a göre, bütün ilimlerin kaynağı Aristo'nun çalışmalarıdır. İbn Meymûn için kullanılan "Aristocu filozof" ya da "Endülüs Aristo ekolünün temsilcisi" şeklinde nitelemeler bunu göstermektedir. Aristo'nun, onun için en önemli filozof olduğu açıktır;[80] Fârâbî ise Aristo'dan sonra ikinci sırada gelmektedir. Yukarıda da ifade edildiği üzere Fârâbî'nin çalışmaları İbn Meymûn tarafından kusursuz olarak nitelendirilmektedir. Bazı araştırmacılar İbn Meymûn için *Fârâbî'nin talebesi* ifadesini kullanmıştır.[81] Mübahat Türker, İbn Meymûn'un *Makâle fi Sınâati'l-Mantık* adlı eserini neşrinde onun bu risâlesi için "Fârâbî'nin İbn Meymûn üzerinde yapmış olduğu tesiri, cümlelerine varıncaya kadar, doğrudan doğruya gösteren bir vesîka" ifadesini kullanmaktadır.[82]

İbn Meymûn'un, düşüncelerinde genellikle Fârâbî-İbn Sînâ düşüncesinden etkilendiği görülmektedir. Fârâbî gibi o da kelâmcıların amacının doğruyu aramak değil, dini savunmak olduğunu belirtmektedir. Bazı ifadelerinden anlaşıldığı üzere o, kelâmcıların bazı eserlerini okumuştur. İbn Meymûn'a göre farklı Kelâm okulları ve âlimleri değişik görüş ve iddialarda bulunuyor görünseler de aynı şeyleri tekrarlamaktan öteye geçememektedirler.[83] Ona kelâmcıları hayâlin peşindedirler, fakat akılla hareket ettiklerini iddia ederler.[84]

Fârâbî'nin etkisi İbn Meymûn'un eserlerinde pek çok konuda görülmektedir. Meselâ, insan Tanrı'nın mâhiyetini değil, ancak varlığını (inniyetini) bilebilir. Zira akıl Tanrı'nın zâtını bilemeyeceği gibi zâtından sâdır olan fiilleri de

---

79. İbn Meymûn, "İggeret el Rabbi Samuel be-İnyaney Tirgum ha-More", *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 2, ss. 552-554; Alexander Marx, "Texts by and about Maimonides", *JQR* 25:4 (1935), ss. 378-380.
80. Daniel Frank, "On Defining Maimonides' Aristotelianism", *Medieval Philosophy and Classical Tradition*, ed. John Inglis, Curzon Press, London 2002, ss. 202-203.
81. Lawrence Berman, *"Maimonides, The Disciple of alFârâbî", IOS 4 (1974), ss. 195-214.*
82. Türker, "Makale fi Sınaati'l-Mantık", s. 12.
83. İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, I, 71.
84. İbn Meymûn, a.g.e. I, 71.

bilmekte çaresizdir. Tanrı'nın mükemmel ve sınırsız oluşu, sınırlı olan bir şeyle anlaşılamayacağı için sınırlı olan aklın mükemmel bir varlığı bilmesi imkânsız hale gelmektedir.[85] Bu, İbn Meymûn'a göre yeryüzünde fizik âlemdeki olayları müşâhede edip yorumlayan insan aklının semâvî âlemdeki idrâkinin ötesinde bir varlığı ve fiillerini kavramaktan âciz olması anlamına gelmektedir.[86]

İbn Meymûn'un nübüvvet anlayışı da Fârâbî-İbn Sînâ düşüncesini yansıtmaktadır. O, iman esaslarını listelerken altıncı esas olarak nübüvvet düşüncesini zikretmektedir. İnsanlar arasında üstün fıtrat sahibi kişiler bulunduğunu belirten İbn Meymûn, bu insanların nefislerinin gelişerek akıl suretini kazandığını, bu aklın da faal akılla irtibâta geçerek feyizler aldığını ifade eder. O, peygamberlerin vahiy alma süreçlerini de bu şekilde açıklamaktadır.[87] Fârâbî ve İbn Sînâ geleneğinde görülen vahyi ittisâl teorisi ile açıklama, İbn Meymûn'da da karşımıza çıkmaktadır. Buna göre vahiy, Allah'tan taşan feyzin faal akıl aracılığıyla insan aklına, oradan da mütehayyile gücüne aktarılması olayıdır.[88]

İbn Meymûn'un Fârâbî-İbn Sînâ düşüncesini devam ettirdiği bir diğer konu da *muharriki-i evvel* (ilk hareket ettirici) ile ilgilidir. Bu düşünceye göre âlemdeki her şeyin bir hareket ettiricisi vardır. Hareket eden herşey, bir muharrik tarafından hareket ettirilir ve bu durum zincirleme olarak son feleğe kadar götürülür. Son safhada felek de bir hareket ettiriciye ihtiyaç duyar. Bu da Tanrı'nın kendisidir. Bu silsile Tanrı'da durur. Tanrı, ilk hareket ettiricidir ve herhangi bir dış güç tarafından hareket ettirilmez. İbn Meymûn burada Tanrı'yı başka bir şey tarafından hareket ettirilmeyen ilk muharrik olarak tanımlamaktadır ki, bu önce Aristo'da, sonra da Fârâbî ve İbn Sînâ'da görülen bir anlayıştır.[89]

İbn Meymûn'un Tanrı düşüncesinde Fârâbî ve İbn Sînâ'yı takip ettiği noktalardan biri de zât ve mâhiyet birlikteliği ile ilgili teoridir. Buna göre Tanrı'nın zâtı, mâhiyeti ve hakikati aynı şeylerdir. Bunlar arasında ayrım yapılamaz. Bir

---

85. Fârâbî, *Medinetü'l-Fâdıla*, tahk. E. Nasri Nadir, Dâru'l-Meşrık, Beyrut 1986, ss. 50-51. Detaylı bilgi için bkz. Aydın, *İbn Meymûn'dan Din Felsefesi*, ss. 83-85, 97-98; Karaman, *İbn Meymûn'da Tanrı-Âlem İlişkisi*, s. 74.
86. İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, I:37; I:54; I:58; I:59; II:24.
87. İbn Meymûn, *Şerhu'l-Mişna*, ed. Kafih, c. 4, s. 212.
88. Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, tahk. Fevzi Metri Neccar, el-Matbaatu'l-Katolikiyye, Beyrut 1998, ss. 79-80; İbn Sina, *Metafizik II*, ss. 188-190. Bkz. Özgenç, *İbn Meymûn'un Nübüvvet Anlayışı*, s. 26; Kutluer, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, ss. 206-217. İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, II, 36. Bkz. Arkan, *İbn Meymûn Felsefesinde Tanrı*, s. 78, Özgenç, *İbn Meymûn'da Nübüvvet*, s. 30.
89. Fârâbî, "Uyûnu'l-Mesâil", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya, II. Baskı Klasik Yay., İstanbul 2005, s. 122; İbn Sina, *Kitâbu'n-Necât*, ss. 299-303. Ayrıca bkz. Karaman, *İbn Meymûn'da Tanrı-Âlem İlişkisi*, ss. 54-56; Küçükali, *İbn Meymûn'un Varlık ve Düşünce Öğretisi*, s. 52.

diğer ifadeyle Tanrı'nın zâtı onun varlığına sonradan ilâve edilmiş değildir. Fakat Tanrı dışındaki varlıkların mâhiyetleri onların varlıklarına sonradan eklenmiştir.[90] Bunun bir uzantısı olarak da Tanrı'da mutlak teklik vardır. Bu teklik de içinde herhangi bir parçalanma ve bölünme kabul etmez; sayısal anlamdaki bir olmanın yanında, varoluşsal anlamda da birdir; mürekkeb bir varlık olmadığı için sonradan bir ilave de kabul etmez.[91] İbn Meymûn bu düşüncelerini iman esasları listesinde ikinci esas olarak vermektedir:

> "İkinci kâide yaratıcının birliğidir. Bu, "Her şeyin illeti o tek olan ilâhtır." anlamına gelir. Onun "bir"liği ne cins ve türün, ne birçok birlere ayrılan mürekkeb bir şahsın ne de sayısal bakımdan sonsuz sayıda bölünmeyi ve parçalara ayrılmayı kabul eden basit bir cismin birliği gibidir. Bilakis o, (herhangi bir yönden) birliği hiçbir şeye benzemeyen birdir."[92]

İslâm filozofları arasında Allah için kullanılan bazı nitelemelerin İbn Meymûn tarafından da aynı şekilde kullanıldığı görülmektedir. Meselâ İslâm filozofları varlıkları vâcip ve mümkün diye ayırmış, Allah için *vâcibu'l-vucûd* ifadesini kullanmışlardır. Bu da Tanrı'nın varlığının kendisinden olması, yani diğer varlıklara varlığını muhtaç olmaması demektir. Allah'ın dışındaki bütün varlıklar ise var olmak için başka şeye ihtiyaç duydukları için *mümkinu'l-vucûd* olarak adlandırılırlar. Bu da İbn Meymûn'un Fârâbî-İbn Sînâ düşüncesinden ödünç alarak kullandığı bir betimlemedir.[93]

---

90. İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, I:58; I:51; I:52. Fârâbî, *Medinetü'l-Fâdıla*, ss. 46-51; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 43; İbn Sina, *Kitâbu'n-Necât*, tahk. Macid Fahri, Beyrut 1982, ss. 262-264; İbn Sina, "Arş Risalesi", çev. Enver Uysal, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9:9 (2000), ss. 643-644; Detaylı inceleme için bkz. Karaman, *İbn Meymûn'da Tanrı-Âlem İlişkisi*, ss. 24-5, 33; Arkan, *İbn Meymûn Felsefesinde Tanrı*, ss. 62, 237-240; Aydın, *İbn Meymûn'un Din Felsefesi*, ss. 51-52; Küçükali, *İbn Meymûn'un Varlık ve Düşünce Öğretisi*, s. 43.

91. Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, ss. 44-45; Fârâbî, *Medinetü'l-Fâdıla*, ss. 37-40, 44-45; İbn Sina, *Kitâbu'n-Necât*, s. 263-267; Karaman, *İbn Meymûn'da Tanrı-Âlem İlişkisi*, ss. 124-125; Arkan, *İbn Meymûn Felsefesinde Tanrı*, ss. 240-242; Aydın, *İbn Meymûn'un Din Felsefesi*, ss. 56-63; Doğan, Maymonides, ss. 96-98; Küçükali, *İbn Meymûn'un Varlık ve Düşünce Öğretisi*, ss. 64-65.

92. İbn Meymûn, *Şerhu'l-Mişna*, ed. Kafih, c. 4, s. 211. Ayrıca bkz. İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn* I:52, 57; Meral, "İbn Meymûn'a Göre Yahudilikte İman Esasları", s. 256.

93. İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, I:20, I:57; II:1; II: Mukaddime, I:64; Fârâbî, "Uyûnu'l-Mesâil", s. 118; İbn Sina, *Metafizik II*, ss. 88-91; İbn Sina, *Kitâbu'n-Necât*, ss. 261-262, 271-272; İbn Sina, "Arş Risalesi", ss. 641-642. Ayrıca bkz. Karaman, *İbn Meymûn'da Tanrı-Âlem İlişkisi*, s. 24, 60; Arkan, *İbn Meymûn Felsefesinde Tanrı*, ss. 233-237; Aydın, *İbn Meymûn'un Din Felsefesi*, ss. 48-56, 72-74; Küçükali, *İbn Meymûn'un Varlık ve Düşünce Öğretisi*, ss. 36-44.

İbn Meymûn, İbn Sînâ'nın selbî teoloji anlayışını da kullanmıştır. Selbî teoloji, Allah'ın sınırlılık ve ârâz bildiren sıfatlardan münezzeh tutulmasıdır. Bu düşünceye göre Allah'ın ne gibi sıfatlarla tavsif edilemeyeceği üzerinde durulmalıdır. Bu sıfatları dört ana grupta inceleyen İbn Meymûn, Tanrı'dan uzak tutulacak birinci sıfat olarak cismâniyeti zikretmektedir. İkinci sırada değişim gelmektedir. Üçüncüsü yokluk ve eksikliktir. Dördüncüsü de yaratıklarda bulunan vasıflardır ki bu da Tanrı'ya yakıştırılamaz (*muhâlefetun li'l-havâdis*). Selbî teolojide İbn Meymûn'un İbn Sînâ'nın düşüncesinden etkilendiği görülmektedir.[94]

Hayatının tamamını İslâm toplumunda geçiren İbn Meymûn, Arapça yazdığı eserlerinde İslâm filozoflarıyla birçok görüşü paylaşmaktadır. Bu sebeple bazı araştırmacılar İbn Meymûn'u İslâm filozofu olarak nitelemektedir.[95] İbn Tibbon'a gönderdiği mektupta onun filozoflar hakkındaki değerlendirmeleri dikkat çekicidir. Öncelikle o, Yahudilerin dinî lideri olarak Müslüman bir filozofu Yahudilere tavsiye etmekten çekinmemektedir. Bu önemli bir ayrıntıdır. Aynı şekilde görüşlerini ve felsefesini yeterli bulmadığı Yahudi düşünürleri de okuyarak zaman kaybedilmemesi gerektiğini söylemesi de İbn Meymûn'un dinî tarafgirlikle değil, düşünce üzerinden değerlendirmeler yaptığını göstermektedir.

KAYNAKÇA

Arkan, Atilla, *İbn Meymûn Felsefesinde Tanrı*, Değişim Yayınları, Sakarya 2007.

Aydın, Mehmet, *İbn Meymûn'un Din Felsefesi*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniv. SBE, İzmir 2003.

Berman, Lawrence, *"Maimonides, The Disciple of alFârâbî", Israel Oriemtal Studies 4 (1974), ss. 195-214.*

Blau, Joshua, "Saadya Gaon's Pentateuch Translation and the Stabilization of Mediaeval Judaeo-Arabic Culture", *Interpretation of the Bible*, ed. Krasovec Joze, Slovenska Akademija Znanosti in Umetnosti, Ljubljana 1998, ss. 393-398.

Blau, Joshua, "The Oldest Judeo-Arabic Bible Translation", *Geniza Research After 90 Years*, University of Cambridge Oriental Publications, 1992, ss. 31-39.

94. İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, I:47, I:55, I:58; İbn Sina, *Metafizik II*, ss. 113-4; İbn Sina, "Arş Risalesi", s. 644; Karaman, *İbn Meymûn'da Tanrı-Âlem İlişkisi*, ss. 101-115; Arkan, *İbn Meymûn Felsefesinde Tanrı*, ss. 227-262; Aydın, *İbn Meymûn'un Din Felsefesi*, ss. 114-134; Doğan, Maymonides'in Hayatı, ss. 98-101; Küçükali, "Selbi Yorumlama" ss. 57-68; Küçükali, *İbn Meymûn'un Varlık ve Düşünce Öğretisi*, ss. 77-82.

95. Atay, "Mukaddime" (*Delâletü'l-Hâirîn*), s. XI.

Doğan, Hatice, *Maymonides'in Hayatı ve Eserleri*, Gözlem Gazetecilik Basın Yayın AŞ, İstanbul 2010.

Fârâbî, Ebu Nasr, "Uyûnu'l-Mesâil", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya, II. Baskı Klasik Yay., İstanbul 2005.

Fârâbî, Ebu Nasr, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, tahk. Fevzi Metri Neccar, el-Matbaatu'l-Katolikiyye, Beyrut 1998.

Fârâbî, Ebu Nasr, *Medinetü'l-Fâdıla*, tahk. E. Nasri Nadir, Dâru'l-Meşrık, Beyrut 1986.

Frank, Daniel, "On Defining Maimonides' Aristotelianism", *Medieval Philosophy and Classical Tradition*, ed. John Inglis, Curzon Press, London 2002, ss. 194-205.

Hailperin, Herman, "Saadia's Relation to Islamic and Christian Thought", *Historica Judaica* 4 (1942), ss. 2-16.

Halevi, Yehuda, *Kitâbü'r-Red ve'd-Delil fi'd-Dini'z-Zelil*, ed. David Baneth, Jerusalem 1977.

Ivry, Alfred, "Islamic and Greek Influences on Maimonides' Philosophy", *Maimonides and Philosophy*, ed. Shlomo Pines, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht 1986, ss. 139-156.

İbn Meymûn, Mûsâ, "İggeret el Rabbi Samuel be-İnyaney Tirgum ha-More", *İggerot ha-Rambam*, ed. Yitshak Şilat, c. 2, ss. 552-554.

İbn Meymûn, Mûsâ, *Delâletü'l-Hâirîn*, tahk. Hüseyin Atay, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1974.

İbn Meymûn, Mûsâ, *Mişne Tora*, ed. Yohay Makbili, Hotsaat Yeşivat Or Vişua' (Mif'al Mişne Tora), Hayfa 2009.

İbn Meymûn, Mûsâ, *Şerhu'l-Mişna*, ed. Yosef Kafih, Mosad ha-Rav Kook, Yeruşalayim 1963-1968 (7 cilt).

İbn Pakuda, Bahya, *el-Hidâye ila Feraidi'l-Kulûb*, ed. A.S. Yehuda, Leiden 1912.

İbn Sînâ, Ebu Ali Hüseyin ibn Abdillah, "Arş Risâlesi", çev. Enver Uysal, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9:9 (2000), ss. 641-655.

İbn Sînâ, Ebu Ali Hüseyin ibn Abdillah, *Kitâbu'n-Necât*, tahk. Macid Fahri, Beyrut 1982.

İbn Sînâ, Ebu Ali Hüseyin ibn Abdillah, *Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yay, İstanbul 2005.

Karâfî, Şihâbu'd-Din Ebu'l-Abbas, *Ecvibetü'l-Fâhirah ani'l-Es'ileti'l-Fâcirah,* tahk. Mecdi Muhammed eş-Şihavi, Matbaatu Âlemi'l-Kutub, Beyrut 2005.

Karaman, Hüseyin, *İbn Meymûn'da Tanrı-Âlem İlişkisi*, Karadeniz Basın Yayın, Rize 2007.

Kutluer, İlhan, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, II. Baskı, İz Yay., İstanbul 2001.

Küçükali, Adnan, "Selbî Yorumlama", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 13:1 (2009), ss. 57-68.

Küçükali, Adnan, *İbn Meymûn'un Varlık ve Düşünce Öğretisi*, Yayımlanmamış Doktora tezi, Atatürk Üniv. SBE, Erzurum 2005.

Lasker, Daniel, "Neged mi Hitpalmes Rav Saadya Gaon be-Diyuno be-Bitul ha-Tora?", *Daat* 32-33 (1994), ss. 5-11.

Lasker, Daniel, "Saadya Gaon on Christianity and Islam", *The Jews of Medieval Islam*, ed. Daniel Frank, Brill, Leiden 1995, ss. 165-177.

Malter, Henry, *Rav Saadya Gaon: His Life and Works*, Philadelphia 1921.

Marx, Alexander, "Texts by and about Maimonides", *The Jewish Quarterly Review* 25:4 (1935), ss. 371-428

Meral, Yasin, *İbn Meymûn'un Eserlerinde İslâm ve Müslümanlar*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniv. SBE, Ankara 2012.

Meral, Yasin,"İbn Meymûn'a Göre Yahudilikte İman Esasları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52:2 (2011), ss. 243-266.

Mesudi, Ebu'l– Hasan Ali, *et-Tenbih ve'l-İşraf*, ed. M. J. Goeje, Leiden 1894.

Nasr, Seyyid Hüseyin-Oliver Leaman (ed.), *İslâm Felsefesi Tarihi*, 2. cilt, Açılım Kitap, İstanbul 2011.

Özgenç, Semahat, *İbn Meymûn'un Nübüvvet Anlayışı*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniv. SBE, Sakarya 2006.

Pines, Shlomo, "Philosophical Sources of Maimonides", *Guide for the Perplexed*, Chicago University Press, Chicago 1963, ss. lvii-cxxiv.

Polliack, Meira, "Arabic Bible Translations in Cairo Geniza", *Jewish Studies in New Europe*, Copenhagen 1998, ss. 595-620.

Polliack, Meira, *The Karaite Tradition of Arabic Bible Translation*, Brill, Leiden 1997.

Poznanski, Samuel, "The Anti-Karaite Writings of Saadya", *The Jewish Quarterly Review* 10/2 (1898), ss. 238-276.

Poznanski, Samuel, "The Karaite Literary Opponents of Saadiah Gaon in Eleventh Century", *The Jewish Quarterly Review* 19/1 (1906) ss. 59-83; 18/2 (1906), ss. 209-250.

Saadya Gaon, Rav, *Kitâbu'l-Emânât ve'l-İtikâdât*, ed. Yosef Kafih, Mahon Sura, Yeruşalayim 1970.

Schwied, Eliezer, *Classic Jewish Philosophers*, Brill, Leiden 2007.

Steiner, Richard, *A Biblical Translation in the Making: The Evolution and Impact of Saadia Gaon's Tafsir*, Harvard University Press, 2011.

Stroumsa, Sara, *Maimonides in His World*, Princeton University Press, Princeton 2009.

Stroumsa, Sara, *Saadya Gaon: Hoge Yahudi be-Hevra Yam Tihonit*, Hotsaat Universitat Telaviv, Telaviv 2002.

Türker, Mübahat, "Mûsâ İbn-i Meymûn'un al-Maqâlat fi Sinâ'at al-Mantiq'ının Arapça Aslı", Ankara Üniv. Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi Dergisi, XVI, 1-2, Ocak-Haziran 1960, ss. 9-64.

YAHUDİLER (OSMANLI DEVLETİ DÖNEMİ)

Ahmet Hikmet Eroğlu*

Cihanşümûl bir devlet olan Osmanlı Devleti, bünyesinde, dinî, kültürel açıdan farklı toplulukları uyum içinde yüzyıllar boyunca barış içinde barındırmıştır. Bu devletin, altı asır gibi uzun bir dönem yaşamasının sırrı da buradadır. Çok farklı kültürlere mensup insanları bünyesinde barındıran Osmanlı Devleti'nin bir rengini de Yahudiler oluşturmaktaydı. Ancak Yahudiler de mütecânis bir topluluk değildi; kendi aralarında ciddi farklara sahip cemâatlerden oluşuyordu.

Osmanlı Devleti'nde yaşayan Yahudileri Rabbânî Yahudiler ve Karaî Yahudiler olmak üzere temelde iki grup altında ele almak mümkündür. Sözlü edebiyatı dinî referans olarak gören, yani Talmud'un hükümlerini kabûl eden Yahudiler Rabbânî Yahudiler olarak anılmaktadır. Karaîler ise, "Mişna ile Mişna'nın tefsiri olan Gemera'nın birleşiminden meydana gelen ve V-VI. yüzyıllar arasında yazıya geçirilen"[1] Talmud'u kabûl etmeyip sadece yazılı Tora'yı, yani Tanah'ı esas alan Yahudilerdir. O dönemlerde Yahudilerin yaşadığı dünyanın her tarafında olduğu gibi Osmanlı Devleti'nde de ana grubu Rabbânî Yahudiler oluşturmaktaydı. Karaîler hem nüfus hem de nüfûz bakımından son de-

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi. [a.hikmet.eroglu@divinity.ankara.edu.tr].

1. Salime Leyla Gürkan, *Yahudilik*, İSAM (İslâm Araştırmaları Merkezi) Yayınları, İstanbul 2008, s. 250.

rece zayıf durumda idiler. Rabbânî Yahudiler arasından XVII. yüzyılda zuhûr eden ve Mesîhî bir hareket olan Sabataycılık da o dönemden itibaren Osmanlı Devleti'nde Yahudi kökenli, Müslüman görünümlü kendine özgü bir topluluğu oluşturmuştur. Şimdi bu toplulukları kısaca ele alalım.

RABBÂNÎ YAHUDİLER

Osmanlı Devleti'nde Yahudilerin ana grubunu teşkil eden Rabbânî Yahudiler, kültürel farklılıklar ve kökenler açısından dört gruba ayrılmaktaydı. Bunlar; Romaniot, Sefarad, Eşkenaz ve Müsta'ribe olarak adlandırılan Yahudi topluluklardır. Romaniot olarak adlandırılanlar, yani Romalı Yahudiler Osmanlı döneminden önce Roma egemenliğinde yaşamış ve Grek kültürünün etkisinde kalmış olanlardır. Bunlar Osmanlı Devleti'nin ilk dönemlerinde, Roma döneminde olduğu gibi Grekçe konuşuyorlar, bununla övünüyorlardı. Ayrıca onların, diğer Yahudilerden farklı kendilerine özgü gelenekleri ve duaları bulunmaktaydı. Roma döneminin bakiyesi olan Yahudiler, Avrupa ülkelerinden Osmanlı Devleti'ne göç eden Yahudilere ellerinden gelen yardımı yapsalar da, farklı gelenekleri yüzünden onları küçümsemekten geri kalmıyorlardı. Bununla beraber dalga dalga gelen Avrupalı Yahudilere karşı sahip oldukları Grek etkisindeki geleneklerini ve kültürlerini korumak kaygısı taşıyorlardı. Göçmen Yahudiler sayıca çok fazla olmaları yanında yeni göç dalgalarıyla nüfus açısından sürekli besleniyordu. Bu yüzden Romaniot olarak adlandırılan Yahudiler geleneklerini ve lisanlarını koruyamadılar, diğer Yahudi gruplar arasında erimekten kurtulamadılar.

Rabbânî Yahudilerin önemli bir grubunu Eşkenaz Yahudiler oluşturmaktaydı. Bunlar, Orta ve Kuzey Avrupa'dan göç eden veya Osmanlı Devleti'nin topraklarının Avrupa'ya doğru genişlemesi sonucunda bu devletin sınırlarına dâhil olan Yahudilerdir. Avrupa'da farklı olmaktan dolayı dışlanan bu Yahudi grup içe kapanmaktan dolayı tamamen tutucu bir özelliğe bürünmüştü. Eşkenazlar bu özelliklerinin bir sonucu olarak Yahudilikteki yiyecek içecek kurallarına sımsıkı sarılıyordu. Bu yüzden Hıristiyanlarla ilişkilerini neredeyse tamamen kesmişlerdi. Hatta onlarla ilişki kesmeyi dinî bir görev olarak kabûl ediyorlardı. Aralarında Yiddişçe denilen İbrânîce kelimelerle Almanca karışımı bir lisanı konuşuyorlardı. Belirli bir müddet bu alışkanlıklarını Osmanlı Devleti'nde de devam ettirdiler. Kapalı bir cemâat olarak hayatlarını sürdürerek işlerini kendi aralarında halletmeye özen gösterdiler. Hatta aralarındaki bir anlaşmazlığın halli için devlet mahkemesine mürâcaat eden üyeleri "Herem" cezâsına (cemâat dışı bırakma, dışlama) çarptırılıyordu. Yabancı kültürlerin etkisinde kaldıkları mülâhazasıyla diğer Yahudi gruplarla bile ilişkilerini asgari düzeyde

tutmaya gayret ediyorlardı. Nitekim Eşkenaz Yahudiler bu tutumları sâyesinde Osmanlı Devleti'nin sonuna kadar kültürlerini kısmen de olsa korumuşlardır.

Osmanlı Devleti'nde yaşayan Yahudilerin en kalabâlığını Sefarad Yahudiler oluşturmaktaydı. Bunlar İspanya ve Portekiz'den göç eden Yahudilerdir. Sefaradlar, diğer Yahudilere göre kültürel etkileşime daha açık olmuşlardır. İber yarımadasında özellikle Müslümanların hâkimiyetinde meydana gelen entelektüel ortam, onlara sosyal hayatın her alanında önemli imkân ve fırsatlar sunmuştu. Sahip oldukları birikim ve tecrübeden dolayı İspanya, Portekiz, İtalya gibi devletlerde de etkili olmuşlardı. Ancak Katolik yönetimlerin din değiştirme veya ülkeyi terk etme seçeneklerinden oluşan baskı politikalarına daha fazla dayanamayan Yahudilerin bir kısmı Osmanlı Devleti'ne göç etmek zorunda kaldılar. Daha önceki birikimleri ve etkileşime açık olmaları sebebiyle Osmanlı Devleti'nde en etkili Yahudi grubu Sefaradlar oldu. Bununla beraber onlar arasında da lisan ve kültürel farklılıklardan dolayı taassup yok değildi ve bunlar da şartların gereği olarak kökenlerine göre kapalı cemâatler oluşturarak sıkı bir dayanışma içinde yaşamayı tercih ettiler. Zamanla ihtiyaçların zorlaması onları üst kurullar oluşturarak Yahudilerin genelini ilgilendiren konularda ortak kararlar almaya yöneltti.

Rabbânî Yahudilerinin küçük bir grubunu da Osmanlı Devleti'nin Arapça konuşulan bölgelerinde yaşayan Yahudiler oluşturmaktaydı. Irak, Suriye, Filistin ve Kuzey Afrika'da yaşayan Yahudiler Musta'ribe (Araplaşmış) Yahudiler olarak adlandırılmaktadır. Bu saydığımız Yahudi grupları her ne kadar kültürel açıdan derin farklılıklara sahip olsalar da hahamların yorumlarından oluşan Talmud'u hepsi kabûl ediyordu. Arapça konuşulan bölgelerde yaşayan Yahudilerin sayıları diğer bölgelerdekilere nisbetle çok az durumdaydı.

KARAÎLER

Kendileri, kökenlerini Sadukiler dönemine götürse de, daha çok VIII. yüzyılda Irak bölgesinde yaşamış olan Anan ben David'e dayandırılan Karaî mezhebine bağlı olan Yahudiler Osmanlı Devleti'nde yaşayan dindaşları arasında nüfus açısından yekûn teşkîl edecek durumda değildi. Bununla beraber onlar ilk dönemlerden itibaren Osmanlı Devleti'nde yaşayan Yahudilerdendi. Daha 1361'de Osmanlı padişahı I. Murad'ın Edirne'yi fethettiğinde karşılaştığı Yahudiler arasında Karaîler de bulunuyordu. Fatih Sultan Mehmed'in İstanbul'u fethiyle Karaîliğin merkezi İstanbul oldu. İstanbul'da Karaîler yoğun olarak Balat, Hasköy ve Galata bölgelerinde yaşamışlardır. Hatta İstanbul'da bulunan Karaköy semtinin adının Karaylardan geldiği (Karay köy) rivâyet edilmektedir. Osmanlı Devleti'nin başka yerlerinde de Karaîlerin yaşadığını Osmanlı Arşivi

vesîkalarından öğreniyoruz. Meselâ bir belgede; Şam'da yaşayan Karaî Yehudi tâifesinin kendilerine mahsus sinagog ve civarında bulunan menzillerin başkaları tarafından zapt edildiği şikâyetinde bulunduğu, bu yerlerin tekrar kendilerine verilmesi için Şam kadısına mürâcaat ettikleri, bunun üzerine Şam kadısının Dîvân-ı Humâyûna durumu bildirdiği ve bu hususta Şâm-ı Şerîf kadısına bir hüküm yazıldığı belirtilmektedir.[2]

Osmanlı Devleti yönetimi altında yaşayan Karaîlerin diğer Yahudi cemâatlerle ilişkileri inişli çıkışlı olmuştur. Yahudi kökenli olmaları Karaî Yahudileri diğer Yahudilere yaklaştırırken mezheplerinin farklı olması ve Hahamların yorumlarını içeren Talmud'u reddetmeleri Rabbânî Yahudilerle aralarında zaman zaman ihtilaflara sebep olmuştur. Karaî Yahudilere göre Rabbânî Yahudiler hem sayı bakımından fazla hem de entelektüel birikim açısından güçlü idiler. Ayrıca onların ekonomik imkânları da Karaîlere göre çok daha iyi olduğu için nitelikli okullara sahip olmuşlardı. Karaîler kendilerine özgü okullar açacak imkânlara sahip değillerdi. Bu yüzden Rabbânî Yahudilerin açtığı okullara muhtaç durumda idiler. Ancak Rabbânî Yahudiler, kurdukları okullarda kimi zaman Karaî çocuklarının eğitim görmelerine izin vermişler, kimi zaman da okullarına kabûl etmemişlerdir. Bununla beraber Karailer dinî açıdan müşkilâta düştüklerinde, birikimlerinden dolayı Rabbânî Yahudilerin din adamlarının görüşlerine mürâcaat etmekten geri durmamışlar, hahamlar da onlara dinî bilgiler açısından yardımcı olmuşlardır. Rabbânî Yahudiler zaman zaman Karaîleri takvim farklılığından kaynaklanan sebeplerden dolayı "sebt" gününü ihlal etmekle suçluyorlardı. Karaîler, dinî bilgiler açısından Rabbânî Yahudilere muhtaç olsalar da onlardan ayrı yaşamaya özen gösteriyorlardı. Bayramları farklı olan Karaîlerin yiyecek içecek konularında da kendi denetimleri söz konusu idi.

İstanbul'un fethinden itibaren Osmanlı Devlet yöneticileri tarafından Karaîlerin diğer Yahudilerden farklılıklarına hassâsiyet gösterilmiştir. Onlar, nüfus defterlerine diğer Yahudilerden ayrı kaydedilmiş, ayrıca onların ayrı sinagoglara sahip olmalarına da müsâade edilmiştir. Devlet, Karaîlerin diğer Yahudilerden ayrı bir "cemâatbaşı"na sahip olmalarını uygun görmüştür. XIX. yüzyılda gayrimüslimlerle ilgili genel düzenleme çerçevesinde Karaîlerin cemâatbaşına da yetkiler verilmiş, kendisine Karaîlerin özel hukuka taalluk eden işlerinde onaylama yetkisi tanınmıştır. Bunun için cemâatbaşı olacak kişiye resmi mühür verilmiştir. Konuyla ilgili bir belgede "Karaaî tâifesinin hülâsa-i merâm ve istid'âları ber-vech-i muharrer Feth-i Hakânî'den beri kendileri ve âyîn-i mezhebiyyeleri ayrı olup gerek bayramları ve gerek usûl-i nikâhları Yehud tâifesine uymadığından ve nüfûs defterinde dahi kayıtları başka olduğundan..."

2. Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), MD. 251, sıra 452, s. 235-236.

denilmektedir.[3] Belgede, Karaîlerin cemâatbaşının mühür kullanma yetkisinin sebebi mezhep ve buna bağlı olarak uygulama farklılıklarıyla izâh edilmektedir.

SABATAYİSTLER

Osmanlı Devleti'nde XVII. yüzyılda Mesihlik iddiâsıyla ortaya çıkan Sabatay Sevi Yahudiler arasında yeni bir grubun zuhûruna da sebep oldu. İzmirli bir haham olan Sabatay Sevi, Avrupa'dan sürekli Yahudi katliamı haberleri alınan ve Kabalist hesaplamalarda Mesih'in gelişi açısından 1648 tarihinin önemli bir tarih olarak gösterilmesinden, yani dönemin şartlarından derinden etkilenerek Yahudilerin beklediği Mesih'in kendisi olduğunu iddiâ etmeye başladı. Dönemin Yahudi din adamları bu iddiâya çok sert tepki gösterse de o, iddiâsından vazgeçmedi. İzmir'de pek rağbet gösterilmeyen Sabatay Sevi, Mesihliğini kabûl ettirebilmek için İstanbul, Atina gibi Yahudilerin bulunduğu şehirleri dolaştı. Ancak bu şehirlerde de Mesihliğini sürdürmek için gerekli desteği bulamadı. Bunun üzerine Sabatay Sevi, dönemin şartlarını gözeterek Mesihliğini ilan etmek için 1666 tarihini beklemeye karar verdi.

Sabatay Sevi Mesihliğini tekrar ilan etmek için uygun tarihi beklerken boş durmadı, Osmanlı Devleti'nin çeşitli bölgelerine seyâhatlerde bulundu. Mısır'a (Kahire) gitti ve orada Kabalistlerce Mesihliğin bir özelliği kabûl edildiği için Sara adında hafif meşrep bir Yahudi hanımla evlendi. Kudüs Yahudilerine yardım topladı. Seyâhat ettiği bölgelerdeki Kabalistlerle tanıştı, fikir alış verişinde bulundu. Gazze'de tanıştığı Natan adlı birisi kendisinin peygamber, Sabatay Sevi'nin de Mesih olduğunu ilan etti. Bu faâliyetleri Sabatay Sevi'nin şöhretini arttırmıştı. O, İzmir'e dönerken geçtiği yol güzergâhındaki yerleşim yerlerinde heyecanla karşılandı ve 1665 yılındaki İzmir'e dönüşü tam bir zafer havasına büründü. Sabatay Sevi ve taraftarları, alaylar teşkîl ederek İzmir sokaklarında gövde gösterisi yaptı. Sabatay Sevi, sıra dışı davranışlarda bulunuyordu. Yahudiliğin bazı geleneklerini değiştirdiğini ilan etti, bazı dinî emirleri ihlâl etti. Sabatay Sevi, tahmin edemeyeceği kadar taraftara sahip olmanın verdiği cesâretle kendisini "Krallar Kralı" ilan etti ve dünyayı otuz sekiz parçaya bölerek oraların idarelerini yakınlarına paylaştırdı.[4] Şöhreti Selanik, Edirne, Sofya, Belgrad, Rodos gibi Osmanlı şehirlerinde yayıldığı gibi Avrupa şehirlerine kadar ulaştı.

Sabatay Sevi hareketi Yahudiler açısından tuhaf bir durum ortaya çıkardı. Özellikle din adamları başta olmak üzere Mesih olduğuna inanmayanlar Sabatay Sevi'nin bozgunculuk çıkardığı için devlet tarafından cezâlandırılması-

3. BOA, *Bab-ı Âlî Evrak Odası*, A. DVN, 15/75.
4. İbrahim Alaeddin Gövsa, *Sabatay Sevi*, İstanbul, t.y., s. 33.

nı istiyordu. Bir kısım Yahudi ise ona bütünüyle inanıyor ve Mesih dönemine ulaşmanın huzurunu yaşıyor, bu dönemin imkânlarından yararlanmaya hazırlanıyordu. Özellikle Kabalist çevrelerde heyecan son derece yükselmişti. Hatta kimi Yahudiler Filistin'e gitmek için mallarını tasfiye ediyor, kimileri işi gücü bırakıyordu.

Osmanlı Devleti'nde gayrimüslimlerin din ve özel hukuk ile ilgili işlerine müdâhale edilmiyordu. Ancak bu defa devlet açısından konu farklı bir vecheye bürünmüştü. Ülkede yaşayan dinî grupların birinde yani Yahudiler arasında derin bir ihtilaf zuhûr etmişti. Kurulu dinî ve sosyal düzenin temsilcileri olan hahamlar bu durumdan rahatsız ve şikâyetçi idi. Ayrıca Yahudilerden bir kısmının "Mesîhimiz geldi" sevinciyle ticârî hayattan çekilmesi, hatta vergi veremez hale gelmeleri mali istikrarın bozulmasına da sebep oluyordu. İşin dinî boyutu sosyal boyutunun gerisinde kalmıştı. Bu yüzden devlet olaya müdâhale etmek durumunda kaldı ve Sabatay Sevi yakalanarak hapsedildi. Ancak o, hapisteyken de ilgi odağı olmaya devam etti. Ülkenin her tarafından, hatta Avrupa ülkelerinden akın akın Yahudiler onu ziyarete geliyordu. Devlet açısından meselenin sonuçlandırılması gerekiyordu. Nitekim bu çerçevede Sabatay Sevi, Edirne'de mahkemeye çıkarıldı ve ondan, Mesihliğini isbat etmesi istendi. Durumun vehâmetini kavrayan Sabatay Sevi, iddiâsını isbat etmeyi denemek yerine kendisinin Mesihlik iddiâsında bulunmadığını, bunun başkaları tarafından kendisine yakıştırıldığını söyledi. Sabatay Sevi, karşı karşıya kaldığı zor durumdan bir çıkış yolu arıyordu. Ona bu konuda etrafındakiler yardımcı oldu. Sabatay Sevi, etrafındakilerin telkin ve teklifi sonucunda Müslüman oldu ve "Mehmet" adını aldı. Müslümanlığı kabûl eden Sabatay Sevi'ye devlet tarafından maaş bağlandı.[5]

Mesih olduğu düşünülen Sabatay Sevi'nin aniden Müslüman olması taraftarları arasında hayal kırıklığı meydana getirdi. Ancak Sabatay Sevi, taraftarlarına gizlice haber göndererek Mesihliğinin devam ettiğini, gerçekte Müslüman olmadığını söyledi. Bu durumun tanrısal bir istek olduğunu, kendisinin de bu tanrısal isteğe uyduğunu bildirdi. Bir süre sarayda yaşayan Sabatay Sevi, izin alarak saraydan ayrıldı ve içe dönük olarak Sabatayist dışa dönük olarak da Müslüman görünümünde bir cemâat oluşturdu. 1676 yılında Sabatay Sevi öldükten sonra kendilerinin Ma'minim, Türklerin önce Avdetî, sonraları

5. Kaynaklarda genellikle Sabatay Sevi'ye 150 akçe maaş ile Kapıcıbaşılık görevi verildiği bilgisi yer almaktadır. Ancak Osmanlı kaynaklarını, özellikle Osmanlı arşiv belgelerini inceleyen Erhan Afyoncu bu konuyu etraflıca anlatmakta ve Sabatay Sevi'ye "kapu ortasından tekâüd maâşı" bağlandığını belirtmektedir. (Bkz. Erhan Afyoncu, *Sahte Mesih Osmanlı Belgeleri Işığında Dönmeliğin Kurucusu Sabatay Sevi Ve Yahudiler*, Yeditepe Yayınevi, İstanbul, 2013, s. 141-152).

Dönme ve Sabatayist olarak adlandırdığı bu topluluk zaman içinde bölünmelere maruz kalsa da varlığını günümüze kadar devam ettirdi.

Avdetîler olarak Osmanlı vesîkalarında yer alan Sabatay Sevi takipçileri her ne kadar Müslüman olarak muâmeleye tâbi tutulsa da Osmanlı Devleti'nin son döneminde bile onların farklı olduğu bilinmekteydi. 1309/1891 tarihli bir Osmanlı vesîkasında Avdetîlerden şöyle bahsedilmektedir: "...Avdetîler, İslâmiyyet nâm-ı celîli altında bulundukları cihetle bu babda bir şey diyememeleri lâzım geliyor ise de şimdiye değin İslâm'dan kız alıp vermedikleri beyânıyla..." "..Selanik'te mine'l-kadîm mutavattın bulunan Avdetîlerden Şeşbeşzâde Osman Efendi'nin hafîdesi ve Ali Efendi'nin kerîmesi on sekiz yirmi yaşlarında bulunan Râbia'nın münâsebet peydâ etmiş olduğu Manastırlı Hacı Feyzullah nâm kimesnenin delâleti ile Nâib-i şerîfin hânesine firâr ederek i'lân-ı ihtidâ ile Avdetîlik'ten ibâ ve Hükûmet-i Şer'iyye'ye iltîcâ etmesi üzerine..."[6]

Osmanlı arşiv vesîkasında Avdetînin ihtidâ ettiğinin belirtilmesi her ne kadar kendilerini Müslüman olarak takdim ettikleri için onlara Müslüman muâmelesi yapılsa da devletin Müslüman olmadıklarını da zımnen kabûl ettiğini göstermektedir.

YAHUDİ YERLEŞİM YERLERİ

Osmanlı Devleti'nde Yahudiler sâdece belirli yerlerde yaşamıyorlardı. Ülkenin değişik yerlerinde Yahudilere rastlamak mümkündü. Balkan şehirleri, Ege bölgesi, Ege adaları, Anadolu'nun önemli şehirleri, Selanik, İstanbul, Safed, Bursa, Şam, Kahire Yahudilerin yaşadıkları yerlerdir. Türkler, Anadolu'ya gelmelerinin hemen akabinde Yahudilerle karşılaşmıştı. Kaynaklarda Amasya ve Tokat gibi Orta Anadolu'nun kuzeyinde bulunan şehirlerde bile Yahudi varlığından bahsedilmektedir. Bursa fethedildiğinde orada bulunan Yahudilerin kalmalarına izin verildiği gibi savaş esnâsında başka yerlere gitmiş olanlara da boşalan şehri canlandırmak üzere Orhan Bey tarafından davet çıkarıldığı bilinmektedir. Bu davet sâdece Yahudiler için değildi. Ancak onlar da herkes için yapılan bu genel davete muhatap oldular ve icâbet ettiler.

Bursa'nın fethinden sonra Şam Yahudileri ve Bizans'ın egemenliğinde olan başka yerlerdeki Yahudiler Bursa'ya gelerek yerleştiler. Çünkü Osmanlı padişahları, ülkelerinde yaşayan insanların veya geldiklerinde yararlı olacaklarına inandıkları insanların inançlarının farklı olmasından rahatsız olmuyorlardı. Bilakis inançlarının gereğini yerine getirmeleri konusunda onlara yardımcı olu-

6. BOA, *Meclis-i Vükela Mazbatası*, 68/44.

yorlardı. Nitekim Orhan Bey, Bursa fethedilince Bursa'da Yahudi nüfusunun çoğalmasıyla ihtiyaç haline geldiği için yeni bir sinagog yapılmasına izin verdi. Etz Hayim adındaki bu sinagog Yahudilerin Anadolu'daki en eski sinagoglarından biridir ve bugün hâlâ ayaktadır. Osmanlı Devleti'nde gösterilen hoşgörü ortamından dolayı Bizans idaresi altında baskı altında yaşayan Yahudilerin gelmeleriyle Bursa Yahudilerinin sayıları arttı. Onların yoğun olarak yaşadıkları mahalleye "Yahudi mahallesi" denildi.[7]

Orhan Bey ile Anadolu'da rahat bir ortama kavuşan Yahudiler Rumeli'nin de Osmanlı Devleti'nin egemenliği altına alınmasıyla fetihleri memnûniyetle karşıladılar. Sultan Murad Edirne'yi fethettiğinde orada fakirlik içinde yaşayan bir Yahudi cemâati ile karşılaştı. Orada yaşayan Yahudiler Grekçe konuşuyorlardı. Yeni duruma intibak edebilmek için Edirne Yahudileri Türk dilini öğrenebilmek amacıyla Bursa'da yaşayan dindaşlarından yardım istediler. Onlar da Edirne'deki Yahudilere yardımcı oldular.

Gayrimüslimlere hoşgörüyle davranılması, Osmanlı Devleti'nin egemen olduğu yerleri özellikle Yahudiler açısından bir sığınma alanı haline getirmişti. Hıristiyanlar tarafından tarih boyunca aşağılanmış ve dışlanmış olan Yahudiler Sofya, Niş, Larissa gibi şehirleri terk ederek Osmanlı Devleti'nin sınırlarına dâhil olan Varna, Ruscuk gibi Balkan şehirlerine göç ettiler. Hatta Yahudi çocuklarının eğitimi için Edirne'de bir Yeşiva kuruldu. Bu okul sâdece Osmanlı Yahudilerine hizmet etmekle kalmadı. Polonya, Macaristan ve Rusya'dan gelen Yahudi öğrenciler bu okulda öğrenim gördüler.

Osmanlı Devleti'nde Yahudilerin yoğun olarak yaşadıkları şehirlerden birisi de Selanik'tir. Bu şehirdeki Yahudi varlığının tarihi Pavlus'un Selanik ziyaretine kadar götürülmektedir. Ancak Yahudi nüfus yoğunluğu Selanik'in Osmanlı şehri olmasından sonra meydana geldi. Bu şehir özellikle Sefarad Yahudilerle şenlendi. İspanya'da son Müslüman kalesi düştükten sonra Aragon Kralı Ferdinand ile Kastilya Kraliçesi İzabel 1492'de ülkelerini birleştirdiler ve bu ülkede Hıristiyanlardan başkalarına hayat hakkı tanımadılar. Kral ve Kraliçe ülkelerinde yaşayan Müslüman ve Yahudilerden, ölüm, Hıristiyan olma ve sürgün seçeneklerinden birini seçmelerini istediler. Hıristiyan olmayı kabûl etmeyen Yahudiler ülkeden kovuldular. Kovulan Yahudilerin önemli kısmı Osmanlı Devleti'ne sığındı, bunlardan bir kısmı Selanik şehrine yerleşti.

İspanya Yahudilerini 1496-1497 yıllarında Portekiz'den kovulan Yahudiler izledi. Sürgün Yahudilerin önemli bir kısmı Selanik şehrine yerleşti. İspanya ve Portekiz'den kaçan Yahudiler; genellikle geldikleri yerlerin adlarına göre

---

7. Franco, *Essai sur l'Histoire des İsraelites de l'Empire Ottoman depuis des Origines Jusqu'a nos Jours*, Paris 1897, s. 37; Moshe Sevilla-Sharon, *Türkiye Yahudileri*, İletişim Yayınları, İstanbul 1992, s. 32.

(Cemâat-i İspanyol, Cemâat-i Aragon, Cemâat-i Lizbon vb.) cemâatler halinde yerleştiler.[8] Osmanlı idaresinde Selanik şehrine sâdece Sefarad Yahudiler değil Eşkenaz Yahudiler de göç ettiler. XV. Yüzyılda Edirne'nin ünlü Yahudi hahamı İzak Sarfati Almanya, Morova ve Macaristan'daki Yahudilere mektup yazarak onları, adaletin hüküm sürdüğü topraklara, yani Osmanlı ülkesine davet etti. Bu davete icabet eden birçok Yahudi Selanik'e göç etti. Daha sonra 1648-1658 yılları arasında Ukrayna'da yapılan korkunç Yahudi katliamlarından kaçan bir kısım Yahudi de Selanik şehrine yerleşmeyi tercih etti.

İstanbul, Osmanlı Devleti'nde Yahudilerin yoğun olarak yaşadıkları şehirlerin en önemlilerindendir. Daha fetih sırasında İstanbul'da Yahudiler bulunmaktaydı. Eminönü ve Sirkeci bölgelerinde yaşayan Yahudiler, Yeni Cami yapıldıktan sonra evler ve bahçeler verilerek Hasköy civarına yerleştirilmiştir. Fatih Sultan Mehmed, fetihten sonra İstanbul'a geleceklere uygun ortam sağlamış ve inanç farkı gözetmeden bu şehre gelip yerleşmek isteyenlere kapıları açmıştır. Fatih Sultan Mehmed Safed'den göç eden Yahudileri ve Mora'yı fethedince de oradan gelmek isteyen Yahudileri Hasköy'e yerleştirmiştir.

Fetihten sonra İstanbul, Yahudiler açısından çekim merkezi haline gelmiştir. Ülke dışından olduğu gibi ülke içinden Edirne, Selanik ve Safed gibi şehirlerden İstanbul'a Yahudi göçleri olmuştur. Gelen Yahudiler özellikle Haliç kıyılarına yerleştirilmiştir. Evliya Çelebi; Galata, Kuruçeşme, Ortaköy, Hasköy ve Arnavutköy'de yaşayan Yahudilerden bahsetmektedir. İstanbul Yahudilerinin büyük bir kısmı da İber yarımadası ve Avrupa'nın farklı yerlerinde uğradıkları zulümden kurtulmak için Osmanlı Devleti'ne sığınan Yahudilerden oluşmaktadır. Onlar da Selanik Yahudileri gibi topluca göç etmişler ve bir sinagog kurarak etrafında cemâat oluşturmuşlardır.

Osmanlı döneminde Safed şehri Yahudi yerleşimi açısından önemli bir durum arz etmekteydi. Avrupa'dan Yahudi göçleri öncesinde Safed şehrinde Yahudi nüfusu çok azdı. Hatta orada Talmud öğretecek kimse bile bulunamıyordu. Yahudi göçleri başlayınca şehrin nüfusu bir yüzyılda neredeyse on kat arttı. Bir Osmanlı vesîkasında (1584) eskiden üç Yahudi mâbedi varken Yahudi mâbed sayısının otuz ikiye bâliğ olduğu belirtilmektedir.[9] Safed'in bu şekilde hızlı bir Yahudi göçüne maruz kalması oranın Kudüs'e yakın olmasındandır. Muhtemelen Kudüs'e yapılacak yerleşimin sınırlı olması Yahudiler açısından oraya yakın bir yerleşim birimi olan Safed'in tercih edilmesine sebep olmuştur. Bu yüzden artan nüfus sebebiyle Yahudilerin Safed şehrine göçlerine sınırlama getirilmesi düşünülmüştür. Osmanlı belgelerine göre; Safed şehrine yoğun Yahudi göçünün farklı inanç mensupları arasındaki dengeleri zorlamaya başlaması

8. Bkz BOA, 723 numaralı TTD, s. 28-72.
9. Bkz. BOA, MD 55, sıra 85, s. 48.

(Müslümanlara müzâyaka çektirildiği) yüzünden Yahudilerin bir kısmının Kıbrıs'a yerleştirilmesi kararı verilmiştir. Ancak mahzurları göz önüne alınarak bu karardan vazgeçilmiştir.[10]

Evliya Çelebi Safed şehrini anlatırken orada yaşayan Yahudilerle ilgili çeşitli bilgiler vermektedir. Onların kullandıkları sayıların İspanyolca olması (una, dos, tura, kuatro, çinko...) dikkat çekicidir. Buna karşılık dinî kavramlar İbrânîcedir. Meselâ Kaşar (Kaşer) ve Turfa (Taref) bu kavramlardandır. O, Safed şehrinin Yahudiler açısından önemini şöyle vurgulamaktadır. "Cemî' Benî İsrâîl bu Safed şehrinden zuhûr ettiğinden mâbed-i kadimeleri olup ilâ hâze'l-ân Benî İsrail'e bu şehir ka'be makâmındadır.[11] Safed şehrinin Kudüs'e yakın olması burada yerleşen Yahudiler arasında Talmud eğitimi yanında Kabalist faâliyetlerin artmasına da sebep olmuştur. Yahudi tarihçi Sharon, Sabataycılığın temelinde Safed'de oluşan Kabalist düşüncelerin bulunduğunu ileri sürmüştür.[12]

OSMANLI TOPLUMSAL HAYATINDA YAHUDİLERİN ROLÜ

Osmanlı Devleti'nde yaşayan topluluklardan farklı bir rengi de Yahudiler temsil etmiştir. İslâm referanslı bir devlette farklı bir dine mensup olanların toplumsal rollerini incelemek bütünü anlamaya katkı sağlayacaktır. Osmanlı Yahudilerinin toplumsal fonksiyonları aynı zamanda devletin farklılıkları kendi mekanizması içinde nasıl uyumlu hale getirdiği veya farklılıklara göre istikâmetini bozmadan kendisini nasıl şekillendirdiğini de ortaya koyacaktır.

Osmanlı toplumsal hayatında Yahudilerin rolleri inişli çıkışlı olmuştur. Başlangıçta toplumsal hayatta Yahudilerin etkilerinden söz etmek pek mümkün değildir. II. Murad döneminden (1421-1451) itibaren Yahudiler Osmanlı toplumsal hayatında daha çok görünmeye başlamıştır. Kaynaklara göre Sultan II. Murad, İshak Paşa adlı doktoru saraya alarak ona "hekimbaşı" payesi vermiştir. Hatta ona bir ferman vererek onun ailesinin ve neslinden geleceklerin her türlü vergiden muaf olmalarını sağlamıştır. Bu dönemle ilgili Yahudi kaynaklarının verdiği bir başka bilgi ise Sultan II. Murad'ın gayrimüslimlerden oluşan Gurebâ adı altında bir bölük meydana getirdiği[13] ve

10. Bkz. Ahmet Hikmet Eroğlu, *Osmanlı Devletinde Yahudiler*, Berikan Yayınevi, Ankara 2013, s. 110.
11. *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, Hazırlayan Reşat Ekrem Koçu, İstanbul 1944, III/119.
12. Bkz. Sharon, *Türkiye Yahudileri*, İletişim Yayınları, İstanbul 1992, s. 70.
13. M. Franko, *Essai Sur l'Histoire des İsraélites de l'Empire OttomanDepuis des Originés Jusqu'au Nos Jours*, Librairie A. Durlacher, Paris 1897, s. 31.

bu bölük içinde Yahudilerin diğerleri arasında yiğitlikleri ile temâyüz ettikleri belirtilmektedir.[14]

Osmanlı Devleti'nde gayrimüslimlerin devlet sistematiği içinde tam olarak görülmeleri Fatih döneminde başlar. Fatih Sultan Mehmed, ülkesinin yapısını göz önüne alarak müslim-gayrimüslim tebaasının tamamını kapsayan bir sistem oluşturdu. Millet sistemi de denen bu sisteme göre devlet içinde inanç grupları kendi iç işlerinde kendi gelenek ve şerîatlarına göre bir düzenlemeye tâbi tutuldu. Fatih, İstanbul'u fethedince Bizans döneminde hahambaşı olan Moşe Kapsali'yi yine hahambaşı olarak kabûl etti ve Yahudilerin işlerini ona bıraktı. Ayrıca gayrimüslim ayrımı yapmaksızın gelmek isteyen herkese bu şehrin kapılarını açmıştı. Yahudi tarihçi Sharon, Fatih'in bu genel çağrısını özele indirgeyerek; onun, Yahudilerin yeteneklerini küçümsemediğini, onları davet ederek hem devletin kalifiye eleman ihtiyacını karşılamayı, hem de yerli Rumlara karşı Yahudileri dengeleyici bir unsur olarak düşündüğünü ileri sürmektedir.[15] Fatih'in Yahudileri Rumlara karşı denge unsuru olarak kullanmak gibi bir niyetinin olup olmadığını doğrulamak mümkün değildir. Bununla beraber Fatih Sultan Mehmed'in sâdece Yahudilere değil, genel bir çağrı yaptığı, hatta İstanbul'a yerleşmeleri için Müslümanları zorladığını biliyoruz.[16] Ayrıca sâdece Fatih'in değil, Osmanlı padişahlarının hepsinin darda kalan insanların sığınma taleplerini geriye çevirmediği ve ülkeye katkı sağlayacak olan kalifiye elemanlara her zaman kucak açtığı da bilinen bir gerçektir.

Osmanlı Devleti'nde Yahudiler ticarî hayatın her alanında kendilerine yer bulmuşlar, hatta bazı alanlarda baskın bir rol icrâ etmişlerdir. Daha Avrupa'dan Yahudi göçleri olmadan önce Romaniot Yahudiler, devletin birçok iskele ve gümrüğünü iltizâma almışlardı. 1481-1485 yıllarına ait zimmet defterinden İstanbul, Edirne ve Gelibolu darphânelerinde birçok Yahudinin sarraf, mültezim ve âmil olarak rol icrâ ettiği anlaşılmaktadır.[17] XV. yüzyılın sonlarından itibaren Avrupa'nın çeşitli yerlerinden Osmanlı Devleti'ne göç eden Yahudilerin birçoğu da dindaşlarından örnek alarak mültezimlik işine girmiştir. 1578-1633 yılları arasında Yahudi tüccarlar Atina'da, Mısır'da, Dubrovnik'te, Diyarbakır'da, Halep'te, Vidin'de Selanik'te, Karasi'de kısacası ülkenin her bölgesinde mültezimlik işine girmişlerdi. Hatta bir bölgenin gümrük işlerinin büyük oranda Yahudilere geçmesi durumunda bunun ticarete zarar verdiği mülâ-

14. Sharon, s. 34.
15. Sharon, s. 36.
16. *Aşıkpaşaoğlu Tarihi*, Haz. H. Nihal Atsız, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1995, s. 139.
17. Bkz. Necibe Sevgen, *"Nasıl Sömürüldük?"*, Belgelerle Türk Tarihi Dergisi, İstanbul 1969, S. 13, s. 48-49.

hazası ortaya çıkmıştır. 1582 yılında İstanbul ve Galata kadılarına gönderilen bir hükümle iskele ve gümrüklerdeki emin ve mültezimlerin Yahudilerden olmasının ticarete zarar verdiği belirtilmiştir.[18] Mısır beylerbeyine 1578'de gönderilen bir hükümle İskenderiye âmili Samuel Kohen'in Müslümanlara taaddî ettiği belirtilerek işe karıştırılmaması istenmiştir.[19] Arşiv vesîkalarıyla sâbit olan bu olaylar, Osmanlı Devleti'nde Yahudilerin ticarette olan etkinliklerinin boyutunu gösterdiği gibi farklı inanca sahip olmanın devlet açısından dışlama vesîlesi olmadığını da açıkça ortaya koymaktadır.

Yahudiler arasında mültezimlik yapanlar olduğu gibi Müslüman mültezimlerin hizmetinde çalışanlar da bulunmaktaydı. Meselâ 1587'de Selanik kadısına gönderilen hükümde Mîzân-ı Harîr mültezimi Hüseyin'in vekili İshak nam Yahudinin ibraz ettiği hükmün tuğrasının ve Defterdâr imzasının sahte olduğundan bahisle muteber adamlar gönderilmesi istenmektedir.[20]

Yahudiler hem farklı ülkelerden göç etmiş olmaları sebebiyle çok dil bilmeleri, hem de dayanışma içinde olmalarından dolayı XVI. yüzyılda Osmanlı Devleti'nde bankacılığa benzer bir sistem kurmuşlardı. Bu sistem, para naklinin emniyetli olmadığı dönemlerde olağanüstü bir işleve sahip oluyordu. Meselâ; Şam'a gidecek bir tüccar, parasını kendisi taşımak yerine İstanbul'daki bir Yahudiye veriyor, Şam'da ise başka bir Yahudiden alıyordu.[21] Bankacılığa benzer sistem kuran Yahudilerin başka ülkelerdeki gibi Osmanlı Devleti'nde fâizcilik konusunda fazla ileri gidemedikleri belirtilmektedir. Bu durumun Osmanlı Devleti'nde vakıfların yaygın olmasından kaynaklandığı görüşleri bulunmaktadır.[22] Bununla beraber Yahudilerin, Osmanlı Devleti'nde de fâizcilik yaptıklarına dair bilgiler, arşiv vesîkalarına yansımıştır. Meselâ; Rodos beyine gönderilen bir hükümde Rodos Kalesi ahâlîsine Yahudilerin fâhiş fâizle borç verdikleri belirtilerek haddinden fazla fâiz aldırılmaması emredilmiştir.[23]

Yahudiler sâdece iç ticarette değil, Osmanlı Devleti'nin dış ticaretinde de rol oynamışlardır. Çok dilli olmaları ve Avrupa ülkelerinde akrabalarının bulunması bu alanda da onlara avantaj sağlamıştır. Ayrıca devlet, onların haklarını yurt dışında da korumuştur. Osmanlı tâcirlerinden olan iki Yahudi Venedik'ten alacaklarını tahsil edemeyince Dîvân-ı Hümâyûn'a başvurması üzerine

---

18. Bkz. Eroğlu, s. 167-168.
19. BOA, MD34485/228.
20. Eroğlu, s. 169.
21. Bkz. Mustafa Akdağ, "Türkiye'nin İktisadi ve İctimai Tarihi", TTK Basımevi, Ankara 1971, II/172.
22. Bkz. Ester benbassa-Aron Rodrique, Juifs de Balkans, Espace Judeo-İberique, XIV é-XX.é siecles, Editions la Deocouverte, Paris 1993, s. 104.
23. Bkz. BOA, MD: 40, 289/132.

alacaklarının ödenmesi için Venedik'e Nâme-i Hümâyûn yazılmış olması bunun örneklerindendir.[24]

XVI. yüzyılda Osmanlı Devleti'nde, özellikle Balkanlarda yaşayan Yahudiler dokumacılık konusunda neredeyse tekel oluşturmuşlardı. Bu yüzyılda Selanik, kumaş dokumacılığının merkezi haline gelmişti. Yeniçerilerin giydiği çuha adı verilen kumaş Selanik'te dokunuyordu. Bu durum Selanik'i stratejik açıdan önemli bir konuma getirmişti. Selanik'te kumaş dokumacılığı yapan Yahudilerin ihtiyaçları olan yapağıyı satın almadan başkasına yün satışı yasaklanmıştır.[25]

Yahudiler esir ticareti konusundaki rolleri ile de belgelere geçmiştir. Belgelerde, Yahudilerin savaş gerisinde dolaşarak ucuz esir temin edip yüksek fiyattan sattıklarından bahsedildiği gibi esirlerin Müslüman olmalarını engellediklerinden dolayı Hıristiyan ve Yahudilere esir sahibi olmanın yasaklandığından da bahsedilmektedir. Ayrıca esirleri tanımada ve esir ticaretinde Yahudilerin becerikli oldukları da belgelere yansımıştır.[26]

Osmanlı Yahudilerinin toplumsal olaylara sebep olan ilginç rollerinden birisini de para sahteciliği diyebileceğimiz kızıl ve kırkık akçe uygulamaları teşkîl etmektedir. XVI. yüzyılda Osmanlı Devleti'nde kızıl ve kırkık akçe yüzünden mali düzen bozulmuş, toplumsal çalkantı yaşamıştır. Bakır paraların yaldız sürülerek gümüş paraya benzetilmesine kızıl akçe, gümüş paraların etrafının kırkılarak vezninin düşürülmesine de kırkık akçe denilmiştir. Para işlerinin genellikle Yahudilerin elinde olması bu konuda Yahudilerin ön plana çıkmasına sebep olmuştur. Devlet bu konuda sıkı tedbirler almaya çalışmıştır. Bir hükümde, "Yahudi ve bazılarının" akçe kırkmayı adet haline getirdiklerinden ve Hazîne-i Âmire'ye dahi kırkık akçe girdiğinden bahisle ellerinde kızıl akçe olanların onları denize dökmeleri, kırkık akçe olanların da bunları darphânede yeniden kestirmeleri istenmiştir.[27] Bu olay Yahudi cemâati içerisinde de huzursuzluk meydana getirmiş, Selanik'te Yahudi dinî liderlerinden Salamon haKohen 1584'te para kırkan Yahudilerin "herem" cezâsına çarptırılacağını ilan etmiştir.[28]

Yahudiler, toprak işletmesi hariç toplumsal hayatın her alanında etkin olmuşlardır. Hatta Yahudiler arasında Yasef Nasi gibi adamlar, sâdece Osmanlı Devleti sınırları içinde değil, dünya çapında projeler yapabilecek imkânlara sahip olmuş, Avrupa'da baskı altında yaşayan Yahudilere bir yurt bulma amacıyla çalışmalarda bulunmuştur. Yasef Nasi'nin Safed yakınlarında veya Kıbrıs'ta Yahudilere bir yurt oluşturma niyetinde olduğu, bunun için çalışmalar yaptı-

24. Bkz. BOA, MD: 39, 255/103.
25. Bkz. Eroğlu, s. 170.
26. Eroğlu, s. 171.
27. Bkz. BOA, MD: 19, 69/26.
28. İ.S. Emmanuel, Histoire des Juif Salonique, LibrairieLipschutz, Paris 1936, s. 269.

ğı, hatta Kıbrıs'ın fethi için gayret gösterdiği, padişahı etkilediği vb. rivâyetler bulunmaktadır.

YAHUDİLERİN DİN İDARESİ

Tanzimat öncesinde Osmanlı Devleti'nde gayrimüslimlerin özel hukuka ait işleri ve dinî sosyal meseleleri din adamları aracılığıyla idare ediliyordu. Gayrimüslimlerin din adamlarının belirlenmesi kendilerine aitti. Ancak din adamı olarak belirlenen kişinin devlet düzenine aykırı davranan kimselerden olmaması gerekiyordu.

Yahudi din adamları olan hahamlar, cemâatlerinin en önemli kişileri konumunda idi. Din, Yahudi hayatının tamamını kapsadığı için hahamlar sâdece din konusunda değil, idârî, ticârî, medenî konularda da bilgili kimselerden oluyordu. Haham hem din adamı, hem yargıç, hem eğitimci idi. Bu işlerini Yahudiliğin kurallarına göre gerçekleştiriyordu. Bu kuralların temel kaynağı Talmud idi. Ancak pratikte, Talmud'a dayanan Şulhan Aruh'taki[29] kurallar geçerli oluyordu.

Hahamlar evlenme, boşanma, mîrâs gibi işler yanında her türlü sosyal yardım işlerini de organize ediyorlardı. Hahamların, "Gabele" denilen ve Yahudilerin yeme içme kurallarının denetiminden alınan vergi sâyesinde belirli bir ekonomik güçleri de bulunuyordu. Bu vergileri verme konusunda direniş gösteren cemâat üyeleri devlet makamlarına iletiliyor ve bu makamlar konuyu çözüyorlardı. Nitekim Edirne'de bazı Yahudilerin alınan vergilere karşı çıkması sonrası vâki bir şikâyet üzerine İstanbul ve Tevâbii Hahambaşılığı kâim-i makâmı tarafından bir takrirle hükümete bildirilmiş ve "Yahudilerin eskiden beri birbirlerinden satın aldıkları peynir, arak ve et gibi yiyecek maddelerinden narh-ı cârîsinden fazla alınacak paranın Hahambaşılığa verilmesi gerektiği ve bunun fakirlere ve millet işlerine sarf edileceğine" dair hüküm verilmiştir.[30]

Herem[31] cezâsı veya diğer cezâlar verebildikleri için hahamların toplum üzerinde ciddi yaptırım güçleri vardı. Bununla beraber cemâatlerinin düzeni

---

29. Şulhan Aruh, Yahudilerin dua etme şeklinden gıda maddelerinin hazırlanmasına, evlenme, boşanma kurallarına, medeni kurallara kadar geniş konuları ele alan Yahudi ahlak ve hukuk kurallarını sistematik olarak anlatan ve Edirneli Yosef Karo (1488-1575) tarafından hazırlanarak ilk kez 1564-1565 yıllarında Venedik'te basılan bir kitaptır. (Sharon, s. 148)
30. Eroğlu, s. 183.
31. Yahudilikte işlediği bir suçtan dolayı bir Yahudinin cemaatle alakasının kesilmesi, dışlanması herem kavramı ile ifade edilmektedir. Herem cezası çok kesin ve etkili bir cezadır. Herem cezası almış kişi ölürse ona dinî tören yapılmaz.

ile ilgili üstesinden gelemedikleri durumlarda devlet güçlerinden yardım istiyorlardı. Meselâ 1200/1785 tarihli bir belgede, İstanbul'da çalıcı ve dâirecilerin çalıcılık ve dâirecilik bahânesi ile kocası olmayan hanımların hânelerine girdiği ve her türlü kötü işleri yaptığının hahamlar ve cemâatbaşılar tarafından Dîvân-ı Hümmâyûn'a şikâyet edildiği, bunun üzerine Bostancıbaşı'ya, Yeniçeri Ağasına ve Galata Voyvodası'na bir hüküm yazıldığı ve bu durumun engellenmesinin buyrulduğu belirtilmektedir.[32] Bu belge hahamların cemâatleri arasında üstesinden gelemedikleri durumlarda konuyu devlet yöneticilerine ileterek çözüme kavuşturduklarının örneklerinden biridir.

Hahamlar, toplumsal hayatın her alanına müdâhale edebiliyordu. Yayınladıkları yönetmeliklerle Yahudiler arasında ticârî rekâbeti yasaklayabiliyor veya Yahudilerin umumunu ilgilendiren konularda belirli yerlerde ticârî boykot uygulaması bile yapabiliyorlardı. XVI. Yüzyılda Yasef Nasi'nin önderlik ettiği ve bazı hahamların herem cezâsıyla korkutarak Yahudi tüccarlara, döneminde önemli bir ticaret merkezi olan Ankona'ya ticârî ambargo uygulatması bu konunun örneklerindendir.

Hahamlar ticârî işlere de müdâhale ediyorlardı. XVI. ve XVII. Yüzyıllarda Yahudilerin ticârî alanda önemli başarılar sağlamasının sebeblerinden birisi olarak hahamların yayınladıkları genelgelerle Yahudiler arası rekâbeti yasaklamaları gösterilmektedir. Hahamlar, Yahudiler tarafından yapılacak yayınları da Yahudiliğin kurallarına uygunluğu açısından değerlendirebiliyorlardı. XVI. Yüzyılda Selanik'te hahamlar tarafından alınan bir kararla, bir kitabın yayınlanması için şehirde bulunan on Yahudi cemâatinin hahamları tarafından incelenerek uygun bulunması şartını getiriyordu. Yine aynı dönemde Selanik'te hahamlar tarafından alınan bir kararla, İtalya'dan gelen Yahudilerin yaygınlaştırdıkları talih oyunları da yasaklanmıştı.[33] Yahudi toplumu içinde son derece etkili bir konumu olan hahamların kendi iç yönetimleri ve devletle olan ilişkileri konusunu Hahambaşılık başlığı altında ele alacağız.

HAHAMBAŞILIK

Osmanlı Devleti'nde başlangıçtan veya Fatih Sultan Mehmed'in İstanbul'u fethettiği tarihten itibaren İstanbul'da bir Yahudi Hahambaşılığının bulunup bulunmadığı, şayet bulunuyorsa bu Hahambaşılığın Osmanlı Devleti sınırları içinde yaşayan bütün Yahudiler üzerinde resmî bir otorite olup olmadığı tartışmalı bir konudur. Bu tartışma büyük ölçüde Yahudilikle Hıristiyanlığın ay-

32. BOA, Cevdet, Adliye, 1533.
33. Eroğlu, s. 183-184.

nı bakış açısıyla değerlendirilmesinden ve XIX. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde gayrimüslimlerin teşkîlâtlarının devletin yeni durumuna göre tanzim edilmesinden dolayı ortaya çıkan durum ile önceki durumun kıyaslanmasından kaynaklanmaktadır.

Fatih Sultan Mehmed İstanbul'u fethedince gayrimüslim tebaasının yönetimini de düzenleme gereği duymuştu. Bizans dönemi sona ermiş, Bizans'ın sahip olduğu her şey Osmanlı Devleti'ne geçmişti. Bu çerçevede Ortodoks dünyanın merkezi İstanbul ve Ortodoksluğun en önemli rûhânî lideri İstanbul Patriği Osmanlı hâkimiyetine girmişti. O dönemde Osmanlı Devleti sınırları içinde yaşayan en önemli Hıristiyan grubu Ortodoks Hıristiyanlar oluşturuyor ve Ortodokslar açısından İstanbul Patriği, "eşitler arasında birinci/primus interpares" olması hasebiyle en yüksek rûhânî otorite olma özelliği taşıyordu. Fatih Sultan Mehmed, İstanbul Patriği'ni bütün Ortodoksların idaresinden sorumlu bir konuma getirdi. Ona saygınlık kazandırdı ve Ortodokslar üzerinde dinî ve özel hukukla ilgili konularda geniş yetkiler tanıdı. Ayrıca Fatih, Hıristiyanlar arasındaki mezhep farklılığını gözeterek Monofizit inanca (İsa Mesih'in tek tabiata sahip olduğu inancı) sahip olan Ermenileri Rum Ortodoks Patrikhânesinin insafına terk etmek yerine onların yönetimi için İstanbul Ermeni Patrikliği'ni kurdurdu ve 1461 yılında Bursa'dan Hovakim adında bir Ermeni piskoposu İstanbul Ermeni Patriği görevine getirdi. (Monofizit inanca sahip olan Ermeniler ve Süryânîler Bizans döneminde sapkın sayıldıklarından zulüm altında idi). Ona da İstanbul Ortodoks Patriği'ne verdiği hakların benzerlerini verdi. Bunların dışında kalan Hıristiyan topluluklara da rûhânî reislerine hak ve sorumluluklarını belirten beratlar vererek dinî yönetimlerini kendilerine bıraktı.

Fatih Sultan Mehmed'in İstanbul'u fethettiği dönemde Osmanlı Devleti'nde genel nüfusa nisbetle Yahudilerin sayısı oldukça düşüktü. Fatih Sultan Mehmed'in o dönemde İstanbul Yahudileri arasında lider durumunda olan Moşe Kapsali'yi Hahambaşı olarak muhâtap aldığı bilinmektedir. Ancak Moşe Kapsali'nin yetkisinin sâdece İstanbul'u mu, yoksa Osmanlı Devleti'nde yaşayan Yahudilerin tamamının mı kapsadığı konusunda belirsizlik hâkimdir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi bu konudaki belirsizliğin sebeplerinden birisi Yahudilik'te Hıristiyanlıktaki gibi ruhban sınıfı ve hiyerarşik yapının söz konusu olmamasıdır. Hıristiyanlıkta Kilise'nin en yüksek otoritesine verilen yetki hiyerarşik düzen gereği bütün ruhbanları kapsıyordu. Yahudilikte ise birbirinden bağımsız cemâatler söz konusu idi. Cemâatler hahamlarını kendileri seçiyordu ve hahamlar arasında hiyerarşi bulunmuyordu. Bu cemâatler yaşadıkları şehirlerde zaman zaman üst kurullar oluşturarak yönetim birliği sağlıyorlardı. Ancak bu kurullar Osmanlı Devleti'nde yaşayan bütün Yahudiler üzerinde bir konuma gelememişlerdi. Bu durumda Yahudilerin dinî işlerinin tek merkezden

yönetildiğini iddiâ etmek pek mâkûl görülemez. O halde Yahudilerin ilk resmi hahambaşılarının 1835'te atanmasından önce veya Tanzimat sonrasında Yahudi Milleti Nizamnâmesi hazırlanıncaya kadar yönetimleri ve devletle ilişkileri nasıl olduğu sorusunun cevabı merak uyandırmaktadır.

Klasik dönemde devlet, dine dayalı hukuka göre yönetildiği için gayrimüslimlerin yönetim şekli de buna uygundu. Gayrimüslim topluluklar kendi iç yönetimlerini kendi dinî hiyerarşilerine ve geleneklerine göre yürütmüşlerdir. Padişahlar nezdinde İstanbul'daki Yahudi dinî lideri Yahudilerle ilgili işlerde muhâtaptır. Yahudi hahamları arasında hiyerarşi olmasa da Osmanlı yönetim düzeninde İstanbul hahambaşısının devletle olan münâsebetlerde diğer yerlerin hahamlarına göre özel bir konumu vardır. Diğer Yahudi cemâatlerin devletle ilişkili işlerinde İstanbul hahambaşısı doğal bir aracıdan daha ileri bir konumda bulunuyordu. İstanbul Yahudi cemâati her an devlet yetkilileri ile muhâtaptı. Ülkenin herhangi bir köşesinde meydana gelen Yahudilerle ilgili olayı anlamak için devlet yetkilileri onlara soruyordu.

Ayrıca Osmanlı Devleti'nde gayrimüslimlerin dinî, medenî işleri kendi aralarında ve kendi geleneklerine göre olduğu için devlet onların iç yönetimleriyle fazlaca ilgilenmiyordu. Ancak cemâat içinde ortaya çıkan sorun, kargaşa gibi durumlarda devlet yöneticileri müdâhale ederek sorunu çözmeye çalışıyordu. Bu yüzden Fatih döneminde Moşe Kapsali'nin hahambaşı olduğu[34], Kapsali'den sonra Eliyau Mizrahi'nin resmen hahambaşı sayıldığı ve sonrasında Yahudilerin üzerinde anlaşabildikleri birisi olmadığı için resmen ilk hahambaşının atanmasına, yani 1835'e kadar Yahudiler arasında devletle muhâtap olacak birisinin olmadığı gibi görüşler bulunmaktadır. Aslında bu durum klasik Osmanlı döneminin bir özelliğidir. Sorun çıktığında mahallî din adamları mahallî yöneticilerin muhâtabı idi. İstanbul'da ortaya çıkan sorunlarda da İstanbul'daki dinî idareciler muhâtap alınıyordu. Yahudiler açısından klasik dönemde, Ortodokslarda olduğu gibi siyasi sonuçlar doğuracak yönetim meseleleri de bulunmuyordu.

Osmanlı Devleti klasik dönemdeki sâdece din referanslı yönetim tarzından Tanzimat ve Meşrutiyet anlayışına doğru yönelmesiyle gayrimüslim topluluklarının yönetimlerine de bir çeki düzen verme ihtiyacı hâsıl oldu. Ayrıca devlet içinde Katolik misyonerlerin faâliyetleri sonucunda Katolik topluluklar, Pro-

34. Bu dönem ile ilgili kaynaklardaki bilgiler genellikle hikâyemsi bir tarzda verilmektedir. Fatih dönemine yakın dönemde yaşayan Yahudi tarihçi Eliyahu Kapsali (1483-1555) Moşe Kapsali'nin Fatih Sultan Mehmet tarafından cemaat lideri olarak kabul edilmesini bir tesadüfe bağlamaktadır. Fatih Yahudi mahallesinde gezerken etrafında geniş kalabalık olan nüfuzlu bir Yahudiyi, Moşe Kapsali'yi görür ve onu cemaat lideri tayin eder. (Bkz. Nuh Arslantaş, *Yahudiler ve Türkler*, İz Yayıncılık, İstanbul 2013, s. 259.

testan misyonerlerinin faâliyetleri sonucunda Protestan topluluklar oluşmuştu. Yeni duruma göre bütün gayrimüslim topluluklar gibi Yahudilerle ilgili de yeni düzenlemeler yapıldı. Mevcut hahambaşı yaşlı olduğundan, onun vekili olan Abraham Levi'nin Hahambaşılığa nasbı 23 Şevval 1250 (22 Şubat 1835) tarihli Takvîm-i Vekâyi' gazetesinde yayınlanarak resmiyet kazandı. 1864'te din adamları yanında din adamı olmayanların da Yahudi cemâatinin idaresine ortak oldukları sistemi öngören Hahamhâne Nizamnâmesi hazırlanıncaya kadarki dönemde hahambaşıya verilen beratlarda öne çıkan hahambaşının yetkileri şu şekilde özetlenebilir.

27 Zilhicce 1254 (1839) tarihinde İstanbul ve Tevâbii Hahambaşısı olan Mişon'a verilen beratta "...Buyurdum ki, mersûm Mişon haham İstanbul ve Tevâbii Millet-i Yehudiyân Hahambaşısı olup kâffe-i Memâlik-i Mahrûsemde bulunan Millet-i Yehudiyân hahamları ve cemâatbaşıları ve sâir büyüğü ve küçüğü mersûmu Hahambaşı bilerek hahambaşılığa müteallik umûrlarında mersâma mürâcaat ve yolunda olan sözünden tecâvüz etmeyüp kendi âyînleri üzerine itâat ve inkıyâdlarında kusûr eylemeyeler..."[35]

Baş tarafını aynen aldığım bu belgede belirtildiğine göre hahambaşının evinde veya başka evlerde Tevrat okumak serbest olduğundan böyle yapanlar bilcümle devlet yetkilileri tarafından rencîde ve rahatsız edilemez. Yahudilerin sinagog ve mekteplerine teftiş kaydıyla girip baskı yapılamaz. Sinagog ve mekteplerin tamirine müdâhale edilemez. Bir borç yüzünden buralardaki eşyâya el konulamaz. Nikâh akdi veya feshi hahambaşı veya tâyin ettiği hahamlar tarafından yerine getirildiği için hiç kimse bu konularda hahamlara baskı yapamaz. Âyînlerine muhâlif harekette iken (herem cezâsı almış) ölen Yahudilerin cenâzelerini kaldırmaları için hahamlara kadılar veya nâipler tarafından "Siz kaldırın." diye telkinde bulunulamaz. Yahudilerin koşer veya turfa saydığı şeyler konusunda "Şu koşerdir şu turfadır." diye müdâhalede bulunulamaz. Hahamlar hakkında valiler ve paşalar bile şikâyetçi olsa hahambaşı tarafından i'lâm olunmadıkça görevden alınamaz. Hahamların, vekillerinin ve adamlarının şer'-i şerîfe muhâlif iğvâları olursa Dîvân'dan başka yerde hüküm verilemez. Yahudi vakıflarına kimse tarafından müdâhale edilemez. Yahudiler devlete ve hahambaşılığa ödemekle yükümlü oldukları vergileri vermede çekingen davranamaz. Hahambaşının dinlerine uygun olmayan davranışlarından dolayı cezâlandırmak üzere hahamhâneye götürdüğü kimseleri korumak için kimse müdâhalede bulunmaz. Hahambaşının asasına bineğine kıyâfetine kimse karışmayacaktır. Hahambaşı ve hizmetinde bulunan on beş adamı her türlü vergiden muaf olacaktır. Hahamhâneye, sinagoglara ve Yahudi mekteplerine ait eşyâlardan iskelelerde ve kapılarda gümrük ve baç alınmayacaktır. Yahudile-

35. BOA, Gayrimüslim Defteri, Nu 17, s. 99.

rin dinî âyînlerine, ibadethânelerine, ziyaretgâhlarına kimse tarafından müdâhale edilmeyecektir. Her şeyden önemlisi hiç bir Yahudi, rızâsı yok iken Müslüman yapılmayacaktır.[36]

Belgeden özetini naklettiğimiz hususlar Hahambaşının yetkilerinin ve Yahudi toplumunun din konusundaki özgürlüklerinin boyutlarını açıkça göstermektedir.

Hahambaşı geniş yetkilerini Tanzimat'tan sonra başkalarıyla paylaşmak durumunda kaldı. Tanzimat sonrası Islâhât Fermanı (1856) gereği Yahudi cemâatinin de diğer Gayrimüslim cemâatler gibi yeni yönetim tarzına uygun olarak yeniden yapılandırılması süreci başladı. Ancak Yahudi toplumu yenilikçiler ve değişime ayak uyduramayanlar yüzünden ikiye bölünmüştü. Son yüzyıllarda Osmanlı Yahudileri arasında Sabatay Sevi hareketinin de etkisiyle içe kapanma ortaya çıkmıştı. Yeniliklere karşı temkinli bir toplum haline gelmişlerdi. Hahamlar yeni olan her şeye karşı çıkıyor, yeniliğe öncülük edenlere karşı halkı kışkırtıyorlardı. Osmanlı Yahudilerinin yenileşmesini destekleyen Avram Komando'nun bir haham tarafından hakarete uğraması, hahamın tutuklanması, Cuma namazına giden Sultan Abdülaziz'in kayığının etrafı sarılarak dikkatinin çekilmesi ve hahamın serbest bıraktırılması bu sürecin çarpıcı olaylarındandır. Yahudiler aralarındaki bu çekişmeler yüzünden Tanzimat Reformlarına kayıtsız kaldılar. Fransızca eğitim yapan okullara mesâfeli davrandılar, çocuklarını göndermediler. Hatta Alliance İsraelite Universelle'in (Evrensel Yahudi Birliği) açtığı okullara bile tepki gösterdiler. Bu yüzden bütün cemâati ilgilendiren yapısal değişiklikleri gerçekleştirmek kolay olmadı.[37]

Kendi aralarında anlaşamayan Yahudilerin işlerine devlet müdâhale etti. Veziriazam Fuat Paşa 1862 yılında Edirne Hahambaşısı Yakir Gueron, Serez Hahambaşısı Menahem Kohen ve İzmir Hahambaşısı Hayim Palaşi'den oluşan bir komisyon kurarak bir nizamnâme hazırlanmasını istedi. Hazırlanan nizamnâme 1864 yılında Hahamhâne Nizamnâmesi[38] olarak kabûl edildi. Bu nizamnâmeye göre artık yönetimde sâdece din adamları yetkili olmayacaktı. Cismânî ve rûhânî meclis olarak adlandırılan meclislere seçilecek kimseler cemâat işlerinin idaresini Hahambaşıyla birlikte yürüteceklerdi. Bu nizamnâme Osmanlı Devleti'nin sonuna kadar geçerli olmuştur[M1].

---

36. BOA, Gayrimüslim Defteri, Nu 17, s. 99-100.
37. Bkz. Rena Molho, "Tanzimat Öncesi ve Sonrasında İstanbul Yahudileri", 19. Yüzyıl İstanbul'unda Gayrimüslimler, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 3. Basım, İstanbul 2011, s. 86-87.
38. Hahamhane Nizamnamesi için bkz. Hatice Doğan, Osmanlı Devletinde Hahambaşılık Müessesesi, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın AŞ, İstanbul 2003, s. 83-89

MODERN YAHUDİ TEOLOJİSİ

Salime Leyla Gürkan*

Yahudilik ve teoloji konuları hakkında konuştuğumuzda, Yahudi kutsal metinlerinin oluştuğu evreye denk gelen "erken Yahudilik" ile Ortaçağ ve modern dönemlerdeki biçimiyle Yahudilik, yani "gelişmiş Yahudilik" arasında ayırım yapmak gerekmektedir. En temel anlamda teolojinin konusunu oluşturan, Tanrı'nın mâhiyeti ve dünyayla münâsebetine yönelik tartışmaların bilhassa Rabbânî literatürde ciddî bir yer tuttuğu doğrudur. Fakat Tanah'ta olduğu gibi, Rabbânî literatürde de esasen Tanrı'ya nasıl inanılacağından, yani doğru inançtan (ortodoksi) ziyâde Tanrı'ya nasıl ibadet edileceği, yani doğru amel (ortopraksi) üzerinde durulmuştur.[1] Bu mânâda erken Yahudiliğin, spekülatif

* Doç. Dr., TDV İslâm Araştırmaları Merkezi. [salime.leyla@isam.org.tr].

1. Bunun en bariz örneği, Tevrat'ta yer alan On Emir'inilk üç maddesi ilâhlık konusuyla ilgilidir: 1) Benim önümde başka tanrıların olmayacak. 2) Hiçbir şeyin oyma heykelini veya resmini yapmayacaksın ve onlara tapmayacaksın. 3) Tanrı'nın ismini boşa/kötüye kullanmayacaksın.
Söz konusu maddelerin formüle ediliş biçiminden, ilâhlık konusunun bağlayıcı yönünün salt inançtan ziyade pratik alan dâhilinde görüldüğü anlaşılmaktadır. Öte yandan, sözlü Yahudi geleneğinin ve Rabbânî literatürün ilk ürünü olan Mişna'da, inanç da dâhil olmak üzere diğer konular –tamamen değilse bile– büyük ölçüde devre dışı bırakılacak şekilde, Tevrat'a ait hukûkî-pratik kurallar sistematik bir tarzda derlenmiştir. Buna karşılık Mişna'nın tefsiri mahiyetindeki Talmud'da bilhassa Babil Talmudu'nda ve Tanah'ın tefsiri mahiyetindeki Midraş Rabba koleksiyonunda tarihî, hukûkî, felsefi-etik ve mistik konuların yanı sıra teolojik konulara da yer verilmiştir.

mâhiyete sahip kabul edilen teolojiden çok, kesinlik arz eden dinî hukuk üzerine temellendiği ve günümüzde de bilhassa Ortodoks Yahudilik'te büyük ölçüde devam ettiği üzere, Yahudi kimliğinin belirleyici unsurunun inançtan ziyâde pratik alanla bağlantılı olduğu gerçeğinin altını çizmek gerekmektedir. Bununla birlikte, geleneksel ya da Ortodoks Yahudilik açısından dinî hukukun, dayanağını vahiyden, yani Tevrat'tan alıyor olması sebebiyle, pratik ile –en azından Tevrat'ın kutsallığını kabul etme anlamında– inanç arasında temel seviyede bir bağlantının olduğu da açıktır. Nitekim Yahudilik, Tanrı'nın Tevrat'ı İsrâil'e vermesi ya da İsrâil'in Tevrat'ı Tanrı'dan alıp kabul etmesiyle başlayan ve merkezinde bu hâdisenin ve ilgili inancın yer aldığı bir oluşumu ifade etmektedir. Fakat yine de, doğrudan iman konusunu da aşan bir alana karşılık gelen teoloji, Hıristiyanlık'ta olduğu gibi geleneksel anlamda Yahudi dininin merkezî ve belirleyici unsuru olmamaktadır.

Dolayısıyla Tanrı'nın mâhiyetini ve dünyayla münâsebetini anlama veyahut anlamlandırma çabasının Yahudi geleneğinde müstakil olarak ve sistematik bir tarzda ortaya konması, yani teknik anlamıyla Yahudi teolojisi, sonraki dönemlerin ürünü olmaktadır. Bununla birlikte, Yahudi düşüncesinden çok Hıristiyan düşüncesi üzerinde etkili olan antik dönem Yahudi filozofu Filon'un felsefî yazılarını dışarıda tutacak olursak, daha ziyâde Ortaçağ döneminde gelişen Yahudi teolojisi, modern dönemde Yahudiliğin en önemli unsurlarından biri ve Yahudilik çalışmalarının neredeyse en önemli alanı haline gelmiştir. Yahudi teolojisinin gelişimi, diğer teorik alanlar (felsefe, mistisizm vs.) için de geçerli olduğu üzere, değişen şartlar ve buna paralel olarak Yahudilerin farklı dönemlerde yaşadıkları tecrübeler, özellikle Müslüman ve Hıristiyan toplumlarla yaşadıkları etkileşim neticesinde gerçekleşmiştir. Bu anlamda, genel olarak Yahudilik gibi Yahudi teolojisinin de monolitik bir yapıya sahip olmadığını ve dogmatik bir muhtevâ içermediğini belirtmekte fayda vardır.

Öte yandan, sonraki dönemlerde gelişen bu Yahudi teolojisi söz konusu olduğunda da Ortaçağ ve modern Yahudi teolojileri arasında ayrım yapmak isâbetli ve hatta gerekli olacaktır. Esasen muhtevâ açısından "Tanrı", "Tevrat", "İsrâil" kavramları ile bu kavramlara karşılık gelen "yaratma", "vahiy" ve "kurtuluş" konuları hem Ortaçağ hem de modern Yahudi teolojisinde merkezî konuma sahip olmakla birlikte, yukarıda işaret ettiğimiz üzere, değişen şartlar ve tecrübeler, söz konusu Yahudi teolojilerinin temel hedeflerinde ve buna paralel olarak konuları tartışma ve yorumlama biçimlerinde farklılıklara sebep olmuştur. Kısaca ifade etmek gerekirse, Ortaçağ Yahudi teolojisinin iki temel özelliğinden bahsetmek mümkündür. Bunlardan ilki Ortaçağ Yahudi teolojisinin daha ziyâde İslâm'ın, bilhassa Mûtezile kelâmının etkisi doğrultusunda ve Yahudi kelâmı biçiminde şekillenmiş olması; ikincisi ise Yahudi âlimlerin, Müslüman filozoflar yoluyla tevârüs ettikleri Grek felsefesinden (Aristoculuk ve Yeni Pla-

tonculuk) önemli ölçüde etkilenmeleridir. Bu mânâda, Ortaçağ Yahudi teolojisinin ana hedefi, Yahudilik içinde anlaşıldığı şekliyle tek yaratıcı Tanrı, kutsal vahiy Tevrat ve (hem kavim hem mekân olarak) İsrâil merkezli ahit ve kurtuluş anlayışlarının doğruluğunu ve tutarlılığını ortaya koymak, bu şekilde diğer monoteist dinlere karşı Yahudiliği ve diğer Yahudi gruplara karşı da belli bir Yahudiliği –yani Karaîliğe karşı Rabbânîliği ve aynı şekilde Rabbânîliğe karşı Karaîliği– savunmak olmuştur. Bu yönüyle Ortaçağ Yahudi teolojisinin bir taraftan bilhassa Tanrı anlayışı itibariyle daha ziyâde soyutlaştırıcı veya aşkınlaştırıcı, diğer taraftan da tahlîlî olduğu kadar apolojetik bir üsluba sahip olduğunu söylemek mümkündür.

Öte yandan modern Yahudi teolojisi, Batı Avrupa kökenli Aydınlanma hareketine paralel olarak, Avrupa Yahudilerini, içinde yaşadıkları Hıristiyan toplumlara entegre etme ve modernleştirme amacıyla XVIII. yüzyılın ikinci yarısında gelişen Yahudi Aydınlanması (Haskala) ile XIX. yüzyılın başlarından itibaren hayata geçen Yahudilerin özgürleşmesi (Emansipasyon) sürecinin bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Diğer bir ifadeyle modern Yahudi teolojisi Avrupa –bilhassa Alman– Yahudilerinin modern Hıristiyan tarihi ve düşüncesiyle yaşadığı etkileşimin ve buna bağlı olarak ortaya çıkan siyâsî-sosyal değişimlerin bir sonucu olmaktadır. Bu sebeple, bir taraftan bâriz biçimde modern Batı düşüncesinin (bilhassa Kant, Hegel ve Kierkegaard) etkilerini taşırken,[2] diğer taraftan da Hıristiyan eleştirilerine karşı Yahudiliği savunma ve yeniden yorumlama ve aynı zamanda modern Yahudi birey için Yahudiliği câzip ve mânâlı kılma çabasını yansıtmaktadır.

Bahsi geçen siyâsî-sosyal değişimlerin başında Batı Avrupa Yahudilerinin, içinde yaşadıkları toplumlarla bütünleşecek şekilde millî kimliklerinden vazgeçmeleri ve dinî kurumlarını ve hayatlarını modern (Hıristiyan) toplumların değerleri ve idealleriyle uyumlu hale getirmeleri şartıyla, hür ve eşit vatandaş statüsü elde etmeleri gelmektedir ki, bu da, Yahudilerin topluluk olma vasfının ve gelenekle birlikte geleneğe dayalı dinî otoritenin Yahudi toplumu üzerindeki belirleyici ve birleştirici etkisinin ortadan kalkması, buna paralel olarak din olgusunun sosyal alanı dışlayacak şekilde bireysel boyuta indirgenmesi anlamına gelmektedir.

Bu değişimin Yahudi teolojisi açısından önemli bir sonucu ise "fert" ve "kimlik" konularının Yahudi teolojisinin gündemine girmesidir. Akılcılık, bireycilik, ilerlemecilik ve evrenselcilik gibi ilkeler üzerine temellenen moderni-

2. Aslında Yahudi teolojisini Yahudi düşüncesinden ayırmak da her zaman mümkün değildir. H. Cohen, F. Rosenzweig, M. Buber ve M. Kaplan gibi modern Yahudi teolojisine yön veren isimler, birer teologtan çok düşünürdür. Öte yandan, modern Yahudi teolojisinin daha ziyade Hıristiyan düşüncesinden etkilenmiş olmasının bariz bir sonucu, modern Yahudi teologların İslam'a nâdiren atıf yapmış olmalarıdır.

teyle birlikte, daha önce Yahudi dinî hukuku (*halakha*) tarafından tanımlanan ve Yahudilerin gelenek yoluyla tevârüs ettikleri Yahudi kimliği ve Yahudi dini, yeniden tanımlanması gereken bir soru ve ferdî yorum konusu hâline gelmiştir. Bunun sonucunda Yahudilik, daha doğrusu Batı Avrupa Yahudiliği, modern Yahudi mezheplerinin doğuşuna yol açacak şekilde (Reformist, Muhâfazakâr, Ortodoks, Yeniden Yapılanmacı vs.), hem biçim hem içerik bakımından değişime ve kırılmaya uğramıştır.

Modern Yahudi teoloji tarihi içindeki önemli bir dönüm noktası ise XX. yüzyılın ortalarında ortaya çıkan iki önemli hâdise, yani İkinci Dünya Savaşı sırasında (1939–45) Avrupa Yahudilerinin maruz kaldığı soykırım (sonraki isimlendirmeyle Holokost) ve savaşın sona ermesinden kısa bir süre sonra Yahudilerin tarihî anavatanı olan Filistin'de modern İsrâil Devleti'nin kurulmasıdır (1948). Yahudi soykırımı, bilhassa 1970'lerden itibaren, Yahudilerin Avrupa'daki sosyo-kültürel ve dinî asimilasyonunun getirileri ve götürüleri üzerinden, teolojik tartışmaları da (bilhassa teodise problemi ve Tanrı ile İsrâil arasındaki ahit ilişkisi) doğrudan etkileyecek şekilde bir iç sorgulamaya ve içe dönüşe yol açarken; soykırım tecrübesinin bir nevi karşı tezi olarak görülen İsrâil Devleti'nin tesisi ise mesîhî çağrışımlar da yapacak şekilde Yahudilerin millî ve dinî kurtuluş sürecinin başlangıcı olarak yorumlanmıştır.

Bütün bu gelişmeler doğrultusunda, Yahudi teolojisinin temelini oluşturan Tanrı, Tevrat ve İsrâil kavramları, modern dönem boyunca, gelenekselden liberal ve seküler bakış açılarına uzanan geniş yelpazede, çeşitli akımların (rasyonalizm, egzistansiyalizm, natüralizm, nasyonalizm, post-modernizm, feminizm vs.) etkisiyle, farklı biçimlerde yorumlanmıştır. Modern dönem öncesi Yahudi teolojisinde eşit ölçüde bağlayıcı olan bu üç temel kavram, modern Yahudi teolojisinde sadece içerik açısından değil, bağlayıcılık açısından da tartışma konusu yapılmıştır. Genel olarak Ortodoks-dışı çizgide yaratıcı ve şahsî Tanrı inancından panenteist ve tabiatçı Tanrı fikrine uzanan değişik anlayışlar benimsenirken, Sina'da Tevrat'ın verilmesi ve ahitleşme daha ziyâde birer metafor veya süreç olarak görülmüş, seçilmişlik ve kurtuluş inançları ise, partikülarizm-evrensellik ekseninde, monoteist misyon ve evrensel anlamda mesîhî kurtuluş fikrine, çoklu seçilmişliğe veya Yahudilerin benzersiz dinî/tarihî tecrübesine atıfla açıklanmıştır. Fakat bütün bu kavramların ötesinde Yahudi teolojisi üzerinden asıl tartışılan konu, Yahudiliğin hem din hem kimlik olarak mâhiyeti olmuştur.

Modern Yahudi teolojisinin öncü isimlerini ve görüşlerini ele almadan önce, modern dönemde yaşanan değişimi anlamak bakımından Alman kökenli Yahudi düşünür ve Aydınlanmacısı Moses Mendelssohn'un (1729–86) görüşlerinden bahsetmekte fayda vardır. Yahudileri modern Avrupa'nın temsil ettiği değerlerle uyumlu hale getirmeye çalışan ve bu doğrultuda Yahudiliği yeni bir tarzda yorumlayan Mendelssohn'un, teoloji konusundaki görüşleri de as-

lında sıra dışı bir özellik taşımaktadır. Mendelssohn, Yahudi Aydınlanmacılığı idealleri doğrultusunda, Tevrat'ı Almancaya çevirmiş ve İbrânîce kaleme aldığı gramer ağırlıklı bir yorum eşliğinde yayımlamıştır.[3] Kısaca *Biur* ismiyle bilinen bu tercüme, aslında Alman-Hıristiyan ilim adamlarının İbrânîce Tevrat metnine (Masoretik metin) yönelttikleri eleştirilere karşı, Tevrat'ın üslup güzelliğini Yahudilere göstermek amacıyla oluşturulmuş olsa da, aynı zamanda Alman Yahudilerinin Almancayı öğrenmesini teşvik etme ve bu yolla onları Alman kültürüne dâhil etme amacına da hizmet etmiştir.[4]

Öte yandan, Mendelssohn'un, Yahudilik üzerine kaleme aldığı *Jerusalem* isimli kitabında, Spinoza'yı çağrıştıracak şekilde "evrensel hakikat" ve "tarihî hakikat" kavramları üzerinden, akıl ile vahiy, inanç ile pratik ve aynı zamanda fert ile topluluk arasında yaptığı ayrım, geleneksel ya da daha açık ifadeyle Ortaçağ Yahudi anlayışından ve teolojisinden önemli bir kopuşa işaret etmektedir.

Mendelssohn'un, "vahyedilmiş şerîat" olarak tanımladığı Yahudiliğin yetki ve etki alanını, inanç konusunu tamamen dışarıda bırakacak şekilde pratik alanla ve Yahudi topluluğuyla sınırlaması, ilk bakışta geleneksel Yahudiliğin, pratiği inancın önünde tutma tavrına uygun gibi görünse de, esasen Mendelssohn bu şekilde, evrensel ve ebedî hakikatin ve dolayısıyla Tanrı hakkındaki evrensel hakikatleri konu edinen teolojinin Yahudilik'le bağlantısını tamamen koparmıştır. Zira Mendelssohn'a göre, düşünce ve inanç alanına karşılık gelen evrensel hakikat, vahiyle değil akıl yoluyla ulaşılan evrensel "insanlık dini"nin konusu olmakta; buna karşılık sırf tarihî hakikatleri ve pratik alanı kapsayan ve –Hıristiyanlığın aksine– evrensel anlamda kurtuluşa ulaştırıcı bir dogma oluşturma iddiasına sahip olmayan Yahudilik sadece Yahudiler için bağlayıcı özellik taşımaktadır (1983:90vd.). Bu sebeple Tanrı, Sînâ'da kendisini İsrâiloğulları'na "zorunlu, kâdir-i mutlak, her şeyi bilen, insanların amellerinin karşılığını sonraki hayatlarında veren" bir Tanrı olarak değil "İsrâiloğulları'nı Mısır'dan kurtaran" bir Tanrı şeklinde tanıtmıştır (1983:97). Nitekim Mendelssohn daha önce kaleme aldığı *Phädon* isimli felsefî risalesinde de,[5] bu düşünce doğrul-

3. İbrânîce yorumla birlikte ve İbrânîce harflerle basılan Almanca Tevrat tercümesinin tam ismi *Sefer Netivot Haşalom: Hamişa Humşe Tora 'im Targum Aşkenazi u-ve'ur'dur (1780–83)*. Daha sonra Latin harfleriyle de basılmıştır.

4. Mendelssohn'un söz konusu Almanca Tevrat'ı kendi döneminin geleneksel Yahudi âlimleri tarafından eleştirilmiş, sonraki dönemlerde de, Reformist Yahudilerin girişimiyle ibadet dilinin yerel dile çevrilmesine zemin hazırladığı gerekçesiyle okunması yasaklanmıştır. Bununla birlikte daha sonra Mendelssohn'un açtığı yoldan, gerek Ortodoks dışı, gerekse ılımlı Ortodoks kesimlerde farklı Almanca Tevrat ve dua kitabı tercümeleri ortaya konmuştur.

5. Tam başlığı *Phädon: oder, Über die Unsterblichkeit der Seele*'dir (1767). *Phaedo: Or on the Immortality of the Soul* başlığıyla İngilizceye çevrilmiştir (1784).

tusunda, ruhun ölümsüzlüğü fikrini vahye dayalı dogma olmaktan çıkarıp aklî bir temele dayandırmıştır.

Ayrıca, yine *Jerusalem*'de, Tevrat hükümleri söz konusu olduğunda da milli–ferdî şeklinde bir ayrıma giden Mendelssohn, Mâbed'in yıkılmasıyla birlikte, Mûsâ şerîatına ait olan milli karaktere sahip hükümlerin Yahudiler için işlevini yitirdiğini, sadece ferdî alanı ilgilendiren hükümlerin geçerliliğini koruduğunu ileri sürmüştür. Mendelssohn, bu şekilde, bütün insanlık için geçerli olup akla ve gözleme dayanan evrensel hakikat ile Yahudi toplumuna has olup vahye, yani Tevrat'a dayanan Yahudi şerîatını birbirinden ayırmak suretiyle, Yahudilerin, kendilerine ait olan ve ferdî alanda hâlâ geçerliliğini koruyan dinî pratiklerden, yani Yahudi kimliklerinden vazgeçmeksizin, evrensel değerlerle uyum içinde olabilecekleri ve demokratik bir yapı içerisinde Alman toplumuyla bütünleşebileceklerini göstermeye çalışmıştır. Bunu yaparken, aynı zamanda, Yahudi topluluğuna da, doğrudan düşünce ve inanç konusunda, yani evrensel hakikatleri ortaya koyma şeklinde değil, ama hem sahip oldukları Tevrat hükümlerini hem de tarihî tecrübelerini ve tesis ettikleri dinî kurumları içeren pratik konusunda Tanrı'ya şahitlik etme şeklinde bir fonksiyon yüklemiştir (1983:118).

Mendelssohn ayrıca, Yahudi hukukunun ferdî kurallar bağlamında Yahudiler için gerekliliğini savunmakla birlikte, geleneksel Yahudi anlayışına ters düşecek şekilde, İsrâiloğulları'nın geçmişte sahip olduğu teokratik düzenden farklı olarak, demokratik karaktere sahip olan mevcut düzende dinî-hukûkî yaptırımın üst bir otoriteden kaynaklanamayacağını, bunun yerine ferdin kendi irâde ve tercihine bağlı olduğunu savunmuştur (1983:130vd). Mendelssohn bu şekilde Alman Yahudileri'ni Alman toplumunun bir parçası haline getirme idealinde büyük ölçüde başarılı olmuş; fakat aynı zamanda, kendisi hayatı boyunca müteşerri bir Yahudi olarak kalsa da, evrensel-ebedî muhtevâdan yoksun bıraktığı ve ferdî irâde konusuna indirgediği Yahudiliğin, bir kısmı Hıristiyanlığı seçen kendi çocukları da dâhil olmak üzere, sonraki Yahudi nesiller için vazgeçilebilir hale gelmesine kapı aralamıştır.

Mendelssohn'un ortaya koyduğu bu Yahudilik anlayışına karşılık, Reformist Yahudiliğin öncü isimleri başta olmak üzere, XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren aktif olan ilk modern Yahudi teologları ise daha ziyâde, Aydınlanma düşüncesinin rasyonellik ve evrenselcilik ilkelerini Yahudiliğin tek tanrı ve mesîhî dönem inancıyla doğrudan ilişkilendirmek suretiyle, şerîat olarak Yahudilik'ten ziyâde din olarak Yahudiliği öne çıkarmış, hatta Yahudiliği gelecekte bütün insanlık tarafından benimsenmesi beklenen, insanlığın evrensel dini olarak yorumlamışlardır. Bu noktada Alman Reformist Yahudi âlimi Abraham Geiger (1810–74) ile *Jewish Theology* kitabının yazarı Amerikalı Reformist Yahudi teoloğu Kauffman Kohler'i (1843–1926) özellikle zikretmek gerekir. Fakat bu dönemde rasyonalizmin yanı sıra egzistansiyalist ve natüralist anlayışlar da

Yahudi teolojisi üzerinde etkili olmuş, dolayısıyla Yahudi dininin evrenselliği veya üstünlüğü fikri farklı bakış açılarından hareketle ispatlanmaya çalışılmıştır. Yirminci yüzyılın ilk yarısında Yahudi teolojisini şekillendiren isimlerin başında, Alman ekoluna mensup olan, rasyonalist Yahudi düşüncesinin öncü ismi Hermann Cohen (1842–1918), egzistansiyalist Yahudi teolojisinin iki önemli düşünürü Franz Rosenzweig (1886–1929) ve Martin Buber'ın (1878–1965) yanı sıra, geliştirdiği natüralist Yahudi teolojisi çerçevesinde bilhassa Amerikan Yahudiliği üzerinde etkili olan Mordecai M. Kaplan (1881–1983) gelmektedir. Öte yandan, sonraki Yahudi teolojilerinde etkili olacak şekilde daha geleneksel ama moderniteyi de dikkate alan Yahudilik anlayışları da ortaya konmuştur. Bu noktada, ılımlı bir Ortodoks Yahudilik anlayışı (Neo-Ortodoksi) geliştiren ve sonraki Modern Ortodoks Yahudiliği etkileyen Samson Raphael Hirsch (1808–88) ile Amerika'daki biçimiyle Muhâfazakâr Yahudiliğin kurucusu olan Solomon Schechter'ı (1847–1915) zikretmek gerekir.

Rasyonalist ve egzistansiyalist Yahudilik anlayışlarından önce, geleneğe yakın çizgide yer alan son iki âlimin görüşlerinden kısaca bahsetmek gerekirse, Hirsch'ün "Tora im-dereh erets" (Tevrat'la birlikte dünyevi yol) adını verdiği Yahudilik anlayışı, yazılı ve sözlü Tevrat'a dayanan geleneksel Yahudi öğretisinin seküler kültürle sentezlenmesini ifade etmektedir. Hirsch, *Iggerot Tsafon: Neunzehn Briefe über Judentum* (1836; *The Nineteen Letters on Judaism*) ve Sînâ Ahdi'nin yapıldığı dağın ismini taşıyan *Horeb* (1837) başlıklı kitaplarında, Mendelssohn'un aksine, aklî-ahlâkî kuralların dayanağını sırf akıldan değil, aynı zamanda vahiyden yani Tevrat'tan aldığını savunmuş; ayrıca çağdaşı Geiger'ın temsil ettiği Reformist görüşe de muhâlif olarak, ilâhî irâdenin ifadesi olan Tevrat'ı bütün kurallarıyla (hem inanç ve ahlak hem pratik) hakikate götüren yegâne yol olarak görmüştür. Bu paralelde, İsrâil'i de Tevrat'a sahip olması dolayısıyla, ebedî Tanrı'ya hizmet ve şâhitlik etmek için seçilmiş topluluk olarak tanımlayan Hirsch, diğer milletlerden ayrılmış olmanın ve aynı zamanda sürgün tecrübesinin, bir cezâ veya anomali değil, İsrâil'e yüklenen misyonun tabiî ve dolayısıyla olumlu bir sonucu olduğuna işaret etmiştir (1969:54vd; 1999:32–33). Bu şekilde Tevrat'ı ve İsrâil'in Tevrat'a dayalı misyon fikrini Yahudiliğin merkezine yerleştiren Hirsch, seküler eğitimin gerekliliğini de Yahudilerin modern dünyaya uyum sağlamalarından ziyâde yüklendikleri dinî misyonu yerine getirme yolunda daha iyi yetişmeleri amacına matuf bir şey olarak görmüştür.

Reformist ve Ortodoks anlayışlar arasında orta bir yol öneren Schechter'ın Yahudilik anlayışı ise, gelenek ile seküler kültür arasında benzer bir sentezi esas almakla birlikte, Hirsch'ün bir sistem mânâsında Tevrat'ı merkeze alan sentezinden farklı olarak, Schechter, bir süreç şeklinde gördüğü Tevrat'ın tarih içindeki açılımına ve yorumuna dayanan bir sentez öne sürmüştür. *Studies in Judaism*'de (1896) ortaya koyduğu üzere, Schechter'a göre bu açılımı ve tarih için-

deki değişimi sağlayan şey, "Katolik İsrâil" diye adlandırdığı, Yahudi topluluğunun ortak bilincidir (1917:xvii-xviii). Yine *Some Aspects of Rabbinic Theology*'de (1909), söz konusu Yahudi ortak bilincinin aslî parçası olarak gördüğü Rabbânî teoloji anlayışını ortaya koyan Schechter, kendi Muhâfazakâr Yahudilik yorumu kapsamında, din dâiresi içinde kalındığı ve üzerinde Yahudi konsensüsü oluştuğu sürece tedrîcî değişime ve gerek inanç gerek pratik konusundaki farklı anlayışlara imkân tanımıştır. Schechter'ın, çağdaşı olan Batı Avrupa kökenli liberal Yahudi teologlarının aksine, akla dayalı bir Yahudilik anlayışı geliştiren Maimonides'e değil de Rabbânî literatüre atıf yapması, mensubu olduğu Doğu Avrupa Yahudi geleneğinin kodlarını ve Yahudi ortak bilinci vurgusunu ortaya koyması bakımından önemlidir.

Liberal çizgide yer alan Hermann Cohen ise *Religion der Vernunft aus den Quellen Judentums*'da (1919; *Religion of Reason*), İsrâil peygamberleri tarafından seslendirilen saf monoteizm ve sosyal etik ilkelerine atıfla, Yahudiliği, Reformist âlimlerin iddiasına benzer şekilde, akıl ve evrenselcilik ilkeleri üzerine kurulu bir din, bir "akıl dini" olarak tanımlamıştır. Geleneksel Yahudi anlayışından farklı olarak, Tanrı'yı şahsî Tanrı yerine "ahlâkî fikir" olarak tanımlayan Cohen, Tanrı'nın nicel birliğinden ziyâde mâhiyet itibariyle biricikliği üzerinde durmuş ve bu "biricik Tanrı" fikrinden hareketle "tek bir insanlık" fikrinin gerekliliğini vurgulamıştır (1972:243). Buna paralel olarak ve Mendelssohn'un tam aksine, Tevrat'ı, insanın ahlâkî tekâmülüne hizmet etmek üzere oluşturulmuş, dolayısıyla bütün insanlığa hitap edecek şekilde evrensel ahlâkî kurallardan müteşekkil gören Cohen, yine İsrâil'in seçilmişliği inancını da, mesîhî kurtuluş fikrine atıfla, yani yeryüzünde tesis edilecek evrensel barışı gerçekleştirmek üzere Yahudi topluluğunun üstlendiği özel rol, tek Tanrı'ya şahitlik etme rolü şeklinde yorumlamıştır (1972:267). Diğer bir ifadeyle, Reformist Yahudi âlimleri gibi Cohen de, Yahudilerin insanlığı tek tanrı inancı ve sosyal etik ilkeleri etrafında birleştirme yolunda, özel bir misyona sahip olduğunu vurgulamıştır.

İlk defa Spinoza'nın seslendirdiği ve Aydınlanmacı/Reformist Yahudiler tarafından hararetle benimsenen "evrensel insanlık" fikri ve demokratikleşme vurgusu, aynı zamanda Yahudiliğin inanç unsurlarını da (bilhassa seçilmişlik ve mesihçilik doktrinleri) bu paralelde yorumlama ihtiyacı, teorik düzlemde Aydınlanma düşüncesinin etkisini taşırken, pratik düzlemde Avrupa Yahudilerini, dinî kimliklerini kaybetmeksizin, içinde yaşadıkları toplumların bir parçası haline getirme çabasından kaynaklanmıştır.

Öte yandan, Franz Rosenzweig ve Martin Buber gibi egzistansiyalist Yahudi düşünürleri, rasyonalist ve kısmen de evrenselci yoruma muhâlif olarak, Yahudiliği Yahudi olmayanlar gözünde mâkûl kılmak yerine sıradan Yahudi birey için mânâlı kılmayı amaçlayan bir Yahudilik yorumu geliştirmişlerdir. Bu bakış

açısı gerek Ortodoks gerekse Ortodoks dışı çizgide, sonraki Yahudi teolojileri üzerinde de etkili olmuştur.

Rosenzweig, Tanrı, insan ve dünya arasındaki ilişkiyi, yaratma, vahiy ve kurtuluş kavramları üzerinden ele aldığı *Der Stern der Erlösung* (1921; *The Star of Redemption*) isimli kitabında, Yahudiliğin merkezine akla dayalı teorik inanç veya vahye dayalı katı pratik kurallar yerine, inanç ve pratik boyutlarını da dışlamaksızın, ferdî tecrübeyi yerleştirmiştir. Tanrı'yı insanla kurduğu münâsebet çerçevesinde ele alan Rosenzweig, aynı şekilde Tevrat'ı da, otantikliğini ve bağlayıcılığını reddetmemekle birlikte, birebir uygulanması gereken bir kurallar bütünü, yani şerîat şeklinde değil, merkezinde "Tanrı sevgisi"nin bulunduğu,[6] Yahudi olarak yaşamaya yönelik bir ilâhî buyruk şeklinde yorumlamıştır (1985:176vd.). Esasen Rosenzweig'a göre Yahudi olarak yaşamanın içeriği de daha ziyâde ferdin kendi tecrübesi doğrultusunda belirleyeceği ve yine tarihî değil, ferdî anlamda gelişime açık bir şey olmaktadır. Bu şekilde, vahyi nesnel şerîatın ferdî buyruğa dönüştürülmesi şeklinde tanımlayan Rosenzweig, Yahudiliği de ferdî bir var oluş durumu ya da bilinci şeklinde anlamıştır. Bu mânâda, Yahudi seçilmişliğinin esasını Tevrat'a birebir bağlılık (geleneksel anlayış) veya evrensel misyon (liberal anlayış) fikriyle değil, bizatihi "Yahudi olmak"la ya da bunun bilincinde olmakla ilişkilendirmiştir ki, bunun merkezinde de Tanrı yer almaktadır (1985:396, 408). Zira Rosenzweig'ın anladığı şekliyle Yahudilik, Yahudi topluluğuna evrensel mânâda bir görev ya da misyon yüklemekten ziyâde, Yahudi ferdin var oluşuna ve hayatına bir mânâ katmaktadır.

Reformist Yahudiliğin mesîhî misyon fikrine dayalı dışa dönük tavrına karşılık içe dönük bir tavra sahip olan Rosenzweig'ın Yahudi anlayışında, nihâî hedef Yahudi olma bilinci ve bu bilinç doğrultusunda yaşama tercihine eşitlenmiştir; evrenselciliğin tebârüz ettiği yer olan mesîhî kurtuluş ise seçilmişliğin nihâî hedefi olmaktan ziyâde, Hıristiyanlığa ait bir misyon olarak görülmüştür (1985:341). Diğer bir ifadeyle, Rosenzweig'ın dinî düşüncesinde, "seçilmişlik dini" olan Yahudilik sırf Yahudi doğanlar için kurtuluşu, "sevgi dini" olan Hıristiyanlık ise Yahudi doğmayanlar için kurtuluşu temsil etmek suretiyle bir nevi Yahudi-Hıristiyan iş birliği (çifte ahit fikri) ön görülmüştür. Bu tarz bir yorum, sahip olduğu evrensel açılıma rağmen, Tanrı'nın dünyayla ilgili planında doğrudan veya dolaylı olarak İsrâil'e biçilen rolü devre dışı bırakması sebebiyle, hem geleneksel hem de Reformist Yahudi anlayışlarına ters düşmektedir.

Seçilmişlik ve kurtuluş konuları esasen, Rosenzweig'ın varoluşçu Yahudiliği'ni Buber'ın varoluşçu Yahudiliği'nden de ayıran temel noktaya karşılık gelmektedir. Tanrı'yı, kendisi hakkında konuşulan soyut bir Tanrı yerine, kendi-

6. "Tanrınız Rabbi bütün yüreğinizle, bütün canınızla, bütün gücünüzle seveceksiniz" (Tesniye 6:5).

siyle diyaloğa girilen yaşayan bir Tanrı şeklinde anlayan Buber'ın, insan ile Tanrı arasındaki münâsebeti ifade eden ve tam mânâsını İsrâil ile Tanrı arasındaki ahit ilişkisinde bulan *Ich und Du* şeklindeki meşhur formülasyonu ve aynı isimli kitabı (1923; *I and Thou*), Rosenzweig'ın bâriz etkisini taşımakla birlikte, burada vurgu, salt Yahudi olma bilinç ve tercihinin ötesinde, tamamen etik bir muhtevâya sahip olan ahit yükümlülüğünü üstlenmeyi içermektedir. Dolayısıyla, Buber için de dinin konusu ferdin Tanrı'yla kurduğu dolaysız, anlık ve tümüyle şahsi münâsebet olmakla birlikte, Yahudi seçilmişliği, içe dönük bir tecrübenin ötesinde, bütün muğlaklığına rağmen, Tanrı'nın ulaşılabilir olduğunu İsrâil-Tanrı ilişkisi üzerinden diğer insanlara gösterme görevini ifade etmektedir (1977:133). Diğer bir ifadeyle, Yahudi olmak, keşfedilmeyi bekleyen bir durum ya da bilinçlilik hali değil, gerçekleştirilmeyi bekleyen etik bir yükümlülük ve ideal olmaktadır ki bu, Buber'ın "İbrânî Hümanizmi" diye adlandırdığı şeye karşılık gelmektedir. Buber için vahiy de insan hayatındaki ilâhî mevcûdiyeti,[7] Tanrı ile insan arasındaki süregelen diyaloğu ifade etmektedir (1970:62vd.). Fakat Rosenzweig'tan farklı olarak, müesses dine ve dinî pratiğe muhâlif olan Buber için Tanrı ile insan arasındaki ilişkinin, yani dinin içeriği, ferdî imanın ("Tanrı sevgisi") yanı sıra gerek cemâat içi gerek cemâat dışı diyaloğa uzanan etik anlayıştan ("komşu sevgisi") ibarettir ki (2002:60), bu şekilde Buber Hıristiyan teolojisine de alan açmış olmaktadır. Diğer yandan, Rosenzweig gibi, metin kritiğine karşı olan Buber, Tevrat'ı yazılı bir metin yerine, okunan ve işitilen ilâhî bir hitap (*Mikra*), süregelen bir diyalog şeklinde anlamıştır. Rosenzweig'la birlikte başladığı ve Rosenzweig'ın ölümünden sonra tek başına tamamladığı İbrânîce Tanah'ın Almanca çevirisinde,[8] Tanah'ın orijinal diline ve konuşma üslubuna sâdık kalmaya çalışmıştır. Ayrıca Hasidizm'in etkisiyle cemâat ruhuna büyük önem veren Buber, Herzl'in temsil ettiği politik Siyonizm'in değil ama Ahad Ha-Am'ın savunduğu mânevî-kültürel anlamda Siyonizm'in önemli bir destekçisi olmuştur.

Teorik rasyonalizm vurgusu yerine Yahudi ferdin şahsî tecrübesini esas alan bu varoluşçu Yahudilik anlayışı, sonraki teologlar üzerinde de etkili olmuştur. Bu noktada bilhassa *Judaism and Modern Man*'in (1951) yazarı, Amerikalı Yahudi teoloğu Will Herberg'i (1901–77) zikretmek gerekmektedir. Hem geleneksel hem de modernist bakış açılarına karşı eleştirel bir tavra sahip olan Herberg, aşkın ve şahsi varlık, "yaşayan İrade" şeklinde tanımladığı Tanrı'ya aklı ve tecrübeyi aşan bir "iman sıçrayışı"yla ulaşılabileceğini savunmuş; imanı

7. Tanrı'nın Musa'yla ilk karşılaşmasında söylediği gibi: "Ben mevcut olduğum üzere mevcut olanım" (Çıkış 3:14).
8. *Die Schrift: Zu verdeutschen unternommen von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig (1933-39).*

her türlü putlaştırmaya karşı verilen ve sürekli yenilenmesi gereken bir mücâdele olarak anlamıştır (1970:35–41). Tanrı'nın kendisini insan hayatındaki ve tarihindeki fiilleri yoluyla izhâr ettiğini, bu mânâda Tevrat'ın da Tanrı'nın İsrâil'le ilgili fiillerinin ve irâdesinin insan eliyle, ama aynı zamanda beşerî kalbin ve zihnin süzgecinden geçerek oluşturulmuş bir anlatım olduğunu ileri sürmüştür (1970:250). Yahudiliği de aynı paralelde yorumlayan Herberg, İbrânî dininin soyut kurallardan oluşmuş bir sistem değil, insanlığın kurtuluşunu hedefleyen bir tarih olduğunu ileri sürmüş; bu mânâda İsrâil'in üstlendiği "yaşayan Tanrı"yı tasdik etme rolünün dünya ve insanlık için taşıdığı önemi vurgulamış ve bunun bir partikülarizm olarak anlaşılmaması gerektiğini savunmuştur (1970:261vd.). Ayrıca Tevrat'ın reddettiği putperestliğin, modern dönemde ortaya çıkan her türlü "beşerî mutlaklık" anlayışlarının (bilim, tarih, kültür, ekonomik ilerleme, sosyalizm vb.) yeniden yorumlanması gerektiğini ileri süren Herberg (1970:202vd.), Rosenzweig ve Buber gibi, putperest karşıtlığı ve dolayısıyla kurtuluş noktasında Yahudiliğin yanı sıra Hıristiyanlığa da belli bir rol biçmiştir.

Görüşleri sonraki nesiller üzerinde etkili olan ilk dönem modern Yahudi düşünürleri içinde en radikal Yahudilik yorumunu ortaya koyan kişi ise Yeniden Yapılanmacı Yahudiliğin kurucusu kabul edilen Mordecai Kaplan'dır. Muhâfazakâr Yahudilik içinde yetişen Kaplan'ın, *Judaism as a Civilization* (1934) isimli kitabında ortaya koyduğu ve genellikle natüralist ya da pragmatik teoloji şeklinde tanımlanan Yahudilik anlayışı, Yahudi kimliğini ferdî olmaktan ziyâde cemâat bazında modern dönemin şartlarıyla uyumlu hale getirmeyi amaçlamış ve bu doğrultuda, Yahudi topluluğunu merkeze koymak suretiyle, Yahudiliğin bir din değil, değişen şartlara göre evrilerek gelişen dinî bir medeniyet olduğu iddiası üzerine temellenmiştir. Buna göre Yahudilik, etnik bir topluluk olan Yahudilerin kendi ihtiyaçları doğrultusunda şekillendirdiği ve dolayısıyla dinî unsurların yanı sıra seküler unsurları da içeren bir medeniyete karşılık gelmektedir.

Bu anlayışa paralel olarak, aşkın, yaratıcı, vahyeden, ahitleşen, cezâlandıran veya mükâfatlandıran şahsî Tanrı fikrini reddeden, ayrıca Tanrı'ya ve Tevrat'a yönelik anlayışların Yahudi geleneği içinde değişime uğradığına dikkat çeken Kaplan, Tanrı'yı, insan aklının ve bilimin ulaştığı son nokta itibariyle, yani hümanist-rasyonalist anlayış doğrultusunda, tabiatta mevcut olan ve iyiliği temsil eden bir güç ya da fonksiyon olarak yorumlamıştır (1962:20–29).

Benzer şekilde, seçilmişlik inancını da geçmişte Yahudilerin sahip olduğu öteki dünya ve buna bağlı kurtuluş tasavvurunun bir sonucu olarak ortaya çıkmış akıl dışı bir doktrin şeklinde gören Kaplan, gelinen son nokta itibariyle, Yahudilerin şahsî bir Tanrı tarafından seçilmiş ve O'nun tarafından kurtarılmayı bekleyen bir topluluk şeklinde değil, iyiliği temsil eden bir Tanrı fikri arayışında olan ve hem cemâat hem de dünya ölçeğinde barışı ve adale-

ti temin etmek suretiyle kurtuluşu mümkün kılmaya çalışan bir topluluk şeklinde anlaşılması gerektiğini ileri sürmüştür. Seçilmişlik inancını, içerdiği üstünlük fikri dolayısıyla da eleştiren Kaplan, seçilmişliğin geçmişte Yahudilerin maruz kaldığı aşağılık kompleksini telâfî etme yönünde faydalı ve meşru bir görev üstlendiğini kabul etmekle birlikte, mevcut demokratik ve çoğulcu modern toplum anlayışında, tek bir topluluğun metafizik anlamda seçilmişliğinden ziyâde, her bir topluluğun belli yönlerden insanlığa katkı yapmak üzere tarih tarafından göreve çağrılmış olduğundan bahsedilmesi gerektiğini savunmuştur (1981:42vd.).

Tanrı ile insanlık arasındaki ilişkinin ve ahdin İsrâil ile sınırlandırılmaması, başka milletlerin ve dinlerin de kendi misyonlarına sahip olduğu şeklindeki görüşler, "çoklu seçilmişlik" ya da "çoklu misyon" adı altında, Jacob Agus (1911–86) ve Harold Schulweis gibi Muhâfazakâr Yahudi teologları tarafından da seslendirilmiştir. Kaplan'ın Yahudilik yorumu metafizik boyutu dışlaması ve Yahudiliği izâfîleştirmesi bakımından radikal bir temele dayanmakla birlikte, Yahudi topluluğunu ve topluluk olarak devamlılık fikrini Yahudiliğin merkezine yerleştirmesi bakımından diğer Yahudi gruplar üzerinde, bilhassa Holokost teolojisi çerçevesinde etkili olmuştur.

Yirminci yüzyılın ikinci yarısında ise geleneksel çizgiyi temsil eden teologların da, modern Yahudilik ekseninde ortaya konan teolojik tartışmalara etkin biçimde dâhil oldukları ve geleneksel–liberal çizgiler arasında etkileşimin ve düşünce geçişlerinin yaşandığı görülmektedir. Bilhassa Amerikan Yahudiliği söz konusu olduğunda, Yahudi soykırımı ve İsrâil Devleti'nin kurulmasının ardından, dönemin değişen siyâsî ve sosyo-kültürel dengelerine de paralel olarak (en önemlisi Yahudi asimilasyonunun Yahudi kimliği ve devamlılığı üzerinde oluşturduğu tehlikedir), Reformist Yahudilik, başlangıçtaki şerîat ve millilik ve dolayısıyla Siyonizm karşıtı söylemini revize etmek suretiyle geleneksel anlayışa biraz daha yaklaşırken, geleneksel anlayışı devam ettiren Ortodoks Yahudilik içinde de moderniteyle daha barışık olan Modern Ortodoks fraksiyon ortaya çıkmıştır. Bu noktada bir nevi geçişi sağlayan isimler olarak, her ikisi de Doğu Avrupa kökenli olup, geleneksel Yahudi eğitiminin yanı sıra seküler eğitim de alan ve İkinci Dünya Savaşı sırasında Amerika'ya yerleşen Abraham J. Heschel (1907–72) ile Joseph B. Soloveitchik'i (1903–93) bilhassa zikretmek gerekmektedir.

Geleneksel Yahudilik anlayışını, özellikle dinî fenomenolojiye ve varoluşçuluk düşüncesine ait terimleri kullanarak modern Yahudi anlayışıyla buluşturmaya çalışan Heschel, içinde yetiştiği Hasidik ortamın etkisini yansıtacak şekilde, dindar Yahudi bireyin tecrübesini merkeze koymuş ve mânevî-mistik boyut üzerinden Yahudi pratiğinin ve inancının modern Yahudilik için gerekliliğini savunmuştur. *God in Search of Man* (1955) ve *Israel: An Echo of Eter-*

nity (1969) kitaplarının yazarı olan Heschel, Tanrı kavramı, Tanrı'nın insanla ve tarihle kurduğu ilişki ve İsrâil'in seçilmişliği konuları başta olmak üzere, Yahudiliğe ait bazı temel iddiaların akıl yoluyla tamamen kavranamayacağına, bu mânâda Yahudi dindarlığının bir gizem unsuru içerdiğine dikkat çekmiştir.

Heschel'a göre Yahudiliğin özünü oluşturan Sînâ Ahdi, hem bir defada olmuş bitmiş hem de her daim süregelen bir hâdiseye karşılık gelmekte; aynı şekilde Tevrat da her bir Yahudi için, onu her okuyuşunda âdetâ yeniden verilen bir metin özelliği taşımaktadır (1976:215). Buna paralel olarak, Heschel'a göre ahit hâdisesi sadece bir inanç konusu değil, aynı zamanda bir îfâ ve amel konusu olurken, Yahudi olmanın şerefi ve Yahudi tarihinin mânâsı da Yahudi ahdine bağlılığa dayanmaktadır. Fakat Heschel, Yahudiliği "asgari seviyede vahye ve azami seviyede yoruma dayanan bir din" (1976:218) olarak tanımlamak suretiyle, sadece verili geleneğe değil aynı zamanda ve daha da fazla her bir nesil tarafından ortaya konacak yorumlara ve yeni anlayışlara imkân tanımıştır.

Bu noktada Heschel'ın, İsrâiloğulları'na "sadece Tevrat lafzının değil, onu anlayacak ruhun da Sînâ'da verildiğini" (1976:274) belirtmesi, Rabbânî yorum anlayışının bir uzantısı olmakla birlikte, esasen Heschel, geleneksel Rabbânîliğin elitist ve katı din âlimi vurgusu yerine, sahip olduğu Hasidik bakış açısı gereği,[9] Yahudi bireyi ve Yahudi bireye ait otantik dindarlık tecrübesini merkeze koymuştur. Bu mânâda Heschel'ın sunduğu reçetenin, gelenek-modernite bağlamında başarılı bir sentez olduğunu söylemek mümkündür. Heschel'ın talebesi ve Muhâfazakâr Yahudiliğin önde gelen teoloğu Seymour Siegel da (1927–88), Heschel'ın ve Schechter'ın yorum ve gelenek vurgusuna benzer şekilde, Yahudi hukukuna karşılık gelen *halakha*'nın, Yahudi dinî kültürünü ifade eden *agada* tarafından her devir yeniden değerlendirildiğini ileri sürmüş (1966:225); dolayısıyla, Yahudi pratiğinin belirleyici konuma sahip olmadığı, bilakis inancı da içeren Yahudi kültürüne tabi olduğu ve ona paralel olarak sürekli yenilendiği fikrini seslendirmiştir.

Gerek Heschel'ın, gerekse ondan önce Hirsch'ün seslendirdiği sentezci Yahudilik anlayışına karşılık, Amerikan Ortodoks Yahudiliğine damgasını vuran Soloveitchik'in benimsediği Yahudilik anlayışının ise daha ziyâde anti-sentezci bir temel üzerine oturduğu görülmektedir. Zira Soloveitchik'e göre Tevrat'a dayalı Yahudi eğitimi ile mevcut medeniyetin bakış açısını yansıtan seküler eğitim, sentezlenmesi değil bilakis birbirine karıştırılmaması gereken iki ayrı alana

9. XVIII. yüzyılda Doğu Avrupa Yahudileri arasında ortaya çıkan mistik karakterli Hasidilik hareketi, Rabbânî Yahudiliğin öngördüğü dinî kuralcılık ve Tevrat çalışması yerine dinî coşku ve dinî şahsiyet unsurlarına ağırlık vermiş ve bireylerin günlük faaliyetlerine kutsiyet atfetmek suretiyle fakir ve eğitimsiz Yahudileri kucaklayan popüler ve eşitlikçi bir anlayış ortaya koymuştur.

karşılık gelmektedir.[10] Bu yönüyle Soloveitchik, esasen, kendisini lider olarak kabul eden Modern Ortodoks Yahudiliğin takip ettiği çizgiden daha Ortodoks bir çizgiyi benimsemiş görünmektedir. Öte yandan Soloveitchik, derin felsefî içeriğe sahip olan, *İş ha-Halakha* (1944; *Halakhic Man*), "The Lonely Man of Faith" (1965) ve *Fate and Destiny* (1992) gibi yazılarında, Heschel'ın fenomenolojisine benzer şekilde, genellikle birey olarak dindar/Yahudi insanın mânâ arayışını konu edinmiştir. Bununla birlikte, Yahudilik açısından ferdîlik ile topluluğu birbirinin mütemmim cüzü olarak görmüştür. Yahudiliğin temel inanç konularına yönelik geleneksel bakış açısını sofistike bir üslupla ortaya koyan Solovetichik, Tevrat'a ve Sînâ Ahdi'ne münâsebetle, Yahudi topluluğunun dinî açıdan "farklı" ve "özel" oluşunu vurgulamış; Yahudilerin bir yandan insan olma şeklindeki evrensel, diğer yandan "ahit topluluğu" olma şeklindeki hususi ve dışlayıcı rolüne işaret etmiştir (1964:17vd.). Buna göre, Yahudi olma durumu, İbrâhim ve Mûsâ'yla yapılan iki ayrı ahde münâsebetle, bir yönüyle içine doğulan bir kaderi (*fate*), diğer yönüyle kabul edilip benimsenen bir dinî yönelimi (*faith*) içermektedir (2000:2vd.). Dolayısıyla, hür irâde ve ferdî tecrübe unsurları, daha ziyâde geleneksel tarzda anlaşılmakla birlikte, Soloveitchik'in teolojisinde de önemli yer tutmaktadır.

Soloveitchik'in talebesi olan David Hartman (1931–2013) ve Irving Greenberg başta olmak üzere XX. yüzyılın ikinci yarısında öne çıkan Modern Ortodoks Yahudi teologlarının yorumları söz konusu olduğunda ise bu noktada modern değerlerin ve modern düşüncenin bâriz etkisi görülmektedir. Holokost tecrübesinin, Yahudi teolojisi çerçevesinde yapılan tartışmalara dâhil edildiği ve geleneksel biçimiyle Tanrı inancının ve Tanrı ile İsrâil arasındaki ahit ilişkisinin bu tecrübe üzerinden tartışmaya açıldığı bu dönemde, önde gelen Yahudi Reformist teologların yanı sıra Hartman ve Greenberg gibi Modern Ortodoks teologlar da Yahudilik adına kayıtsız şartsız Tevrat'a bağlılık fikri yerine "beşerî özerklik" fikrini seslendirmişlerdir. Hartman, Yahudi teolojisine yönelik şahsî yorumunu ortaya koyduğu, *A Living Covenant* (1985) isimli kitabında, Yahudi ahit ilişkisinde insan unsurunu öne çıkarmak ve Yahudiliği bir "ahit antropolojisi" şeklinde tanımlamak suretiyle (1985:3), post-modern Reformist teolojinin ferdî tecrübeyi ve ferdî tercihleri öne çıkaran ve farklı Tanrı anlayışlarına imkân tanıyan tavrına yakın bir tavır ortaya koymuştur. Greenberg ise "Voluntary Covenant" (1987) başlıklı makalesinde, bir adım daha ileri giderek, Holokost sonrasında Yahudiliğin yeni bir safhaya girdiği, bu safhada kırılmaya uğ-

10. Soloveitchik, Vatikan tarafından başlatılan dinî diyalog fikrine de karşı çıkmıştır. "Confrontation" başlıklı makalesinde (1964) dinî gruplar bilhassa Yahudiler ile Hıristiyanlar arasındaki diyaloğun inanç üzerinden değil, genel anlamda insanlığı ilgilendiren sosyal, siyasal ve etik sorunlar üzerinden yapılması gerektiğine işaret etmiştir (s. 24-25).

rayan Sînâ Ahdi'nin Yahudiler için zorunluluk olma vasfını yitirdiği, onun yerine Yahudiler adına gönüllülük ilkesine dayanan yeni bir ahdin söz konusu olduğu şeklinde radikal bir görüşü seslendirmiştir.

Esasen Hıristiyan süreç felsefesinin etkisini taşıyan bu görüşler, daha önce Reformist teologlar tarafından ileri sürülen teolojik görüşlerle paralellik sergilemektedir. Bunların başında da Emil Fackenheim (1916–2003) ve Richard Rubenstein'in Holokost merkezli radikal teolojileri gelmektedir. Fackenheim, *The Jewish Return into History* (1978) isimli kitabında Sînâ Ahdi yerine, "614. buyruk"[11] şeklinde isimlendirdiği Holokost tecrübesini Yahudi tarihinin ve dolayısıyla Yahudi teolojisinin merkezine yerleştirmek suretiyle, Yahudilerin, içeriği (dinî veya seküler) ne olursa olsun, Yahudi olarak kalma inisiyatifine dayanan bir ahit ve Yahudilik fikrini ileri sürmüştür (1999:22vd.). Holokost ile modern İsrâil Devleti'ni, Eski Ahit'e dayanan, sırasıyla, kutsal ezâ ve kurtuluş metaforları[12] çerçevesinde yorumlayan Fackenheim ve Greenberg'e karşılık, Rubenstein, *After Auschwitz* (1966) isimli kitabında, dönemin Hıristiyan teolojisinde etkili olan "Tanrı öldü" söyleminin bir uzantısı olarak, Holokost sonrasında geleneksel Yahudi kavramlarından tamamen arınmış, "Tanrısız bir Yahudilik" anlayışının gereğini savunmuştur.

Holokost merkezli teolojilere karşılık, Modern Ortodoks Yahudi teoloğu Michael Wyschogrod, *The Body of Faith* (1989) isimli kitabında, geleneksel bakış açısını devam ettirmek suretiyle, ister olumlu ister olumsuz mâhiyete sahip olsun tarihî hâdiselerden (Holokost veya İsrâil Devleti) bağımsız olarak Sînâ Tanrısı'nın ve Sînâ Ahdi'nin ebedîliği fikrini savunmuştur. Hem ahdin hem de ahit sorumluluğunun devamlılığını, aynı zamanda Yahudilerin evrensel kurtuluştaki rolünü vurgulayan paralel görüşler, bir diğer Ortodoks teolog ve *Faith After the Holocaust*'un yazarı Eliezer Berkovits'in (1908–92) yanı sıra, *A Jewish Theology*'nin yazarı Louis Jacobs (1920–2006) ve *The Election of Israel*'in (1995) yazarı David Novak gibi muhâfazakâr geleneğe mensup teolog ve düşünürler tarafından da seslendirilmiştir.

---

11. Fackenheim bu şekilde, Tanah'a dayanan ve Yahudi hukukunu oluşturan 613 kurala telmihte bulunmakta ve 614. kural olarak gördüğü Holokost'u, yani Yahudi olarak var olma mücâdelesini, kudsiyet ve bağlayıcılık bakımından önceki 613 kurala eşit kılmaktadır.
12. Ultra-Ortodoks Yahudi gruplarında Yahudi soykırımı genellikle, Sina Ahdi'ne atıfla, asimile olan veya seküler Siyonizm fikrini benimseyen, dinden uzaklaşmış Avrupa Yahudilerine yönelik ilâhi ceza şeklinde anlaşılmakla birlikte; dindar-Siyonist kesimde, Holokost ve İsrail Devleti'ni, geleneksel mesihî metaforlara atıfla, beklenen mesihin "doğum sancıları" (Menahem M. Schneerson) veya Yahudi sürgün kültürünün sona ermesi ve dinî-milli dirilişin başlangıcı (Zvi Y. Kook) şeklinde, partikülarist tarzda mesihî kurtuluş fikriyle ilişkilendirenler de olmuştur.

Bir diğer etkili Reformist Yahudi teoloğu, *Renewing the Covenant* (1991) ve *Judaism after Modernity* (1999) kitaplarının yazarı Eugene Borowitz, XXI. yüzyıl arifesinde, Tanrı ve Tevrat fikri yerine Tanrı'yla ahit ilişkisinde olan İsrâil öğretisini, evrensel misyon fikri yerine ferdî Yahudi tecrübesini esas alan bir Yahudi teolojisinin gereğine işaret etmiştir. Rosenzweig ve Buber tarzı varoluşçu Yahudilik anlayışının izlerini taşıyan bu bakış açısı esâsen modern Reformist anlayıştan tam bir dönüşü yansıtmaktadır; ama gelinen nokta geleneğe geri dönüşü değil post-modern bir anlayışa geçişi temsil etmektedir. Post-modern Yahudi teolojisinin en önemli özelliğini, aşkın Tanrı fikri yerine, içkin ben anlayışının esas alınması, buna paralel olarak, ahit kavramının, antlaşma boyutu yerine ilişki boyutuna atıfla, Yahudi kimliğinin ise metafizik hakikat yerine mânevî tecrübe çerçevesinde ortaya konması oluşturmaktadır.

Bu kapsamda değinilmesi gereken bir diğer Yahudi teolojisi de varoluşçu ve post-modernist temele dayanan ve Amerika'da etkili olan feminist Yahudi teolojisidir. Judith Plaskow'un *Standing Again at Sînâi*'sında (1990) ve Rachel Adler'in *Engendering Judaism*'inde (1998) ortaya konduğu üzere, geleneksel ve maskulin Yahudi anlayışlarını sorgulayan feminist Yahudi teolojisi, Yahudilik ve Yahudi teolojisi adına genel geçer ve umûmî terkipler önermek yerine, Yahudi kadınının şahsî tecrübesinden hareketle, daha ziyâde metafor olarak görülen Tanrı'ya, bireye ve dünyaya dair şahsî ve tikel tasavvurlar sunmaktadır.

Son olarak, Heschel'ın talebesi Arthur Green'in temsil ettiği mistik Yahudi teolojisine de değinmek gerekirse, Kaplan'ınkine benzer şekilde, panenteist Tanrı fikri ve çoklu seçilmişlik anlayışına sahip olan Green, *Radical Judaism* (2010) isimli kitabında mistik, evrensel ve çevreci bir Yahudilik anlayışını seslendirmektedir.

Sonuç olarak, modern Yahudi teolojisi, Yahudiliğin modern dönemde yaşadığı kırılmayı ve bunun sonucu olarak kazandığı çoğulcu yapıyı birebir yansıtmakta ve aynı zamanda modern Yahudiliğin en önemli alanına karşılık gelmektedir.

KAYNAKLAR

ADLER, Rachel (1998), *Engendering Judaism: An Inclusive Theology and Ethics*, Philadelphia: Jewish Publication Society.

BERGMAN, Samuel H. (1963), *Faith and Reason: An Introduction to Modern Jewish Thought*, çev. Alfred Jospe, New York: Schocken.

BERKOVITS, Eliezer (1973), *Faith after the Holocaust*, New York: Ktav.

BOROWITZ, Eugene B. (1999), *Judaism after Modernity: Papers from a Decade of Fruition*, Lanham, Md: University Press of America.

———, Eugene B. (1991), *Renewing the Covenant: A Theology for the Postmodern Jew*, Philadelphia: Jewish Publication Society.

BUBER, Martin (1970), *I and Thou*, çev. Walter Kaufmann, New York: Charles Scribner's Sons.

———, (1977), "Judaism and Civilization and Thought on Jewish Existence", *Modern Jewish Thought: A Source Reader*, ed. Nahum N. Glatzer, New York, Schocken Books.

———, (2002), *Between Man and Man*, çev. Ronald G. Smith, London/New York: Routledge.

COHEN, Hermann (1995), *Religion of Reason: Out of the Sources of Judaism*, çev. Simon Kaplan, Atlanta, Ga: Scholars Press.

DORFF, Elliot N.– Louis E. Newman, ed. (1999), *Contemporary Jewish Theology*, New York/Oxford: Oxford University Press.

FACKENHEIM, Emil L. (1987), *What is Judaism?*, New York: Collier.

———, (1978), *The Jewish Return into History*, New York: Schocken.

GILLMAN, Neil (2004), "Contemporary Jewish Theology", *Blackwell Companion to Judaism*, ed. Jacob Neusner – Alan Avery-Peck, London/New York: Blackwell.

GREEN, Arthur (2010), *Radical Judaism: Rethinking God and Tradition*, New Haven: Yale University Press.

GREENBERG, Irving (1987), "Voluntary Covenant", Perspectives, CLAL-The National Jewish Center for Learning and Leadership.

GÜRKAN, S. Leyla (2009), *The Jews as a Chosen People: Tradition and Transformation*, London/New York: Routledge.

HARTMAN, David (1985), *A Living Covenant: The Innovative Spirit in Traditional Judaism*, New York: Free Press; London: Collier Macmillan.

HERBERG, Will (1970), *Judaism and Modern Man: An Interpretation of Jewish Religion*, New York: Atheneum.

HESCHEL, Abraham Joshua (1976), *God in Search of Man: A Philosophy of Judaism*, New York: Octagon Books.

———, (1997), *Israel: An Echo of Eternity*, Woodstock, Vt: Jewish Lights Publishing.

HIRSCH, Samson Raphael (1969), *The Nineteen Letters on Judaism*, haz. Jacob Breuer, çev. Bernard Drachman, New York: Feldheim.

HIRSCH, Samson Raphael (1997) *Horeb: A Philosophy of Jewish Laws and Observances*, çev. I. Grunfeld, London: Soncino Press.

JACOBS, Louis (1973), *A Jewish Theology*, London: Darton, Longman & Todd.

KAPLAN, Mordecai M. (1962), *The Meaning of God in Modern Jewish Religion*, New York: Reconstructionist Press.

———, (1981), *Judaism as a Civilization: Toward a Reconstruction of American-Jewish Life*, Philadelphia: Jewish Publication Society of America.

MENDELSSOHN, Moses (1983), *Jerusalem: Or on Religious Power and Judaism*, çev. Allan Arkush, Alexander Altman'ın giriş ve yorumuyla, Hanover: University Press of New England, 1983.

NEUSNER, Jacob, ed. (2001), *Understanding Jewish Theology: Classical Issues and Modern Perspectives*, New York: Global Publications.

NOVAK, David (1995), *The Election of Israel: The Idea of the Chosen People*, Cambridge/New York: Cambridge University Press.

PLASKOW, Judith (1990), *Standing Again at Sînâi: Judaism from a Feminist Perspective*, New York: HarperCollins.

ROSENZWEIG, Franz (1985), *The Star of Redemption*, çev. William W. Hallo, London: University of Notre Dame Press.

RUBENSTEIN, Richard L. (1966), *After Auschwitz: Radical Theology and Contemporary Judaism*, New York: The Bobbs-Merrill Company.

SAMUELSON, Norbert M. (2005), "Theological issues: survey", *Modern Judaism*, ed. Nicholas de Lange – Miri Freud-Kandel, Oxford: Oxford University Press.

SCHECHTER, Solomon (1909), *Some Aspects of Rabbinic Theology*, New York: The Macmilan Company.

———, (1917), *Studies in Judaism*, Philadelphia: Jewish Publication Society of America.

SELTZER, Robert M. (1980), *The Jewish People, The Jewish Thought: The Jewish Experience in History*, NY/London: Collier Macmillan.

SOLOVEITCHIK, Joseph B. (2000), *Fate and Destiny: From the Holocaust to the State of Israel*, New York: Ktav.

———, (1964), "Confrontation", *Tradition*, 6/2, s. 5-29.

The Condition of Jewish Belief: A Symposium Compiled by the Editors of Commentary *Magazine* (1966), New York: The MacMillan Company; London: Collier-MacMillan.

WYSCHOGROD, Michael (1989), *The Body of Faith: God in the People of Israel*, San Francisco/New York: Harper & Row.

YAHUDİLERİN İSLÂM BİLİM VE KÜLTÜR DÜNYASINA KATKILARI

Nuh Arslantaş*

İslâm hâkimiyetine kadar Yahudiler değişik kültür ve medeniyetlerin etkisinde kalmışlardır. İslâm öncesinde Yahudilerin etkilendiği yabancı kültür ve medeniyetlerden en önemlisi, kökeni eski Yunan'a dayanan Helenizm olmuştur. Bin yıl boyunca bu kültürden fazlasıyla etkilenen bazı Yahudiler, bu dönemde Grekçeyi benimseyerek kendi din ve kültürlerinin yeni bir yorumunu da yapmaya çalışmışlardır. Bu bağlamda Yunan dilinde yapılan en önemli çalışma Eski Ahit'in Yunancaya tercümesidir.[1] Yine bu dönemde İskenderiyeli Philo (M.Ö. 20-MS. 50) Yunan felsefesinin etkisiyle Yahudiliği yeniden yorumlamış, Yahudi geleneği ile Yunan geleneği arasında uyum sağlamaya çalışmıştır.[2] Kudüs'teki Mâbed'de görevli Josephus Flavius (37-100) tarafından Yahudi tarihi üzerine yazılan kitaplar da bu medeniyetin etkisiyle kaleme alınan diğer çalışmalardır.

Ancak buna rağmen geleneksel Yahudilik Helen bilim ve düşüncesine kapılarını kapatmayı tercih etmiştir. Putperest bir topluluğun mahsulü olan bu fa-

---

* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. [e-posta: noaharslan@hotmail.com]

1. M.Ö. II. asırda Kral Ptoleme'nin (II. Philadelphe) arzusu üzerine Kudüs'ten İskenderiye'ye gelen Yahudi ve Sâmirîlerden oluşan 72 din adamı Tevrat'ı Yunanca'ya tercüme etmişti. Bu tercüme Yahudi tarihinde "Yetmişler Tercümesi" (*Septuagint*) olarak şöhret bulmuştur. Tercüme hakkında bkz. Mes'udî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, nşr. Abdullah İsmail es-Savî, Beyrut 1981, s. 98; Ali b. Rabben et-Taberî, *ed-Dîn ve'd-Devle fî İsbâti Nübüvve*, nşr. A. Mingana, Mısır 1923, s. 67.
2. Bkz. C.A. Kadir, "İskenderiye ve Süryani Düşüncesi", trc. Kasım Turhan, *İslâm Düşünce Tarihi* (ed. M.M. Şerif), I, 140 vd.

aliyetlere karşı geliştirilen tavır, "*Bozulmamak ya da kaybolmamak için mümkün olduğunca uzak durmak*" şeklinde olmuştur.[3] Hatta bu tür çalışmalar modern dönemlere gelinceye kadar İbrânîceye çevrilmemiş, Orta Çağ'da bunların Yahudi kitlelere sadece cılız bir yansıması ulaşabilmiştir. Özetle, önemli etkisine rağmen Yahudiliğin Yunan medeniyeti ile teması, kültürel birliktelik bağlamında memnuniyet verecek şekilde sonuçlanmamıştır.[4]

Yahudilerin tarihlerinde temasta bulunup en fazla etkisinde kaldığı medeniyet ise, Orta Çağ dünyasına her mânâda hâkim olan İslâm medeniyeti olmuştur. Yahudilik bu medeniyetten kendi isteği ile verimli bir kazanç sağlarken, İslâm medeniyeti içerisinde bağımsızlık ve bütünlüğünü Yunan-Helen medeniyetinden daha iyi koruyabilmiştir.* Yahudiler ve Yahudilik, tarihi boyunca hiçbir zaman, İslâm medeniyetiyle olduğu kadar başka hiçbir medeniyetle çok yakın ve verimli bir birliktelik yaşamamıştır.[5]

Bu birlikteliğin tezahür ettiği alanları şu başlıklar altında değerlendirmek mümkündür:

YAHUDİLERİN OSMANLI ÖNCESİ DÖNEMDE İSLÂM BİLİM VE KÜLTÜR DÜNYASINA KATKILARI

İslâm'ın doğuşundan önce Arapların en önemli kültürel anıtları, sözlü olarak aktarılan ve Arap hayatının sosyal, siyasî, dinî ve ahlâkî cephelerinin vesîkalarını teşkil eden şiir ve edebî geleneklerdi. Ancak bu vesîka da iptidâî, yerel, bölgesel ve bölük pörçüktü. İslâm Araplara, kabilevî hayatlarının dar sınırlarının dışına çıkaran tutarlı ve cesur bir dünya görüşü sağlamakla kalmadı; onları eski dünyanın kültürel miras ve sahnesine sürerek bu mirasın zengin hazinelerinden faydalanmalarını da temin etti.[6]

---

3. Malter, *Saadia Gaon: His Life and Works*, Philadelphia 1921, s. 175; Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam*, Leiden: Brill 1986, s. 80.
4. Konuyla ilgili daha fazla bilgi için bkz. Goitein, *Yahudiler ve Araplar Çağlar Boyu İlişkileri*, trc. Nuh Arslantaş-Emine Buket Sağlam, İstanbul 2004, s. 166-167.

* Yahudilerin İslâmiyet haricinde temasta bulunduğu medeniyetlerin üçüncü ve sonuncusu ise Batı ve Orta Avrupa ile Roma-Germen halklarının medeniyetidir. XIX. ve XX. yüzyılın ilk çeyreğinde doruk noktasına ulaşan etkisine rağmen Goitein, Eski Yunan medeniyeti gibi modern Batı medeniyetinin de Yahudi halkının dinî kültürü ile tezat teşkil ettiğini belirtmekte, Yahudiliğin İslâm medeniyetinde bağımsızlık ve bütünlüğünü, modern dünyada yapabildiğinden daha iyi koruduğuna işaret etmektedir. Bkz. *Yahudiler ve Araplar*, s. 169.

5. Goitein, *Yahudiler ve Araplar*, s. 169.
6. Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, trc. Kasım Turhan, İstanbul 1992, s. 1.

İslâm fetihleriyle Bizans ve İran topraklarındaki önemli ilim merkezleri Müslümanların hâkimiyetine girmişti. Ancak buna rağmen haklı olarak erken İslâmi dönemde Arap dili, fıkıh, hadis ve tefsir gibi İslâmî ilimlere daha fazla ağırlık verilmişti. Fakat başlangıçta kendilerine has pek az ilim, felsefe ve edebî mahsullere sahip olan Müslümanlar, keskin ve canlı merak ve araştırma duygusu ile diğer milletlerin ilim ve felsefelerine erken dönemlerden itibaren ilgi duymaya başlamışlardır. İlmî ve fikrî hayatın henüz çocukluk çağında olması sebebiyle de bunların eserlerinden tercümeler yoluyla faydalanma yoluna gitmişlerdir. Tercümeler devrinde İbrânîceden dahi çevirilerin yapılması, gerçekten dikkat çeken bir olgudur.[7]

Müslümanlar, tercümeler yoluyla İran'ın eski ilim ve irfanı ile Greklerin klasik kültür ve bilgilerinden faydalanmakla beraber, bunları, kendilerine özgü ihtiyaç ve düşünce tarzlarına uydurmasını da bilmişlerdir.[8] Bir buçuk asır kadar devam eden tercüme faaliyetleri, Arapçayı önemli bir bilim dili haline getirmesi yanında, İslâmî ilimlerin gelişmesi için de sağlam bir temel teşkil etmiştir.

Öte yandan Müslümanlardaki hoşgörü sayesinde İslâm toplumunda yerel sanat ve bilgiler ile İslâmiyet'in o dönemdeki tarzı arasında dikkate değer bir kaynaşma da görülmüş; eski kültür merkezlerindeki sakinler yeni topluma uyum sağlamada herhangi bir zorlukla karşılaşmamışlardı.

İslâmi dönemde Yahudilerin diğer medeniyetlere kıyasla yeni medeniyete tavrı, görece daha yumuşamıştı. Yeni birliktelikte komşularının Yahudiliğin baştan beri savunduğu tevhit inancına sahip olması, bu medeniyet havzasındaki bir takım düşüncelere karşı uzlaştırıcı bir tavrın ortaya çıkmasına yol açmıştır. Yahudi ilim adamları Müslüman meslektaşlarının o dönemde kullandıkları bilimsel yöntemlerden de olabildiğince istifade etmişlerdir.[9]

Klasik İslâmî dönem (Abbasi ve Fâtımî dönemleri), Yahudi literatürünün en zirvede ve en üretken olduğu dönemdir. Şiir, dil ve edebî çalışmalar İslâm kültür ve medeniyetinin etkisinde gelişmiştir. Bu açıdan Yahudi düşüncesini esasen, İslâm bilim ve düşüncesinin, süzülerek Yahudi hayatına giriş yapan bilim ve düşünce olarak nitelemek hiç de yanlış olmayacaktır. VIII ve XI. yüzyıllar arasında Arapça yazan Yahudi tabip, matematikçi, astronom ve filozoflarla kelimenin tam anlamıyla "bilim" tarihlerinde ilk kez Yahudiler arasında bilinme-

---

7. Örnek olarak bkz. İbnü'n-Nedîm, *Kitâbü'l-Fihrist*, Kahire-Beyrut 1398/1978, s. 33.
8. Hitti, *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi*, trc. Salih Tuğ, İstanbul 1995, II, 555.
9. Haggai Ben-Shammai, "Jewish Thought in Iraq in the 10th Century", *Judaeo-Arabic Studies, Proceedings of the Foundation Conference of the Society for Judaeo-Arabic Studies*, ed. Norman Golb, Oxford 1996, s. 29-30; E. Hyman, "Philosophy, Jewish", *EJd*, XIII, 427-428; Goitein, *Yahudiler ve Araplar*, s. 182.

ye ve kullanılmaya başlamıştır.[10] Bütün bu ilmî faaliyetler, belli ekonomik standardı ve özgürlüğü yakalamış bir toplum tarafından gerçekleştirilmiştir ki, bunların ortaya çıkmasındaki en önemli etken de İslâm medeniyetinin Yahudilere sağladığı ortam olmuştur.[11] Bu dönüşümün tamamlandığı asır, X. asırdır ve bu asır Yahudi tarihi açısından da "Altın Çağ" kabul edilmektedir.[12] Bu dönemde Yahudiler dinen Yahudi olsalar da şeklen, rûhen ve kültürel olarak kesinlikle Yahudi değillerdi. E. Renan "*Yahudilerin Ortaçağ'daki yazılı kültürü, İslâm kültürünün yansımasından başka bir şey değildir.*" sözüyle buna işaret eder.[13]

Yahudiler o dönem İslâm dünyasında bir hayli mesâfe kat eden astronomi, tıp, eczacılık, felsefe ve kelâm gibi aklî ilimlerde önemli eserler vermişlerdir. O dönemde İslâm dünyasında bir hayli ilerlemiş olan mantık ve matematik gibi bazı bilim dallarında ise çok fazla eser vermemeleri de dikkat çeken bir husustur. İslâm'ın klasik döneminde mantıkla ilgilenen sadece iki Yahudi ilim adamından bahsedilir: İshak b. Süleyman el-İsrailî (ö. 320/932'den önce) ve Selame b. Rahamûn (ö. 510/1116'dan sonra). İbn Ebû Usaybia İshak el-İsrailî'nin *Kitâbü'l-Medhal ile'l-Mantık* isminde günümüze ulaşmayan bir kitabından bahseder.[14] Selame b. Rahamûn'un da mantıkla ilgili pek çok kitap ve risâle telif ettiği belirtilir.[15] Matematik ve dalları ile ilgili olarak ise Dunaş b. Temim ha-Bavlî'nin *hesâb* ilmine dair Fâtımî halîfesi Mansûr'a [halîfeliği: 334-341/946-953] bir risâle hazırladığı belirtilir.[16] Onun ayrıca Hind matematiğine dair *Hisâbü'l-gubâr* adlı bir risâlesi vardır.[17] Mühtedî Yahudi Samuel b. Yahya el-Mağribî'nin (ö. 570/1174) matematik, hendese, sayı ilimleri ve eşyala-

---

10. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam*, s. 76, 80; Merlin Swartz, "İslâm'ın Doğuşunu İzleyen Yıllarda Arap Topraklarındaki Yahudilerin Durumu", *Sakarya Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (2001), s. 484; Bernard Goldstein, "İslâm Biliminin İbrânî Dilindeki Mirası", *İslâm Bilim Tarihi*, ed. Rüşdi Raşid, trc. Habip Türker-Cemile İpar, İstanbul 2006, s. 334.
11. S.D. Goitein, "Jewish Society and Institutions under Islam", *Jewish Society through the Ages*, eds. H.H. Ben-Sasson-S. Ettinger, Schocken Books: New York 1969, s. 172.
12. Eliyahu Ashtor, "Prolegomena to the Medieval History of Oriental Jewry", *JQR* n.s. 50 (1959-1960), s. 149.
13. E. Renan, *Averroés et l'Averroïsme*, Paris 1867, s. 174'ten naklen Fuat Sezgin, *İslâm'da Bilim ve Teknik*, trc. Abdurrahman Aliy, Ankara 2007, I, 86.
14. Bkz. İbn Cülcül, *Tabakâtü'l-Etıbbâ ve'l-Hükemâ*, nşr. Fuâd Seyyid, Kahire 1955, s. 87; İbn Ebû Usaybia, *'Uyûnü'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etıbbâ*, nşr. Rıza Nizar, Beyrut [t.y.], s. 480-481.
15. Bkz. İbnü'l-Kıftî, *İhbâru'l-'Ulemâ bi-Ahbâri'l-Hukemâ (Târîhu'l-Hükemâ)*, nşr. Julius Lippert, Leipzig 1903, s. 210.
16. Max Meyerhof, "Medieval Jewish Physicians in the Near East, from Arabic Sources", *Isis* 28 (May 1938), s. 440.
17. George Vajda, "Dunash ibn Tamim", *EJd*, VI, 272.

rın hacmi konusunda oldukça bilgili olduğu rivâyet edilir. el-Mağribî, üçgene dair *Kitâbü'l-müselles* isimli bir risâle kaleme almıştır.[18] Samuel'in ayrıca mürekkep cisimlerin hacimlerinin nasıl bulunacağına dair bir risâlesi daha vardı.[19]

İslâm öncesi dönemde astronomiye dair bilgileri, geceleri çölde yön bulmak, meteorolojik tahminler yapmak ve mevsimleri belirlemek için sabit yıldızları gözlemlemekten öte geçmeyen Araplar, Kur'an-ı Kerim'de gök cisimlerine yapılan atıflar, hac, oruç ve namaz gibi zamana bağlı ibadetler sebebiyle erken dönemlerden itibaren gök bilimi araştırmalarına yönelmişlerdir. Öte yandan fetihlerle karşılaşılan milletlerin bu konudaki birikimlerine ulaşılması ve bunlardan tercümelerin yapılması da bu alanda yapılan en önemli açılımlardan biri olmuştur.

İslâm dünyasında astronomi çalışmalarına Yahudi bilginlerin de önemli katkıları olmuştur. Halîfe Me'mûn'un (hilâfeti: 813-833) değişik ülkelerden davet ettiği gök bilimciler arasında bir Yahudi de vardı. Eben Şeara olarak bilinen Yak'ub b. Târık isimli bu Yahudi, Seylan'dan Bağdat'a bu dönemde gelmişti.[20] Abbâsîler döneminde Yahudi astronomi bilginlerinden en önemlisi ise Yahudiler arasında Mişâ (Menase) b. İbrî olarak bilinen Mâşallah el-Yahudî'dir (754-813).[21] Dönemin bir diğer Yahudi astronomu da Sind b. Ali'dir (829'dan sonra). Sind'in babası da Halîfe Me'mûn'un desteğinde astronomi araştırmaları yapan bir ilim adamı idi.[22] Onun deniz seviyesinden yüksekte bulunan bir kıyıda batmakta olan güneşin batışı ve bu ölçüme dayanarak dünyanın yarıçapını trigonometrik olarak hesaplaması,[23] daha sonraları Francesco Maurolico (1558), Sylvius Belli (1565) ve Francesco Giuntini'ye (1580) atfedilen bir yöntem olarak bilinmiştir.[24] Abbâsîler döneminde Tâhirî hânedanlığının kurucusu Tâhir b. Hüseyin'in (ö. 207/822) hizmetinde bulunan bir Yahudi astronomi bilgini daha vardı. Cemâati arasında Hanâ el-İsrailî olarak bilinen bu Yahudinin Arapça adı Sehl b. Bişr (800'ler) idi.[25] İslâm kaynaklarında ayrıca Ebû Dâvûd el-Yahu-

18. İbnü'l-Kıftî, s. 209.
19. Bkz. İbnü'l-Kıftî, s. 209.
20. Bkz. Moritz Steinschneider, *Jewish Literature from the Eight to Eighteenth Century*, New York 1970, s. 181; Regis Morelon, "Doğu İslâm Dünyasında 8. ve 11. Yüzyıllar Arasında Astronomi", *İslâm Bilim Tarihi*, ed. Rüşdi Raşid, trc. Habip Türker-Cemile İpar, İstanbul 2006, s. 39.
21. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 382.
22. Bkz. İbnü'd-Dâye, *Kitâbü'l-Mükâfee ve Hüsnü'l-Ukbâ*, nşr. Ali Muhammed Ömer, Kahire 2001, s. 109-110.
23. Sezgin, *İslâm'da Bilim ve Teknik*, II, 5.
24. Bkz. Sezgin, *İslâm'da Bilim ve Teknik*, I, 11.
25. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 383; İbn Sâid el-Endelûsî, *Tabakâtü'l-Ümem*, nşr. Louis Cheikho, Beyrut 1912, s. 88; İbnü'l-Kıftî, s. 196.

dî (ö. 300/912'den önce)[26] ve İbn Sîmeveyh[27] isimli iki Yahudi astronomi bilgininden de sadece çalışmaları münâsebetiyle bahsedilmektedir.

İslâm dünyasının ilmî birikiminden istifade ile Yahudi astronomi bilginleri bazı önemli çalışmalar da telif etmişlerdir. Astronomi alanında İslâm dünyasında yapılan ilk tercümeler, Mâşallah el-Yahudî'nin de kullandığı kitaplar arasındaydı.[28] Mâşallah'ın ayrıca *Kitâbü Matrahı'ş-Şüa* [Işınların Düşme Noktası] isimli bir eserinden bahsedilir.[29] Bu eser 1148 yılında Abraham ben Ezra (1089-1164) tarafından Arapçadan İbrânîceye çevrilmişti.[30] Ancak Mâşallah'ın hiçbir eseri Arapça orijinalleri ile günümüze ulaşmamıştır. Günümüze ulaşan ve ona izafe edilen çalışmalar Arapça asıllarından yapılan Latince tercümelerdir.[31] Mâşallah'ın astronomiye dair İslâm kaynaklarında zikredilmeyen, güneş ve ay tutulmaları ile ilgili görüşlerini muhtevî İbrânîce kısa bir risâlesi ise Venedik'te Johannes Hispalensis (Sevillalı John) tarafından *Epistola de Rebus Eclipsium et de Conjunctionibus Planetarum in Revolutionibus Annorum Mundi* adı ile tercüme edilmişti.[32] Risâle, Arapça yazdığı eserlerdeki görüşlerinin sonradan özetlenerek İbrânîceye çevrilmiş şekli olmalıdır. Benzer şekilde onun *ha-Geşem* [הגשם/Yağmur] ve *Sefer ha-Hiburim* [החיבורים/Risâleler] adında İbrânîce iki ayrı astronomi risâlesinden daha bahsedilir.[33] Adlarından anlaşıldığı kadarıyla bu eserler de onun Arapça yazdığı eserlerden, belli konularda (yağmur ve astronomiye dair değişik görüşler) yapılan derlemelerin tercümesi olmalıdır.

İslâm kaynaklarında Sind b. Ali'nin *Kitâbü'l-Münfasılât ve'l-Mütevessidât*, *Kitâbü'l-Kavâtı'*, *Kitâbü'l-Hisâbi'l-Hindî*, *el-Cem' ve't-Tefrîk*, *Kitâbü'l-Cebir ve'l-Mukâbele*;[34] İbn Sîmeveyh'in ise *el-Medhal ilâ İlmi'n-Nücûm* isminde astronomiye giriş kitaplarından bahsedilir.[35] Yıldızlarla ilgili konularda çok sayıda kitap telif ettiği belirtilen Sehl b. Bişr'in[36] çalışmaları maalesef günümüze ulaşmamıştır.

---

26. İbnü'l-Kıftî, s. 407.
27. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 388; İbnü'l-Kıftî, s. 437.
28. Tevfîk Fehd, "İlm-i Felek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXII, 127.
29. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 382; İbnü'l-Kıftî, s. 327.
30. Goldstein, "The Medieval Hebrew Tradition in Astronomy", *JAOS* 85 (1965), s. 146.
31. Jastrow-Blau-Kohler, "Astrology", *JE*, II, 244; Arthur Beer, "Mash'allah b. Athan", *EJd*, XI, 1093.
32. Beer, "Mash'allah b. Athan", *EJd*, XI, 1093.
33. Meyer Waxman, *A History of Jewish Literature*, Thomas Yoselof: New York-London 1960, I, 447.
34. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 383-384.
35. İbnü'n-Nedîm, a.g.e. s. 388; İbnü'l-Kıftî, s. 437.
36. Bkz. İbn Sâid el-Endelûsî, *Tabakâtü'l-Ümem*, s. 88; İbnü'l-Kıftî, s. 196.

Yahudi ilim adamlarının astronomi alanında teliflerinden günümüze ulaşan yegane eser, XII. asır Yahudi alimlerinden Ebü'l-Berekat Hîbetullah el-Bağdadî'nin (ö. 547/1152?) *Risâle fî Sebebi Zuhûri'l-Kevâkib Leylen ve Hafâihâ Nehâran* adlı risâlesidir. Risâle, yıldızların geceleri çıkıp gündüzleri kaybolmasının sebeplerini merak eden Selçuklu Sultanı Muhammed Tapar'ın (ö. 1118) bir sorusu üzerine kaleme alınmıştı.[37] Bazı kaynaklarda İbn Sinâ'ya nispet edilen eserin bilinen yegâne nüshası, Berlin Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Risâle E. Wiedemann tarafından Almanca tercümesiyle neşredilmiştir.[38]

Fâtımî hâkimiyetindeki Yahudilerden astronomi dalında eser yazan yegâne bilim adamı ise daha çok tabipliği ile şöhret bulan Dunaş b. Temîm ha-Bavlî'dir (ö. 955'ten sonra). Dunaş'ın yerkürenin yapısı, matematik astronomisi ve astroloji olmak üzere üç bölümden oluşan bir risâle yazdığı ve bunu da Endülüs'ün ünlü Yahudi veziri Hasday b. Şaprut'a (915-970) takdim ettiği belirtilir.[39] Dunaş, aynı risâlenin bir nüshasını da Fâtımî halîfesi Mansûr'a takdim etmişti.[40] Meyerhof, Fâtımî halîfesine sunulan bu risâlenin, onun Hint astronomisi hakkındaki görüşlerini içerdiği kanaatindedir.[41]

Astronomi alanında değişik dinlere mensup ilim adamlarının İslâm dünyasında yaptığı çalışmaların çoğu, zamanla, özellikle de İspanya'da Latinceye çevrilmiştir. Bu eserler Hıristiyan Avrupa'da bilimin ilerlemesinde son derece etkili olmuştur.[42]

Müslümanlar tıbbın değişik dallarında Yunanlılardan, Romalılardan, İranlılardan ve Hintlilerden bol miktarda malzeme miras almışlardı. Ancak mânevî gıdasını İslâm'ın mesajından alan İslâm tıp kültürü, Grek-İskenderiye geleneğinden, Hipokrat (M.Ö. 460-370) ve Galen'in (129-216) çalışmalarından büyük ölçüde istifade etse de bu alana pratik gözlem ve klinik tecrübeleri ile zenginleştirilmiş özgün eserlerle önemli katkılar da sunmuştur.

İslâm dünyasındaki ilk tercüme faaliyetleri döneminde Yahudilerin tıp sahasına kazandırdıkları tercümelerle ilgili olarak kaynaklara bir örnek dışında bilgi yansımamıştır. O da İslâmî dönem Yahudi tabiplerinin ilki kabul edilen Mâserceveyh'in Râhib (el-Kıss) Ehrûn b. A'yun tarafından yazılan tıpla alakalı el kitaplarından birini (*Künnâş*) Süryânîceden Arapçaya tercüme etmesine dair bilgidir. Emevî halîfesi Mervân b. Hakem (halîfeliği: 683-685) zamanında

37. İbn Ebû Usaybia, s. 376.
38. "Hibat Allah, Abu al-Barakat", *EJd*, VIII, 461-462.
39. George Vajda, "Dunash ibn Tamim", *EJd*, VI, 271-272.
40. Vajda, "Dunash ibn Tamim", *EJd*, VI, 272.
41. Meyerhof, "Medieval Jewish Physicians in the Near East, from Arabic Sources", *Isis* 28 (May 1938), s. 440.
42. Hitti, *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi*, II, 578.

tercüme edilen bu kitap, bir başka Emevî halîfesi Ömer b. Abdülazîz (halîfeliği: 99-101/717-720) zamanında Dimaşk kütüphânelerinden birinden çıkarılarak yeniden neşredilmişti.[43]

Ancak ilerleyen asırlarda İslâm dünyasında Yahudiler tıbbın çeşitli branşlarına daha çok özgün eserler yazmak suretiyle katkıda bulunmuşlardır. Talmud'ta tıbba dair bazı görüşler yer alsa da, Yahudilerde tıpla ilgili sistematik ve ilmî çalışmalar İslâmî dönemde başlamış ve gelişmiştir.[44]

İslâm dünyasının güneşli ikliminde değişik göz hastalıkları, tıbbî ilginin bu konuda (*oftalmoloji*) yoğunlaşmasına sebep olmuştur. Pratikte göz hastalıkları mütehassıslığına yönelen Yahudi tabipler dışında,[45] bu literatüre teorik anlamda da önemli katkılar yapılmıştır. Emevîler döneminde Mâserceveyh'in *Kitabün fi'l-'Ayn* adında göz üzerine telif ettiği bir çalışması bilinmektedir.[46] Latince ve bazı modern Avrupa dillerindeki oftalmolojiyle ilgili teknik terimlerin çoğunun Arapça kökenli olması, bu bilim dalının Avrupa'ya etkisini de ortaya koymaktadır.[47]

İslâm dünyasında tıp ilminin çok ilerleme kaydetmiş bir diğer dalı da, dâhiliyedir. İslâm tıp anlayışında insan bedeninde normal durumun hastalık değil sağlık olduğu kabul edilmiş ve bu sebeple hastalanan bedenin yeniden kendini toparlaması için ilaçların hastalıklara karşı yardımcı olduğu düşünülmüştür.[48] Müslüman meslektaşları gibi Yahudi tabipler bu konuda da kıymetli çalışmalar ortaya koymuştur. İshak el-İsrailî ateşli hastalıklar ve hummaya dair *Kitâbü'l-Hımâyât* adında bir kitap telif etmişti.[49] Kitap Orta Çağ'da ateşli hastalıklar üzerine yazılmış en önemli çalışma olarak kabul edilmektedir.[50] *el-*

---

43. İbn Cülcül, s. 61; İbn Sâid el-Endelûsî, *Tabakâtü'l-Ümem*, s. 88; İbnü'l-Kıftî, s. 80, 324; İbn Ebû Usaybia, s. 232.
44. Meyerhof, "Medieval Jewish Physicians in the Near East, from Arabic Sources", *Isis* 28 (May 1938), s. 434.
45. İslâm kaynaklarında Mâserceveyh (İbn Cülcül, s. 61; İbnü'l-Kıftî, s. 324-325; İbn Ebû Usaybia, s. 232), İshak el-İsrailî (İbn Cülcül, s. 87; İbn Ebû Usaybia, s. 479), Fatımîlerin son zamanlarında yaşayan Ebü'l-Fedâil b. Nâkıd (ö. 584/1188) ve oğlu Ebü'l-Ferec (İbn Ebû Usaybia, s. 580) gibi Yahudi tabiplerin göz konusunda uzman oldukları belirtilir.
46. İbn Ebû Usaybia, s. 234.
47. Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm ve İlim*, trc. İlhan Kutluer, İstanbul 1989, s. 167.
48. Nasr, *İslâm ve İlim*, s. 166.
49. İbn Sâid el-Endelûsî, *Tabakâtü'l-Ümem*, s. 88. Müellif bu kitabıyla övündüğü gibi, İbn Ebû Usaybia da daha önce bu konuda benzer bir kitabın yazılmadığını belirtir. Bkz. s. 480.
50. Alexander Marx, "The Scientific Work of Some Outstanding Medieval Jewish Scholars", *Essays and Studies in Memory of Linda R. Miller*, ed. Israel Davidson, The Jewish Theological Seminary of America: New York 1938, s. 130; Steinschneider, *Jewish Literature*, s. 195.

Hımâyât sonraki dönemlerde *Sefer be-Kadahat* (בקדחת ספר) [Ateş (li Hastalıklar) Hakkında Kitap] adıyla İbrânîceye de tercüme edilmiştir.[51] İshak el-İsrailî'nin ayrıca *Kitâbü'l-Bevl* (Bevliye) ve *Kitâbü'n-Nabz* (Kalp atışına dair) adlı iki ayrı risâlesi daha vardı.[52] İbn Ebû Usaybia *Kitâbü'l-Bevl*'in, daha önce aynı adla yazılan hacimli bir eserin ihtisârı (kısaltma) olduğunu belirtir.[53] Kitap sonraki dönemlerde *Marot ha-Şeten* (מרות השתן) [İdrar Renkleri] adıyla İbrânîceye de tercüme edilmiştir.[54] *el-Hımâyât*, *el-Bevl* ve *en-Nabz* XIII. asırda Müslüman müellif Abdüllatîf el-Bağdadî (ö. 629/1231) tarafından ihtisâr edilmiştir.[55] İshak el-İsrailî'nin bu eserleri hem İslâm dünyasında hem de Batı'da yaygın başvuru kitapları haline gelmiştir. XI. asırda Afrikalı Konstantin (Constantin the African), XIII. asırda ise Cremonalı Gerard bu eserleri Latinceye çevirmiştir. Ayrıca bu eserlerin tamamı 1515'de Venedik'te *Opera Omnia Ysaac* adlı bir külliyâtta neşredilmiştir. Eserler farklı dönemlerde Arapça ve Latince asıllarından İbrânîceye de tercüme edilmiştir.[56]

İshak el-İsrailî'nin Yahudi öğrencisi Dunaş b. Temim ha-Bavlî'nin ilaçlar konusunda bir kitabı vardı. Kitap günümüze ulaşmamıştır; ancak Müslüman tabip İbnü'l-Baytâr (ö. 646/1248), Dunaş'ın bu kitabından nakillerde bulunmuştur.[57] Fâtımîlerin saray tabiplerinden Yahudi *Efrayim ben Zaffân*'ın (ö. 510/1115'ten sonra), *balgam* ve *safra* konusunda bir risâlesinden bahsedilmektedir.[58] Fâtımî halîfesi Muiz zamanında saray tabipliği yapan Yahudi Musa b. El'azar da *Risâle fi's-Süâl* adında öksürüğe dair bir risâle kaleme almıştı.[59]

İslâm dünyasında hastalıklardan korunmaya, hastalıkları tedâviden daha fazla önem verilmiştir. Bu sebeple hıfz-ı sıhha (*hijyen*) ve koruyucu hekimliğe hem pratik hem de teorik açıdan özel önem verilmiş; konuyla ilgili kitaplar hazırlanmıştır.[60] Literatürün bu alanına Yahudi hekimler de katkı sağlamıştır. *Ef-*

---

51. Bkz. Waxman, *Jewish Literature*, I, 450.
52. İbn Cülcül, s. 87; İbn Sâid el-Endelûsî, *Tabakâtü'l-Ümem*, s. 88; İbn Ebû Usaybia, s. 480.
53. İbn Ebû Usaybia, s. 480.
54. Waxman, *Jewish Literature*, I, 450.
55. Müellif bu kitabını çocuğu olarak niteler. Bkz. İbn Cülcül, s. 87; İbn Ebû Usaybia, s. 694.
56. Meyerhof, "Medieval Jewish Physicians in the Near East, from Arabic Sources", *Isis* 28 (May 1938), s. 439; Marx, "The Scientific Work of Some outstanding Mediaeval Jewish Scholars", s. 130-131; Waxman, *Jewish Literature*, I, 450; Sezgin, *İslâm'da Bilim ve Teknik*, IV, 33.
57. Meyerhof, "Medieval Jewish Physicians in the Near East, from Arabic Sources", *Isis* 28 (May 1938), s. 440.
58. İbn Ebû Usaybia, s. 568.
59. İbn Ebû Usaybia, s. 545.
60. Bu konu ve Müslüman hekimlerin konuyla ilgili kaleme aldıkları eserler için bkz. Nasr, *İslâm ve İlim*, s. 165-166.

rayim ben Zaffân'ın "hastalıklar ve tedâvi yolları"ndan bahseden bir risâle kaleme aldığı belirtilir. Kitap Musul Hemdânîlerinden Nâsıruddevle'ye (929-968) takdim edilmişti.[61] Abbâsîler dönemi Yahudi hekimlerinden Ebü'l-Berekât Hibetullah el-Bağdâdî'nin (ö. 1152?) *Kitabü Siyâsi'l-Beden ve Fazîleti'ş-Şarâb ve Menâfiihî ve Madârrihî*[62] isimli bir risâlesi vardı. Günümüze ulaşmayan eserde, adından anlaşıldığı kadarıyla, sağlıklı bedene sahip olmak için yeme ve içmede dikkat edilmesi gereken kurallar üzerinde durulmuş olmalıdır. Benzer konularda İshak el-İsrailî de *Kitabü'l-Ağziye ve'l-Edviye* [Gıdalar ve İlaçlar][63] isimli bir risâle kaleme almıştı. İshak el-İsrailî'nin *Kitâbü'l-Ağziye*'si sonraki dönemlerde Arapçadan *be-Teva ha-Mazonot* (בטבע המזונות) [Gıdaların Tabiatı Hakkında] adıyla, Latinceden ise *Sefer ha-Misodim* (ספר המסודים) ve *Sefer ha-Maholim* (ספר המאכולים) adıyla iki farklı isimle İbrânîceye tercüme edilmiştir.[64] Fâtımîler dönemi Yahudi tabiplerinden *Selâme b. Rahamûn* sağlıklı beslenme ve Mısırlı kızların gençlik yıllarında şişman olmalarının sebepleri konusunda *Makâle fî Hasbi Ebdâni'n-Nisâ bi-Mısır inde Tenâhî'ş-Şebâb* başlıklı bir kitap yazmıştı.[65] Aynı coğrafyanın bir başka Yahudi tabibi İbn Cümey'in (XII. asrın son çeyreği) de *Kitâbü'l-İrşâd li-Musâlihi'l-Enfüs ve'l-Ecsâd* [Nefis ve Bedenlerin Tekâmülü Rehberi][66] isimli bir risâle kaleme almıştır. Günümüze değişik yazmaları ulaşan risâlede, dönemin havasına uygun olarak bedenen ve mânen sağlam ve sağlıklı olmanın yolları anlatılmıştır. İbn Cümey'in bu çalışması, oğlu Ebû Tâhir İsmâil tarafından ikmal edilmiştir.[67] Aynı dönemde yaşamış Moşe b. Meymûn (1135-1204) ise sağlığı korumaya yönelik yapılması gerekenler hakkında *Hanhagot ha-Briut* (הנהגת הבריאות) [Sağlığın Sevk ve İdaresi] adıyla bir risâle kaleme almıştı. Arapça kaleme alınan risâle daha sonra bizzat müellifi tarafından İbrânîceye çevrilmişti.[68]

Yahudi tabipler tıbbın yukarıda bahsedilen branşları yanında tıp bilimine giriş veya o dönem dünyasında klasik sayılan eserlerin şerhine yönelik de bazı çalışmalar yapmışlardır. Ebü'l-Berekât Hîbetullah'ın hayatının sonuna doğru görme yetisini kaybetmeye başlayınca, tıp ve felsefî konularla ilgili görüşlerini öğrencilerine yazdırdığı kaydedilir.[69] İshak el-İsrailî'nin *Kitâbü'l-Medhal ilâ*

61. İbn Ebû Usaybia, s. 568.
62. Bkz. Mustafa Çağırıcı, "Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî", *DİA*, X, 308.
63. İbn Cülcül, s. 87; İbn Ebû Usaybia, s. 480.
64. Waxman, *Jewish Literature*, I, 450.
65. İbn Ebû Usaybia, s. 569.
66. İbn Ebû Usaybia, s. 579.
67. Bkz. Ashtor, "Hibat Allah, İbn Jumay", *EJd,* VIII, 462.
68. Waxman, *Jewish Literature*, I, 451.
69. Bkz. Beyhakî, *Tetimmetü Sıvâni'l-Hikme (Târihu Hukemâi'l-İslâm)*, nşr. Muhammed Şefî, Lahor 1351-1352, s. 151.

Sınâati't-Tıb [Tıp İlmine Giriş][70] adıyla bir kitap telif ettiği belirtilir. *Efrayim ben Zaffân* (ö. 1115'ten sonra) ise tıbbın pratiği yanında teorik konuları içeren eserler kaleme almıştı. İbn Zaffân'ın, tıbba dair o dönemde mevcut pek çok kitabı istinsâh ettiği de rivâyet edilir.[71] Fâtımîlerin son zamanlarında saray tabipliği yapan Karaî tabip *Ebü'l-Beyân es-Sedîd b. el-Müdevver*'in (ö. 1184) tabiplik tecrübelerini anlattığı bir kitap kaleme aldığı rivâyet edilir.[72] Onun çağdaşı bir başka Yahudi tabip, Ebü'l-Fedâil b. Nâkıd'ın (ö. 1188) da aynı konuda bir eser kaleme aldığı belirtilir.[73] İslâm tıp tarihi açısından büyük önem arz eden her iki kitap da maalesef günümüze ulaşmamıştır.

Bilindiği üzere İslâm dünyasında tıp alanında adı en çok geçen iki otorite vardır: Biri, tercümeler yoluyla tıp anlayışı İslâm dünyasına hâkim olan Galen, diğeri ise "İslâm dünyasının Galen'i" olarak isimlendirilen, İslâm dünyasında haklı olarak büyük takdir toplayan, daha mükemmel hale getirilmesi mümkün görülmeyen ve uzmanlarca ansiklopedik "Tıbbın Kitab-ı Mukaddesi" olarak tarif edilen *el-Kanûn fi't-Tıbb*'ın müellifi İbn Sînâ (980-1037). Müslüman meslektaşları gibi Yahudi tabipler de bu tıp otoritelerinin çalışmalarının daha iyi anlaşılmasına yönelik bazı şerhler kaleme almıştır. İbn Sînâ'nın *el-Kanûn*'u farklı asırlarda iki ayrı Yahudi tabip tarafından şerh edilmiştir. Şerhlerden biri Ebü'l-Berekât, diğeri ise İbn Cümey'e aittir.[74] Ebü'l-Berekât'ın, *el-Kanûn*'un birinci kısmı üzerine yaptığı haşiyeleri *Havaşî* adlı bir risâlede topladığı belirtilir.[75]

Müslümanların önceki kaynaklardan tevârüs ettikleri ilaç bilgisi (eczacılık), tıbbın diğer dallarında olduğundan daha fazla İran ve Hint kaynaklarına dayanmaktadır. Ancak İslâm dünyasında tıp gibi eczacılıkta da başta İran-Hint olmak üzere, diğer eski geleneklerin mirasından faydalanılmakla kalınmamış, bu dalın hem pratiğine hem de literatürüne önemli katkılar yapılmıştır. Bu katkıya Yahudiler de iştirak etmiştir.

İslâm dünyasında teorik eczacılık alanında *müfredât* türü* eserlerin ilki, Emevîler dönemi Yahudi tabiplerinden Mâserceveyh tarafından kaleme alınmıştır. *Kitabü Kuve'l-'Akakîr ve Menâfiuhâ ve Mudârruhâ* adında günümüze ulaşmayan bu eser, isminden anlaşıldığı kadarıyla ilaçların etkileri ile fayda ve za-

70. İbn Cülcül, s. 87; İbn Sâid el-Endelûsî, *Tabakâtü'l-Ümem*, s. 88; İbn Ebû Usaybia, s. 480.
71. Bkz. İbn Ebû Usaybia, s. 567-568.
72. İbn Ebû Usaybia, s. 580.
73. İbn Ebû Usaybia, s. 580.
74. Ashtor, "Hibat Allah, İbn Jumay", *EJd*, VIII, 462.
75. "Hibat Allah, Abu al-Barakat", *EJd*, VIII, 461.

* Günümüzde bu, "Farmakognozi"ye tekabül etmektedir. Farmakognozi, ilâçların tabiatta bulundukları hallerde incelenmesi ve öğretilmesini konu edinmektedir. Bkz. "Farmakognozi", *Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi*, VII, 3975.

rarları hakkında idi.[76] Mâserceveyh'in ilaçlar konusundaki bir başka kitabı ise ilaçların muâdilleri hakkında hazırladığı *Kitâbün fî Ebdâli'l-Edviye* adlı bu çalışmasıdır. Ebû Bekir er-Razî (ö. 925), el-Ğâfikî (ö. 1165) ve İbnü'l-Baytâr (ö. 1248) gibi sonraki tıp ve eczacılar Mâserceveyh'ten nakillerde bulunmuşlardır.[77]

Eczacılık alanında literatüre esas katkı, XII. asırdan sonra gelse de, Yahudi tabiplerin bu asra kadar çeşitli dönemlerde ilaçlar üzerine bazı çalışmaları olmuştur. Mâserceveyh'in oğlu İsa'nın *Kitabü'r-Revâih ve't-Tuûm* adında ilaçların yapıldığı bitkilerin renk ve kokularını anlatan bir kitabından bahsedilir.[78] Ebü'l-Berekât el-Bağdadî'nin *Kitâbü'l-Akrâbâzîn* adında üç makaleden oluşan bir kitap telif ettiği kayıtlara geçmiştir.[79] İshak el-İsrailî'nin *Kitâbü'l-Ağziye ve'l-Edviye*'sinde gıdalardan başka ilaçlara da yer verdiği belirtilir.[80] O, mürekkep ilaçların bir sınıfı olan *et-Tiryâkât* alanında da *Kitâbü't-Tiryâk* [Panzehirlere Dair] isimli bir risâle kaleme almıştı.[81] Mısır'da idarenin Fâtımîlerden Eyyübîlere geçişini gören İbn Cümey'in ise (XII. asrın ikinci yarısı) ilaç yapımında kullanılan "râvend" (*rheum officinale*) isimli bir bitkinin faydaları hakkında *Makâle fi'r-Râvend*; limonun faydaları hakkında ise *Makâle fi'l-Lîmon ve Şarâbuhû ve Menâfiuhû* adında risâleler kaleme aldığı belirtilir.[82]

Yahudilerin eczacılık literatürüne kapsamlı ve özgün katkıları XII. asırdan sonra gelmiştir. Konuyla ilgili olarak biri Karaî diğeri Rabbanî iki Yahudinin çalışmasından özellikle bahsedilmelidir: Karaî eczacı, ünlü tıp tarihçisi İbn Ebû Usaybia'nın (ö. 668/1269) hocası olan Sedîdüddîn Ebü'l-Fadl'dır (ö. 636/1238'den sonra). *Müfred* ve *mürekkeb* ilaçların terkibinde oldukça uzman olan Sedîdüddin, uzun süre Kahire'de Nasırî Bimaristanı'nda çalışmış, el-Melik el-Âdil'in batın (karın) şikâyetini terkip ettiği bir ilaçla tedâvisinden sonra onun hizmetine girmişti.[83] Seksen yıldan fazla yaşayan bu Karaî eczacı, *Kitâbü'l-Akrâbâzîn* isimli bir eser kaleme almıştı. İbn Ebû Usaybia, 12 baptan oluşan kitapta o dönemde Mısır, Şam ve Irak bölgelerindeki bimaristanlarda ve eczanelerde hazırlanan *mürekkep* ilaçların derli toplu bir anlatımının yapıldığını belirtir.[84] Literatüre katkı yapan Rabbanî Yahudi ise Kâhin (Kohen/Hârûnî) el-Attâr lakabıyla tanınan Dâvûd b. Ebü'n-Nasr'dır (ö. 658/1260'tan sonra). Onun ecza-

76. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 413; İbnü'l-Kıftî, s. 325.
77. İbn Cülcül, s. 61; İbnü'l-Kıftî, s. 324-325.
78. İbnü'l-Kıftî, s. 247.
79. İbn Ebû Usaybia, s. 374.
80. İbn Ebû Usaybia, s. 480. İbn Cülcül'de kitabın adı *el-Ğidâ ve'd-Devâ* olarak geçmektedir. Bkz. s. 87.
81. İbn Cülcül, s. 87; İbn Ebû Usaybia, s. 480.
82. İbn Ebû Usaybia, s. 579.
83. İbn Ebû Usaybia, s. 584.
84. İbn Ebû Usaybia, s. 584.

cılık üzerine kaleme aldığı eserinin tam künyesi *Minhâcü'd-Dükkân ve Düstûru'l-'Ayân li'l-Edviyeti'n-Nâfi'a lil-Ebdân*'dır. Müellif kitabın mukaddimesinde eserini önceki literatürden hareketle kendi tecrübelerini de ilave ederek kaleme aldığını kaydeder. Kitabı kaleme almasının sebebini ise, piyasada bu işle uğraşanların ellerinde derli toplu bir çalışmanın olmaması olarak gösterir. 25 baptan oluşan eser, eczacıda bulunması gereken vasıflar, ilaçların terkip şekilleri, muadilleri ve farkları hakkında detaylı bilgiler verir.[85] Kitap Osmanlı dönemi de dâhil İslâm dünyasında en fazla rağbet gören çalışmalardan biridir.

Astronomi, tıp, eczacılık literatürü yanında Yahudilerin tarih ve gezi edebiyatına da bazı katkıları olmuştur.

İyi bir tarih şuuru ve hafızasına sahip Yahudilerin, buna oranla fazla tarihi kayıt bırakmaması ilginçtir. Hem İslâm öncesi hem de İslâmî dönemde Yahudiler çok fazla kronik yazmamıştır. *Purim*, *Fısıh* vb. bayramlara özel *agada*ların (kısa) olması, Tevrat'ın aynı zamanda bir tarih kitabı özelliği taşıması, Yahudilerde bu tarihi hafızayı canlı tutmuş gözükmektedir.[86] İslâmî dönemde kısa bazı kronikler kaleme alınmıştır. Bunlardan en önemlisi, Natan ha-Bavlî'nin (m. X. asır) *Seder 'Olam Zuta*'sıdır (סדר עולם זוטא: Kısa Dünya Tarihi].[87] Aslen Kayravanlı olan ha-Bavlî, Sa'diya Gaon'un çağdaşı olup uzun süre Bağdat'ta eğitim görmüştü. 960'larda Kayravan Yeşivası mensuplarının Irak yeşivaları hakkındaki meraklarını gidermek üzere kaleme alınan eser,[88] cemâatin resmi temsilcisi *re'sü'l-câlût*luk ve *yeşiva*lar hakkında verdiği bilgilerle Irak Yahudilerinin en önemli tarih kaynağı olup yaşanan olayların şahidi olması, Abbâsîler döneminin dinî, siyasî ve kültürel hayatının değişik yönlerine ışık tutması açısından da büyük önem taşımaktadır.[89] İslâmî dönemde bazı Müslüman müellifler ta-

---

85. Bkz. Kâhin el-Attâr, *Minhâcü'd-Dükkân*, nşr. Hasan Âsî, Beyrut 1992, s. 5-13 (Neşredenin Girişi); Sami K. Hamarneh, *Health Sciences in Early Islam (Collected Papers)*, ed. Münawer A. Anees, Texas: Zahra Publications: 1983, s. 64-70.

86. Ancak tarih içerisinde bazı Yahudiler tarafından kronikler de kaleme alınmıştır. Yahudilerde sistematik tarih yazımının belki de ilk örneği, döneminde Helen kültürünün önemli temsilcilerinden biri kabul edilen Josephus Flavius'dur (ö. 100). 66-70 yılları arasında Yahudilerin Roma'ya karşı verdikleri bağımsızlık mücâdelesinde Celîle (Galil) bölgesinin komutanlığını yapan Josephus, Yahudi rivâyetleri yanında Roma'nın bazı arşivlerini de kullanarak Makabi isyanı, Haşmonay ve Herod döneminde vukû bulan olayları anlattığı *The Jewish Wars* [Bellum Judaicum] adlı Ârâmîce bir tarih kitabı yazmıştır. Bkz. Abraham Schalit, "Josephus Flavius", *EJd*[2], XI, 436.

87. ha-Bavlî (m. X. asır), סדר עולם זוטא (Seder 'Olam Zuta) [Kısa Dünya Tarihi], *Seder ha-Hahamim ve Korot ha-Yamim*, nşr. Adolf Neubauer, Oxford 1887, II, 68-88.

88. Bkz. Salo W. Baron, "Saadia's Communal Activities", *Saadia Anniversary Volume*, New York 1943, s. 27.

89. *Seder 'Olam Zuta* tarafımızdan Türkçeye tercüme edilmiş olup yakın zamanda Türk Tarihi Kurumu yayınları arasından çıkacaktır.

rafından da kullanılan bir Yahudi kronikten de özellikle bahsedilmelidir. 953 yılında İtalya'da kaleme alınan, Yahudi tarihinin II. Mâbed döneminin anlatıldığı müellifi meçhul bu kitap, Yosifon'a nisbetle *Sefer Yosifon* olarak şöhret bulmuştur. İbrânîce kaleme alınan ve Yahudiler arasında en fazla rağbet gören kroniklerden olan Yosifon, Orta Çağ'da Arapçaya da çevrilmişti. Yosifon, İslâm tarihçileri içerisinde Yahudi tarihini Mâbed'in Titus (MS. 70) tarafından ikinci kere yıkılmasına kadarki olayları detaylarıyla anlatan ilk müellif olma özelliği taşıyan İbn Haldun'un (ö. 1406) da kaynakları arasındadır.[90]

Siyaset ya da teşkilat tarihlerinde ihmal edilen konulara yer vermeleri sebebiyle seyahatnâmeler literatürde özel bir öneme sahiptir. Sadece maddî olay ve varlıkları değil, tarihçi için anlaşılması zor konulardan olan insanların zihniyeti, düşünce yapıları, dünyaya, diğerine ve komşularına bakışı daha anlaşılır hale getiren seyahatnâmeler, din ekseninde kendi mahallelerinde dışa kapalı olarak yaşayan Yahudilerin cemâat içi yaşamlarına dair kıymetli bilgiler vermeleri sebebiyle de büyük önem taşımaktadır. İslâm dünyası Yahudileriyle ilgili en kıymetli bilgiler, kendileri de Yahudi olan *Tudelalı Benjamin* (1165-1173) ile *Ratisbonlı Petachia*'nın (1170-1187) seyahatnâmelerinde yer almaktadır. Miladi XII. asırda İslâm dünyasını gezen bu Yahudi seyyahlar Mısır, Irak ve Filistin gibi gezdikleri yerlerdeki Yahudilerin nüfusu, mabetleri (Sinagoglar), eğitim-öğretim kurumları, mezar, türbe ve ziyaretgâhları ile cemâat liderleri, cemâatlerin konuştukları diller, ticaretini yaptıkları mallar, ailelere özgü meslek dalları, ilmin değişik dallarında faaliyet gösteren din ve bilim adamları ile sanat ve zanâatkarlar, o dönem Yahudi cemâatleri arasında yaygın kutsal metinler ile İslâm dünyasındaki hastane, vakıf ve pazar gibi değişik kurumlar ve bunların faaliyetleri gibi ticarî ve sosyo-kültürel hayatlarının değişik yönleri hakkında kıymetli bilgiler vermişlerdir.[91]

İslâm medeniyetinin zirvesi olarak kabul edilen IX ve X. asırlar, din bilimleri açısından da Yahudiliğin her yönüyle tekâmülü anlamına geliyordu. Yahudi hukuku, ibadeti ile dinî şiir ve edebiyatı bu asırlarda sistematik hale getirilmiş; bu gün dahi elden düşmeyen klasik/kaynak metinler bu asırlarda telif edilmiştir. İbrânîce bu dönemde Arapça örnek alınarak ilmî bir şekilde çalışılmış,

---

90. İslâm tarihi kaynaklarında Mâbed'in (*Bet ha-Mikdaş*) Buhtunnasr (Nebukadnetsar) (M.Ö. 586) tarafından yıkılmasına kadarki dönemle ilgili olaylar genelde Tevrat merkezli olarak anlatılmıştır. Bu kaynaklarda sonraki dönem İsrail tarihi ile ilgili başka bilgi de verilmemektedir. Bu yönüyle İbn Haldun bir ilk özelliği taşımaktadır. Konuyla ilgili olarak bkz. Walter J. Fischel, "Ibn Khaldun and Josippon", *Homenaje a Millas-Vallicrosa*, Barcelona 1954, I, 587-98.

91. Bkz. Benjamin (mi-Tudela/Tudelalı) (XII. asır), *Tudelalı Benjamin & Ratisbonlu Petachia Ortaçağ'da İki Yahudi Seyyahın Avrupa, Asya ve Afrika Gözlemleri*, trc. Nuh Arslantaş, İstanbul 2001, s. i vd.

Ahd-i Atîk'teki metinlerin doğru anlaşılması için kurallar geliştirilmişti. Dil çalışmalarının edebî bir yan ürünü olan Yeni-İbrânî şiirinin (Neo-Hebraik) sosyal hayatta ve Sinagogda önemli fonksiyon icra etmeye başlaması da bu döneme dayanmaktadır.

İslâm hâkimiyetinin hemen öncesinde başlayan Tevrat metninin tespitine yönelik çalışmalar İslâmî dönemde artarak devam etmiştir. Eski Ahit'le ilgili bu çalışmalar, "*Masoret*" (*Ba'aley Masora*) ya da "*Soferim*" adı verilen "Kâtipler/Yazıcılar" (*masoretik* metin tedvîn eden kimseler) tarafından yapılmıştır. Bunlar geleneksel metinlerin bütünlüğünü korumak kaydıyla İslâmî dönemde yeni bir hareke (seslendirme işaretleri) sistemi geliştirmiş, Tevrat'ın doğru telaffuzu için metni harekeleyerek gramatik kurallara bağlamışlardı. Yahudilerin bu tespit çalışmalarını, Kur'ân'ı doğru anlamak için Müslümanların Arapça üzerine yaptığı çalışmaları örnek ve esas alarak yapmaya başladıkları özellikle vurgulanmalıdır.[92]

İslâm öncesi dönemde olduğu gibi, İslâmî dönemden 2-3 asır sonrasına, yani Arapçanın tamamen benimsenmesine kadar Yahudiler ibadet ve dinî metinlerde Ârâmîceyi kullanmaya devam etmişlerdi. Arapçanın hâkimiyetiyle beraber Talmud dilinin günlük hayattan yavaş yavaş ortadan kalkmaya başlaması, dinî metinlerin Yahudiler eliyle Arapçaya tercüme edilmesini zarûrî hale getirmişti. İslâmî dönemde Sa'diya Gaon'a gelinceye kadar Yahudi din adamları Tevrat'ın Arapçaya çevrilmesine hiç sıcak bakmamışlardı.[93] Ancak İslâmî dönemde Müslümanların Kur'ân'a yönelik çalışmaları ve Arapçanın Ârâmîcenin yerini almasıyla eski metinlerin anlaşılmamaya başlaması, yeni dilde (Arapça) Eski Ahit'in tercüme ve şerhlerini zorunlu hale getirmişti. Bunun yanında Karaîlerle Rabbânîler arasında metnin okunuşu üzerine yapılan tartışmalar ve yorum farklılıkları da Eski Ahit'in tercüme ve tefsir çalışmalarını hızlandırmıştı.[94]

Başka kültürlerle karşılaşmadığı müddetçe tabiatı itibariyle kendi bünyesindeki inanç ve uygulamaları tartışmayan din veya dünya görüşleri, yeni din ve kültürlerle karşılaşmaya başlamasıyla beraberdir ki, hem kendini savunma hem de inanç ve uygulamalarını belirli argümanlarla açıklama gayretine girer. Bunu yaparken de bünyesindeki fikir ve inançları, muhatap olduğu inançlar karşısında belli bir temele oturtmaya çalışır. Bu durum İslâm, Yahudilik ve diğer bütün dinler için de geçerlidir. Gerek kutsal metinlerin anlaşılmasından kaynaklanan görüş ayrılıkları, gerekse farklı kültürlerle tanışmanın kaçınılmaz bir

92. Konuyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Nuh Arslantaş, *İslâm Dünyasında İktisadî ve İlmî Hayatta Yahudiler*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları: İstanbul 2009, s. 357 vd.
93. Konuyla ilgili olarak bkz. Arslantaş, *İslâm Dünyasında İktisadî ve İlmî Hayatta Yahudiler*, s. 363 vd.
94. Alexander Marx, "Rab Saadia Gaon", *Essays in Jewish Biography*, Philadelphia 1947, s. 28.

sonucu olarak İslâm dünyasında çeşitli fikir akımları ortaya çıkmıştır. Bu fikir akımları, İslâm kültürüyle bütünleşen Yahudileri de derinden etkilemiş, bu dönemde yeni pek çok mezhep ve fikir akımı ortaya çıkmıştır.[95] Yeni fikir akımları karşısında geleneksel Yahudiliğin genel eğilimi, felsefe bulaşmamış, saf bir inançla dinî anlamak olmuştur. Bu sebeple de cemâati aydınlatacak bazı felsefe ve kelâm kitapları kaleme alınmıştır.

İslâm öncesi dönemde Helen ve Eski Yunan kültürüyle karşılaşan Yahudiler oldukça farklı sonuçlar içeren felsefî düşünceler karşısında kendi inançlarını açıklamada bir takım problemlerle karşılaşmış; bu durum özellikle İskenderiye'de Philo gibi bazı Yahudi felsefecileri Yahudi inancı ile Yunan felsefesi arasında bir uyum sağlamaya sevk etmişti.[96] Ancak bu gayret bir Yahudiden çok, Helen kültürü içerisinde yoğrulmuş bir Yunan felsefecisinin ürünü olup İslâmî dönem Yahudi felsefesi gibi sistematik de değildi. Bu büyük Yahudi filozofun ismi ve Helen kültürüyle yoğrulmuş diğer Yahudi düşünürler, modern dönemlere gelinceye kadar Yahudiler arasında neredeyse unutulup gitmiş, Filistin ve Babil'de (Irak) yaşayan Yahudiler tarafından hiç bilinmemiştir.[97] Ancak İslâmî dönemde tercümelerle başlayıp özgün eserlerin ortaya çıkmasından sonra, farklı din ve kültürlere mensup insanların ilmî müzakere ve tartışmaları, etkisini zamanla Yahudi cemâatlerinde de göstermiş ve bu etki, onlarda da kelâm ve felsefe ile uğraşan bir zümrenin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bu zümre, o dönemde cemâatin içinden ve dışından gelen fikir akımlarına karşı İslâm dünyasında hâkim olan bilim ve yöntemlerden faydalanmışlardır.[98] Yahudiler ve Yahudilik bir yandan İslâm dünyasındaki bu ilmî mirasın en gelişmiş verilerini özümserken diğer yandan din ve hayatın temel meselelerine karşı bu mirastan faydalanmak suretiyle yeni bir Yahudi yaklaşım tarzı geliştirmiş; neticede İslâm medeniyeti bünyesinde yeni bir Yahudi felsefe geleneği ortaya çıkmıştır.[99] X ve XII. yüzyıllarda İslâm dünyasında yetişen Yahudi ilâhiyatçı ve filozofların eserleri, günümüzde dahi önemini koruyan klasikler konumundadır.[100] Ancak İslâmî dönemde felsefe, Müslüman ve Hıristiyan meslektaşları ile karşılaştırıldığında, Yahudi-

95. Konuyla ilgili detaylar için bkz. Arslantaş, *İslâm Dünyasında İktisadî ve İlmî Hayatta Yahudiler*, s. 439 vd.
96. A.C.Kadir, "İskenderiye ve Süryani Düşüncesi", s. 139 vd.
97. Isaac Husik, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, The Macmillan Company: New York 1916, s. 23; Goitein, *Yahudiler ve Araplar*, s. 181.
98. Ben-Shammai, "Jewish Thought in Iraq in the 10th Century", s. 29-30; Hyman, "Philosophy, Jewish", *EJd*, XIII, 427-428; Goitein, *Yahudiler ve Araplar*, s. 182.
99. Malter, *Saadia Gaon*, s. 175; Hyman, "Philosophy, Jewish", *EJd*, XIII, 427; Swartz, "İslâm'ın Doğuşunu İzleyen Yıllarda Arap Topraklarındaki Yahudilerin Durumu", *Sakarya Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2001), s. 484.
100. Goitein, *Yahudiler ve Araplar*, s. 183.

lerin önde oldukları bir ilim dalı olma özelliği kazanmamıştır.[101] Orta Çağ İslâm dünyasında Yahudi felsefecilerin en önemli temsilcisi, Ebü'l-Berekât el-Bağdadî'dir. Döneminin en iyi felsefecilerinden kabul edilen Ebü'l-Berekât'ın *el-Mu'teber* isimli felsefe kitabı "*döneminde yazılmış en mükemmel felsefe kitabı*" olarak tanımlanır.[102] Kendinden önceki Müslüman felsefecilerin etkisinde kalan ve eserini bu çizgide yazan müellif, kendinden sonraki kuşakları da etkilemiştir.[103]

Yahudilerde I. Mâbed döneminde tespit edilmiş duâ metinleri mevcut değildi. O dönemde her birey, içinden geldiği, peygamberlerden ya da din adamlarından öğrendiği şekilde duâ etmekte idi. Ancak miladî ikinci asrın başlarında o güne kadar yapıla gelen duâlar gözden geçirilerek yenileri de ihdâs edilmek suretiyle günlük, haftalık ve bayram ibadetlerinde okunan metinler tespit edilmiş, Abbâsîler döneminde Natronay (ö. 858), Amram (ö. 871) ve Sa'diya (882–942) *gaon*lar tarafından, günümüzde dahi çeşitli Yahudi cemâatleri tarafından kullanılan kitap ve mecmualarda yazıya geçirilmiştir.

İslâm'dan önceki asırlarda Yahudiler arasında popüler bir dünyevî şiir vardı. Ancak bunlar, dinî şiirler kadar önem verilmediği için İslâmî döneme gelinceye kadar muhafaza edilmemiş/edilememiş, sadece dinî konularda yazılan şiirlerin gelecek nesillere aktarılmasına önem verilmişti.[104] İslâmî dönemde, İslâm kültürüyle yakın temas, Yahudileri dil çalışmalarına sevk etmiş, İslâm dünyasındaki dil, edebiyat ve şiire olan yoğun ilgi, Yahudileri de derinden etkilemişti.[105] Yahudi halkının çektiği sıkıntıların dile getirildiği tövbe içerikli şiirler (*Silihot)*; *Roş ha-Şana* (Yılbaşı) *Musafı*'nda okunan ve Tanrı'nın rablığına vurgu yapılan şiirler (*Malhuyot)*, aynı gün İsrail'i unutmadığı için Tanrı'ya şükür sadedinde okunan şiirler (*Zihronot)*; *Şavu'ot* (Haftalar) bayramında İsrailoğulları'nın dikkat etmesi gereken emir ve yasakların dile getirildiği şiirler (*Azharot)*; Kudüs'ün yıkıldığı yas günü *Tiş'a be-Av*'da okunan şiirler (*Kinot)*, *Sukot* (Çardaklar) bayramında okunan şiirler (*Hoşa'not)* ile Tanrı'ya nâz makamında okunan şiirler (*Bakaşot)*, İslâm şiirinin etkisinde gelişen formlar olarak dikkat çeker. Yahudi dinî şiirinin zirvede olduğu klasik İslâmî dönem, eski şiirlerin gözden geçirilerek yeni bir forma sokulduğu, Arap şiirinin de etkisiyle yenilerinin nazmedildiği bir dönem olarak öne çıkar.[106]

---

101. Bkz. İbn Sâid el-Endelûsî, *Tabakâtü'l-Ümem*, s. 87.
102. İbnü'l-Kıftî, s. 343; İbn Hallikan, *Vefeyâtü'l-A'yân*, nşr. İhsan Abbâs, Dârü's-sikâfe: Beyrut 1968, VI, 74.
103. Konuyla ilgili olarak bkz. "Hibat Allah, Abu al-Barakat", *EJd*, VIII, 462; Çağırıcı, "Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî", *DİA*, X, 307.
104. Goitein, *Yahudiler ve Araplar*, s. 196.
105. Goldstein, *Hebrew Poems from Spain*, London 1965, s. 3.
106. Konuyla ilgili detaylar için bkz. Arslantaş, *İslâm Dünyasında İktisadî ve İlmî Hayatta Yahudiler*, s. 491 vd.

YAHUDİLERİN OSMANLI BİLİM VE KÜLTÜR DÜNYASINA KATKILARI

Osmanlı hâkimiyetinde yaşayan en eski Yahudi cemâati, "Romanyot"lardı (veya *Bene Romanya*). Qsmanlı'nın ilk dönem fetihlerde karşılaştığı, kökenleri Roma sürgününe dayanan bu Yahudi cemâatleri Yunanca konuşuyor, dinî uygulamalar açısından da "Roma Geleneği"ni (*Minhag Romanya*) takip ediyorlardı.[107] Ancak bu cemâatler, İspanya ve Portekiz'den gelen yoğun göçler sebebiyle XV. asrın sonlarından itibaren Osmanlı topraklarına yerleşen Yahudiler arasında kaybolup gitmişlerdir.

Osmanlı'nın yükselişi ve yayılışı ile birlikte dönem dünyasındaki çoğu Yahudi cemâati de Osmanlı hâkimiyetine girmiş oldu. İlk fetihlerle İslâm idaresine giren ve daha sonra Emevî, Abbâsî, Fâtımî, Selçuklu, Eyyûbî ve Memlük hâkimiyetinde yaşayan doğu cemâatleri (*'edot mizrahit*), Yavuz ve Kanunî dönemlerinde doğu bölgelerindeki toprak kazanımları ile Osmanlı hâkimiyetini benimsediler. Osmanlı kayıtlarında "*müsta'ribe*" (Araplaşmış) olarak bahsedilen bu Yahudi cemâatleri, İsrail devletinin kuruluşuna kadar (1948) Suriye, Irak, Filistin, Arabistan ve Mısır'da varlıklarını devam ettirmişlerdir.[108]

XV. asrın sonuna doğru ise İspanya'dan Osmanlı Devleti'ne sayıları kaynaklarda 250 ila 400 bin arasında değişen tedricî bir Yahudi göçü yaşanmıştır. Sıfarad olarak isimlendirilen ve günümüz Türkiye cemâatini oluşturan bu Yahudiler, İspanya'dan gelmişlerdi. Beraberlerinde getirdikleri insan sayısı, bilgi ve zenginlikle küçülmekte olan Doğu Yahudileri için taze bir soluk olan bu cemâatler, dindaşlarının o sırada yükselme süreci başlayan Avrupa dünyasına açılmalarını da sağlamışlardı.[109]

Osmanlı Devleti'ndeki bir diğer Yahudi cemâati de Aşkenazlar idi. Sıfaradlar gibi bunların kökeni de sürgün ve iskânlara dayanıyordu. II. Murad döneminden itibaren (1421-1451) Osmanlı'nın Avrupa'da fethettiği bazı bölgelere Bavyera Kralı Ludwig'in sınır dışı ettiği Aşkenaz Yahudilerinin yerleştirildiği bilinmektedir.[110] Osmanlı sultanları, genişleyen ülkelerine Aşkenaz Yahu-

---

107. Avigdor Levy, *The Sephardim in the Otoman Empire*, New Jersey 1992, s. 3.
108. Bernard Lewis, *İslâm Dünyasında Yahudiler*, trc. Bahadır Sina Şener, Ankara 1996, s. 141.
109. Aron Rodrigue, "The Sephardim in the Ottoman Empire", *Spain and the Jews, The Sephardi Experience 1492 and after*, ed. Elie Kedourie, s. 164-165; Stanford Shaw, *Osmanlı İmparatorluğu'nda ve Türkiye Cumhuriyeti'nde Yahudiler*, trc. Meriç Sobutay, İstanbul 2008, s. 54; Lewis, s. 132.
110. Halil İnalcık, "Foundations of Ottoman-Jewish Cooperation", *Jews, Turks and Ottomans*, ed. Avigdor Levy, Syracuse 2002, s. 4; Levy, s. 4; Moshe Sevilla Sharon, *Türkiye Yahudileri*, İstanbul 1992, s. 35; Frayman ve dğr., *Yüksekkaldırım'da Yüzyıllık Bir Sinagog: Aşkenazlar*, İstanbul 2000, s. 12.

dilerini de davet etmekten çekinmemişlerdir.[111] II. Bayezid (sultanlığı: 1481-1512) ve Kanunî dönemleri (sultanlığı: 1520-1566) ile XVII. asırda Macar isyanı, 1854'te de Kırım'ın Ruslar tarafından işgali ile Osmanlı hâkimiyetindeki Aşkenaz nüfus zamanla artmıştır.[112]

XV. asrın sonu ile XVI. asır, Osmanlı Yahudilerinin hem aklî hem de dinî ilimlerde en üretken oldukları dönemdir. Türk Yahudi tarihinde özgün ve etkili Yahudi din ve bilim adamlarının yetiştiği dönem de yine bu asırlar olmuştur.

Osmanlı döneminde Yahudilerin kültür hayatına katkıları felsefe, tıp ve astronomi alanında yoğunlaşmıştır. Felsefe alanında dikkat çeken ilk simalar, İstanbul'un fethine de şahit olan Mordehay ben Eliezer Komtino (1420-1487) ile Eliyahu ben Avraham Mizrahi'dir (1437-1526). Hayatı boyunca kültürü yaymayı ve kitleler için mantık, felsefe ve tabiat bilimlerindeki temel bilgileri ulaşılabilir kılmayı amaç edinen Komtino, Talmud'un aklî ilimler öğrenilmeden anlaşılamayacağı görüşündeydi. Bu sebeple dinî ilimler kadar aklî ilimlere de önem vermişti. Astronomi ve matematik üzerine yoğunlaşan Komtino, aritmetik ve geometrinin temelleri hakkında *Sefer Heşbon* ve *ha-Midot*; astronomi araçlarını açıkladığı *Peruş Luhot Paras* (İran –astronomi– cetvelleri şerhi), güneş saati yapımını tarif ettiği *Tikun keli ha-Tsefiha*, astronomi hakkında *Sefer ha-Tekuna*, felsefe ve tabiat bilimlerinden hareketle güneş ve ay tutulmaları hakkında *Maamar 'al Likuy ha-Lavana* isimli kitapları yazmıştır. *Milot ha-Higayon* isimli eserinde ise Moşe b. Meymun'un mantık üzerine yazdıklarını şerh etmiştir. Eserler halen Leningrad, Parma, Paris, London ve Cambridge gibi dünyanın değişik yazma kütüphanelerinde neşredilmeyi beklemektedir.[113]

Ribi Eliyahu ha-Parnas olarak da bilinen Eliyahu ben Avraham Mizrahi (1437-1526), fethinden sonra İstanbul'a tayin edilen ilk hahambaşıdır. Romanyot kökenli bir ailede dünyaya gelen Mizrahi, Tevrat ve Talmud gibi dinî ilimler yanında tıp, matematik, astronomi ve coğrafya gibi beşerî bilimlerde de yetkindi. Onun *Sefer ha-Mispar* [Rakamlar Kitabı] adlı matematik kitabı 1533 yılında İstanbul'da basılmış, daha sonra da Latinceye çevrilmişti. Mizrahi, Batlamyus'un *el-Macesti*'si ile Oklid'in *Elementler*'ine de bir şerh yazmıştı. Onun, İmam Ga-

111. İstanbul'un fethinden önce Aşkenaz cemaatine mensup Yitshak Tısarfati tarafından yazılan bir mektupta baskı ve zulüm altında yaşayan Alman, Fransız ve Macar Yahudileri sevgi, saygı ve hoşgörünün hakim olduğu Osmanlı topraklarında yaşamaya davet edilir. Mektubun metni için bkz. Heinrich Graetz, *History of the Jews*, Philadelphia 1891, IV, 271-273.

112. Bkz. Shaw, s. 53; Frayman ve dğr., s. 12-14.

113. Sharon, *Türkiye Yahudileri*, s. 38-39; Ephraim Kupfer, "Comtino, Mordecai ben Eliezer", *EJd*^{2}, V, 132-133; Shaw, s. 159.

zalî'nin *Makâsıdü'l-Felâsife*'sini de şerh ettiği belirtilir.[114] Mizrahi'nin çağdaşı bir diğer bilim adamı da Yosef Taytazak'tır (1487-1545). 1510'da İspanya'dan Selanik'e göç eden bu bilim adamı, Talmud ve Kabala'da zamanının en yetkin şahsiyetlerinden biri kabul ediliyordu. Selanik ve Safed Kabala okulunun kurucularından kabul edilen Taytazak, Ortaçağ skolastik düşünce tarzının Aristocu yaklaşımından etkilenmiş, Thomas Aquinas (1225–1274) ve Aegidius Romanus'un (ö. 1316) felsefe sistemlerini anlattığı *Porat Yosef* [Yusuf'un Ağacı] (Venedik 1599) isimli bir kitap kaleme almıştı. Taytazak'ın dinî konularda verdiği fetvalar, sonraki dönem Osmanlı Yahudi âlimlerinden Yosef Karo ve kardeşi Yahuda'nın eserlerinde kaynak olarak kullanılmıştır.[115] Bu asırda aklî ilimlerde öne çıkan bir diğer ilim adamı da Şlomo ben Ya'kov Almoli'dir (1485-1542). İspanya'da doğduğu tahmin edilen Almoli, Selanik'te yetişmiş, daha sonra İstanbul'a yerleşmiştir. Tıp ve fen ilimlerine yoğunlaşan Almoli'nin en meşhur eseri *Pitaron ha-Halomot*'tur [Rüya Tabirleri] (Selanik 1515). Rüya ile ilgili tıbbî ve ilmî izahların yapıldığı eser, öneminden dolayı Avrupa Yahudilerinin el kitabı haline gelmiş, daha sonra Yidişçeye de çevrilmiştir (Amsterdam 1694). Almoli'nin *Halihot Şeva* (Constantinople 1520) isimli bir İbrânî grameri ile İbrânîce kelimelerin kökenine dair *Şa'ar ha-Yesod* [Kelime Köklerine Giriş] (Constantinople 1536) isimli bir sözlük çalışmasından da bahsedilir. Bu çalışmalar sonraki dönem Yahudi dilbilimciler için kaynaklık özelliği kazanmıştır.[116] Almoli'nin çağdaşı bir diğer Yahudi bilim adamı da Moşe ben Baruh Almosnino'dur (1510-1580). Döneminin önde gelen filozoflarından kabul edilen Almosnino, Aristocu etik ve İslâm kelâmcısı Gazalî üzerine yaptığı çalışmaları ile Ladino dilinde yazdığı şiir ve felsefe eserleri ile tanınmıştır. Felsefe ile ilgili görüşlerini *Peney Moşe* [Musa'nın Yüzü] isimli eserinde bir araya getirmiştir. Ladino dilinde kaleme aldığı *Sefer Hanhagat ha-Hayyim* [Hayatı Yönetme Kuralları] (Salonika 1564, Latin harflerle yeniden neşir *Il Regimiento dela Vida*: Amsterdam 1729) isimli ahlak kitabında önde gelen Arap, İbrânî, Yunan ve Roma filozoflarını inceleyen Almosnino, *Extremos y Grandezas de Constantinopla* [İstanbul'un Aşırılıkları ve İhtişamı] isimli eserinde ise Kanunî zamanı İstanbulu'nun siyasî ve toplumsal koşullarını anlatmıştır.[117]

İspanya'dan yaşanan yoğun göçler neticesinde Yahudilerin tıp alanına katkıları artmakla beraber, daha önce Osmanlı devletinde yaşayan Yahudilerin tıp-

114. Levy, 38; Joseph Hacker, "Mizrahi, Elijah", *EJd*², XIV, 394; Shaw, s. 158; Naim Güleryüz, *Türk Yahudileri Tarihi*, İstanbul 1993, s. 65-66.
115. Levy, s. 38; Esther Benbassa-Aron Rodrigue, *Türkiye ve Balkan Yahudileri Tarihi*, trc. Ayşe Atasoy, İstanbul 2001, s. 160; Louis Isaac Rabinowitz, "Taitazak, Joseph", *EJd*², XIX, 439-440; Shaw, s. 160.
116. "Almoli (Almuli), Solomon Ben Jacob", *EJd*², I, 682.
117. Abraham Hirsch Rabinowitz, "Almosnino, Moses Ben Baruch", *EJd*², II, 685; Shaw, s. 163.

la ilgili çalışmaları daha fazla dikkat çekmektedir. XV. asrı bu açıdan bir dönüm noktası olarak kabul etmek mümkündür. Meselâ, İtalya kökenli Gaetalı Ya'kov, Fatih Sultan Mehmed'in hekimliğini yapmış ve sultandan himaye görmüştü. Bu Yahudi tabip, meslek hayatının belli bir döneminde Müslüman olmuş ve Ya'kub Paşa adını almıştı.[118] Osmanlı sarayında Yahudi tabiplerin sayısı zamanla artmıştır. Yahudi hekimlerden bazıları, sultan ve vezirlerle görüşebilmeleri sebebiyle zaman zaman devlet politikalarında, özellikle de Yahudi cemâatları ile ilgili konularda etkili olmuşlardır. Yahudi tabipler Osmanlı Devleti'nde pratik tıbbın yanında, bazı kitapların çevirisi ile literatüre belli ölçüde katkı da sağlamışlardır. Türkçede dişçilik üzerine yazılan ilk risâle, Kanunî'nin saray hekimlerinden Moşe Hamon [Haman?] (1490-1554)* isimli Yahudi tarafından kaleme alınmıştır.[119] Moşe Hamon Kanunî'nin İran seferine de katılmış, dönüşte Bağdat'tan Rabi Yosef Tavus'u (XVI. asır) İstanbul'a getirmiştir. Tevrat'ı daha önce Farsçaya çeviren Tavus, Moşe Hamon'un yardımıyla İstanbul'daki Sansino matbaasında Tevrat'ı Farsça, Ârâmîce ve Arapça tercümesi ile birlikte yayınlanmıştır.[120] XVI. asrın ilk çeyreğinde bir tıp risâlesi de Musa Ca-

---

118. Bernard Lewis, "The Privilege Granted by Mehmed II to his Physician", *Bulletin of the Scholl of Oriental Studies* 14 (1952), s. 550 vd.; Rhoads Murphey, "Jewish Contributions to Ottoman Medicine, 1450-1800", *Jews, Turks and Ottomans*, ed. Avigdor Levy, Syracuse 2002, s. 61.

* Bu aile, hizmetlerine karşılık Osmanlı sultanları tarafından cizyeden muaf tutulmuştur. Moşe Hamon'dan sonra oğlu Yosef de saray tabibi olmuştur. Yosef'in, cemaatin sosyal hayatında da faal olduğu belirtilir. Heyd, o dönemde Selanik'te yaşayan meşhur Yahudi tabip Amatus Lasitanus'a, 1559-1560 yılında Kanunî Sultan Süleyman'a ilaç terkibinde kullanılmak üzere panzehir(ler)le ilgili yazan Ammonius'un bu tabip olduğu kanaatindedir. Moşe Hamon'un torunu Yitshak da saray tabipliği yapmıştır. III. Murad'ın tabibi olan bu Yahudinin sarayda çok etkin olduğu belirtilir. Bkz. Uriel Heyd, "Moses Hamon, Chief Physician to Sultan Süleyman the Magnificent", *Oriens* XVI (1963), s. 170; Rodrigue, s. 168.

119. Murphey, s. 64-65; Yahudi araştırmacı Uriel Heyd makalesinde, Türk Tıp Tarihi Kurumu başkanı Ord. Prof. Dr. A.Süheyl Ünver'in (1972-1977) müsaadesiyle bu yazmayı inceleme fırsatı bulduğunu söyler. Bkz. Heyd, "Moses Hamon, Chief Physician to Sultan Süleyman the Magnificent", *Oriens* XVI (1963), s. 168-169. Yazma, çeşitli araştırmalarda İÜ. Tıp Tarihi Enstitüsü Kütüphanesi'nde kayıtlı gözükmektedir. Ancak, konuyla ilgili görüşmek üzere gittiğimde [görüşme tarihi: 25 Mart 2009, Çarşamba, saat 13.30] İ.Ü. Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Tıp Tarihi Anabilim Dalı başkanı Prof. Dr. Nil Sarı, söz konusu risalenin maalesef kaybolduğunu belirtmiştir. Ancak yazma 1977 yılında Aslan Terzioğlu tarafından yayınlanmıştır. Bkz. *Moses Hamons Kompendium der Zahnheilkunde: Aus Dem Anfang des 16. Jahrhunderts*, München: Alle Rechte Für Den Herausgebe 1977.

120. Walter J. Fischel, "Tavus, Jacob ben Joseph", *EJd²*, XIX, 531; Sharon, *Türkiye Yahudileri*, s. 44.

linus (Galen) el-İsrailî tarafından kaleme alınmıştır. İlaçların terkibi konularının işlendiği risâlenin II. Bayezid, Yavuz ve Kanunî dönemi bürokratlarından (ö. 1524) Hekimbaşı Ahi Çelebi'nin emri üzerine kaleme alındığı belirtilir.[121]

İspanya'dan gelen göçmenlerin Avrupa ile irtibatı koparmalarına paralel olarak Yahudilerin tıp ve diğer alanlardaki etkinlikleri yavaş yavaş azalmış, zamanla da bitmiştir. XVII. asırdan itibaren Osmanlı sarayındaki Yahudi hekimlerin yerini, Batı eğitimli Rumlar almaya başlamıştır.[122]

XVI. asırda Yahudilerde dinî alanda da önemli şahsiyetler yetişmiştir. Bu alanda en dikkat çeken şahsiyet Yosef Karo'dur (1488-1575). Endülüs'te doğan, 1492'de ailesiyle birlikte Portekiz'den sürgün edildikten sonra Osmanlı Devleti'ne göç eden Karo, Selanik, Safed ve Mısır gibi dönemin önemli ilim merkezlerinde tahsil görmüştü. Hukuk alanındaki en önemli eseri *Şulhan Aruh*'tur [Ziyafet Sofrası]. Eser aslında İshak el-Fasî (1013–1103) ile Moşe ben Meymûn'un (1135–1204) hukuk kitaplarındaki genel kabul görmüş kararların derlendiği müellifin bir başka eseri *Bet Yosef*'in [Yûsuf'un Evi] özeti mahiyetindedir. Hukukî konularda Yahudiler arasında bir birlik temin etmeyi düşünen müellif, her konuda, aynı kökene sahip bu din adamlarının görüşlerini tercih etmiştir. *Şulhan Aruh* günümüz Türkiye Yahudilerinin en çok müracaat ettiği hukuk kitapları arasındadır.[123]

Karo'nun çağdaşı Ya'kov ben David Tam ibn Yahya (1475-1540) da dönemin bir diğer önemli din adamıdır. Portekiz sürgününde (1496) İstanbul'a gelen Ya'kov, İstanbul Hahambaşısı Mizrahi'nin dikkatini çekmiş ve *bet din*e* üye olarak atanmıştı. Onun ölümünden sonra ise hahambaşı olan Ya'kov'un Türkçe ve Arapça öğrenerek İslâm hukuku üzerine çalıştığı, İstanbul'daki Müslüman âlimlerle zaman zaman dinî konularda görüş alışverişinde bulunduğu belirtilir. Eserlerinin çoğu 1541 İstanbul yangınında yok olsa da, fetvâlarının (*responsa*) önemli bir kısmı, kızı tarafından toplanmış, *Oheley Tam* adı ile *Tumat Yeşarim* (Venice, 1624) isimli bir külliyâtta yayınlanmıştır.[124] Sürgün Yahudilerden

121. Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul 1943, s. 53-54; Heyd, "Moses Hamon, Chief Physician to Sultan Süleyman the Magnificent", *Oriens* XVI (1963), s. 169.

122. Lewis, s. 151; Güleryüz, s. 134-135. Osmanlı sarayında hekimlik yapan Yahudi tabipler için bkz. Heyd, "Moses Hamon, Chief Physician to Sultan Süleyman the Magnificent", *Oriens* XVI (1963), s. 156 vd.

123. David Tamar, "Caro, Joseph ben Ephraim: Life", *EJd*, V, 194 vd.; Rodrigue, s. 168; Benbassa– Rodrigue, s. 158.

* Yahudilerin örgütlendikleri merkezlerde bir başkan ve iki yardımcıdan oluşan, yerel cemaatlerin her türlü meselelerinden sorumlu dinî-idarî kurul, konsül.

124. Ephraim Kupfer, "Tam ibn Yahya, Jacob ben David", *EJd*², XIX, 495; Shaw, s. 160; Güleryüz, s. 122.

yetişen bir diğer din adamı da Samuel Moses de Medina'dır (1506-1589). İspanya'dan sürgün gelen bir ailenin çocuğu olarak Selanik'te doğan De Medina, sadece Osmanlı Yahudileri için değil, o dönemde Avrupa Yahudilerinin de hukuk otoritesi kabul ediliyordu. De Medina Yahudi tarihinde temel kaynaklarda doğrudan bilgi bulunmayan konularda yaptığı isabetli içtihatlarla tanınmaktadır. Fetvaları (*responsa*) daha hayatta iken üç cilt halinde basılmıştır (İlk iki cilt: Salonika, 1585?-1587; ilave üçüncü cilt: 1594-1598). Halka yönelik vaazları ise ölümünden sonra *Ben Şmuel* adı ile yayınlanmıştır (Mantua, 1622).[125]

Bu dönemde Yahudi mistisizmi alanında öne çıkan iki şahsiyetten de özellikle bahsedilmelidir: Yitshak Lurya Aşkenazi (1534-1572) ve Hayyim ben Yosef Vital (1542-1620). İspanyol sürgünü olarak Suriye'de doğan Lurya, amcası Haham Betsalel Aşkenazi nezaretinde Kahire'de yetişmiş; eğitimini tamamladıktan sonra Safed'e dönerek teorik Kabalizm'e karşı uygulamalı Kabalizm hareketini başlatmıştı. Lurya'nın eserleri ölümünden sonra öğrencisi Hayyim Vital tarafından *Kitvey ha-Ari* [ha-Elohi Rabbi Yitshak'ın Yazıları] adıyla neşredilmiştir. Hayyim Vital'in Kabala literatürüne bir katkısı da Lurya'nın görüşlerini şerh edip sistematik hale getirmesidir. Bu iki kabalistin fikirleri IV. Mehmed zamanında [1648-1687] mesihliğini ilan eden Şabtay Tsivi'nin (Sabatay Sevi) çıkışına da zemin hazırlamıştır.[126]

Osmanlı döneminde Osmanlı tarihi, hatta Osmanlı Yahudileri hakkında yazılmış neredeyse hiç kitap yoktur. O dönemde yazılan birkaç İbrânîce tarih kitabı ise, Osmanlı sınırları dışında yaşayan Yahudiler tarafından kaleme alınmıştır. O dönem tarihçiliğinin bir özelliği olarak Yahudi tarihçiler, Osmanlı da dâhil, mukadderâtlarının bağlı olduğu büyük devletlerin tarihini, kendi tarihlerini merkeze alarak yazma yolunu tercih etmişlerdir. Ortaçağda eserlerinde Osmanlı tarihine yer veren Yahudi kroniklerden Fatih, II. Bayezid ve Yavuz dönemlerindeki olaylara yer veren ve İspanya sürgünü hakkında ilk elden kaynak olan Eliyahu Kapsali'nin (1483-1555) *Seder Eliyahu Zuta*'sını [Küçük Eliyahu Kroniği];[127]

---

125. Rodrigue, s. 166; Shaw, s. 164; Joseph Hacker, "Medina, Samuel Ben Moses De", *EJd*², XIII, 758-759.

126. Shaw, s. 162; Levy, s. 39; Ahmet Hikmet Eroğlu, *Osmanlı Devletinde Yahudiler*, Ankara 2000, s. 212-213.

127. Kronikin neşri için bkz. Eliyahu ben Elkana Kapsali, *Seder Eliyahu Zuta: Hiburo Rabi Eliyahu Bar Elkana Kapsali, Toldot ha-'Osmanim u-Venetsiya ve Korot 'Am Yisrael be-Mamlahot Turkiya u-Venetsiya* סדר אליהו זוטא חיברו רבי אליהו ב"ר אלקנה קפשאלי תולדות העות'מאנים וויניציאה וקורות עם ישראל בממלכות תורכיה ספרד ווויניציאה [Seder Eliyahu Zuta, Rabbi Eliyahu Elkana Kapsali'nin Rivâyetleri, Osmanlı ve Venedik Tarihi, Türk ve Venedik İdaresinde Yahudiler], nşr. Aryeh Shmuelevitz-Şlomo Simonson-Meir Benayahu, I-III, Yeruşalayim-Tel Aviv 1975-1983. Kitap tarafımızdan detaylı bir şekilde incelenmiştir. Bkz. Nuh Arslantaş, *Yahudiler ve Türkler: [Yahudi Eliyahu Kapsa-*

Kanunî zamanında Akdeniz muharebeleriyle bilhassa Andrea Dorya'nın faaliyetleri ve Türk gemilerinin İtalya sahillerine yaptığı akınlardan bahseden Yosef ha-Kohen'in (1496-1578) *Divre ha-Yamim le-Malhey Tsarfat u Otoman ha-Togar*'ı [Fransa Kralları ve Türk Osmanlı Sultanları Tarihi] (Sabbioneta 1554; Amsterdam 1733)[128] ile 1570'lerde Osmanlı Venedik ilişkilerinden bahsettiği '*Emek ha-Baha*'sını [Gözyaşı Vadisi] (1605; nşr. M. Letteris Vienna 1852);[129] 1622-1624 yılları olaylardan Genç Osman'a karşı yapılan isyan, Sultan Mustafa'nın ikinci saltanatı ve IV. Murad devrinin başlangıcını anlatan anonim bir İbrânîce kronik[130] ile XVII. asır Osmanlı Mısırı, Memlük ve Osmanlı tarihi ile o dönem Yahudileri için ilk elden kaynak kabul edilen Yosef ben Yitshak Sambari'nin (1640–1703) *Divrey Yosef*'ini [Yusuf'un Rivâyetleri] örnek vermek mümkündür.[131]

Osmanlı Yahudilerinin Osmanlı kültür hayatı ile ilgili bahsedilmesi gereken bir diğer konu da matbaacılıktır. Osmanlı Devleti'nde ilk matbaa, daha 1493 yılında Sıfaradların İspanya'dan gelişlerinden bir yıl sonra David ve Samuel ben Nahmias tarafından kurulmuştur.[132] Osmanlı sultanlarının din ve ifade alanındaki özgür yaklaşımları, İbrânîce matbaanın hızlı bir şekilde gelişip yaygınlaşmasını sağlamıştır. 1530'da İtalya'dan sürgün gelen Sansino ailesi tarafından Selanik'te

---

li'nin (1483-1555) Tarih Kitabı Seder Eliyahu Zuta Bağlamında Bir İnceleme], İz Yayıncılık: İstanbul 2013.

128. Yosef ha-Kohen, *Divrey ha-Yamim le-Malhey Tsarfat u Malhey Bet Otoman ha-Togar* דברי הימים למלכי צרפת ומלכי בית אוטומאן התוגר [Fransız Kralları ve Türk Osmanlı Sultanları Tarihi], nşr. Şlomo Katz, Amsterdam 1733.

129. Yosef ha-Kohen, Yosef ha-Kohen, *Emek ha-Baha* עמק הבכא, nşr. M. Letteris, Krakau 1895. İng. trc. *The Vale of Tears*, trs. Harry S. May, Martinus Nifhoff: The Hague 1971.

130. Kronik, İsrailli bir meslektaş ile müşterek olarak neşre hazırlanmış; Türk okuyucusu için tarafımızdan da Türkçeye tercüme edilmiştir. Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yönetim Kurulu'nun 22.06.2011 tarih ve 639/18/26 sayılı toplantısında basımına karar verilen çalışma yakında neşredilecektir. Bkz. *Anonim Bir İbranice Kroniğe Göre 1622-1624 Yıllarında Osmanlı Devleti ve İstanbul*, nşr. Nuh Arslantaş-Yaron ben Naeh. Kronik hakkında bkz. Aryeh Shmuelevitz, "MS. Pococke No: 31, as a Source for the events in İstanbul in the Years 1622-1624", *International Journal of Turkish Studies*, III (1985-86), s. 107.

131. Bodleian Kütüphanesi (No. 2410) ile The Alliance Israilite Universelle Kütüphanesi'nde (Paris) (AIU H 130) iki ayrı yazması bulunan *Divrey Yosef*'in mevcut ikinci kısmı, A. Neubauer tarafından neşredilmiştir. Bkz. "Likutim mi-Divrey Yosef le-Rav Yosef ben Yitshak Sambari" "לקוטים מדברי יוסף לר' יוסף בן יצחק סמברי" [Rav Yosef Sambari'nin Rivâyetlerinden Bazı Parçalar], *Seder ha-Hahamim ve Korot ha-Yamim*, nşr. Adolf Neubauer, Oxford 1887, I, 115-162. Eser daha sonra Şim'on Shtober tarafından tam tekmil neşri yapılmıştır. Bkz. *Sefer Divrey Yosef* ספר דברי יוסף לר" יוסף ב"ר יצחק סמברי [Yosef'in Sözleri], nşr. Şimon Ştober, Yeruşalayim 1994.

132. Bu matbaada basılan ilk kitap Ya'kov ben Aşer'in (1270-1340) *Erba' Turim* (Dört Sütun) adlı eseridir.

bir matbaa daha kurulmuştur. 1547 yılına kadar Selanik matbaasında Tevrat'ın Yunanca ve İspanyolca tercümeleri de dahil kırka yakın kitap basılmıştır. Matbaa sayesinde İstanbul, XVIII. asrın sonuna kadar İbrânî edebiyatına ait ürünlerin basıldığı en önemli merkezlerden biri haline gelmiştir. O dönemde Avrupa'da yaşayan İspanyol Yahudiler kitaplarını büyük ölçüde Türkiye'den temin ediyorlardı.[133]

Osmanlı Yahudi entelektüel hayatında şiir ve musikînin de önemli bir yeri vardı. Ancak önemine rağmen şiir alanında sonraki kuşaklar üzerinde nazmettiği ilâhilerle etkili olan Mazal Tov, İsrail Nacara, Şlomo ha-Levi Alkabes ve Avraham Labet Hazan dışında pek şair çıkmamıştır. Fakat kısmen sözlü, kısmen de kayda geçirilmiş Yahudice-İspanyolca (Ladino) edebiyat daha çok bilinmektedir. Bu edebiyatın en dikkat çeken kısmı ise, sürgünlerle İspanya ve Portekiz'den gelen göçmenlerin getirdiği örneklerdir.[134]

Osmanlı Yahudi şairlerinin en yaratıcıları 1505'te İspanya'dan İstanbul'a gelen Mazal Tov ile Selanik ekolünün önemli temsilcilerinden olan İsrail Nacara (1530-1625) idi. Nacara, Kabalist Hayim Vital ve Haham Menahem Lonzano'dan etkilenerek Safed'te bir dizi melodik, sade, fakat çarpıcı şiirler nazmetmiştir. Bu şiirleri *Mesaheket ba-Tevel* (Safed 1587) (346 şiir) ve *Zemirot Yisrael* (109 şiir) (Safed, 1587) isimli kitaplarda yayınlanmıştır. Onun gençlik üzerine nazmettiği şiirleri ise *Meimey Yisrael* isimli kitapta derlenmiştir.[135] Mazal Tov ve Nacara, İbrânî ilâhiler ile İspanyol dünyevî melodileri ve klasik Türk mûsikîsini de birleştirmişlerdir. Türk ve İbrânî melodilerini Yahudi şarkılarına uyarlayan bu şairler, karmaşık Osmanlı müzik formlarını ve tekniklerini içselleştirerek enstrümental formlarıyla Türk makamlarına göre düzenlemişlerdir. Onların bu girişimi ile Türk melodi ve tarzları daha çok kullanılmaya, zamanla da Türk mûsikîsi Yahudi ilâhi ve duâlarına nüfuz etmeye başlamıştır.[136] Alkabes (1505–1584) ve Avraham Labet Hazan ise Arap şiir tarzının olağanüstü Sıfarad dengini yaratmış, ibadetlerde okunan uzun şiirler nazmetmişlerdi. Alkabes'in *Leha Dodi* (Gel Dostum) isimli Sebt (Şabat/Cumartesi) ilahisi Sıfarad Sînâgoglarında bu gün dahi okunmaktadır.[137]

Mûsikîde yetkin şahsiyetlerin yetişmesi için ise iki asır daha beklemek gerekmiştir. XVIII. asırda Yahudi cemâatinden ünü günümüze kadar gelen iki önemli mûsikîşinas yetişmiştir: Haham Moşe Faro (ö. 1776) ve İzak Fresko Romano'dur (ö. 1814). Mûsikî dünyasında "Musi" olarak şöhret bulan Moşe Faro'nun günümüzde bilinen eserlerinin en ünlüleri, sûzikâr makamında beş

133. Sharon, *Türkiye Yahudileri*, s. 19, 105; Güleryüz, s. 124-125; Shaw, s. 167.
134. Lewis, s. 149.
135. David Abraham, "Najara, Israel Ben Moses", *EJd*[2], XIV, 761; Shaw, s. 165.
136. Shaw, s. 165.
137. Shaw, s. 164; Güleryüz, s. 118.

peşrevi, beş saz semâîsi ve bayâtî makamında bir semâîsidir.[138] İzak Fresko ise, şehzadeliği sırasında Sultan III. Selim'in tambur hocalığını yapmıştır. Sarayda icra edilen küme fasıllarının vazgeçilmez sanatçısı olan ve Sultan Selim'in, huzurunda ayağa kaktığı nâdir kimselerden olan Fresko'nun değişik makam, şekil ve usullerde bestelenmiş çok sayıda eseri vardır.

Osmanlı Yahudilerinin ilim ve kültür hayatındaki altın çağı, 1700'lü yıllara kadar iki asır süre ile devam etmiş; bu süreçte Yahudiler Avrupa'daki dindaşlarının yaşadıkları baskı ortamından uzak, liberal koşullar altında verimli bir hayat sürmüşlerdir. 300 yıl boyunca Türkiye Yahudileri, Yahudi dünyasının merkezi haline gelen ekoller oluşturarak İsrail ulusunun odağı olmuşlardır.[139]

XVII. asrın son dönemlerinde başlayan Yahudi ekonomik hayatının kısmî canlanması, XVIII. asırda farklı ve ilginç bir canlanmayı beraberinde getirmiştir. İbrânîce sadece ibadet dili olarak kalırken, Ya'kov ben Meir Huli'nin (1690-1732) gayretleri ile Yahudi İspanyolcası, Osmanlı Yahudilerinin tamamına yakınında kültür ve iletişim dili haline gelmiştir.[140] 1714'te Kudüs'ten İstanbul'a gelen Huli, Yahudileri atalarının inanç ve geleneklerine tekrar döndürebilmek için, halkın anlayabileceği bir dille *Me'am Lo'ez* (Yabancı –dil konuşan– kavimden) adı verilen kitabı neşretmeye başlamıştır. O güne kadar şifahî olarak gelen Yahudi İspanyol literatürünün yazıya geçmiş güzel bir derlemesi olan *Me'am Lo'ez*, farklı asırlarda değişik kimseler tarafından ekler yazılmak suretiyle XX. asrın başında tamamlanmıştır. Ladino okuyan ve anlayan kitleler için özel planlanan kitap, derlenmesinden günümüze Sıfarad Yahudilerinin el kitabı olmuştur.[141]

XVIII. asırda literatür dili olma özelliği kazanan Yahudi İspanyolcası ile başka özgün eserler de kaleme alınmıştır. Avraham de Toledo'nun *Las Koples de Jozef*'i [Yusuf Peygamber'in Manzum Hayatı] (1732), Şabtay Vitas'ın *Meşivat Nefeş*'i (İspanyol şair İbn Gebirol'un şiirlerinin yorumu) (1743), Yom-Tov Magula'nın *Tohehat Magula*'sı (1756) ile müellif meçhul *Ma'asiyot del Senyor de Ya'kov Avinu* isimli eserler, bunlardan sadece bazılarıdır.[142] Aynı asırda Yahudi İspanyolcası'nın babası kabul edilen Avraham ben Yitshak Assa (1710-1768) ise Tevrat'ı popülerleştirmek için Ladino diline tercüme etmesi yanında *Şulhan Aruh*'un bazı bölümleri ile Osmanlı sultanlarının tarihinin de yer aldığı bazı dinî ve tarihi eserler de Ladino dilinde yayınlamıştır. Assa'nın *Tsarhey*

---

138. Güleryüz, s. 167; Shaw, s. 228.
139. Moseh Sevilla Sharon, *İsrail Ulusunun Tarihi*, Yeruşalayim, 1980, s. 185.
140. Shaw, s. 226.
141. Benbasse-Rodrigue, s. 176-178; Rodrigue, s. 179; Sharon, *Türkiye Yahudileri*, s. 108-109; Shaw, s. 226. Kitabın çeşitli asırlardaki basımı için bkz. Henri Guttel-David Derovan, "Me-am Lo'ez", *EJd*[2], XIII, 710.
142. Güleryüz, s. 166.

Tisibur [Toplumun İhtiyaçları] adını taşıyan ve günlük davranış kurallarını içeren kitabı Osmanlı Yahudilerinin en rağbet ettiği kitaplar arasındadır. Assa bu ve diğer çalışmaları ile kültürel düzeyi Avrupa cemâatlerine kıyasla dibe vuran Türk Yahudi cemâatini canlandırmak istemiştir.[143]

Bu asırda Yahudi İspanyol edebiyatının bir diğer önemli siması da Binyamin Perez'dir. Ribi Akiva'nın mektuplarını yayınlayan Perez, Avraham Assa'nın gayet veciz bir dille ifade edilen *310 Ahlak Kuralı*'nı da neşretmiştir. Yahudi menkıbelerini (*agadot*) muhtevî *Luah Erets* isimli eser de dönemin bir başka önemli çalışmasıdır.[144] Mesihlik iddiası ile ortaya çıkan Şabtay Tsivi sonrası artan ekonomik ve toplumsal sorunlarla kaybolma yoluna giren Yahudi geleneğinin yaşatılması ve Yahudi inancının güçlendirilmesine bu çalışmalar cevap vermiş; bahsi geçen eserler böyle kritik bir dönemde Yahudi varlığı için önemli işlevler görmüştür.[145]

Bütün bu gayretlerin bir neticesi olarak I. Dünya Savaşı'na kadar geçen süre, XIX ve XX. asırlar, kısmi bir Yahudi kültürel dirilişine şahit olmuştur. Bu dönemde yaşayan ünlü Yahudi âlim Hayyim Palaçi (1788-1869, İzmir) yetmişten fazla eser vermiştir. Palaçi'nin bir kısmı kaybolmakla beraber eserlerinin yirmi altı kadarı yayınlanmıştır.[146] Bu dönemde Avrupa'da gelişen Aydınlanma Hareketi'ni Türkiye'ye yansıtan sîmâlar arasında en dikkat çekeni ise Edirneli Avraham Donan'dır (1857-1925). Kurduğu *Dorşey Haskala* [Aydınlıkçılar/Aydınlığı Arayanlar] cemiyeti ve *El Progreso* adlı ilk sayısı Ladino ve İbrânîce çıkan gazetesinde, doğu Yahudileri hakkında kıymetli bilgiler tefrika etmiştir.[147] Türkiye Yahudilerinin tarihi, Salamon ben Avraham Rozanes ile Prof. Avram Galante (1873-1961) tarafından yine bu dönemde yazılmıştır. Eserini önce *Divrey yemey Yisrael be-Togarma* [İsrailoğulları'nın Türk Hâkimiyetindeki Tarihi] adı ile daha sonra ise genişleterek *Korot ha-Yahudim be-Türkiya ve Aratsot he-Kedem* [Türkiye ve Eski Dünya Yahudileri Tarihi] (1930-1945, 6 cilt) başlığıyla yeniden yayınlayan Rozanes, kütüphane ve arşivlerden hareketle kıymetli bir tarih araştırması ortaya koymuştur.[148] Rozanes'in bu çalışması, Galante tarafından devam ettirilerek tamamlanmıştır. İstanbul Üniversitesi'nde Sâmî diller ve Doğu kültürleri kürsüsünde uzun yıllar öğretim üyeliği de yapan Galante, Türkiye Yahudileri üzerine altmıştan fazla ilmî çalışma hazırlamıştır. *Don Joseph Nasi, Duc de Naxos* (1913), *Esther Kyra* (1926), *Histoire des Juifs d'Anatolie* (1937-

143. Benbasse-Rodrigue, s. 177; Sharon, *Türkiye Yahudileri*, s. 181; Güleryüz, s. 166; Shaw, s. 227.
144. Güleryüz, s. 166.
145. Benbasse-Rodrigue, s. 178.
146. Sharon, *İsrail Ulusunun Tarihi*, s. 181-182.
147. Sharon, a.g.e. s. 182.
148. Levy, s. 125; Sharon, a.g.e. s. 183.

1938; ek 1948), *Nouveaux Documents sur Sabbetai Sevi* (1935), *Histoire des Juifs d'İstanboul* (1941-1942) bunlardan sadece bazılarıdır.[149]

Kültürel alanda Yahudi İspanyolcası yanında, Osmanlı Devleti'nde yaşayan azınlıkların ve yabancı kolonilerin ortak dili olan Fransızcanın da yoğun olarak kullanılmaya başlandığı bu dönemin bir özelliği de, hemen tamamı Yahudi İspanyolcası ile hazırlanan dergi ve gazetelerdir. Bir asır boyunca yayınlanan 300 kadar dergi ve gazete Yahudi cemâatini bir araya getirme, birbirinden haberdar etme, eğlendirme, devletin hem içinde hem de dışında meydana gelen olaylar hakkında bilgilendirmede önemli işlevler görmüştür. Bu amaçla Yahudiler eliyle Selanik, İstanbul, Sofya, İzmir, Mısır, Filistin ve Romanya'da pek çok dergi ve gazete çıkarılmıştır.[150] Bu süreçte gelişmekte olan Türkçe edebiyatın da etkisi ile özgün olan istisnâları hariç, İbrânîce veya Fransızcadan yapılan çeviriler ile özgün esere hiç atıfta bulunmadan yapılan roman uyarlamaları da yaygınlık kazanmıştı.[151]

XVIII. asırdan itibaren Osmanlı topraklarında her alanda Yahudilerin yerini Ermeni ve Rumlar almaya başlamış, zamanla sarayda nüfuz sahibi Yahudi kalmamıştır.[152] Ortaçağda Abbâsî ve Fâtımî Yahudilerinde olduğu gibi, Osmanlı halkının gerileme ve çöküş dönemlerindeki kaderini, Türkiye Yahudileri de yaşamıştır. Ancak her şeye rağmen Osmanlı Devleti, Yahudiler için güven içinde yaşadıkları barış ve huzur limanı olma özelliğini korumuştur. 1893'te Osmanlı Yahudilerinin konu edildiği yıllık bir raporda bu durum şöyle ifade edilir: "*En uygar ve aydın geçinenler arasında dahi Yahudilerin Türkiye'de yararlandıkları tam eşitlikten daha fazlasına sahip olduğu çok az ülke vardır.*"[153]

Günümüz Türkiyesi'nde 23 bin kadar üyeden oluşan Yahudi cemâati, Türk kültür hayatının çeşitli alanlarına cılız da olsa katkı yapmaya devam etmektedir.

KAYNAKÇA

Adıvar, Adnan, *Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul 1943.

Ali b. Rabben et-Taberî (ö. 247/861'den sonra), *ed-Dîn ve'd-Devle fî İsbâti Nübüvvetin Nebiyyi Muhammed s.a.v*, nşr. A. Mingana, Mısır 1923.

"Almoli (Almuli), Solomon Ben Jacob", *EJd*[2], I, 682.

149. Sharon, *İsrail Ulusunun Tarihi*, s. 184.
150. Yaacov Haim Geller-Z'ew Hirschberg-Leah Bornstein-Makovetsky, "Otoman Empire: Ladino Literature", *EJd*[2], XV, 540. Osmanlı Yahudilerinin neşrettiği dergi ve gazetelerle ilgili detaylı bilgi için bkz. Shaw, s. 283-294.
151. Shaw, s. 281; Rodrigue, s. 180, 184.
152. Sharon, *İsrail Ulusunun Tarihi*, s. 185.
153. Rodrigue, s. 177. Raporun kaynağı hakkında bkz. Güleryüz, s. 227.

Arslantaş, Nuh, *İslâm Dünyasında İktisadî ve İlmî Hayatta Yahudiler*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları: İstanbul 2009.

Arslantaş, Nuh, *Yahudiler ve Türkler: [Yahudi Eliyahu Kapsali'nin (1483-1555) Tarih Kitabı Seder Eliyahu Zuta Bağlamında Bir İnceleme]*, İz Yayıncılık: İstanbul 2013.

Ashtor, Eliyahu [Strauss], "Hibat Allah, İbn Jumay", *EJd*, VIII, 462.

Ashtor, Eliyahu [Strauss], "Prolegomena to the Medieval History of Oriental Jewry", *JQR* n.s. 50 (1959-1960), s. 55-68; 147-166.

Baron, Salo Wittmayer (1895–1989), "Saadia's Communal Activities", *Saadia Anniversary Volume*, American Academy for Jewish History: New York 1943, s. 9-74.

Bavlî, Natan (m. X. asır), "סדר עולם זוטא" (*Seder 'Olam Zuta*) [Kısa Dünya Tarihi], *Seder ha-Hahamim ve Korot ha-Yamim*, nşr. Adolf Neubauer, Oxford 1887, II, 68-88.

Beer, Arthur, "Mash'allah b. Athan", *EJd*, XI, 1093.

Benbassa, Esther-Aron Rodrigue, *Türkiye ve Balkan Yahudileri Tarihi*, trc. Ayşe Atasoy; yay. haz. Rıfat N. Bali, İstanbul 2001.

Benjamin (mi-Tudela/Tudelalı) (XII. asır), *Tudelalı Benjamin & Ratisbonlu Petachia Ortaçağ'da İki Yahudi Seyyahın Avrupa, Asya ve Afrika Gözlemleri*, trc. Nuh Arslantaş, İstanbul 2001, s. 31-92.

Ben-Shammai, Haggai, "Jewish Thought in Iraq in the 10th Century", *Judaeo-Arabic Studies, Proceedings of the Foundation Conference of the Society for Judaeo-Arabic Studies*, ed. Norman Golb, Oxford 1996, s. 15-33.

Beyhakî, Ali b. Zeyd (ö. 565/1169), *Tetimmetü Sıvâni'l-Hikme (Târihu Hukemâi'l-İslâm)*, I-II, nşr. Muhammed Şefî, Lahor 1351-1352.

Çağırıcı, Mustafa, "Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî", *DİA*, X, 300-309.

David, Abraham, "Najara, Israel Ben Moses", *EJd²*, XIV, 761.

Eroğlu, Ahmet, *Osmanlı Devletinde Yahudiler*, Ankara 2000.

Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi*, trc. Kasım Turhan, İstanbul 1992.

Fehd, Tevfîk, "İlm-i Felek", *DİA*, XXII, 126-128.

Fischel, Walter J., "Ibn Khaldun and Josippon", *Homenaje a Milas-Vallicrosa*. celona 1954, I, 587-98.

Fischel, Walter Joseph, "Tavus, Jacob ben Joseph", *EJd²*, XIX, 531. ..bul 2000.

Frayman ve dğr, *Yüksekkaldırım'da Yüzyıllık Bir Sînâgog: Aşkenazlar* Otoman Em-

Geller, Yaacov-Haim Z'ew Hirschberg-Leah Bornstein-Makover
pire: Ladino Literature", *EJd²*, XV, 540. .. Nuh Arslantaş-Emi-

Goitein, S.D., *Yahudiler ve Araplar Çağlar Boyu İlişkileri*
ne Buket Sağlam, İstanbul 2004.

Goitein, S.D., "Jewish Society and Institutions under Islam", *Jewish Society through the Ages*, eds. H.H. Ben-Sasson-S. Ettinger, Schocken Books: New York 1969, s. 170-184

Goldstein, Bernard, "İslâm Biliminin İbrânî Dilindeki Mirası", *İslâm Bilim Tarihi*, ed. Rüşdi Raşid, trc. Habip Türker-Cemile İpar, İstanbul 2006, s. 333-342.

Goldstein, Bernard, "The Medieval Hebrew Tradition in Astronomy", *JAOS* 85 (1965), s. 145-148.

Goldstein, David, *Hebrew Poems from Spain*, (introduction, translated and notes), Routledge-Kegan Paul: London 1965.

Graetz, Heinrich (1817-1891), *History of the Jews*, I-VI, Philadelphia 1891.

Guttel, Henri –David Derovan, "Me-am Lo'ez", *EJd*[2],XIII, 710.

Güleryüz, Naim, *Türk Yahudileri Tarihi*, İstanbul 1993.

Hacker, Joseph, "Medina, Samuel Ben Moses De", *EJd*[2], XIII, 758-759.

Hacker, Joseph, "Mizrahi, Elijah", *EJd*[2], XIV, 394.

ha-Kohen, Yosef Yehoşua ben Meir (1496–1578), *Divrey ha-Yamim le-Malhey Tsarfat u Malhey Bet Otoman ha-Togar* דברי הימים למלכי צרפת ומלכי בית אוטומאן התוגר [Fransız Kralları ve Türk Osmanlı Sultanları Tarihi], nşr. Şlomo Katz, Amsterdam 1733.

ha-Kohen, Yosef Yehoşua ben Meir (1496–1578), *Emek ha-Baha* עמק הבכה [Gözyaşı Vadisi], nşr. M. Letteris, Krakau 1895.

Hamerneh, Sami K., *Health Sciences in Early Islam (Collected Papers)*, ed. Münawer A. Anees, I-II, Texas: Zahra Publications: 1983.

Heyd, Uriel, "Moses Hamon, Chief Physician to Sultan Süleyman the Magnificent", *Oriens* XVI (1963), s. 152-170.

"Hibat Allah, Abu al-Barakat", *EJd*, VIII, 461-462.

Hitti, Philip K., *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi*, I-IV, trc. Salih Tuğ, İstanbul 1995.

Husik, Isaac, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, The Macmillan Company: New York 1916.

[illegible]an, E., "Philosophy, Jewish", *EJd*, XIII, 427-428.

[illegible]cül, Ebû Dâvûd Süleymân b. Hasen (ö. 384/994?), *Tabakâtü'l-Etıbbâ*
İbn Ebû[illegible]*e'l-Hükemâ*, nşr. Fuâd Seyyid, Kahire 1955.

[illegible]ia, Ebü'l-Abbâs Muvaffakuddîn Ahmed (ö. 668/1269), *'Uyûnü'l-En-*
İbn Hallikân, [illegible]*abakâti'l-Etıbbâ*, nşr. Rıza Nizar, Beyrut [t.y.].

[illegible]I-VIII, nş[illegible]ddîn Ahmed b. Muhammed (ö. 681/1282), *Vefeyâtü'l-A'yân*,
İbn Sâid el-Endelûsî, E[illegible]san Abbâs, Dârü's-sikâfe: Beyrut 1968.

[illegible]Kâsım Sâid b. Ahmed (ö. 462/1070), *Tabakâtü'l-Ümem*,
nşr. Louis Cheik[illegible], Beyrut 1912.

İbnü'd-Dâye, Ebû Ca'fer Ahmed b. Yûsuf (ö. 340/951), *Kitâbü'l-Mükâfee ve Hüsnü'l-Ukbâ*, nşr. Ali Muhammed Ömer, Kahire 2001.

İbnü'l-Kıftî, Ebü'l-Hasen Cemâlüddîn Ali (ö. 646/1248), *İhbâru'l-'Ulemâ bi-Ahbâri'l-Hukemâ (Târîhu'l-Hükemâ)*, nşr. Julius Lippert, Leipzig 1903.

İbnü'n-Nedîm, Muhammed Ebû Ya'kûb (ö. 380/990), *Kitâbü'l-Fihrist*, Kahire-Beyrut 1398/1978.

İnalcık, Halil, "Foundations of Ottoman-Jewish Cooperation", *Jews, Turks and Ottomans*, ed. Avigdor Levy, Syracuse 2002, s. 3-15.

Jastrow, Marcus – Ludwig Blau – Kaufmann Kohler, "Astrology", *JE*, II, 241-245.

Kadir, C.A., "İskenderiye ve Süryani Düşüncesi", trc. Kasım Turhan, *İslâm Düşünce Tarihi* (ed. M.M. Şerif), I, 135-150.

Kâhin el-Attâr, Ebü'l-Münâ Dâvûd b. Ebü'n-Nasr (ö. 658/1260), *Minhâcü'd-Dükkân ve Düstûru'l-'Ayân li'l-Edviyeti'n-Nâfi'a lil-Ebdân*, nşr. Hasan Âsî, Beyrut 1992.

Kapsali, Eliyahu (1483–1555), *Seder Eliyahu Zuta: Hiburo Rabi Eliyahu Bar Elkana Kapsali, Toldot ha-'Osmanim u-Venetsiya ve Korot 'Am Yisrael be-Mamlahot Turkiya u-Venetsiya* סדר אליהו זוטא חיברו רבי אליהו ב"ר אלקנה קפשאלי תולדות העות'מאנים ווניציאה וקורות עם ישראל בממלכות תורכיה ספרד ווינציאה [Seder Eliyahu Zuta, Rabbi Eliyahu Elkana Kapsali'nin Rivâyetleri, Osmanlı ve Venedik Tarihi, Türk ve Venedik İdaresinde Yahudiler], nşr. Aryeh Shmuelevitz-Şlomo Simonson-Meir Benayahu, I-III, Yeruşalayim-Tel Aviv 1975-1983.

Kraemer, Joel L., *Humanism in the Renaissance of Islam*, Leiden: Brill 1986.

Kupfer, Ephraim, "Comtino, Mordecai ben Eliezer", *EJd*[2], V, 132-133.

Kupfer, Ephraim, "Tam ibn Yahya, Jacob ben David", *EJd*[2], XIX, 495.

Levy, Avigdor, *The Sephardim in the Otoman Empire*, New Jersey 1992.

Lewis, Bernard, "The Privilege Granted by Mehmed II to his Physician", *Bulletin of the Scholl of Oriental Studies* 14 (1952), s. 550-563.

Lewis, Bernard, *İslâm Dünyasında Yahudiler*, trc. Bahadır Sînâ Şener, Ankara 1996.

Malter, Henry, *Saadia Gaon: His Life and Works*, Philadelphia 1921.

Marx, Alexander, "Rab Saadia Gaon", *Essays in Jewish Biography*, Philadelphia 1947, s. 3-38.

Marx, Alexander, "The Scientific Work of Some Outstanding Medieval Jewish Scholars", *Essays and Studies in Memory of Linda R. Miller*, ed. Israel Davidson, The Jewish Theological Seminary of America: New York 1938, s. 117-170.

Mes'ûdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Hüseyin (ö. 345/956), *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, nşr. Abdullah İsmâil es-Savî, Beyrut 1981.

Meyerhof, Max, "Medieval Jewish Physicians in the Near East, from Arabic Sources", *Isis* 28 (May 1938), s. 432-460.

Morelon, Régis, "Doğu İslâm Dünyasında 8. ve 11. Yüzyıllar arasında Astronomi", *İslâm Bilim Tarihi*, ed. Rüşdi Raşid, trc. Habip Türker-Cemile İpar, İstanbul 2006, s. 39-84.

Murphey, Rhoads, "Jewish Contributions to Ottoman Medicine, 1450-1800", *Jews, Turks and Ottomans*, ed. Avigdor Levy, Syracuse 2002, s. 61-77.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslâm ve İlim*, trc. İlhan Kutluer, İnsan yayınları: İstanbul 1989.

Rabinowitz, Abraham Hirsch, "Almosnino, Moses Ben Baruch", *EJd*², II, 685.

Rabinowitz, Louis Isaac, "Taitazak, Joseph", *EJd*², XIX, 439-440.

Rodrigue, Aron, "The Sephardim in the Ottoman Empire", *Spain and the Jews, The Sephardi Experience 1492 and after*, ed. Elie Kedourie, s. 162-188.

Sambari, Yosef ben Yitshak (1640-1703), *Sefer Divrey Yosef* ספר דברי יוסף לר״י סמברי ב״ר יצחק [Yosef'in Sözleri], nşr. Şimon Ştober, Yeruşalayim 1994.

Schalit, Abraham, "Josephus Flavius", *EJd*², XI, 434-441.

Sezgin, Fuat, *İslâm'da Bilim ve Teknik*, I-V, trc. Abdurrahman Aliy, Ankara 2007.

Sharon, Moshe Sevilla, *İsrail Ulusunun Tarihi*, Yeruşalayim, 1980.

Sharon, Moshe Sevilla, *Türkiye Yahudileri*, İstanbul 1992.

Shaw, Stanford, *Osmanlı İmparatorluğu'nda ve Türkiye Cumhuriyeti'nde Yahudiler*, trc. Meriç Sobutay, İstanbul 2008.

Shmuelevitz, Aryeh, "MS. Pococke No: 31, as a Source for the events in Istanbul in the Years 1622-1624", *International Journal of Turkish Studies*, III (1985-86), s. 107-121.

Steinschneider, Moritz, *Jewish Literature from the Eight to Eighteenth Century*, Hermon Press: New York 1970.

Swartz, Merlin, "İslâm'ın Doğuşunu İzleyen Yıllarda Arap Topraklarındaki Yahudilerin Durumu", trc. Levent Öztürk, *Sakarya Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (2001), s. 469-488.

Tamar, David, "Caro, Joseph ben Ephraim: Life", *EJd*, V, 193-195.

Vajda, George, "Dunash ibn Tamim", *EJd*, VI, 271-272.

Waxman, Meyer, (*Jewish Literature*) *A History of Jewish Literature*, I-V, Thomas Yoselof: New York-London 1960.

İSLÂM ÖNCESİ ARAP DÜŞÜNCESİ

Ramazan Altıntaş*

Arapların İslâm'dan önceki hayatları tarihlendirilirken "Câhiliye" kavramı kullanılır. Câhiliye; bilgisizlik, ahmaklık, dargınlık ve hamiyetsizlik mânâsına gelen "cehil"den türemiştir.[1] Câhilî ve Câhiliye, kelimenin nisbet edilişinden anlaşıldığı gibi, câhillik toplumuna mensup olan kişi anlamına gelir.[2] Câhillik ise, arzularının esiri, taşkın içgüdülerine uyan, aceleci bir karakteri olan, olgun davranışlardan yoksun ve kaba kimsenin niteliğidir. Yine bu kelime, Kur'an-ı Kerim'de medeniyet yönüyle çok güçlü olmalarına rağmen tevhidi bilinç konusunda aynı durumda olmayan toplumların vasfı olarak kullanılmıştır.[3]

Câhiliye'nin özünde Allah'ı tanımamak ve gereği gibi takdîr edememek anlamı vardır. Bu sebeple dar anlamda Câhiliye, Hicaz yarımadasında ilâhî kanunların, Allah'tan vahiy alan bir peygamberin ve vahye dayanan bir mukaddes kitabın bulunmadığı devreyi ifade eder.[4] Geniş anlamda ise, sadece İslâm öncesini değil, sonrasını da ifade eden bir anlam genişliğine sahiptir. Nitekim hadis

---

* Prof. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. [ramazanaltintas59@hotmail.com]

1. Firuzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Mısır, ts., I, 696; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XII, 146.
2. Şu âyetlere bakılabilir: 27/Neml, 55; 7/A'raf, 138–139; 46/Ahkâf, 23.
3. Bkz. 30/Rûm, 9. Şu âyetlere de bakılabilir: 3/Âl-i İmrân, 154; 5/Mâide, 50.
4. Philip K. Hitti, *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1995, I, 132–133.

literatüründen öğrendiğimize göre Hz. Peygamber'in ashabı, Müslüman olduktan sonra önceki dönemleriyle ilgili hâtıralarını, inançlarını, tutum ve davranışlarını anlatırken veya Hz. Peygamber'e o dönemde yaptıkları işlerin İslâm'daki hükmünün ne olduğunu sorarlarken "*Câhiliye*" demeyi tercih etmişlerdir.[5]

İslâm tarihçilerine göre "Câhiliye devri", İslâm'ın doğuşundan bir buçuk asır önceye tekabül eden, M.S. V. yüzyıldan Hz. Muhammed'in İslâm dinini tebliğ edişine kadar geçen zaman dilimidir.[6] Biz de bu tanım çerçevesinde İslâm öncesi Arap toplumunun sosyal, kültürel, dinî hayatını, örf ve âdetlerini ele alıp inceleyeceğiz.

SOSYAL VE KÜLTÜREL HAYAT

Hicaz bölgesinde her ne kadar Yahudiler, Hıristiyanlar, Mecûsîler ve başka unsurlar yaşasa da bu bölgenin asıl sakinleri Araplardır. Araplar tarihi açıdan iki büyük kısma ayrılır: a) *Arab-ı baîde*: Bu gruba dâhil olanlar tarihin değişik dönemlerinde yaşamış olup daha sonra çeşitli sebeplerle yok olmuşlardır. Bugün, bunlar hakkında pek az bilgiye sahibiz. b) *Arab-ı bâkiye*: Soyları devam eden Araplardır; bunlar iki ana kola ayrılırlar. Bunlardan *ilki, arab-ı âribe*dir. Asıl Araplar bunlar olup, güneye doğru ilerlerken kendilerinden önce Arabistan'a yerleşenleri imha etmişlerdir. Kahtânîler adı verilen bu kabîleler grubunun anavatanı Yemen'dir.[7] *Diğeri* ise, arab-ı müs'ta'ribedir. Menşe itibariyle Arap olmayan, sonradan Araplaşan kabîlelerden meydana gelmişlerdir. Bunlara Hz. İsmâil'in neslinden oldukları için İsmâilîler; Hz. İsmâil'in torunlarından Adnan'ın neslinden türedikleri için de Adnânîler olarak adlandırılırlar; ayrıca Meaddîler, Nizârîler de denilmektedir.[8]

Arabistan; Güney ve Kuzey Arabistan diye iki coğrafi bölgeye ayrılır. Kuzey Arabistanlılar, Hicaz ve Necid'de yaşayan göçebe insanlardır. Güney Arapları ise, esas itibariyle yerleşiktirler; Yemen, Hadramevt ve bunlara komşu sahillerde yaşarlar. Kuzeyliler, Kur'an'daki dili; Güneyliler ise, Afrika'daki Ha-

---

5. Bkz. Müslim, *Sahih*, "Îmân" 53–55; Dârimî, *Sünen*, "Mukaddime" 1; İbn Mâce, *Sünen*, "Zühd" 29; ayrıca şu eserlere de bakılabilir. Mustafa Fayda, "Cahiliye" *DİA*, İstanbul, 1993, VII, 17; Ramazan Altıntaş, *Bütün Yönleriyle Câhiliyye*, Pınar Yayınları, İstanbul 1988, 89–91.
6. Şevkî Dayf, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî, el-Asru'l-Cahiliyye*, Dâru'l-Maarif, Mısır 2008, I, 39.
7. Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, çev. Ahmet Serdaroğlu, Kılıç Kitabevi, Ankara, s. 34; Yıldız, Hakkı Dursun, "Arap" *DİA*, İstanbul, 1991, I, 273; İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, DİB Yayınları, Ankara 2004, 34.
8. Ahmed Emin, a.g.e. s. 34; Yıldız, "Arap", *DİA*, I, 273; Sarıçam, a.g.e. s. 34.

beş dili ile çok yakın bir bağlantısı bulunan Sebe yahut Himyer dili diyebileceğimiz, kendilerine has eski bir Sâmî dil kullanırlar. Güney Arabistanlılar, şöhrete erişme ve kendilerine has bir kültür ve medeniyet geliştirmede ilk kimseler olmuşlardır. Buna mukabil Kuzey Arabistanlılar, İslâm'ın ortaya çıkışına kadar beynelmilel münâsebetler seviyesine ulaşamamışlardır.[9] Arapların Câhiliye dönemi bilgileri arasında nesep, tıp, menâkıb, nücûm, mitoloji, kâiflik, falcılık, kehânet, sihirbazlık çok yaygındır.

Nesep bilgisi Câhiliye döneminde önem verilen bir ilim dalıydı. Evlilik ve mübâreze gibi konular, ancak nesep ilmini bilen kimselerle çözümleniyordu. Yıldız bilgisi de onlarda çok gelişmişti. Bu bilgi sayesinde, uçsuz-bucaksız çöl ortamında hem vakitleri tayin ediyorlar ve hem de gidecekleri yönü buluyorlardı. Yine tecrübe yoluyla tıbbî bilgiler de elde etmişlerdi. Meselâ deri hastalıklarının tedâvisinde kan aldırmaya dayalı hacamat yaptırmak, karın ağrılarını gidermek için bal yemek, iltihaplı hastalıkları demirle dağlayarak iyileştirmek tıbbi tecrübelerden sadece birkaçıdır. Câhiliye Arapları bu tedâvi yöntemlerinden ayrı olarak hurâfeye dayalı tedâvi yöntemleri de kullanmışlardır. Ölünün kemiklerinden yapılan ilacın delileri tedâvi edeceğine dair inançları bu hurâfeler arasındadır. Bu bilgiler kabîlenin ve obanın tecrübeli ve ileri yaşlı kimseleri tarafından sonraki nesillere miras olarak aktarılmıştır. Câhiliye döneminin meşhur halk tabipleri arasında Lokman Hekim, İbn Huzeyme, Hâris b. Kelede ve Nadr b. Hâris gibi isimler başta geliyordu. Bu kimseler, halk katında büyük itibar sahibi idiler.[10]

Arapların bu devirlerde yıldızlara, yağmur ve benzeri gök olaylarıyla ilgili bilgi ve tecrübeleri çoktur. İçinde suyun ve ağacın nâdir bulunduğu düz arazilerde ve çöllerde yaşayanlar, yolculuk yapanlar kendilerine yardımcı olacak ve yol gösterecek şeylere ihtiyaç duyarlardı. Ayrıca hayatlarını devam ettirmek için suya olan ihtiyaçları, onları, gökyüzü ve bulutlar hakkında bilgi sahibi olmaya zorlamıştır. Yaşadıkları çöl ortamında onlar her an göğü gözetler, oradaki yıldızların doğuşlarını, batışlarını ve insicâmla hareketlerini takip ederlerdi.[11]

Arabistan yarımadasında çöl insanı için iki nakil vasıtası olan at ve deve, yerine göre savaş ve mübâdele aracıdır. Sosyal ve ekonomik hayatın içinde önemli işlevlere sahip olan bu iki hayvan, Arap hayatıyla âdetâ özdeş olmuşlardır. Özellikle Necid'in atları ve Umân'ın hecin develeri meşhur olmakla kalmamış, Câhiliye şairlerinin şiirlerine bile konu olmuştur. Sadece edebiyat boyutuyla kalınmamış, at ve develerin sağlık açısından bakımıyla ilgili baytar-

---

9. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, I, 55–56.
10. Corcî Zeydân, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, çev. Zeki Megamiz, İstanbul, 1974, III, 34–35; Şevkî Dayf, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, I, 84, 86.
11. Furat, *Arap Edebiyatı Tarihi*, I, 61.

lık mesleği de gelişmiştir. Ünlü Mekke'li müşrik As b. Vâil, dönemin önde gelen baytarlarındandır.[12]

Câhiliye Arapları arasında kıyâfet ve firâset ilmi de yaygındı. Kıyâfet ilmini iyi bilen kâifler, çöldeki ayak izlerinden sahibinin, bir çocuğun fizikî görünüşünden babasının kim olduğunu bilirlerdi. Çünkü çöl yaşamı, Arapları gerek düşmanlarını takip etmek, gerek kaçan kölelerini ve kaybolan develerini bulmak için iz sürebilme becerisini kazanmaya zorluyordu. Kâifler arasında iz sahibinin genç veya yaşlı, erkek veya kadın, kız ya da dul olduğunu keşfedecek mahârette insanlar bulunduğuna dair birçok efsâne rivâyet edilmiştir. Kâifliğin daha önceki türüne *kıyâfetü'l-eser* (iz sürücülüğü), son türüne ise, *kıyâfetü'l-beşer* (insan sürücülüğü) denilmektedir. Kıyâfetü'l-eser, çöl yaşamının bir ürünü olduğu gibi, kıyâfetü'l-beşer de işkâl nikâhının ürünü idi. Ayrıca kâif, babası tesbit edilemeyen çocukların soyunun kime ait olduğunu kıyâfetü'l-beşer bilgisiyle ortaya çıkarırdı.[13]

Câhiliye toplumunda büyücülük, müneccimlik, gelecekten haber verme, kehânette bulunma gibi işlerle uğraşan kimselere *cibt* deniliyordu. Hz. Peygamber'in şu sözleri cibtiliğin ne olduğunu çok güzel tasvir eder: "*Cibt; kuşu huylamak, kuşu uğursuz saymak ve çakılları yere vurarak hat çizmektir.*"[14] İslâm öncesi Arap toplumunda *Ka'b b. Eşref*, müneccimlik ve büyücülükle uğraştığı için cibitlerden sayılırdı.[15] Kur'an'da, "*kendilerine Kitap'tan bir pay verilenleri görmedin mi? Onlar cibt ve tağuta inanıyorlar ve inkâr edenlere, 'Bunlar inananlardan daha doğru yoldadır.' diyorlar.*"[16] buyrulur. Mekke'ye ilk defa putperestliği getirdiği söylenen Amr b. Luhay'ın mesleği kâhinlikti. Bir kimse yel girmesinden ve baş ağrısından hasta olduğu zaman ona giderdi. O, kendisine gelen hastayı okuyup üfleyerek tedâvi ederdi. Müşkil bir iş hakkında görüşü sorulursa, remil atarak veya bir ipe düğüm çalarak üzerine üfler, sonra da fikrini beyan ederdi.[17]

Câhiliye Araplarında falcılık da çok yaygındı. Kuşlarla fal bakmak anlamına gelen *ıyâfet* bilgisine sahip olanlar bu işi yapıyordu. Araplar kuşun uçması ve üzerinden geçmesiyle, adı ve sesiyle, bir yere tüneyip kanmasıyla fal bakarlardı. Âif adı verilen bu kimseler, kuşların uçuşundan iyi veya kötü, uğurlu veya uğursuz sonuçlar çıkarırlardı. Onlara göre bazı kuşlar, iyi ve kötülüğü sim-

---

12. Şevkî Dayf, a.g.e. I, 84.
13. İbn Hişâm, *Sire,* II, 34; Dayf, a.g.e. I, 85; Günaltay, Şemseddin, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri,* sad. M. Mahfuz Söylemez-M. Hizmetli, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997, 132–133.
14. Ebû Dâvûd "Tıb" 23.
15. İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ İsmail, M. *Tefsiru İbn Kesir,* tahk. M. Ali es-Sabûnî, Beyrut: Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1981, I, 403.
16. 4/Nisa, 51.
17. İbnu'l-Kelbî, Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed es-Saib, *Putlar Kitabı (Kitâbu'l-Asnâm),* çev. Beyza Düşüngen, (Ankara: AÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1969), 49.

gelerler. Kuşların sadece uçmalarıyla fal bakmaya *tayra,* kuşla fal bakana da *zâcir* denilirdi. Kuşun uçmasıyla fala bakmak için zâcir, kuşu uçururdu. Eğer kuş soldan sağa uçarsa uğurlu, sağdan sola uçarsa uğursuz sayılırdı. Kuşun soldan sağa uçmasına *sânih,* sağdan sola uçmasına da *bârih* derlerdi. Fala bakmak için her zaman âif ve zâcirlere başvurulmazdı. Herkes kendi kendine kuş uçurarak da fala bakılabilirdi. Sefere veya ava çıkan Arap, yolculuk esnasında önünde bir kuş uçarsa, bundan bir takım sonuçlar çıkarırdı. Kuş sağ taraftan uçarsa bunu hayırlı sayar; sol taraftan uçarsa uğursuz sayarak o işten vazgeçerdi. Karga yeşil yapraklı bir dala konarsa hayra, kuru bir dala konarsa uğursuzluğa yorulurdu. Bir kuşun konduğu yerlere ve konduktan sonra ötmesine bakılarak hayır ve şer sonucu çıkarılırdı. Ayrıca oklarla fal bakmak da çok yaygındı.[18]

Câhiliye toplumunda en çok itibar edilen iki meslekten birisi *şairlik,* bir diğeri de *sihirbazlık*tır. Bir çeşit sihirbazlık olan cibitlik mesleğiyle uğraşanlarda olduğu gibi, her şairin ilham ve bilgi aldığı bir şeytanı olduğuna inanılırdı. Şairler ıssız vâdilerde dolaşarak şeytanlardan ilham almak suretiyle şiirler söylerlerdi. Câhiliyede Ukkâz, Mecenne ve Zülmecâz adlı çarşılarda panayırlar kurulur, şair ve sihirbazlar birbirleriyle yarışabilmek için bütün hünerlerini gösterirlerdi. Kültür ve sanat faaliyetleri arasında yer alan bu gelenek her yıl tekrarlanırdı.[19]

Görüldüğü gibi Câhiliye kültürü tek bir kalıptan ibaret değildir. Toplumun yaşama biçimini kuşatan bütün değer hükümlerini içine almıştır.

İslâm öncesi Arap toplumu geçimlerini sağlama ve yaşamlarını sürdürme bakımından *bedevî* ve *hadarî* olmak üzere iki sosyal tabakaya ayrılmıştır. Bunlar yaşam tarzlarıyla birbirlerinden ayrılırlar. Çöl ve vâhalarda develeriyle birlikte yaşayanlara *"ehlu'l-veber"*, kasaba ve şehirlerde yerleşik hayat yaşayanlara da *hadarî*ler denilir. Bunlara çamurdan yapılmış meskenlerde oturmalarından dolayı, *"ehlu'l-meder"* ya da *"ehlu't-tîn"* adı da verilmektedir. Çölde yaşayan bedevîler, geçimlerini ziraat, avcılık, ekin ve ticaretle uğraşarak; ürünlerinden yararlanmak için koyun, sığır, keçi, arı ve ipekböceği yetiştirmek gibi hayvancılıkla sağlıyorlardı.[20] Konar-göçer bir hayat yaşayan bedevîlerin vazgeçmedikleri ahlâkî anlamda güzel hasletleri de vardır. Bu ahlâkın yükseği, *mürüvvet*tir.[21] Bedevîlerin özellikleri arasında, mürüvvet ve civanmertlikten sonra cesâret, ahde vefâ, zayıfları himâye, kendilerine sığınanı düşmana teslim etmeme, va'dini yerine getirme, komşu severlik, zafer anında af gibi huylar da sayılabilir.[22] Bütün bunlar çöl hayatının dayanışmaya bağlı ahlâkî ve örfî gereklerindendi.

---

18. Dayf, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, I, 85; Günaltay, *İslâm Öncesi Araplar*, 133–34.
19. Altıntaş, *Bütün Yönleriyle Câhiliye*, 46.
20. Günaltay, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*, 13–14.
21. Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 67.
22. Ahmet Emin, a.g.e. s. 39.

Tarihsel süreçte, ister hadarî ve isterse bedevî olsun, bütün çeşitleriyle Araplar, kabîle hayatı yaşıyorlardı. Kabîle, aynı soydan gelen şahısların oluşturduğu, fertlerin birbirine nesep ve kan yoluyla bağlandığı topluluktur. Kabîle, çölde hayatın direğidir. Câhiliye Araplarında kabîlelerin yardımlaşma, dayanışma ve himâye etme amacıyla yaptıklarına *ittifak* ve anlaşmalara *ahlâf* denirdi. Ahlâf, can ve mal gibi müşterek menfaatleri korumayı içeren bir sözleşmedir. Çölde farklı kabîlelerin bir başkasına yaptıkları baskınlardan korunmak için sözleşmeye dayalı böyle bir sosyal organizasyona katılmak bir zorunluluktu.[23] Her kabîlenin *melik, seyyid* veya *şeyh* adı verilen reisi vardır.[24]

Kabîlede yönetim tarzı, bazen istişâreye, yerine göre de istibdâda dayanırdı. Dolayısıyla kabîle yönetiminde keyfî tasarruflarda bulunanlar olurdu.[25] Kabîlelerden oluşan Mekke site devletinin parlamentosunun adı *Dâru'n-Nedve*'dir. Savaş ilanı, Haram ayların belirlenmesi, ticaret kervanlarının gönderilmesi gibi işler burada görüşülür, nikâhlar burada kıyılır, ergenlik çağına eren kızlara burada gömlek giydirilirdi.[26] Câhiliye döneminde, Dâru'n-Nedve'den başka bir de toplumun ileri gelenlerinin katıldığı '*nedve*' denilen başka bir halk konseyi vardı.[27]

Câhiliye dönemi Arap kabîleleri arasında meydana gelen savaşlara *"Eyyâmü'l-Arap"* deniliyordu. Bu savaşlara Yevmü Buâs, Yevmü Dâhis, Yevmü Ğabrâ, Yevmü Besûs, Yevmü Zû-Kâr, Yevmü Ficâr gibi çeşitli isimler verilmiştir. Araplar Zilkade, Zilhicce, Muharrem ve Recep'ten ibaret olan Haram aylarda savaş yapmazlardı. Bu yasak bozularak savaş meydana gelirse buna *Ficâr Harbi* derlerdi.[28]

Câhiliye döneminde Araplar, sosyal yaşam itibariyle *hürler, köleler* ve *mevâlî* şeklinde üç sınıfa ayrılıyordu. Aralarında kan ve soy bağı bulunan klan ve kabîlelerden meydana gelenler hür sınıfı oluştururken, toplumun en alt tabakasını oluşturan, hürlerin sahip oldukları hak ve şereften mahrum olanlar ise köleler olup, esir ve cariyelerden oluşuyordu.[29] Câhiliye döneminde bir de âzad edilmiş kölelerden meydana gelen ve Arap olmayan *mevâlî sınıfı* vardı.[30] Gü-

---

23. Cevad Ali, *el-Mufassal*, IV, 313, 370–388; Fayda, Mustafa, "Bedevî", *DİA*, İstanbul, 1992, V, 313.
24. Cevad Ali, *el-Mufassal*, IV, 344–351; Günaltay, a.g.e. 113.
25. Cevad Ali, a.g.e. IV, 348-352.
26. Günaltay, a.g.e. 56, 111; Hamidullah, Muhammed, *İslâm Müesseselerine Giriş*, çev. İ. Süreyya Sırma, Düşünce Yayınları, İstanbul 1981, s. 40; Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, 36; H. Lames, *L'İslâm İmp.*, Catholique, Beyrut, 1944, s. 20.
27. Şevkî Dayf, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, I, 59.
28. Ebû Ubeyde Muammer b. el-Müsennâ, tahk. Âdil Câsim el-Beyâtî, *Eyyâmü'l-Arab*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1987, II, 503-506; Cevad Ali, a.g.e. IV, 341-387
29. Günaltay, *İslâm Öncesi Araplar* ve Dinleri, 115; Çağatay, Neşet, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Câhiliye Çağı*, AÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1982, 132.
30. Cevad Ali, *el-Mufassal*, IV, 366–370; Şevki Dayf, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, I, 67; Günaltay, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*, 116–117.

ney Arabistan'da hürler, esirler ve mevâlînin dışında ayrıca *"ebnâ-ı ebrâr"* denilen bir sınıf daha vardı. Bunlar Habeşlileri Yemen'den çıkaran İranlıların çocuklarıdır. Araplar bunların soylarını İranlı mevâlî ve esirlerden ayırmak için, İranlıların çocukları anlamında, *"Ebnâu'l-Fursi'l-Ebrâr"* adını vermişlerdir.[31]

Âile, ilk insanla birlikte başlamıştır. Bu sebeple Araplarda da âile hayatı "hay"lardan oluşurdu. Beraber konup göçen, otlağı, su kaynağı ve tanrısı ortak olan gruba "hay" denilirdi. Her hay, *"falanca oğulları"* diye anılırdı. Âile anlamına gelen "âl"; aynı ev ya da çadırda oturan dede, oğullar, torunlar ve bunların çocuklarından oluşmaktaydı. Bunlara "geniş âile" denirdi. Meselâ, Âl-i Süfyân, Âl-i Ebû Tâlip gibi. Âl'in çadır ve sürüleri de ortaktı. *"Îyâl"*a gelince, bu da eşler ve çocuklardan oluşan dar âilelerdi. Bu âile biçimine de "çekirdek âile" adı verilirdi. Câhiliyede âl ve îyâl toplumsal bir âile şeklini almamıştır. Câhiliye döneminde Arap âilesi, biri *içtimâî âile,* diğeri ise *tabiî âile* olmak üzere iki sosyal yapı halindedir. Dinî ve hukûkî şekle sahip olan klan, ictimâî âile idi. Araplar bu âileleri falanca oğulları (benû fulân) şeklinde ayırmaktaydılar. Dinî ve hukûkî mâhiyete sahip olmayan âl ve îyâl de tabiî âile olarak isimlendirilirdi. Her âl çeşitli îyâllerden, her kılan ise çeşitli âllerden oluşmaktadır. Câhiliyede âl ve îyâllerin toplumsal bir boyutu yoktur.[32]

İnsan neslinin devamı, karı-kocanın evliliğiyle mümkündür. Câhiliye Arap toplumunda üç çeşit evlilikten bahsedilir. Bunlardan *ilki,* kabîle hudutları içerisinde kalan ve kabîlenin dışına taşmayan bir evlilik türüdür. Bir erkeğin kendi kabîlesinden bir kızla yaptığı bu evlilik çeşidine, *dâhilî evlilik* anlamında *endogamous* denir. *İkincisi,* herhangi bir Arap erkeğinin kendi kabîlesinin dışında bir kadınla evlenmesidir. Buna da *hâricî evlilik* anlamında *exogamous* denir. Câhiliye Arap algısında yabancı bir kabîleden kız almaya dayalı bu evlilik neticesinde doğacak çocukların daha sağlıklı ve daha gürbüz olacağına inanılırdı. *Üçüncü* bir evlilik türü de, yukarıda zikredilen her iki evlilik biçiminin birleştirilmesine dayalı bir evlilik çeşididir. Hem kabîle içinden ve hem de dışından kız almaya dayanır.[33] Her ne kadar, aristokrat âilelerin kızlarının eş seçiminde onay ve muvaffakiyetine başvurulursa da, genel anlamda Câhiliye, Arap toplumunda bir kızın evliliğine ve eş seçimine karar verme hakkı ebeveynin tasarrufunda kabul edilirdi.[34]

Câhiliye Arap toplumunda bir yuva kurmak üzere kadın ve erkeğin kader birliği yapması demek olan nikâhın müteaddid şekilleri vardı. Câhiliye Arap toplumunda geçerli olan ve isimleri bize kadar intikal eden belli başlı nikâh türleri şun-

---

31. Dayf, a.g.e. I, 67; Günaltay, a.g.e. s. 117.
32. Günaltay, a.g.e. s. 106.
33. Bkz. Cevad Ali, *el-Mufassal,* IV, 629.
34. Şevkî Dayf, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, I, 74–75; et-Taberî, Ebû *Ca'fer* Muhammed b. Cerîr, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mülûk*, Beyrut, 1967, II, 467.

lardır: *Birincisi,* bir adamın kızı nişanlanır, mehri ödenir ve sonra da nikâhlanırdı. Bu evlilik, şâhitler huzurunda yapılırdı. Âile müessesinin sürmesinde en geçerli bir evlilik biçimiydi. *İkincisi,* eşi aybaşı halinden sonra temizlenince adam hanımına falancaya git ve ondan hâmile kal, derdi. Bundan sonra kocası karısına hiç yaklaşmazdı. Hâmile kaldığı belli olunca kocası istediği takdîrde hanımıyla beraber olurdu. Bu nikâha *istibdâ'* nikâhı adı verilirdi. *Üçüncüsü,* on kişiden aşağı olmamak şartıyla bir erkek topluluğunun bir kadınla düşüp kalkması şeklinde olurdu. Kadın hâmile kalıp doğurunca, beraber olduğu erkeklere haber gönderip, birisine çocuğu nisbet ederdi. Buna *nikâhu'l-müşterek* (ortak nikâh) denilirdi. *Dördüncüsü,* fâhişe bir kadının birçok erkekle beraber olmasıdır. Bunlar umuma ait kadınlar olup, *kapılarına bayraklar* çekerlerdi. Hâmile kalıp çocuğu olunca bütün erkekler gelip toplanır ve çocuğun nesebini tayin için kâif çağrılırdı. Kâif çocuğu birine nisbet eder ve çocuk onun adıyla anılırdı. Buna da *nikâhu'l-biğa* adı verilirdi.[35]

İslâm öncesi Arap toplumunda erkek bir çocuk dünyaya geldiği zaman, âile büyük sevinç duyar, ziyâfet verirdi. Erkek çocuğun çokluğu toplumda bir övünç kaynağı sayılırdı. Bir Arap erkeğine eşinin kız çocuğu doğurduğu iletildiği zaman içinde sıkıntı duyar ve üzülürdü. Nitekim Kur'an'da, Câhiliye Araplarının kız çocuklarından nefret ettiklerine işaret edilir: *"Onlardan biri, kız ile müjdelendiği zaman içi öfke ile dolarak yüzü simsiyah kesilir!"*[36] Bununla da kalmaz, Câhiliye erkeğinin üzüntüsü, kız çocuklarının sayısal çokluğuna göre artış kaydederdi. Arap erkekleri kız çocuklarının varlığından utanç duydukları için, bir an önce onlardan kurtulmak isterdi. Bundan dolayı bazı Arap âileleri kız çocuklarını diri diri mezarlara gömerlerdi.[37] Kız çocuklarının aleyhine işletilen bu gelenek, İslâm'ın doğuşuna kadar devam etmiştir.

Câhiliye Arap geleneklerinden bir diğeri de doğan erkek çocukları sünnet ettirmekti. Sâmî dillerinde buna *"hıtân"* denirdi. Nitekim kaynaklarda, Câhiliye şairlerinden İmru'l-Kays'ın Bizans İmparatorunun hamamına İmparatorla birlikte gittiği ve onu sünnetsiz gördüğü için ayıpladığı kaydedilir.[38] Câhiliye dönemi güney Araplarında ve Habeşlilerde uygulanan sünnet etme merâsimi sadece erkeklere değil, kızlara yönelik olarak da yapılıyordu. Bu törende, yakın akrabalar, eş-dost yemeğe davet ediliyor, çocuklar süslenerek onlara en güzel elbiseler giydiriliyordu.[39]

Câhiliyede Araplar bir kadını birinci ve ikinci boşayıştan sonra tekrar alabilirler, fakat üçüncü boşayıştan sonra bir daha alamazlardı. Ayrıca Câhiliyede

35. Müslim, "Nikâh" 7; Ebû Dâvûd, "Talak" 33.
36. 16/Nahl, 58. Ayrıca bkz. 6/En'âm, 151.
37. Cevad Ali, *el-Mufassal*, IV, 650–52.
38. Hasan Sendubî, *Şerhu Divân-ı İmruü'l-Kays*, Kahire, ts., s. 111
39. Cevad Ali, *el-Mufassal*, IV, 654.

birkaç çeşit kadını boşama durumu vardı. Bunlardan birisi *"zıhar"* geleneğiydi. Bir koca, hanımına *"sen bana annemin sırtı gibisin"* dedikten sonra, kadın kocasına ebedî olarak haram sayılırdı.[40] İslâmî dönemde zıhar konusunda yeni bir düzenleme yapılmıştır.[41]

İslâm öncesi Câhiliye toplumunda kadın aleyhine gelişen boşanmada bir başka haksız uygulama da *"îlâ"* idi. Bu boşama türü, koca hanımına öfkelendiği zaman onunla bir, iki ya da daha fazla yıl, hatta ebedî olarak cinsel ilişkide bulunmayacağına yemin etmesi şeklinde gerçekleşiyordu. Süre dolarken koca, yeniden süreyi uzatıyordu. Böylece kendisi, kocalık görevini yapmadığı gibi, kadının başkasıyla evlenmesinin önüne de geçilmiş oluyordu.[42] Câhiliyeden İslâm'a geçişte yemine dayalı bu çeşit boşanma biçimi olan îlâ ile ilgili hükümler karara bağlanmıştır.[43] Câhiliye çağı Arapları kendi öz anaları ve kızlarıyla, halaları ve teyzeleriyle evlenmezlerdi.[44]

İslâm öncesi Arap toplumunda zengin ve hür kadınların toplum içerisindeki ağırlığı ve saygınlığı birbirine denk değildir. Özellikle yoksul hür kadınlar, gerek âile içinde ve gerekse çevrelerinde hükmetme ve saygınlık görme bakımından varlıklı hür kadınların derecesine yaklaşamamışlardır. Bu sebeple zengin ve kalabalık kabîlelere mensup olan hür kadınlar, özgüven sahibi oldukları için kocaları tarafından kendilerine yöneltilen her türlü şiddete karşı mukâvemet gösterebilmişler, asla kendilerini ezdirmemişlerdir.[45] Her ne kadar varlıklı hür kadınlar sosyal hayatta söz sahibi olsalar da câhiliye anlayışında kadın, işi gücü erkekleri kandıran, baştan çıkaran ve ayartan bir varlık olarak görülürdü. Câhiliye'de kullanılan *"kadınlar şeytanın tuzaklarıdır"*[46] ve *"kadınlarla istişâre ediniz, fakat onlara muhâlefet ediniz"*[47] sözleri kadına karşı ayrımcı bakışı ifade eden yaklaşımlardır. Câhiliye Arap toplumunda erkeğe nisbetle kadına daha az rağbet gösterilmesinde yaşanılan muhitin büyük tesirleri olduğunda şüphe yoktur. Kabîle hayatı yaşayan Araplarda kadına değer verilmeyişinin birinci sebebi, ekonomik olup, kadınlarda kas gücünün düşüklüğü düşüncesi; ikincisi ise, düşmana esir düşerek haysiyetleriyle oynanacağı endişesidir.[48]

---

40. er-Râzî, Fahreddin, *Mefâtîhu'l-Gayb,* Kahire, 1934, XXIX, 250.
41. Bkz. 58/Mücadele, 2-4.
42. Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, VI, 85.
43. 2/Bakara, 226–227.
44. Çağatay, *Câhiliye Çağı,* 136.
45. Geniş bilgi için bkz. Cevad Ali, *el-Mufassal*, IV, 616.
46. İbn Sellâm, Ebu Ubeyde el-Kasım, *Kitâbu'l-Emsâl*, tahk. Abdülmecid Kıdaş, Beyrut: Dâru'l-Me'mûn, 1980, 110.
47. Bkz. Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, II, 454.
48. Günaltay, a.g.e. s. 118.

DİL VE EDEBİYAT

Arapça, Sâmî diller âilesi içinde yer alır. Sâmî diller içerisinde güçlü bir edebiyat oluşturmuş olan Arapça'nın ilk ortaya çıktığı dönemi aydınlatmak kolay değildir. Araplara ait en eski metinler, tahmînen milâttan önce VI. Yüzyılın ortalarına kadar uzanan, Güney Arabistan yazısından gelişmiş bir hatla yazılmış, sayıları çok fakat dilin yapısı ve hususiyetlerini aksettirebilecek uzunluk ve zenginlikte olmayan, *müsned* adı verilen kitâbelerdir.[49]

Arap dili Kuzey ve Güney dili şeklinde iki gruba ayrılmıştır. Güney dili, Sâmî dillerden biri olan Habeş dili ile daima münasebet halinde olmuştur. Güney diline Hımyerîler'e nisbetle Hımyeriyye (Hımyerîce) adı verilmektedir. Kuzey dili, her ne kadar medeniyet açısından daha geri bir yörede gelişmişse de diğer dillerle daha az karışmış, sağlam ve fasihtir. Arap yarımadasındaki ticaret, Kuzey Araplarına geçmiş, Mekke, bütün Araplar için günden güne itibarı artan dinî bir merkez hüviyetini bürünmüştür. Bu durum, kuzeyin dilini, güneyin dili aleyhine geliştirmiştir. İslâm ve Kur'an ise, başlı başına bir dönüm noktası olmuştur. Çünkü Kur'an, kuzeyin dili olan Kureyş dili ile nâzil olmuştur. Kur'an dili bir bakıma Arapçanın gideceği yönü belirlemiş, yarımadadaki dil bütünlüğünü tamamlamıştır.[50] Tarihî süreçte iki kısma ayrılan Arapça, Kur'an'ın ve İslâm'ın etkisiyle tek dil haline gelmiş ve Kureyş dili ictimâî, iktisadî ve dinî sebeplerden dolayı Güney dili üzerine egemen olmuştur.

İnsanlık tarihinde Greklerin geliştirdikleri heykel ve mimarî ile, İbrânîler insanın iç duygularını ifade eden ilâhileriyle, Araplar da kasîde ve bilumum edebiyat eserleriyle iftihâr ederler. İster nazım, ister nesir yoluyla olsun, insanın kendi düşünce ve duygularını en açık ve ölçülü bir şekilde dile getirme sanatı olan belâgat, okçuluk ve ata binme, Câhiliye devrinde olgun insan olmanın üç temel şartı sayılmıştır.[51] İslâm öncesi Arap yarımadasında farklı lehçelerde konuşulan Arap dili, zengin bir edebiyat meydana getirmiştir. Câhiliye devrinde Arap kültürü; *şiir, nesir* ve *hitâbet* gibi Arap edebiyatı üzerinde merkezîleşmişti.

İslâm öncesi Arap tarihinde, Mekke, ticaret ve edebî hareketin merkezi olmuştur. Hac ve ziyaret günlerinde Araplar Mekke'ye gelir, ictimâî örf ve âdetlerini birbirlerine naklederler ve soylarının şerefi ve mizaçlarının yüceliğinden bahsederlerdi. Bütün bu edebî ve ictimâî tezâhürler çocuklarının kalbine nâdir mevhibeler, parlak tabiatlar ve yüce hasletler eker, onları en yüksek işlere ve

---

49. Nihat M. Çetin, "Dil", *DİA*, İstanbul, 1991, III, 282.
50. Komisyon, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, İlmî müşavir ve redaktör: Hakkı Dursun Yıldız, İstanbul: Çağ Yayınları, 1986, I, 109–110.
51. Hitti, *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi*, I, 136-37.

en yüce gâyelere iletirdi.[52] İşte bu edebî tezâhürlerden birisi de şiirdir. Câhiliye toplumunun önderleri, savaş ve barış gibi önemli konularda kararlar almadan önce kâhinlere danıştıkları gibi, şairlere de danışırlardı. Arap toplumunda, kamuoyunun sözcüsü olan şairlerin, duyu-üstü, görülmez âlemin bilgisine sahip olduğuna inanılırdı.[53] Bu nedenle Arap yarımadasında kültürün mihverini oluşturan şiir, Câhiliye Araplarının tarihi, kültürü, edebiyatı ve arşivi durumunda sayılırdı. Bütün Araplar bu kaynaktan beslenmekle kalmaz, halkın muhayyilesinde şiir, Arabın arşivi/divanı kabul edilirdi. Câhiliye döneminde yapılan savaşlar, atlar, yağmur, ahlâkî durum, aşk, kadın, evlilik, kahramanlık, yeryüzü şekilleri, din, inançlar, putlar ve hurâfeye dair her şey, şiirden oluşan bu arşivde korunmuştur.[54] *el-Muallakât*, *el-Mufazzaliyyât*, *el-Sem'iyyât* adlarıyla elimizde bulunan şiir mecmuaları, Arap şiirinin günümüze kadar gelişini sağladığı için kıymetlidir.[55]

Câhiliye döneminde nazmın yanında, nesir de bir sanat olarak çok eskiden beri işlenmiştir. Fakat eski Arap nesrinden şiire nisbetle çok az eser yadigâr kalmıştır. Bu eski örneklerin başında atasözlerine benzeyen darbımesel, mesel ve hitâbet metinleri gelmektedir.[56]

Câhiliye Arap toplumunda her ne kadar şair ve şiirin konumu, hatîb ve hitâbetten önde ise de, şiirden sonra hitâbet, en önemli edebî sanatlar arasında yer alıyordu. Hitâbet, etkili ve güzel konuşma sanatıdır. Câhiliye hitâbetinin ana temaları arasında karşılıklı övgü ve yergi yer alır. Bunlardan birisi kendi kabîlesinin kahramanlıklarını dile getirir, onunla rekâbet halinde olan diğer kabîle hatibi de onlara cevap verirdi.[57]

DİNİ HAYAT

Câhiliye Araplarının dil ve edebiyatları kadar, çoğulcu bir anlayışı simgeleyen dinî hayatları da büyük önem taşımaktadır.

---

52. Hasan İbrahim Hasan, *Siyasi, Dini, Kültürel, Sosyal İslâm Tarihi*, çev. İ. Yiğit, S. Gümüş, İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1987, I, 89.
53. Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, Ankara, Kevser Yayınları, 1975, s. 160–161.
54. Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 98; Corci Zeydân, *Târîhu Âdâbi'l-Lüğati'l-Arabiyye*, I, 77–90; Muhammed Fuâd Abdülbâki, *Mu'cemü Garîbi'l-Kur'an Mustahricen min Sahihi'l-Buharî*, İstanbul: Tebliğ Yayınları, 1985, 234.
55. Corci Zeydan, a.g.e. I, 91; Nihat M. Çetin, a.g.e. s. 23; Ahmet Subhi Furat, *Arap Edebiyatı Tarihi*, İstanbul: İÜ Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1996, I, 26, 65.
56. Bkz. Nihat M. Çetin, "II. Yazı", *DİA*, İstanbul, 1991, III, 291–92.
57. Şevkî Dayf, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, I, 410.

Câhiliye dönemi Arap toplumunda başta Yahûdîlik ve Hıristiyanlık gibi semâvî dinlere mensup insanların yanında farklı inançlar taşıyan Müşrikler, Mecûsîler, Sâbiîler ve Hanifler vardı.

Arap Yarımadasına Yahudilerin ne zaman geldiği bilinmemekle birlikte, Kur'an-ı Kerim'de Yemenli Kraliçe Sebe'nin Süleyman Peygamber'e yaptığı ziyaret nakledilmektedir.[58] Yahudilerin Filistin'den Arabistan'a doğru göç etmelerine sebep olan sürgün ve zulüm daha sonraki dönemlerde de devam etmiştir. İşte bu suretle Arabistan'a giden Yahudiler, Filistin ve Suriye sınırlarından kuzey Hicaz'a kadar uzanan alana dağılmışlardır. [59]

Hıristiyanlık Arabistan'a ancak dördüncü mîlâdî asırdan itibâren, kuzeyde Suriye ve güneyde Habeşistan'dan iki yolla sokulabilmiş ve Arap yarımadasının kuzey bölgesinde Gassâniler ve Hîreliler arasında yayılmıştır. Gassâniler çok önce Hıristiyanlaşmışlar ve *Ya'kûbî* mezhebini kabul etmişlerdir. Çünkü Gassânîler, Bizans İmparatorluğu ile sıkı ilişki içinde bulunuyorlardı. *Ya'kûbîlik* Suriye'deki Arap kabîleleri arasında da yayılmıştır. Irak bölgesinde ise Hıristiyanların çoğu *Nastûrî* mezhebini benimsemiş ve Hîrede Hıristiyan bir Arap topluluğu oluşmuştur.[60] Câhiliye Arap toplumunda Yahudiler ve Hıristiyanlardan başka yerel düzeyde olsa da başka inanç toplulukları da yaşıyordu. Bunlardan birisi Mecûsîlerdir.

Kadîm İslâm kaynaklarında Zerdüştlük, Mecûsîlik olarak geçmektedir. İnanç tarihinde, ateşe ulûhiyet atfedip, ona tapma geleneğini ilk başlatan Mecûsîler olmuştur. Kur'anı Kerîm'de bir yerde, diğer inanç sahipleri arasında Mecûsîlerden de bahsedilir.[61] Mecusîler, âlemi idare eden iki ilah kabul etmişlerdir.[62] İnanç esasları arasında, Zerdüştün peygamberliği ve ona Yüce Allah'tan vahiy gönderildiğine inanç yer alır. Zerdüştler Kâbe'nin bir anlamı olduğuna inanmazlar. Buna rağmen tarihte, Kâbe'de ateşe tapmak ve Kâbe'yi ateş evi haline çevirmek için büyük çaba harcamışlardır. Ayrıca Mecusîler, Mazdekîler gibi aynı ortak inancı paylaşan bütün kadınları nikâhsız olarak kendilerine helal sayarlar. Hatta bunlar arasında öz kız kardeşleriyle evlenenler de olmuştur.[63] İslâm'ın doğuşuyla birlikte Mecûsîler, Arabistan yarımadasındaki etkinliklerini kaybetmişlerdir.

---

58. Bkz. 27/Neml, 29–44.
59. Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, 56.
60. Günaltay, a.g.e. s. 90-91; İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, Ankara: DİB Yayınları, 2004, 48-49.
61. 22/Hac, 17.
62. Mâtüridi, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, İstanbul: İSAM Yayınları, 2002, 214.
63. Bkz. Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir, *el-Fark Beyne'l-Frak*, tahk. M. Muhyiddîn Abdülhamîd, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1990, 281–307; Cevâd Ali, *Asru'l-Câhili*, VI, 284.

Hicaz bölgesinde kendilerini Hanifliğe nisbet eden kimseler de vardı. Hanîf, "eğriliği bırakıp doğrusuna giden, yanlış olan bütün şeyleri ve putperestliği bir kenara atan kimse" demektir.[64] Bu mefhum örfte, tek Allah inancına sahip olan Hz. İbrahim'in milletine ad olmuştur.[65] Araplar, her hac yapana veya sünnet olana, Hz. İbrahim'in dini üzerine olduğuna dikkat çekmek için *"hanîf"* adını vermişlerdir.[66] Câhiliye çağında putperestlikten uzaklaşarak *"tek bir ilâha inanan kimselere"* hanîf deniliyordu. Risâlet öncesi Mekke'de, az sayıda olsa da, tevhîd inancına bağlı, şirke bulaşmamış temiz insanlar yaşıyordu. Bu şahsiyetler, toplumu, putlara tapmamaya, kumar oynamamaya, içki içmemeye ve kız çocuklarını diri diri toprağa gömmemeye çağırmışlardır. [67]

Şam'dan Arabistan'a ilk putperestliği getiren Amr b. Luhay olmuştur. Luhay, Şam'dan getirdiği ve şifa dağıtıcısı olarak nitelendirdiği Hubel putunu, Zemzem kuyusunun üst tarafında Kâbe'ye yakın bir yere yerleştirerek herkesi buna ibadet etmeye çağırmıştır. Hubel'de ulûhiyet olduğuna inanan putperestler, Kâbe'deki hediye ve eşyaları Hubel putunun yanında sergilemişlerdir. Rivâyete göre, Hubel insan şeklinde yontulmuş, kırmızı renkli akik taşından yapılmıştır. Mekke'ye nakil esnasında sağ kolu kırıldığı için altın cevherinden bir kol takılmıştır. Mekke'de ona ibadetin öyküsü böyle başlamıştır. Zaman içinde Hubel, Arapların nezdinde Hacer-i Esved kadar saygı görmüştür. Belli bir süreçten sonra Amr b. Luhay, Hubel'i Kâbe'nin içine taşımıştır.[68]

Tarihî süreçte Câhiliye Araplarında Amr b. Luhay'ın başlatmış olduğu bu putperestlik, her kabîle ve bölgeye yayılmış, hatta Allah'ın evi Kâbe'nin etrafında üç yüz altmış put yer almıştır. Kâbe'nin dışı heykel ve fresklerle süslenmişken, içi de Hz. İbrahim, Hz. İsmail, Hz. Meryem ve Hz. İsa'nın çocukluk resimleri ile süslenmiştir.[69] Bu durum İslâm'ın doğuşuna kadar devam edecektir.

Câhiliye Arap toplumunda inanç biçimleri gibi, dinî hayatla ilgili farklı ibadet şekilleri de vardır. Meselâ çok tanrılı ulûhiyet anlayışına, peygamber, melek ve kader inancına paralel olarak; ıslık çalma şeklinde ibadet, tavâf, oruç, hac, kurban vs. gibi ibadetler de söz konusudur. Ancak bütün bu inanç ve ibadet şekillerinin çoğu, özünden sapma göstermiştir. Aslında Câhiliye toplumunun geneli Allah'a inanıyor, ancak az sayıda muvahhid dışındakiler, O'na yak-

---

64. İsfehânî, Râgıb, *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an*, İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986, 190.
65. 3/Âl-i İmrân, 67.
66. el-İsfehânî, *el-Müfredât,* 190.
67. eş-Şehristanî, Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2001, I, 275
68. İbnü'l-Kelbî, Ebu'l-Münzir Hişâm b. Muhammed, *Kitâbu'l-Asnâm*, çev. Beyza Düşüngen, Ankara: AÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1969, 27–28; İbn Hişâm, Ebu Muhammed Abdülmelik, es-*Sirâtü'n-nebeviyye,*Mısır: el-Halebi, 1936, I, 79.
69. İbnü'l-Kelbî, *Putlar Kitabı*, s. 36; İbn Hişâm, *Sire*, X, 85.

laşmak için bir takım varlıkları aracı ittihaz ederek ulûhiyet atfediyorlardı. Buna bağlı olarak Câhiliye halkı, aslî hüviyetini kaybetmiş şekilde hac ve kurban gibi bazı ibadetleri yerine getiriyordu.

İslâm öncesi Arap toplumu putperestti. Fakat onlarda, daha o zamanlar tekâmül etmiş, yüce, tek ve her şeye gücü yeten bir tanrı fikri vardı. Bu mefhum ilâh kavramının yanında özel olarak; dişilik ve çoğulluk almayan "Allah" kelimesiyle ifade ediliyordu. Müşriklerin Allah adında bir ilâh kabul ettiklerini Kur'an'ı Kerim'den anlamamız mümkündür.[70] İşte Allah'a ortak koşan Câhiliye toplumunun O'na ortak koştukları varlıklardan birisi de "melek"lerdir. Onlar melekleri, Allah'ın kızları olarak düşünür ve ibadetlerine konu edinirlerdi.[71]

Arap putperestleri, ceset kabirde çürüdükten sonra tekrar hayata kavuşmayacaklarını var sayıyorlar ve bu sebeple, ölüm ötesi hayatı inkâr ediyorlardı.[72] Tekrar dirilişi inkâr ederek diriliş gününü tekzip eden müşrikler bir de "Çürümüş kemikleri kim diriltecek?" diyecek kadar alay konusu yapıyorlardı.[73]

Eski Araplarda kader inancı vardı. İnsan hayatındaki olayların kader tarafından belirlendiğine inanırlardı. Ne yaparlarsa yapsınlar, insan için belirlenen kaderden öteye bir şey yapmış olmazlardı. Olayların gelişiminde aktif özne olarak zamanı/dehri görürlerdi. Her şeyi dehre havâle ederlerdi: "Hayat ancak bu dünyadaki hayatımızdır. Yaşarız ve ölürüz. Bizi ancak, zamanın geçişi yokluğa sürükler." derlerdi.[74]

Câhiliye Araplarında hac, umre, tavâf, kurban, oruç, duâ, yemin, rukye vb. gibi değişik ibadet şekilleri vardır. Hac ve umre ibadeti en önemli dinî görevler arasında gelirdi. Hac ibadetinin haram aylarda yapılması, iktisadî açıdan büyük önem arz etmekteydi. Bu sebeple putperest Araplar, zaman bakımından hac ile umrenin arasını ayırmışlardı. Bunun temel sebebi ekonomik idi; umreyi Recep ayında yaparlardı. Hac görevini Arafat'tan başlatırlardı; başlatma vazifesi Süfelilere aitti. Fakat bu konuda liderlik için ihtilâfa düştükleri de olurdu.[75] Araplar genel olarak, Arafat'tan sonra yürüyerek Müzdelife'ye giderlerdi. Kureyş ise, ibadetlerde kendilerini diğerlerinden seçkin görür, Arafat'ta durmaz, Müzdelife'den güneş doğduktan sonra ayrılırlar ve Kâbe'ye gelerek onu yedi defa tavâf ederlerdi. Tavâf esnasında Hacer-i Esved'e dokunurlar, sonra da Safa ile Merve arasında sa'y yaparlardı. Sa'y görevinin bitmesiyle Hac görevlerini tamamlamış olduklarına inanırlardı.[76]

---

70. 29/Ankebût, 61.
71. İbn Hişâm, *Sîre*, I, 386.
72. 45/Câsiye, 24.
73. İbn Hişâm, *Sîre*, I, 387–88.
74. 45/Casiye 24.
75. İbn Hişâm, *Sîre*, I, 130.
76. İbn Hişâm, a.g.e. I, 212.

Kureyşliler tavâf konusunda ve usulünde kendilerini diğer kabîlelerden üstün sayarak *hums* âdetini ihdas etmişlerdir.[77] Buna göre Hac için Mekke'ye gelen kabîlelerin ihramlı iken çökelek ile, kızarmış ve yanmış herhangi bir şey yemelerini yasaklarlar, yünden yapılmış çadırlar altında korunmalarını isterlerdi. Daha da ileri giderek, Hac ve Umre yapmak maksadıyla mukaddes bölgenin dışından gelenlerin, bu bölgeden getirdikleri yemekleri yememeleri, tavâflarını ancak *hums*lardan aldıkları elbiselerle yapmaları gerektiğini söylerlerdi. Bu elbiseler temin edilmediği zaman Kâbe'nin çıplak tavâf edilmesini emrederlerdi. Dolayısıyla *hums*lulardan yeni elbise almayan Araplar, Kâbe'yi çıplak tavâf etmek zorunda kalırlardı.[78] İslâmî dönemde onların bu çirkin âdeti kaldırılmıştır.[79] Ayrıca Câhiliye döneminde Mekkelilerin "*Büvâme Bayramı*" adını taşıyan yıllık bir bayramları vardı.[80]

Câhiliye döneminde putlara kurban kesme ibadeti de vardı. Kur'an-ı Kerîm, müşriklerin, putlarına kurban kesme ve armağan sunma âdetinin çok çirkin bir kötülük olduğunu haber vererek bu Câhiliye geleneğini yasaklamıştır.[81] Bu Araplar, Recep ayında putlarını ta'zim için Kurban kestikleri gün oruç da tutarlardı. Kaynaklarda, Câhiliyede adı '*sumt*' olan susmaya dayalı bir oruçtan da bahsedilmektedir.[82] Ayrıca Câhiliye Arapları Muharrem ayının onuncu günü "aşûre" adı verilen bir oruç tutarlardı. Hz. Aişe'den gelen bir rivâyette buna işaret edilmiş, hatta Hz. Peygamber'in de bu orucu tuttuğu bilgisine yer verilmiştir.[83]

Câhiliye dönemi müşrik Araplarında duâ inancı da vardı. Onlar duâlarında putları aracı kılarlar, iki sebepten dolayı putlara duâ ederlerdi. Bunlardan birisi putlardan bereket, şefâat ve yardım istemek; ikincisi de onların öfkesinden emîn olmak. Bununla birlikte Câhiliye döneminde müşrik Araplar, putlara, dikili taşlara, kurbanlara, kurban kesilen yerlere, adak yerlerine, babalarına, annelerine, atalarına, Kâbe'ye yemin ederler; bunun için özel olarak yemin merâsimleri düzenlerlerdi. Bu esnâda bir ateş yakarlar, ateşe yaklaşırlar, içlerinden birisi ateşin yararlarını anlatır, bu yemini bozmak isteyen olup olmadığını sorarak tesbit etmeye çalışır, ateşin başında musâfaha yapardı.[84]

İslâm öncesi Araplar, put, cin ve şeytanların isimlerini kullanarak ve bunları vâsıta yaparak şifâ dilerlerdi. Sahâbeden Avf b. Malik el-Eşcaî'den gelen bir rivâyet şöyledir: "Biz câhiliye döneminde rukye yapardık. Bilâhare, "Ey Al-

77. İbn Hişâm, *Sîra*, I, 211.
78. İbn Hişâm, a.g.e. I, 211–215.
79. 7/A'râf, 31–32.
80. Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I, 48.
81. Bkz. 6/En'âm, 136.
82. Buhârî "Menâkıbü'l-Ensâr", 26.
83. Ebu Dâvûd "Savm", 64.
84. İbn Hişâm, *Sîre*, II, 85.

lah'ın Elçisi! Bu hususta ne buyurursunuz?" dedik. O da, "Bana rukyenizi gösterin, içerisinde şirk bulunmadığı müddetçe rukyede bir sakınca yoktur." buyurdu.[85] Bu rivâyetten Câhiliye Araplarının rukyeye bir tedâvi vesîlesi kabul ettiklerini anlıyoruz.

CAHİLİYE ÖRF VE ÂDETLERİ

Tarihi süreçte Câhiliye Arapları, Hz. İbrahim ve Hz. İsmail'in getirdiği dinden sapmışlardır. Arap toplumunda her ne kadar bu inançtan bazı unsurlar varlığını korusa da genel mânâda tevhîdî özden sapmalar yaşanmıştır. Bu durum onların örf ve âdetlerini de etkilemiştir. Eski Arapların Câhiliye döneminde yaygın olan bazı örf ve âdetleri vardır.

Câhiliye dönemi Arap toplumunda içki ve kumar çok yaygınlaşmış, hatta bir iftihâr kaynağı haline gelmiştir. Câhiliye şiirinin teması içki ile doludur. İçkinin, cesâreti artırdığına inanılırdı. Elbette içki almayan kimseler de vardı. Meselâ kabîle reisi olan Abbâs b. Merâdis'in anlattığına göre, Câhiliyede birisi ona; *"Niçin içki içmiyorsun? O senin cesâretini artırır."* demiştir. Toplumun kınamasına rağmen İbn Merâdis, *"Kavmin seyyidi olduğum halde Câhiliyede ne içkiyi elime aldım ve ne de sefih kişilerle akşamladım."* diyebilmiştir.[86]

Araplar kumar oynamakla da övünürlerdi. Bu oyun daha ziyâde zenginler tarafından oynanır, bu yolla yoksullara et dağıtılmış olurdu. Araplarda "meysir", kumara konu olmak üzere ortaya konan deveye de denirdi. Devenin eti dikkatle parçalanırken çağrılan hakem kuruluna *yâsirûn* adı verilirdi.[87] Câhiliye devrinde Araplar arasında nerd denilen tavla ve satranç gibi oyunlarla da kumar oynanırdı. Hatta *istiskâm* adı verilen bir tür piyangodan da bahsedilmektedir.[88] Ayrıca, hayvanları et karşılığı ya da iki koyunu bir koyun karşılığı satmak Câhiliye halkının kumarlarındandır.[89] İslâm, hem içkiyi ve hem de kumarı yasaklamıştır.[90]

Araplar dikili taşlara ibadet eder ve üzerlerinde kurbanlar keserlerdi. Bu dikili taşlar, Kâbe'nin etrafında bulunurdu. Bunların üzerinde kesilen kurbanların kanı taşlara sürülür, etler de üzerlerine konulurdu. İslâm geldiği zaman

85. Ebu Dâvûd "Tıp", 18.
86. Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, VI, 46.
87. Râzî, a.g.e. VI, 45; Neşet Çağatay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Câhiliye Çağı*, Ankara: AÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982, 140.
88. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili,* İstanbul: Eser neşriyat, 1969, II, 765.
89. Muvatta', "Büyû", 27.
90. Bkz. 5/Mâide, 90-91.

Yüce Allah, bu çirkin işten bütün mü'minleri menetmiş ve dikili taşlar için kesilen kurbanın –velev ki Allah adına bile kesilse– etini yemeyi yasaklamıştır.[91]

Araplarda yaygın olan âdetlerden birisi de fal oklarıyla kısmet aramaktı. Bu fal okları anlamına gelen zelem (çoğulu ezlâm) ile rızık ve şans aramak demektir. Araplar buna *kıdah* da derlerdi. Zelem, yeleksiz üç oktan meydana gelirdi. Buna fal zarı da tabir edilir. Câhiliye Arapları bir yolculuğa, bir savaşa, bir ticarete, bir nikâha ya da büyük bir işe teşebbüs ettikleri sırada bu üç zar ile kısmet çekerlerdi. Zarlardan birisinde "*Rabbim bana emretti.*"; öbüründe, "*Rabbim beni nehyetti.*" yazılı idi; üçüncüsü de *boş* olurdu. Falcı torbaya elini sokar, "Rabbim bana emretti." oku çıkarsa o işi yapar, "Rabbim beni nehyetti." oku çıkarsa o işi yapmaz, şayet boş çıkarsa, fal, tekrar edilirdi. Eğer boş çıkarsa, bu durumda beklemeksizin yeniden fal okları çekilirdi. Bu okların üzerinde yazan "rab' kavramından maksat Hübel putudur.[92]

İslâm öncesi Câhiliye Araplarında Kureyş zenginleri bir banker gibi çalışırdı. Her birisinin kendisine mahsus murâbaha sistemi vardı. Bu sistem, bir iki sene içerisinde "*re'sü'l-mâl*" derecesine yükselen ağır şartları ihtivâ ederdi. Fâizle çalışan evlerden birisi de Hz. Peygamber'in amcası Abbas'ın evi idi. Abbas, Tâiflilere bile kredi verirdi. Hz. Peygamber veda hutbesinde, "Fâizin her çeşidi kaldırılmıştır, o ayağımın altındadır. Câhiliye devrinde mevcut ödünçler üzerindeki ribâ da yasaktır. Şu kadar var ki, (ödünç olarak verdiğiniz) sermâyeleriniz sizindir. (Bu suretle) ne zulmedecek ve ne de zulme uğrayacaksınız. Allah bundan böyle ribânın mevcut olamayacağına hükmetti. İlk kaldırdığım ribâ, amcam, Abdülmuttalib'in oğlu Abbas'ın ribâsıdır."[93] buyurmuş ve ayrıca Kur'an'da da ribâ yasaklanmıştır.[94]

Câhiliye devri Arapları, arasında kan davaları meşhurdur. Kabîleler halinde yaşayan Arapları birbirine bağlayan yegâne bağ, kan bağıydı.[95] Bundan dolayı saldırıya uğrayan bir kimsenin öcünü, âile topluluğunu teşkil eden kabîlenin bütün fertleri almak durumunda idi.[96] Bu anlamsız âdetten dolayı, Araplar arasında kavga ve savaşlar hiç eksik olmamıştır. Hz. Peygamber'in Vedâ Hutbesi'nde kaldırıldığını bildirdiği âdetlerden biri de bu kan davasıdır.

Câhiliye kadınları arasında âdet halini almış olan bir alışkanlık da *niyâha* idi. *Niyâha*, ölen bir kimsenin arkasından iyiliklerini sayarak feryatla ağlamak demektir.[97] Zira Câhiliye döneminde Araplar arasında, ölümünden sonra ken-

91. 5/Mâide, 3.
92. Bkz. 5/Mâide, 90.
93. Müslim "Hac" 19; Dârimî, "Büyû", 3; Ebû Dâvud, "Menâsık", 57.
94. 2/Bakara, 275.
95. Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, 225.
96. Günaltay, a.g.e. s. 109; Çağatay, *Câhiliye Çağı*, 129.
97. Müslim, "Cenâiz", 10.

disi için bağıra çağıra, iyiliklerini sayarak ağlanmasını vasiyet edenler vardır.[98] Hz. Peygamber, kadınlar kendisine biat ederken, İslâm'a uygun olan bir davranışta isyan etmemeye söz almış, ölüye feryat ederek ağlamanın günah olduğunu belirtmiş, hatta "Ölenin arkasından yanaklarına vuran, ceplerini yırtan ve Câhiliyet davasında bulunan bizden değildir." buyurmuştur.[99]

İslâm öncesi Araplarından bazıları ölmeden önce, erkek çocuklarına at, deve vb. binitlerini de birlikte gömmelerini vasiyet ederlerdi. Bu vasiyete uygun hareket eden ölü yakınları, devenin başını arkasına bağlayıp karnı ya da sırtı üzere mezarın yanma yatırarak ölüme terk ederlerdi. Bu şekilde öldürülen deveye "*el-Beliyye*" denirdi.[100]

Amr b. Luhay Mekke'nin yöneticisi olunca, sadece putperestliği yaymakla kalmamış, Hz. İsmail'in getirdiği ilâhî hükümlerde birtakım değişiklikler de yapmıştır. Kendi zihniyetine göre, Allah'ın dinine aykırı olarak, hayvanlar konusunda helal ve harama dayalı yeni düzenlemelere gitmiştir. Kur'an'da onun yaptığı bu hukukî düzenleme reddedilmiştir.[101]

Câhiliye dönemi müşriklerinde saçların ortadan ikiye ayrılması âdettendi. Hz. Peygamber (a.s), önceleri müşriklere benzememek için Ehl-i Kitap gibi saçlarını uzatarak aşağıya sarkıtıyordu. Putperestliğin hâkimiyeti sona erince saçlarını ortasından iki tarafa ayırmıştır.[102]

Bütün bu saydığımız örf ve âdetlerden başka Câhiliye Arap toplumunda kuş uçurtmak[103], Safer ayını uğursuz saymak[104]; güneş ve ay tutulmalarında yanlış sonuçlar çıkarmak gibi[105] inanış ve davranış biçimleri de olmuştur.

Netice, Câhiliye, İslâm öncesi Arapların yaşadığı dönem için ad olmuştur. Ayrıca, genel anlamda Câhiliye, Allah'ın irade ve hidâyetinden uzak bütün çağlar için de kullanılır. Câhiliye toplumunun en açık özellikleri arasında, putperestlik, kabîle taassubu, ırkçılık, kabalık, kendini seçkin ve seçilmiş görme, dinî alanda helâl ve haram kılma yetkisini kendinde görme gibi hususlar sayılabilir. Ayrıca şairlik, kâhinlik, sihirbazlık gibi gözde mesleklerin yanında, her türlü sefâhatin kol gezdiği, insan haklarının ihlâl edildiği, zayıfların ezildiği, özellikle kadınların bir metâ haline getirilip cinsiyet ayrımcılığının olabildiğince derinleştiği o devrin bir yaşam biçimidir. Bu, İslâm gelinceye kadar devam etmiştir.

---

98. Müslim, "Cenâiz". 9.
99. Müslim, "İmân". 30, 44.
100. Süleyman Toprak, *Ölümden Sonraki Hayat*, (Konya: Tekin Kitabevi, 1986), s. 47.
101. 5/Mâide, 103–104.
102. Müslim, "Fedâil", 90.
103. Ebû Dâvûd, "Tıp", 23.
104. Ebû Dâvud, "Tıp", 24.
105. Buhârî "Küsûf" 1, 15.

KAYNAKÇA

Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, çev. Ahmet Serdaroğlu, bAnkara: Kılıç Kitabevi, 1976.

Altıntaş, Ramazan, *Bütün Yönleriyle Câhiliyye,* İstanbul: Pınar Yayınları, 1988

Bağdadî, Ebû Mansûr Abdülkâhir, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, tahk. M. Muhyiddîn Abdülhamîd, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1990.

Cevad Ali, *el-Mufassal fî Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm*, Bağdat, 1993.

Corcî Zeydân, *İslâm Medeniyeti Tarihi,* çev. Zeki Megamiz, İstanbul, 1974.

Corci Zeydân, *Târîhu Âdâbi'l-Lüğati'l-Arabiyye*, Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayâ, 1992.

Çağatay, Neşet, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Câhiliye Çağı*, Ankara: AÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982.

Çetin, Nihat M., "Dil", *DİA*, İstanbul, 1991.

Çetin, Nihat M., "II. Yazı", *DİA*, İstanbul, 1991.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân, *Sünenu'd-Dârimî*, Beyrut: Dâru'ş-Şâb, ts.

Ebû Davud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistanî, *es-Sünen,* Beyrut: Dâru İhyai's-Sünneti'n-Nebeviyye, ts.

Ebû Ubeyde Muammer b. el-Müsennâ, tahk. Âdil Câsim el-Beyâtî, *Eyyâmü'l-Arab*, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1987.

ez-Zebîdî, Muhammed Murtazâ, *Tâcu'l-Arûs,* tahk. Ali Sînâ, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994.

Fayda, Mustafa, "Bedevî", *DİA*, İstanbul, 1992.

Fayda, Mustafa, "Câhiliye" *DİA,* İstanbul, 1993.

Firuzâbâdî, Necmüddîn Muhammed b. Yahya, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Mısır, ts.

Furat, Ahmet Subhi, *Arap Edebiyatı Tarihi*, İstanbul: İÜ Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1996.

Günaltay, Neşet, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri* sad. Mahfuz Söylemez-Mustafa Hizmetli, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997.

Günaltay, Şemseddin, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri,* sad. M. Mahfuz Söylemez-M. Hizmetli, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997.

H. Lames, *L'İslâm İmp.*, Catholique, Beyrut, 1944.

Hakkı Dursun Yıldız, "Arap" *DİA*, İstanbul, 1991.

Hamidullah, Muhammed, *İslâm Müesseselerine Giriş*, çev. İ. Süreyya Sırma, (İstanbul: Düşünce Yayınları, 1981).

Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamber'i*, çev. Salih Tuğ, Ankara, 2003.

Hasan Sendubî, *Şerhu Divân-ı İmruü'l-Kays*, Kahire, ts.,

Hasan İbrahim Hasan, *Siyasi, Dini, Kültürel, Sosyal İslâm Tarihi*, çev. İ. Yiğit, S. Gümüş, (İstanbul: Kayıhan Yayınları), 1987.

Hitti, Philip K., *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul: Boğaziçi Yayınları 1995.

Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, Ankara: Kevser Yayınları, 1975.

İbn Hişam, Ebû Muhammed Abdülmelik, *es-Sîratü'n-Nebeviyye*, Mısır: el-Halebî, 1936.

İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ İsmail, M. *Tefsiru İbn Kesir*, tahk. M. Ali es-Sabûnî, Beyrut: Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1981.

İbn Mâce, Muhammed b. Yezid, *Sünen*, Kahire:Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabi, ts.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâleddîn Muhammed, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut, ts.

İbn Sellâm, Ebû Ubeyd el-Kâsım, *Kitâbu'l-Emsâl*, tahk. Abdülmecîd Kıdâş, Beyrut: Dâru'l-Me'mûn, 1980).

İbnü'l-Kelbî, Ebü'l-Münzir Hişam b. Muhammed es-Saib, *Putlar Kitabı (Kitâbu'l-Asnâm)*, çev. Beyza Düşüngen, Ankara: AÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1969.

İsfehânî, Râgıb, *el-Müfredat fî Garîbi'l-Kur'ân*, İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986.

Komisyon, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, İlmî müşavir ve redaktör: Hakkı Dursun Yıldız, İstanbul: Çağ Yayınları, 1986.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir topaloğlu, İstanbul: İsam Yayınları, 2002.

Muhammed Fuâd Abdülbâki, *Mu'cemü Garîbi'l-Kur'ân Mustahricen min Sahîhi'l-Buhârî*, İstanbul: Tebliğ Yayınları, 1985.

Müslim b. el-Haccâc, Ebu'l-Huseyn el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, tahk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Mısır, 1955.

Razî, Fahreddin, *Mefâtîhu'l-Gayb*, Kahire, 1934.

Sarıçam, İbrahim, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, Ankara: DİB Yayınları, 2004.

Şehristanî, Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2001.

Şevkî Dayf, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî, el-Asru'l-Câhiliyye*, Mısır: Dâru'l-Maarif, 2008.

Taberi, Ebû *Ca'fer* Muhammed b. Cerîr, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mülûk*, Beyrut, 1967.

Toprak, Süleyman, *Ölümden Sonraki Hayat*, Konya: Tekin Kitabevi, 1986.

Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1969.

Yıldız, Hakkı Dursun, "Arap" *DİA*, İstanbul, 1991.

TÜRK DÜŞÜNCESİ: İSLÂM ÖNCESİ TÜRK EVREN TASAVVURU*

Ayhan Bıçak**

İnsanın kendisi hakkındaki bilinci, bir bakıma iki bilinmeyen sayılan, doğum ile ölüm arasında, kendini anlama çabasına dayanır. Bu iki unsur yeterince anlamlandırılmadıkça, insan hakkında söylenen her şey eksik kalır. Doğum geçmişi, ölüm de geleceği temsil etmektedir. İnsan, bilinmeyen bir geçmişten gelip, bilinmeyen bir geleceğe giderken, hayatı yeterince güven verici bulmamış ki, her iki bilinmeyen de araştırma konusu yapılmıştır. Doğum, köken çerçevesinde; hayat, tarih anlayışında; ölüm, öte dünya inancıyla temellendirilmiştir. İnsanın kendini tanıma çabası, yaşadığı evreni kültürel düzen içinde yeniden kurmasıyla sonuçlanmaktadır. Bu düşünce süreci evren tasavvurunu ortaya çıkarmıştır. Evren tasavvuru, evrenin oluşumu, dünyanın yaşanılabilir duruma getirilişi, insanın yaratılışı, insanın bu dünyada hangi ilkelere göre yaşayacağı, öldükten sonra gideceği öte dünyanın özelliklerinin neler olduğu ve bütün bu süreçte Tanrı'nın yerinin neler olduğunu içerir. Evren tasavvurunda ele alınan konuların merkezini insan oluşturur. Başka bir deyişle, evren tasavvuru, insanın varoluşunu açıklama teorisidir. Her toplum kendi evren tasavvurunu sahip olduğundan, her evren tasavvuru, ilgili olduğu toplumun, düşünce ya-

---

* Bu çalışma *Türk Düşüncesi 1 Kökenler* başlıklı çalışmamın *İslamöncesi Türk Düşüncesi* kısmının *Evren Tasavvuru* bölümüdür. Çok küçük değişikliklerle burada yayınlanmaktadır. Konuyla ilgili daha fazla bilgi için adı geçen kitabın ilgili bölümlerine bakılabilir.

** Prof. Dr., İstanbul Üniversite Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü. [abicak@istanbul.edu.tr]

pısını, zihniyetini, kurumlarını, geleneklerini ve değerlerini yansıtır. Evren tasavvurları toplumların tarihî süreçlerinde oluştuğundan, tam olarak ne zaman meydana geldikleri belirsizdir. Ancak bir toplumdan söz ediliyorsa ve o toplumun bir kimliği varsa, aynı zamanda onun bir evren tasavvurunun da olduğu kabul edilir. Çünkü toplumsal kimlikler evren tasavvurları tarafından belirlenirler. Benzer şeklide, evren tasavvurları da toplumsal kimliklerin oluşum süreçlerinde biçimlenirler. Kimlikler, toplumları diğerlerinden ayırdığı gibi, evren tasavvurlarını da farklılaştırmaktadırlar.

Türkçe konuşan halklar anlamında Türklerin önemli özelliklerinden biri çok geniş coğrafyaya yayılmaları nedeniyle çok çeşitli medeniyetlerle ilişkide olmalarıdır. Bu ilişkiler Türk evren tasavvurunun, İslâm öncesi, İslâmî dönem ve Modern dönem olmak üzere üç aşamada incelenmesini gerektirmektedir. Bu çalışmada İslâm öncesi (İlk Dönem) Türk evren tasavvurunun sahip olduğu nitelikler Tanrı, gök ve yer, insan, ölüm anlayışı ve dinin yapısı başlıkları altında ele alınmaktadır.

TANRI

Tengri (Tanrı) terimi, Hunlarda (M.Ö. 200) ortaya çıkmış, Türkçenin bütün lehçelerinde varlığını sürdürmüş, Türklerin kabullendikleri bütün dinlerde yerini korumuş[1] olması nedeniyle, evren tasavvurunu kavramak için önemli basamaklardan biridir. *Tengri* (Tanrı), ezelî ve ebedî, ulu, güçlü olarak tasvir edilmiştir. Göğün, yerin ve insanın yaratıcısı, insanın ne kadar yaşayacağını da belirlemektedir.[2] Tanrı'nın yaratıcılığını gösteren en açık örnek, Gök-Türklerdeki gök, yer ve insanın yaratılışına ilişkin inanıştır. Gök-Türk Yazıtlarındaki, "Üstte mavi gök, altta yağız yer yaratıldığında, ikisinin arasında insanoğulları yaratılmıştır."[3] ifadesinde, evrenin iki temel unsuru olan, gök ve yer ile insanın Tanrı tarafından yaratıldığı inancı açıkça görülmektedir. Aynı metinde geçen, "(Ben), Tanrı gibi (ve) Tanrı'dan olmuş Türk Bilge Hakan"[4] ifadesi ise insanın yaratılmışlığının bir başka şekilde ifade edilmesidir. Dönemin inancına

---

1. Jean-Paul Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, Çev. Aykut Kazancıgil, İşaret Yayınları, İstanbul, 1994, s. 90.
2. Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, C. III., Çeviren, Ali Berktay, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2003, s. 13; P. Wilhelm Schmidt, "Türklerin Dini", Çeviren, Sadettin Buluç, *İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, Cild: XIV, Temmuz 1966, s. 70.
3. "Kül Tiğin Yazıtı", *Orhon Yazıtları*, Çeviren ve Yayınlayan Talat Tekin, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1988, D1.
4. "*Kül Tiğin Yazıtı*", G1.

göre, evrensel düzen, dünyanın ve toplumun örgütlenmesi, insanların yazgısı Tanrı'ya bağlıdır[5] ve Tanrı ebedîdir.[6] Türk inancında, yaratıcı Tanrı fikrinin olduğu açıktır; ancak yaratma işleminin nasıl yapıldığı belirsizdir.[7] Burada geçen yaratma fikrinin, yoktan var etmek mi yoksa biçimlendirme eklinde mi olduğu belli değildir. Gezginlerin verdiği bilgilere bakıldığında, Türklerin tek Tanrı fikrine sahip oldukları ve İslâm inancındaki Allah tasavvuruna denk geldiği söylenebilir.[8] Roux, "yaratma" teriminin biçimlendirme ya da tertip etme anlamında kullanılış alabileceği kanaatindedir.[9]

Tanrı, güneş, ay ve yıldızlarla birlikte çığrıdadır (arş-ı âlâ), yani insanlarla hayvanların dolaştığı yeryüzü ile kuşların uçtuğu havada değildir.[10] Dolayısıyla, Gök Tanrı olarak tanımlanan varlık; yağmur, kar, şimşek gibi olaylarla ilgili değildir.[11] Oğuz Kağan'ın taptığı Tanrı, yeryüzünü kuşatan kalık göğü (atmosfer) çoktan aşmış, çığrıda dolaşan gezegenleri kaplayan yüce bir varlık[12] olarak düşünülmüştür. Tanrı insanlardan uzakta bir yerde tasavvur edilmekle birlikte, insanlarla ilişki içindedir.[13] İlk dönemin inancına göre Tanrı, yeryüzünün tamamını ve dünyanın dört köşesinde bulunan düşmanları da kapsayarak, bütün insanları kendine bağlamıştır.[14] Ayrıca O, insanlarla yakından ilgilidir ve kendini insanlara dolaylı yollarla gösterir. İnsan eylemlerini etkileyen şey, Tanrı'dan geldiğine inanılan *kut*tur. Özellikle Tanrı'nın verdiği kut sayesinde hükümdar olan kişi, Tanrı'yla uyum içinde olmak zorundadır.[15] Tanrı'nın buyruklarını (*yarlık*), ne şekilde verdiğine dair herhangi bir bilgi mevcut değildir. İlk anlamı "ilke", "buyruk", "emir" olan *yarlık* teriminin Tanrı buyruğu anlamına geldiğini gösteren belgeler mevcut olmakla birlikte, emirlerin hükümdara nasıl ulaştığına ilişkin bilgiler eksiktir.[16] Türk evren tasavvurunda, devletin merkezî konumda olması nedeniyle, Tanrı'nın evreni, dünyayı ve insanı nasıl yarattığı üzerinde durulmamış, devletle ilişkili konularda Tanrı'nın nasıl müdâhale etti-

5. Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, s. 13.
6. Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 238.
7. Schmidt, "Türklerin Dini", s. 74.
8. Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 102; Sencer Divitçioğlu, *Oğuz'dan Selçuklu'ya Boy, Konat ve Devlet*, Eren Yayıncılık, 1994, s. 27.
9. Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 87.
10. Divitçioğlu, *Oğuz'dan Selçuklu'ya Boy, Konat ve Devlet*, s. 27.
11. Schmidt, "Türklerin Dini", s. 77.
12. Divitçioğlu, *Oğuz'dan Selçuklu'ya Boy, Konat ve Devlet*, s. 27.
13. Schmidt, "Türklerin Dini", s. 70; Schmidt, P. Wilhelm; "Eski Türklerin Dini", Çeviren, Sadettin Buluç, *İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, c. XIII. Temmuz 1964, s. 81.
14. Roux, Türklerin ve Moğolların Eski Dini, s. 93.
15. Roux, a.g.e. s. 96-97.
16. Roux, a.g.e. s. 97.

ği belirtilmiştir. Meselâ bozguna uğrayanlara tekrar cesaret vermek ve girişim ruhu aşılamak için O, insanlar üzerine *baskı* yapmaktadır.[17] Öte yandan, (Gök) Tanrı'nın, ahlâkî karakteri tartışma götürmez bir şekilde açıktır. Ahlâka aykırı davranışları, kuraklıkla cezalandırmaktadır.[18]

Türklerin Tanrı anlayışı, güçlü devlet dönemleriyle devletsiz durumlarında değişmektedir. Roux'nun deyimiyle, "Tarih, felsefeyi doğrulamaktadır". İmparatorluğun dağıldığı, kabîlelerin kendi başlarına kaldıkları dönemlerde, bir zamanlar o denli güçlü olan *Tengri* ortadan kaybolmaya yüz tutar ve halka daha yakın, daha alt düzeydeki ilâhî kudretlere yerini bırakır veya parçalara ayrılarak, çok tanrılılık ortaya çıkar.[19] İmparatorluk dönemi Tanrısı, çok doğal olarak, başka hiçbir dönemde elde edemeyeceği şekilde ulusal Tanrı kimliğini kazanır. Hükümdar ile Gök (Tanrı) arasındaki ilişkiler, her insanla Gök arasında doğrudan ilişkiler kuruluncaya kadar genişler. Tanrı, yeri geldiğinde bütün insanların tanrısı olarak tanımlanırken yeri geldiğinde Türk Tanrısı olarak adlandırılmaktadır. Gök-Türk hükümdarı, devletinin yeryüzünün merkezinde kurulduğuna ve Tanrı'nın gözetiminde olduğuna inanmaktadır. Hükümdar Tanrı'mn, halkın lehinde müdâhalede bulunduğunu bilmekte ve bunu ifade etmektedir. "Türk halkının ismi ve ününün kaybolmaması için, imparatorluğu veren Tanrı ve aynı Tengri'nin bizzat kendisi beni Kağan olarak tahta geçirmiştir."[20] sözleri bu inancı göstermektedir.

Evren tasavvuru, Tanrı'nın etkili olduğu bir yapıdır. Yetkili tek güç olarak görülen ve inanılan Tanrı'nın evrenle ilişkisiyle kağanın devlet ve dünyayla ilişkisi, devletin ve evrenin tanımlanmasında belirleyici olmuştur. Özellikle, devlet ve hükümdarın görevlerinin belirlenmesinde, Tanrı iradesi ve evren düzeni model olarak kullanılmıştır.

GÖK ve YER

Türkler evreni, gök, yer ve yer altı olmak üzere üç tabakalı düşünmüşlerdir. Bu üç temel tabaka, kendine özgü özelliklere sahiptir. Ancak bunlar kopmaz bir şekilde, *kutsal dağ* ya da *dünya ağacı*yla birbirlerine bağlıdırlar.[21] Gök ile dün-

17. Hüseyin Namık Orkun, "Tonyokuk Yazıtı" *Eski Türk Yazıtları*, Türk Dil, 1987, satır 38; Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 97.
18. Schmidt, "Eski Türklerin Dini", s. 83.
19. Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 92; Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, s. 14.
20. "*Bilge Kağan Yazıtı*", Orhon Yazıtları, Çeviren ve Yayınlayan Talat Tekin, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1988, D21; Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 92-93.
21. Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, s. 15.

ya, "dünyanın göbeğinden" hareket edip, "göğün göbeğine" ulaşan ve gerektiğinde yer altı dünyasının merkezine erişen, evrensel bir eksenle sıkıca birbirlerine bağlıdır. Ağaç yanında, dağ, alev ve duman da yerle gök arasında eksen görevi üstlenirler.[22] Her tür yaşamın bağlı olduğu gök, varlığıyla, kozmik hareketlerle, yerle kurduğu iyi ilişkilerle tüm dünyayı düzenler.[23] Türklerin inanışına göre gök, dünyaya paralel, kubbeli bir dairedir.[24] Ayrıca, gök çok katlıdır. Kat sayısı, kabul edişlere göre, 3, 7, 9 ve 17 şeklinde değişmektedir. Göğün merkezinde, *Demir Kazık* da denilen kutup yıldızı bulunur. Kutup yıldızı hükümdarın sarayı, büyük ayı yıldız takımının da hükümdarın arabası olduğuna inanılmıştır. Büyükayı yıldız takımının yıl boyu dönmelerine bağlı olarak mevsimler tanımlanmış ve takvim oluşturulmuştur.[25] Gök kubbenin Demir Kazık etrafında yıllık devri yanında, ayrıca, yıldızları taşıyan gök çarkının döndüğüne de inanılmıştır.[26]

Gök, Türk evren tasavvurundaki en önemli sembollerden biridir. Önemi, Tanrı anlamı yüklenmesi ve Tanrı'nın gökte olduğu inançlarından kaynaklanmaktadır.[27] Tanrı'nın devlet yönetimi üzerindeki etkisi de çok açıktır. Özellikle *Orhon Yazıtları*nda, hükümdarın, Gök (Tanrı) tarafından tahta oturtulduğu sıkça belirtilmiştir.[28] Göğün kubbeli yapısı, hükümdarın otağı ile halkın yaşadığı çadırlara model oluşturduğundan bu unsurlar kubbeli yapılmıştır. Aynı şekilde "Kurgan" denilen büyük mezarlar da kubbeli yapılmışlardır. Kubbe sembolüyle, yaşanılan mekânlar ve mezar kutsanmıştır. Gök ile yurt (çadır) arasındaki benzetme, evren tasavvurlarının nasıl bir temele oturduğunu göstermektedir. Gök kubbe yurt olarak kabul edildiğinden, Samanyolu, yurdun dikişleri (yurdu kaplayan keçelerin bağlantı yerleri), yıldızlar da ışık gelsin diye keçelerde açılan deliklerdir. Yakutlara göre yıldızlar, dünyanın pencereleridirler. Kozmik sistemin tam bir eşi de insanların yaşadığı mikro kozmosta yer alır. Dünyanın ekseni ya çadırın tutan direğinde ya da "dünyanın direği" adı verilen tek tek kazıklarda somutlaştırılır.[29] Evrenin temel unsurlarından biri olan Gök'ün yurt çerçevesinde değerlendirmeleri, evren hakkındaki bilgi edinme yollarını ve kaynaklarını da ortaya koymaktadır.

---

22. Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 86.
23. Jean Paul Roux, *Orta Asya'da Kutsal Bilgiler ve Hayvanlar*, Çevirenler, Aykut Kazancıgil ve Lale Arslan, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2005, s. 145.
24. Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 84.
25. Emel Esin, *Türk Kozmolojisi* (İlk Devir Üzerine Araştırmalar), İ.Ü. Edebiyat Fakültesi, İstanbul, 1979, s. 14; Mircea Eliade, *Şamanizm*, Çeviren: İsmet Birkan, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 1999, s. 293.
26. Esin, *Türk Kozmolojisi*, s. 15.
27. Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 90.
28. "Kül Tiğin Yazıtı", D1; "Bilge Kağan Yazıtı", D2, D3.
29. Eliade, *Şamanizm*, s. 292-293.

Evrensel düzenin orta tabakası olan dünya, insanın yaşadığı alan olarak merkezî bir konuma sahiptir. Dünya, genellikle yer ve yer altı olarak iki tabaka şeklinde değerlendirilmiştir. İnsanların yaşadığı tabaka yer, ölülerin gömüldüğü, ağaçların kök saldığı ve suların çıktığı tabaka ise yer altı olarak kabul edilir. Dünya kendi başına, bağımsız bir unsur değildir. Dünya, kutsal dağlar, dünya ağacı ve yağmur aracılığıyla göğe bağlıdır. Başlangıçta Gök ile Yer eşitken zamanla Göğün üstünlüğü kabul edilmiştir.[30] Eski Türk inancına göre, dünya, su üstünde yüzen, dört köşe bir adadır.[31] Evrenin ikinci en önemli unsuru olan dünya, yer olarak adlandırılmıştır. Tanrı tarafından insanların yaşamasına imkân verecek şekilde biçimlendirildiğine şüphe yoktur; aynı zamanda, kozmik bir nehirle sınırlandırılmıştır.[32]

Dünya, kültürel coğrafyayı temsil etmekte ve o kültürü yaşayan halk da dünyanın merkezinde yaşadığına inanmaktadır. Benzer bir anlayış, Gök-Türkler ve Kırgızlar'da da bulunmaktadır. Gök-Türkler ve Kırgızlar dünyanın tam merkezinde doruk noktasının altında ayrıcalıklı bir noktada yerleşmiş olduklarına inanmışlardır. Gök-Türkler için dünyanın merkezi Ötüken bölgesidir. Ötüken'in merkezinde bulunan dağın, hem göğün temel direği hem de dünyanın ekseni olduğuna inanılmıştır. Gök-Türk Yazıtları, bu avantajlı yerde yaŞâmanın kesin gerekliği üzerinde ısrar etmektedirler. Kendileri oraya yerleştiğinde "güneyin halkları batının, kuzeyin ve doğunun halkları onlara teslim olmak için geldiler".[33] Bütün boyları kendine çeken bu kutsal yer, aynı zamanda dünyanın dört köşesinin birleştiği noktadır.[34] Dünyanın merkezi olarak kabul edilen yer terk edildiğinde, felâketler başlamaktadır. Çünkü dünyanın merkezi olarak kabul edilen yer, aynı zamanda kutsal merkezdir.[35] Kutsal merkez, insanın kültürel düzen içinde varoluşunu, güvence altına alır. Genellikle kutsal olarak tanımlanan *ıduk* teriminin, Kaşgarlı tarafından "serbest bırakmak" anlamında kullanıldığı görülmektedir.[36] Kaşgarlı'nm bu kullanımından *ıduk* sözcüğü özgürlük anlayışının zeminini oluşturmuştur. Iduk olarak kabul edilen yerler, serbest bırakılmış, dokunulmaz yerler ve şeylerdir.[37] Dokunulmaz olan, saygı du-

30. Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 110.
31. Esin, *Türk Kozmolojisi*, s. 14.
32. Jean –Paul Roux, "VII. ve VIII. Yüzyıllarda Orhun Türkleri'nin Dini İnanışları", Çeviren, Aykut Kazancıgil, *Kutadgu Bilig Dergisi*, Sayı, 8, İstanbul, 2005, s. 274.
33. Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 84.
34. Emel Esin, *Türk Kültürü El Kitabı*, Seri II, c. I/B, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi, İstanbul, 1978, s. 46.
35. Mircea Eliade, *Ebedi Dönüş Mitosu*, Çeviren, Ümit Altuğ, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 1994, s. 26.
36. Kaşgarlı Mahmut; *Divan-ı Lügâti't-Türk*, Tercüme, Besim Atalay, TDK, Ankara, 1999, IV, 215; Roux, *Orta Asya'da Kutsal Bilgiler ve Hayvanlar*, s. 170, 33.
37. Roux, a.g.e. s. 170.

yulan, korunan, duâ edilen, adak adanan, kurban verilen *ıduk* yerler, özgür bırakılma anlamında yorumlanabilmektedir.

Türkler, inançları gereği, dünyada yer alan diğer unsurlarla ortak bir zemine sahip olduklarını kabul etmişlerdir. Söz konusu ortaklık, dünyadaki her şeyin bir ruhu olması sebebiyle, bir tür ruh ortaklığına dayanır.[38] Aynı kökten geldikleri için her tür ruh – insan, hayvan ve bitkide – birbirlerine benzerdir ve kaderleri de aynıdır.[39] Bu ortak temelden dolayı yeryüzünün temel unsurları olan bitkiler ve hayvanlarla ilişkileri hiyerarşik değil, eşitlik esasına dayandırılmıştır. Bitkiler dünyasını temsilen ağaç, hem gökle yer arasındaki bağın oluşturulmasında, hem de insanın kökeninin açıklanmasında, temel belirleyiciler arasındadır. Ağaç, bir yandan köklerini toprağın en derin yerlerine kadar salarken, diğer yandan dallarını göğe doğru uzattığından, sınırsız olarak tasavvur edilir.[40] Büyük ağaçların inançtaki yerleri Kaşgarlı tarafından da belirtilmiştir. Kaşgarlı'ya göre Türkler, büyük bir ağaç gibi ulu gördükleri her şeye Tengri adını vermektedirler.[41] *Dede Korkut*'ta da ağacın kutsallığına ilişkin[42] çok sayıda veri vardır. Ölünün ruhunu Tanrı Kayra Han'ın katma ulaştırmak için tören çadırının ortasına dikilen yedi dallı ağaç, dallardan her biri göğün bir katını teşkil eden dünya ağacı sembolüdür. Kurbanın usulüne uygun gerçekleşmesi için, kutsal bir ağaç altında ya da kutsanan bir direğe bağlanarak yapılması gibi[43] olaylarda ağaç öne çıkmaktadır. Ayrıca ağaç, ölüm sonrası için de önemli bir konuma sahiptir.

Kut verilen ve daire biçimindeki göğün altında yaşayan hayvan türü, evrende, insan türüyle aynı düzlemdedir; aynı hak ve sorumluluklara sahiptir; aynı zorunluluklara boyun eğer; özel ve toplumsal yaşamı insanınkiyle benzerdir.[44] Altay halkları yaşamın birliğine ve canlı varlıkların yalnızca yoğunluk olarak birbirlerinden farklı, yapısal açıdan da benzer olduğuna inandıkları için, bütün evrenin kendileriyle aynı şekilde düzenlendiğini düşünmüşlerdir.[45] Bu anlayışın en iyi göstergelerinden biri, hayvanlarla insanlar arasındaki benzerliktir. Meselâ hayvanlar da Tanrı'ya duâ ederler[46] ve insanlarla konuşurlar.[47] Kuşlar, Tanrı habercileri olarak görülmüş ve ruhu sembolleştirmede kullanılmış-

38. Roux, a.g.e. s. 32.
39. Roux, a.g.e. s. 41.
40. Roux, a.g.e. s. 65; Eliade, *Şamanizm*, s. 302-303.
41. Roux, *Orta Asya'da Kutsal Bilgiler ve Hayvanlar*, s. 60.
42. Roux, a.g.e. s. 61, 361.
43. Roux, a.g.e. s. 66.
44. Roux, a.g.e. s. 51.
45. Roux, a.g.e. s. 92.
46. Roux, a.g.e. s. 51.
47. Roux, a.g.e. s. 148,149.

lardır.[48] Hayvana öykünme ve ona dönüşme[49] inançları da çok yaygın olduğu gibi, hayvanla insan özdeşliğini çağrıştıracak olaylara da rastlanır. Meselâ, yıldırım çarpan hayvanın sahibinin ceza vererek arınmasının gerekliliği,[50] insan hayvan özdeşliği açısından değerlendirilebilir. Hayvanlar, insanların en büyük yardımcılarıdırlar. En eski zamanlardan beri hayvanlar, insana rehberlik yapmış ve onu korumuşlardır.[51] Oğuz Kağan Efsânesi'nde çeşitli örnekleri görüldüğü gibi, göç eden ya da sefere çıkan bir halkın önüne çıkan engellerin aşılmasında rehberlik ederler.[52] Hayvanların verdiği desteğe bakıldığında, onların bazı yetenekler açısından insanlardan daha üstün niteliklere sahip olduğu söylenebilir. Diğer yandan Tanrı'yla ilişkilerde hayvan, kurban olarak da bir başka öneme sahip olur. Kurban edilen hayvan, bireyle Tanrı arasındaki ilişkiye aracılık etmesi ve bireyin dileklerinin Tanrı katına varması hususunda önemli bir rol oynar.[53] Hayvanlarla böylesine içli dışlı bir yapı söz konusuyken, Tarihin başından beri, Altay halklarının dininde hayvan tanrı ve hayvana tapma olmamıştır.[54] Bu bağlamda hayvanlarla ilişki, tapınma ilişkisi değil, birlikte yaşama ve Tanrı karşısında aynı değere sahip olma ilişkisidir. Roux'ya göre hayvanlarla insanlar arasındaki ilişkiler, Altay toplumlarında yalnızca edebî tema olarak kalmayıp, efsânelerle bütünleşerek, genel bir evren tasavvuruna dönüşmüştür.[55] Hayvanlar hakkındaki bu düşünceler, insanın yeryüzünün tek hâkimi olmadığı, onu diğer canlılarla, özellikle hayvanlarla paylaştığı, aralarındaki ilişkinin bir saygı ve sorumluluk ilişkisi olduğuna inanıldığı sonucuna götürmektedir.

Tanrı, gök ve dünya, insanın varoluşunun temelini oluştururlar. İnsanın nasıl bir yapıya sahip olduğu ve varoluşun sürdürmek için ne türden değerler ürettiği, söz konusu temelin üzerine oturtulur. Türk evren tasavvurunda, insanın varoluşunun temellerinin neler olduğu aşağıda ele alınmaktadır.

İNSAN

Su Kökeni

Bütün evren tasavvurlarının amacı, insanın evrendeki yerini göstermektir. İnsanın evrendeki yeri, öncelikle, insanın nasıl ortaya çıktığının belirtilmesi, na-

48. Roux, a.g.e. s. 145-146.
49. Roux, a.g.e. s. 233-234.
50. Roux, a.g.e. s. 52.
51. Roux, a.g.e. s. 132.
52. Roux, a.g.e. s. 135.
53. Roux, a.g.e. s. 190.
54. Roux a.g.e. s. 89.
55. Roux, a.g.e. s. 147.

sıl yaşaması gerektiği ve öldükten sonra ne olacağının belirlenmesiyle ilişkilidir. Bu sorunlara verilecek cevaplar, insan anlayışının zeminin oluşturur. Üzerinde durduğumuz döneme ilişkin çok sayıda köken efsânesinin varlığı bilinmektedir. Uygurlar, kendi kökenlerini ağaç ve ağacı dölleyen ışığa bağlamışlardır.[56] Işık aracılığıyla kökeni açıklayan çok sayıda efsâne vardır.[57] Yakutlar da, ağaç kökenli bir inanca sahiptirler.[58] Bunun yanında mağara da, köken efsânelerinde önemli bir yer tutmaktadır.[59] Hayvan atalar, özellikle de kurt, geyik ve boğa köken efsânelerinin en önemli sembolleri arasındadırlar.[60] Bütün bu köken efsânelerine rağmen, "hayat kaynağını Gök Tanrı'dan alır,"[61] inancı gereği, insanın kökeninin Tanrı'ya bağlandığı görülür.

Gök-Türk metinlerinde, insanın Tanrı tarafından yaratıldığı açıkça ifade edilmiştir. Söz konusu metne göre, önce gök, sonra yer ve en sonra da insan yaratılmıştır.[62] Hem *Kül Tiğin* hem de *Bilge Kağan* yazıtında yer alan bu düşünceler, gök ile yer yaratıldıktan sonra insanın yaratılmış olduğunu açıkça dile getirmektedir. Bunun yanında, insanın sonlu bir varlık olduğunu da, "ölmek için doğmuştur" ifadesinden anlamak mümkündür.[63] Yaratma sürecinin nasıl işlediği hakkında bilginin olmamasına rağmen, insanlar yaratıldıklarına inanmışlardır. Aşağıda görüleceği gibi, insanın su ile ilişkisi ve suyun kutsal kabul edilmesi göz önüne alındığında, insanın sudan yaratıldığı inancına ilişkin bir izlenim doğmaktadır.

Türkçe'de hayat anlamına gelen *yaşam*ın kökü olan *yaş,* ıslak ya da nemli mânâsında kullanılmaktadır.[64] *Yaş*, *ıslak*, *nemli* terimlerinin her biri doğrudan *su*'yla ilgilidirler. Dolayısıyla hayatın su kökenli olduğu açıktır. *Yaş*, aynı zamanda, insanın doğduğu andan başlayarak yıl olarak hesaplanan hayat süresi anlamında da kullanılır. Birey için kullanılan yaşama süreci anlamındaki yaş, hayat ya da canlılık anlamlarını da taşımaktadır. Yaş, bireyin sınırlı ömrünün süresini belirtmek için kullanılmakla birlikte, onun canlı olduğunu, canlılığını da, yaş (ıslak ve nemli), yani suyla beslendiğini ifade etmektedir. Türkçe'de ölüm teriminin kökü de suyla ilişkilidir. Ölüm, *öl* kökünden türetilmiş-

56. Roux, a.g.e. s. 342-343-346.
57. Roux, a.g.e. s. 280.
58. Bahattin Ögel, *Türk Mitolojisi*, c. I, Selçuklu Tarih ve Medeniyeti Enstitüsü Yayınları, Ankara, 1971, s. 97.
59. Roux, a.g.e. s. 275-276– 277.
60. Roux, a.g.e. s. 300, 307, 324.
61. Roux, a.g.e. s. 42.
62. "Kül Tiğin Yazıtı", D1.
63. Schmidt, "Türklerin Dini", s. 74.
64. Bkz. Divân-ı Lügatit Türk ve TDK sözlüğü. *Divân-ı Lügâti't-Türk*, Kaşgarlı Mahmut tarafından 1072 yılında yazılan ilk Türkçe sözlüktür.

tir. *Öl*, ıslak, yaş anlamına gelir.[65] Bu anlamların her biri su kaynaklıdır; yani su aracılığıyla elde edilmektedir. Ölmek fiilinin etimolojik anlamının su olması, suyun da hayat anlamına gelmesi sebebiyle ölümün anlamı, yaşamak, hayat bulmak şeklinde ifade edilebilir. Dolaysıyla Türkler için ölmek, yeni bir hayata geçmektir. Hem yaşamın, hem de ölümün aynı kökten, *su*'dan gelmesi, Türklerin insan anlayışında, suyun ne kadar belirleyici olduğunu göstermektedir. Eski Türkçe'de insan anlamında kullanılan *kişioğlu*nun kökü olan *Kiş*, samur ve sadak anlamlarında kullanılmıştır.[66] Sibirya bataklık samuru, *kişioğlu* teriminin ortaya çıkmasında etkili olmuş olabilir. Bataklık samuruna işaret eden *kiş*, insan anlamına gelen *kişi* arasında bağlantı kurmak mümkün gözükmektedir. Samurların yaşadığı su kenarlarındaki sazlık alanla, suları bol bir ormanda yaşayan halk arasındaki benzerlikten, kiş'ten kişi türetilmiş olmalıdır. Böylelikle yaşama alanı, insan teriminin kökeni haline getirilmiştir. Gök-Türklerde orman ve ırmakların yerleşim yerinin ya da yurdun belirleyici nitelikleri arasında sayılması, bu bağlantıyı güçlendirmektedir. Ayrıca, köken efsânelerinin suyla doğrudan ya da dolaylı ilişkili olması, insanın su kökenli olduğu düşüncesini güçlendirmektedir.

Gök-Türklerin köken efsânelerinden biri olan kurttan türeme bu konuda önemli ipuçları vermektedir. Gök-Türk hânedanlığını elinde bulunduran A-shih-na (Asena) boyu, Etsin Gölü bataklıkları etrafında çok büyük bir bozguna uğratılır ve bütün boy kılıçtan geçirilmiştir. Sadece 10 yaşındaki bir erkek çocuk, elleri ve ayakları kesilerek, canlı olarak bataklığın içine atılır. Çocuğun dişi bir kurt tarafından kurtarılmış olduğunu duyan askerler onu öldürmek için geri dönerler. Askerlerin geldiğini gören kurt, çocuğu bırakıp kaçar. Efsânede ifade edilmemekle birlikte, çocuk öldürülür. Çocukla cinsel ilişkiye giren kurt hamile kalır ve yöredeki bir dağda bulunan mağarada on çocuk doğurur; Gök-Türkler de bu çocukların soyundan gelir.[67] Bu efsâne, *kişioğlu* teriminin samur anlamına gelen *kiş*le ilişkilendirilmesini mümkün kılmaktadır. Ata soylu bir toplum için, atanın bataklıkta kalması, bataklıkta yaşayan bir hayvanla kendilerini ilişkilendirmeleri, hem dönemin adlandırma anlayışına hem de efsâne temelli köken açıklama mantığına uygundur.

---

65. Kaşgarlı Mahmut, *Divânü Lügâti't-Türk*, C. IV, Tercüme, Besim Atalay, TDK, Ankara, 1999, s. 456; Ahmet Caferoğlu, *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*, TDK Yayınları, İstanbul, 1968, s. 150; K. K. Yudahin, *Kırgız Sözlüğü*, C. 2, Çeviren Abdullah Taymas, TDK, Ankara, 1998, s 608; Ahmet Caferoğlu, Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü, TDK Yayınları, İstanbul, 1968, s. 608.
66. Talat Tekin, *Orhon Yazıtları*, TDK Yayınları, Ankara, 1988, s. 147; Kaşgarlı Mahmut, *Divânü Lügâti't-Türk*, s. 334.
67. Ahmet Taşağıl, *Gök-Türkler*, c. I, TTK Yayınları, Ankara, 1995, s. 10-11; Ögel, *Türk Mitolojisi*, s. 20-21, 22-23.

İnsan teriminin kökü ve boyun suyla ilişkili oluşu, ayrıca dünyanın su üzerinde durduğu düşüncesi, suyun Türklerin yaratılışında birinci dereceden görev aldığını göstermektedir. Eliade'ye göre suyun kozmogonideki yeri şöyledir: Su, bütün potansiyel ve üretken güçleri temsil eder ve bütün varoluşun kaynağıdır. Başlangıçta ve her tür tarihsel ya da kozmik döngünün sonunda su vardır. Su hiçbir zaman tek başına var olmaz, parçalanmaz bütünlüğünde bütün biçimleri potansiyel olarak barındıran hayat kaynağıdır. Ne türden kültürel yapılar olursa olsun su, kozmogonide, efsânelerde, kut törenlerinde, ikonografide her zaman aynı işlevi görür; her biçimin öncülü, her yaratının desteğidir.[68] Suyun kozmogonideki bu önemi göz önünde bulundurulduğunda, Türk kozmogonisinde de benzer bir anlayışla kullanılmış olduğunu söylemek mümkündür,

Türkler açısından su, evrendeki dört temel elementten (ateş, toprak, su, ağaç) biridir. Hem ateşin karşıtı hem de tamamlayıcısıdır. Bereket sağlamaktaki rolü iyi bilinmektedir. Bereketle ilişkisi nedeniyle hayatın kaynakları arasında yer alır. Her ne kadar sık söylenmese de, kendisi yeryüzü gibi anadır. Yağmur aracılığıyla gökten gelmesi ve saflık timsali olarak da kabul edilmesi, önemli özellikleri arasındadır.[69] Ayrıca Türkler, yer-su adı altında kutsal yerlere ve sulara duâlar okumuş, onlardan dileklerde bulunmuşlardır. Bunun başlıca nedenlerinden biri, kökenlerinin suya dayalı olduğu inancıdır. Diğer bir neden de, suyun niteliklerinde aranmalıdır. Su, hayatın kökeni olduğundan canlıdır, hareketlidir, esin kaynağıdır; iyileştirir, rehberlik eder. Su kaynağı ya da nehir, güç, yaşam, süreklilik ifadesidir.[70] Suyun ana olarak benimsenmesi, su kaynaklarının kutsal kabul edilmesi, suyu kirletmenin günah sayılması, Türklerin suya olan inançlarının göstergeleri arasındadır.

Türklerin gündelik hayatında kutsal (ıduk) Yer-suların payı büyüktür. Yer-su ruhları, dünyadaki çoğu şeyin sahipleridir. Halk açısından hayatın düzenli gitmesi, Yer-suların desteğine bağlıdır. Göklerin yıldızları gibi, dünyanın ayrıcalıklı kısmı olan kutsal Yer-su, tek ya da çoğul olarak, tehlike anında halkı galeyana getirmek gerektiğinde veya ulusal birliği gerçekleştirmek istendiğinde, Tanrı'yla birlikte harekete geçmekte, Tanrı olmadan hiçbir zaman müdâhale etmemektedirler.[71] Yer-su inanışı, toplumsal hayatın düzenli gidişinde etkili bir unsur olarak ortaya çıkar. Ayrıca, Su birikintisi *köl irkin*, her türlü eşya birikimi gibi, daha büyük gücü temsil eder. Bu anlayıştan hareketle, toplumun büyüklüğü ve gücü, göl ya da denizle ifade edilmiştir.[72]

---

68. Mircea Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, Çeviren, Lale Arslan, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2003, s. 196.
69. Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 114.
70. Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 206.
71. Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 111.
72. Roux, a.g.e. s. 116.

Suyun değişkenliği, toprağa nüfûz etmesi, buharlaşıp uçması, akışkan olması, ruhun evren içinde çeşitli katmanlarda dolaşmasını yansıtması açısından önemlidir. Hayatın su kökenli oluşu, yaşama sürecinde ortaya çıkan her türlü iniş çıkışlar ile zorlukları da açıklamaktadır. Engellerle karşılaştığında suyun yön değiştirmesi, engelleri zaman için de aşındırarak ortadan kaldırması, buharlaşıp her türlü engeli aşarak kutsal göğe yükselmesi, sel halindeyken çok daha güçlü olması gibi özellikleri, insan hayatıyla büyük benzerlik göstermektedir. İnsanlar da hayatlarında zorluklarla karşılaştıklarında, aşamalı olarak o zorluğun üstesinden gelmeye çalışırlar; ancak sorunu çözemediklerinde hayatlarında değişiklikler yaparlar. Suyun birikerek göl ya da deniz olması, toplumun sayıca fazlalığı ve gücü olarak yorumlanmıştır. Ayrıca suyun sel hali, devletin seferleriyle ilişkilendirilebilir. İnsanın iki temel özelliği, yani hayatı ve ölümünün su temeline dayandırılması, Türklerin eski dünyanın her yerine, dalgalar halinde yayılmasını sağlayan zihniyetin oluşmasında etkili olmuştur. Su, düzen içinde kullanıldığında varlığını korumaktadır. Düzenin dışına çıktığında, yok olmaktadır. Benzer şekilde, Türkler de devletli olduklarında varlıklarını sürdürmüşlerdir; devletsiz olduklarında ise su gibi dağılıp gitmişlerdir.

Efsânedeki kurt unsuru, Gök-Türk devletlerinde önemli bir simge olarak kullanılmıştır. Dönemin yazıtlarından biri olan *Buğut Yazıtı*'nın başında, dişi kurt tarafından emzirilen bir ata figürü yer almıştır. Kurt başıyla süslenen sancaklar olduğu gibi, öncü birliklere kurtlar adı verilmiştir. Yıllık kuttörenlerde dişi kurt sürekli yüceltilmiştir.[73] Kurdun simge olarak öne çıkarılması, toplum için savaşçılığın en önemli erdemlerden biri olduğunun kabulünü göstermektedir.

Ruh

Türkler birbirlerinden uzak coğrafyalarda boylar halinde yaşadıklarından aynı şeye işaret eden terimler farklılaşmıştır. Bu durum Türkçe'nin zenginliğini artırmakla birlikte, terimlerin sürekliliğini kesintiye uğratmış ya da terimler başka anlamlar kazanmıştır. Benzer bir durum ruh anlamına gelen terimler için de geçerli olmuştur. Ruh ve can yerine kullanılan terim olan *Tın*,[74] Kaşgarlı tarafından, ruh, nefes, soluk anlamalarında kullanmış ve "nefesi tamamen sönmüştü" şeklinde örneklemiştir.[75] *Sün*, Doğu Türkçe'sinde, ruh, ölülerin be-

73. Jean– Paul Roux, *Orta Asya: Tarih ve Uygarlık*, Çeviren, Lale Arslan, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2001, s. 131.
74. Caferoğlu, *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*, s. 237.
75. Kaşgarlı Mahmut, *Divânü Lügâti't-Türk*, s. 616; Jean Paul Roux, *Eskiçağ ve Ortaçağda Altay Türklerinde Ölüm*, Çeviren, Aykut Kazancıgil, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 1999, s. 112.

denlerinden ayrılan ruh, çevrede dolaşan ruh anlamında kullanılmıştır.[76] *Sür / sur*, Kırgızca'da ruh ya da can anlamına sahiptir.[77] Ayrıca *sür* kelimesi, görünüm, anlam, güzellik, onur, hayvan ve insanların hayat gücü, hayal, hayalet, put, kutsal resim, resim anlamlarına da gelir.[78] *Öz*, kendi, nefs, can, ruh.[79] *Öz*, Eski Türkçe'de, ruhun karşılığı olarak sık kullanılmıştır.[80] Ruh terimi karşılığında bu kadar çok sayıda terimin kullanılması, Türklerin ruhu nasıl tasavvur ettiklerini anlamayı güçleştirmektedir.

Roux, ruhun görünümlerini şöyle açıklamıştır: Canlılığı temsil eden kuvvet, *can*, *ruh* ya da *sahip-hâkim* gibi değerler, hem tek tek canlılarda varlık kazanırlar hem de o türün bütününü birleştirerek büyük bir güç haline gelirler. Bu anlayış şöyle örneklenebilir: Evrensel düzeyde, Gök hem tek hem de çoktur. Bitkiler âleminde her ağaç bir birey olmakla birlikte, bitki ruhlarının toplamı olarak görülen ormanın da parçasıdır. Her taşın bir ruhu vardır ve bütün taşların ruhları bir taş yığınının tek olan ruhunda birleşir. Benzer şekilde, her insan birçok ruha sahiptir. İnsan kişisel ruhunun yanında, âilesinin, kabîlesinin, aşîretinin ve hatta imparatorluğunun müşterek olan ruhlarına da bağlıdır.[81] Roux'nun ortaya koyduğu verilerden hareketle Türklerin, ruhu üç aşamalı düşündüğü söylenebilir: 1) Canlı cansız her şeyin ruhlu olması, 2) Türlerin ruhu, 3) Bireysel ruh. Bu anlayış, var olanlar arasında bir hiyerarşinin olmadığı ve bir ortaklığın olduğunu gösterir.

Her ne kadar *kut*, "uğur, devlet, baht, tâlih, saâdet"[82] anlamlarında kullanılmış olsa da Roux'ya göre, ruh yerine kullanılan en belirgin terimlerden biri *kut*'tur.[83] Roux'nun sıraladığı insan bedenin çeşitli organlarıyla birlikte anılan ruhlar, tek ruhun çeşitli görünüşleri şeklinde değerlendirilebilir. Roux'nun verdiği bilgiler çerçevesinde[84] ruhun görünüşleri iki başlık altında değerlendirilebilir 1-Esas olan, Tanrı'nın verdiği, yaşama gücü anlamına gelen kut'tur. Ruhun nitelikleri arasında sürekli hareketlilik (nefes) ve kişiliği temsil eden öz, öne çıkmaktadır. Kut'un, nefes olarak anlaşılması, hem ruhun hareketliliğini hem de ölümü açıklamayı kolaylaştırmaktadır. Eğer insan, kut'un ilkelerine göre yaşamazsa ve Tanrı'yı bir şekilde kızdırmışsa kut geri alınır. Kut'u geri

76. Roux, a.g.e. s. 113.
77. K. K. Yudahin, *Kırgız Sözlüğü*, Çeviren, Abdullah Taymas, TDK. Yayınları, Ankara, 1998, II, 668.
78. Roux, a.g.e. s. 124.
79. Kaşgarlı Mahmut; a.g.e. s. 470.
80. Roux, a.g.e. s. 114-115
81. Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 83.
82. Kaşgarlı Mahmut; a.g.e. s. 388.
83. Roux, *Eskiçağ ve Ortaçağda Altay Türklerinde Ölüm*, s. 35-36.
84. Roux, a.g.e. s. 144-145.

alınan kişinin sosyal hayatı kötüleşir ve hastalıklara maruz kalır. İnsanın çöküşü ya da ölümü *kut*'un yitirilişi ya da yenilenmemesiyle ilgilidir.[85] Bu özellikler kut'un ruh anlamına geldiğini göstermektedir. 2– Plasenta, kan, kafatası, saç, iskelet, yüz gibi bedenin çeşitli unsurlarının sahip olduu ruhlar, bireysel kimlik ve kişilikle ilişkili olabilirler. Bedenin çeşitli unsurlarında bulunan ruhlar, bu unsurların değerleriyle yakından ilgilidir. Plasenta, doğumla ilgili olduğundan, bireysellikle yakından ilişkilidir. Kan, canlılığın önemli bir unsuru olduğu kadar, kutsal suyu temsil ettiğinden, ruhlu kabul edilmiştir. Kafatası ve yüz, bireyin kimliğini ortaya koymaktadır. Ayrıca, aklın kafada bulunduğu inancı da, kafanın kendine özgü bir ruhunun olduğu düşüncesini doğurmuş olabilir. İskelet, öldükten sonraki yeniden doğuşun ve insanının yeryüzündeki sürekliliğinin teminatı olduğundan, iskeletin ruhu olduğu inancı güçlüdür. Bireyin dünyadaki varoluşunun sürekliliği, iskeleti barındıran mezar aracılığıyla sağlandığından, iskelet çok önemli bir değere sahip olur. Ayrıca mezar taşına yüzün çizilmesi, ölümle giden ruhun bir kısmının bu dünyada varlığını sürdürdüğüne ilişkin inancı destekler. Kut teriminin ruh anlamından hareket edildiğinde, bireysel ruhların durumu daha iyi anlaşılmaktadır.

Ruhun bir başka özelliği de toplumsallığıdır. Her birey, kişisel ruh yanında, âile, kabîle, boy ve devlet (imparatorluk) ruhlarına da sahiptir.[86] Sıralanan bu toplumsal unsurların her biri, kişiyle yakından ilişkilidir. Âile, kişiyi hem dünyaya getirerek besleyip büyüttüğünden, hem de ata kültünden dolayı, kişi âile ruhuna sahip olur. Kişinin kimliği, kabîle ve boya dayandığından, onların ruhunu da taşır. Devleti temsil eden hükümdar, Tanrı ile halk arasında bir bağlantı noktası olduğundan, hükümdara bağlılık devlet ruhundan pay almaktır. Ayrıca devlet, güvenliği sağlaması nedeniyle, kişinin ruhunu korumaktadır. Bu toplumsal unsurların her biri, kişinin varoluşunun temel dayanaklarıdır. Yani onlar olmazsa kişi de var olamaz. Dolayısıyla kişi, kendi ruhu yanında bu toplumsal unsurların da ruhunu taşıdığına inanır. Böylelikle, kişi, kendini toplumsal yapı içinde tanımlayarak, toplumsal unsurlara karşı sorumluluğunun bilincinde olur. Kişi, kendi ruhunun ilkelerine nasıl uyması gerekiyorsa, toplumsal unsurlardan gelen ruhların ilkelerine de o ölçüde uymak zorundadır. Aksi takdirde, sonuç olumsuz olacaktır.

Ruhun özellikleri, insanın iki sorumluluk alanının olduğunu göstermektedir. İlki, yaratıcı Tanrı'ya karşıdır. Tanrı, hem yaratıcı, hem öldüren, hem de ruhun ebedîliğinin güvencesini verendir. İkinci sorumluluk alanı, topluma karşıdır. Kişinin varoluşunu sürdürebilmesi, ilişkili olduğu toplumsal kurumlara bağlıdır. Veriler toplumsal sorumluluğun, Tanrı'ya karşı sorumluluktan önce geldiğini ya

85. Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 207.
86. Roux, a.g.e. s. 83.

da toplumsal sorumluluklar yerine getirildiğinde, Tanrı'ya karşı sorumlulukların da yerine getirilmiş olduğu izlenimini vermektedir. Sorumluluklarını aksatan ya da suç işleyen kişi, hem Tanrı hem de toplum tarafından cezalandırılmaktadır.

Gök-Türk merkezli eski Türkler, insana ilişkin "su kökenli oluş" ve "yaratılmışlık" olmak üzere iki temel düşünce geliştirmişlerdir. Bunların her ikisi de uyum içinde kullanılmış gibi gözükmektedir. Bununla birlikte halk arasında su kökenli oluş, daha fazla kabul görmüş olabilir. Su kökenli oluşun her bir aşamasında, Tanrı'nın bir şekilde devrede olduğu açıktır. İnsanın, Tanrı tarafından yaratıldığı düşüncesi, evren tasavvurunun gelişmesi ve güçlü devletin ortaya çıkmasıyla yakından ilgilidir. Bireyin ruhu ve canlılığı evren düzeni içinde mümkün olmaktadır. Tanrı evren düzenini belirlediğinden, ruh aracılığıyla kazanılan ölümsüzlük, Tanrı'nın insana bağışladığı bir niteliktir. İnsanın varoluşu Tanrı'ya bağlıyken, varoluş kazandıktan sonra varlığını sürdürmesi de toplumsal düzene bağlıdır.

İnsanın, evren tasavvurundaki yerine bakıldığında, dört elementten biriyle, hayatın kaynağı olan *su*'yla anlamlandırıldığı görülmektedir. Tanrı tarafından yaratıldığı inancı bir başka boyutu ortaya koymaktadır. Tanrı'nın verdiği ruh, hem bireyin varoluşunu gerçekleştirmektedir, hem de doğadaki diğer ruhlu unsurlarla ortak özelliklere sahip olduğunu göstermektedir. Ayrıca bireyin toplumun temel birimlerinin ruhlarından da pay alması, onun toplumla olan zorunlu ilişkilerini de belirlemektedir.

ÖLÜM ANLAYIŞI

Ölümü anlamlandırmak, insanın varoluşunun açıklanmasına bağlıdır. Birey olarak insanın varoluşu, bireyin doğumuyla başlayan, ergenliği, erginliği, yaşlılığıyla devam eden ve ölümle son bulan bir süreçtir. Ancak insan olarak var olmak, bireysel bir durum değil, kültürel bir durumdur. Çünkü bireyin insan olarak varlığını anlamlandıran her şey, kültür içinde gerçekleşmektedir. Bu anlamda, bireyin varlığının sürekliliği de kültürel düzenle sağlanmaktadır. Canlılığın kaçınılmaz bir sonu olan ölüm, bireyin varoluşunu yokluğa çeviren bir aşamadır. Ancak her kültürel düzen, ölüm sonrasında da insanın varlığını sürdürebilmesi için, gerekli çabayı göstermiş ve ölüm sonrasında yaşanılacak bir düzeni kendi bünyesinde kurmuştur.

Evren tasavvurunun oluşmasının öncü nedeni, ölümü açıklama çabasıdır. Ölümün açıklanmasında, Tanrı, evren, insan, beden, ruh ve öte dünya birlikte kullanılmaktadırlar. Ölen kişilerin ruhlarının toplandığı öte dünya, zaman açısından iki önemli noktayı ortaya koymuştur: *Uzak gelecek* ve *sonsuz varo-*

luş. Uzak gelecek, bütün toplumun ya da inananların öte dünyada, ilk atalarla birlikte toplanacakları ve mutlu bir hayat yaşayacakları inancını içermektedir. Ancak bu toplantının ne kadar süre içinde olacağı belirsizdir; belirgin olan şey, yakın bir gelecekte olmayacağıdır. Sonsuz varoluş da ölümle gerçekleşmektedir. Bu dünyadan kurtulup bütün kutsal atalar ve varlıklar ile sevdiklerinin bir araya gelerek, hastalıksız, tehlikesiz, açlık ve yokluk kaygısı olmadan; haksızlıkların yer almadığı, rahat bir hayatın sürdüğü bir yerde, yeniden canlanma inancı, sonsuzluk özelliklerini içermektedir. Bu noktada, zaman, ortadan kalkmaktadır. İnsanın zaman üstü olma isteği, zamandan etkilenmeme kaygısı, ölümle başlayan öte dünya inancında karşılığını bulmaktadır.

Yukarıda insan anlatılırken *Su Kökeni* başlığı altında belirtildiği gibi, Türkçede hayat anlamına gelen *yaşam*ın kökü olan *yaş*, ıslak ya da nemli mânâsında kullanılmaktadır.[87] Yaşamın zıddı gibi de algılanan *ölüm* teriminin kök anlamının da suyla ilişkili olması, Türklerin ölüme nasıl baktıklarının bir göstergesidir. Ölüm, *öl* kökünden türetilmiştir. *Öl*, ıslak, yaş anlamına gelir.[88] Bu anlamların her biri su kaynaklıdır; yani su aracılığıyla elde edilmektedir. Ölmek fiilinin etimolojik anlamının su olması, suyun da hayat anlamına gelmesi, ölümün anlamı hayat bulmak şeklinde ifade edilebilir. Dolayısıyla Türkler için ölmek, yeni bir hayata geçmektir. *Ölüm* yerine kullanılan terimlere bakıldığında, ölümün bir yok olma değil, dünya değiştirme olduğu görülür. Ölüm yerine kullanılan "kaybolmak", "yolunu kaybetmek", "kuş gibi uçtu" gibi terimler[89] iki dünya arasındaki geçişi işaret etmek için kullanılmıştır. Ruhun, bedeni bırakıp gezmeye gittiğine inanıldığından, ölümü de gezmeye giden ruhun dönüş yolunu kaybetmesi olarak yorumlamışlardır. "Uçtu" kullanımı, hem ruhun uçma yeteneğiyle, hem ruhu sembolize eden akdoğan, sungur ve kartal gibi kuşların inanç sistemindeki yerleriyle, hem de Tanrı'nın bulunduğu göğe çıkmak için uçmaktan başka yol olmamasıyla ilişkilidir. Ölümü anlatan "ruhun uçması" çok yaygın kullanılmıştır. Ölüm sonrası hayatın gökte devam ettiğine inanıldığından, ölmek anlamında kullanılan uçmak amaçlıdır. Amaç, Tanrı'nın bulunduğu evrenin en üst katına ulaşmaktır.

Ölmek, daha çok, "canlılar arasından çekilmek"[90] biçiminde yorumlanmıştır. Ayrıca ölüm yerine çok sık olarak kullanılan *kerkek buldi*, deyimi[91] evrensel yasaya bağlı olarak, "Olması gereken yere gitti." anlamına gelmektedir.

---

87. Kaşgarlı Mahmut, *Divânü Lügâti't-Türk*, s. 756; TDK Sözlüğü.
88. Kaşgarlı Mahmut; a.g.e. s. 456; Caferoğlu, *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*, s. 150; Yudahin, *Kırgız Sözlüğü*, s. 608.
89. Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 213, 214; Roux, *Eskiçağ ve Ortaçağda Altay Türklerinde Ölüm*, s. 157.
90. Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 213.
91. Roux, *Eskiçağ ve Ortaçağda Altay Türklerinde Ölüm*, s. 65.

Dolayısıyla ölümün evrensel düzenin işleyişine bağlı olarak gerçekleştiğine inanıldığından, ölüm terimi yerine, *kerkek buldi* deyimi kullanılmıştır. Ölüm yerine farklı terimlerin kullanılmasının nedeni, *ölmek* teriminin tabu kabul edilmesidir. Terimin *öl* ve *öldür* biçimlerinde bir tabu olmadığından serbestçe kullanılmışlardır.[92] Ancak ölmek fillinin kullanıldığı yerlere bakıldığında, bu terimi niçin kullanmadıkları anlaşılmaktadır. 1– Ciddî bir suçun ardından Gök Tanrı tarafından verilen ceza söz konusu olduğunda. 2– Sosyal ve âilevî dayanağı olmayan kişilerden söz edildiğinde, özdeyişlerde, kehânetlerde. 3– Hayvanlardan ve hatta kahramanların hayvanlarından söz edildiğinde.[93] Suça verilen ceza ve sosyal konumun kötülüğü bağlamında kullanılması, ölümün istenmeyen şeklidir. Günah işlemek ve *günah yüzünden ölmek* anlamına gelen, *yanılıp ölmek* deyimi, ölümle suç ya da günah arasında doğrudan bir bağlantıya işaret etmektedir. Suç ve günahtan ölmeyi kimsenin istemeyeceği ortadır. Bunun iki nedeni vardır: İlki, ataların katma böyle bir ölümle çıkmanın verdiği utançtır; ikincisi, suç ya da günah yüzünden kişi *kut*unu kaybettiğinde âilenin sosyal konumu zayıflamaktadır.

Türkler için ölümün üç nedeni vardır: 1) Eylemin kendisi ölüme neden olabilir. 2) Tanrı, kendi iradesiyle suçlunun ortadan kaldırılmasına karar verebilir. 3) Siyasi erk, Gök Tanrı adına öldürmeye karar verebilir. Ancak ölümün birinci nedeni, Tanrıdır.[94] Ayrıca Tanrı, ölümden başka ceza tanımamaktadır.[95] Ölümün esas nedeni, tanrısal düzeni ihlâl etmektir. Bunun yanında, tabuların çiğnenmesi, hakarete uğramış hâkim-ruhların intikamı, kut ve ülüg'ün yitirilişi, büyücülerin eylemleri de ölüm nedenleri arasında sayılmaktadır.[96] Ölümün nedenleri ortadan kaldırıldığında ölüm olmayacakmış gibi bir sonuç çıkarılmamalıdır. İnsanın ölümlü olduğu inancı çok açık bir şekilde varlığın sürdürmektedir. Bununla birlikte kabîlelerde yaşayan inançlara bakıldığında, ölümsüzlük arayışının olduğu görülür. İstenmeyen ölümlerin başlıca nedeni olarak kötü ruhlar görüldüğünden, kötü ruhların olmaması durumunda ölümün olmayacağı inancına rastlanmaktadır.[97] Bu sebeple kötü ruhlarla mücadele kamların başlıca görevleri arasında olmuştur.

Roux'un bildirdiğine göre, insanın ölümsüz olduğuna ilişkin inançla ilgili ipuçlarına çeşitli Türk kabîlelerinde rastlanmıştır. Bu nedenle de kötü büyülerin yarattığı hastalıklardan korkulmuş, bunun önüne geçmek için çareler aranmıştır. Kişinin ruhunu ve bedenini kötü ruhların ele geçirmesi inancı, ölüm-

92. Roux, a.g.e. s. 147.
93. Roux, a.g.e. s. 146-147.
94. Roux, a.g.e. s. 83.
95. Roux, a.g.e. s. 85.
96. Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 211.
97. Roux, a.g.e. s. 211.

den korkma nedenlerinden biridir. Bu bir bakıma, özgürlüğünü kaybedip esir olma anlamına gelmektedir. Korkunun nedeni bu olabilir. Zamanla ölümsüzlük anlayışı, sağlıklı uzun ömre dönüşmüştür. Tanrı'nın bağışlayıcı olması için duâ edilmiş ve ettirilmiştir. Herkese verilen hayat gücü olan *kut*un korunması için çaba harcanmıştır.[98] Ölümden korkulduğu varsayılsa da ölümü doğal karşıladıklarını gösterir belgeler vardır. Bir mezar taşında şu yazılıdır: "Bu dünyaya insan olarak geldiğime ve buradan ayrıldığıma göre her şey yolunda demektir."[99] Atilla'dan şu düşünce aktarılır: "Ömrü olana hiçbir ok saplanmaz, oysa vakti gelenin günleri barışta bile sayılıdır."[100] Türklerin zaman anlayışı, canlıların sonlu, dolaysıyla ölümü de doğal olduğunu göstermektedir. *Kül Tigin Yazıt*ında (K10), "Kararı zaman tanrısı verir, bütün insanoğlu ölümlü olarak doğar"; ifadeleri yer almaktadır. Bu düşünceler insanın bu dünyadaki hayatının sınırlı olduğuna inandıklarını açıkça göstermektedir.

Ölümden sonraki hayatı, yeryüzündeki hayatın bir benzeri olarak kabul etmişlerdir.[101] Bu inanç nedeniyle, öte dünyada ihtiyaç duyulacak her şey mezarlara konulmuştur. Seyyah Plan Carpin şu bilgileri vermiştir: "Ölü çadırıyla birlikte gömülmektedir; öteki dünyada da bir evinin olması için, süt veren bir kısrağı olsun, at sürüsünü çoğaltabilsin ve bineceği atları olsun diye, önüne bir masa, et dolu bir tencere ve kısrak sütü dolu bir küp konulmaktadır."[102] Öteki dünyada, bu dünyada güçlü olmayan hiçbir şeye yer verilmez. Yeryüzünde esire ve binek hayvanına sahip olmayan biri öteki dünyada bunları bulamayacaktır. Öte dünyada savaş olduğunda, yeni bir ölüm yaşanmaktadır. Hizmetçiler, efendilerin yeniden dirilişine yardımcı olmaktadırlar.[103] Öte dünyada ihtiyaç duyulacak eşyalarla birlikte gömülmek, ölümden sonra bir hayatın olduğuna ilişkin en açık verilerinden biridir. Aynı zamanda, ölen kişinin mezara konan eşyalara, yaşarken sahip olması gerekliliği önemlidir. Çünkü kişinin öte dünyadaki konumunu, bu dünyada belirlemesi beklenmektedir. Dolaysıyla bu dünyadaki hayatını iyi sürdürebilmesi, öteki dünyadaki hayatını da etkileyecektir.

Ölünün eşyalarının ölüyle birlikte gömülmesinin üç nedeni olduğunu Cazeneuve şöyle açıklamıştır: 1) Ölünün ihtiyaç duyacağı nesneleri sağlamak, 2) İhtiyaç duyduğu şeyleri aramak için geri gelmesini engellemek, 3) Canlıları ölünün murdar eşyalarından kurtarmak.[104] Bu üç nedenden esas olan ilkidir. Öte dünya tasavvuru bu dünyadaki özellikleri içerdiğinden, bu dünyada kullanılan

98. Roux, *Eskiçağ ve Ortaçağda Altay Türklerinde Ölüm*, s. 68.
99. Akt. Roux, a.g.e. s. 64.
100. Akt. Roux, a.g.e. s. 66.
101. Roux, a.g.e. s. 170.
102. Akt. Roux, a.g.e. s. 171.
103. Roux, a.g.e. s. 172.
104. Akt. Roux, a.g.e. s. 173.

araç ve gereçler öte dünyada da kullanılacağına göre, araç ve gereçlerin mezara konması inanç gereğidir. İkinci neden, geri gelmesini engellemekten çok, zorda kalmamasını sağlamak şeklinde değerlendirilmelidir. Üçüncü neden, yanlış yorumlamadır. Çünkü mezara ölüye ait bütün eşyalar değil, ihtiyaç duyacağına inanılan şeyler konulmaktadır. Kaldı ki, âile fertleri de dâhil, geride bırakılan eşyaların iki ateş arasından geçirilerek arındırılma gelenekleri de vardır.

Ölen insanların göğe çıktıklarına ve "Gökte sanki canlıların arasındaymış gibi yaşadıkları"na[105] inanılması, öte dünya hakkındaki tasavvuru açık bir şekilde göstermektedir. İnsanlar ölümle yerden göğe çıkmakta ve Tanrı'nın oturduğuna inanılan yere gitmektedirler. Bir bakıma, boyut değiştirip cennette yaşamaya başlamaktadırlar. Ayrıca, hiçbir şey cehennemin varlığını göstermemektedir. Cehennem karşılığı hiçbir kelime bulunmamaktadır. Farsça'dan geçen ***tamu*** sözcüğü geç bir döneme işaret eder.[106] Sonraki dönemlerde ortaya çıkan cehennem fikri silik ve kimin gideceği de belirsizdir.[107] Ölüm, insanın boyut değiştirerek yaşamasını sürdürmesi ve ölümsüzlüğe ulaşmanın tek yoludur. Ölümün su kökünden gelişi ve suyun hayat oluşu göz önünde bulundurulduğunda, ölmek, daha yüksek seviyedeki ikinci hayata (gökteki hayat) geçiş süreci olarak yorumlanmıştır.

Mezar

Eski Türkçe'de "mezar" yerine kullanılan terimlerden biri olan ***kereksür***, yine mezar anlamına gelen, "Kırgız yuvası", "Kırgız evi", "Kırgız kemikleri", "Kırgız cesedi" deyimleriyle karşılanmıştır. ***Kür*** kelimesi de mezar yerine yaygın bir şekilde kullanılmıştır.[108] Yaygın kullanılan terimlerden biri de ***kurgan***dır. Kurgan, mezar üzerine yapılan höyük (tepe) anlamına gelir. Kurgan, aynı zamanda, kale istihkâm[109] anlamında da kullanılmıştır. Bu anlamdan dolayı mezar, sağlam ve korunaklı bir yer özelliği göstermektedir. Mezar geleneği, bedenin gömülmesi ilkesine bağlıdır. Türkler'de en eski devirlerden itibaren (meselâ Hunlar) mezar geleneğinin olduğu kabul edilmektedir. Mezar anlayışı bu dönemde öylesine gelişmiştir ki, ölülerini yakan kabîleler bile (meselâ Kırgızlar) külleri gömerek mezar oluşturmuşlardır.[110] Türk mezarlarının ilk tipi, me-

105. Roux, a.g.e. s. 160.
106. Roux, a.g.e. s. 169.
107. Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 215.
108. Roux, a.g.e. s. 230.
109. W. Barthold, *"Türklerde ve Moğollarda Defin Merasimi Meselesine Dair"*, C. I, TTK Yayınları, Ankara, 1987, s. 365.
110. Roux, a.g.e. s. 219, 220.

zarın üstüne toprak ve taş yığmakla oluşmuş tümsek şeklindedir. Radloff, Sibirya'da yaptığı araştırmalarda tesbit ettiği bu tip mezarların Bakır ve Tunç Çağlarına ait olduğunu bildirmektedir.[111] Bu çağlardan itibaren Türkler, hem gök kubbeyi hem de dağı temsil eden mezar tipleri oluşturmuşlardır.

Radlof'un tasvir ettiği taş ve toprakla oluşturulan tümsekler ilk mezar modelleri arasında kabul edilirse, kurgan, mezar mimarisi çerçevesinde geliştirilmiş, evren tasavvuruna en uygun bir yapıdır. Plan Carpin'in, "*Ölü, çadırıyla birlikte gömülmektedir.*",[112] şeklinde verdiği bilgi, kurgan mimarisinin nasıl geliştiğine işaret etmektedir. Yuvarlak ve kubbeli bir otağa (çadıra) göre yapılan mezar da kubbeli ve yuvarlaktır. Pazırık'ta açılan bir hükümdar kurganının mezar çukuru, 7,2 x 7,2 x 4 metre ölçülerindedir.[113] Mezarın üzerindeki taş tümsek 30 metre çapında ve 1.75 metre yüksekliğindedir.[114] Kurgan türü mezarlarda, iki oda bulunmaktadır. Birinde ölünün oturtulmuş hali, silahları ve atı yer alırken diğerinde mezara konan atlarıyla birlikte diğer eşyalar bulunmaktadır.

Çin yıllıklarının verdiği bilgilere göre, "Türkler, mezarın üzerinde, içinde ölenin tasvîrini ve yaşarken iştirak ettiği savaşların temsillerini resmettikleri bir ev inşa etmektedirler."[115] Kül Tigin'in mezarının bu şekilde yapıldığı bilinmektedir. Rubruk seyahatnamesinde Kıpçaklar'ın, mezarların üstüne taştan kuleler ya da küçük evler yaptıklarını, bazı yörelerde merdivenli, bazıları yuvarlak, bazıları ise köşeli daha büyük mezarlar gördüğünü haber vermektedir. Kurganların üzerine mezar taşı yerinde heykeller ya da büyük taşlar dikildiği de verilen bilgiler arasındadır.[116] Uygurların ev tipi mezar yaptıklarını ve duvarlarına ölenlerin resimlerini çizdikleri, Rubruk tarafından bildirilmektedir.[117] Bu bilgiler, kurganlar dışında ev tipi mezarlarında yapıldığını göstermektedir.

Mezarlar, bazen vâdilere, dağ yamaçlarına, su kenarlarına yapılırken, bazen de dağ başlarına yapılmıştır.[118] Mezar yerlerinin saklanmasındaki temel amaç onları hırsızlardan kurumaktır.[119] Hırsızlardan koruma düşüncesinin yaygın olmasına rağmen Moğolların hanlara ait mezar bölgelerini *kuruk* (yasak) ilan et-

---

111. W. Radloff, *Sibirya'dan*, Çeviren, Ahmet Temir, MEB Yayınları, İstanbul, 1994, III, 94.
112. Akt. Roux, *Eskiçağ ve Ortaçağda Altay Türklerinde Ölüm*, s. 171.
113. L. Ligeti, *Bilinmeyen İç Asya*, Çeviren, Sadrettin Karatay, TDK, Ankara, 1986, s. 355.
114. Abdulkadir İnan, "İkinci Pazırık Kurganı", *Makaleler ve İncelemeler*, 1987, s. 507.
115. Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 231.
116. Wilhelm Von Rubruk, *Moğolların Büyük Hanına Seyahat* (1253-1255), Çeviren: Ergin Ayan, Ayışığı Kitapları, İstanbul, 2001, s. 43.
117. Rubruk, a.g.e. s. 74.
118. Bahattin Ögel, *İslamiyet'ten Önce Türk Kültür Tarihi*, TTK Yayınları, Ankara, 1984, 133-134.
119. W. Barthold, "Türklerde Ve Moğollarda Defin Merasimi Meselesine Dair", C.I TTK. Yayınları, Ankara, 1987, s. 375.

meleri ve bekçiler koymaları, bazı mezar yerlerinin bilindiğini de göstermektedir.[120] Gök-Türklerin mezarlarını saklamadıkları ve çok büyük mezarlıklara sahip oldukları bilinmektedir.[121] Yine Gök-Türklerin yılda iki kez atalar mezarı etrafında yog törenleri düzenlemeleri, mezar yerlerinin bilindiğini gösteren önemli kanıtlalar arasındadır. Ayrıca, Türk bölgelerinde çok sayıda kurganın yakın mesafelerle yapılmış olmaları, Türklerde mezarların yerlerini saklama geleneğinin çok yaygın olmadığını göstermektedir. Radloff'un çalışmaları da bakır devrine kadar giden büyük mezarlıkların olduğunu göstermektedir.[122] Mezar belki saklanabilir, ama mezarlıkların saklanması çok güçtür. Mezar yeri olarak, büyük yollardan uzak dağ ve tepeler daha çok tercih edilmiştir.[123]

Ölümle su arasındaki ilişki, mezar sürecinde de devam etmiştir. Pazırık'ta yapılan kazılarda testi bulunması,[124] su ya da kımız konduğunun işaretidir. Ayrıca, mezar yeri olarak ırmakların kaynakları ya da ırmak kenarları da tercih edilmiştir. Oğuzların mezarlarını ırmakların yönünü değiştirerek su yatağına yaptıklarını, sonra da suyun mezar üzerinden akmasını sağladıklarını seyyahlar bildirmiştir. Atilla'nın mezarı da benzer şekilde tasvir edilmiştir.[125] Mezarla su ilişkisi, hayat ile ölümün su mânâsından türemiş olmasıyla bağlantılıdır. Ölümle su arasındaki ilişkiyi Eliade şu şekilde açıklamaktadır: Su, erginlenme törenlerinde bir "yeniden doğum" bahşeder; büyüsel kuttörenlerde iyileştirir; cenaze töreninde ölümden sonraki doğumu garantiler. Bütün potansiyel güçleri kendinde toplayan su (hayat suyu) yaşamın simgesidir.[126]

Mezar, evrenin birey için küçültülmüş bir modelidir. Ölünün bulunduğu yer, evrenin üç katmanının en altı olan yeraltını temsil etmektedir. Burası, ana rahmini temsil eden mağaraya denk gelmektedir. Yani ikinci doğum yeridir. Doğum öncesi bulunulan yer ile ölüm sonrası konulan yerin benzerlikleri önemlidir. Mezarın yer seviyesi, dünyada insanların yaşadığı mekâna denk gelmektedir. Mezarın kubbe kısmı da, hem göğü hem de dağı kendinde birleştirerek temsil etmektedir. Bu mezar biçimi, halk mezarlarında da görülmektedir. Halk mezarları kurgan büyüklüğünde olmamakla birlikte, evren tasavvurunu temsil eden niteliklere sahiptir. Mezar, bu dünyadan ötekine geçişi sağlayan, evren modeline göre oluşturulmuş bir kapıdır. Aynı zamanda, ölen kişinin evidir. Mezar, evrenin kişi için özelleştirilmesi ve kişinin evrenin merkezi haline getirilmesi-

120. Barthold, a.g.e. s. 370-371.
121. Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 223.
122. Radloff, *Sibirya'dan*, s. 85-94.
123. Roux, a.g.e. s. 221.
124. Abdulkadir İnan, "Altay Dağlarında Bulunan Eski Türk Mezarları", *Makaleler ve İncelemeler*, C. I TTK Yayınları, Ankara, 1987, s. 499.
125. Roux, a.g.e. s. 221.
126. Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 196-197.

dir. Ruh uçup göğe yükselirken; beden, kişileştirilmiş evrenin merkezinde kalır. Böylelikle kişi ebedîleştirilmiş ve dünyadaki yeri sürekli hale getirilmiştir. Mezar, ölen kişinin kimliğinin sembolü olması nedeniyle, hem bedeni hem de ruhu ifade eder. Ruhun ölüm sonrasında bedenden ayrılıp, Tanrı'nın yanına gittiğine inanılmakla birlikte; mezar, kemiklerin mekânı olarak görülmez. Mezar, tam olarak kişiyi ve onun kimliğini açıkça ortaya koyar. Kişi bütün nitelikleriyle birlikte, başka zaman ve mekân boyutunda, kutsal olanda yaşar. Ona mezar aracılığıyla seslenilir ve onun iyi olması istenirken, ondan yardım da beklenir.

Mircea Eliade'nin belirttiği gibi, kutsal merkezin oluşturulması, dünyayı ontolojik olarak kurmaktır. Her şeyin değiştiği, hiçbir sâbit noktasının olmadığı bir alanda, kutsal merkez, sâbit noktadır.[127] *Dünyada yaşayabilmek için onu kurmak* gerekmektedir. Dünyanın kuruluşu, sâbit noktanın, yani kutsal merkezin oluşturulmasıyla başlar.[128] Kutsal bir mekânın açığa çıkması, sâbit bir noktanın elde edilmesine, kaosa bağlı türdeşlik içinde yön bulmasına, *dünya'nın kurulması*na ve *gerçek olarak* yaşamaya imkân vermektedir.[129] Bu tesbitler, Türklerin mezar anlayışında görülebilir. Dağ, ağaç, su gibi doğal kutsal merkezlerin yanında, Türkler için mezar, *kültürel kutsal merkez*dir. Genellikle tapınaklar, kültürel kutsal merkez kabul edilmiştir. Ancak Türklerde tapmak olmadığından kültürel merkez olarak, mezar öne çıkmıştır. Türk mezarı, merkezinde insanın yer aldığı evren tasavvurunun ontolojik olarak gerçekleştirildiğinin bir göstergesidir. İnsanın merkezde yer alması, hem insana, hem evrene, hem de mezara verilen öneme işaret etmektedir. *Mezar, evrenin kişi için özelleştirilmiş halidir.*

Mezar Taşı

Mezar taşı, ölen kişiyi temsil eden en önemli unsurlardan biridir. Kişinin adını taşıması ve insan biçiminde yontulması sebebiyle güçlü bir simgedir. Bütün mezar taşları isim taşımamakta ve insan suretinde yontulmamaktadırlar; ama mezar taşları oranın bir mezar ve o mezarın bir insana ait olduğunu göstermeleri açısından, temsil görevini yerine getirmektedirler. Mezar taşının insan şeklinde olma nedeni, kişinin bu dünyadaki varlığını sürdürmesini sağlamaktır.

Eski Türkçede mezar taşı anlamında, *sin*, *tuli* ve *bengü* terimleri kullanılmıştır. *Bengü* (ebedî) *taş* deyimini kullanan Kırgızlar, ölen kişinin anısına bir taş diker, taşın üzerine ölenin sureti ile katıldığı savaşları kazır ve ağıt yazarlar-

127. Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, Çeviren, Mehmet Ali Kılıçbay, Gece Yayınları, İstanbul, 1991, s. 2.
128. Eliade, a.g.e. s. 2.
129. Eliade,age., s. 3.

mış.[130] Mezarlara dikilen heykellere verilen diğer bir ad da *sin*, ya da *sin taşı*dır.[131] *Sin*, insan sureti şeklinde yapılan mezar taşlarına verilen addır.[132] Mezar taşlarına bazen o mezarla ilgili oldukça kısa bir tanımlık yazı, bazen de sadece *tamga* şeklinde, hayat ağacı, hayvanlar ve ilâh resimleri ile canlı veya soyut resimler kazınmıştır.[133] Kırgızlar, halktan ölenler için, *tuli* denen büyük kuklalar yapmışlardır.[134] Taş heykeller, genellikle üst seviyedeki kişiler için dikilmiştir. Taşın bulunmadığı yerlerde, yontulmuş bir tahta parçası da taş yerine mezarlara konmuştur.[135] Mezar taşı dikmenin asıl amacı, insanın gök ile yerin arasındaki varlığına işaret etmektir. Bu amaca uygun olarak her mezara taştan heykel ya da yontulmamış taş ve ağaçtan yapılmış heykeller dikilmiştir. Taş kadar uzun ömürlü olmasa da ağacın taşıdığı anlam, ölüm anlayışında merkezi bir yer tutar. Çok eski devirlerden beri devam eden inanışa göre ağaç, canlılığın ve uzun ömrün sembolü olarak mezarlıkların vazgeçilmez unsurlarından biridir. Ağaç, ölüm ve yeniden doğuşun simgesi olduğundan hem mezarda, hem mezarlıkta, hem de cenaze törenlerinde yer almıştır.[136] Dikilen sembolün ağaçtan ya da taştan olması önemli değildir; önemli olan, ölen kişiyi temsil eden bir işaretin mezarın üstüne ya da başına dikilmesidir.

Bir tür mezar taşı şeklinde görülen balbal dikme geleneğinin sebebi, herhangi bir şekilde öldürülen kişilerin âhirette, onları öldüren veya uğruna öldürülmüş oldukları kişinin hizmetinde bulunacaklarına dair inançtır.[137] Mezar taşlarıyla balbal arasındaki ilişki tam olarak netleşmemiştir.[138] Bilinen anlamıyla balbal, ölen kişinin öldürdüğü kişi sayısınca insan biçiminde yontularak mezarın etrafına dikilen taşlara verilen addır. Ancak mezar taşı da biçim itibarıyla aynı özelliğe sahiptir. Hem balbal hem de mezar taşı geleneksel olarak Türk dünyasında var olmuşlardır. Mantıkî gerekçelere dayanan kanaatim, mezar taşı geleneğinin daha önce oluştuğu ve balbalların, mezar taşlarından türetildiği yönündedir. Mezar taşlarının çok eski dönemlerden itibaren bilinmesine rağmen, balballar, daha geç dönemde ortaya çıkmış olmalıdırlar. Balbalların mezar taşı olarak kullanılmış olma ihtimaline Barthold da katılmaktadır.[139]

---

130. Esin, *Türk Kültürü El Kitabı*, s. 104.
131. Esin, a.g.e. s. 104.
132. Barthold, "Türklerde Ve Moğollarda Defin Merasimi Meselesine Dair", s. 366; Naci Eren, *Hece Tahtaları*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul, 1984, s. 7.
133. Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 234.
134. Esin, a.g.e. s. 104.
135. Roux, a.g.e. s. 217.
136. Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 232, 238.
137. Roux, a.g.e. s. 217; "Bilge Kağan Yazıtı", D20, G7.
138. Barthold, "Türklerde ve Moğollarda Defin Merasimi Meselesine Dair", s. 363.
139. Barthold, a.g.e. s. 363.

Roux'nun yaklaşımı da benzer yöndedir. Roux'ya göre balbal, "ölüye bir anıt olarak dikilen taşın" temsîlî olmayıp, ölen ya da öldürülen düşmanın ruhunu içinde barındıran bir unsur gibi görülmelidir.[140] Balbal, ölünün yaşamsal gücünün toplandığı yer; ölüm sonrası ikâmet yeri, belki de ölünün bizzat kendisidir.[141] İnsan biçimli mezar taşlarının yüzleri batıya dönükken[142] balbalların yüzü doğuya dönüktür.[143] Balbalları mezar taşından ayıran özelliklerden biri de sayıdır. Bazı mezarlarda 600 balbal sayılmıştır.[144] Bazı yörelerde balballar tahtadan yapılmışlardır. İbn Fadlân, "Oğuz kahramanları için, ölenin heykelciği tahta üzerine yontulmakta ve bu heykelcik onun mezarı üzerine konmaktadır. Heykelciklerin sayısı, öldürmüş olduğu kişi sayısı ile orantılıdır."[145] Balbalların Gök-Türkler için bir yenilik değil, bir miras olduğunu kabul eden Roux'nun belirttiğine göre, Gök-Türklerin ilk yerleştikleri yerde 270 balbal sayılmıştır. Kırgızlar, onların ülkesine, "Türk balballarının ülkesi" olarak tanımlamış ve bunları oradan kendi kişisel ihtiyaçları için ithal etmişlerdir.[146] Bazen ayakta bazen de oturur vaziyette yontulan bu heykellerin ellerinde bir kupa bulunmaktadır.[147]

Mezar taşları, insanın dünyadaki sınırlı varoluşunun ebedîleştirilmesidir. Ölen insanın bu dünyadaki varlığı iki şekilde devam ettirilir. İlki, âile efrâdı tarafından hatırasını canlı tutmaktır. Ancak nesiller gelip geçtikçe, eski atalara ait hâtıralar silikleşip zamanla unutulmaktadır. Kişinin dünyadaki varoluşunun sürekliliğinin ikinci güvencesi mezar ve mezar taşıdır. Hatırlarda kişiye ilişkin hiçbir şey kalmasa da, mezar taşı, orada bir insanın yattığına ve bir zamanlar buralarda yaşadığına işaret etmektedir. Mezar taşı dikili bir şekilde yerinde durduğu süreci, orada yatan kişinin bu dünyadaki varlığı devam etmektedir. Ayrıca taş, kutsal kabul edilip ona ebedîlik özelliği de yüklendiğinden, ebedî olan insanın, ebedî bir unsur olan taşla temsil edilmesi, insana gösterilen saygının da bir ifadesi şeklinde yorumlanabilir. Mezar taşı, göğe yükselen ruhların dünyadaki yerlerini belirlemektedir. Mezar taşlarının insan biçimli olması, insanın dünyadaki değerini ve yerini çok açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Mezar taşı sıradan bir taş değil, belli bir kültürün anlayışına göre biçimlendirilmiş ve belli bir kişiyi işaret eden semboldür. Taşın üzerine kişinin künyesinin yazılması, onun bu dünyadaki varoluşunun sürekliliğini güvenceye almaktadır.

---

140. Roux, a.g.e. s. 216.
141. Roux, *Eskiçağ ve Ortaçağda Altay Türklerinde Ölüm*, s. 165.
142. Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 233.
143. Barthold, "Türklerde ve Moğollarda Defin Merasimi Meselesine Dair", s. 364.
144. Roux, a.g.e. s. 231.
145. Akt. Roux, a.g.e. s. 233.
146. Roux, a.g.e. s. 231.
147. Roux, a.g.e. s. 233; Ögel, *İslamiyet'ten Önce Türk Kültür Tarihi*, s. 170.

Ölüm Töreni

İnsanla ilgili temel değerlerin bütünü, ölüm törenlerinde ortaya konmaktadır. Evrenin yeniden kuruluşu, ölen kişinin evrenin merkezi haline getirilişi, ölümle toplum ve devlet ilişkisi ölüm törenlerinin esas konuları arasındadırlar. Her toplumsal tören, başlı başına toplumsal hâfızayı canlandırdığından, ölüm törenleri, evren tasavvurunun toplumsal hâfızada yeniden kurulması, ataların hatırlanması, yaşayanların kendi durumlarını gözden geçirmesi, ölen kişinin ölüm sonrasında rahat etmesi için gerekenlerin yapılmasıdır. Ölüm anlayışı çerçevesinde gerçekleştirilen cenaze törenleri, insanın sürekli varoluşunun dile getirilişidir.

Gök-Türkler, ölüm törenleri için *yog* terimini kullanmışlardır. Emel Esin'in bildirdiğine göre; Çinler, yog terimini, "*Kubbeli otağ altındaki tabut*" şeklinde dile getirerek bir gerçeğe işaret etmişlerdir. Türkler, ölüyü bir otağın içine koyarak törenleri onun etrafında düzenlemişlerdir. Ölünün bulunduğu otağın etrafında atlarla dönmek de törenlerin önemli bir kısmını oluşturmuştur.[148] Yog, genel olarak ölüm töreni olarak kabul edilmesi yanında, Türkler cenaze yemeği için de aynı terimi kullanmışlardır.[149] Ölüm törenleri, ilki ölüm haberinin duyulmasından hemen sonra ölü çadırının etrafında yapılmıştır. Ölüm haberi herkese duyurulur ve herkesin cenazeye katılması beklenirmiş. Cenazeye gelenler, ölü çadırına varır varmaz yüksek sesle ağlar ve saçlarını başlarını yolarlarmış. "Onlar cenazenin içinde bulunduğu çadır kapısının önüne gelir gelmez kanlarının gözyaşlarıyla aktığının görülmesi için, yüzlerini bir bıçakla kesmektedirler". Bunun Hunlar tarafından da yapıldığı bilinmektedir. At yarışları düzenlenmekte; ölünün etrafında düzensiz olarak dönülmektedir. Ölü çadırının önünde koyun ve atlar kurban edilmektedir.[150] Türkler ölülerini hemen gömmezmiş, cesedi kutsal bölgelerdeki büyük ağaçların üzerinde, yüksek peykelerde ya da sırıklardan yapılmış yükseltilerde gömünceye kadar saklamışlardır. Cesedi gömme dönemine kadar saklamanın yanında esas sebep, cesedi bitkilerin biyolojik dönüşümünün gizemine iştirak ettirmek; göğe yaklaştırmak; kemikleri muhâfaza edebilmek için çürüyen etten kurtarmaktır.[151] Gök-Türkler, ölülerini bahar ve güz mevsimlerinde gömdüklerinden, bu mevsimler dışında ölenleri sonraki gömme mevsimi-

148. Esin, *Türk Kültürü El Kitabı*, s. 103-104.
149. Kaşgarlı Mahmut; *Dîvânü Lügâti't-Türk*, C. 1Il, Tercüme, Besim Atalay, TDK, Ankara, 1999, s. 143; Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 225.
150. Roux, a.g.e. s. 224-225; W. Eberhard,; *Çin'in Şimal Komşuları*, Çev. Nimet Uluğtuğ, TTK, Ankara, 1996, s. 86.
151. Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 220; Nejat Diyarbekirli, Hun Sanatı, MEB Yayınları, İstanbul, 1972, s. 63-64.

ne bekletmektirlerdi.[152] Genellikle ölümle gömme arasında geçen sürenin üç ay olduğu sanılmaktadır.[153]

Kaşgarlı, yog'u ölü gömüldükten sonra üç ile yedinci gün arasında verilen yemek olarak tarif etmiştir.[154] Kaşgarlı, ölünün bekletilip bekletilmemesi konusunda ve yog'un bekletme süresinin sonunda mı yoksa ölümün gerçekleşmesinden hemen sonra mı yapıldığı hakkında bilgi vermemektedir. Ancak Gök-Türklerde her ikisi için de geçerli olabilir. Ölümden sonra üçüncü, yedinci, yirminci, kırkıncı gün ile yıl dönümlerinde tören yapıldığı bilinmektedir.[155] Ancak yedinci gün törenleri ile yıl dönümlerine daha büyük önem verilmiştir. Radloff, yedinci gün töreni hakkında, Sibirya'nın Türk bölgelerinde yaptığı çalışmalarda ayrıntılı bilgiler vermiştir. Yedinci gün yapılan törenin esas amacı, ölünün ruhunu Tanrı katma çıkarmaktır. Tören, kurulan bir otağda yapılır. Otağın merkezine, üsteki delikten çıkan kutsal kayın ağacından büyükçe bir dal yerleştirilir. Bu dalın üstünde göğün dokuz katını temsil eden 9 çıkıntı vardır. Gece boyunca süren törende kam, ölünün ruhunu göğün katlarını aşırarak, göğün en üst katında oturan Tanrı'ya ulaştırır.[156] Bu törenin en önemli aşamalarından biri de kurbandır. İki tür kurban vardır: İlki ölünün ruhunun Tanrı dağına çıkmasına refâkat eder. At bu iş için uygun olandır. İkincisi geride kalanların yemesi için ölünün huzurunda kesilen kurbandır. At, hem sütü, hem de binmek için öldükten sonra da gereklidir. Bu nedenler ölenle birlikte at kurban edip mezara koyarlardı.[157] Cenaze günü, Hunlar da, adak olarak bir at bir de koyun başı sunarlar ve bu başlar mezar üstünde sallandırılırdı.[158] Rubruk da ölüler için at kurban edildiğini bildirmiştir.[159]

Gök-Türklerin, her yıl atalar mezarına giderek yıllık devlet törenleri yaptıkları ve bunları hükümdarların yönettikleri bilinmektedir.[160] Bu törenler, dinî inancın gereği olması yanında, toplumsal bilincin, birliğin ve gücün yükseltilmesiyle de ilgilidirler. Atalar mezarında yapılan tören, toplumun evrenle uyum içinde olduğunu da göstermektedir. Kutsal bir mekânda, kut sahibi bir hükümdarın yönettiği tören, hem Tanrı'ya hem ataya bağlılığı yenilemektedir. Yıllık törenlerin iki önemli özelliği, kurban ve mezar etrafında, atları koşturarak dönmektir. Kurban, iyi dileklerin Tanrı'ya ve ataya ulaşması için bir araç olarak kul-

152. Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 223.
153. Roux, a.g.e. s. 231.
154. Kaşgarlı Mahmut, *Dîvânü Lügâti't-Türk*, s. 143.
155. Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 234-235.
156. Radloff, *Sibirya'dan*, s. 22-65.
157. Roux, a.g.e. s. 227.
158. Roux, a.g.e. s. 227.
159. Rubruk, *Moğolların Büyük Hanına Seyahat*, s. 43.
160. Ögel, *Türk Mitolojisi*, s. 21.

lanılır. Ayrıca bağlılığa da işaret eder. Mezar etrafında atlarla dönmek, evrensel düzene bağlılığın bir göstergesidir. Kutup yıldızı etrafında dönen yıldızlar gibi, ata mezarı etrafında çocukların dönmesi, evrensel bir gerçeği temsil etmektedir. Cenaze törenleri, ölünün gelecekteki kaderini yönlendirme açısından önemlidir.[161] Eğer gerekli törenler yapılmazsa, ruhun göğe çıkması zorlaşır. Törenler, ruha yeni yolculuğunda ve öte dünyadaki hayatında rehberlik etmektedir. Ayrıca, geride kalan akraba ve dostlarının desteğine sahip olmak, ölünün güven içinde bulunmasını sağlamaktadır. Özellikle ölümün yedinci gününde yapılan kurbanlı tören, hayâtî bir öneme sahiptir. Çünkü bu törende kam, ölünün ruhunu yer altından alarak gökyüzüne ulaştırır. Dolaysıyla cenaze törenleri, ölen kişi için, yeni varoluşunun temel dayanakları arasındadır.

Cenaze törenlerinin önemi, toplumsal yapı üzerindeki etkisinde ortaya çıkar. 1-Cenaze sahiplerinin yaşadığı acının başkaları tarafından da paylaşılarak azaltılması söz konusudur. 2) Âile, dinî inanışın ve toplumsal ödevin gereklerini yerine getirmenin huzurunu yaşar. Ölen kişiye karşı ödevlerini yerine getirmek, ona karşı olan sevgisini ve saygısını göstermek önemli bir duygu durumudur. 3) Cenazeye katılanlar arasındaki gerginlikler unutulur ve duygusal bir bütünlük sağlanır. 4) Her törende olduğu gibi cenaze törenlerinde de evren tasavvuru derin bir duygu durumuyla yeniden yaşanarak toplumsal bilinç ve hâfızada tazelenir. 5) Cenaze törenleri, yeni nesillere evren tasavvurunu öğretmenin en iyi ortamıdır. Bütün bu özellikler, cenaze törenlerinin hem ölen için hem de kalanlar için çok önemli işlevler yerine getirdiğini göstermektedir. Ölenin ruhu huzur içinde yeni yerine yerleştirilirken, geride kalanlar, bu dünyadaki hayatın geçiciliğinin bilincine bir kez daha vararak, evren düzenine ve toplumsal ilkelere bağlı yaŞâmanın gerekliliğine inançlarını yeniden güçlendirirler.

DİNİN YAPISI

İslâm öncesi Türk tarihi üzerinde çalışan tarihçiler, Türklerin inanç sistemini ilişkin bazı görüşler ortaya koymuşlardır. İbrahim Kafesoğlu'na göre ilk dönem Türk inancı üç noktada odaklaşır: 1) Doğa güçlerine inanma. Güneş, ay, yıldız gibi gök cisimleriyle, kutsal yer-sular bu inancın temel konuları arasındadır. 2) Atalar Kültü, atalara tapınma, onlardan yardım bekleme ve onları gündelik hayatın bir parçası olarak yaşatma çabası şeklinde kendini göstermektedir. 3) Gök-Tanrı Dini, Türklerin asıl dinidir. Tanrı, yaratıcı ve tam iktidar sa-

161. Roux, a.g.e. s. 169.

hibidir. Semâvî mâhiyeti haiz olup Gök Tengri diye anılır. Gök Tanrı inancının toprakla ilişkisi olmayıp, avcı ve çoban topluluklara mahsus olduğundan Asya Bozkırlarında neşet etmiş sayılır.[162] Bu üç unsur inanç sisteminin genel görüntüsünü ortaya koymaktadır. Ayrıca doğunun kutsal kabul edilmesi, kağanın otağının kapısının doğuya bakması, kağan ve devlet erkânının yılda bir kez atalar mağarasına gidip kurban sunmaları, beşinci ayın ortasında, halkın ırmak kenarında Gök ruhuna kurban sunmaları ve ülkenin koruyucu ruhunun çıplak bir dağ tepesinde yaşaması da, söz konusu inancın Çin kaynaklarından gelen bazı ayrıntılarıdır. Yine Çin kaynaklarına göre Türkler, "cinlere ve perilere taparlar, Şâmanlara inanırlar."[163] Hakkında çok fazla metnin kalmadığı bir kültürü ve onun inanç sistemini bütünlüklü bir şekilde kavramak da oldukça zordur. Bu zorlukları aşmak için, yukarıda ele aldığımız evren tasavvuru ilkelerinin inanç yapısına nasıl yansıdığını, eldeki verilerden hareketle değerlendirmek gerekir.

İslâm öncesi Türk inanç sistemi, genellikle Şâmanlık adı altında anılmakla birlikte, bu nitelendirme tartışmalıdır. Türklerin Şâmanist inanç sistemine sahip olduğu iddiasında bulunanlar; 1) Şâmanizm'in özgün olarak Sibirya kökenli olduğu fikrinden hareket etmekte ve *Şâman* teriminin de kuzey Sibirya kabîlelerinden Tunguzların dili olan Tunguzca'dan geldiğini ileri sürmektedirler.[164] Ayrıca *kam* teriminin, Şâman teriminin ses değişiminden kaynaklandığı belirtilmektedir.[165] 2) Şâmanizm bir kabîle dini olarak tanımlanmakta ve çok sayıda Türk kabîlesi tanımlanan bu dine uygun özellikler göstermektedir. 3) Şâmanın özellikleri ile kamın özelliklerinin benzer oldukları düşünülmektedir. Bu unsurları tek tek tartışmak için bu çalışmanın yapısı uygun olmadığından, Türkleri Şâmanlıkla nitelendirmenin zorluğuna kısaca işaret edilecektir.

Roux, "Şâmanizm'in Türk dininin bütününü ifade edemeyeceği, ama çerçevesini mükemmel şekilde çizdiğini" belirtmiştir.[166] Bu yaklaşım, Türk inanç sisteminin tek başına Şâmanlıkla açıklanamayacağını gösterir. Ayrıca Eliade, Şâmanlık unsurlarına sahip olmanın, bütün halkın bu inanç sistemine göre yaşadığı sonucunun çıkartılamayacağını belirtmektedir.[167] Her iki düşünür de Şâmanlık adı altında toplanan inanç sisteminin farklı özellikler gösterdiğini kabul et-

---

162. İbrahim Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayanları, Ankara, 1977, s. 253-257.
163. L.N. Gumilev, *Eski Türkler*, Çeviren: Ahsen Batur, Birleşik Yayıncılık, İstanbul, 1999, s. 115; Schmidt, "Türklerin Dini", s. 72.
164. Mircea Eliade, *Shamanism: Archaic Techniques Of Ecstasy*, translated, Willard R. Trask, Princeton University Press, 1974, s. 4; Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 238.
165. Eliade, *Şamanizm*, s. 539-540.
166. Bkz. Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 238.
167. Eliade, *Shamanism: Archaic Techniques Of Ecstasy*, s. 5.

mektedirler. Şâmanizm'in kökeninin Türklerin de yoğun olarak yaşadığı Sibirya olması, birçok Türk kabîlesini (meselâ, Yakutlar) bu inanç sistemiyle değerlendirme imkânı vermektedir. Ancak erken dönemlerden itibaren devletli bir toplum olduklarından, kabîle temelli inançlarda önemli dönüşümler gerçekleşmiştir. Devlet çok sayıda farklı boylardan meydana geldiğinden, onları bir arada tutacak inanç, basit ve temel bir ilke tarafından belirlenmelidir. Bu basit ilke, evren ve toplum düzenini kurup sürekliliğini sağlayan güçtür. Söz konucu gücü temsil eden iki güç kaynağı Tanrı ve Kağandır. Tanrı ve Tanrı'nın verdiği *kut*la kağan olan kişinin toplumu yönetmesi, boyları bir arada tutan güçlerden biri olmuştur.

Türklerde iki tapınma biçimi olduğunu gösteren veriler vardır: İlki, Devleti ve Hükümdarı ilgilendiren ve Gök–Tanrı'ya dayanan resmi tapınmadır.[168] Gök-Türklerde görülen baharda ve güzde atalar mağarasında yapılan törenler, resmi tapınma olarak bilinmektedir. Hükümdarın nitelikleri, görevleri ile törenin bazı özellikleri, resmî tapınma içinde kabul edilirler. İkincisi, diğer tanrılarla birlikte boya ya da âileye dayanan özel bir tapınmadır. Bu iki tapınma biçiminde kurbanlar olduğu gibi duâlar da yer almaktadır. İkinci tür tapınmada, kamlar ağırlık kazanmaktadır. Kamlar; geleceği tahmin etme, hastaları iyileştirme, ölene ya da kurbana öte dünyaya yolculukta refâkat etme görevlerini yerine getirirler. Ayrıca hayvan ve bitkilerle insanların ilişkilerini açıklama, avın başarılı olması, sürülerin çoğalması ve mahsûlün bol olmasını temin etmek de kamların görevleri arasındadır. Bu amaçla yapılan duâlar, sungular ve kurbanlar, hayatı uzatmaya, zafer kazanmaya ve dünya nimetlerini elde etmeğe yönelik araçlardır. Roux'ya göre, bütün bu din esaslı davranışların temelinde metafizik bir tavır vardır.[169] Bu metafizik tavır; insanın, kültürel, doğal ve evrensel ilişkiler bütünlüğü içinde değerlendirilmesinden ortaya çıkmaktadır. Birey bütün bu ilişkileri, gelenekler aracılığıyla öğrenerek, evren tasavvurunun içerdiği unsurların ilkelerine bağlı olarak yaşantısını sürdürür. Birey, inancın gündelik uygulamaları olan, yer-su ile gök ruhlarına saygılarını sunarak ve Tanrı'ya duâ ederek, evrenin temel güçlerine karşı ödevlerini yerine getirmektedir. Ayrıca birey, gündelik işlerini yaptığında da topluma ve devlete karşı ödevlerini yerine getirmiş sayılmaktadır. Böylelikle birey, evren tasavvurunda yer alan temel unsurlarının her birine karşı görevlerini yerine getirerek düzenin devamı için üzerine düşen ödevleri gerçekleştirmiş olur.

Türk inanç sisteminin önemli özelliklerinden biri, tapınağın olmamasıdır. Tapınağın olmaması, rahipler sınıfının oluşmasını engellemiştir. Bir toplumun inancında tapmak varsa, orada güçlü bir rahipler sınıfı, biçimsel ibadet şekilleri vardır. Bunun yanında, halkı tapınağa toplamak için çok sayıda sebep ortaya

168. Roux, "VII. ve VIII. Yüzyıllarda Orhun Türkleri'nin Dini İnanışları", s. 267.
169. Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 237.

çıkar ve rahipler tapınak aracılığıyla halkı ve yönetimi kontrol etme imkânını elde ederler. Türklerde tapınağın olmaması, kamların bir sınıf oluşturmasını ve toplum üzerinde baskın bir güç olmalarını engellemiştir. Türklerde tapınağın olmama nedenleri olarak, yaşayış tarzları ve evren tasavvuru da gösterilebilir. Türkler yarı göçebe yaşadıkları için, yerleşik kültürlerde yerleşim yerlerinin merkezi olan tapınak oluşmamıştır. Yine yaşayışlarına uygun olarak, dağlar, kayalar, su kaynakları, büyük ağaçlar gibi doğal unsurlar, kutsal merkez olarak kabul edilmişlerdir. Doğal kutsal merkezler, tapınak özellikleri göstermemekle birlikte, bireysel tapınmalar için ve yaşayış tarzlarına uygun işlevlere sahiptirler.

Evren tasavvuru çerçevesinde ibadet sorununa bakıldığında, her bireyin kendi başına ibadet ya da duâ etme özgürlüğüne ve her yerde ve zamanda duâ edebilme hakkına sahip olması, tapınak geleneğinin oluşmasını engelleyen en önemli unsurlardan biridir. Türk inanç sisteminde dinî gerekliliklerin çok büyük bir kısmının âile ortamında gerçekleşebilmesi ve âilenin yaşadığı çadırın, evrenin âile için özelleştirilmiş küçük bir modeli olması, tapınak ihtiyacını ortadan kaldırmıştır. Tanrıyla insan arasındaki bildirişim, her âile için geçerlidir.[170] Âilenin yaşadığı yurdun (çadır) özellikleri bu imkânı vermektedir. Yurt, dairesel bir temele oturtulmuş, ortasında bir deliğin olduğu kubbeli çatıya sahiptir. Çadırın tam ortasında yanan ateşin dumanı kubbedeki delikten çıkar. Çadırın bu yapısı, evrenin âile için özelleştirmesi anlamına gelir. Şöyle ki, çadırın üzerine kurulan mekân dünyayı temsil etmektedir. Çadırın kubbesi göğü temsil etmektedir. Ortada yanan ateş, evrenin dört temel elementinden biridir ve bu elementten çıkan duman, duâların Tanrı'ya ulaşmasını sağlamaktadır.[171] Bu özelliklere sahip çadır, evren modeline göre yapılmış kutsal bir mekândır. Bu mekânın sahibi olan âilenin reisi de, aynı hükümdar gibi Tanrı'yla doğrudan ilişkiye girebilir. Bu anlayış tapmak ve rahipler sınıfının oluşmalarını engellemiş bireylerin serbestliğini artırmıştır.

İlk dönem inanç sistemi temel birkaç ilke üzerine oturtulmuştur. Bu ilkelerin başında Tanrı'nın sayısı çok fazla olmayan emirlerine uymak gelir. Bu emirlere uyulmadığı takdirde bu dünyada cezalandırılacaklarının bilinciyle tanrısal emirlere uyma konusunda hassasiyet göstermişlerdir. İkinci ilke, çeşitli ruhlarla ilişkiler çerçevesinde kendini gösterir. Özellikle, dünyada varlıklarını sürdürdüğüne inanılan her türden ruha kişisel saygı ve duâlarla hitap etmişlerdir. Üçüncü ilke, ölüm törenlerinde kendini gösterir. Ölüm törenleriyle, ölen kişinin ruhunu başka bir boyutta evrendeki yerine gönderme bu dünyada mezar ve mezar taşıyla ölümsüzleştirme şeklinde gerçekleşir.

---

170. Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, c. III, Çeviren, Ali Berktay, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2003.
171. Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski* Dini, s. 86.

Roux'nun belirttiği gibi, Türkler, bütün dinleri tutku ve merakla incelemişler ve kendilerine uygun olanları çekinmeden kabul etmişlerdir. Farklı dinleri kabul etmelerine rağmen, en eski inançlarını korumayı bilmişlerdir. İnsanların ömürleri büyük ölçüde savaş alanlarında geçmiştir. İlişkiye girdikleri bütün toplumlarla savaşmalarına rağmen, onların dinlerine karşı büyük bir saygı göstermiş ve dinî yaşayışlara hiçbir şekilde karışmamışlardır. Dinlere karşı bir düşmanlık göstermedikleri gibi, bütün dinleri barış içinde bir arada yaşatmayı bilmişlerdir.[172] Bu tavrın temelinde yatan unsur, kendi evren tasavvurlarına olan güvendir. Çünkü Türk evren tasavvuru, çok yalın ilkeler üzerine kurulmuş ve insanlara serbest yaşama imkânı vermiştir. Yalın ilkelere bağlı kalındıkça, ayrıntıların değişmesini çok fazla önemsememişlerdir. Evren tasavvurunun sahip olduğu ilkeler çerçevesinde, dünyayı ve insanları yorumlamışlardır. Bu ilkeler çerçevesinde kendilerinden olmayan toplumlarm kimliklerini oluşturan değerlere hiçbir şekilde karışmamışlardır. Roux'ya göre, Türklerin iki bin yıllık bir mâcerâdan sağ çıkmalarının en önemli sebebi, kültürel kimliği korumanın en önemli dayanağı, din anlayışları olmuştur.[173] Tarihi süreçte gösterdikleri başarıların temelinde, Türklerin, kalplerinde, bilinçlerinin yapısında evrensellikle ilişkili metafizik bir şeyin var olması yatar. "Aslında iman kararsızlıklarına ve de törenlerin ve teâmülün farklılıklarına rağmen, bu dinin bize sergilediği ve ancak bir kısmını görebildiğimiz tabloda her şey, bir evrenselliğin var olduğunu kanıtlamaktadır."[174] Türk inanç sisteminin temelinde yer alan bu evrensel ilkeye bağlı olarak, mistik bir temel oluşmuştur. Söz konusu mistiklik, Hıristiyanlık ya da İslâm dinlerindeki gibi gelişmemiş olsa da boylar arasındaki inanç farklılığını ortadan kaldırmaktadır. Mistisizmin oluşturduğu gelenekçilik, Türk düşüncesi ve hayatını büyük ölçüde belirlemiştir.[175] Tanrı, gök, yer ve devletin esas unsurlar olarak yer aldığı evren tasavvurunun ortaya koyduğu bütünlükte metafizik bir yanın olduğun kabul etmek gerekir. Söz konusu bu metafizik yan, Türk düşüncesini şekillendirdiği gibi, toplumsal varoluşun sürekliliğine büyük katkı sağlamıştır.

Toplumsal düzen ile evren düzeni arasındaki uyum, din anlayışının temel göstergelerinden biridir. Kam, bütün törenlerde, dost ve düşman ruhlarla ilişkiye girmekte, onlarla anlaşarak, amaçladığı sonucu almaktadır. Bu uyum, gündelik hayatın farklı yanlarında da görülmektedir. Dağlara, ağaçlara, sulara, hayvanlara saygı, bu unsurlarda saklı ruhlarla ilkeli ilişkiler, Türk insanının evrenin bir parçası olduğu bilincini yansıtmaktadır. Bu anlayış, doğayı, rakip ya da

172. Roux, a.g.e. s. 237.
173. Roux, a.g.e. s. 237.
174. Roux, a.g.e. s. 237-238.
175. Roux, a.g.e. s. 239.

düşman olarak değil, dost olarak kabul ettiklerini ortaya koymaktadır. Doğadan ihtiyaçları kadar almak, diğerlerinin yaşamasına saygı göstermek esastır. Doğaya saygı, hayatın güvencesi olarak görülmüştür. Evrenle bu uyum isteğinden dolayı, bütün kuttörenler, bir kutsal merkez, ağaç, dağ, çadır, direk, mezar tümseği etrafında yapılmıştır. Kutsal merkezin etrafında dönerek yapılan kuttörenler, evrenin döngüsüne refâkat etmektedir[176] İnsanın kendini evrenin bir parçası olarak görmesinin kaynağı, insanın kökeninde bulunmaktadır. Türkler; insanın, gök, dünya, mağara, su, ışık, ağaç, kadın, erkek, hayvan ve bitki gibi evrenin, dolayısıyla doğanın temel değerlerinden oluştuğunun bilinciyle,[177] evrenle uyumu hayatın temel ilkesi olarak görmüşlerdir.

Evren tasavvurunun yapısı, Türk düşüncesinin ilk dönemi hakkında genel bir çerçeve sunmaktadır. Tanrı, evrenin düzenli işleyişinden sorumlu ve bu bağlamda onu kontrol eden güç olarak görülmüştür. Bazen, "Türk Tanrısı" şeklinde ifade edilse de, mutlak ve bütün insanların Tanrısı olduğuna ilişkin ipuçları da bulunmaktadır. Bütün insanların Tanrısı olduğu anlayışının ipuçlarından biri, dünyanın bütününü kapsayan devlet düzenini istemesidir. Ayrıca Tanrı'nın, mutlak düzeni, gücü ve adaleti kendinde barındırdığını, hükümdarlık görevlerinden çıkarmak mümkündür. Gök, tanrısallığı ve saflığı temsil ettiğinden, kutsal kabul edilmiş ve model olarak kullanılmıştır. İnsanların yaşadığı alan olarak dünya, üzerinde en çok durulan sorun olmuştur. Dünyanın doğal yapısı, Tanrı tarafından belirlenmiştir. Asıl sorun, insanların, Tanrıyla, doğayla ve birbirleriyle ilişkilerini nasıl belirleyecekleri olmuştur. Bu sorunlar hakkında geliştirdikleri düşüncelere, toplumun düşünce yapısının çerçevesini çizmiştir.

İnsanın sonlu bir varlık olduğu açıkça kabul edilmiştir. Bununla birlikte, ruhlu bir varlık olan insan, ruhu aracılığıyla ebedîlik özelliğine sahiptir. Sonluluk, bu dünyadaki hayatın sona ermesiyle ilgiliyken, ebedîlik öte dünyada gerçekleşecektir. Ruhla ilgili düşünceler, Türklerin insan ve doğa hakkındaki anlayışlarının bir başka yönünü ortaya koymaktadır. Ruh terimi, beş farklı alanda kullanılmıştır: 1) Canlı ve cansız unsurların sahip olduğu ruhlar, 2) Gök tabaklarında varlıklarını sürdürenler, 3) Dünyanın kutsal yerlerinde yaşayanlar, 4) Bedenin çeşitli organlarında olanlar. 5) Toplum, devlet, ata, boy, âile ruhları.[178]

Ruhun bu kadar yaygın kullanma sebepleri metinlerde açıklanmamıştır. Bununla birlikte, eldeki verileri yorumlayarak şu sonuçlara varabilmek mümkün gözükmektedir: İlkin, devletleşmeden önce yaşamış olabilecekleri tahmin edilen animist anlayış gereği, böyle düşünmüş ve inanmış olabilecekleri akla gelmektedir. Yaratıcı ve otoriter bir Tanrı'nın olması yanında devletli bir top-

176. Roux *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 238.
177. Roux, a.g.e. s. 239.
178. Roux, a.g.e. s. 83.

lum olmaları, animist inançtan çok uzaklaştıklarının önemli delilleridirler. Dolayısıyla animist yaklaşımla bu inanç şekli açıklanamaz. İkincisi, ruhun evrenin temel unsurları olan gök, dünya ve insanı kuşatacak bir biçimde kullanılması, ruhlu varlık olarak insanın, evrenin bütünüyle ilişkili olduğunu göstermektedir. Bu ilişki, evrendeki her unsura karşı saygılı davranmanın önemli nedenlerinden biridir. Üçüncüsü, her şeyin tanrı tarafından yaratıldığı inancı, yaratılan bütün unsurların ruhlu olduğu düşüncesini doğurmuştur. Dördüncüsü, Tanrı'nın, kendini evren aracılığıyla gerçekleştirdiği düşüncesi akla gelmektedir. Evren tasavvurunda devletin yeri ve dünya düzeni kurma gayeleri göz önüne alındığında, Hegel'in *geist*ın kendini doğada gerçekleştirmesi anlayışını çağrıştıran bir yaklaşımın ortaya çıktığı söylenebilir. Bu değerlendirmelerin her biri tartışmaya açık olmakla birlikte, Türklerin ruh anlayışını kavramak ve düşünce yapılarını ortaya koymak için göz önünde bulundurulmaları gerektiği kanaatindeyim. Felsefeleşmiş düşüncelerde görülen kavramlaştırma, sınırlama, soyutlama gibi özelliklerin, konu edindiğimiz dönemin Türk düşüncesinde gelişmemiş olduğu gerekçesiyle, her şeyi ruhla açıkladıkları sonucuna varmak hatalı olur. Ruhun bu şekilde kullanılması, evreni organik bütünlük olarak[179] yorumlamalarıyla yakından ilgilidir. Evrenin bütünlüğü, Tanrı ve ruh anlayışları çerçevesinde kurulmuştur. Toplumun çeşitli unsurlarını da ruhlu olarak kabul etmelerinin başlıca nedeni, toplumsal bütünlük ve düzendir.

İlk dönemde, nasıl bir insan anlayışının baskın olduğunu, ölümle ilgili değerlerden çıkarmak mümkündür. Ölüm, bütünüyle insanın yeni bir boyuta geçişiyle ilgili olmakla birlikte, hayatı da anlamlandırmaktadır. İnsanın nasıl yaşaması gerektiği ve ne türden bir değere sahip olduğu da ölüm anlayışından çıkmaktadır. Başka bir deyişle ölüm, kişinin varoluşunun bilincine varmasını sağlayan en somut olgudur. Varoluşun temellendirilmesinde kullanılan değerler, evren tasavvurunun temel unsurları olduğundan, evrenin de genellikle ezelî ve ebedî olduğuna inanıldığından, kişinin değerlerle kendini özdeşleştirerek, beden olarak ölümlü, ruh ve kişilik açısından ölümsüz olduğu sonucuna varır. Kişinin kendini değerlerle özdeşleştirmesi, bir yandan değerlerin özünü kavrama çabasına dönerken, diğer yandan değerlerle tam bir uyum içinde yaşamak, hayatın amacı haline dönüşür.

İlk dönem evren tasavvurunun önemli bir özelliği de, doğayla uyumlu yaşamanın benimsenmesidir. Yeryüzündeki her bir unsurun bir ruha sahip olduğuna ilişkin inanç, doğayla olan ilişkilerini yönlendirmiştir. *Yer-su ruhları* adı altında toplanan doğadaki ruhlar, gündelik hayatın bir parçası olarak görülmüşler ve onlara sürekli duâlar okunmuştur. Dağlara, ağaçlara, sulara, hayvanlara saygı, bu unsurlarda saklı ruhlarla ilkeli ilişkiler, doğayla uyumlu yaşamanın

179. Roux, a.g.e. s. 83.

göstergeleridir. Bu anlayış, doğayı, rakip ya da düşman olarak değil, dost olarak kabul ettiklerini ortaya koymaktadır. Doğadan ihtiyaçlar kadar almak, diğerlerinin yaşamasına saygı göstermek esastır. Doğaya saygı, hayatın güvencesi olarak görülmüştür. Doğayla uyumun diğer bir göstergesi, bütün törenlerin, ağaç, su, dağ, çadır, mezar gibi kutsal merkezler etrafında dönülerek yapılması ve bu törenlerin evrenin döngüsüne refâkat ettiğine ilişkin inançtır.

Hem *ölüm*, hem de *yaşama* terimlerinin *su* kökünden türetilmesi sebebiyle, Türklerin insan anlayışının su gibi akışkan ve yayılan bir yapıya sahip olduğu şeklinde yorumlanabilir. Suyun özellikleri ve kozmogonideki yeri[180] ile Türklerin yaşama ve ölüm terimlerinin su kökenleri arasındaki ilişkiler yorumlandığında, su karakterinin baskın olduğu söylenebilir. Su bütün parçaları, biçimleri yok eder, günahlardan arındırır; hem canlandırır, hem arındırır. Suyun kaderi, yaratılışın öncülü olmaktır ve sonra yaratılışı yutmaktır. Su kendini hiçbir zaman aşamaz.[181] Suya ilişkin bu özellikler ile Roux'nun metafizik ilke dediği unsurlar arasında bağlantının kurulması, toplumsal kimliğe ve Türk tarihinin açıklanmasına katkılar sağlayabilir.

Evren tasavvuruyla, toplumsal varoluş ve bu varoluşun sürekliliği arasındaki bağlar, ilk dönem Türk düşüncesinin yapısını ortaya koymaktadır. İnsanın evrendeki konumunun belirlenmesi anlamında evren tasavvuru, diğer temel değerler, kurumlar ile gündelik işlerin anlamlılığını, meşruluğunu ve düzenini sağlamaktadır. Devlete ilişkin düşünceler ile Kam'ın özellikleri, evren tasavvurunun toplumsal yapıyla ilişkisini belirgin hale getirmektedir.

KAYNAKÇA

Türkçe Sözlük, TDK Yayınları, Ankara, 1974.

Orhun Yazıtları, Çeviren ve Yayınlayan Talat Tekin, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1988.

"*Bilge Kağan Yazıtı*", *Orhon Yazıtları*, Çeviren ve Yayınlayan Talat Tekin, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1988.

"*Kül Tiğin Yazıtı*", *Orhon Yazıtları*, Çeviren ve Yayınlayan Talat Tekin, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1988.

Barthold, W; "Türklerde ve Moğollarda Defin Merasimi Meselesine Dair", *Makaleler ve İncelemeler*, C.I, TTK Yayınları, Ankara, 1987.

Caferoğlu, Ahmet; *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*, TDK Yayınları, İstanbul, 1968.

180. Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 196.
181. Eliade, a.g.e. s. 217.

Divitçioğlu, Sencer; *Oğuz'dan Selçuklu'ya Boy, Konat Ve Devlet*. Eren Yayıncılık, İstanbul, 1994.

Diyarbekirli, Nejat; *Hun Sanatı*, MEB Yayınları, İstanbul, 1972.

Eberhard, W.; *Çin'in Şimal Komşuları*, Çev. Nimet Uluğtuğ TTK, Ankara, 1996.

Eliade, Mircea; *Shamanism: Archaic Techniques Of Ecstasy*, Translated, Willard R. Trask, Princeton University Press, 1974.

Eliade, Mircea; *Kutsal ve Dindışı*, Çeviren, Mehmet Ali Kılıçbay, Gece Yayınları, İstanbul, 1991.

Eliade, Mircea; *Ebedî Dönüş Mitosu*, Çeviren, Ümit Altuğ, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 1994.

Eliade, Mircea; *Şâmanizm*, Çeviren İsmet Birkan, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 1999.

Eliade, Mircea; *Dinler Tarihine Giriş*, Çeviren, Lale Arslan, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2003.

Eliade, Mircea; *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, c. III, Çeviren, Ali Berktay, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2003.

Eren, Naci; *Hece Tahtaları*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul, 1984.

Esin, Emel; *Türk Kültürü El Kitabı*, Seri II, c I/B. İ.Ü. Edebiyat Fakültesi, İstanbul, 1978.

Esin, Emel; *Türk Kozmolojisi* (İlk Devir Üzerine Araştırmalar), İ.Ü. Edebiyat Fakültesi, İstanbul, 1979.

Gumilev, L.N.; *Eski Türkler*, Çeviren, Ahsen Batur, Birleşik Yayıncılık, İstanbul, 1999.

İnan, Abdulkadir; "İkinci Pazırık Kurganı", *Makaleler ve İncelemeler*, 1987.

İnan, Abdulkadir; "Altay Dağlarında Bulunan Eski Türk Mezarları", *Makaleler ve İncelemeler*, C. I, TTK Yayınları, Ankara, 1987.

Kafesoğlu, İbrahim; *Türk Milli Kültürü*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayanları, Ankara, 1977.

Kaşgarlı Mahmut; *Divân-ı Lügâti't-Türk*, (1-IV) Tercüme, Besim Atalay, TDK, Ankara, 1999.

Ligeti, L.; *Bilinmeyen İç Asya*, Çeviren, Sadrettin Karatay, TDK, Ankara, 1986.

Orkun, Hüseyin Namık (Haz.); "*Tonyokuk Yazıtı*", *Eski Türk Yazıtları*, Türk Dil, 1987.

Orkun, Hüseyin Namık (Haz.); *Eski Türk Yazıtları*, TDK Yayınları, Ankara, 1987.

Ögel, Bahattin; *Türk Mitolojisi*, C. I, Selçuklu Tarih ve Medeniyeti Enstitüsü Yayınları, Ankara, 1971.

Ögel, Bahattin; *İslâmiyet'ten Önce Türk Kültür Tarihi*, TTK Yayınları, Ankara, 1984.

Radloff, W.; *Sibiryadan* C. 3. Çeviren, Ahmet Temir, MEB Yayınları, İstanbul, 1994.

Roux, Jean Paul; *Eskiçağ ve Ortaçağda Altay Türklerinde Ölüm*, Çeviren, Aykut Kazancıgil, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 1999.

Roux, Jean-Paul; *Orta Asya: Tarih ve Uygarlık*, Çeviren, Lale Arslan, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2001.

Roux, Jean-Paul; *Orta Asya'da Kutsal Bilgiler ve Hayvanlar*, Çevirenler, Aykut Kazancıgil ve Lale Arslan, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2005.

Roux, Jean Paul; "VII. ve VIII. Yüzyıllarda Orhun Türkleri'nin Dini İnanışları", Çeviren, Aykut Kazancıgil,

Kutadgu Bilig Dergisi, Sayı, 8; Sayfa 259-298), 2005b.

Roux, Jean-Paul; *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, Çev. Aykut Kazancıgil, İşaret Yayınları, İstanbul, 1994.

Rubruk, Wilhelm Von; *Moğolların Büyük Hanına Seyahat* (1253-1255), Çeviren, Ergin Ayan, Ayışığı Kitapları, İstanbul, 2001.

Schmidt, P. Wilhelm; "Eski Türklerin Dini", Çeviren, Sadettin Buluç, *İÜ. Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, Cild: XIII, Temmuz 1964.

Schmidt, P. Wilhelm; "Türklerin Dini", Çeviren, Sadettin Buluç, *İÜ. Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, Cild: XIV. Temmuz 1966.

Taşağıl, Ahmet; *Gök-Türkler*, C. I, TTK Yayınları, Ankara, 1995.

Tekin, Talat; *Orhon Yazıtları*, TDK Yayınları, Ankara, 1988.

Yudahin, K. K.; *Kırgız Sözlüğü*. C. I, Çeviren, Abdullah Taymas. TDK. Yayınları, Ankara, 1998.

Yudahin, K. K.; *Kırgız Sözlüğü*, C. II, Çeviren, Abdullah Taymas, TDK. Yayınları, Ankara, 1998.

URAL-ALTAY DÜŞÜNCESİ

Mehmet Bayrakdar*

GİRİŞ

İngiliz tarihçi Ch. N.Scott'un şu sözleriyle konuya giriş yapalım:

> "*'İleri seviyedeki bir uygarlığın gerektirdiği sanatların ve bilimlerin ilk yaratıcıları Tûrânlılardı.'* şeklindeki– muhtemelen Yaratılış (Genesis) kitabının yazarının da zihninde olan– Romalı tarihçi Trogus Pompeius'a kadar gelen bir geleneğin doğrulanmasını çivi yazıtlarını çözenlere borçluyuz; uygarlıklarının ve kültürlerinin çok hızlı bir şekilde geliştiği ülkeleri, Sâmîlerin ve Hâmîlerin orayı işgâl etmelerinden ve kolonileştirmelerinden önce, bir zamanlar çok zengin olan Dicle ve Fırat arasındaki vâdiydi.
>
> Bu Tûrânî uygarlık hakkında, işgâlleri MÖ. 4000 yılından önce olan Hâmî Kuşîlerin, zaman geçirmeden Bâbil'in Akkad-Sumerlerinden onu mîrâs aldıkları bilgimizden bir fikir oluşturabiliyoruz; önde gelen Asurologlardan (G.Smith, Sayce, Bascawen vb.) öğrendiğimize göre, yerleşik halkının bilimsellikle inşâ edilmiş binâlara; yontma taş işçiliğine; altın, gümüş, bronz ve demir metal eserlerine; kabartmalara; oval biçimli heykellere; işlemeli elbiselere; zarif mobilyalara; yazı sanatına; kare ve küp kökler dâhil matematiğe, gelişmiş ölçü ve tartı sistemine, çeşitli bilimlere ait kitaplara; düzenli yasalara; yoğun ticaret ve gemi yapımına; açılmış sulama kanallarına; bilimsel toprak tavlama usulüne ve benzeri şeylere sahiptiler. Genel-

* Prof. Dr., Yeditepe Üniversitesi Felsefe Bölümü [bayrakdarm@yahoo.com].

likle Asurologlar, bütün bu sanatların ve bilimlerin çoğunlukla Tûrânî asıllı olduğunu savunmuşlardır..."[1]

Kendi sözlerinden de anlaşıldığı gibi Scott bu yargısını, adlarını andığı ve anmadığı kendisinden önceki eski ve modern dönemlerin doğulu ve batılı tarihçilerin eserlerine dayandırıyor. Dayandığı kaynaklar Tevrat'ın (Tora) Yaratılış kitabından, Romalı tarihçiler Pompeius (MÖ. 3. yüzyıl) ve Justin'in (MS. 2. yüzyıl) eski tarih kitapları ile Baron Bunsen ve Ed. Norris'ten Fr. Lenormant'a birçok modern dönem bilginlerinin araştırmalarıdır.

Genelde Yahudiler ve Hıristiyanlar, Yaratılış kitabının yazarı olarak Hz. Mûsâ'yı ve yazım tarihi olarak en erken MÖ. 1500 yılını gösterirlerse de, bazı batılı bilginler gibi Scott da, kitabın yazarının bir Yahudi tarihçi olduğuna kânî olduğu için "Yaratılışın Yazarı"na dayanır; çünkü bilindiği gibi söz konusu kitapta Hz. Âdem'in yaratıldığı Aden (Eden, Kur'an'daki Adn) cennetinden doğan bir ırmak dört kola ayrılıyor. Bunlar Dicle, Fırat, Pişon ve Gihon nehirleridir. Böylece Aden, dört nehrin arasında bir yer olarak tanımlanır.[2] Pişon ve Gihon nehirlerinin, bugünkü hangi nehirler olduğu konusunda Yahudiler de dâhil batılı ve doğulu bilginler arasında tartışma konusu olmuştur. Söz konusu iki nehrin Seyhan-Ceyhan nehirleri olduğu görüşü de vardır; hatta Adana ilimizin bu adının aslının Aden (Edn/Adn) sözcüğü olduğu da kabul ediliyor. Bu kısa açıklamayı yapmamızın, Scott'un söylediği gibi, Yaratılış kitabının yazarının, uygarlığın Ural-Altay ulusları arasında başlayıp geliştiğine işaret etmiş olduğuna vurgu yapmak içindir.

Scott'un metin içerisinde ve dipnotlarında andığı batılı modern tarihçiler de, kendisi gibi tarihte oluşan ilk ulusun, Tûrânîler olduğunu ve ilk defa üç kıtaya yayıldıklarını; bilimlerin ve sanatların tarihte onlarla başladığını kabul etmişlerdir. Meselâ Romalı tarihçiler Trogus Pompeius (M.Ö. III. yy.) ve Justin (M.S. II. yy.) tarihte en eski halk kabul edilen Mısırlılardan, Tûrânîlerin, Sakaların, daha eski bir ulus olduklarını kabul etmişlerdir. Aynı Romalı tarihçiler, Sâmîlerin ve Aryanların Ortadoğu'ya ve Anadolu'ya gelmelerinden önce Tûrânîlerin oralarda 1500 yıllık bir uygarlığının olduğunu söylemişlerdir. Pompeius ve Justin, Sakaların Mısırlılardan daha eski bir millet olması gerektiğini şu cümlelerle anlatırlar:

---

1. Scott (Ch.N.): *The Religions of Antiquity as Preparatory to Christianity*, London, 1914, s. 97-98.
2. Tora: *Yaratılış*, 2: 8-14. Burada vurgulanması gereken önemli husus, Tora'ya göre Cennet, yeryüzündedir ve tanımlandığı gibi Dicle, Fırat, Pişon ve Gihon nehirleriyle çevrili bölgedir ki, burası muhtemelen en eski yerlileri Sümerler olan Mezopotamya'dır.

"Ne büyüklükleri, ne de parlaklıkları eksik olan Sakaların izlerini takip etmek için onların aslına gitmek gerekir... Bu husus Mısırlılar için tartışılmışsa da, Saka halkına her zaman evrenin en eski halkı olarak bakılmıştır. Dünyanın ilk zamanlarında kıtaların çoğuna yayılmış olan bu halka göre, güneşin aşırı ısısıyla veya soğuğun aşırı soğuğuyla yanmışlardır... Bugün parçalanmış olan toprak eskiden bir bütün idiyse, ya oldukça yoğun su kütlesi toprağın üzerini kaplamıştır ya da dünyayı oluştûrân ateş bütün toprağı işgâl etmişti... Bu ve öteki hipotez Sakaların eskiliğini onaylamaktadır..."[3]
(I. In relatione rerum a Scythis gestarum, quae satis amplae magnificaeque fuerunt, principium ab origine repetendum est: non enim minus illustria initia, quam imperium habuere. Nec virorum imperio magis, quam feminarum virtulibus claruere, quippe quum ipsi Parthos Bactrianosque, feminae autem eorum Amazonum regna condiderint; prorsus ut res gestas virorum mulierumque considerantibus incertum sit, uter apud eos scxus illustrior fuerit. Scytharum gens antiquissima semper habita: quanquam inter Scythas et AEgyptios diu contentio de generis vetustate fuit, AEgyptiis praedicantibus: Initio rerum, quum aliae terrae nimio fcrvore solis ardercnt, aliae rigerent frigoris immanitate, ita ut non modo primae generare homines, sed ne advenas quidem recipere ac tueri possent, priusquam adversus calorem vel frigus velamenta corporis invenirentur, vel locorum vitia quaesitis arte remediis mollirentur; AEgyptum ita temperatam semper fuisse, ut neque hiberna frigora, nec aestivi solis ardores incolas ejus premerent; solum ita fecundum, ut alimentorum in usus hominum nulla terra feracior fuerit: jure igitur ibi primuro homiues natos videri debere, ubi cducari facillime possent. Contra, Scythae coeli temperameutum nullum esse vetustatis argumentum putabaut: "Quippe naturam, quum primum ineremenla caloris ac frigoris regionibus distinxit, statim ad locorum patientiam animalia quaeque generasse; sed et arborum atque frugura, pro regionum conditione, apte genera variata: et quanto Scythis sit coelum asperius quam AEgyptiis, lanto et corpora et ingenia esse duriora. .....)

Bu görüşü, başta Fr. Lenormant olmak üzere bazı modern tarihçiler de paylaşmıştır. Meselâ Fr. Lenormant şöyleder:

"Yukarıda Tûrânlıların Semitikler ve Aryanların büyük göçlerinden önce, dünyaya yayılan ilk ırklardan olduğunu ve Avrupa'da olduğu gibi Asya'da da çok geniş topraklara yayıldıklarını gösterdik. Dicle'den İndus nehrine o zamanlar Kuşîlerin kuzeyi ve sonra İranlıların alacakları bütün topraklar ellerindeydi ve Hindistan'ın en büyük kısmına sahiptiler... Med ülke-

3. Justin: Oeuvres Complates de Justin, ed.J. Pierrot ve E.Boitard, Paris, Garnier Frènes, 1919, s. 19-20.

> si, sıkça düşünüldüğü gibi, sadece Hind-Avrupa ırkından olan halklardan ibaret değildir; aksine otûrânlarının büyük çoğunluğu, bugün olduğu gibi Tûrân ırkına mensuptur. Med ismi bile ülke ve bölge anlamı olan katıksız Tûrânî bir isimdir."[4]

Yine eski kaynaklara dayanan aynı Fr. Lenormant'a göre de Sâmî ve Aryan kökenli halkların Anadolu, Orta Doğu ve Mezopotamya gibi bölgelere gelmelerinden 1500 yıl önce söz konusu bölgelere Tûrânîler hâkim idiler.[5] Oralarda büyük medeniyetler kurmuşlardı. XVIII. ve XIX. yüzyıllarda söz konusu bölgelerde yapılan arkeolojik bulgular ile bölgede yaşamış kavimlerin tarihi ve dili üzerine batılıların yaptıkları çalışmalar, bazı batılıların kabûlde zorlandıkları tarihî gerçekleri ortaya çıkarmıştır; yani oralarda medeniyet kuran halkların Türk soylular olduğu gerçeğini. Bu gerçeği, kabûlde zorlanan batılılardan birisi olan meşhur E. Renan bakınız kendisini nasıl ifâde ediyor:

> "Sâmîlerin ve Aryanların gelmesinden önce, Mezopotamya'da tâm bir medeniyet var olsun; bu medeniyet bugün hiç kimsenin şüphesi olmadığı köşeli yazıyı (cunéiforme) îcâd etmiş olsun! Eğer Tûrân kelimesi, semitik ve aryan olmayanla eş anlamlı (synonyme) gibi alınırsa, o halde deyim doğrudur; fakat biz bunda büyük bir avantaj görmüyoruz. Hayvanların, balıklar, memeliler ve ne balıklar ve ne de memeliler olarak sınıflandırılmasının, ilimde az kullanımı olabilir. Eğer ki Tûrân'ı dar anlamıyla anlar ve Bâbil'in bilge medeniyetinin bu antik temeli, Türk, Fin ve Macar ırklarına, tek kelimeyle aslâ has bir medeniyet kurmayıp sadece yıkmayı bilen ırklara bağlanırsa, bunun bizi şaşırttığını itiraf ediyoruz.
> Gerçek bazen gerçeksi olmayabiliyor; Semitiklerin ve Aryanların medeniyetlerinden önce en güçlü ve en aklî medeniyeti kuranların Türkler, Finliler ve Macarlar olduğu bize isbatlanırsa, inanırız; bütün aklî (a priori) tetkiklerin, tecrübî (a posteriori) kanıtlara bağlanması gerekir. Fakat böyle bir hükmün delilleri, ondan çıkacak sonucun fecâati nisbetinde kuvvetli olması gerekir."[6]

Renan'ı böyle konuşmaya iten şey, kendi zamanında özellikle I. Taylor'ın, J. Oppert'in ve Fr. Lenormant'ın, Türk soyluların tarihi ve kültürüyle ilgili çalışmalarda ulaştıkları bilimsel sonuçlardı; Asurlular, Bâbilliler, Yunanlılar ve Persler üzerine yaptıkları etkileri göstermeleriydi. "Keldanîler'de Büyü" adlı

---

4. Lenormant (Fr.): Histoire Ancienne de l'Orient jusqu'aux Guerres Médiques, 9. baskı, 2. cilt, Paris, 1881, s. 10.
5. Justin: I, 1; III, 3; Lenormant (Fr.): La Langue Primitive de la Chaldée et les Idiomes Touraniens, Paris, 1875, s. 312.
6. Renan (E.): Journal Asiatique, 7. seri, c. II, s. 42.

önemli bir başka çalışmasıyla Lenormant, Renan'a şu cevabı vermiştir: "Kısa fakat tam bir şekilde sunum yapmıştım; asıl metinlerin ve özellikle Akkadlıların kitaplarından kalan parçaların incelenmesi, beni Keldânî-Bâbil menşelerinin çok zor olan meselesiyle yüz yüze gelmeye sevk etti. Tûrânî halkın Akkadlar üzerinde oynadığı rollerini bu şekilde kesinleştirilmiş ve o oranda isbatlanmış olmasıyla kendilerinde hâlâ bazı cüretkârlık uyanan bilginlerin bunu kabûl etmesi, belki daha az zor olacaktır."[7]

Bugün sadece Batı'da değil, ülkemizde de Renan gibi düşünen tarihçiler maalesef olmuştur ve vardır. Çünkü onlara göre Ural-Altay halkı tarihte sonradan oluşmuş bir halktır. Dolayısıyla onlar düşünce, bilim ve sanatın öncüsü olamazlar. Oysa bizimkilerin hiç tanımadıkları Batı tarihçiliğinde ve dil bilimciliğinde XIX. yüzyıl, modern anlamda Tûrâncılığın doğuşu yılıdır. Sadece Fr. Lenormant, J. Oppert ve I. Taylo değil; başta J.Fergusson ve D.L.Cahun'a olmak üzere birçok batılı bilgin, Sâmî ve aynı yüzyılda ortaya çıkan Hind-Avrupalı tarih kuramlarına karşı Tûrânî ırk ve tarih kuramını öne sürüp işlemişlerdir; böylece Türk dünyasındaki Tûrâncılıktan önce, Tûrâncılığı batılı Tûrâncılar oluşturmuşlardır. Bu kurama göre Ural-Altay halkı, sadece Ural-Altaylıların atası değil; Avrupa'daki birçok eski halklarının da atasıdır. Bu konuya daha önce XVII. ve XVIII. yüzyıllarda bazı batılı bilginler de işaret etmişlerdi; meselâ ünlü Alman filozofu Leibniz şöyle demiştir: "Bundan, bütün bu halkların, Tuna ve Vistula nehirlerini geçerek Karadeniz'den gelen Sakaların soyundan olmak gibi bir ortak menşelerinin olduğu sonucunun çıktığını düşünebiliriz. Bazıları Yunanistan'a ve diğerleri de Germania ve Galler'e (Gaul) gitmiş olabilirler. Hipotezin bir sonucu, Avrupalıların Asya'dan gelmiş olmasıdır... Kuzey doğu Asya'da etkin olmuş Tatarca ve lehçeleriyle, Hunların ve Kumanlar'ın olduğu kadar Özbeklerin, Türklerin, Kalmukların ve Moğolların dillerindendir. Şimdi o halde, bütün bu Saka dillerinin, kendi aralarında ve bizimkilerle ortak kökleri vardır..."[8]

> (If we go even further back in order to understand the origins of Celtic, as well as of Latin and Greek which have many roots in common with the Germanic or Celtic languages, we can conjecture that this results from the common origin of alil the peoples descended from the Scythians who came

7. Lenormant (Fr.): La Magie chez les Chaldéens et les Origines Accadienne, Paris, 1874, s. 300.
8. Leibniz (G. W.): *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Berlin, Akademie-Verlag, 1962, s. 280-281. Leibniz bu eserini Fransızca yazmıştır. Genel okuyucu kitlesinin Fransızca bilmediğini düşünerek yukarıdaki alıntıyı, eserin İngilizce çevirisinden verdik. New Essays on Human Undertanding, İng. çev. P. Remnant ve J. Bennett, Cambridge, 1996, s. 280-281.

> from the Black Sea and crossed the Danube and the Vistula; some could have gone to Greece while the rest will have occupied Germania and Gaul. This is a consequence of the hypothesis that the Europeans came from Asia..... But the Tartar language which pervades north-east Asia appears, with its variations, to have been that of the Huns and Cumans, just as it is of the Uzbeks or Turks, the Kalmucks and the Mongols. Now, all these Scythian languages have many roots in common with one another and with ours.....)

Bu durumu bugün sadece eski yazıtların çözümleriyle uğraşmış olan modern dönem tarihçilerinden öğrenmiyoruz; "Biyolojik Tarih ve Coğrafya" diyebileceğimiz ve gelişmekte olan genetik araştırmalardan da öğreniyoruz. Bu tür araştırmalarda, bütün insanların kendisinden türediği ve en eski insan kabûl edilen "Afrika Adamı"nın 65 bin yıllık "M89" denen Y kromozomlu ilk torunları Ortadoğu'ya ve Orta ve Avrasya'ya yayılarak orada türediklerini ve "M9" Y kromozomlu Avrasya ve Sibirya insanın 30-40 milyon yıl önce Avrupa'ya ve Amerika kıtasına dağıldığını gösteriyor.[9] Buna göre Ural-Altaylılar günümüzden 65-45 bin yıl önce oluşmuştur. Bu genetik tarihe inanırız veya inanmayız; bunlara tarihin kaynağı olacak şekilde güvenmek bugün için ne kadar doğru olduğu tartışılabilir. Ancak bu genetik tarihle anlatılan şeyler, eski ve modern dönem tarihçilerin Ural-Altaylıların tarihiyle ilgili olarak anlattıkları ile uyuşmaktadır; hatta o kadar çok ilginç bir biçimde uyuşmaktadır ki, bize Mes'ûdî'nin Türklerin kökenine dair söylediklerini haklı çıkarmaktadır. O, Türklerin ilk olarak Yemen bölgesinde ortaya çıktığını ve oradaki Tuba halkından olduklarını söyler.[10]

Buraya kadar çok kısa bir şekilde anlatmak istediğimiz husus, Ural-Altay soyluların tarihin sonunda değil tâ başında oluşmuş en eski bir ulus olduğu tarihi gerçeğidir. Burada yine çok kısa olarak, bu Ural-Altaylıların kimler olduğu şeklindeki soruya yanıt olabilecek bir bilgi verelim.

Ural-Altaylılar kendileri için tarihte kullandıkları ilk adlar Ur, Su ve Mo adlarıdır. Dolayısıyla bu adların kurucusu olarak bulunduğu, çeşitli ön ve son eklerle türemiş olan ırksal yapıyı, coğrafi birileri ve töreyi ifade eden sözcükler ve kavramlar geçmişteki ve bugünkü Ural-Altaylılara işaret eder. Bugün yaşayanları, Türkler, Kürtler, Moğollar, Finliler (Sumo), Macarlar, Japonlar ve Koreliler'dir. Bunların tarihen daha yakın ataları Sakalar, Medler ve Sümerlilerdir.[11]

---

9. Wells (S.): *Genetik Bir Macera*, İnsanın Yolculuğu, Çev. U.Y.Kara, İstanbul, Yurt Yayınları, 2012, zs. 147.
10. Mes'ûdî: *el-Murûcu'z-Zeheb*, Paris, 1817, c. 2, s. 211.
11. Bu halklar ve özellikle de Medler hakkında daha fazla bilgi için bkz. M.Bayrakdar: *Medler ve Türkler*, Ankara, Akçağ Yayınları, 2013; *Yunanistan'dan Saka Türk'ü Üç Fi-*

Burada sayılan bu halkların Ural-Altay veya Türk soylu halklar olup olmadığı tartışmasına girmeyeceğiz. Bir örnek olarak, aslı "Suki", "Sukie" ve anlamı "Su Halkı" olan Saka adı üzerinde çok kısa olarak duralım. Persler kendi dillerine göre bu adı, "Saka"ya çevirmişlerdir; Yunanlılar "Scyth"a (Skut) çevirmişlerdir; Çinliler "Sui" demişlerdir. Eski Hindliler "Sakas", "Çaka", "Sakyas" demişlerdir. Bütün bu adların kökü ve kurucu hecesi "Su" sözcüğüdür. Sadece Türkçede değil; diğer bütün Ural-Altay dillerinde de bugün "Su", "Su"dur; aynı sözcük kullanılmaktadır. Tarihin en erken bazı dönemlerinde Saka adı bütün Ural-Altaylıların genelinin adı olarak kullanılmıştır.

Düşünce ve bilim konusuna gelince; Ural-Altaylıların felsefi ve kozmolojik düşüncelerini, sanat ve bilimsel düşüncelerini burada sitemli bir tarzda gereği gibi anlatma imkânımız yoktur. Burada bunları iki başlık altında bazı örneklerle kısaca özetlemeye çalışacağız. 1. Kozmolojik, Metafizik ve Dini Düşünce; 2. Sanatsal ve Bilimsel Düşünce.

KOZMOLOJİK, FELSEFİ VE DİNİ DÜŞÜNCE

Ural-Altaylıların tarihlerinin çok eski dönemlerde Tanrı için kullandıkları üç temel kavram vardır: Kam, Taus (Tavus) ve Tengri. Onların metafizik ve evrenle ilgili düşüncelerini bu kavramlar oluşturur. Bu kavramların hepsi aslında Tek ve Yaratıcı olan Tanrı'yı ifade eder. Ancak Kam, Kami veya "Kamu" şekillerinde kullanıldığında din, insan-toplum ve evren kavramlarını da ifade eder; çünkü Ural-Altaylılar din adamlarına "Kami" demişlerdir ve aynı zamanda kendilerini "Tanrı'nın Oğulları" olarak gördüklerinden "Kamu" demişlerdir. İnsanın "Tanrı'nın Oğlu" fikri ilk olarak Ural-Altaylılarda görülür; ancak bu mecâzîdir.

Bu görüş daha sonra Sâmîlerde ve özellikle Tevrat'ta (Tora) İbrânîler arasında görülür; Hıristiyanlıkta bu, sadece Hz. İsa'ya ait gerçek bir nitelik olarak anlaşılmıştır. Bergmann ve diğer bazı batılı bilginler, başta Tûrânca olmak üzere bütün Hind-Avrupalı dillerdeki, Yunancadaki Dei, Zeus (Deus); Latincedeki ve Latin dillerindeki Dios ve Dieu; Pers ve Hind dillerindeki Daevus, Devus, Dyaus; Eski Almancadaki Teiwaz gibi Tanrı'yı ifade eden kavramların, Hind ve Avrupa Sakaları vâsıtasıyla bu dillere geçen Sakaların Tavus sözcüğünden bozma olduğunu söylerler.[12] Bize göre yanlış adlandırmayla Yezîdîlik –aslı Ayzidlik– olarak bilinen dinde de Tavus melek vardır.

---

lozof, Ankara Akçağ Yayınları, 2013; *Bilinmeyen Bir Türk Ulusu: Kayânîler*, Konya, 2012; *Kürtler Türklerin Nesi Oluyor?*, 3. baskı, İstanbul 2012.

12. Bergmann (F.G.): *Les Scythes*, Halle, 1858, s. 154 dipnot 1, s. 155, 181.

Ural-Altaylılara göre, evren, en yüksekteki Güneş Ana'dan en altaki Toprak Baba'ya, gökyüzü ve yeryüzü, her birisi 9, 17 veya 19 katmandan oluşarak Tengri tarafından yaratılmıştır. Evren bir bütün olarak küresel biçimdedir; göksel varlıklar mânevî; yersel varlıklar maddîdir. Gök küresinin en üstü Cennet, yer küresinin en altı "Tamu" (Cehennem)'dur; anlaşılacağı gibi Kamu sözcüğünün "K" sesi "T" sesine dönüşümüyle türemiş bir sözcüktür. Bu mertebeli veya tabakalı evren tasavvuru, aslı Hindistan Sakalarından gelen Ammonious Saka (Saccas) ile felsefi bir yorumla Yeni Eflatunculuktaki Sudûr (Emanasyon) kuramına dönüşmüştür. Daha sonra da bu, "Sûdur" anlayışı İslâm düşüncesinde sadece Fârâbî, İbn Sînâ ve Nasreddîn-i Tûsî gibi Türk soylu filozoflar tarafından kabûl görerek işlenmiştir.

Herodot'un Magi adını verdiği, astronomi ve tıp bilimleriyle uğraşan Medlerin din adamları (Maglar, yani Şamanlar, Maguş, Moğ, Moğan, Muğ ve Mecûsî), meselâ gökyüzüne inip çıkarlarmış; orada iyi ve kötü ruhları harekete geçirerek, dünyada iyi ve kötü olaylar meydana getirilirmiş.[13] Bu daha sonraki Yeni-Zerdüştlük, Yahudilik, Hıristiyanlık ve hatta Müslümanlıkta, bazı yalvaçların gökyüzüne yükseldikleri inancıyla Miraç-nâmelerindeki "miraç" fikrinin temel düşüncesi olarak görülebilir.

Burada Maglardan bahsetmişken kısaca başka bir noktaya da işaret edelim. Yunanlıların Magus (çoğ. Magi) dedikleri Medlerin ve Sakaların din adamları sınıfının bu Magus adı, özellikle Helenistik dönemden itibaren anlamı genişleterek sihir ve büyü sanatı anlamına da kullanılmıştır. Daha sonra Medce Mag sözcüğü, Latincede ve bütün Avrupa dillerinde Maji ve Majik sözcüklerinin ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

Ural-Altaylıların en önemli felsefî ve metafizik düşünceleri, ruhun ölümsüzlüğü düşüncesiydi. İnsanın bedeni ölümlü; ruhu ölümsüzdür. Ruhun ölümsüzlüğü fikri Ural-Altaylılarda birçok inanışın, felsefî düşüncenin ve sanatın doğmasına sebep olmuştur. Âhiret inancı, atalar ruhunu kutsama ve anıtsal kurgan mezarlar ve balbal taşları yapma gibi. Eflatun ve Yunanlılar ruhun ölümsüzlüğü fikrini Balkan Sakalarından öğrenmişlerdir.[14] Ruh-beden ikiliği daha sonra İslâm felsefesi içerisinde Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Türk soylu filozoflar tarafından felsefî anlamda devam ettirilmiştir. Ruh âhiretin olduğu için Türk soylularda atalar ruhu kutsanmıştır. İslâm'dan sonra özellikle Hz. Muhammed'in "Mevlid" adı altında doğum günü kutlamaları Türk soylularda ortaya çıkmıştır.

---

13. Konuyla ilgili daha geniş bilgi için bkz. Sir A. Ramsay: Les Voyages de Cyrus, Rouen, 1779, c. I, s. 81-90.
14. Ustinova (Y.): "Greek Knowledge of Thracian and Scythian Healing of Practices and Ideas on Afterlife and Immortality", Ephemeris Napoces, c. 14-15, 2004-2005, s. 41-52

Ural-Altay Kaanları (Kağanlar, Hanlar), Tanrı'dan aldıklarına inandıkları "Kut" ile sadece insanları ve toplumu değil; evreni de idare ettiklerine inanırlardı. Dolayısıyla hem evrenin idaresi anlamındaki mânevî güç, hem de siyâsî güç, Tanrı'dan alınan bir yetkiydi. Türkistanlı Hâkim et-Tirmizî ile tasavvufa giren "Gaybu'r-Ricâl" veya "Ashâbu'r-Ricâl" anlayışı da eski Ural-Altay dinî kültüründen geçmedir. Çünkü yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, Kamlar ve Maglar gökyüzüne çıkarak, oradaki iyi ve kötü ruhlara etki ederek gökyüzünü ve yeryüzünü idare ettiklerine inanılıyordu. Ural-Altay kaanları, ulus ve coğrafyası büyüdüğünde ve toprakları arttığında ikiye üçe ve dörde bölerek eyâletlere ayırırdı; başkanlıklarına kaanlar tayin ederlerdi.

Kaanlıkın Tanrı'dan alındığı inancıyla Ural-Altaylılarda başlangıçta babadan oğula geçen krallık veya saltanat anlayışı yoktu; bu anlayış M.S. V. veya VI. yüzyılda Bizans etkisiyle olmuştur. Ural-Altaylıların erken dönem siyâset ve yönetim anlayışı tarihte görülen ilk "Eyâlet sistemi" ve "Demokratik Cumhuriyet" fikridir. Başta Herodotus gibi eski tarihçiler ve Fr. Lenormant gibi modern dönem tarihçileri, Medlerin eşitlikçi demokratik yönetim biçimine vurgu yapmışlardır.[15] Bu durum bilindiği gibi en son, Büyük Selçuklular ve Osmanlılar döneminde de uygulamadaydı.

Ural-Altaylılar için, temel geometrik şekil dâire ve küredir. Ural-Altaylılarda her şey dâirevî ve küresel mekân anlayışına göre kurulur ve yapılırdı. Oba ve çadır, ordu teşkilatı, siyâsî yönetim ve kentlerin kuruluşu evrenin şeklini yansıtırdı.

Tarihçi Ebû Bekr ibn Abdullah ibn Aybek ed-Devadârî'nin, İranlı Cibrîl ibn Bahtûşî'nin Türkçeden Farsçaya çevirdiği "Ulu Hân Ata Bitikci" adlı bir kitaptan naklettiği bilgiye göre, Allah ilk erkeği ve eşini yeryüzünde bir mağara içerisinde toplanan çamurdan yaratmıştır; ilk erkeğe Türkçe "Ulu Ay Atacı" ve ilk kadına "Ulu Ay Anacı" veya "Ay-va" denmiştir.[16] Allah'ın ilk insanı yeryüzünde yarattığını çok erken bir devirde söylenmiş olması bir hayli önemlidir. Eserin yazarı bilinmemekle birlikte, eserin Türkçe aslı meşhur Ebû Müslim Horasânî'nin (718-756) dedesi Buzurg Mihr'in kitaplığında var imiş; Cibrîl ibn Bahtûşî ondan Farsçaya çevirmiş. Dolayısıyla söz konusu kitap, Âdem'in ıssız bir adada benzer şekilde bir mağara ağzında yaratıldığını anlatan İbn Tufeyl'in "Hayy bin Yakzân" adlı eserinden çok daha eski görünmektedir.

Ural-Altaylılara göre insan beden ve ruhtan oluşur. İnsan beden olarak topraktandır ve ölümlüdür. Ruhu ise, Tanrı katından verilmiştir ve ölümsüzdür. Nitekim Oğuz'un yaratılışı anlatılırken efsâneye göre gökten inen bir nur ile

15. Herodotus: I, 134.
16. Devadârî: *Dürerü't-Tîcân*, Süleymaniye Kütüphanesi Damad İbrahim, No 913, vr. 202a-202b.

kutsal ağaç altın kayın altında bulunan annesi Oğuz'a hâmîle kalmıştır. Dolayısıyla insan bedeni yeryüzünü, ruhu göksel gücü temsil eder.

Burada son örnek olarak Yunan düşüncesinin oluşumuna katkıda bulunan iki Saka filozofu ve bilim adamı olan Toharis (Toxaris) ve Anaharsis (Anacharsis) hatırlatalım. Onlar, M.Ö. VI. yüzyılda Atina'ya Yunanlılarca davet edilen veya diplomatik sebeplerle gelen, meşhur Solon ile dostlukları da olan iki Saka Türkü'dür. Antik dönemden itibaren Yunanlılar ve daha sonra Romalılar onları "Sakalı" adıyla anmışlardır. Yunan düşüncesinin henüz oluşum döneminde Atina'da aynı zamanlarda bulunan Toharis ve özellikle de Anaharsis, sözkonusu düşüncenin oluşumuna katkılar sağlamışlardır. Bunun için de Yunanlılar, Anaharsis'i Yedi Bilge kişiden birisi saymışlardır. Sofislik, Şüphecilik ve Kiniklik gibi akımların kurucuları kabûl edilmişlerdir ve bu akımların temsilcileri Yunanlılar, onları kendilerinden birisi olarak görmüşlerdir. Thales'in felsefede Anaharsis'i mânevî baba edindiği rivayet edilmektedir.[17]

SANAT, BİLİM VE TEKNOLOJİ

Yukarıda da işaret edildiği gibi, sanat ve bilim düşüncesini, ilk olarak Ural-Altaylılarda ortaya çıkmıştır; bunların uygulaması olarak ilk mimarlık ve mühendislik, güzel sanatlar ve teknolojik eserler yapanlar Ural-Altaylılardır. Ergenekon türeyiş efsânesinde, Nevrûz gibi yeni yıl kutlamalarında, Ferhâd ile Şîrîn gibi efsânelerde, çekiçle demir dövme, dağları delme ve eritme gibi birçok efsâne ve gelenek Ural-Altaylılarda mineroloji ve metalürji gibi tekniğin çok erken dönemlerden itibaren başladığını gösterir. Bu tarihî olarak da böyle kabûl edilir. Bunun için Fr. Lenormant madenleri çıkarıp işleyenlerin ok, yay, mızrak gibi savaş âletleri üreterek metalürjiyi ilk îcâd edenlerin Türk soylular olduğunu kabûl eder.[18] Burada Ural-Altaylıların bilim ve sanat tarihini anlatmamıza imkân yoktur. Konuyu sadece birkaç örnekle ortaya koymaya çalışalım.

Haracılık ve Hayvanları Evcilleştirme: At ve Ren geyiği gibi hayvanlar başta olmak üzere hayvanları evcilleştirme işi ilk defa Ural-Altaylılarda görülmüştür.[19] Hayvancılığın ve özellikle at yetiştiriciliğin Sakaların ve Medlerin tarihinde önemli bir yeri vardır. Medler, aynı soydan olan Sakalar'a kıyasla yerleşik hayata daha önce geçmiş bir ulustur; zamanla göçebeliği terk etmişlerdir. Bu-

17. Bayrakdar (M.): *Yunanistan'da Saka Türk'ü Üç Filozof*, 1. ve 2. Bölümler.
18. Lenormant (Fr.): *Histoire Ancienne de l'Orient jusqu'aux Guerres Médiques*, 9. baskı, 1. cilt, Paris, 1881, s. 184-296.
19. Koppers (W.) " İlk Türklük ve İlk İndo-Germenlik", Belleten, c. 5, s. 450-457.

nun için onlarda hayvancılığın yanında ziraat da çok gelişmişti. Med adı anılınca ilk akla gelen şey, onların atları ve haralarda at yetiştiriciliğidir. Bu açıdan Sakaların ve Medlerin atları ve atcılıkları tarih boyunca meşhur olmuştur. Kaynaklarda Medlerin iki tür atları olduğu anlatılır; birincisi, sıradan atlardır. İkincisi, özel bir tür olarak yetiştirdikleri atlardır. Bu özel tür atlara Yunanlılar "Nisae Atları"; kendileri ve diğer başka uluslar "Damızlık Türkmen Atları" diyorlarmış.[20] Kaynaklardaki bilgiye göre, Medlerin haralarda yetiştirdikleri özel at türleri başka ulusların da dikkatini çekip ilgi duydukları atlardı; özellikle Asurlular, Yunanllılar ve Çinliler Medlerin atçılığına ilgi duyan uluslardı. Yunanlılar bu özel at türünü, yetiştirildiği bölge ismiyle "Nisae" olarak isimlendirmişlerdir; meselâ Herodotus "Nisaêoi", Staro "Nesaêoi" ve Arrian "Nisaioi" isimleriyle anmışlardır. [21]

Asma Bahçeler Yapma: Medler, özellikle dağların geçitlerine, tepelerine ve yamaçlarına Asma Bahçeler yaparlarmış. Bâbilli tarihçi Berosus'a, Yahudi tarihçi F. Josephus'a, Yunanlı tarihçi Abydenus'a ve modern dönem Rus asıllı tarihçi Z.A. Ragozin'in diğer Bâbil ve Asur kaynaklarına dayanarak verdiği bilgilere göre, Bâbil'in o "Yalancı Cennet" diye nitelenmekle meşhur olan "Asma Bahçeleri"nin fikir babası ve yaptırıcısı, Med kralı Key Husrev'in kızı Amytis'tir. Bu Med kralı, kızını Bâbilli komutan Bosalossorus'un oğlu ile evlendirir; bu oğlan daha sonra II. Nebukednezar adıyla Bâbil kralı olacaktır. Abydenus, Amuhean (Amuhan) adıyla andığı Amytis'i Azdahak'ın (Astyages) kızı olarak gösterir.[22] Bâbil kralı II. Nebukadnezar'ın eşi olan ve kraliçelik de yapan Amytis, Med ülkesinde dağlara yapılan asma bahçelerinden esinlenerek Bâbil kentine (Bağdad) eşi Nebukadnezar'a, dönemin eski Yunanlılarının dünyanın yedi hârikasından birisi olarak kabûl ettikleri o bahçeleri yaptırtmıştır.[23]

Posta Teşkilatı: Ctesias ve ünlü Hıristiyan teoloğu ve tarihçisi Şamlı Nicolas, Medlerin atlı posta teşkilatlarından bahsederler. Verdikleri bilgilere bakılırsa, Medlerin düzenli bir posta teşkilatı olduğu anlaşılıyor. Medlerin postacılarına, tekil olarak "Angarov" ve çoğul olarak "Angaroi" (Angari'ler, ulaklar) adını verdikleri söylenir.[24] Yunanca telaffuza göre yazılmış bu sözcük Medce "Angar" şeklinde olmalıdır ve bize, bir işi veya şeyi başkasına yüklemek, emânet etmek anlamına bugün kullandığımız "angarya" sözcüğünü hatırlatmakta-

---

20. Rawlinson (G.): *The Five Monarahies*, c. II s. 303; Ridgeway (Sir W.): *The Origin and Influence of the Thoroughbred Horse*, Cambridge University Press, 1905, s. 11, 87-89.
21. Herodotus: VII. 40; Strabo: xı. 13, 7; Arrian: Anabasis, VII. 13.
22. Eusebius: Chronicle, g 54.
23. Ragozin (Z.A.): *Media, Babylon and Persia*, 2. baskı, New York, 1903. s. 234; Cory (I. P.): Ancient Fragments, 2. baskı, London, 1832, s. 40; Joseph: Contr. Appion, lib. I, c. 19; Syncel: Chron. 220; Eusebius: Praep. Evan., lib. 9.
24. Ctesias: *Persika*, s. 86-87; Nicolas Damascus: Fr. 10, s. 361.

dır. Bu teşkîlât daha çok Med krallarına ve devlet adamlarına hizmet eden bir saray teşkilatı gibi görünmektedir.

Astronomi, Fizik ve Takvimin İcadı: Medlerin ve Sakaların bilim ve sanata çok önem vermiş olduklarını anlıyoruz. Birçok Yunanlı tarihçiye göre Medlerde astronomi ve fizik en çok gelişmiş iki bilim dalıdır. Hatta Pliny'ye göre Medli Zerdüşt'ün kendisi, din adamı olma yanında astronomi ve fizik bilen bir bilgindir.[25] Aynı şekilde Agathias da, Med din adamları sınıfı Magların özellikle astroloji ve astronomi ilmiyle uğraştıklarını söyler.[26] H. C. Rawlinson'a göre Medlerin bilim merkezlerinden birisi olan Hârizm bölgesindeki Hiva kentinde M.Ö. 1304 civarında Medler takvim icat etmişledir; bu takvimin, burçlar kuşağına göre düzenlenmiş hem ay, hem de güneş takvimi olduğu sanılmaktadır.[27] Bu, Türklerdeki On iki Hayvanlı takvim geleneğinin bir başlangıcı olmalıdır.

Medler, çok hızlı hareket ettiği bilinen ve tarihte "Med Arabaları" olarak anılan iki tekerlekli savaş arabalarının îcâdı ile de meşhurdurlar. Bazı kaynaklara göre bu arabaların ilk mucidi, Sakalardır; söz konusu bu arabaların yapılışını Medlerden öğrenen Ahamenidler[28] de daha sonra aynı türden at arabaları üretmişler ve özellikle Yunanlılara karşı yaptıkları savaşlarda onları kullanmışlardır. Ayrıca Medler, genel anlamda silah ve savaş âletleri yapımında da çok ileri seviyedeydiler. Yunanlılar, daha önce de belirttiğimiz gibi, genelde son dönemlerde Medleri, Perslerden ayırmadıkları için I. Darius ve sonrası Persler ile yaptıkları savaşları "Med-Yunan" savaşları olarak anlatmışlardır. Persler, Yunanlıları söz konusu savaşlarda Med Arabaları'yla yenmişlerdir. Med Arabaları'nı, Persler de kullandıkları için bazı kaynaklarda bazen "Pers Arabaları" olarak da anılmıştır.

Resim ve Heykel Sanatı: Medlerin ve Sakaların resim ve heykel sanatında da ileri bir seviyede oldukları bilinmektedir. İran ve Azerbaycan bölgelerinde yapılan kazılarda bulunan ve bugüne kadar kalabilen taştan yapılmış Med heykelleri vardır. Sakalılar insan heykellerini daha çok altından yapıyorlardı. Aynı şekilde bulunan çanak çömlek gibi toprak ve seramik eşya ile takı resimleri de vardır. Nitekim Firdevsî gibi tarihçiler de bunu doğrulamaktadırlar.

Madencilik, Metalurji ve Teknik Âletler: Ural-Altaylıların, Sümerler olarak insanlık kültür ve medeniyetine birinci en büyük katkıları yazının îcâdı ise, Medler ve Sakalar olarak ikinci önemli katkının da metal ve madenleri kullanılır hale getirme sanatı ve teknolojisi olan metalurjidir. Başta Fr. Lenormant ol-

25. Pliny: *Hist.* Nat. c. 1, XXX
26. Agathias: 1., IV, s. 134 vd.
27. Rawlinson (H. C.). "Notes on Khiwa", Proceedings of the Royal Geographical Society of London, c. 17, No. 3, 1872-1873, s. 162.
28. Xenophon: *Cyrop.* VI. 1, 30; VIII. 8, 24.

mak üzere birçok batılı uzman tarihçi, metalurjiyi Tûrânîlerin başlattığını tespit etmiştir.[29] Medler ve Sakalar özellikle demir, bakır, bronz ve altın işlemesinde, onlardan savaş âletleri, ev âletleri ve süs eşyası yapmada mâhirdiler. Bugün özellikle Medlerden ve Sakalardan bize ulaşan altından, gümüşten ve bronzdan yapılmış insan ve hayvan heykelleri ve süs eşyaları vardır. Rus arkeologlar tarafından bulunan bu kültürel ve teknik mîrâs, başta Leningrad müzesi olmak üzere diğer yerlerde sergilenmektedir.

Medler, metalurjinin alt yapısını oluşturan madencilik ve mineroloji konusunda da ileriydiler; maden işletmeciliği yapmışlardır. Eski bilginler, Medlerin hayvanları için kayatuzu ve yemeklik için de tuz ürettiklerini; nitrat kristalleri (halmyraga) çıkardıklarını,[30] zümrüt taşlarından ve safirlerden süs eşyaları ürettiklerini anlatırlar.[31] Pliny ve Strabo, Med zümrütlerinin çok güzel ve büyük olduklarını anlatırlar. En kaliteli lâcivert taşlarını (lapis lazuli) Medlerin çıkardığını söylerler. Medler lâcivert taşı Horasan ve Belh bölgelerinden çıkartarak, Asur'a ve Mısır'a da ihraç ederlermiş. Demir ve bakır gibi metalleri çıkarıp saflaştırmışlardır.

Başta Eflatun ve Ephorus olmak üzere bazı Yunanlı filozoflar ve bilginler, yukarıda filozof olarak adını andığımız Anaharsis'in bazı teknik âletleri îcâd ettiğini de anlatırlar.[32] Diogenes Laertius, kendisinden önceki Yunanlıların Anaharsis'in Gemi Çıpasını ve Çömlekçi Çarkını ilk keşfeden kişi olduğunu söylediklerini anlatır.[33] Strabo, Anaharsis'in îcâd ettiği çıpanın çift ağızlı veya taraklı olduğunu belirtir.[34] Posidonius Anaharsis'i sadece büyük bir filozof olarak görmez, özellikle birçok âleti îcâd eden büyük mûcid olarak da görür.[35] Hellanicus, Seneca ve Ephorus ayrıca Anaharsis'in demirci körüğünü de îcâd ettiğini söylerler.[36]

Madeni Para Yapımı: Genelde ilk madeni para yapanların, Lidyalılar olduğu kabûl edilir ise de, G. Rawlinson, Lidyalıların, Frigyalıların ve Yunanlıların altın ve gümüş madeni para yapımını, Anadolu'da irtibatta oldukları "Asyalılardan" öğrenmiş olabileceklerini tesbit etmiştir.[37] G. Rawlinson, Asyalıların

---

29. Lenormant (Fr.): *Histoire Ancienne de l'Orient jusqu'aux Guerres Médiques*, s. 184-296
30. Pliny: Nat.His.XXXI. 10
31. Strabo: XI. 13, 2.
32. Eflatun: *Republique*, 600; Eusebius: PE. 12.49.6.
33. Diogenes Laertius: s. 105
34. Strabo, 7.3.9.
35. Wendling (E.): "Zu Posidonius und Varro", Hermes, c. 28, 1893, s. 335-353.
36. Seneca, Ep. 90.11; Hellanikos: FGrH. 2C, ed. F.Jacoby, s. 31; Rostowzew (M.): Skythien und der Bosporus, Berlin 1931, s. 21-23.
37. Herodotus: *The Persian Wars*, İngilizce çev. G.Rawlinson, New York, 1947, c. I, s. 53, dipnot 35. Bu eser, G. Rawlinson'ın dört ciltlik Herodotus çevirisinin iki cilt olarak

kim olduğunu ismen anmasa da, onların Medler ve Sakalar olduğundan kuşku yoktur. Söz konusu zaman diliminde Anadolu'ya Medler hâkimdi ve Medlerin, daha önce de anlattığımız gibi özellikle Lidyalılar ile savaş ve barış olarak sıkı ilişkileri vardı.

Verdiğimiz bu sınırlı örneklerden de görüleceği gibi Ural-Altaylılar, tarihin en erken devirlerinden itibaren bilim ve sanata öncülük yaparak büyük katkılarda bulunmuşlardır. Sakalar ve Medler gibi tarihte ilk büyük devletlerin kurucuları olan Ural-Altaylıların tarihini, coğrafyasını ve kültürünü bilmediğimiz için, özellikle ırkçı Hind-Avrupalı tarihçilerin Türkler ve Türk soyluların tarihî hakkını yiyerek onları uygarlık kuran değil, yıkan barbarlar olarak göstermelerine kanarak tarihte hiç iz bırakmadığımız düşüncesindedirler. Oysa Sümerleri bir kenara bıraksak bile sadece Sakalar ve Medler uygarlığın, sanatın ve bilimin kurucuları oldukları gibi eski Yunan ve Roma kültürlerini, Çin, Hind ve Pers kültürlerini derin etkileyerek insanlığa birçok şeyi mîrâs bırakmışlardır. Ancak biz tarihimizi bilmediğimiz için her şeyi başkalarından aldığımız kanâati yaygınlık kazanmıştır.[38] Dilde de durum böyledir; meselâ şu veya bu kelime Farsçadan Türkçeye geçmiştir, yapısı çok yaygındır; oysaki o kelimelerin çoğu eski Türkçedir; ansiklopedik sözlük yazan Dahhuda, Farsçada 3000-2500 civarında Türkçe kökenli sözcük olduğunu söylemiştir. Bu duruma düşmemizin bir sebebi, Türk soyluların tarihin geç dönemlerinde oluşan bir ulus olduğu hissi ve bilgisi yatar. Böyle olunca biz ister istemez bizim önceki uluslardan

---

kısaltılmış şeklidir. Bu vesileyle burada, "Bilinmeyen Bir Türk Ulusu: Kayânîler" (s. 150, dipnot 325) adlı eserimizde, aynı esere yaptığımız göndermede, sayfa ve dipnot numaralarında sehven bir hata yapmış olduğumuzu fark ettiğimizi belirtelim. Okuyuculardan özür dileriz. Doğrusu, s. 11 dipnot 1 yerine yukarıdaki gibi s. 35, dipnot 53'dür.

38. Bu anlayış, meselâ Doğan Kuban'ın "Gelecek İçin Geçmiş" adlı son yazısında da yansıyor. Türklerin çeşitli coğrafyalara göçlerinden bahsedildikten sonra, "Dil Var, Özgün Kültür Yok" gibi yazıyı ifade eden alt başlık altında şöyle deniyor: "Bu sürekli yer değişimi Türkleri, kültür bakımından, hep alıcı yapmıştır. Ne dünya tarihinde, ne de İslâm tarihinde Türklerin yarattığı bir şey yoktur." D.Kuban: "Gelecek İçin Geçmiş", Cumhuriyet, Bilim ve Teknoloji Eki, 7 Mart 2014, sayı 1407, s. 5. Bir insanın bu kadar kesin bir yargıya varabilmesi için bütün dünya kültür tarihini ve İslâm tarihini iyi bilmiş olması gerekir. Yargısının yanlışlığını görmek için dünya tarihini bir kamera bırakarak İslâm tarihini dikkate alalım. İslâm tarihinde yetişmiş ilk matematikçi, İbn Türk'tür; adı üzerinde Türk olan bu bilgin ilk defa "Katışık Denklemler" ile uğraşmıştır; yine bir Türk olan Yayınlarıi, Latinceye de çevrilmiş olan "el-Cebr ene'l Mukâbele" adlı eserinde sıfırı (0) ilk defa sayı olarak kullanan ve ondalık sayı sistemini îcâd eden bir matematikçidir. Eserleri Latinceye ve İbrânîceye de çevrilen Fârâbî'nin, bir filozof ve bir bilim insanı olarak hem İslâm uygarlığına hem de batı uygarlığının büyük katkısı vardır. Bilimsel mûsikîye hatırlama sistemini sokmuş, hem Batı'da hem Doğu'da katkıda bulunmuş bir düşünürümüzdür.

etkilenebileceğimiz algısı oluşmuştur. Oysa tarihi hakikatler tam tersidir. Artık tarihi tersinden, yanı aslında doğrusundan okuma zamanı gelmiştir.

Türk soylular hakkında özellikle de Müslüman Türk soylular hakkında son yüzyılda bu tür iftirayı atanlar Oryantalist ve misyoner tarihçilerdir: "Türk halkı kültürlü bir halk değildir. Türk dili bir zenci lehçesi düzeyindedir. Bir Türk edebiyatından söz etmek mümkün değildir. Bu alanda yaratılanlar, Arap ve Fars edebiyatının muhteşem hazinesinin şâibeli taklitleridir. Bir Türk mimarisi asla olmamıştır. Muhteşem binâlar, ya Türklerden önce ya da sultanların emrindeki Hıristiyan mimarlar tarafından inşâ edilmiştir. Türk sadece taklit edebilir; o da, ancak yüzeysel biçimde..."[39]

Bu anlayışa sahip batılıların böyle yalanlarla dolu ahkâm kesebilmeleri elbette bizim kendi tarihimiz ve kültürümüzle karşı câhilliğimizden kaynaklanıyor. Onlara, Osmanlı'nın can çekiştirdiği son dönemde bile Ural-Altaylıların göçek veya göçebe olmaları, onların yerleşik hayat düzeninden uzak, kentler ve devletler kurmadan asla uzak oldukları anlamına gelmediği gibi, düşünce, bilim ve teknoloji alanlarıyla ilgileri olmadıkları anlamına da gelmez. Tam aksine, "Çok yaşayan bilmez çok gezen bilir." atasözümüzde de ifade edildiği gibi gezmek-görmek, seyâhat etmek, bilgiyi artıran bir olgudur. Kaldı ki, Ural-Altaylıların Doğu'ya ve Batı'ya göçer olmaları, onların zihniyetindeki, "Kızıl Elma ve Ötüken" metafizik düşüncenin oluşturduğu bir hayat tarzıdır. Herhalde yeryüzünde bugüne kadar sayısız büyük devletler ve beylikler kuran tek ulus, Ural-Altaylılardır. İnsanoğlunun yeryüzünde dolaşmasını, gezmesini Kur'an da istiyor; "Geçmiş milletlerin akıbetine bakınız." şeklinde on iki kere tekrarlandığını dikkate aldığımızda ilâhî bir emir olduğunu anlarız.[40] Yeni toplumlar ve yeni coğrafyalar görmek, insana ilham kaynağı verdiği gibi, farklı uluslarla tanışma imkânı verir: yine Kur'an'da tanışmamız diye biz insanların farklı kabileler olarak yaratıldığı gerçeği de buna işaret eder.[41]

Göçebe hayat tarzı, ayrıca Türk soyluları ırkçılık, şovenizm gibi gayr-i insânî tutumlardan uzak tutmuştur. Geçmişte olduğu gibi bugün de fazla göç etmemiş halklar ırkçıdır; Yunanlılar, İranlılar, Sâmîler gibi. Irkçılık, evrensel ve demokratik olmaya engel teşkil eden bir zihniyet tutumudur. İslâm'dan önce Türklerin, anlatmaya çalıştığımız gibi bir bilim ve sanat geleneği vardır; meselâ İbn Türk, Ferganî ve Hârizmî gibi İslâm dünyasında ilk ortaya çıkan matematikçiler, gökbilimciler ve fizikçiler Türk soyludurlar. Nitekim İran asıllı tarihçi İbnü't-Tiktakâ (öl. 1309) da, aynı yargıda bulunmuştur: Türkler, edebiyat

39. Bacınoğlu (T.) ve Bacınoğlu (A.): *Modern Alman Oryantalizmi*, Ankara, Asam, 2001, s. 99
40. 30/Rûm, 32.
41. 30/Rûm, 20-21; 48/Hucurât, 13.

ve felsefeden hoşlanmazlar; onlar matematik, astronomi, fizik, tıp ve siyakat yazısında ustadırlar.[42] Siyakat yazısı, eski Türklerin îcâd etikleri, şifreli kripto bir yazıdır ki, Yavuz Sultan Selim dönemine kadar da kullanılmıştır. O halde Ural-Altaylılar ve özellikle Türkler ve Türk soylular, sırtlarında çadırları ile sadece göçebelik yapan bir ulus aslâ değildiler.

KAYNAKÇA

Bacınoğlu (T.) ve Bacınoğlu (A.): *Modern Alman Oryantalizmi*, Ankara, Asam, 2001.

Bayrakdar (M.): *Bilinmeyen Bir Türk Ulusu: Kayânîler*, Konya, 2012.

Bayrakdar (M.): *Kürtler Türklerin Nesi Oluyor?*, 3. baskı, İstanbul 2012.

Bayrakdar (M.): *Medler ve Türkler*, Ankara, Akçağ Yayınları, 2013.

Bayrakdar (M.): *Yunanistan'dan Saka Türk'ü Üç Filozof*, Ankara Akçağ Yayınları, 2013.

Bergmann (F.G.): *Les Scythes*, Halle, 1858.

Devadârî: *Dürerü't-Tîcân*, Süleymaniye Kütüphanesi Damad İbrahim, No 913.

Herodotus: *The Persian Wars*, İngilizce çev. G.Rawlinson, New York, 1947.

İbnü't-Tiktakâ: el-Fahrî, Kahire, 1938.

Justin: I, 1; III, 3; Lenormant (Fr.): La Langue Primitive de la Chaldée et les Idiomes Touraniens, Paris, 1875.

Justin: Oeuvres Complates de Justin, ed.J. Pierrot ve E.Boitard, Paris, Garnier Frènes, 1919.

Koppers (W.) " İlk Türklük ve İlk İndo-Germenlik", Belleten, c. 5, s. 450-457.

Kuban, Kuban, "Gelecek İçin Geçmiş", Cumhuriyet, Bilim ve teknoloji Eki, 7 Mart 2014, sayı 1407

Leibniz (G. W.): *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Berlin, Akademie-Verlag, 1962.

Lenormant (Fr.): Histoire Ancienne de l'Orient jusqu'aux Guerres Médiques, 9. baskı, 2. cilt, Paris, 1881.

Lenormant (Fr.): La Magie chez les Chaldéens et les Origines Accadienne, Paris, 1874.

Mes'ûdî: *el-Murûcu'z-Zeheb*, Paris, 1817.

New Essays on Human Undertanding, İng. çev. P. Remnant ve J. Bennett, Cambridge, 1996.

42. İbnü't-Tiktakâ: el-Fahrî, Kahire, 1938, s. 152.

Pliny: Nat.His.XXXI. 10.

Ragozin (Z.A.): *Media, Babylon and Persia*, 2. baskı, New York, 1903. s. 234; Cory (I. P.): Ancient Fragments, 2. baskı, London, 1832.

Ramsay, Sir A.: Les Voyages de Cyrus, Rouen, 1779.

Rawlinson (H. C.). "Notes on Khiwa", Proceedings of the Royal Geographical Society of London, c. 17, No. 3, 1872-1873.

Rawlinson (G.): *The Five Monarahies*, c. II s. 303; Ridgeway (Sir W.): *The Origin and Influence of the Thoroughbred Horse*, Cambridge University Press, 1905.

Rostowzew (M.): Skythien und der Bosporus, Berlin 1931.

Scott (Ch.N.): *The Religions of Antiquity as Preparatory to Christianity*, London, 1914.

Ustinova (Y.): "Greek Knowledge of Thracian and Scythian Healing of Practices and Ideas on Afterlife and Immortality", Ephemeris Napoces, c. 14-15, 2004-2005, s. 41-52.

Wendling (E.): "Zu Posidonius und Varro", Hermes, c. 28, 1893, s. 335-353.

Wells (S.): *Genetik Bir Macera*, İnsanın Yolculuğu, Çev. U.Y.Kara, İstanbul, Yurt Yayınları, 2012.

ORHON YAZITLARINDA TÜRK DÜŞÜNCESİ

Ahmet Kamil Cihan*

Orhon Yazıtları, geçmişte birçok Türk boyunun ortaya çıkıp devletler kurduğu bugünkü Moğolistan Devleti sınırları içinde kalan topraklarda bulunmaktadır. Yazıtların bu adı almasının sebebi ise eski Orhon nehri yakınlarında bulunmalarından dolayıdır. Orhon Yazıtları, 720-735 tarihleri arasında Göktürk Devletinin ikinci döneminde gerçekleşen olayları devlet büyüklerinin ifâdesiyle hikâye etmektedir. Bu yazıtların ilki 720-725 tarihlerinde II. Göktürk Devletin veziri olan Bilge Tonyukuk tarafından, diğerleri ise 732'de Bilge Kağan tarafından kardeşi Kül Tigin adına ve sonuncusu da 735'de Bilge Kağan adına oğlu İçen tarafından yazdırılmıştır.

Kendi diktiği yazıtında Tonyukuk vezirlik döneminden önceki ve sonraki hatıralarını, kendi başarılarını öne çıkartan bir üslupla anlatmıştır. Tonyukuk'a cevap mâhiyetinde önceden hazırlanmış olan Kül Tigin yazıtı ise, bir kurgan ya da anıt kabir içine diktirilmiş olup bir blok taş üzerine yazılmış, devlet başkanı Bilge Kağan tarafından babasının, amcalarının, kendisinin ve kardeşi Kül Tigin'in başarılarını hikâye etmiştir. Bilge Kagan'ın ölümünden sonra oğlu, büyük ölçüde öncekini tekrar eden bir yazıt yazdırmıştır ki, buna da Bilge Kağan Yazıtı denilmektedir. Son iki yazıtı taşa kazıyan ise Bilge Kağan'ın yeğeni Yollug Tigin'dir. Yazıtlarda Çinli ustalar çalışmış ve yazıtların bir yüzeyindeki Çince yazıları da onlar kazımışlardır.

---

* Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi. [akcihan@erciyes.edu.tr].

Orhon Yazıtları hakkında XII. asır İlhanlı tarihçisi Alaaddin Ata Melik Cüveynî, *Tarih-i Cihângûşâ* adlı kitabında söz etmişse de modern dönemde onlara ilk defa Strahlenberg'in makalesi dikkat çekmiştir. 1709 yılında Poltava Muhârebesi'nde Ruslara esir düşen İsveçli subay Strahlenberg, Sibirya'ya sürülmüş, o da bunu fırsat bilerek Sibirya bölgesinde bazı incelemelerde bulunmuştur. 1722'de esâretten kurtulup, İsveç'e dönünce Yenisey bölgesindeki yazılı taşlardan bahsettiği makalesini 1730'da yayımlamış ve bilim dünyasının dikkatlerini bu bölgeye çekmiştir. 1889'da Rus bilim adamı Yadrintsev, Kül Tigin ve Bilge Kağan yazıtlarını bulmuş, 1890'da Fin bilim heyeti ile W. Radloff başkanlığındaki bir Rus heyeti bölgede araştırmalar yapmıştır. Bu heyet, yazıtların fotoğraflarını çekerek Avrupa bilim merkezlerine dağıtmış, böylece bu fotoğrafların yardımıyla yazıtların okuma çalışmaları hız kazanmıştır. Nihâyet 1893'de Danimarkalı Thomsen, sıkça geçen Tengri (Tanrı), Kül Tigin ve Türk kelimelerinden hareketle yazıtlardaki yazıyı çözmüştür. W. Radloff da Thomsen'i takip edip yazıtlar üzerine çalışmalar yapmışsa da ilk olarak Thomsen, bazı noksanlıklar bulunmasına rağmen yazıtların tam metnini 1922 yılında yayınlamaya muvaffak olmuştur. Türkiye'de de Orhun Yazıtları hakkında Şemseddin Sami, Necip Asım, Hüseyin Namık Orkun ve Nihal Atsız araştırmalar yapmışlardır. Yazıtlar, günümüz Türkçesine birçok kez tercüme edilmiştir.[1]

Bu yazıtlar Türk düşünce tarihi açısından oldukça önemli veriler içerir. Zira Türk mitolojisinde belirgin olan hayâlî ve kurgusal üslup yazıtlarda daha gerçekçi bir hal almış ve belli konular fikren daha belirgin bir nitelik kazanmıştır. Her ne kadar metinler, somut olayları naklediyor olsalar da onları hikâye edenin varlık, hayat ve sosyal konulara dair naif fikirlerini ve tecrübelerini ihtivâ eder. Burada bir fikir vermesi itibâriyle birkaç konu tasvîr edilecektir.

BİLGE KAVRAMI

Bilmek fiilinden türetilen "bilge" kavramı, belli nitelikte bilgi birikimine sahip olan ve onu uygulayabilen insana işaret eder. Yazıtlar bilge insanın birçok yönüne işaret eder. Bilge sözcüğü hakanlara unvan olarak kullanıldığı gibi en gelişmiş şekliyle belli kişilere sıfat olarak da kullanılır. Ancak hangi nitelikler bir araya gelmelidir ki, bilge terimi bir kişi için kullanılabilsin? Bilge Kağan, Göktürk Devletinin kurucu liderleri olan Bumin ile İştemi'yi bilge olarak yadetmiştir. Yine Tonyukuk da danışmanlık ve vezirlik gibi makam-

1. Talat Tekin, *Orhun Yazıtları*, V-XIV, Ankara 1988; Ömer Özden, *Türk Düşünce Tarihi-Resimli*, Arı Sanat Yayınevi, İstanbul 2014, s. 23-25.

da iken yaptığı işlerden dolayı bu sıfatı almıştır. Yazıtlarda ismi geçen Tamgacı Oğuz Bilge de muhtemelen dış ülkeler ile yapılan siyasî faaliyetlerinin bir sonucu olarak bu sıfatı almış olsa gerektir. Yine Bilge Kağan'ın annesi İlbilge Hatun da devlet bilgesi olarak anılmaktadır. Şu halde onlara bu sıfatı veren ortak özellik ne olabilir?

Anlaşıldığı kadarıyla bir insan bu sıfata layık görülürken onun "temyîz", yani ayırım yapma yeteneği dikkate alınmaktadır. Doğru ile yanlışı, aslî olan ile tâlî olanı ayırt edebilme yeteneği bilgenin temel vasfı görünümündedir. Nitekim Bilge Kağan, Çinli yöneticilerin özellikle bilgelere karşı yürüttüğü u siyâsete işaret eder.

> *"Süçig sabın yemşak agın arıp ırak bodunug ança yagutır ermiş yagru koontukta kirse anıg bilig anta öyür ermiş edgü bilge kişig edgü alp kişig yoıtmaz ermiş."*[2] (Kültigin, Güney yüzü, 6)

Bilge, iyi olduğu gibi olayların içyüzüne vâkıf biri olarak takdîm edilmektedir. Çinli yöneticiler bilge kişileri yürütmek ve yaşatmak istememektedir. Zira onların, Türklere karşı uyguladıkları siyâsetin iç yüzünü görecek olan kimseler yalnızca bilgelerdir. Bilge, görüneni değil, onun ardındakini görür. Bu sebeple Çinliler, siyâsetlerine zarar verecek olan bilgelerin ortadan kaldırılmasını düşünmüşlerdir. Diğer taraftan Tonyukuk aldığı istihbarata göre düşmanların hakanı alp, kendisini de bilge olarak niteleddiklerini belirterek başarıya ulaştıklarını söyler (Tonyukuk, Güney, 9; Doğu, 21). Görüldüğü üzere bilge gerçekle sahteyi ayırt eden, aldanıp kanmayan, ayırt etme yeteneği güçlü ve seçkin bir insandır.[3] (Cihan 2002/1, 91)

Bilge aynı zamanda seçimlerinde d e doğruyu gören v e onu tercih eden kimselere denmektedir. Özellikle II. Göktürk devletinin kurucu başkanları tasvîr edilirken etrafına aldıkları ve yetki verdikleri kişileri iyi ve bilgili kimseler olmasına özen gösterdiği belirtilir.

> *"Buyrukı yeme bilge ermiş erinç alp ermiş erinç begleri yeme bodunu yeme tüz ermiş ermiş."*[4] (Kültigin, Doğu yüzü, 3)

---

2. "Uzaklarda yaşayan halkları tatlı sözlerle ve yumuşak ipekli kumaşlarla kandırıp kendilerine yaklaştırır imiş. Bu halklar yaklaşıp yerleştikten sonra da Çinliler fesatlıklarını o zaman düşünürler imiş. İyi ve akıllı kişileri, alp ve cesur kişileri ilerletmezler imiş." (Metinlerin günümüz Türkçesine uyarlanmasında Talat Tekin çevirisi esas alınmıştır.)
3. Ahmet Kamil Cihan, "Orhon Yazıtlarında Bilge Terimi", Felsefe Dünyası (2002/1) 35, s. 91.
4. "(Emirleri altındaki) kumandanları da akıllı imişler şüphesiz, cesur imişler şüphesiz. Beyleri de halkları da barış ve uyum içinde imiş."

Bilge yöneticiler yine kendileri gibi bilge kişileri tercih ederler. Zira bilge yöneticiler gerektiğinde bu kişilere danışır, bazen de kendi başlarına hareket ederler. İsâbetli sonuçlara ulaşmak için sözün ve kararın bilgeden çıkması, sonuca ulaşamıyorsa onlara danışması bilgenin ihtiyatlı tavrının bir göstergesidir. Kararlarında doğruyu seçmeleri ve bunda ısrarcı olmaları, bilgelerde alplik ve yiğitlik vasfını doğurmaktadır. Alplik, doğruya ulaşmak için azimle ve kararlılıkla mücâdele etmenin bir sonucudur. Diğer taraftan bilge sıfatından mahrum bir yönetici devleti ve vatanı için büyük bir tehdiddir. Hatta onların kaybına bile sebep olabilir. Nitekim kimi biligsiz kağanlar devletin elden çıkmasına yol açtığı gibi, hür halkını da başkalarına hizmetçi hale getirmiştir.

> *"anta kirse inisi kagan bolmış erinç oglıtı kagan bolmış erinç anta kirse inisi eçisin teg kılınmaduk erinç ogh, kanın teg kılınmaduk erinç, biligsiz kagan olurmış erinç yablak kağan olurmuş erinç, buyrukı yeme biligsiz ermiş, yablak ermiş erinç, beğleri bodunı tüzsüz için"*[5] (Doğu yüzü: 4-5)

Diğer taraftan, bilge bu vasfı bir taraftan kişisel yetenekleri, diğer taraftan da Tanrı'nın yardımıyla almaktadır. Nitekim Tonyukuk, İştemi Kağan ile Bumin Kağan'ın kıyâm hareketine katılıp katılmama noktasında iyice düşünüp taşınır ve önceki kıyâm hareketlerinin başarısız sonuçlarını bir bir hesap eder. Fakat bir süre sonra Tanrı'nın kendisine bilgi vermesi üzerine bu harekete katılmaya karar verdiğini belirtir (Tonyukuk, Doğu, 6). Bilge Kağan da babası ile annesinin başarılı olmasının Tanrı'nın tepelerinden tutup yukarı çekmesine bağlar. Bu, maddî bir fiil değil, onlar üzerinde Tanrı'nın mânevî bir fiili olarak görülmelidir. Dolayısıyla bilge kağanların, yalnızca liyâkat ve kişisel donanımları ile değil, daha da önemlisi Tanrı'nın yahut mânevî varlıkların yardımı ile başarıya ulaştığı îmâ edilmektedir.[6]

Bilge kazanılan iyi işlere sahip çıkan, onları koruyup kollayan, geliştiren ve bunun için çaba sarf eden insandır. Devlet ve millet için her şeyini ortaya koyan, kendilerinden öncekilerin hâtırasını yaşatan erdemli ve vefâlı insandır. Nitekim bu vasıflar Bilge Kağan'da ve Tonyukuk'ta fazlasıyla mevcuttur. Korunması gereken değerler uğruna çaba sarf eden bu alp insanlar, aynı zamanda gerektiğinde halkını harekete geçiren iknâ yeteneğine sahiptir. Bilge alınan kararlarda sebat gösterme ve bunun doğruluğunu ortaya koymada başarılı olan,

---

5. "Ondan sonra erkek kardeşleri hükümdar olmuşlar şüphesiz, oğulları hükümdar olmuşlar şüphesiz. Ondan sonra erkek kardeşleri ağabeyleri gibi yaratılmamış şüphesiz, oğulları babaları gibi yaratılmamış şüphesiz. Akılsız hakanlar tahta oturmuş şüphesiz kötü hakanlar tahta oturmuş şüphesiz. (Onların) kumandanları da akılsız imişler şüphesiz, kötü imişler şüphesiz."
6. Cihan, "Orhon Yazıtlarında Bilge Terimi", s. 93.

kendisini duyguların ve telkinlerin tesirine bırakmayıp, gerçekleri görerek ona göre tedbir ve tavır alan insandır.[7]

VARLIK TASAVVURU

Var olanlar bütün realitesi ile mevcuttur ve varlıktan şüphe duyulmaz. Yazıtlarda varlık düşüncesi, daha çok türleri itibariyle gündeme gelmiştir. Var olanlar, kendilerini iki şekilde belli eder: Bir kısmı zaman içinde kalır, bir kısmı da zamanı aşar. Bu itibarla zaman, var olanları türlere ayıran önemli bir kategoridir. Bu hususu en iyi şekilde, kardeşi vefat edince Bilge Kagan'ın söylediği şu sözler ifâde eder:

> *"Öd tengri yasar/aysar; kişi oglı koop ölgeli törimüş"*[8] (Kültigin, Kuzey yüzü: 10)

Bu metin, zamanın Tanrı'ya mahsus ve onun takdirine bağlı olduğunu, insanın ölümlü yaratıldığını ifâde etmektedir. Haliyle, zaman içinde kalan varlıklar ile onu aşan varlık olduğu düşüncesi burada kendini gösterir. Zaman sadece burada değil, birçok yerde belirgin bir kategori olarak kullanılır. Zamanı hep yaşamak anlamında devamlılık ve süreklilik, mesela devlet ve vatan kavrayışında da kendini gösterir. Nitekim şu ifâde bu kategori açısından oldukça önemlidir:

> *"Ötüken yış olursar bengü il tuta olurtaç"* (Kültigin, Güney yüzü, 8).

Esasında zaman kategorisine dayanarak var olanların iki türe ayrıldığı, bunun örtük bir şekilde fizikî varlık ile metafiziksel varlık ayırımına karşılık geldiği söylenebilir. Zaman içinde kalan var olanlar, fiziksel varlık; zamanı aşanlar da metafiziksel varlık olarak ele alınacaktır. Zaman içindeki var olanların bir kısmı gök, yer ve ikisi arasındaki şeyler; zamanı aşan var olanların bir kısmı ise Tanrı, insanın özü ve düşüncedir.

Zaman içinde var olanlar başlangıçsız veya birden meydana gelen şeyler değildir. Onlar belli bir sıra düzeni içinde meydana gelmiş olan varlıklar-

---

7. Aynı yer.
8. "Zamanı Tanrı takdîr eder. İnsan ölümlü yaratılmış." Tekin "Zaman Tanrısı buyurunca insanoğlu hep ölümlü yaratılmış" şeklinde çevirerek "aysar"ı, eyitmek fiili olarak yorumlar. (Tekin, s. 23) Kanaatimize göre "yasar" şeklindeki okumak daha isâbetlidir. Zira zaman tanrısı şeklinde bir kullanım, daha öncesinde tesâdüf edilmeyen bir yorum görünümündedir. "Aysar" değil de, "yasar" şeklinde olunca kural belirleme takdir etme anlamına gelir.

dır. İlkin gök, son olarak insan meydana gelmiştir. Bu düşünce şöyle ifâde edilir:

> *"Üze kök tengri asra yagız yer kılıntukta ekin ara kişi oglı kılınmış. Kişi oglınta üze eçüm apam Bumin kağan İştemi kağan olurmış"* (Kültigin, Doğu Yüzü: 1)

Anlaşılacağı üzere bunların meydana gelişi sıra düzeni ile olmuştur. Önce yukarıda mavi gök, onu da aşağıda sert toprak takip etmiş ve nihâyet insan ile meydana gelme son bulmuştur. İnsanla birlikte sosyal varlık alanı açığa çıktığı için orada onları örgütlemeye gereksinim duyulmuş. Bu işe uygun olarak da Türk toplumunun liderleri olan Bumin Kağan ile İştemi Kağan layık görülmüştür. Alıntılanan metinde dikkat çeken bir husus da şudur: Zaman içindeki varlıklar "kılınmış"tır, yani onlar yaratılmıştır. Bunun zamanı belli olmadığı gibi kim tarafından kılındığı da belirtilmemiştir. Ayrıca üç var olanın, yani gök, yer ve insanın belirtilmesi bir başka hususa daha dikkat çeker. Mavi gök yüksek ve yüce oluşundan dolayı Tanrı'nın makamı olarak anlaşılır. Bu yön dikkate alındığında Tanrı'nın makamı ile yer arasında zikre değer tek şey insan olmuştur. Deyim yerindeyse insan, ikisini buluşturan, yüceyi aşağılara bağlayan, aşağıyı da yücelere taşıyan ara varlık konumundadır. Akıl yürütmede/kıyasta nasıl orta terim iki öncülü birbirine bağlayıp, ikisinden sonuç çıkmasını sağlıyorsa, insan da iki varlık alanını birbirine bağlamaktadır. Tanrı'nın kutunu insanlara, insanların taleplerini Tanrı'nın takdirine sunmaktadır. Nitekim ileride Tanrı düşüncesinde buna işaret edilecektir. İnsanın iki varlık alanı arasında orta konumda bulunması bir yönüyle onun yere ait olduğunu, diğer yönüyle de göğe ait olduğunu îmâ etmektedir. Yani insan fizik ile metafiziğin buluştuğu bir varlık olmaktadır.

İNSAN

Yazıtlarda insanı ifâde etmek üzere kullanılan sözcük "kişioglı"dır. İnsanın bir görünen, bir de görünmeyen tarafı vardır. Görünen tarafı, onun zaman içinde kalan yanını gösterirken; "könil" (Kültigin, Güney yüzü:12), "kentu" (Kültigin, Doğu yüzü: 23) ve "öz" (Kültigin, Doğu yüzü: 25, 27) sözcükleri insanın görünmeyen yani mânevî yönünü, iç dünyasını ifâde eder.

Yazıtlarda insanın özellikle azim ve irâdesine güçlü vurgular vardır. İnsan, irâdesi yönüyle hür bir varlıktır. Ne var ki, o seçimlerinde her zaman isâbetli değildir. Bununla birlikte yanlış seçimlerinden ders alarak iyiye yönelme iktidârı da vardır. Esasen yazıtlar da bir açıdan insanın bu yönü itibariyle ona ders veren olayları hikâye eder. İnsanın önceden çizilmiş bir kaderi yoktur. O için-

de bulunduğu hali kendi imkân ve gücüyle değiştirebilecek donanımdadır. Yazıtta ifâde edildiği üzere:

> *"Türük oguz begleri, bodun eşidin Üze tengri basmasar asra yir telinmeser türük bodun, elinin törünin kem artatı udaçı erti türük bodun ertin ökün!"*[9] (Kültigin, Doğu yüzü: 22-23)

Burada Bilge Kağan, halkına seslenerek gök çökmedikçe, yer delinmedikçe devletin ve törenin hiç kimse tarafından yıkılmayacağını dile getirmektedir. Dolayısıyla yer, yer olarak gök de gök olarak kaldıkça dışarıdan bir müdâhale devleti ve töreyi yok edemeyecektir. Ancak insan izin verdiği takdirde bozuluş olacaktır. Bu itibarla Bilge Kağan, daha önceleri birçok kez yanlış davranan halkına pişman olmalarını ve bu huyundan vaz geçmesini istemektedir. İnsan azim sahibi olduktan sonra her şey ona bu yolda destek olur. Nitekim Bilge Kağan halkı için yaptığı azim ve kararlılıkla geçen mücâdelede kendi azmine ve Tanrı'nın kendisine olan yardımına şöyle dikkat çeker:

> *"Tengri yarlıkadun üçün özüm kutum bar içün kagan olurtum kagan olurup yok çıgan bodunug bay kıtlım az bodunugüküş kıltım"*[10] (Güney yüzü: 9)

Yazıtlardan anlaşıldığı üzere insanın öldükten sonra özü var olmaya devam eder. Onun devamlılığı bu dünyadaki tercihlerine göre değerlendirilir. Şâyet yaşarken iyi işler yapmış ise o bir kuş gibi uçup gider.

> "uçabardıgız tengride tirigdekiçe"[11] (Kültigin, Güney-Doğu yüzü)

Genellikle, böyle insanların ölümleri "uça barmak" fiiliyle ifâde edilmektedir. "Uçmak" sözcüğünün eski Türkçe'de "cennet" anlamına geldiği hatırlanırsa, uçabarmak ile cennet arasında olumlu bir ilgi kurulabilir. Nitekim Altay Yaratılış destanında geçen "Kişioglu"nun, yaptığı olumsuz fiilleri sebebiyle uçmak vasfı, Tanrı Karahan tarafından elinden alınmıştı.[12] Dolayısıyla uçmak, tanrısal bir vasıf olarak görülmekte ve insan da bu dünyadaki filleriyle o niteliğe ulaşabilmektedir.

---

9. "Ey Türk, Oğuz beyleri ve halkı işitin: Üstteki gök çökmedikçe alttaki yer de delinmedikçe, ey Türk halkı senin devletini ve yasalarını kim yıkıp bozabilirdi? Ey Türk halkı (kötü huyundan) vazgeç ve nâdim ol!"
10. "Tanrı lütufkâr olduğu/takdir ettiği için benim de talihim/kutum olduğu için hakan olarak tahta oturdum. Tahta oturup yoksul ve fakir halkı hep derleyip topladım. Fakir halkı zengin yaptını az halkı çok yaptım."
11. "Uçup gittiniz. Gök(lerde de) hayattaki gibi (olasınız)."
12. Bahaaddin Ögel, *Türk Mitolojisi*, Ankara 1993, I, 451-454.

TANRI

Yazıtlarda geçen "Tengri" sözcüğü, hem gökyüzü hem de Tanrı anlamında kullanılmaktadır. Hangi anlamda kullanıldığı cümle içindeki konumuna göre anlaşılmaktadır. Tanrı anlamında geçen yerlerde önemli tesbitlere rastlanmaktadır. Bunların ilki "tengri teg tengri" (Kültigin, Güney yüzü: 1) ifâdesidir. Teşbih için kullanılan "teg" ifâdesi Tanrı anlayışı hakkında önemli bilgiler vermektedir. Buna göre "tengri teg tengri" şu dört anlama birden gelir: a.Tanrı'ya benzer Tanrı, b.Tanrı'ya benzer gök, c. Göğe benzer Tanrı, d. Göğe benzer gök. Bu dört anlam muhtemel olmakla birlikte sonuncusu (d) en az muhtemel olan anlamdır. "b" ile "c"nin teşbîhî bir şekilde; "a"nın ise tenzîhî bir şekilde Tanrı'yı ifâde ettiği söylenebilir. "a"ya göre Tanrı, hiçbir şeye benzemez. O ancak kendisine benzer. Bir başka ifâde ile O'nu tarif ve tavsif edecek yegâne şey yine kendisidir. O hiçbir şekilde tanımlanamaz. O'nu tanıtacak hiçbir şey yoktur.[13] "b" ile "c" ise ikisi arasındaki ululuk, yücelik, süreklilik, dokunulamazlık gibi, her hangi bir cihetten dolayı birbirine benzetildiğini gösterir.

Yazıtlar, Tanrı'nın nitelikleri hakkında ipuçları ile doludur. Bunlardan birine göre O, "bilgi" sahibi olup, başkalarına bilgi veren bir varlıktır. Anlaşılacağı üzere Tanrı, evrende olup biten şeylerin farkında olup zaman zaman onlara bilgi vererek tarihin akışını değiştirmektedir. Nitekim bu husus yazıtlarda şöyle dile getirir:

"Tengri bilig bertük içün özim ök kagan kısdım"(Tonyokuk Doğu, 6)

Yazıtlar Tanrı'nın irâde niteliğine de dikkat çeker. O takdîr eder ve diler. Bu husus açıkça şöyle ifâde edilir:

"Tengri yarlıkadın içün" (Güney yüzü: 9)

Yarlıgamak bir şeyi şöyle veya böyle takdir etmek, irâde etmek, emir ve ferman vermek, lütufkâr olmak anlamında kullanılmaktadır.

Tanrı, aynı zamanda güç ve kuvvet sahibidir. Ancak o gücünü keyfî bir şekilde değil, şartlar ortaya çıktığında hak edenler lehine gösterir. Nitekim İlteriş Kağan ile eşi İlbilge Katun devleti yeniden kurmak ve başka kağanlara hizmet eden halkı hürriyetine kavuşturmak maksadıyla yola çıktığında, Tanrı onların bu gayretini boşa çıkarmamış ve onlara güç vererek başarıya ulaşmalarını sağlamıştır. Fakat onların, Tanrı'nın güç ve kutuna erişmeleri, amaçları için lâzım

13. Cihan, *Türk Düşünce Tarihi Ders Notları*, s. 35; Özden, *Türk Düşünce Tarihi-Resimli*, s. 37.

gelen şartları yerine getirdikten sonra olmuştur (Kültigin, Doğu yüzü 11-16). Yoksa Tanrı herkese keyfî olarak güç ve kut vermemektedir. O sâdece belli niteliklere sahip olup, emek ve gayret sarf edene yardım etmektedir.

Yazıtlar Tanrı'nın konuştuğundan da söz eder. Tonyukuk yazıtında bu husus şöyledir:

> *"Tengri anca temiş: kan bertim, kaganım kodıp içiktin. İçiktin için tengri ölitmiş".*[14](Tonyokuk Doğu, 1-3)

I. Göktürk devletinin yıkılışını sebepleriyle hikâye eden bu metin, Tanrı'nın kağan verdiğini, fakat halkın onu koyup kaçtığını, başkalarına tabi olduğunu, bu sebeple Tanrı'nın onlara ölüm verdiğini dile getirmektedir. Her ne kadar burada konuşan Tonyokuk ise de o bunları Tanrı'ya nisbet ederek söylemektedir. Öyle ki bunları ona Tanrı söyletmiştir.

Tanrı'ya ilişkin yüklenilen nitelikler sadece bunlardan ibaret değildir. Az önceki alıntıdan da anlaşılacağı üzere Tanrı 'kağan veren'dir. Yine Tanrı "ilberigme tengridir" (Kültigin, Doğu yüzü, 25), yani devleti veren de odur. Türk adının şânının yok olmaması için Türklere yardım eden de odur.

DEVLET

Devlet ve hukuk felsefesine ilişkin kimi tesbitlerin yer aldığı bu yazıtlarda dikkat çeken unsurlardan bir diğeri de siyâsî ve idârî görevlerle ilgili terimlerin çokluğudur. Apa, beg, bilge, buyruk, çor, ilig, inançu, irkin, kagan, kunçuy, makarac, senün, şad, şadapıt, Tarkan, tekin, tdudn, yabgu, yalabaç ve yargan sözcükleri buna örnektir. Göktürkler hakkında bilgi veren bir Çin kroniği de Kağan'dan sonra sırasıyla yabgu, şad, tegin, ilteber, tudun ve sayısı 28'i bulan küçük unvanlardan söz eder.[15] Bir alandaki kavramların çokluğu, o alana ilişkin kültürün gelişmişliğini ve yetkinliği gösterir. Dolayısıyla örgütlenmeye yönelik işlerdeki kavram zenginliği, siyâset ve devlet alanının Türklerdeki gelişmişliğinin bir kanıtıdır.

Yazıtlar devlet anlayışı açısından öncelikle kağanların özelliklerine dikkat çeker. Şöyle ki, kağanlar şâyet iyi olursa devlet de iyi olur; aksi halde devlet de kötü olur. Bu, devletin kaderini belirleyen önemli bir esastır. Yazıtlar bunu şöyle temellendirir: Kağan iyi olduğu zaman etrafına seçtiği yöneticiler de iyi

---

14. Tanrı şöyle demiştir: "Han verdim, hanını bırakıp teslim oldun. Teslim olduğun için Tanrı öldürmüştür." Tonyukuk metinlerinin günümüz Türkçesine uyarlanmasında Muharrem Ergin çevirisi esas alınmıştır.
15. Cihan, *Türk Düşünce Tarihi Ders Notları*, s. 39.

olur. Tıpkı II. Göktürk Devletinin yeniden kuruluşunda olduğu gibi halk da onların sözünü dinler.

> *"Bilge kağan ermiş, alp kagan ermiş, buyrukı bilge ermiş erinç, alp ermiş erinç, beğleri yeme, bodunu tüzermiş erinç, anı için anca tutmuş erinç, iliğ tutup törü itmiş"*[16]. (Kültigin, Doğu yüzü: 3)

Şâyet kağan iyi değilse etrafına topladığı yöneticiler de iyi olmayacaktır. Bu hususta hânedandan gelmek de yeterli değildir. Nitekim kimi hânedan mensupları babaları gibi bilge ve cesur olmadıkları, etrafına da kendisi gibi bilgisiz yöneticileri görevlendirdiği için işler olumsuz gitmiş, nihâyetinde de devlet ortadan kalkmıştır. Yazıtlarda bu durum şöyle ifâde edilir:

> *"anta kirse inisi kagan bolmış erinç oglıtı kagan bolmış erinç anta kirse inisi eçisin teg kılınmaduk erinç ogli, kanın teg kılınmaduk erinç, biligsiz kagan olurmış erinç yablak kağan olurmuş erinç, buyrukı yeme biligsiz ermiş, yablak ermiş erinç, beğleri bodunı tüzsüz için"*[17] (Kültigin, Doğu yüzü: 4-5)

Dikkat çeken bir husus da kağanların kötü ve korkak, yöneticilerin de zalim olduğu dönemlerde halkın itâatkâr olmayı bırakmasıdır. Genel olarak ifâde etmek gerekirse, devletin ihtişamlı ve çalkantılı hali kağana ve yöneticiye bağlıdır. Nitekim bu durum, günümüzde hala mevcut olan bir atasözünde şöyle ifâde edilir:

> *"Balık baştan kokar."*

Balık sözcüğünün eski Türkçede "şehir" anlamına geldiği bilinmektedir.[18] Bu itibarla şehrin iyiliği de kötülüğü de başa ve başkana aittir. Nitekim Platon ve Fârâbî gibi filozoflar, devlet başkanının "bilge" olması gerektiğinde ısrar ederler. Onlara göre karar alıcı ve dağıtıcı pozisyonda bulunan gücün, bilgelik yani her şeyi yerli yerince gören ve uygulayan bir güç olması gerektiğini dile getirirler. Esasen eski Türk devlet anlayışı da bundan uzak değildir.

---

16. "(Onlar) akıllı hükümdar imiş, cesur hükümdarlar imiş: (emirleri altındaki) kumandanları da akıllı imişler şüphesiz, cesur imişler şüphesiz. Onun için devleti öylece yönetmişler şüphesiz; devleti yönetip yasaları düzenlemişler."
17. "Ondan sonra erkek kardeşleri hükümdar olmuşlar şüphesiz, oğulları hükümdar olmuşlar şüphesiz. Ondan sonra erkek kardeşleri ağabeyleri gibi yaratılmamış şüphesiz, oğulları babaları gibi yaratılmamış şüphesiz. Akılsız hakanlar tahta oturmuş şüphesiz, kötü hakanlar tahta oturmuş şüphesiz. (Onların) kumandanları da akılsız imişler şüphesiz, kötü imişler şüphesiz."
18. Kaşgarlı Mahmud, *Dîvânu Lügâti't-Türk*, Çev: Besim Atalay, Ankara 1992, c. I, s. 379.

Kağanın işi "ili tutmak"tır. Bu anlayışa göre il, yani devlet tutulan ve korunan bir şeydir. Şâyet o bırakılırsa dağılır gider. Ancak niçin devlet tutulan ve korunan bir şey olarak ifâde edilmiştir? Bunun sebebi nedir? Cevap olarak denebilir ki, bu, farklı soyları ve boyları bir arada tutmak ve onları bu şekilde muhafaza etmektir. Onlar öyle bir araya gelmiştir ki, farklı unsurlar birbiriyle kaynaşmıştır. Her boy birbirlerini karşılıklı olarak tanır ve görevlerini yerine getirir. Her bir boyun hak ve yükümlülükleri karşılıklı olarak tanınmıştır. "İl" sözcüğü üzerine yapılacak küçük bir araştırma onun, şehir, barış, devlet gibi anlamları birlikte ifâde ettiğini gösterecektir. Bu yüzden il tutmak, yani devlet olmak ve farklı boyları barış içinde tutmak anlamına gelecektir.[19]

Bilge Kağan devletler arasında geçerli olan ilişkinin menfaat ilişkisi olduğuna dikkat çeker. Komşu devletlerin tatlı sözlerine ve güzel hediyelerine kanmamak gerektiğini belirterek uyanık olunması gerektiğini tavsiye eder. Yine, komşu devletlerin telkinlerinden ve tehditlerinden uzak olmak da bir diğer önemli hususdur. Zira onların kültürü, millî kültürü tahrip edip, öz benlikten uzaklaşmaya yol açabilir. Nitekim böyle bir tecrübe I. Göktürk Devleti'nin sonunu hazırlamıştı. Bilge Kağan, bu hazin durumu, "kanların ırmak gibi akması", "kemiklerin dağ gibi yığılması", "bey olmaya lâyık evlatların köle, hatun olmaya layık kızların câriye olmaları" şeklinde izah etmektedir. Ayrıca öz kültürün olabildiğince iyi bir şekilde yaşatılacağı bir yerin yurt olarak belirlenmesi gerektiği, meselâ "Ötüken"in yurt olduğu takdirde ebedî devletin sürdürülebileceği hususu üzerinde durulmaktadır. Bu, hem düşmanlardan gelecek saldırılara karşı bir emniyet tedbiri, hem de öz kültürün olanca saflığı ile korunması gerektiği hususudur.[20]

Yazıtlarda Bilge Kağan'ın işaret ettiği bir diğer husus da, halk arasındaki ayrılıkların körüklenmemesi, onların olabildiğince ortak değerler etrafında toplanmış olmasıdır. Bu, birleştirici siyâsetin önemini gösterir. Esasen farklı boylar arasında ihtilafların olması kaçınılmazdır. Fakat bunları gidermeye ve telâfî etmeye çalışmak da devlet başkanının görevidir. Bilge Kağan, halkı, su ile ateş gibi birbirine zıt unsurlar halinde kutuplara ayırmamaya çok dikkat ettiğini belirtir. Birlik arz eden bir yapı sağlandığında kağan onlar için çalışır. Kağan, çıplak halkı giyinik, aç halkı tok, yoksul halkı varsıl yapmak için gündüz oturmaz gece uyumaz, ölesiye çalışır.

İl tutmak kadar önemli bir husus da "törü itmek"tir. Zira kurulan devleti sürdürmek birtakım kurallara uyarak mümkün olur. Bu itibarla kuralların belirlenmesi en az il tutmak kadar önemlidir. Hatta ondan daha önemlidir. Zira bir şekilde dağılan milleti veya devleti yeniden bir araya getirmek ancak törenin sâyesinde mümkün olacaktır.

---

19. Cihan, "Orhon Yazıtlarında Bilge Terimi", s. 95.
20. Cihan, *Türk Düşünce Tarihi Ders Notları*, s. 39-40.

Türk sözcüğünün "töreli" anlamına gelmesi hatırlanırsa törenin Türk ile ilgisi hemen anlaşılır. Nitekim "törü" sözcüğü, bazen "türü", bazen de "z" sesiyle "töze", "tüze" şeklinde farklı Türkçe şivelerde telaffuz edilir. Hukûkî bir terim olarak kullanılan "tüzük" sözcüğünün arka planında da töre yatar. Törenin bilge kağanlar ve ulu kişiler tarafından türetildiği ve insanın türeyişine uygun kurallar olduğu belirtilebilir. Zira bilge ve ulu kişiler, her zaman uygulanabilecek kuralları belirlerken, aynı zamanda döneme bağlı kurallar da koyabilmektedir. Törenin hâkim olduğu dönemde barış ve düzenin bulunduğu, onun olmadığı yerde ise bozulmanın ve dağılmanın olduğu söylenebilir. Nitekim II. Göktürk Devleti de, dağılmış olan halkın, atalarının töresine uygun bir biçimde yeniden bir araya gelmesiyle kurulmuştur (Kültigin, Doğu yüzeyi 13).

Törenin her zaman uygulanabilecek kurallar içerdiği belirtilmişti. Bir şeyin her zaman uygulanabilir olması için esnek yahut genel çerçeve içermesi gerekir. Bu itibarla törede bulunan genel çerçeve, yapılan bir araştırmaya göre, könilik (adalet), uzluk (iyilik), tüzlük (doğruluk) ve kişilik (insanlık) olarak sıralanır.[21] Bu genel ilkeler, değişik formlar içinde her zaman aynı kalan değerlerdir. Töreyi korumak herkesin görevidir. Kaşgarlı'nın zikrettiği "il kalır törü kalmas"[22] şeklindeki atasözü, törenin önemini göstermektedir. Her şey, oba, yurt bırakılsa da töre asla terk edilmemelidir. Zira örgütlenmiş insanları koruyacak veya yeniden tesis edecek esaslar onda mevcuttur. Bu itibarla töre, aynı zaman da devletin ruhu gibidir.

KAYNAKÇA

CİHAN, Ahmet Kamil, "Orhon Yazıtlarında Bilge Terimi", *Felsefe Dünyası* (2002/1) 35, 89-101.

———, *Türk Düşünce Tarihi Ders Notları*, Sır Dağıtım Kitap, Kayseri 1999.

ERGİN, Muharrem, *Orhun Abideleri*, İstanbul 1970.

KAŞGARİ, Mahmud, *Dîvânu Lügâti't-Türk*, Çev: Besim Atalay, Ankara 1992.

ÖGEL, Bahaaddin, *Türk Mitolojisi*, I, Ankara 1993.

ÖZDEN, Ömer, *Türk Düşünce Tarihi-Resimli*, Arı Sanat yayınevi, İstanbul 2014.

TAŞAĞIL, Ahmet, "Göktürklerde İnsani Değerler ve İnsan Hakları", *Türklerde İnsani Değerler ve İnsan Hakları I* içinde, Türk Kültürüne Hizmet Vakfı yayını, İstanbul 1992.

TEKİN, Talat, *Orhon Yazıtları*, Ankara 1988.

21. Ahmet Taşağıl, "Göktürklerde İnsani Değerler ve İnsan Hakları", Türk Kültürüne Hizmet Vakfı yayını, İstanbul 1992, s. 103.
22. Kaşgarlı, *Dîvânu Lügâti't-Türk*, s. 106.

YAZARLARIN KISA ÖZGEÇMİŞLERİ

Prof. Dr. Ahmet DAVUTOĞLU

Siyasetçi, uluslararası siyaset uzmanı ve Türkiye Cumhuriyeti Başbakanı. Ahmet Davutoğlu, 1959 yılında Konya Taşkent'te doğdu. Orta öğretimini İstanbul Erkek Lisesinde tamamlayan Davutoğlu, Boğaziçi Üniversitesi Ekonomi ve Siyaset Bilimi bölümlerinden mezun oldu. Davutoğlu, aynı üniversitenin Kamu Yönetimi Bölümünde yüksek lisans, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümünde ise doktorasını tamamladı. 1990-1995 yılları arasında yurt dışında görev yaptıktan sonra 1996-1999 yılları arasında Marmara Üniversitesinde çalışan Davutoğlu, 1993'de doçentliğe, 1999'da ise profesörlüğe yükseldi.

Porf. Dr. Ahmet Hikmet EROĞLU

1961 Ankara ili Bala ilçesi Karaali Beldesinde doğdu. İlk ve Orta öğrenimini Ankara'da tamamladı. 1986 Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 1986 Bursa Karacabey'de öğretmenliğe başladı. 1987-1990 yılları arasında Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı'nda Uzman Yardımcısı olarak 3 yıl görev yaptı. 1990– Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde Dinler Tarihi Anabilim Dalında Araştırma Görevlisi oldu. 1992-1993 yıllarında sahası ile ilgili araştırmalarda bulunmak üzere 15 ay Fransa'da kaldı.1996 "Osmanlı Devletinde Yahudilerin Dini ve Sosyal Durumu" adlı tezi ile Doktorasını tamamladı. 1997 Vatikan'da ve Roma'da, Ökümenizm konusunda 3 ay süresince araştırmalarda bulundu. 1998-1999 eğitim-öğretim döneminde, Kırgızistan Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Dinler Tarihi, Dinlerarası İlişkiler, Din Sosyolojisi ve Din Psikolojisi alanlarında ders verdi.1999-2000 eğitim-öğretim döneminde, Kırgızistan

Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Dekan Yardımcılığı görevinde bulundu. 2000– Dinler Tarihi alanında Doçent unvanını aldı.

2001 Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim dalında Doçent kadrosuna atandı. Halen bu görevine devam etmektedir.

2002-2004'te TRT Türkiye'nin Sesi Radyosunda 3 yıl "Din ve Çocuk" adlı haftalık programı hazırladı ve sundu. 2006 TRT Türkiye'nin Sesi Radyosunda "Birlikte Yaşama Kültürü" adlı haftalık programı hazırladı. 2006 Dinler Tarihi Anabilim Dalında Profesör oldu. Prof. Dr. Ahmet Hikmet Eroğlu evli ve iki çocuk babasıdır.

Halen Bulunduğu Görevler: Dinler Tarihi Anabilim Dalı Başkanı, 2009-A. Ü. İlahiyat Fakültesi Yönetim Kurulu Üyesi, 2010-

Porf. Dr. Ahmet İNAM

1947 Sandıklı doğumludur. 1971'de ODTÜ Elektrik Mühendisliği Bölümünü bitirdi. 1972'de İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümüne doktora öğrencisi olarak girdi. Bu yıldan itibaren, doktora tezini verinceye dek, aynı fakültede Latince ve Eski Yunanca derslerini izledi. 1980 yılında, yardımcı dalı Eski Yunan Edebiyatı, Ana dalı Sistematik Felsefe ve Mantık olmak üzere, doktora sınavlarını pekiyi derece ile verdi. Doktora tezi: "Edmund Husserl'de Mantığın Yeri".

29.9.1980'de Beşeri Bilimler Bölümüne asistan olarak girdi. Aynı bölümde sırasıyla, 5.11.1980'de öğretim görevlisi, 15.7.1981'de yardımcı doçent ve 21.10.1983'de Sistematik Felsefe ve Mantık Ana Bilim Dalında doçent oldu. Nisan 1989'da profesörlüğe atandı. 16 Mayıs 1994-5 Haziran 2000 tarihleri arasında Felsefe Bölüm Başkanlığı yapmıştır.

1987-1992 yılları arasında Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesinde Lisans ve Yüksek Lisans dersleri, 1982-1991 yılları arasında Ankara Üniversitesi D.T.C.F., Felsefe bölümünde dersler ve 1992-1993 yılları arasında Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler'de doktora dersleri vermiştir. 1995-1998 yılları arasında Gazi Üniversitesi'nde dersler vermiştir.

Haziran 2003 tarihinde başladığı ODTÜ Felsefe Bölüm Başkanlığı görevini halen sürdürmektedir.

Mantık, bilim felsefesi, bilgi teorisi başta olmak üzere, felsefe tarihi, kültür felsefesi ve ahlak felsefesi alanlarında çalışmalarını sürdürüyor. Amacı, çağımızdaki insanı, bilim, sanat, din ve kültür etkinlikleri içinde kavramaya çalışmak.

İngilizcenin yanında, Almanca, Fransızca, Latince ve Eski Yunancadan okumalar yapabiliyor.

Evli ve bir çocuk babasıdır.

Prof. Dr. Ahmet Kamil CİHAN

1962 Kayseri'de doğdu. İlk orta öğretimini orada tamamladı. 1985 yılında ERÜ İlahiyat fakültesinden mezun oldu. 2 yıl sonra aynı fakülteye İslam felsefesi anabilim dalında araştırma görevlisi oldu. Akademik çalışmalarını aynı alanda tamamladı. 2009 yılında profesör oldu. Türk düşüncesi, İslam felsefesi, Ahlak felsefesi üzerinde yayınları vardır. Basılmış kitapları şunlardır: İbn Sina ve Gazali'de Bilgi problemi İstanbul 1998; Türk düşünce Tarihi Ders Notları, kayseri 1999; Sühreverdi'nin Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri, Kayseri 2003, İbn Sina ve Estetik, Ankara 2009.

Prof. Dr. Ali İhsan YİTİK

1962 yılında Denizli-Tavas'ta doğdu. 1985'te Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nden mezun oldu.

Ocak-1986'da, hem Dinler Tarihi Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi olarak İzmir D.E.Ü. İlâhiyat Fakültesi'nde göreve hem de D.E.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsüne bağlı olarak lisansüstü çalışmalarına başladı.

Kasım 1987-Eylül 1988 tarihleri arasında, doktora tez çalışmasıyla ilgili olarak Hindistan Banaras Hindu Üniversitesinde Hint Felsefesi ve Sanskritçe kurslarına katıldı.

Mayıs-1992'de, "Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancı ve Tenâsüh İnancıyla İlişkisi" konulu doktora çalışmasını tamamlayarak "Bilim Doktoru" ünvanı aldı.

Kasım 1992-Ekim 1993 tarihleri arasında doktora sonrası araştırmalar yapmak ve Sanskritçe bilgisini geliştirmek amacıyla Hindistan Visva Bharati Üniversitesinde çalışmalarda bulundu.

Ekim-1997'de D.E.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı'nda Yardımcı Doçent, Ağustos-2001 tarihinde de Doçentlik kadrosuna atandı. 2006 yılında Profesör oldu. Halen aynı görevi sürdürmektedir.

İngilizce ve Arapça bilen, kısmen de Sanskritçe dil bilgisine sahip olan YİTİK, evli ve iki çocuk babasıdır.

Doç. Dr. Ali Osman KURT

1974 senesinde Yozgat-Akdağmadeni'nde doğdu. 1990'da Akdağmadeni İmam Hatip Lisesi'nden; 1995'de Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Üç yıl öğretmenlik yaptıktan sonra, 1998 yılında Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Dinler Tarihi'nde yüksek lisansa başladı; 1999'da da aynı fakültede araştırma görevlisi oldu. 2006'da Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde doktora tezini tamamladı. Ekim 2007'de Yardım-

cı Doçent, 27 Kasım 2012'de Doçent oldu. 25 Haziran 2013 tarihinde Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Din Bilimleri Anabilim Dalı'na öğretim üyesi olarak atandı. Ekim 2015'te Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi Dini İlimler Fakültesi'nde göreve başladı. Halen bu görevini sürdürmektedir.

Prof. Dr. Alparslan AÇIKGENÇ

1952 yılında Erzurum'da doğdu. Lisans eğitimini Ankara Üniversitesinde tamamladı (1974). Yüksek lisansını University of Wisconsin'de (1978) ve Doktorasını The University of Chicago'da (1983) yaptı. 1983 yılında ODTÜ Felsefe Bölümünde yaptı. 1983 yılında ODTÜ Felsefe Bölümünde göreve başladı. 1984'de Yardımcı Doçent, 1987'de Doçent ve 1993'te Profesör oldu. 1985'de Chicago Üniversitesinde, 1995-99 arasında Malezya Uluslar arası İslam Düşüncesi ve Medeniyeti Enstitüsü'nde görev yaptı. Çok sayıda makalesi yanında, Bilgi Felsefesi(1992), Being and Existence in Sadrâ and Heidegger: A Comperati ve Ontology, (Kuala Lumpur, 1992); Kavram ve Süreç olarak Bilginin İslamileştirilmesi (1998) isimli kitapları yayınlandı.

Prof. Dr. Ayhan BIÇAK

1956'da Erzincan'da doğdu. 1982 yılında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nden mezun oldu. Aynı bölümde 1985 yılında "Aristoteles'in İnsan Toplum ve Tarih Anlayışı" teziyle yüksek lisans çalışmasını tamamladı. 1991 yılında adı geçen bölüme, araştırma görevlisi olarak girdi. Prof. Dr. Teoman Duralı'nın gözetiminde hazırladığı, "Platon'un Tarih Kavrayışı" adlı tezle 1992 yılında doktoradan mezun oldu. 1995 yılında yardımcı doçentlik, 1996 doçentlik unvanlarını aldı, 1997'de Doçent oldu. Tarih ve Siyaset felsefesi ağırlıklı dersler vermekte ve bu doğrultuda çalışmalarını sürdürmektedir. Kitapları dışında Felsefe Dünyası, İnsan ve Kainat, Lucerna: Klasik Filoloji, Felsefe Arkivi, Türk Yurdu, Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları dergilerinde yayınlanmış makaleleri ile çeşitli kongre ve seminerlerde verilmiş bildirileri bulunmaktadır.

Prof. Dr. Baki ADAM

1962 yılında Denizli Tavas'ta doğdu.

1987'de Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni bitirdi

1989'da, "Dinlerde Hacc İbadeti Üzerine Bir Araştırma" isimli tezini vererek yüksek lisans öğrenimini tamamladı. Doktora çalışmalarının sürdüğü 1991-1992 yıllarında, araştırmalarda bulunmak üzere sekiz ay İsrail'de Tel-Aviv'de kaldı. 1994 yılı Haziran ayında "Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat ve Yahu-

di Hayatındaki Yeri" isimli doktora teziyle doktor unvanını aldı. 1997 yılında da doçent, Aralık 2003'te de profesör oldu. Halen Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı'nda öğretim üyesi olarak çalışmaktadır.1996 yılından beri lisans ve lisans üstü seviyede çeşitli dersler vermektedir.

Çeşitli düzeylerde İngilizce, Arapça ve İbranice biliyor.

Prof. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA

1967 yılında Konya'da doğdu. 1990 yılında Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Yüksek lisansını 1994'te, doktorasını 1999'da Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde tamamladı. Bu arada 1991-1997 yılları arasında Ankara'da öğretmenlik görevinde bulundu. 1997 yılında Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü'ne araştırma görevlisi olarak atandı. 2004 yılında doçent, Aralık 2009 yılında profesör oldu. 2008-2009 yılları arasında Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde çalıştı. 2010 yılında İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi kadrosuna dahil oldu. 2013-2015 yılları arasında Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi kurucu dekanlık ve Rektör yardımcılığı vazifelerinde bulundu. Halen İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Felsefe Tarihi anabilim dalında öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır. Biri ingilizceye çevrilmiş çok sayıda kitabının yanı sıra, ulusal ve uluslararası düzeyde tebliğleri ve çeşitli akademik dergilerde yayımlanan makaleleri bulunmaktadır.

Yayın ve Diğer Çalışmalarından Seçmeler:

İzmirli İsmail Hakkı Hayatı, Eserleri, Görüşleri, İnsan Yayınları, İstanbul 2000; Türkiye'nin Modernleşmesi Sürecinde Şemseddin Günaltay, Araştırma Yayınları, Ankara 2003; İhvân-ı Safâ'nın Dinî ve İdeolojik Söylemi, Elis Yayınları, Ankara 2003; Şems-Mevlânâ Dostluğu-Benlik Duvarından Kerpiç Koparmak, İnsan Yayınları, İstanbul 2007; Yitik Bilgi ve Hikmet, Nasihat Yayınları, Ankara 2007; Sayıların Gizemi ve Tasavvufun Dinamikleri –İhvân-ı Safa Modeli–, İnsan Yayınları, İstanbul 2008; Batı Doğu İlişkisinin Entelektüel Boyutu-İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek– (editör), Sivas 2009, I-II; İlkçağ Felsefesi Tarihi, İnsan Yayınları, İstanbul 2011; İrfan ve Hikmet Peygamberi, İnsan Yayınları, İstanbul 2011; Doğu Batı Düşünce Günleri (editör), İstanbul 2011; Dini ve Felsefi Metinler Yirminci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama (editör), İstanbul 2012, I-II; İslam Felsefesi Tarihi, Grafiker Yayınları (editör), İstanbul 2012, I-II; İzmirli İsmail Haqqı His Life, Works and Views, Translated by Erdinç Atasever, insan publications, İstanbul 2013; Türkiye'de Aydın ve Devlet Adamı Kimliği, Pınar Yayınları, İstanbul 2013; İslam Medeniyetinin Dinamikleri, İnsan Yayınları, İstanbul 2014 (Akşam Gazetesi'nin İslam Medeniyeti dalında 2014 Kitap Ödülü): Medineden Medeniyete, İnsan Yayınları, İstan-

bul 2014; Akademide Felsefe, Hikmet ve Din (editör), Zonguldak 2014; Beü İlahiyat Fakültesi Akademik Öğrenci Rehberi (haz.), Zonguldak 2015.

Prof. Dr. Bedri GENCER

8 Nisan 1968 tarihinde Konya'da doğdu. İlk ve orta öğrenimini İstanbul'da tamamladı. 1991 yılında Mimar Sinan Üniversitesi'nden Sosyoloji lisans, 1993'de Marmara Üniversitesi'nden İktisat Tarihi yüksek lisans, 1998'de İstanbul Üniversitesi'nden Uluslararası İlişkiler doktora derecesi, 2004'de siyaset bilimi alanında doçent unvanını aldı. 2009 yılında Yıldız Teknik Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Bölümü'ne profesör olarak atandı. Sosyal ve siyasal teori alanında akademik çalışmalarına devam ediyor. Evli ve iki çocuk babası. 2009 yılında çıkan İslam'da Modernleşme, 1839-1939 (Ankara: Lotus) adlı eseri, Türkiye'de yankılar uyandırdı.

Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ

1965 yılında Sivas"ta doğdu. Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi"nden 1990 yılında mezun oldu. 1992"de Ürdün Üniversitesi"nde İslâm Medeniyeti ve Tarihi alanında araştırmalar yaptı. "Sun"ullâh-ı Gaybî Dîvânı: İnceleme-Metin" konulu doktora tezini tamamlayarak 1998 yılında "Doktor" unvanını aldı. 2002 yılında Doçent oldu. 2008 yılında profesör olan Kemikli halen Dumlupınar Üniversitesiİlahiyat Fakültesi dekanlığını yürütmektedir.

Prof. Dr. Celal TÜRER

27.12.1963'de İstanbul'da doğdu. İlk, Orta ve End. Meslek Lisesi (Elektrik Bölümü) tahsilini İstanbul'da tamamladı. 1987'de Ankara Ü. İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. 1987–1993 yılları arasında Elazığ ve Sivas'ta öğretmenlik yaptı. 1993 yılında Erciyes Ü. İlahiyat Fakültesi'nde Felsefe Tarihi A. B. Dalı Araştırma Görevlisi oldu. 1997'de "William James'in Ahlak Anlayışı" çalışmasıyla doktor unvanını aldı. 1998'de Felsefe Tarihi A. B. Dalına Yrd. Doçent olarak atandı. 2001 Ağustos–2002 Temmuz arasında Oklahoma State Üniversitesi Felsefe Bölümünde "Pragmatizm" ile ilgili araştırmalarda bulundu. Mayıs, 2004'te doçent oldu. 2007 yılında Kaliforniya Üniversitesinde "Dini Çoğulculuk" ve Southern Illinois Üniversitesinde "John Dewey" ile ilgili araştırmalarda bulundu. 2010 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe Tarihi A. B. Dalma Profesör olarak atandı. 2013 yılında Kanada/McGill Üniversitesi, İslami Araştırmalar Enstitüsünde alanıyla ilgili araştırmalar yaptı. Çalışma alanı Pragmatizm, Ahlak ve İslam Düşüncesidir. Evli ve üç çocuk babasıdır.

Yrd. Doç. Dr. Cemil KUTLUTÜRK

1985'de Ankara'da doğdu. 2007 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 2010 yılında Ankara Üniversitesi Dünya Dinleri Bölümü, Hint ve Uzakdoğu Dinleri Araştırmaları Anabilim Dalı'na Araştırma Görevlisi olarak atandı.

2007-2009 yılları arasında Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalın'da "Upanişadlar'ın Hinduizm'in Kutsal Metinleri Arasındaki Yeri ve Önemi" adlı çalışmasıyla ilk Yüksek Lisansını tamamladı.

Doktora çalışmalarıyla ilgili olarak 2011-2013 yılları arasında Hindistan Hükümetinin sağladığı "Indian Council for Cultural Relationship" (ICCR) bursu ile Hindistan'da Banaras Hindu Universitesi'nde (BHU) bulundu.

Bu üniversitenin Indian Religion and Philosophy (Hindu Dharma aur Dharşan) bölümünde ikinci Yüksek Lisansını tamamladı. Yurt dışında bulunduğu süre içerisinde Hintçe ve Sanskritçe dersleri aldı.

2012-2013 öğretim yılında Hindistan Hükümetinin verdiği "Hindi Diploma" dil kursunu katıldı ve başarıyla tamamladı. Ayrıca uluslararası dergilerde makaleleri yayınlandı. Çeşitli üniversitelerde uluslararası sempozyumlara katıldı ve tebliğler sundu.

"Hinduizm'de avatar İnancı" konulu doktora çalışmasını tamamladı.

Doç. Dr. Cengiz BATUK

Ondokuz Mayıs Üniversitesi SBE'de "Ortadoğu Dinlerinde Eskatoloji Mitosları" adlı teziyle yüksek lisansını ve "Hıristiyanlığın Asli Günah Doktrini Bağlamında Mitoloji ve Tarihsellik" adlı teziyle doktorasını tamamladı. OMÜ SBE'de Araştırma Görevlisi (1999-2001); Karadeniz Teknik Üniversitesi ve Rize Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Öğretim Görevlisi ve Yrd. Doç. Dr. (2002-2009) olarak görev yaptı. Mart 2012'de Doçent unvanını aldı ve halen Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde görev yapmaktadır.

Doç. Dr. Dursun Ali AYKIT

20.12.1976 yılında Keşap'ta (Giresun) doğdu. Orta ve Lise öğrenimimi Zonguldak'ta tamamladıktan sonra 1999'da Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne bitirdi. 'Misyon ve İnciller' başlıklı Yüksek Lisans tezini 2004'de Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde tamamladı. 2010 yılında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde 'Hıristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo' başlıklı teziyle doktorasını bitirdi.

Prof. Dr. Ersin Nazif GÜRDOĞAN

Ersin Nazif Gürdoğan(1945) 1945 yılında Eskişehir'de doğdu. Temel üniversite eğitimini İTÜ'de makina mühendisliği alanında yaptı. İ.Ü. İşletme İktisadı Enstitüsünün uzmanlık programını 1968 yılında tamamladı. Devlet Planlama Teşkilatında 1968 ve 1972 yılları arasında proje değerlendirme uzmanı olarak çalıştı. Bu arada bir yıl İngiltere'de incelemelerde bulundu. Erzurum Üniversitesinde 1972'de akademik çalışmalara başladı. Görevini 1976'da A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesine aktardı. Doktora çalışmasını 1975'de bitirdi, 1987'de doçent, 1994'de profesör oldu. Mavera dergisinin kurucularından olan Gürdoğan evli ve üç çocuk sahibi, Yeni Şafak gazetesi köşe yazarı. ESERLERİ Teknolojinin Ötesi, Kültür ve Sanayileşme, Görünmeyen Üniversite, Kirlenmenin Boyutları, Hicaz'dan Endülüs'e, Zaman'ı Aşan Şehirler, Günler Akarken İz Y.

Prof. Dr. Fuat AYDIN

1965'te Gümüşhane Şiran'da doğdu. İlk, orta ve lise eğitimini İstanbul'da tamamladı. 1987 yılında Erzurum Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. Dört yıl Ankara'da ve iki yıl İstanbul'da öğretmenlik yaptı. 1993 yılında Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne Dinler Tarihi araştırma görevlisi olarak girdi. 1994'de Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Ali b. Rabben et-Taberî ve er-Redd ale'n-Nasârâ adlı tezle yüksek lisansını ve 2000 yılında aynı enstitüsünde Pavlus ve Din Anlayışının Yansımaları adlı çalışmasıyla doktorasını tamamladı. 2006 yılında doçent ve 2011 yılında profesör oldu. Halen aynı üniversitede öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır.

Doç. Dr. Hammet ARSLAN

1978'de Tarsus'ta doğdu. İlk ve orta öğrenimimi orada tamamladı. DEÜ İlahiyat Fakültesi'nden 2000 yılında mezun oldu. Aralık 2001'de aynı fakültenin Dinler Tarihi Anabilim Dalma Araştırma Görevlisi olarak atandı. Yüksek Lisansını 2004, doktorasını 2013 yılında tamamladı. 2004-2005 öğretim yılında Hindistan Banaras Hindu Üniversitesinde Hint Felsefesi ve Dinleri kursuna katıldı. Halen DEÜ İlahiyat Fakültesi'nde Arş. Gör. Dr. olarak çalışan Arslan'ın, Hinduizm ve Budizm üzerine yayınlanmış makaleleri ve sunulmuş bildirileri vardır.

Prof. Dr. İhsan Süreyya SIRMA

Prof. Dr. İhsan Süreyya SIRMA,10 Temmuz 1944 yılında, Siirt'in Pervari ilçesinde doğdu. İlköğrenimini Pervari'de yaptıktan sonra; Orta ve lise öğrenimini Siirt'te tamamladı. 1962 yılında girdiği Ankara Üniversitesi İlahiyat Fa-

kültesini, 1966 yılında bitirdi. Üniversite öğrenimi sırasında, bir müddet Batman'da, Türk Petrollerinde işçi, bir müddet de Diyanet İşleri Başkanlığı'nda memur olarak çalıştı.

Üniversite mezuniyetinden sonra, orta öğrenimini yapmış olduğu Siirt Lisesine öğretmen olarak atandı. 1967 baharında, devlet doktora burs sınavını kazanarak, İslâm Tarihi dalında doktora yapmak üzere Fransa'ya gitti. Aslında o, İngilizce'den sınavı kazanıp İngiltere'de doktora yapması gerekirken, yetkililer, bilinmez bir sebepten dolayı onu Fransa'ya gönderdiler. Bundan dolayı bir senesini Fransızca öğrenimine harcadı. Paris'te, College de France'da Prof. Dr. JacquesBerque'le başladığı doktora öğreniminin yan çalışmaları içerisinde, Arapça öğrenimi için 1969-1970 ders yılında Tunus'ta bulundu; ve Zeytuna Üniversitesi'nde, Arapçanın yanı sıra, Büyük sosyolog Fadıl b.Aşur'un derslerine devam etti.

1973 Mayısında, 'İslâmî İlimler' dalında doktor olarak Türkiye'ye döndü. 1973-74 ders yılında Erzurum Yüksek İslam Enstitüsünde İslam Tarihi hocalığı yaptı. 1974 yılında Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesinde İslam Tarihi Doktoru olarak göreve başladı. 1980 yılında Doçent,1989 yılında Profesör oldu. 1993 yılında naklen Sakarya Üniversitesine geçti; ve 1995 yılına kadar bu Üniversitenin İlahiyat Fakültesinde İslam Tarihi öğretim üyeliği yaptı; ve aynı yıl zorla bu üniversiteden emekli edildi.1995-1997 yılları arasında İstanbul Büyükşehir Belediyesi Başkan Danışmanlığı görevinde bulundu. İslam Tarihi dalında 30 kitabı ve 200'ü aşkın ilmî makalesi yayınlandı. Ulusal ve uluslar arası birçok konferansa katılarak tebliğler sundu; Zaman, Yeni Devir, Milli Gazete, Yeni Şafak gibi gazete ve İslâm Mecmuası, YeniDünya, Bilgi ve Hikmet, Tarih Dergisi, Tarih Enstitüsü Dergisi, Tarih ve Toplum gibi değişik dergilerde, tarihle ilgili makaleler yazdı. Kanal 7'de dört seneyi aşkın bir süreyle 'Seyahatnâme' adı altında tarih programları yaptı. Kendi alanındaki araştırmalarını takip edip sürdürecek derecede Fransızca, İngilizce, Arapça, ve Farsça bilmektedir. İhsan Süreyya Sırma evli olup, üç çocuk babasıdır.

Prof. Dr. İlhan KUTLUER

26.06.1957 yılında Çanakkale'nin Biga ilçesinde doğdu. İlk ve orta öğrenimini (İ.H.O.1968-1974; Çanakkale Lisesi –okul dışı– 1975) burada tamamladıktan sonra İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde okudu. 25.02.1980 tarihindeki mezuniyeti ardından aynı üniversitede Türk-İslam Felsefesi alanında doktora çalışmalarına başladı. Lisansüstü öğrenciliğinin bu ilk aşamalarında yayıncılık sektöründe çalıştı. 1981-1986 yılları arasında başta Yönelişler olmak üzere Mavera, İlim ve Sanat, Kitap Dergisi ünvanlı edebiyat ve düşünce dergilerinde göründü. Daha sonra bilim felsefesi tartışmalarına yöneldi. Nitekim "Modern Bilimin Arka Planı" adlı çalışması bu yönelişin müte-

vazı ancak dikkat çeken bir ürünü olmuştur. Bu arada dergi yazılarını "İki Denizin Birleştiği Yer" adıyla kitaplaştırma fırsatı buldu ve bu yayına Türkiye Yazarlar Birliği tarafından 1987 yılı inceleme-araştırma ödülü verildi.

10.09.1985 tarihinde araştırma görevlisi olarak atandığı Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı'nda lisans üstü çalışmalarını sürdürdü. "İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü" konulu doktora tezini aynı üniversitenin Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde tamamlayarak 05.01.1990 tarihinde doktor oldu. Bu arada İslam tarihi, İslam bilim tarihi ve İslam düşüncesi üzerine bazı araştırma metinlerini Türkçe'ye kazandırdı. Doktora çalışmalarını bitirmesi ardından aynı fakültede 07.12.1990-03.05.1993 tarihleri arasında öğretim görevlisi olarak çalıştı. Kendisine 1992 yılı itibariyle mensubu bulunduğu Fakülte'nin en başarılı öğretim elemanı ödülü verildi. 03.05.1993 tarihinde yardımcı doçent oldu.06.01.2004 yılında çalıştığı fakültede İslam Felsefesi Profesörü oldu. Halen M.Ü. İlahiyat Fakültesi'nde İslam Felsefesi Anabilim Dalı Başkanı ve öğretim üyesi olarak hizmet veren Kutluer, Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA) asli üyesidir.

Prof. Dr. Kadir ALBAYRAK

1966 yılında Kayseri ilinin Pınarbaşı ilçesine bağlı Kaynar köyünde dünyaya geldi. İlkokulu ve Ortaokulu köyünde bitirdikten sonra 1982 yılında Pınarbaşı Lisesinden mezun oldu ve aynı yıl Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesine başladı. 1987 yılında Fakülteden mezun olduktan sonra değişik yerlerde beş yıl öğretmenlik yaptı. Daha sonra 1992-1996 yılları arasında Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Dinler Tarihi Öğretim Görevlisi olarak çalıştı. 1996'dan bu yana Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde yine Dinler Tarihi Öğretim üyesi olarak çalışmalarına devam etmektedir.

Prof. Dr. Kenan GÜRSOY

1950 yılında Ankara'da doğdu. Orta öğrenimini Saint Benoit Fransız Erkek Lisesi'nde tamamladıktan sonra Fransız Hükümeti'nin vermiş olduğu bir bursla yüksek öğrenimini felsefe alanında Fransa'da Rennes ve Paris-Sorbonne Üniversitelerinde gerçekleştirdi. Yurda dönüşünden hemen sonra Atatürk Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde asistan oldu. 1979'da Felsefe Doktoru, 1983'te Doçent, 1989'da Profesör unvanlarını aldı. 1984-1997 yılları arasında Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümünde çalıştı. 1997'den 2009'a kadar Galatasaray Üniversitesi'nde önce iletişim Fakültesinde, sonra Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünde Öğretim Üyesi ve 1999-2002 yılları arasında bu Üniversitenin Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü, 2000-2009 yılları arasında Fen-Edebiyat Fakültesi Dekanı olarak görev yaptı. 2009 yılından itibaren

Türkiye Cumhuriyeti'nin Vatikan nezdindeki Büyükelçisi oldu. 2014'te yurda dönmüş bulunan Prof. Dr. Kenan Gürsoy, Dışişleri Bakanlığı kadrosunda bir süre daha görev yaptıktan sonra Emekli Büyükelçi olarak Devlet hizmetinden ayrıldı. Hâlen İstanbul Aydın Üniversitesi bünyesinde Öğretim Üyesi olarak görev yapmaktadır.

Çalışmaları daha ziyade Etik (Ahlâk Felsefesi), Karşılaştırmalı Dînî Etik, Tasavvuf ve Ekziztans Felsefesi alanlarındadır.

Kitapları:

Jean-Paul Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler, 4.Baskı Aktif Düşünce Yayınları, Ankara, 2015; *Maurice Merleau-Ponty'de Algı Problemine Giriş,* 3.Baskı Aktif Düşünce Yayınları, Ankara, 2015; *Etik ve Tasavvuf,* 2. Baskı Aktif Düşünce Yayınları, Ankara, 2015; *Varoluş ve Felsefe, Ekzistans ve Felsefe Üzerine Görüşler* adlı eserin Genişletilmiş 2.Baskısı Aktif Düşünce Yayınları, Ankara, 2014; *Bir Felsefe Geleneğimiz Var mı?,* 2.Baskı Aktif Düşünce Yayınları, Ankara, 2014; *Bir Evrensel Projemiz Var mı?,* 2.Baskı Aktif Düşünce Yayınları, Ankara, 2014; *Birleyerek Oluşmak (Felsefe ve Tasavvuf Üzerine Konuşmalar),* Aktif Düşünce Yayınları, Ankara, 2013; *Gönül Gözü* (Tuğrul İnançer ile beraber), Sufi Kitap/TİMAŞ, İstanbul, 2006; *Felsefeye Giriş* (Prof. Dr. Mübahat Türker Küyel, Prof. Dr. Sevim Tekeli, Prof. Dr. Esin Kâhya, Alev Öner, Nurten Baykurt ile birlikte), MEB. Devlet Kitapları, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1985; *İnsan İlimleri ve Fenomenoloji* (Maurice Merleau-Ponty'den çeviri), Ayyıldız Matbaası, Ankara, 1983; *Traduction et Commentaire de Maquamat al Awliya de Akşemseddin,* Ayyıldız Matbaası, Ankara, 1983.

Yrd. Doç. Dr. Mehmet ALICI

1979 yılında Kahramanmaraş'ta doğdu. Kahramanmaraş İmam-Hatip Lisesi'ni bitirdikten sonra İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ndeki lisans eğitimini 2002 yılında tamamladı. Aynı yıl aynı fakültenin Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü'nde Yüksek Lisans eğitimine başladı. Dinler Tarihi Anabilim Dalı'nda İngiliz Puritanizminin Doğuşu ve Gelişimi (XVI.-XVII. Yüzyıl) adlı Yüksek Lisans tezini 2005'te tamamladı. 2006-2007'de 1 (bir) yıl süreyle MEB bursuyla alanıyla ilgili araştırmalar yapmak üzere Ürdün'de bulundu. 2010-2011 eğitim-öğretim yılında 9 (dokuz) ay süreyle ABD'de University of California, Irvine, S.M. Jordan Center for Persian Studies and Culture adlı merkezde doktora tezi üzerinde araştırmalar yaptı. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Dinler Tarihi Anabilim Dalı'nda hazırladığı Mecusi Geleneğinde Tektanrıcılık ve Düalizm İlişkisi başlıklı çalışmasıyla Ocak 2012'de Doktor unvanını aldı. Doktora tezi Kadim İran'da Din başlığıyla 2012'de Ayışığı kitaplığında yayımlandı. Ekim 2012'de aynı anabilim dalında Yardımcı Doçent ola-

rak atandı. Şu an Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Bilimleri Fakültesi Dinler Tarihi bilim dalında Yardımcı doçent olarak görev yapmaktadır.

Prof. Dr. Mehmet **BAYRAKDAR**

1952 yılında Konya'nın Beyşehir İlçesi'nde doğdu. İlkokul ve lise tahsilinden sonra, 1973 yılında Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 1973-1978 yılları arasında Paris Sarbonne Üniversitesi Felsefe ve İslâm Bölümü'nde, İslâm Felsefesi dalında mastır ve doktorasını tamamladı. 1985-1986 yılları arasında Georgetowne Üniversitesi'nde misafir Profesör olarak görev yaptı. 1986-1990 yılları arasında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Doçent olarak görev yaptı. 1991-1993 yılları arasında Kualalumpur'da Uluslar Arası İslâm Düşüncesi Medeniyeti Enstitüsü'nde, 1995-1996 yılları arasında da Roma Gregoiana Üniversitesi'nde İslam Felsefesi Profesörü olarak görev yaptı. Halen Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nde Öğretim Üyesi ve Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu Üyesi olarak görev yapmaktadır. İslâm Felsefesi'ne Giriş, İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi, İslâm'da İbadet Fenomonolojisi, Tasavvuf ve Modern Bilim, İslâm ve Ekoloji, İslâm'da Evrimci Yaratılış Teorisi, Kayserili Davut, İdris-i Bitlisi, İslâm'da Düşünce Özgürlüğü, Yunus Emre'de Aşk Felsefesi, Din Felsefesine Giriş, İslâm Düşünce Tarihi adlı Türkçe yayınlanmış eserleri vardır. Prof. Dr. Mehmet Bayraktar'ın Fransızca, Arapça ve İngilizce olarak yayınlanmış eserleri de bulunmaktadır. Arapça, Farsça, İtalyanca, Fransızca, İspanyolca, İngilizce, Latince ve Yunanca bilen Prof. Dr. Mehmet Bayraktar, evli ve iki çocuk babasıdır.

Arş. Gör. Musa Osman **KARATOSUN**

1988 tarihinde Ankara'da doğmuştur. Ortaokul ve Lise tahsilini Ankara'da yapmıştır. 2011 tarihinde Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden birincilik derecesiyle mezun olduktan sonra aynı tarihte Öğretim Üyesi Yetiştirme Programı (Ö.Y.P) kapsamında Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Dinler Tarihi Anabilim Dalına Araştırma Görevlisi olarak atanmıştır.

Hâlen Dinler Tarihi Anabilim dalında yapmakta olduğu 'Çin Mitlerine Genel Bir Bakış' isimli çalışmasıyla Yüksek Lisansına devam etmektedir. Başlangıç düzeyinde Çince ve İleri düzeyde İngilizce bilmektedir.

Prof. Dr. Necati **ÖNER**

1927 yılında Tortum'da doğdu. İlk öğrenimini Narman İlkokulunda, orta öğrenimini Erzurum Lisesi'nde tamamladı. 1950'de A.Ü. DTCF, Felsefe Bölü-

mü'nden mezun oldu. 1953'te Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi'ne Felsefe ve Mantık asistanı olarak girdi. Aynı fakültede 1957'de doktor, 1964'te doçent, 1971'de profesör oldu. Akademik çalışmalarına Prof. Dr. Hamdi Ragıp Atademir'in gözetiminde başladı. Prof. Atademir üniversiteden ayrılınca çalışmalarını Ord. Prof. Hilmi Ziya Ülken'in yanında devam ettirdi. 1962-63 ve 1967-68 ders yıllarında Strassburg Üniversitesi'nde Profesör Georges Gusdorf'un derslerini takip etti. 1971-1976 yılları arasında, iki dönem İlahiyat Fakültesi Dekanlığına seçilen Necati Öner, 2 Temmuz 1990'da üçüncü defa, 15 Temmuz 1993'te dördüncü defa aynı göreve seçildi. Necati Öner, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesindeki asıl görevine ek olarak, 1964-1967 yılları arasında Konya Yüksek İslam Enstitüsü'nde, 1966-67 ders yılında Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi'nde, 1968-1975 yılları arasında Hacettepe Üniversitesi Sosyal ve İdari Bilimler Fakültesi'nde, 1977-1980 yılları arasında DTCF'nde Felsefe ve Mantık dersleri okuttu. 1984-1990 yılları arasında Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Kültür Merkezi Başkan Yardımcılığı yaptı. 1987'de kurulan Türk Felsefe Derneği'nin kuruluşundan beri başkanlığını yürütmektedir.

Doç. Dr. Nesim DORU

1976 doğumlu. 1999 Selçuk Üniv. İlahiyat Fak. Mezunu. 2007 Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü İslam Felsefesi Anabilim Dalında "Yahya İbn 'Adî'nin Metafizik Görüşleri" isimli tezi ile doktorasını tamamladı. 2009 Şırnak Üniv. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi olarak atandı. Halen Mardin Artuklu Üniv. Edebiyat Fak. Felsefe Bölümünde öğretim Üyesi olarak çalışmaktadır. 2011 yılında Oxford Üniversitesi Oriental Institute'de 3 ay araştırmacı olarak çalıştı.İslam Felsefesi, Süryanilerde Felsefe Geleneği, Tasavvuf Felsefesi alanlarında akademik çalışmalar yapmaktadır.

Prof. Dr. Nuh ARSLANTAŞ

1972 yılında Konya'da doğdu. İlköğrenimini İsmil Kasabası Atatürk İlkokulu'nda tamamladıktan sonra, 1984 yılında Konya İmam-Hatip Lisesi'ne kaydoldu. 1991 yılında M.Ü. İlahiyat Fakültesi'ni kazandı. 1996 yılında fakülteden mezuniyetinden sonra Giresun'un Eynesil İlçesi İmam Hatip Lisesi'nde bir yıl öğretmenlik yaptı. 24 Kasım 1997'de M.Ü. İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Anabilim Dalı'na araştırma görevlisi oldu. M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde "Emevîler Döneminde Yahudiler" (06.07.2000) isimli yüksek lisans tezini hazırladı. Yabancı hükümetlerce Türk Hükümeti emrine verilen bursla, doktora araştırması için dil öğrenmek ve sahasında akademik araştırmalar yapmak üzere 26 Ekim 2003-26 Haziran 2004 tarihleri arasında Hayfa Üniversitesi'nde (İsrail) bulundu. M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde "Abbasiler ve Fatımiler Dönemin-

de Yahudiler (Dini-Hukuki ve Sosyal Hayat)" (Temmuz 2007) başlıklı doktora tezini hazırladı. 3 Mart 2010-21 Kasım 2010 tarihleri arasında YÖK'ün "Yurtdışı doktora sonrası araştırma programı" kapsamında Kudüs İbranî Üniversitesi ve Ben Zvi Enstitüsü'nde (İsrail) "Osmanlı Tarihinden Bahseden İbranice Kronik ve Risaleler" konusunda araştırma yaptı. 1 Nisan 2010 tarihinde doçent unvanı aldı; 4 Mayıs 2011 tarihinde de kadroya atandı. Halen M.Ü. İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Anabilim dalında öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır. Arapça, İngilizce ve İbranice bilen Arslantaş, evli ve iki kız çocuğu babasıdır.

Prof. Dr. **Ramazan ALTINTAŞ**

Konya/Kadınhan doğumlu. İlkokuldan sonra hafızlığını bitirdi. 1981'de Konya İmam-Hatip Lisesi'nden; 1984'te Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 1981-1995 yılları arasında Diyanet İşleri Başkanlığı ve Milli Eğitim Bakanlığı bünyesinde çeşitli görevlerde bulundu. Yüksek Lisans'ını Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde "Nübüvvet Öncesi Câhiliyye Toplumunun İtikadi Yapısı" adlı tez çalışmasıyla yaptı. Doktora'sını, "Kur'an'da Hidâyet ve Dalâlet" adlı teziyle aynı üniversitede tamamladı. Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ, 1995 yılında Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı'na Yardımcı Doçent olarak atandı. 1998 yılında Doçent, 2004'te Profesör oldu. Yayınlanmış çok sayıda eseri ve makaleleri olan Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ, 2009 yılında Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesine geçti. Halen Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde çalışmaktadır.

Prof. Dr. **Raşit KÜÇÜK**

1947 senesinde Antalya ili Akseki ilçesi Menteşbey köyünde dünyaya geldi. İlkokulu köyünde okudu. 1966 senesinde Antalya İmam-Hatip Okulu'ndan mezun oldu. Beş ay süre ile Akseki Müftü memurluğu ve Müftü vekilliği görevinde bulundu. Aynı yıl girdiği Konya Yüksek İslâm Enstitüsü'nden 1970 senesinde mezun oldu. Erzurum İmam-Hatip Okulu Meslek dersleri öğretmenliğine tayin olundu. Bu okulda dört sene öğretmen ve idareci olarak çalıştı. Girdiği imtihanı başararak, 1975 senesinde Erzurum Yüksek İslâm Enstitüsü Hadis ve İslâm Ahlâkı öğretim görevliliğine tayin edildi. Burada öğretim görevlisi ve idareci olarak yedi sene hizmet etti. 1981 senesinde, İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'ne naklen tayin olundu.

1979 senesinde Erzurum Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi'nde başladığı doktora çalışmasını, 1983 yılında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde tamamladı. "Kur'an ve Sünnette Sevgi Kavramı-Özellikle Allah Sevgisi-" konulu bu çalışma, "Sevgi Medeniyeti" adıyla kitaplaştırıldı ve yayımlandığı 1990 yılında Türkiye Yazarlar Birliği'nin fikir dalında Birin-

cilik Ödülü'ne layık görüldü. 1997 senesinde doçent, 2003'de profesör oldu. Fakülte Kurulu ve Fakülte Yönetim Kurulu üyeliklerinde bulundu. Beş yıl süre ile Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlık görevini yürüttü. Üniversite Senatosu ve Üniversite Yönetim Kurulu üyelikleri yanında Yüksek Öğretim Kurulu İlahiyat Milli Komitesi üyeliği ve Yüksek Öğretim Kurulu Yurt Dışı İlahiyat Alanı Denklik Alt Komisyonu Başkanlığı yaptı. Birçok vakıf, dernek ve sivil toplum kuruluşunun kuruculuklarında ve üyeliklerinde bulundu. 2011 yılı Aralık ayında Bakanlar Kurulu kararıyla Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu üyeliğine getirildi. Aynı zamanda anılan kurulun üyelerince Kurul Başkanlığına seçildi. 2014 senesi Mart ayında yaş haddinden emekliye sevk edilinceye kadar bu görevini sürdürdü. Aynı yıl Haziran ayında Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) Başkanlığı görevini üstlendi. Halen bu kuruluşun başkanlığı görevini ifa etmektedir.

Bilimsel çalışmalarından bir kısmı şunlardır: Abdullah İbnu'l-Mübârek ve Hadis İlmindeki Yeri, Hicrî İkinci Asır Müellifleri, Peygamberimizden Hayat Ölçüleri (Riyâzu's-Sâlihîn Tercüme ve Şerhi) [8 cilt] (M. Yaşar Kandemir ve İsmail L. Çakan ile birlikte), Siyer (İsmail Yiğit ile birlikte, İ.H.Liseleri ders kitabı olarak), Hazret-i Muhammed –Siyer-i Nebî– (İsmail Yiğit ile birlikte), İsmail Sâdık Kemâl Paşa'nın "Bin On Bir Hadisin Manzum Tercümesi Ve Şerhi" adlı eserinin yayma hazırlanması, çeşitli dergilerde yayımlanmış makaleler, yurt içi ve yurt dışında katıldığı sempozyumlara sunulmuş tebliğler, bildiriler, müzakereler; ansiklopedi maddeleri, çalışmalarından bir kısmıdır. Ayrıca öğretim üyeliği süresince 40(kırk)'a yakın öğrencinin Yüksek Lisans ve Doktora Tez Danışmanlığını yapmıştır.

Prof. Dr. Sabri ORMAN

1948 yılında Adıyman'da doğdu. İstanbul Yüksek İslam Enstutüsü (1972) ve İ.Ü. İktisat Fakültesi mezunu. Prof. Dr. Sabri F. Ülgener nezaretinde İktisat Fakültesinde hazırladığı "Gazali'nin İktisat Felsefesi" konulu doktora teziyle 1981 yılında İktisat Doktoru unvanını aldı. 1980 yılında İ.Ü. İktisat Fakültesi Sosyal Siyaset Kürsüsüne asistan olarak girdi. 1982 yılında Yardımcı Doçent, 1986 yılında Doçent oldu. 1989-1990 ders yılında Londra Üniversitesi, London School of Economics and Political Science'da Research Scholar statüsünde İslam Dünyasında İktisadî Düşüncenin Gelişimi konulu bir araştırma projesi üzerinde çalıştı. Mayıs 1993'te M.Ü. İktisat Bölümü'nde profesörlüğe yükseldi. 1992-1994 yılları arasında Malezya'daki International Islamic University İktisat Bölümü'nde, 1995-1997 yılları arasında ise yine aynı ülkede (postgraduate studies institute statüsünde bir kuruluş olan) International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC)'da iktisat profesörlüğü yaptı.

Doç. Dr. Salime Leyla GÜRKAN

1991 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Yüksek lisansını Marmara Üniversitesi Dinler Tarihi ana bilim dalında (1994), doktorasını Lancaster Üniversitesi Religious Studies bölümünde tamamladı (2002). Halen TDV İslâm Araştırmaları Merkezi'nde (İSAM) araştırmacı olarak görev yapmakta, aynı zamanda İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Uluslar arası İslam ve Din Bilimleri Fakültesi'nde ders vermektedir. *The Jews as a Chosen People: Tradition and Transformation* (2009), *Yahudilik* (2008) ve *Anahatlarıyla Yahudilik* (2014) başlıklı kitapları yayımlanmıştır.

Prof. Dr. Şafak URAL

İlk ve orta öğrenimini Ankara'da tamamladı. 1971 yılında DTCF Felsefe Bölümü'nden mezun oldu. 1977 yılında İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sistematik Felsefe kürsüsüne asistan olarak atandı. 1978 yılında "Pozitif Bilimlerde Basitlik İlkesinin Belirlenmesi Yolunda Bir Deneme" başlıklı çalışmasıyla Doktor unvanını aldı. 1979-1980 yıllarında Viyana Üniversitesi I. Felsefe Enstitüsünde çalışmalar yaptı. 1982 yılında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sistematik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalı'na Yardımcı Doçent olarak atandı. 1983 yılında Doçent oldu. 1988 yılında Profesör unvanını aldı. İstanbul Üniversitesi Rektör Yardımcılığı görevini 2004-2009 tarihleri arasında yapmıştır. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde, kurucusu ve başkanı olduğu Mantık Anabilim Dalı'nda öğretim üyesi olarak 2000-2015 yılları arasında görev yapmış; İstanbul Üniversitesi Mantık Uygulama ve Araştırma Merkezi'ni 2014 yılında kurmuş ve 2015 yılına kadar başkanlığı sürdürmüş; 1989-2015 yılları arasında Felsefe Bölümü başkanlığını yürütmüştür. 16 Aralık 2014 tarihinde Mantık Uygulama ve Araştırma Derneği'nin kurucu yönetim kurulu başkanı olmuş ve 12 Ocak 2015 tarihinden Mantık Uygulama ve Araştırma Derneği ilk başkanı olarak seçilmiştir. 2012 yılından beridir Mantık Çalıştayı'm düzenlemektedir.

Prof. Dr. Turan KOÇ

1952 yılında Kayseri`de doğdu. 1977 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu.1984 tarihinde Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı'nda araştırma görevlisi oldu. 1990 tarihinde, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nden doktor ünvanı aldı. 1994 tarihinde Doçent, Mayıs 2000`de Profesör oldu.

Amerika ve İngiltere'de, kısa süreli olarak, kendi sahasıyla ilgili bilimsel araştırmalar yaptı, bilimsel toplantı ve konferanslara katıldı. Edebiyat çalışmaları da olan Turan Koç'un çeşitli sanat ve edebiyat dergilerinde şiir ve deneme-

leri yayımlandı ve kitaplaştırıldı. Arapça, İngilizce ve Farsça'dan çok sayıda şiir; edebiyat, felsefe ve ilahiyatla ilgili yazı ve kitap çevirdi.

Din Dili adlı kitabına Türkiye Yazarlar Birliği tarafından 1995 yılı inceleme dalında birincilik ödülü verildi. Halen Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Felsefesi Anabilim Dalı başkanı olarak görev yapmaktadır.

Yrd. Doç. Dr. Yasin MERAL

1979 yılında Suluova'da (Amasya) doğdu. 2002 yılında Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 2007 yılında aynı fakültenin Dinler Tarihi Anabilim Dalı'nda "Yeni Ahit Kanonu'nun Oluşumu: I-IV. Asırlar" başlıklı tezini tamamlandı. Eylül 2007'de Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı'nda doktora eğitimine başladı. Ocak 2008'de aynı bölüme araştırma görevlisi olarak atandı. 2008-2009 ve 2010-2011 Eğitim-Öğretim Dönemlerinde Kudüs'teki İbrani Üniversitesi'nde (Hebrew University of Jerusalem) İbranice öğrendi ve doktora teziyle ilgili araştırmalarda bulundu. Ekim 2012 yılında "İbn Meymun'un Eserlerinde İslam ve Müslümanlar" başlıklı çalışmasıyla doktorasını tamamladı. Temmuz 2014'te aynı anabilim dalında Yrd. Doç. kadrosuna atandı. 2014-2015 Eğitim-Öğretim döneminde New York'taki Jewish Theological Seminary'de doktora sonrası araştırmalarda bulundu. Halen aynı anabilim dalında görevine devam etmektedir.

Öğr. Gör. Zafer DUYGU

Celal Bayar Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü'nü 2007 yılında bitirdim. 'İslam Yönetimlerinde Süryaniler' konulu tezim ile 2010 tarihinde Yüksek Lisans eğitimimi tamamladım. Halen Ortaçağ Tarihi alanında tez aşamasında bulunan Doktora çalışmalarımı sürdürmekteyim. Hıristiyanlık tarihi, Süryani tarihi ve Doğu Hıristiyanlığı tarihi başlıca ilgi alanlarımdır. Yayına hazır durumda bir adet telif kitap çalışmam ve dört adet metin tahlili yapılmış kronik tercüme çalışmam bulunmaktadır. Ayrıca bir adet yayınlanmış, iki adet yayın arifesinde bulunan makalem mevcuttur.

Arslantaş, Nuh, *İslâm Dünyasında İktisadî ve İlmî Hayatta Yahudiler*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları: İstanbul 2009.

Arslantaş, Nuh, *Yahudiler ve Türkler: [Yahudi Eliyahu Kapsali'nin (1483-1555) Tarih Kitabı Seder Eliyahu Zuta Bağlamında Bir İnceleme]*, İz Yayıncılık: İstanbul 2013.

Ashtor, Eliyahu [Strauss], "Hibat Allah, İbn Jumay", *EJd,* VIII, 462.

Ashtor, Eliyahu [Strauss], "Prolegomena to the Medieval History of Oriental Jewry", *JQR* n.s. 50 (1959-1960), s. 55-68; 147-166.

Baron, Salo Wittmayer (1895–1989), "Saadia's Communal Activities", *Saadia Anniversary Volume*, American Academy for Jewish History: New York 1943, s. 9-74.

Bavlî, Natan (m. X. asır), "סדר עולם זוטא" (*Seder 'Olam Zuta*) [Kısa Dünya Tarihi], *Seder ha-Hahamim ve Korot ha-Yamim*, nşr. Adolf Neubauer, Oxford 1887, II, 68-88.

Beer, Arthur, "Mash'allah b. Athan", *EJd*, XI, 1093.

Benbassa, Esther-Aron Rodrigue, *Türkiye ve Balkan Yahudileri Tarihi*, trc. Ayşe Atasoy; yay. haz. Rıfat N. Bali, İstanbul 2001.

Benjamin (mi-Tudela/Tudelalı) (XII. asır), *Tudelalı Benjamin & Ratisbonlu Petachia Ortaçağ'da İki Yahudi Seyyahın Avrupa, Asya ve Afrika Gözlemleri*, trc. Nuh Arslantaş, İstanbul 2001, s. 31-92.

Ben-Shammai, Haggai, "Jewish Thought in Iraq in the 10th Century", *Judaeo-Arabic Studies, Proceedings of the Foundation Conference of the Society for Judaeo-Arabic Studies*, ed. Norman Golb, Oxford 1996, s. 15-33.

Beyhakî, Ali b. Zeyd (ö. 565/1169), *Tetimmetü Sıvâni'l-Hikme (Târihu Hukemâi'l-İslâm)*, I-II, nşr. Muhammed Şefî, Lahor 1351-1352.

Çağırıcı, Mustafa, "Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî", *DİA,* X, 300-309.

David, Abraham, "Najara, Israel Ben Moses", *EJd*^{2}, XIV, 761.

Eroğlu, Ahmet, *Osmanlı Devletinde Yahudiler*, Ankara 2000.

Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi*, trc. Kasım Turhan, İstanbul 1992.

Fehd, Tevfîk, "İlm-i Felek", *DİA*, XXII, 126-128.

Fischel, Walter J., "Ibn Khaldun and Josippon", *Homenaje a Milas-Vallicrosa*, Barcelona 1954, I, 587-98.

Fischel, Walter Joseph, "Tavus, Jacob ben Joseph", *EJd*^{2}, XIX, 531.

Frayman ve dğr, *Yüksekkaldırım'da Yüzyıllık Bir Sînâgog: Aşkenazlar*, İstanbul 2000.

Geller, Yaacov-Haim Z'ew Hirschberg-Leah Bornstein-Makovetsky, "Otoman Empire: Ladino Literature", *EJd*^{2}, XV, 540.

Goitein, S.D., *Yahudiler ve Araplar Çağlar Boyu İlişkileri*, trc. Nuh Arslantaş-Emine Buket Sağlam, İstanbul 2004.

Goitein, S.D., "Jewish Society and Institutions under Islam", *Jewish Society through the Ages*, eds. H.H. Ben-Sasson-S. Ettinger, Schocken Books: New York 1969, s. 170-184

Goldstein, Bernard, "İslâm Biliminin İbrânî Dilindeki Mirası", *İslâm Bilim Tarihi*, ed. Rüşdi Raşid, trc. Habip Türker-Cemile İpar, İstanbul 2006, s. 333-342.

Goldstein, Bernard, "The Medieval Hebrew Tradition in Astronomy", *JAOS* 85 (1965), s. 145-148.

Goldstein, David, *Hebrew Poems from Spain*, (introduction, translated and notes), Routledge-Kegan Paul: London 1965.

Graetz, Heinrich (1817-1891), *History of the Jews*, I-VI, Philadelphia 1891.

Guttel, Henri –David Derovan, "Me-am Lo'ez", *EJd*[2],XIII, 710.

Güleryüz, Naim, *Türk Yahudileri Tarihi*, İstanbul 1993.

Hacker, Joseph, "Medina, Samuel Ben Moses De", *EJd*[2], XIII, 758-759.

Hacker, Joseph, "Mizrahi, Elijah", *EJd*[2], XIV, 394.

ha-Kohen, Yosef Yehoşua ben Meir (1496–1578), *Divrey ha-Yamim le-Malhey Tsarfat u Malhey Bet Otoman ha-Togar* דברי הימים למלכי צרפת ומלכי בית אוטומאן התוגר [Fransız Kralları ve Türk Osmanlı Sultanları Tarihi], nşr. Şlomo Katz, Amsterdam 1733.

ha-Kohen, Yosef Yehoşua ben Meir (1496–1578), *Emek ha-Baha* עמק הבכה [Gözyaşı Vadisi], nşr. M. Letteris, Krakau 1895.

Hamerneh, Sami K., *Health Sciences in Early Islam (Collected Papers)*, ed. Münawer A. Anees, I-II, Texas: Zahra Publications: 1983.

Heyd, Uriel, "Moses Hamon, Chief Physician to Sultan Süleyman the Magnificent", *Oriens* XVI (1963), s. 152-170.

"Hibat Allah, Abu al-Barakat", *EJd*, VIII, 461-462.

Hitti, Philip K., *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi*, I-IV, trc. Salih Tuğ, İstanbul 1995.

Husik, Isaac, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, The Macmillan Company: New York 1916.

Hyman, E., "Philosophy, Jewish", *EJd*, XIII, 427-428.

İbn Cülcül, Ebû Dâvûd Süleymân b. Hasen (ö. 384/994?), *Tabakâtü'l-Etıbbâ ve'l-Hükemâ*, nşr. Fuâd Seyyid, Kahire 1955.

İbn Ebû Usaybia, Ebü'l-Abbâs Muvaffakuddîn Ahmed (ö. 668/1269), *'Uyûnü'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etıbbâ*, nşr. Rıza Nizar, Beyrut [t.y.].

İbn Hallikân, Şemseddîn Ahmed b. Muhammed (ö. 681/1282), *Vefeyâtü'l-A'yân*, I-VIII, nşr. İhsan Abbâs, Dârü's-sikâfe: Beyrut 1968.

İbn Sâid el-Endelûsî, Ebû Kâsım Sâid b. Ahmed (ö. 462/1070), *Tabakâtü'l-Ümem*, nşr. Louis Cheikho, Beyrut 1912.

Tarihin M.Ö. 800 ile M.S. 200 yılları arasındaki kesitinde dünyanın önemli coğrafyalarında, tüm insanlığı etkisi altına alacak din ve düşünce akımlarının ortaya çıkmış olduğu görülür. Çin'de toplumsal düzeni ve insanî ilişkileri önceleyen Konfüçyanizm ile tabiatla çatışmamayı ve sükûneti tavsiye eden Taoizm; Hindistan'da politeizmle şekillenen Hinduizm; dünyevî zenginlik ile münzevîlik arasında bir orta yol doktrini savunan Budizm, hiçbir canlıya zarar vermemeyi tavsiye eden Cayinizm, Hinduizm-İslâm karışımı Sihizm; Mezopotamya'nın en önemli astronomi ve astroloji merkezlerinden biri olan Babil ve Keldanîler; iyilik ve kötülüğün metafizik boyutta değil, ahlâkî boyutta var olduğuna vurgu yapan Mecûsîlik genel hatlarıyla ele alınmaktadır.

Ayrıca bu eserde İkinci Mabed Dönemi Yahudiliği, Helenistik Yahudilik, Ortaçağ İslâm Dünyasında Yahudi Düşüncesi, Modern Yahudi Teolojisi, Osmanlı Devleti Dönemi Yahudileri, Yahudilerin İslâm Bilim ve Kültür Dünyasına Katkıları, Yahudi Kutsal Kitabı Tora; Tarihte Süryanîler, Süryanîler ve Felsefe; Türk Evren Tasavvuru, Ural-Altay Düşüncesi, Orhon Yazıtları; İslâm Öncesi Arap Düşüncesi; Mitoloji ve Çin Mitleri bölümleri yer almaktadır.



İNSAN

DOĞU'DAN BATI'YA DÜŞÜNCENİN SERÜVENİ

AKLÎ DÜŞÜNCE VE FELSEFENİN DOĞU'DAN DOĞUŞU
BABİL-KELDANÎ-ÇİN-HİNT-İRAN-İBRANÎ GELENEKLERİ

PROJE EDİTÖRÜ: PROF. DR. BAYRAM ALİ ÇETİNKAYA

CİLT EDİTÖRÜ: DOÇ. DR. ALİ OSMAN KURT

KİTAP NO	DİZİ ADI	DİZİ NO
658	DÜŞÜNCE	47

ISBN: 978-975-574-758-3 (TK)
ISBN: 978-975-574-759-0 (1.CİLT)

BU PROJE BAŞBAKANLIK TANITMA FONU'NUN DESTEĞİYLE HAZIRLANMIŞTIR.

2016 THG 0224417 EEA