

İLÂHÎYAT ALANINDA TEORİ VE ARAŞTIRMALAR

EDİTÖRLER:

DOÇ.DR.FEVZİ RENÇBER

DOÇ.DR.NURULLAH AGİTOĞLU

İmtiyaz Sahibi / Publisher • Yaşar Hız
Genel Yayın Yönetmeni / Editor in Chief • Eda Altunel
Editörler / Editors • Doç. Dr. Fevzi Rençber
Doç. Dr. Nurullah Agitoğlu
Kapak & İç Tasarım / Cover & Interior Design • Gece Kitaplığı

Birinci Basım / First Edition • © Eylül 2020
ISBN • 978-625-7243-65-0

© copyright

Bu kitabın yayın hakkı Gece Kitaplığı'na aittir.

Kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz, izin
almadan hiçbir yolla çoğaltılamaz.

The right to publish this book belongs to Gece Kitaplığı.
Citation can not be shown without the source, reproduced in any way
without permission.

Gece Kitaplığı / Gece Publishing
Türkiye Adres / Turkey Address: Kızılay Mah. Fevzi Çakmak 1. Sokak
Ümit Apt. No: 22/A Çankaya / Ankara / TR
Telefon / Phone: +90 312 384 80 40
web: www.gecekitapligi.com
e-mail: gecekitapligi@gmail.com



Baskı & Cilt / Printing & Volume
Sertifika / Certificate No: 47083

İlahiyat Alanında Teori ve Araştırmalar

Editörler

Doç. Dr. Fevzi Rençber
Doç. Dr. Nurullah Agitoğlu

İÇİNDEKİLER

BÖLÜM 1

CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE'DA DİNİ TİPOLOJİLER VE
YANSIMALARI

Şevket ÖZCAN 1

BÖLÜM 2

ALÂÜDDİN EL-BUHÂRÎ'NİN İBN TEYMİYYE ELEŞTİRİSİ

Mustafa AYKAÇ 33

BÖLÜM 3 61

KARAHİSAR-I SÂHİB MÜFTÜSÜ HÜSEYİN ZÂDE ES-SEYYİD
ABDULLAH VEHBİ EFENDİ VE DAĞ MEDRESESİ

Eyüp KURT 61

BÖLÜM 4

PSİKOLOJİK SAĞLAMLIK - DİNDARLIK İLİŞKİSİ

Selahattin YAKUT 77

BÖLÜM 5

GERARDUS VAN DER LEEUW'DE FENOMENOLOJİK DİN
KATEGORİLERİ

Şevket ÖZCAN 97

BÖLÜM 6

ŞEYH MUHAMMED TAKÎ EL-KUMMÎ'NİN HÂTİRÂLARINDA
TAKRÎBÜ'L-MEZÂHİB DÜŞÜNCESİNİN TARİHİ SEYRİ

Ramazan TARİK 119

BÖLÜM 7

TEVHİD VE ŞİRK ARASINDA TEVESSÜL VE VESİLE

Hacer ŞAHİNALP 149

BÖLÜM 8

CEMİL MERİÇ AND THE CONCEPT OF SUFISM

Muhammed Ali YILDIZ 179

Bölüm 1

CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE'DA DİNİ TİPOLOJİLER VE YANSIMALARI

Şevket ÖZCAN¹

1 Dr. Öğr. Üyesi, Kırıkkale Üniv. İslami İlimler Fakültesi, ozcan.sevket06@gmail.com.

GİRİŞ

Hollandalı dinler tarihçisi Chantepie de la Saussaye (1848-1920), hocası Cornelius P. Tiele (1830-1902) ile birlikte Din Fenomenolojisi'nin ilk kurucularından kabul edilir. Dinler Tarihinin tarihçesini ortaya koyan dinler tarihçilerine göre o, Din Fenomenolojisindeki başlangıç kavram ve kategorileri geliştirip kullanıma sunmasıyla bilinir. Bu yüzden fenomenologların çoğu bu gelenek çerçevesinde incelemeler yaparken onun geliştirdiği kavram ve kategorileri hareket noktası olarak kullanmıştır. Nitekim dini fenomenleri sistematik tasnifiyle haleflerini, özellikle meşhur öğrencisi Gerardus van der Leeuw (1890-1950)'ü ciddi ölçüde etkilemiştir (Alicı, 2011; Molendijk, 2005). Saussaye, 1848 yılında Leiden'de doğmuş, Utrecht Üniversitesinde teoloji eğitimini ve doktorasını tamamlamıştır. Hollanda Reform Kilisesinde bir süre (1872-1878) din adamı olarak görev yapmıştır. Daha sonra Amsterdam Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde yeni açılan Dinler Tarihi kürsüsünde (1878-1899) ve Leiden Üniversitesi İlahiyat Fakültesindeki *Tanrı Doktrini ve Ahlak Öğretileri* adıyla açılan kürsüde emekli olana kadar (1899-1916) çalışmıştır (Waardenburg, 1987; Alicı, 2011). Saussaye özellikle etik teolojisine yoğunlaşmış olmakla birlikte Dinler Tarihinin kurucularından ve fenomenolojiye ağırlık veren Hollanda Ekolünün etkin önderlerinden kabul edilmektedir. Max Müller (1823-1900) ve Tiele gibi yeni bir disiplin olarak Dinler Tarihinin ortaya çıkış gerekçesini açıklamış, otonomisini ortaya koymaya çalışmış ve teoloji ile arasındaki keskin ayrıma her zaman dikkat çekmiştir. *Manual of the Science of Religion* (Din Biliminin Elkitabı) adlı çalışması Din Fenomenolojisi ve Dinler Tarihinin klasiklerinden olma özelliğini kazanmıştır (Alicı, 2011). Dolayısıyla bu çalışmada Saussaye'nin Din Fenomenolojisinin kurucularından kabul edilmesinin nedeni görülen *Manual of the Science of Religion* adlı eserinde yer verdiği yüz yetmiş beş sayfalık *Phenomenological Section* (Fenomenolojik Bölüm) etrafında Din Fenomenolojisine yüklediği anlamdan yola çıkarak incelediği dini tipolojilerin genel çerçevesi ve dini araştırmalar alanındaki yansımaları sunulmaya çalışılacaktır.

SAUSSAYE'DA DİNİ TİPOLOJİLER

Saussaye, Din Fenomenolojisi geleneğinde çağını aşmış bir bilim adamıdır. Bunun temel nedeni “Din Fenomenolojisi” kavramını ilk defa kullanıp çeşitli dini tipolojiler belirleyerek sistematik anlamda Din Fenomenolojisinin ilk çalışma konularını belirlemiş olmasıdır. Çünkü o, tarih ile felsefe arasında konumlandığı Din Fenomenolojisini, etnografik ve tarihi çalışmalardan elde edilen materyallerden tipolojiler ortaya çıkarma yöntemi olarak değerlendirmiştir (Ünal, 1999, Alicı, 2011; Cox, 2006). Özellikle ritüellerde ifade edildiği gibi dini eylemleri, kült ve gelenekleri, Din Fenomenolojisi için en zengin malzeme olarak tanımlamıştır. Her dini eylemden önce bir düşünce veya doktrinin gelmesi gerektiğini kabul et-

miştir. Ancak doktrinlerin genel itibarıyla ritüelleri açıklamaya çalıştığını ileri sürerek ritüel geleneklerinin doktrinlerden daha fazla statik olduğunu ifade etmiştir. Çünkü ona göre ritüeller, inananları en uzak zamanlara götürürken, doktrinler kendilerini yeni gereksinimlere adapte etme eğilimindedir. Dindarın içsel durumunu ifade eden dini duygular, dinin dışsal ifadelerini ortaya koyar ve tarihsel dönemlere, sosyal gruplara ve bireysel yatkınlıklara göre değişir. Bilim adamı tarafından doğrudan gözlemlenemediğinden dolayı bir dinin en önemli dışsal ifadeleri ritüellerde bulunabilir. Çünkü bunlar dindarın dinine ilişkin isteklerini ve elde etmek istediği faydaları nasıl elde etmeye çalıştığını ortaya koymayı sağlar. Bazı durumlarda bunlar tamamen maddi görünüme sahipken bazılarında manevi atmosfer isteği söz konusu olabilir (Saussaye, 1891; Cox, 2006). Buna istinaden Saussaye için dini fenomenleri inceleyerek dindar için anlamlandırını ortaya koymak Din Fenomenolojisi anlayışının merkezindedir.

Böylelikle Saussaye, dini ve dindarı anlamak için incelenen dinlerle ilgili genelleştirilmelerin yapılmasını faydalı bulduğundan ötürü çeşitli dini tipolojileri kullanmayı tavsiye eder. Bunun için kitabının fenomenolojiye ayrılmış bölümünde “*Tapınma Nesneleri, Putperestlik, Kutsal Taşlar, Ağaçlar ve Hayvanlar, Doğaya Tapınma, İnsana Tapınma, Tanrılar, Büyü ve Kehanet, Kurban ve Dua, Kutsal Mekânlar, Dini Zamanlar, Kutsal Kişiler, Dini Topluluklar, Kutsal Metinler, Dini Doktrinlerin Temel Formları, Mitoloji, Dini Doktrinlerin Felsefi ve Dogmatik Formları, Dinin Ahlak ve Sanatla İlişkisi*” biçiminde dini tipolojiler oluşturmuştur. Saussaye’a göre bu tipolojiler, dini malzemenin dışarıdan en göze çarpan taraflarını düzenleyip sınıflandıran ilk kapsamlı teşebbüstür (Saussaye, 1991). Bundan dolayı Saussaye’ın bu tipolojileri ele alış tarzını incelemek Din Fenomenolojisini uygulayışını ve din bilimcileri üzerindeki etkilerini anlamayı sağlayacaktır.

Tapınma Nesneleri

İngiliz antropolog Edward B. Tylor (1832-1917)’a ait “*Din, ruhsal varlıklara inançtır.*” şeklindeki din tanımının ün kazanmış olmasına rağmen eksik olduğunu düşünen Saussaye, “*Din, kendileriyle tapınmayla ilişki kurulan insanüstü güçlere inançtır.*” tarzındaki bir tanımın daha doğru olacağını belirtir. Din tanımında tapınmaya özel bir vurgu yaptığı gibi Din Fenomenolojisinin farklı inanç ve tapınma nesnelerini ele almakla işe başlamasının yerinde olduğunu ifade eder. Ona göre din, kendini bütün uluslarda gerçek bir tanrı olarak tezahür ettiren yaşayan tanrı şeklinde bir gerçekliğe veya nesneye sahiptir. Tanrı birçok toplum tarafından kısmen bilinir veya hiç bilinmez durumdadır. Buna rağmen kendisinden ziyade ilahi doğasından ötürü onun işlerine, gücüne ve tezahürlerine saygı gösterilir. Ancak netice itibarıyla bütün tapınmalar ona yöneliktir ve insan ona dayandırılmayan ilahi hiçbir şeyi gerçekten kavrayamaz. Bu açıdan

düşünüldüğünde imansız kitleler tarafından tapınılan pek çok tanrı, boş, anlamsız, hatta düşman varlık veya sahte tanrı haline gelebilir. Ya da gerçek ilahi güçler ve nitelikler, sadece öznelere ayrışmış ve tek tek temsil edilmiş olabilir. Böylece örneğin İsrail, Hindistan, Mısır ve Antik Yunan'da görülen tanrı veya tanrılar, çoğu zaman birçok tanrıya bir ilahi gücün tezahürü olarak bakmaya yol açar (Saussaye, 1891). Bu yüzden Saussaye için tanrı olmasaydı, din mevcut olmazdı ve hiçbir bilimsel din incelemesi yapılamazdı (Cox, 2006).

Birçok tapınma veya din nesnesiyle ilgilendiğini belirten Saussaye, bunların genel anlamda nasıl tanımlanabileceğini söylemenin kolay olmadığını ortaya koyar. Bu bağlamda büyü nesnesi olarak kullanılıp ruhsal varlıklarla iletişimi sağladığına inanılan nesneler veya varlıkları ifade ederek taşlara ve doğal nesnelere tapma olarak tanımlanan fetişizme kaynaklık eden fetiş kavramının (Gündüz, 1998) tapınma nesnesi olup olmadığını irdeler. Bu itibarla daha önce, fetişin bazıları tarafından bir tapınma nesnesi, bazıları tarafından bir büyü aracı olarak kabul edildiğini ancak gerçekte her ikisinin ayrılmaz bir birlikteliğine sahip olduğunu ifade eder. Müller'in tapınma nesnelerini taşlar ve kabuklar gibi elle tutulabilir, ağaçlar, nehirler, dağlar, deniz ve dünya gibi kısmen elle tutulabilir ve gökyüzü, yıldızlar, güneş ve ay gibi elle tutulamayan kategorileriyle ayırdığına işaret ederek esasında dünyevi ve ilahi ayrımını yeterli olmasa da daha doğru bulur (Saussaye, 1891).

Netice itibarıyla Saussaye tapınma nesneleri bağlamında tanrı kavramını ön plana çıkarmaktadır. Nitekim onun amacı fenomenolojik tipolojiye uygun biçimde bilim adamlarının, dini anlamak için insanların tanrıya verdikleri cevapların farklılığına dikkat etmeleri, bunları tarihsel olarak bir araya getirmeleri ve karşılaştırmaya özen göstermeleri gerektiğini telkin etmektir. Evrimci din anlayışını reddeden Saussaye, en ilkel kabilelerin dinlerinin bile çoktanrıçılığa ve batıl inanca dönüşmüş olmasına rağmen ilahi bir köken taşıdığı düşüncesine sahip olmuştur (Cox, 2006). Saussaye'in anlayışının etkisiyle öğrencisi Leeuw *“Religion in Essence and Manifestation (1938)”* (Öz ve Tezahürde Din) adıyla İngilizce'ye çevrilen *“Phanemonologie der Religion (1933)”* (Din Fenomenolojisi) adlı meşhur eserinde dinin nesnesi konusunu ele alarak özellikle tanrı fenomeni bağlamında analizler ortaya koymuştur (Leeuw, 1986).

Putperestlik

Putperestliğin anlamını sorgulayan Saussaye, genel kullanım itibarıyla gerçek dine muhalif biçimde putlara tapmak anlamında görülmesine rağmen *“dini olarak putlara saygı duymak”* olarak tanımlanmasını daha uygun bulur. Putun ise *“herhangi bir ilahi varlığın veya gücün mecazi temsili”* biçiminde tanımlanırken çok farklı nesnelerin put olarak nitelen-

diğini ifade eder. Ona göre hepsinin ortak noktası, ilahi gücün aktif olduğu semboller olarak görülüp kendilerine tapınılmasıdır. Böylece antik Yunan tanrısı Hermes gibi farklı unsurlarıyla hayvan ve insanı resmeden yontulmuş taşları, mükemmel insan formunu temsil eden ve hayvan ile insanın karıştırıldığı heykelleri, Alman putperestliğindeki Irmisul gibi birçok özellik ve sembolün bir araya getirildiği diğer şekilleri put kavramı kapsamında değerlendirir. Antik dönemde Yahudilerin savaş zamanlarında korumaya özen gösterdikleri ve tanrının hazır bulunuşunun bir sembolü olan Ahit Sandığını ve güçleri hissedildiği sürece aziz kabul edilenlerin kalıntılarını bu bağlamda ele alır. Saussaye'ın örnekleri çoğaltmadaki amacı putlara tapmanın yaygınlığını ortaya koymaktır (Saussaye, 1891).

Saussaye belli bir uygarlık aşamasına erişildiğinde ise putperestliğin imkânsızlaştığını ifade eder. Nitekim eğitilmiş Hindular, Mısırlılar, Yunanlılar ve Romalıların bu tarz materyallere, ilahi güçlerle donatılmış olmaktan ziyade ilahi olanın bir sembolü olarak baktıklarını dile getirir. Ayrıca M.Ö.5. yüzyılda yaşamış Xenophanes gibi bazı Yunan filozoflarını putperestliğe kararlilikla saldırırken bazılarının sembolik ve pedagojik bir etki atfettiklerini vurgular. Semitik dinlerde ise putperestlik karşıtlığının açıkça görülebileceğini belirterek köken itibarıyla Yahudilikteki put karşıtı yaklaşımın bunun temel nedeni olduğunu düşünür. Çünkü Yahudi peygamberlerin putperestlikle savaşmasının putperestliği Yahudiler için iğrenç bir şey haline getirmeyi başardığını ve bu nefretin tezahürlerinin Hristiyanlıkta görüldüğünü düşünür. İslam'da da aynı nefretin devam ettiğini, dolayısıyla (Hz.) Muhammed'in Mekke'yi fethettiğinde Kâbe'nin kutsallığını bozduğunu düşündüğünden ötürü putları temizlemenin ilk işi olduğuna dikkat çeker. İslam'ın içerisinde çeşitli eklemlemelerden söz edilebilir olsa da putperestlikle ilgili bunun imkânı olmadığını dile getirir (Saussaye, 1891).

Saussaye, Hristiyanlık içerisinde putperestliğin uzun bir geçmişe sahip olup kiliseler arasında tartışma konusu haline geldiğine işaret eder. Antik Hristiyanlık âleminde putperestliğin bilinmeyip balık, koyun ve haç gibi sembollerin put olarak kabul edilmeyerek saygı gösterildiğini vurgular. Ancak kilise babalarının kalıcı ruhları, kötü şeytanlar ilan ederek putperestliğe savaş açtıklarını ve böylelikle putperestlik kavramının Hristiyanlığa girmiş olduğunu beyan eder. Bunun sonucunda 8. Yüzyılda Bizans İmparatorluğunda ikonların yok edilerek putperestliğe yönelik uzun ve şiddetli bir mücadelenin başladığına işaret eder. İkinci İznik Konsili (787) ile birlikte ikonografik öğelere tapınmak yerine saygı göstermenin karara bağlandığını aktarır. Trent Konsili (1545-1563) ile de Katolik Kilisesinin görsellerin tapınma değil saygı nesnesi olduğuna, dolayısıyla ilahi güçle yüklü olmadıklarına karar verdiğini vurgular. Bu nedenle Katolik Kilisesinin resmi doktrininin putperestlikle suçlanama-

yacağını ancak genel halkın ibadetinin genel özellikleri itibarıyla ona dönüştüğünü ileri sürer. Kalvinizm'e göre de kilisede hiçbir ikon ve görselin bulunmaması gerektiği anlayışının hâkim olduğu inancına dikkat çeker (Saussaye, 1891).

Böylelikle Saussaye, analizlerinde putperestliği ilkel veya antik döneme hasreden bir yaklaşım sergiler. Uygarlık ve eğitim ile putperestlik arasında ters orantı kurması anlayışına işaret eder. Buna rağmen putperestliğin halk arasında yaşamakta olduğunu belirtmeyi ihmal etmemektedir. Genel itibarıyla analizlerinde tasvirciliğe bağlı kalmaya çalışsa da zihnindeki tanrı inancının görüşlerine yansıdığını görmek mümkündür. Putun, ilahi bir varlığın veya gücün sembolü olarak görüldüğünü vurgulaması bunun kanıtı niteliğindedir.

Kutsal Taşlar, Ağaçlar ve Hayvanlar

Saussaye, ilkel veya çağdaş olsun dünyadaki tüm toplumlarda kutsal kabul edilen taşlar, ağaçlar ve hayvanların bulunduğunu vurgulayıp çeşitli toplumlarla örnekendirir. Örneğin kutsal taşların, Orta Asya ırkları, Finler, Afrika'nın zencileri arasında, Güney Denizi adaları ve eski Amerika'da bulunduğu dikkat çeker. Peru'daki İnkalıların güneş dininin eski taşları geri plana itmesine rağmen yıkmadığına dikkat çeker. Çünkü İnka'nın kutsal bir taşı tahrip ettiği zaman, ondan bir kuşun ortaya çıkıp diğer taşta kaybolduğuna ve sonuçta ilahi onuru zedelediğine inanıldığını söyler. Hindistan'da kutsal taşların güney kesimde çok sayıda olup günümüze kadar insanlar tarafından tapınma nesnesi olarak kullanıldığını vurgular. Semitik dinlerde *betilya*'nın bütün kutsal taşlar için kullanılan genel bir isim olduğunu belirtir (Saussaye, 1891). Öyle ki Hikmet Tanyu (1918-1992)'nın *Türklerde Taşla İlgili İnançlar* (1968) adlı fenomenolojik çalışmasında benzer görüşler yer alır (Tanyu, 1968).

Saussaye, kutsal kabul edilen taşların çeşitlilik gösterdiğini ifade eder. Bunların koni, kare, sütun, kaya biçiminde renkli veya renksiz, büyük ve küçük ölçekte, tek veya grup halinde olduğunu belirtir. Bu bağlamdaki tapmanın taşlardan istekte bulunmak, onlara sunular sunmak, onları yıkmak ve yağlamak şeklindeki bir takım ritüelleri içerdiğini açıklar. Ayrıca yargı koltukları taşları, kurban taşları ve kutsal kap taşlarının yaygınlıkla görülmekle beraber tapınma nesneleri olmak yerine bir hikâyeye atıfta bulunduklarından dolayı hatıra taşlar olduklarına işaret eder. Buna dayanarak Eski Ahit'te yer alan taşları çoğunlukla hatıra taşlar kategorisine dâhil eder. Taş ile ilgili tapınmalarda birtakım sembolik düşüncelerin yattığına da dikkat çeker (Saussaye, 1891).

Saussaye, ağaçların da dini bir fenomen olarak öne çıktığını söyler. Kimi zaman bir ruha sahip olduğuna veya kimi zaman bir ruha ev sahipliği yaptığına inanılan kutsal ağaçların çeşitliliğini vurgulayıp dinlerden ör-

nekler sunar. Bu doğrultuda yüksek medeniyetlerde ağaçlara tapınmanın veya saygının resmi olarak bazı ritüellerde görüldüğüne işaret eder. Budizm'e göre Buda'nın doğum hikâyesinde koruluktaki doğumu esnasında ağaç ruhunun kırk üç defa ortaya çıktığını ve bir ağacın altında aydınlanarak dini açıdan üstünlük elde ettiğini ifade eder. Bu nedenle Budizm'de ağacın kutsallığa kavuşup ritüellerin vazgeçilmez haline geldiğini vurgular. Farklı ritüellerin mevcudiyetini de belirten Saussaye, ağacın köklerine kurban kanının dökülmesi, yiyecek ve diğer hediyelerin ağacın altına konulması veya dalına asılması, bez veya ip gibi nesnelerin ağaca asılması gibi uygulamaların görüldüğünü ortaya koyar. İnsanların ağaçlara kehanet için seslendikleri ve sesini işittiklerine ilişkin bir takım inanışların da görüldüğüne dikkat çeker (Saussaye, 1891).

Ağacın yanında bir takım bitkilerin de kutsal kabul edildiğini dile getiren Saussaye, genellikle sağlığı koruma, yenileme ve uzun ömrü temin etme amacıyla su ve bitkilerin faydasına ilişkin inancın yaygınlığına işaret eder. Rig Veda ve Avesta gibi kutsal metinlerin bu tarz inançlara dini dayanak sunduğunu ifade eder. Birçok bitkinin dini açıdan büyük öneme sahip olduğunu vurgulayıp Hindistan ve İran'da bir tür mantardan elde edilen *soma* (Sanskritçe) ya da *haoma* (Avestçe) içeceğinin içene tanrısal bir güç verdiğine inanıldığının altını çizer. Brahmanizm'de olduğu gibi Budizm'de lotus bitkisinin büyük saygı gördüğünden bahseder. Kendi döneminde Vişnu'ya tapanlar için de Hint fesleğenin kutsal olduğunu vurgular (Saussaye, 1891).

Dini fenomen olarak hayvanların dini inanç ve hayatta önemli bir yere sahip olduğunu belirten Saussaye, farklı medeniyet seviyelerinde ve farklı duygu ve düşünceler içerisinde tezahür ettiklerini vurgular. Ona göre hayvanlarla ilgili inançları yalnızca bir kaynağa dayandırmak doğru değildir. Örneğin Vedik dönemde Hinduların bulutları göğün inekleri olarak nitelendirmelerinin ineğin kutsal kabul edilen bir hayvan olmasıyla ya da eski dönemde Almanların evi koruyan yılan için kapı eşiğine bir kâse süt yerleştirmelerinin tanrı ile şeytan arasındaki savaş ile hiçbir ortaklığı yoktur. Bu nedenle, çeşitli fenomen grupları için farklı açıklamalara izin vermenin gerekliliğine işaret eder. Bunun için de tarihi ve etnoğrafik araştırmalardan yararlanmayı tavsiye eder (Saussaye, 1891).

Saussaye, kutsal taşlar, ağaçlar ve hayvanlarla ilgili analizlerinde tasvirici yaklaşımına sadık kalmaya özen göstermektedir. Örneklerini özellikle antik dönemden seçmesi dikkat çekmektedir. Neticede bu dini tipolojisi alanda karşılık bulmuş ve bu minvalde çalışmalar ortaya konmuştur. Örneğin öğrencisi Leeuw meşhur eserinde, "*Kutsal Çevre: Kutsal Taşlar ve Ağaçlar*" başlığı altında benzer analizlere imza atmıştır (Leeuw, 1986). Ayrıca ünlü Romen dinler tarihçisi Mircea Elaide (1907-1986)'ın Dinler Tarihine giriş mahiyetinde olup Türkçeye *Dinler Tarihi: İnançlar ve İba-*

detler Morfolojisi (Eliade, 2005) ve *Dinler Tarihine Giriş* (Eliade, 2000) şeklinde çevrilen ve ilk olarak Fransızca *Traite d'histoire des religions* (1949) adıyla yayımlanıp İngilizceye *Patterns in Comparative Religion* (1958) adıyla çevrilip ünlenen çalışmasında “*Kutsal Taşlar: Tezahürleri, İşaretleri ve Biçimleri*” ve “*Bitkiler: Yenilenme Ayinleri ve Simgeleri*” biçimindeki dini tipolojileri ile benzer konuları incelemiştir (Eliade, 1996).

Doğaya Tapınma

Saussaye, ay, güneş, gök, toprak, su ve ateş gibi doğa unsurlarına tapınmanın temel ve geleneksel tapınma formlarından olduğunu belirterek bu bağlamda birtakım analizler yapar. Bunun ilkel kabilelerde animizmle birlikte veya onunla karışık halde bulunduğu dikkat çeker. Uygar toplumlarda ise daha kişisel tanrılara olan inancın tamamen onun yerini almadığını, dolayısıyla bu tanrılarla beraber maddi doğaya saygı duyulup hediyeler sunulduğunu ifade eder. Ona göre doğaya tapınmanın izleri resmi dinin mitlerinin ve tören adetlerinin ardında ve hatta en yüksek manevi dinlerde bile sıklıkla keşfedilebilir ve popüler geleneklerde tezahür etmeye devam edebilir. Bu çok yönlü ilişkiler de dini gelişimin birliğini görme-ye odaklanmaya yol açar. Bu nedenle animizmin başlıca savunucusu Tylor ve beraberindekiler bunu fetişizm ve çoktanrıcılık arasında bir bağlantı olarak görmek konusunda çok isteklidir. Ancak bu yaklaşım doğru bir tanıma ulaşmayı engeller. Çünkü doğaya tapınmanın sınırlarını belirlemek güçtür (Saussaye, 1891).

Doğaya tapınma materyallerinin uygar toplumların mitoloji ve organizeli kültürlerinden elde edilebileceğini belirten Saussaye, bunun en açık örneğinin güneşe yapılan tapınma ve toprağa takdim edilen sunularda görülebileceğini ileri sürer. Yunan filozoflar, Mısırlı rahipler ve diğerleri tarafından su, ateş, hava ve toprağa kozmik özelliklerin atfedilerek yüceltildiklerine dikkat çeker. Bu unsurların bireysel olarak incelendiğinde deniz, göl, nehir ve su kaynağı formunda suya tapınıldığının antik ve modern toplumlarda görüldüğünü ifade eder. Öyle ki Yunanlılarda nehre tapınmalarının yaygın olduğunu, Hindistan’da Ganj ve Mısır’da Nil nehrinin en yüksek derecede kutsal kabul edildiğini belirtir. İyi bir yolculuk için bir hayvanı kurban edip nehre sunmanın Çiçero’da yer alması gibi göllere ve su kaynaklarına farklı sunuların takdim edildiğini ortaya koyar. Suya tapınmanın bir parçası olarak mum yakmanın görüldüğünü ve bunun anlamının kehanetle ilgili olduğunu aktarır. Ayrıca suda banyo yapma ve kızların bekâretlerini nehre veya göle sunma geleneklerine de sıklıkla rastlanıldığını dile getirir. Su yoluyla arınma, kutsanma ve kefarete düşüncesinin Hristiyan vaftiz sembolizminde açıkça tezahür ettiğini vurgular (Saussaye, 1891).

Ateşin mitsel düşünceler ve popüler geleneklerde önemli bir konuma sahip olduğunu belirten Saussaye, pek çok ilahi varlığın onunla yakından

ilişkili olduğunu ortaya koyar. Yunan *Prometheus* miti ile Yeni Zelanda *Maui* mitinde olduğu gibi ateşin insanlık tarafından nasıl elde edildiğine dair toplumlarda çeşitli anlatıların var olduğunu ifade eder. Antik dönem ateş yakma biçimlerinin çeşitli ritüellerde uygulanmakta olduğunu vurgulayıp genel olarak ateşin yanıcı özelliğe sahip olmasının yanı sıra canlandırıcı ve arındırıcı bir nesne olarak kullanıldığına işaret eder. Ateşe tapmanın en açık örneğinin Mecusilikte bulunduğunu belirten Saussaye, bu dinde su, ateş ve toprağa tapınılmakla birlikte ateşin hepsinin üzerinde konumlandığını vurgular. Dualar yoluyla yakılan ateşin devamlılığını sağlamanın ve saflığını korumanın önemine dikkat çeker (Saussaye, 1891).

Dünya mitolojilerinde rüzgâr ve gök tanrılarının sıklıkla rastlanıldığını belirten Saussaye, bunların en ünlüsünün Germen mitolojisindeki tanrı Wotan veya Wodan olduğunu ortaya koyar. Bunların genel itibarıyla tapınma yerine öfkeleri yatıştırılmaları gereken özellikleriyle ön plana çıktıklarına işaret eder. Bu itibarla gök gürültüsü, fırtına ve gök gibi fenomenlerin tanrısal varlıklar olmak yerine tanrının özellikleri veya hareket tarzıyla ilişkili olduğunu ifade eder. Toprağa tapınma konusunda kutsal toprak, toprak tanrıları ve tanrıçalarının dünya ölçeğinde yaygın bir şekilde yer alması ve insan hayatında şekillendirici etkiye sahip görülmesi nedeniyle ayrıntıları üzerinde çok fazla durmaya ihtiyaç olmadığını söyler. Örneğin Germenler, Yunanlar ve Romalılarda kişisel tanrılarla beraber toprak tanrıları veya tanrıçalarına rastlanıldığına dikkat çeker. Bu kategoriye kutsal tepeler veya dağların da dâhil edilebileceğini belirterek bunların genellikle tapınma yerleri veya tanrıların ikametgâhı olarak görüldüğüne ve bazen bizzat kendilerine saygı gösterildiğine işaret eder. Ormanın da bir tanrı ve tapınma nesnesi biçiminde görülmeyip ağaç ruhları gibi manevi varlıklarla ilişkilendirildiğini vurgular. Doğanın unsurları arasında çeşitli açılardan farklılık olduğunu belirten Saussaye pek çok toplum tarafından toprağın her şeyin annesi ve göğün her şeyin babası olarak görüldüğünü vurgular. Benzer şekilde ay ve güneş tapınmasının birlikte görülmekle beraber ay ile ilgili uygulamaların daha eski ve ilkel seviyede olduğunu belirtir (Saussaye, 1891).

Saussaye doğaya tapınma kategorisi altında temas ettiği ay, güneş, gök, toprak, su ve ateş gibi fenomenlere dair genel bir çerçeve sunmak suretiyle söz konusu ettiği kategoriye bir giriş denemesi yaparak araştırmacılara bir yol haritası sunmaktadır. Nitekim onu takiben çeşitli araştırmacılar aynı konular üzerinde ayrıntılı çalışmalar kaleme almıştır. Örneğin Eliade'ın bahsedilen çalışmasında “*Gök ve Gök Tanrılar*”, “*Güneş ve Güneşe Tapınma*”, “*Ay ve Üstünlük Özelliği*”, “*Su ve Su Simgeciliği*” ve “*Yer, Kadın ve Doğurganlık*” başlıkları altında analizler yer alır (Eliade, 2005). Bu türden çalışmalarda doğa unsurlarının insanlığın ilk dönemlerinden itibaren kutsal kabul edilip hayatın merkezinde yer aldığı belirtilmektedir (Güç, 1996).

İnsana Tapınma

Saussaye bu kategoride ilkel toplumlardan evrensel dinlere kadar atalar başta olmak üzere insana tapınma konusunu irdeler. Bunu yaparken ölümlerle yani ruhlarla beraber canlılara yapılan tapınmadan ötürü animizmin konuyu etraflı biçimde açıklayamayacağını belirterek ölümlere tapınma eylemlerinin çeşitli medeniyet seviyelerinde görülen ortak bir fenomen olduğunu vurgular. Buna göre ilkel toplumlarda insana tapınmanın farklı formlarda görülürken uygar toplumların dinlerinde sistematik olarak düzenlendiğine ve dinin bir parçasını oluşturduğuna işaret eder. Ancak uygarların dinlerinde ölümlerin tanrılardan kesin biçimde ayırt edildiğini ve dinsel olarak saygı gösterilmesine rağmen bunun tanrılardan açıkça farklı oluşunun dikkatlerden kaçırılmaması gerektiğini belirtir. Örneğin Zerdüştîlerin tanrılar ile insanın doğmadan önceki ruhlarını ifade eden *fravaşileri* (Azizi, 2009) birbirlerinden ayırt ettiklerini ve Hint kültüründe *shraddha*'nın ölümlere sunulan özel bir kurban türü (Sharpe, 2000) olmaya devam ettiğini aktarır. Benzer şekilde Yunanistan'da ölümlere sunulan kurban ve sunulara Olimpos tanrılarınınkinden farklı isimler verildiğini vurgular. İlkel olarak ölümlere tapınmanın kısa süre önce ölüp hatırası yaşayanlara veya genel anlamda ölümlere karşı yapıldığının ve amacın ölümlerin ve yaşayanların iyiliği olduğunun altını çizer (Saussaye, 1891).

Saussaye insana tapınmanın özellikle atalara tapınma bağlamında görüldüğünü vurgulasa da özellikle büyük olarak nitelendirdiği Budizm, Hristiyanlık ve İslam dinlerinde azizlere (evliya veya kutsal kişiler) ilişkin analizleri dikkat çekicidir. Ona göre bir aziz dini bir kahramandır. İlahi onura sahip olup inananları güvence altına alarak kutsayabilen bir karakterdir. Azizlere saygı ve kimi zaman tapınma üç dinde yaygın olsa da dinlerin temelini oluşturmaz. Bu fenomenin dine giriş nedenlerini irdelleyen Saussaye, ilk olarak bu kişilerin dinin ön plana çıkardığı ahlaki ideali temsil eden rol model biçiminde sunulduklarına ve kimi zaman insanların dikkatini tanrılar yerine onların çektiğine işaret eder. Bunun en açık örneklerinin ise özellikle İslam ve Hristiyanlık tarihinde görüldüğünü belirtir. Hatta bazı eski tanrılarının özelliklerinin azizlerde devam ettirildiğini ileri sürerek Hristiyan azizlerle eski Alman tanrıları arasında dikkat çekici benzerliklerin olduğunu ifade eder. İslam öncesinde Arap reislerine gösterilen saygının da daha sonra “Muhammedî azizlere” gösterildiğini ileri sürer. Buna dayanarak yeni dinlerin yayılması için bu türden uyarlamaların veya tavizlerin gerekli olduğunu iddia eder. Ancak bu dinlerin azizlere tapınmayı engellemeye çalıştıklarını ve azizlerin tam bir dini kült haline dönüşmesine izin vermediklerini vurgular. Diğer taraftan Budizm'de Buda, Bodhisattvalar ve diğer azizlere saygının heykelleri ve kalıntıları yoluyla sürdürüldüğünü çünkü bu dinin insanlara sunabileceği başka bir kültün olmadığını düşünür. Burada insanlar yerine nesnelere

saygının ön planda yer aldığını ve esasında bunun Budizm ile ilişkili olmadığını ortaya koyar. Azizlere saygıyı kabul eden Hristiyan kiliselerin özellikle azizlere saygı ile tanrıya tapınmanın arasındaki farkı vurgulamaya özen gösterdiklerine dikkat çeker. Bu doğrultuda kiliselerin azizlere şefaathane ve bereket bahşetmeleri dışında herhangi bir rütbeyi uygun görmediğini açıklar. İslam'da ise katı monoteist bakış açısına rağmen azizlere saygıya reaksiyoner bir tavır geliştirilmediğini iddia eder. Son olarak ahlaki açıdan değerlendirme yapmadan azizlerin, Budizm'de genel Hint düşüncesine göre insanüstü güce ve bilgeliğe sahip karakterler, İslam'da mistikler ve Hristiyanlıkta şehitler olarak tezahür ettiklerini belirterek birbirlerinden farklı yönlerini ortaya koymaya çalışır (Saussaye, 1891).

Saussaye yaşayan insanlara tapınmanın orijinal bir dini fenomen olmadığını ancak çeşitli kaynaklara dayanarak teşekkül ettiğini ortaya koyar. Nitekim genel itibarıyla bu tip insanların kendileriyle ilgili özel ve gizemli bir şeye sahip olan insanlar, cüceler, aptallar veya deliler, bazen de siyahlar arasında beyazların ilahi varlıklar, daha yüksek güçlere sahip, yardım ve kurtuluş bahşedebilecek kişiler olarak kabul edildiklerini ifade eder. Bu bakımdan Müslüman ülkelerde, özellikle Afrika'nın kuzey kıyılarında yaşayan *Marabut* (dini liderler ve öğreticiler) olarak adlandırılan insanların sahip oldukları saygının aynı anlayışa dayandığını belirtir. Çünkü neredeyse her şeye onlar tarafından izin verildiğini ve insanüstü güçlere sahip olduklarına inanıldığını aktarır. Peru'da da güneşin oğulları olarak İnkalar, cennetin oğulları olarak Çin'deki İmparatorlar, tanrının enkarnasyonları olarak Mısır'daki Firavunlar gibi hükümdarların da yaşayan insanlar bağlamında saygıda veya tapınmada söz konusu edildiğini dile getirir. Örnekleri çoğaltarak yaşayan insanlara yapılan tapınmanın her zaman diğer ve daha ilkel kaynaklara kadar izlenebileceğini göstermeye çalışır (Saussaye, 1891). Böylelikle Saussaye insana tapınma tipolojisini çeşitli kültürlerden örnekendirerek tasvir etmektedir. Leeuw de onun bu tipolojisini söz konusu çalışmasında "kutsal insan" başlığıyla inceleyerek bu tipolojinin yaygınlaşmasına büyük katkı sağlamıştır (Leeuw, 1986).

Tanrılar

Tapınma nesnelerinin ardından tanrı konusunun incelenmesi gerektiği belirten Saussaye, tanrıların güç ve özelliklerinden ziyade farklı uluslarda nasıl tezahür ettiğini ele almayı amaçlar. Tanrı fenomeninin çeşitli uluslar arasında hatta aynı ulus içinde farklı haller alabileceğini belirterek, Çinlilerin Tien'i ile Germen Wodan veya Yunanlıların Athena gibi tanrıları arasında karşılaştırma yapıldığında bu durumun görülebileceğini ortaya koyar. Tanrıların eylem ve fonksiyon olarak ilahi güçler olduklarını vurgulamak için Roma dininden iyi bilinen "*numina*" ismini ödünç alarak kullanmayı tercih ettiğini ifade eder. Nitekim tekil hali "*numen*" olan bu isimlendirme Roma dininde kutsal ruh ve varlık anlamına sahipti (Ni-

gosian, 1994). Buna istinaden Saussaye her bir tanrının kendi sabit çalışma alanına sahip olup tamamen bu alan içinde çalıştığını aktarır. Belirli durumlarda ve hayatın olağan koşullarında yardımlarına ihtiyaç duyulduğunu belirtir. Elbette farklı tanrı inanışlarının çeşitli dinlerde görüldüğüne işaret eder. Daha sonra tanrı düşüncesinin dışsal tezahürlerine odaklandığını belirterek tanrı ile doğa arasındaki ilişkiyi inceler. Nihayetinde dine de hâkim olan evrensel bir tanrı düşüncesine antik dünyada yalnızca İsrail peygamberlerinin ulaştığını ileri sürer. Tanrı düşüncesinin içeriği hakkında daha fazla tartışma işini Din Felsefesi ile dogmatik teolojiye emanet ettiğini beyan eder (Saussaye, 1891).

Saussaye’ın tanrılar konusunun karşılaştırmayla anlaşılıp farklılıklarının ortaya konabileceğini düşünmekle birlikte tanrılar için “*numina*” ifadesini kullanması önemlidir. Çünkü sonraki süreçte bu kavrama dayanan analizler dini araştırmalar alanında etkili olmuştur. Öyle ki Roma dini bir insanüstü güç özelliğini belirten *numen*’e inanmayı içermektedir. *Numen* kişisel bir şekilde düşünülür ve tanrılar, insanlar, özel yerler, yaratma, şifa ve savaş gibi fonksiyonlar ve evler, mutfak, kap kacaklar, ağaçlar, nehirler ve taşlar gibi nesnelerle ilişkilendirilip ilahi özelliklerin karakterize edilmesini sağlamaktadır (Nigosian, 1994). Bu doğrultuda Alman teolog ve dinler tarihçisi Rudolf Otto (1869-1937) kutsalın tecrübesinin tanımlamak için *numen* kavramından *numinous* kavramını türetmiştir. *Numinous*’un özelliklerini belirtmek amacıyla “*mysterium tremendum*” (ürperti veren bir sır), “*fascinants*” (büyüleyici) ve “*ganz andere*” (bütünüyle öteki) kavramlarını kullanmıştır (Otto, 2014). Bu itibarla söz konusu kavram-sallaştırmalar dini araştırmalarda dini, dinleri ve dindarı anlamada kilit roller üstlenmiştir. Böylelikle Saussaye’ın *numen*’e yaptığı atıfların da Otto’nun düşüncesine katkı sunan analizler arasında yer aldığı düşünülebilir.

Büyü ve Kehanet

Saussaye kendi döneminde dinin kökenine dair oldukça popüler olan büyü ve onunla bağlantılı olduğunu belirttiği kehanet konusu çeşitli dinlerden örneklerle inceler. Büyüyü insanüstü güçler aracılığıyla zararlı ve uygunsuz etkiler yaratmak biçiminde tanımlayarak mucizelerin ilahi iken büyü’nün şeytani özellik taşıdığına işaret eder. Ona göre büyü ve uygulandığındaki temel özellikler dikkate alınmalıdır. Dolayısıyla büyüyü insanın doğayı yönetmek için yaptığı beceriksiz ve başarısız girişim olarak kabul etmek gerekir. Bunu yapmak için insan bilginin güvenli yolunu takip etmeyip koşulları etkilemeye ve değiştirmeye çalışır. Bu özellik en iyi şekilde Tylor tarafından ortaya konmuştur. Aynı zamanda büyü, animizm ve fetişizm ile yakından bağlantılıdır. Fetiş olan nesne sayesinde güç kalıcı ruhlara uygulanır ve sonuç büyücünün belirli yollarla veya formüllerle etkilediğini düşündüğü ruhlara bağlıdır. Daha gelişmiş uluslar, daha eski, daha aşağı ve yabancı uluslara ve onların tanrılarına büyücüler olarak ba-

karlar. Hıristiyanların Germenlere bakışı bunun bir örneğidir. Bu özelliklerden ötürü büyüünün demonoloji (şeytan ve cinlerin varlığını araştıran bilim) ve kötü varlıklara inançla ilişkilendirilmesi genel bir eğilimdir. Neticede büyü yalnızca sistematik bir uygulama değil aynı zamanda evrenin tam bir felsefi görünüşünün temelini oluşturur. Bu doğrultuda Saussaye büyüünün dünyanın her yerinde ve medeniyetin tüm aşamalarında insan hayatının en genel fenomenlerinden olduğunu vurgular. Hatta ilkel kabileler arasında dinle ilgili temel farklılıkların büyüde kullanılan davul, değnek, dokunuş ve yalvarış gibi çeşitli araçlardan ve şaman gibi büyücülerin coşkusundan kaynaklandığını ortaya koyar. Bu itibarla büyüünün uygar ulusların dinlerinde özellikle Çinliler, Asurlular ve Babilliler, Mısırlılar, Hintliler ve Romalılar arasında organize kült içinde sağlam ve belirgin bir yere sahip olduğunu belirtir. Kehanetin de büyüyle yakın ilişkide olduğunu belirten Saussaye din tarihinin kehanet örnekleriyle dolu olduğunu belirterek çeşitli kültürlerden verdiği örneklerle bunu analiz etmeye çalışır (Saussaye, 1891).

Böylelikle Saussaye kendi döneminde dinin kökenini büyüye dayandıran James G. Frazer (1854-1941)'a ait *The Golden Bough: A Study in Comparative Religion, 1890* (Altın Dal: Karşılaştırmalı Bir Çalışma) adlı yapıtının etkisine rağmen (Frazer, 1890) bu anlayıştan uzak durarak büyüü dini bir fenomen olarak ele alarak tasvir etmiştir. Onun anlayışı fenomenolojik din araştırmalarında karşılık bulmuştur. Örneğin Leeuw çalışmalarında büyüü dini bir fenomen ele alan analizler ortaya koymuştur (Leeuw, 1986). Eliade'ın şamanizmi bir bütün olarak inceleyen ilk yapıt olan ve 1951'de Fransızca yayınlanıp 1972'de İngilizce'ye çevrilen *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy* (Şamanizm: İlkel Esrime Teknikleri) adlı çalışması Saussaye'ın büyüye yönelik tasvirici yaklaşımını yansıtmaktadır (Eliade, 1972).

Kurban ve Dua

Saussaye kurbanı tanrı ile insan arasındaki ilişkiyi düzelten bir tapınma biçimi olarak tanımlar. İnsanların tanrıların mükâfatına muhtaç olmaları nedeniyle gerçekleştirilmesini kurbanın daha aşağı tarafı ve insanların tanrıyla birlik olma ihtiyaçları doğrultusunda kurbanı başvurmalarını kurbanın daha yüksek tarafı olarak ifade eder. Kurbanı bir dua biçimi olarak tanımlayarak sunu ve duanın her zaman birlikte uygulandığını dile getirir. Bu doğrultuda kurbanın ne şekilde tezahür ettiğini inceler. Buna göre kurbanın amacının toplumlarda farklılık arz ettiğini belirtir. Örneğin Yunan kültüründe kurbanın tanrıların yiyecek ve içecekleri şeklinde sunulup onlardan mükâfat beklendiğini, Hinduizm'deki Soma kurbanıyla düşmanların kötülüklerinden korunmanın amaçlandığını ve Semitik tarzındaki geleneklerde tanrıların kurban sunularına ihtiyacı olduğuna inanıldığını vurgular. Genel itibarıyla insanların tanrıları erişilmez gördüklerin-

den ötürü kurbanı kendilerini onlara ulaştıran ve günahlarını temizleten bir araç olarak kabul ettiklerini belirtir. Kurbanların takdim zamanları ve kurban edilen nesne veya canlıların farklılığının açıkça görülebileceğini ve bu itibarla kanlı veya kansız kurbanlardan bahsedildiğini aktarır (Saussaye, 1891).

Saussaye kurbanı verilen önemin geçmişe nazaran günümüzde azaldığını düşünür. Kurbanın Budizm dinine oldukça yabancı olduğunu ve bu dinin ilkelerine göre bu tür armağanların sunulması gereken bir varlığa inanmanın ve bu armağanlara herhangi bir değer atfetmenin mümkün olmadığını vurgular. Yine de tapınma biçimlerinden vazgeçemeyen Budistlerin kutsal kişilerin görsellerine ve kalıntılarına çiçek ve tütsü gibi çeşitli hediyeler sunduklarını işaret eder. Bunun ancak belli belirsiz bir kurban belirtisi olarak nitelenebileceğini ileri sürer. Kurban açısından en canlı dinin ise Müslüman dünyada kesilen kurban sayısı ile İslam olduğunu düşünür. Kurban düşüncesinin Hristiyanlık için ne kadar az önemliyse, yüzyıllar içinde Yahudiliğe de yabancı hale geldiğini ortaya koyar. Yahudiliğin hiçbir zaman kurbanı ortadan kaldırmadığını ancak ikinci mabedin yıkılmasını müteakiben mabetsiz kurban olmadığından dolayı Yahudilerin kurbandsız yeni bir ibadet formunu benimsemek zorunda kaldıklarını ifade eder. Hristiyanlığın Yahudi sinagogunun bir kızı olduğunu, dolayısıyla başlangıcından itibaren kurbanı veremeyen bir din olduğunu belirtip bu dini gelenekte İsa-Masih'in ölümünün bir tür kurban olarak görülüp Evharistiya ayininin bir tür kurban eylemi olarak nitelendirildiğini ortaya koyar. Ancak bunun aşırı sembolik bir yorum olması nedeniyle kurbanın Hristiyanlığın özüne ait olmadığına hükmeder (Saussaye, 1891).

Duanın kurbanı eşlik eden bir dil olduğunu belirten Saussaye, duanın kelimelerine işlevsel güç atfedilerek büyüselsel bir formül haline geldiğini aktarır. Bu türden sabit formüllerin her yerde kullanımda olup dinlerin çoğunda ve hatta en uygar toplumlarda da yaygın olduğunu ortaya koyar. Dualar arasında sayılan formüller ile büyü olarak görülen formüller arasında keskin bir sınır çizgisi çekmenin zorluğuna işaret eder. Bu bağlamda dualarda çeşitli yönleri göz önünde bulundurmanın gerekli olduğunu söyleyen Saussaye, iyilik talepleri ile tapınma duygusunun en önde yer aldığını ortaya koyar (Saussaye, 1891).

Saussaye kurban ve dua tipolojisiyle en kadim dini fenomenleri incelemiş olmaktadır. Teolojik bağlamlardan ziyade fenomenlerin amaçlarına ve uygulanış biçime dikkat kesilmesi tasvirici yaklaşımını açıkça yansıtmaktadır. Bu doğrultuda dini araştırmalar alanında kurban ve dua konusu farklı açılardan incelenen fenomenler olarak inceleme konusu yapılmaya devam etmektedir. Örneğin Saussaye'ın duanın olmadığı yerde dinden bahsedilemeyeceği görüşünden hareketle Alman din bilimcisi Friedrich Heiler (1892-1967)'ın 1932'de kaleme aldığı *Prayer: A Study in the History*

and Pschology of Religion (Dua: Din Tarihi ve Psikolojisi Üzerine Bir İnceleme) adlı çalışması onun bakış açısını paylaşmaktadır (Heiler, 1932).

Kutsal Mekânlar

Saussaye kutsal mekânlar tipolojisi bağlamında özellikle tapınaklar konusu ele alır. Bazı yerlerin kutsallığının tanrılarının orada yaşamasına veya orada ibadet edilmesine ya da her ikisine birlikte dayandığını çünkü birçok tapınağın tanrının konutu ve aynı zamanda ibadet mekânı olduğunu ifade eder. Tanrılarının manevi ortamlarda yaşadığına inanılmasına rağmen bazı toplumların anlayışlarına göre varlıklarından yoksun bir yerin mevcut olmadığını vurgular. Ayrıca tanrılarının yeryüzünün ulaşılabilir bölgelerinde, çöllerde, mağaralarda, yarıklarda ve kayalarda ve çoğunlukla dağlarda ve ormanda yaşadıklarına inanıldığını belirtir. Tanrı/Tanrılar dağ kavramının birçok mitolojide bulunduğunu, bu olmasa bile, birçok toplumun dağlara huşu ile baktığını aktarır. Ormanın sakinliğinin de aynı şekilde tanrının mevcudiyeti hissini güçlü bir şekilde uyandırdığını hatırlatır. Bu nedenle ormanın tapınakların yapımında ciddi etkisi olduğunu düşünür. Korularda, dağlarda ve gökyüzünün altında imkân olan her yerde tapınıldığını ve kutsal ayinlerin yapıldığını ortaya koyar. Netice itibarıyla inşa edilen tapınaklar aracılığıyla yerel olan dini hususların evrensel karaktere bürünmeye başladığını iddia eder (Saussaye, 1891).

Saussaye tapınakların inşasına neden olan şeyi tarihsel açıdan izlemenin mümkün olmadığını ifade eder. Bu bağlamda dinin atalara tapınmadan ortaya çıkıp Çin’de ataların mezarlarının zamanla tapınak haline gelmesi örneğinde olduğu gibi tapınakların başlangıçta mezar olduğu iddiasının evrensellikten uzaklığına işaret eder. O daha çok tapınakların her şeyden önce tanrılarının sembollerinin veya resimlerinin depoları olduğunu düşünür. Nitekim ilkel toplumlarda bile fetiş kulübelerinin toplum hayatının merkezinde yer aldığını ve daha büyük toplumlarda tanrılarının büyük ve sanatsal heykelleri yapıldığında onlar için nesne ve sunuları muhafaza etmek için evlerin inşa edildiğini aktarır. Yine de amaçlar farklı olabilirse de kutsallığın her zaman tapınakların özelliği olduğunu aktarır. Böylece Kudüs’teki Süleyman Mabedinin esasında kutsal antlaşma sandığının evi olduğunu ve Mekke’deki Kabe’nin de (Hz.) Muhammed temizlemeden önce Arap kabilelerinin tanrılarının ev sahipliği yaptığını açıklar. Buna dayanarak tapınakların inşasının tanrılarının sembol ve görsellerine değer atfedilmesi ve putperestliğin gelişimiyle yakından ilişkili olduğu sonucuna varır (Saussaye, 1891).

Tapınakların fonksiyonlarını irdeleyen Saussaye, kutsal törenlerin ya tapınağın kendisinde ya da çevresinde gerçekleştirildiğini ve kutsal mekânlara giremeyen insanların da bu sayede buralara girebildiklerini açıklar. Antik Yunan’daki Eleusis tapınağı örneği (Sina, 2004) gibi tapı-

nakların bütün toplumun ikamet ettiği yerler olabildiğini dile getirir. Yahudi sinagogları ile Kudüs'teki mabet örneğinde olduğu gibi tanrı evleri ile toplum evlerinin birbiriyle zıtlık taşıdığını ve İslam camilerinin yalnızca toplumlar için ibadete hasredilen yerler olmasına karşılık Katolik katedrallerin sahip olduğu semboller ve kalıntılar nedeniyle gerçek tapınakları hatırlattığını ileri sürer. Ayrıca tapınakların siyasi ve sosyal önemini vurgulamadan yapılacak bir analizin eksik kalacağını aktarır. Buna göre birçok büyük tapınağın büyük veya küçük bir dini çevrenin bir araya geldiği hac ve toplanma yerleri olup kutsal barışı sağlamada ve kan davaları gibi olumsuzlukları bertaraf etmede aktif rol oynadığını ifade eder. Örnek olarak İslam öncesi Kâbe'yi zikreder (Saussaye, 1891).

Saussaye, kutsal mekân tipolojisiyle tapınak konusunu teistik dinler bağlamında ele almaktadır. Tapınağın amacı ve fonksiyonları üzerine ortaya koyduğu görüşler dikkat çekicidir. Belki de en önemlisi tapınakların amaç ve fonksiyon bakımından farklılık gösterse de aynı kutsallığa sahip olduklarını belirtmesidir. Onun bu anlayışı doğrultusunda özellikle Eliade'ın kutsal mekân üzerine analizleri dikkat çekmektedir. Nitekim kitabında kutsal mekân üzerine analizler yaparak mekânların kutsallığını ortaya koyan kavramsallaştırmalara imza atmıştır (Eliade, 2005). *Kutsal-Profan* (din dışı) diyalektiği açısından da kutsal mekân anahtar rol üstlenmiştir (Eliade, 1991).

Dini Zamanlar

Saussaye kutsal zamanlar tipolojisiyle çeşitli toplumlarda özel dini günleri inceler. Bu bağlamda toplumlarda zamanın algılanış biçimine temas ederek festival düzeninin, zamanın bölünmesiyle yakından bağlantılı olmakla birlikte ilkel toplumlarda bunun olmadığını tasdik eder. Çünkü onların ay ve güneş tutulması karşısında ses çıkarmak, ölüm uygulamaları ve savaş dansları gibi zaman bakışlarının tek boyutlu olduğunu ifade eder. Ancak belirli günlerin seçiminin evrensel olmakla birlikte genellikle ilkel toplumlarda görüldüğünü belirtir. Çünkü onların pek çok günü hatta bütün ayları şansız ve iş için uygun olmadığını kabul ettiklerine işaret ederek bunun da daha çok kehanetle ilişkilendirildiğini ortaya koyar. Medeniyetin gelişmesiyle birlikte takvimin teşekkül ettiğini belirtir. Mevsimlerin değişmesinin dini törenlerin başlıca nedenlerinden biri olduğunu belirten Saussaye günün belirli saatlerinin, ayın belirli günlerinin ve bir yılın belli dini törenlere hasredildiğini vurgular. İslam'da günlük beş vakit namazın dini görev olarak emredilmesini bu duruma bir örnek olarak sunar. Ayın ilk görünüşü ve aşamalarının dini seremoniler için bir işaret kabul edildiğini ve buna bağlı olarak İsraililer ile Hintlilerin kurbanlarını yeni ay ve dolunay döneminde sunduklarını ifade eder. Yıllık festivallerin güneşin durumuna ve mevsimlerin geçişine göre sabitlenmesinin genel bir kural olduğunu dile getirir. Buna dayanarak Antik Peru'da dört büyük bayra-

mın mevsim geçişlerine rast geldiğini ve Çin’de de bu dönemlerin müzik ve dualarla kutlandığını haber verir. Günümüzde Hindistan’da büyük festivallerin çoğunun güneşin gidişatıyla bağlantısına işaret edip esasında mevsimlerinin festival takviminin temelini oluşturduğunu söyler (Saussaye, 1891).

Mevsimlerin kendilerine göre düzenlenen insan meşguliyetleriyle de yakından ilişkili olduğunu belirten Saussaye, antik İskandinavların başarırlı bir yıl için sonbaharda, iyi bir hasat için kışın ve zafer için yazın olmak üzere yıllık üç defa kurban sunduklarını ve aynı şekilde İsraililerde de Fıfış’ın da içerisinde yer aldığı üç hasat bayramının mevcut olduğunu belirtir. Ancak yılın, en uzun zaman bölümlenmesi olmadığını çünkü İsveç’te dokuz yılda bir ve antik Yunan’da sekiz yılda bir düzenlenen festivallere rastlanıldığını vurgular. Eski Ahit’te elli yıllık dönemlerden bahsedildiğine de atıfta bulunur. Bununla birlikte festivallerin başlangıç itibarıyla zamanın doğal bölümleriyle bağlantılıyken insanların ve tarihi olayların anısına ikincil anlamlar kazandıklarına dikkat çeker. Böylelikle yaşayan, ölen kişilerin doğum günleri ile kimi zaman siyasi de olabilen çeşitli festivallerin kutlandığını ifade eder. Antil Mısır’da Firavun’un doğum gününün alenen kutlanışını bu bağlamda değerlendirir. Hristiyan festivallerinin ilk başından beri evanjelik tarihin tarihi gerçeklerine tahsis edildiğini ancak eski dinsiz doğa festivallerinin zamanlarına denk geldiklerini dolayısıyla Noel ve Paskalya’daki birçok geleneğin kökeninin bunlara dayandığını ortaya koyar. Azizlere ve şehitlere ait pek çok günün esasen Hristiyanlar arasında olduğu kadar Müslümanlar arasında da tarihi festivaller kategorisinde yer aldığını ve (Hz.) Hüseyin’in ölümünün anısını yaşatan Muharrem festivalinin bunun bir örneği olduğunu aktarır (Saussaye, 1891).

Festivallerin atmosfer ve ritüellerine temas esen Saussaye, festival günlerinin tanrının hizmetine adandığını ve bazılarında amacın yas ve ağıt olmasına rağmen baskın düşüncelerin kutsama, barış ve neşe olduğunu ifade eder. Tanrılara adanan günlerde genel itibarıyla tüm kamu ve özel işlerin durduğunu zikreder. Festivallerin çoğunlukla çok sayıda kurban ve birkaç gün süren bir dizi ritüelle karakterize edildiğine ve çeşitli sembolik anlamlar taşıdığına işaret eder. Büyük kalabalıkların eşlik ettiği festival törenlerinde en ilgi çekici olanın tiyatro ve diğer temsillerin olduğunu düşünür. Bu bağlamda Hristiyanlıkta orta çağlarda bile dini oyunların görüldüğünü ve Müslümanlar arasında Hüseyin’in ölümünün dramatik bir şekilde temsil edildiğini hatırlatır. Antik Yunan’da spor oyunlarının önem kazandığını, kültür ile ekonominin gelişimine muazzam katkı sağladığını belirtir. Bu tarz bilgi ve analizlere festivallerin ortamına dair genel bir bakış açısı sunar (Saussaye, 1891).

Saussaye’ın dini zamanlar tipolojisi kendisinden sonra yapılan çalışmalarda kutsal zamanlar şeklinde ortaya çıkıp önemli çalışma ve analizler

yapılmıştır. Bu itibarla Leeuw'un çalışmasında da görülen bu tipolojiye yönelik en dikkat çeken analizlerin Eliade'a ait olduğu söylenebilir. Nitekim o kutsal-profana diyalektiği çerçevesinde söz konusu çalışmasında "*Kutsal Zaman ve Ebedi Yenileme Miti*" başlığı altında değerlendirmeler yapmıştır (Eliade, 2006). Saussaye'ın kutsal zamanlara giriş mahiyetindeki değerlendirmeleri modern dönem dinler tarihçileri tarafından da araştırma konusu edilerek ayrıntılı olarak incelenmiştir (Ünal, 2008).

Kutsal Kişiler

Saussaye kutsal kişiler tipolojisinde rahip başta olmak üzere peygamber, münzevi, keşiş ve aziz konularını ele alır. Geçmişte dinin rahiplerin icadı olduğu şeklinde genel bir kanı olmasına rağmen günümüzde rahiplerin dinden ortaya çıkışının kabul edildiğini vurgular. İnanç açısından rahiplerin aracılığına ihtiyaç duyulduğuna yönelik görüşlerin bulunduğuna işaret edip bu tarz görüşler yerine ön yargısız biçimde rahiplerin dinlerde nasıl tezahür ettiğini açıklamaya çalışacağını söyler. Buna istinaden Din Fenomenolojisi'nin anahtar yöntemlerinden olan *epoche* (paranteze alma) yöntemini dillendirmese de araştırmasına tatbik etmeye çalıştığı ifade edilebilir. Saussaye rahiplik (din adamlığı) müessesini tek bir genel kavram altında toplamının zorluğuna dikkat çeker. Bu itibarla ilkel toplumlarda rahiplerden bahsetmenin güç olduğunu çünkü kültürlerin organize olmadığından ötürü rahipliğin sabitlenmiş kurallara sahip bir kurum niteliği taşımadığını belirtir. İlkel toplumlarda büyüsel eylemleri ve kurbanları tatbik eden kişiler bulunsun da Şaman örneğinde olduğu üzere bunların özel bir sınıf teşkil etmediğini aktarır. Yine de dini meseleleri yönetmek ve denetlemek rolüyle Polinezya'da birkaç rahiplik sitemine rastlanıldığını belirtmeyi de ihmal etmez. Ancak ilkel toplumlarla uygar toplumlarda rahip sınıfının konumunun oldukça farklı olduğuna işaret eder. Çünkü uygar toplumlarda rahipliğin belli kuralları, görevleri, yetkileri ve ayrıcalıkları ile beraber diğer sınıflar arasında belli bir konuma sahip olduğunu ifade eder (Saussaye, 1891).

Rahiplerin etkisinin üç şarta bağlı olduğunu dile getiren Saussaye, bunları kendilerinden özel bir sınıf oluşturmak, belli fonksiyonlara ve bilgiye sahip olmak ve insanların eğitim ve rehberliğinde belli bir niteliğe sahip olmak olarak kabul eder. Dolayısıyla rahiplerin bu üç şarta sadık kaldıkları ölçüde konumlarının belirlendiğini ortaya koyar. Dahası bir rahipliğin kendi içerisinde hiyerarşik olarak ne kadar organize edilir ve diğer sınıflardan ayrılırsa, gücünün o nispette artacağını açıklar. Bazen rahiplerin kendi başlarına bir sınıf oluşturmadıklarını ancak Çin'de olduğu gibi diğer devlet memurları gibi bir memur olduklarını hatırlatır. Bazen de diğer insanlardan çok fazla ayrılıp daha yüksek varlıklar olarak kabul edildiklerini aktarır. Hindistan özelinde bu durumun her zaman ve her yerde geçerli olmasa da Brahmanlar için kimi zaman söz konusu edildiği-

ni dile getirir. Bu iki kutup arasında yer alan örneklerin mevcut olduğuna dikkat çekerek Mısır'da, güçlü rahipler topluluğunun mevcut olup düşük doğumlu birinin bile yüksek rahiplik haysiyetlerine yükselebildiğini zikreder. Bunlara ilaveten rahiplerin konumunun, kutsal eylemleri gerçekleştirme ve kutsal sözler söyleyebilme ayrıcalıklarından ötürü, doğumlarından ve konumlarından daha fazla güvence altına alındığını belirterek Hindistan'da sadece rahiplerin Vedik metinleri bilmelerini ve kurban sunabilmelerini bu bağlamda değerlendirir. Pek çok ülkede benzer şeylerin mevcudiyetini vurgular. Nihayetinde gelenek ve göreneklerin destekçileri ve devam ettiricileri arasında bulunan rahiplerin eğitimciler, günah çıkarıcılar, meclis üyeleri ve halk vaizleri olarak bireysel ruhların tedavi edici rolünü üstlendiklerini ortaya koyar (Saussaye, 1891).

Rahiplerin yanı sıra dinin gelişimi üzerinde belirleyici etkiye sahip olan başka kişilerin olduğunu vurgulayan Saussaye, bunların başında peygamber, münzevi, keşiş ve aziz karakterlerinin geldiğini söyler. Ona göre bu karakterler rahipler kadar ritüellerle ilgilerinin olmamasına rağmen yaşam tarzları ve kişisel karakterleri ile insanlar üzerinde muazzam etkiye sahiptirler. Ne ritüellere tam olarak uyulmasını ne de bir geleneğin korunmasını çok fazla umursarlar. Aksine genellikle mevcut din kurallarına karşı çıkarlar veya onları az önemserler çünkü rahiplikten oldukça farklı bir şeyi temsil ederler. Rahipler, organize bir inancın sürekliliğinin destekçileri iken peygamberler kişisel ilhamı temsil eder; münzevi ve keşişler dünyadan bir kaçış fikrini idrak eder ve azizler ideal olanın peşinde bu hayatta bile üstün insanı gerçekleştirmeyi başarır. Saussaye, münzevi yaşamın özellikle Budizm, Hıristiyanlık ve İslam dinlerinde baskın olduğuna işaret eder. İslam'ın temel ilkelerinin münzeviliğe muhalif olmasına rağmen İslam'ın dünyaya yayılmasında bu yabancı tavrı ve görüşleri diğerleriyle birlikte kendisine göre uyarladığını ileri sürer. Buna karşılık günümüzde dervişlerin İslam inancının en güçlü savunucuları ve temsilcileri olduğunu ifade eder (Saussaye, 1891).

Saussaye kutsal kişiler tipolojisiyle dinlerdeki önemli karakterlerle ilgili karşılaştırmalı analizlere yer vermiştir. Onun yaklaşımı kendisini takip eden dinler tarihçileri tarafından da benimsenmiştir. Modern dönemde de bu yaklaşımı benimseyen dinler tarihçileri mevcut olmuştur. Bunlardan biri olan İngiliz dinler tarihçisi Ninian Smart (1927-2001) yedi boyutlu din modeli bağlamında sosyal-organizasyonel boyut kapsamında Saussaye'ın söz konusu ettiği karakterlerle birlikte daha fazlasını incelemiştir (Smart, 1996). Aynı şekilde Türkiye'de yapılan dini araştırmalarda da kutsal kişi tipolojisinin araştırma konusu edildiğini görmek mümkündür (Arık, 2013).

Dini Topluluklar

Saussaye bu tipolojide küçüğünden büyüğüne ortak bir inancı paylaşan dini toplulukları inceler. Ortak inancın bir organizasyon biçimi olarak toplumun en önemli parçası olduğunu ifade ederek, toplum ile dinin birlikte var olageldiği anlayışını benimser. Nitekim geçmişte görülebildiği kadarıyla, bireysel dindarlığın her zaman ortak dinin topraklarından doğduğunu vurgular (Saussaye, 1891). Böylelikle o arkeoloji ve antropoloji gibi bilimlerin ne kadar geriye gidilirse gidilsin, dinsiz bir topluma rastlanmadığı görüşüyle paralel bir analiz yapar (Adam, 2005). Dini toplulukların toplum örgütlenmeleriyle ele ele yürüdüğünü belirten Saussaye, hiçbir bağın olmadığı veya çok az bağın, aileleri ve klanları birbirine bağladığı yerde dini toplulukların da zayıf karaktere büründüğünü ancak sıkı bir şekilde organize edilmiş sosyal bir aşamada güçlendiğini vurgular. Bu ilkeden yola çıkarak ilkel toplumlarda dini topluluklara ilişkin uygar toplumlara göre daha az şeyin söylenebileceğini belirtir. Dolayısıyla uygar toplumlarda dinin sosyal yaşamla daha iç içe olduğuna işaret eder. Bu noktada ortak inancın aile, klan, halk ve devlet gibi sosyal bölümler ile ne derecede örtüştüğü, onların ne kadar ötesine geçtiği veya onlarla ne ölçüde paralel yürüdüğü gibi sorular etrafında analizle yapar (Saussaye, 1891).

Bu bağlamda Saussaye'nin çeşitli dinlerle ilgili karşılaştırmalı analizleri dikkat çeçidir. Bunlardan biri Hristiyanlık ile İslam arasında yaptığı karşılaştırmalı analizlerdir. Ona göre dini toplulukla ilgili Hristiyanlık ve İslam, birbirlerinden ne kadar farklı olsalar da benzerlikler gösterir. İlk olarak her ikisi de başlangıçta ulusal sınırların ötesinde değildir. Hristiyanlık ilk döneminde bir Yahudi mezhebi karakterini bir kiliseye çevirmeden önce zorlu mücadelelerden geçmek zorunda kalmıştır. İslam'da ise bu kırılma tek bir darbeye gerçekleşmiştir. Nitekim o dönemde tüm Arap yaşamını ve dinini etkileyen kabile anayasasını kaldırıp kökeni ne olursa olsun imanlılardan tek bir topluluk oluşturmak gerekmektedir. (Hz.) Muhammed bunu hicret sonrasında Medine'de başarmıştır. Ancak eski kabilenin mabedi olan Mekke'deki Kâbe'yi İslam'ın başlıca kutsal mekânı yapmakla bu kırılma tam gerçekleşmemiştir. Her iki dinde de dini topluluğun esasen bir iman topluluğu olmasına rağmen bir inanç topluluğunun orijinal karakterini kaybetmemesi ikinci benzerliktir. Zira İslam'ın beş şartından biri günde beş vakit namazdır. Hristiyanlık da bir dua topluluğudur ve ayinlerin kutlanması temel özelliklerindendir. Üçüncüsü onların topluluğunun/kilisesinin dünyaya hâkim olup dinin haklarını koruduğunu iddia etmesidir. Bununla birlikte Hristiyanlık kanonik yasanın yanında medeni hukuku da kabul ederken herhangi bir medeni kanunu barındırmayan Kuran, siyasi ve medeni olduğu kadar dini hayat için de bir kılavuza sahip olup dini bir hukuku vurguladığından ötürü iki din farklılaşır. Kilise, kanonik yasanın yayılmasını, üstünlüğünü ve bağımsızlığını

güvence altına almak için gerçekten çok mücadele etmiştir ancak medeni hukuku tamamen görmezden gelmemiştir. En güçlü papalar, devletin gücünün ayın ve güneşin gücü gibi kendilerine ait olduğunu hayal ederken İslam'daki halifede olduğu gibi özel bir egemenliği asla düşünmemişlerdir. Bunlara ilaveten Saussaye kilise kavramı ve yapısının Katolikler, Ortodokslar ve Protestanlar arasında nasıl değerlendirildiğini tartışmaya açmayacağını, çünkü bunun kiliselerin tarihiyle ilgili sorulara derinlemesine girmeyi gerektiğini belirtir. Yine de görünen ve görünmeyen kilise anlayışına dikkat çekerek Protestanlar arasında çeşitli yorum farklılıkları olmakla birlikte yüzeysel olarak iddia ettiği üzere terk edildiğinden bahsedilemeyeceğini belirtmekten de geri durmaz (Saussaye, 1891).

Saussaye'ın dini topluluklar tipolojisi Leeuw'un eserinde "kutsal topluluk" başlığı altında kendisine yer bulurken (Leeuw, 1986), bu bağlamda incelediği konular Smart'ın boyutsal din modelindeki sosyal-organizasyonel boyutları akıllara getirmektedir. Nitekim o dinlerin bir topluluk içerisinde gelişip organize yapılar oluşturduğu anlayışından hareketle dinin toplum içerisinde nasıl tezahür ettiğini irdelemek suretiyle Saussaye ile benzer bir yaklaşım sergilemiştir (Smart, 1996).

Kutsal Metinler

Saussaye bu tipolojide yalnızca dinlerin bilinen kutsal kitaplarını değil büyüsel formüller, litürjik metinler, ritüel incelemeleri, ayın kuralları, papalık belgeleri, tarihi ve mitolojik edebiyat, kanonik koleksiyonlar, sembolik ve dini yazılar ile bağlılık kitaplarını inceler. Bununla amacı söz konusu ettiği metinlerin dinin öz ve tezahüründeki yerini ve etkilerini ortaya koyabilmektir. Ona göre en eski kutsal sözler hafızalarda yer ederek değiştirilemez biçimde korunup yazıyla sabitlenen büyüsel formüllerdir. Daha çok Mısır'da ortaya çıkan Ölü Deniz Yazmaları gibi büyük koleksiyonlarda bulunurlar. Bu büyüsel formüllerden ayinsel formüllere geçiş pek algılanabilir değildir. Dolayısıyla bu tarz litürjik formüller hala gerçekten büyü bir karaktere sahiptir. Genel itibarıyla eski ve bazen de çok anlaşılmaz ifade biçimlerini korumaktadırlar. Bu nedenle bunları kutsal şarkılar, kutsal ilahiler ve dua formları kategorisinde değerlendirmek oldukça güçtür. Hristiyanlık başta olmak üzere çeşitli kültürlerde litürjik ve ritüel metinleri ele alan Saussaye'a göre ikisi arasındaki temel fark litürjinin inancın formüllerini, ritüellerin ise dua kitaplarında olduğu üzere inancın açıklamasını içermesidir (Saussaye, 1891).

Bu tipolojide amacının dinin kaynaklarıyla değil bazı nedenlerden dolayı dini otoriteye sahip bulunan kitaplarla ilgilenmek olduğunu belirten Saussaye, kutsal kitaplardan kabul edilmemelerine rağmen belirli mitolojik, kozmogonik, epik ve tarihi yazıları da ele almayı gerekli görür. Çünkü kutsal kitap araştırmacılarının tanrı mitlerinin, eski kahramanların hikâ-

yelerinin olduğu birçok anlatının mevcut kutsal kitaplarda bulunduğunu kabul ettiklerine işaret eder. Örneğin bunların Eski Ahit'te veya Avesta'da bulunabileceğini ifade eder. Epik şiirlerin de kutsal gelenek biçiminde görülebileceğini vurgulayan Saussaye, Homer ve Hesiodos'un şiirlerine tamamen profan (din dışı) olmasına rağmen Herodotos'un bu şiirlerin Yunanlılara tanrılarını verdiğini belirtmesiyle bu iki karaktere belli bir dini otorite atfedildiğini ortaya koyar (Saussaye, 1891).

Saussaye'ın başlıca kutsal kitaplara dair şu tasviri konuyu özetleyicidir: *“Kutsal kitaplardan söz ederken, öncelikle kült, inanç ve dini bir topluluğun yaşamı için bir kural olarak düşünülüp resmen kanon olarak kabul edilenler konu edilir. Bunlar Konfüçyüsçülerin Beş Klasik ve Dört Kitabı, Hinduların Vedaları, Budistlerin Tripitakası, Perslerin Avestası, Yahudilerin Eski Ahit'i, Hristiyanların İncil'i ve Müslümanların Kuran'ıdır. Bunlar dar anlamda insanlığın kutsal kitaplarıdır. Taoistlerin Tao Te Ching'i ve Sihlerin Adi Grant'ı gibi kitaplar da eklenebilir. Bu eserlerin kanonik otoritesi, kökenlerine ilişkin fikirlerde görülmektedir. Avesta, Ahura Mazda'nın Zerdüşt'e ifşa ettiği yasadır. Vedalar ilahi kökenlidir. İncil ilham edilmiştir ve Kuran ebedidir. Ya da kitapların kutsallığı insan kökenlerine dayanır. Çünkü dinlerin kurucularının eserleridir. Bunların kanonik değeri, insanların dini kaygılarında ve hatta farklı yaşam ilişkilerinde bu metinleri takip etmeleri ve kararlarına boyun eğmelerindedir.”* (Saussaye, 1891). Böylelikle o genel anlamda insanlığın kutsal kitaplarını köken ve fonksiyon olarak resmetmektedir.

Saussaye kanonik otoriteye sahip olmasa da dini yetkiye sahip başka bir yazı kategorisinden bahsetmek gerektiğini belirtir. Bunların ritüel ve tören metinleri olarak inanç ve dini pratik için önemini vurgular. Bu sembolik yazıların Hristiyan kiliseleri ve İslam tarafından kabul edilen inanç itiraflarının yanı sıra dini otorite tarafından onaylanan ilmiyal kitaplarını da içerdiğini ve yalnızca bir bireyin değil, bütün bir dini cemaatin inancını ifade eden ve büyük ölçüde sembolik doktrin türleri olarak kabul edilebilecek diğer yazıların bu kategoride yer aldığını belirtir. Hristiyanlıktaki İznik ve Trent gibi konsillerde alınan kararları, İslam için Gazali (1058-111), Katoliklik için Thomas Aquinas (1225-1274) ve Protestanlık için Martin Luther (1483-1546) ve John Calvin (1509-1564)'in eserlerini örnek verir. Ayrıca kutsal kitaplar kadar yaygın ve etkili olduğundan bahsettiği bağlılık kitaplarıyla ilgili Çin'deki *Book of Rewards and Punishments* (Ödüller ve Cezalar Kitabı), Hindular arasında *Bhagavad Gita* ve Hristiyanlar arasında Thomas à Kempis (1380-1471)'in *The Imitation of Christ* (Mesih'in Taklidi) ve John Bunyan (1628-1688)'in *The Pilgrim's Progress* (Çarmıh Yolcusu) kitaplarını örnek olarak sunar (Saussaye, 1891).

Saussaye kutsal metinler tipolojisinde yalnızca dinlerin ana kaynaklarını değil dini hayatı etkileyen bütün metinleri ele alarak kapsayıcı bir

yaklaşım sergilemiştir. Dahası dini metinlerin kaynaklarından ve doğruluklarından ziyade dini hayattaki tezahürlerine odaklanan tasvirici bir yaklaşım benimsemiştir. Bu şekilde Leeuw gibi kendini takip edenlere yol göstermiştir.

Dini Doktrinlerin Temel Formları

Saussaye bu tipolojide dini doktrin ve kavramların karakteristiğini ortaya koymayı hedefler. Bir kavramın dini karakterinin nelerden oluştuğunu ve düşünce dünyasını hangi dini kavramların işgal ettiğini açığa çıkarmak için fenomenolojik açıdan üç konunun dikkate alınması gerektiğini düşünür. Birincisi, sıklıkla tekrarlanan din doktrinlerinin temelde dünyayı açıklama girişimi olarak görülmesidir. Ancak bu görüş felsefi açıdan zayıftır ve tarihsel gerçeklerle uyuşmamaktadır. Bu yüzden pek çok dini kavram ve fenomeni açıklamaya uygun değildir. İkincisi, dini doktrinler ile diğer birçok doktrini birbirinden ayırmak için kesin bir test bulmanın imkânsızlığıdır. Örneğin mitolojide dini ve din dışı doktrinler yan yana bulunur ve birbirine karıştırılır. Felsefeye ait olan şeylerin çoğu aynı zamanda dine, özellikle de kozmoloji, psikoloji ve etiğe aittir. Üçüncüsü, şüphesiz dini kavramlar, farklı şekillerde de olsa belirli konuları ele almasına rağmen aynı dini doktrinlerin veya ortak temel dogmaların tüm dinlerde bulunmasının doğru kabul edilmemesidir. Saussaye, bu üç konuyu asgari dogma veya din olarak görerek uzun süredir devam eden genel bir doğal dinin kurgusunu yeniden kurmak istemediğini ifade eder. Sadece, bu üç noktadaki kesin, gelişmemiş ve ancak yarı anlaşılmış kavramların dini ayin ve düşüncelerin altında olduğunu belirtmek istediğini açıklar. Buna istinaden dini kavram ve doktrinlerin ilkel toplumlarda tek ve organize olmamış biçimde bulunurken uygar toplumlarda daha önemli görüldüğünü belirtir. Nitekim bu toplumlarda doktrinlerin daha gelişmiş ve sistematik hale getirildiğini, geleneksel materyalin dikkatle incelenip eklemeler yapıldığını ve kişisel düşüncelerin buna bağlı veya karşı oluşturulduğunu ifade eder. Genel itibarıyla doktrinlerin oluşturulma biçimlerini, içeriklerini ve fonksiyonlarını inceler (Saussaye, 1891).

Saussaye dini doktrinlerin temel formlarını incelerken de tasviricidir. Doktrinlerin hakikate ilişkin taraflarından ziyade dinler arası ortak yönlerini ortaya çıkarmaya çalıştığı görülmektedir. Onun bu yaklaşımının modern dönemde Smart tarafından benimsendiği söylenebilir. Öyle ki Smart da dinlerde doktrinel-felsefi yönün ortaklığını vurgulayıp dinler arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları ortaya koymaya çalışmıştır (Smart, 1996).

Mitoloji

Saussaye, bu tipolojide dönemine kadar mitlerin ne şekilde ele alınıp incelendiğine temas ederek konuya dair genel görüşlerini ortaya koyar. İlk olarak bir ulusun medeniyetinin belli bir noktaya ulaştığında mitlerin

özünün, tanrılar ve kahramanların hikâyelerinin eğitimlilere tuhaf görünmeye başladığına dikkat çeker. Bunun bir dereceye kadar Hindistan'da ve Mısır'da ama Yunanistan'da daha özel olarak gerçekleştiğini söyler. Yunan örneğinde bu durum karşısında üç reaksiyonun söz konusu olduğunu belirtir. Birincisi, mitleri küçümsemek, görmezden gelmek veya reddetmektir. İkincisi, mitleri daha yüksek ahlaki ve dini duygulara kabul edilebilir kılmak için az çok reforma tabi tutmaktır. Üçüncüsü, mitlere olağan ve doğrudan anlamlarından başka bir şey atfetmek, yani onları alegorik biçimde yorumlamaktır. Bu noktada mitolojinin gerçek bir bilimsel incelemesinin Max Müller (1823-1900) ile başlayıp onun mitolojinin görevini formüle eden ilk kişi olduğunu belirtir. Nitekim Müller mitoloji incelemesi için karşılaştırmalı dil incelemesinin gerekliliğini vurgulamıştır. Yine de dil incelemesinin mitleri anlamak için gerekli olmasına rağmen yeni teorilere açık olunması tavsiye etmiştir. Müller'e karşı ciddi eleştiriler yöneltildiğine işaret eden Saussaye, dil çalışmalarının yetersiz görülmesini ve örneklerin belirli ırklardan seçilmesini bunlar arasında sayar. Bu nedenle antropolojik girişimlerin katkılarını önemser (Saussaye, 1891).

Mitolojiye ilişkin pek çok araştırma yapılmasına rağmen yapılması gereken çok şey olduğunu düşünen Saussaye, buna dair düşüncelerini ortaya koyar. Öncelikle amacı irrasyonel masallarda rasyonel bir öz keşfetmek değil, bir mitin doğuşunu ve gelişimini tanımlamaktır. Mitolojinin çok farkı boyutlara sahip olmasından ötürü herhangi bir yorum metodunu dışlamanın yanlış ve tek bir yorumlama metoduyla özü keşfetmenin aşırı kibirlilik olacağından bahseder. Belki de en önemlisi tarihi, mitlerden ve efsanelerden ayırmanın kullanışsız olabileceğini belirterek mitlerin çeşitli kategorilerle incelenmesi gerektiğine işaret eder. Bu bağlamda tanrı, doğa ve kült mitleri gibi çeşitli mit türlerini ve ele alınış biçimlerini irdeler. Gerçekten bilimsel bir mitoloji çalışmasında, bir mitin orijinal özü ile edebiyatta, sanatta veya kutsal teoloji yoluyla sonraki gelişimi arasında, genellikle yapılandan çok daha fazlasını ayırt etmenin önemini vurgular. Mitolojik isimleri yorumlamanın ve karşılaştırmalı mitolojinin, mitolojik materyal bilgilerini sağlamada anahtar rol üstlendiğine dikkat çeker. Bu şekilde düşünüldüğünde, mitolojinin görevinin şüphesiz çok zor hale geldiğini ve her zaman birçok boşluk kalacağını görmenin kolay olduğunu belirtir. Bu yüzden her şeyden önce korunan tüm materyalin toplanmasını ve eleştirel şekilde düzenlenmesini gerekli görür. Bu görevin tam olarak yerine getirilmediğini ancak Yunan ve Roma mitleriyle ilgili bir takım kaynakların bunun gerekliliğini teyit ettiğini ifade eder. Özgün materyalleri toplamanın ve elemenin yeterli olmadığını düşünen Saussaye mitleri analiz ederek temel unsurlarını keşfetmenin büyük önem taşıdığını aktarır. Birçok Hindu teoloğun soyut kavramlar üzerine temellendirdiği mitler gibi ebedi kurguların ise dikkate alınmamasını telkin eder (Saussaye, 1891).

Saussaye, mitolojiyle ilgili analizleriyle kendi dönemine kadar mitlerin nasıl yorumlandığını ele almış, gördüğü eksikleri ortaya koymuş ve bir takım çözüm önerileri sunmuştur. Özellikle mitleri tarih dışı olarak nitelendirmemesi, çeşitli kategorilere ayırması ve mitoloji külliyatı oluşturma'nın önemini vurgulaması fenomenolojik çalışmalarda karşılık bulmuş görünmektedir. Örneğin Eliade 1963 yılında kaleme aldığı *Myth and Reality* (Mitlerin Özellikleri) adlı eserinde miti, kutsal bir öykü biçiminde tanımlayarak köken, kozmogoni ve eskatoloji mitleri gibi farklı türlerinden bahsederek insanın güncel durumlarını anlamak için mitleri anlamayı şart koşturmuştur (Eliade, 1963). Smart da boyutsal din modelinde dinleri anlamak için mitolojiyi incelemenin önemine işaret ederek, hikâyesel-mitolojik boyut kapsamında analizler ortaya koymuştur (Smart, 1996). Ayrıca mitoloji külliyatına örnek olması bakımından Amerikan mitolojist Joseph Campbell (1904-1987)'ın *The Masks of God: Creative Mythology, 1959* (Tanrının Maskeleri: Yaratıcı Mitoloji) adlı eseri gibi çalışmaları ön plana çıkmıştır (Campbell, 1959).

Dini Doktrinlerin Felsefi ve Dogmatik Formları

Saussaye bu tipolojide dogma ve felsefenin dinlerdeki konumunu inceler. Dogmanın ilke ve öğreti gibi anlamlara geldiğini ve kutsal bir kitap etrafında şekillenen ortak bir inancı benimseyen bir cemaati varsaydığını ortaya koyar. Dogma gelişiminin açıkça görüldüğü dört dini cemaatten bahseder. Bunlar sürgün sonrası Yahudi, Budist, Hristiyan ve Müslüman cemaatlerdir. Ona göre Yahudilikte bir inanç doktrininin gerçek gelişimi söz konusu değildir. Yahudi doktrini daha ziyade *Halakha* (Yahudi Hukuku) ve etrafındaki tartışmalar bağlamında şekillenmiştir. Daha büyük dogma biçimi, "*Buda, Dharma ve Sangha'ya sığınırım.*" formülünü başlangıç noktası gören Budizm'de görülür. Dogmatik bir doktrin sisteminin tam gelişimini özellikle iki dini cemaatte görmek mümkündür. Bunlar tekçiliği esas alan İslam ve ikrar açısından çeşitliği vurgulayan Hristiyanlık dinleridir. Hristiyanlıkta ve İslam'da dogmaların oluşumu ve gelişimi çok temel noktalarda çarpıcı benzerlik gösterirken kimi zaman ciddi farklılıklar söz konusudur. Hristiyanlıkta dogma yalnızca Hristiyan inancının doktrini olduğunu iddia eder fakat bu inancın alanı ve özü çeşitli şekillerde tanımlanır. İslam'da ise ilk baştan itibaren sivil ve siyasi hayat tartışmasız dinin esaslarına tabidir (Saussaye, 1891). Böylelikle o dogmaların dinlerin temel yapıtaşı olduğunu vurgulamak ister.

Saussaye dogmaların yanında çoğu kez felsefe olarak kabul edilme'lerine rağmen tartışılmaz şekilde dini bir karaktere sahip bireysel düşüncelerin ve okulların sistemlerinden bahseder. Ona göre dini bir tür popüler felsefe olarak görmek kesinlikle yanlıştır. Çünkü bir dünya teorisinin taleplerine oldukça farklı talepler sağlamak zorundadır. Felsefe çalışmaları dini düşüncüyü hiçbir şekilde ilgilendirmeyen birçok sorunu ele aldığı-

dan ötürü açıkça dinin bir parçası olarak da kabul edilmemelidir. Fakat belli bir aşamada dinin felsefi olarak doktrinlerini temellendirmeye ve geliştirmeye çalıştığı ve Platon'dan Hegel'e kadar felsefenin sadece dinle meşgul olmayıp aynı zamanda dini bir karakter taşıdığını iddia ettiği de bir gerçektir. Öyle ki Hindistan'ın düşünürleri, Mısır'ın rahipleri, büyük İslam öğretmenleri ve Orta Çağ'ın skolastik filozofları düşünüldüğünde teoloji ile felsefe arasına bir çizgi çekmenin ne kadar zor olduğu anlaşılacaktır. Nitekim Hristiyan teolojisinin Yunanlıların, yani felsefeyi dinden oldukça bağımsız bir şekilde geliştiren ulusun iki büyük filozofu olan Platon ve Aristoteles'in etkisini en derinden hissetmesi ilginçtir. Aynı şekilde İslam üzerinde de benzer etkileri görmek mümkündür (Saussaye, 1891).

Din ile felsefe arasındaki ilişkiyi irdeleyen Saussaye, dinin felsefeyi dışladığını ve ikisi arasında ilişki olduğunu benimseyen iki görüşün mevcudiyetine işaret eder. İlk görüş çerçevesinde tarihsel bir bakış açısıyla felsefeyi dışlayan dinlerin durgunluğa mahkûm olduğunu belirtir. Bunun Budizm ve Gazali döneminden sonraki İslam için geçerli olduğunu ifade eder. İkinci görüşe göre genel itibarıyla dinlerin teizm ve panteizm etrafında değerlendirilip felsefeyle bu anlayışın desteklenmeye çalışıldığını vurgular (Saussaye, 1891).

Saussaye bu tipolojiyle özellikle dinler tarihi araştırmalarında felsefenin yerini ve rolünü ortaya koymaktadır. Onun felsefe ve felsefecilerle ilgili analizleri modern dönemde Smart'ın analizlerinde yankılanmaktadır. Zira Smart hem boyutsal modelinde felsefeye yer verip incelemiş hem de 1999 yılında kaleme aldığı *World Philosophies* (Dünya Felsefeleri) adlı eserinde Saussaye'ın anlayışına uygun biçimde ayrıntılı analizler ortaya koymuştur (Smart, 1999).

Dinin Ahlak ve Sanatla İlişkisi

Saussaye bu tipolojide özellikle din ve ahlak ilişkisini ele alarak sanatta da kısaca temas eder. Tanrıların kökeninin ahlaki düşüncelere dayanmamasına rağmen ahlak için büyük önem taşıdığını aktarır. Çünkü tanrıların insanların eylemlerini izleyerek günahları cezalandırdığına dair anlayışın genel itibarıyla dinlerde bulunduğunu ifade eder. Temel görev fikrinin tanrılara yapılan dini tapınmayla bağlantılı olduğunu ve bu nedenle ikisinin de daha derin bir anlam kazandığını belirtir. Diğer taraftan kimi zaman tanrıların ideal ahlak modeli olarak sunulmasından ötürü yüksek ahlaki engelleyen karakterler olarak ortaya çıktığını bildirir. Bu yüzden Yunan filozoflarının tanrıları aldaticı ve zina eden karakterler olarak temsil eden mitolojiye defalarca saldırdıklarına dikkat çeker (Saussaye, 1891).

Dini görev düşüncesinde, din ve ahlak arasında bir bağlantının ima edildiğini belirten Saussaye, inancın bencil bir eylemden farklı bir şeye dönüştüğü anda, esasen ahlaki bir karakter kazandığını vurgular. İçerdiği

kendini kontrol ve kendini inkâr ilkeleriyle de ahlaki karakter taşıdığını belirtir. Çoğu zaman inanç içerisindeki ahlaki unsurların abartıldığını düşünür. Ona göre dini ahlak üç aşamadan geçmiştir. İlk olarak tanrılar ritüellere dikkatli şekilde uyulmasını talep etmişler ve aynı zamanda sosyal düzende kendi haklarını gözetmişlerdir. İkinci olarak tanrılar, insanların birbirlerine karşı belirli görevleri ve tüm doğru davranışları yerine getirmelerini istemiştir. Son olarak tanrılar insanlardan tevazu ve sevgi gibi özelliklerle kalbinden erdemli olmasını istemiştir. Dini görevin, törensel uygulamadan bu şekilde ayrılması, İsrail peygamberlerinin faaliyetlerinin en önemli yönlerindenidir. Tanrı kurbandan hoşnut olmaz, doğruluk ve şefkatten zevk alır. Hindistan’da ritüelin yerini büyük ölçüde ahlak kuralları değil, felsefi spekülasyonlar ve büyü almıştır. Putperestler arasında kalbin erdemleri hiç bilinmez. Pers ahlakı sadece doğru eylemleri ve sözleri değil, doğru düşünceleri de gerektirir. Budizm de buna büyük vurgu yapar (Saussaye, 1891). Böylece Saussaye’in saf kalbi ve erdemlerini dinlerin ortak ahlaki ilkesi olarak gördüğü belirtilebilir.

Son olarak dini sanatı ele alan Saussaye, dini sanatın zengin gelişiminin, dinin temsili ve sembolik yönünü ön plana çıkararak pratik dindarlığı arka planda daha fazla bırakacağını ifade eder. Saussaye sanatın dine sunacağı katkıların küçümsenmemesini telkin eder. Ona göre sanat dini düşünce ve hisleri ifade ederek gelişir ve onları canlı ve somut hale getirir. Bunları daha yüksek manevi bir alana taşımak yerine bu dünya ile bütünleştirebilir. Dinin hizmetinde olan sanatlardan dans aşağı aşamada, mimari, heykel ve drama orta aşamada, tiyatro daha yüksekte ve müzik bütün aşamaların üzerindedir. Doğalarına ve karakterlerine göre, farklı dinler, sanat uygulamasında büyük farklılıklar gösterir. Bunun için belirli dinlerin sanatsız olduğu söylendiğinde, “henüz değil” ve “artık yok” gibi ayrımlar yapılmalıdır. Perslerin, sürgünden sonraki Yahudilerin ve Müslümanların hiçbir imge kabul etmemeleri, sanatsal eksikliklerinden değil, dinlerinin estetik temsilleri kabul etmeyen tanrı kavramlarına sahip olmalarıyla açıklanmalıdır. Hristiyanlıkta da, sanat ve din arasındaki ilişkiye dair farklı görüşler din anlayışının farklı aşamaları ve dindarlığın çeşitli biçimleriyle yakından ilgilidir (Saussaye, 1891). Bu görüşleriyle Saussaye dinler arasında çeşitli farklılıklar söz konusu olsa da genel itibarıyla sanatın dinin hizmetinde ve onun bir parçası olduğunu ortaya koymaktadır.

Saussaye bu tipolojide ele aldığı konularla alana dair araştırma konuları belirlemeye ve bunların genel çerçevesini çizmeye devam etmiştir. Ahlakı incelerken tevazu ve sevgiye dayalı saf kalbin erdemlerini adeta ortak bir ahlaki ilke olarak belirlemesiyle özellikle modern dönemde dinler tarihçilerinin dinlerle ilgili “*Kendine davranılmasını istediğin gibi başkalarına öyle davran.*” şeklinde diğerkâmlığı ortak bir ahlaki ilke (al-tın kural) olarak belirlemesiyle (Özcan, 2018) benzer noktada duruşuyla

öncülük rolü üstlenmiştir. Ayrıca sanatla ilgili görüşleri doğrultusunda yapılan çeşitli araştırmalarda sanatın dindeki yeri ve fonksiyonunu ayrıntılı olarak irdelenmiştir. Nitekim Leeuw ve Eliade kutsal ile sanat arasındaki ilişkiyi inceleyen din bilimcilerinin başında gelmektedir. Zira her ikisi için de kutsal, dans, drama, şiir, resim, mimari ve müzik gibi formlarda sanat aracılığıyla tezahür etmektedir (Hafız, 2012). Bu minvalde Leeuw'un *Sacred and Profane Beauty: The Holy in Art* (Kutsal ve Dindışı Güzellik: Sanattaki Kutsal) ve Eliade'in *Symbolism, the sacred, and the arts* (Sembolizm, Kutsal ve Sanatlar) adlı çalışmaları konuya dair birer başyapıt niteliği taşımaktadır (Leeuw, 1963; Eliade, 1985).

SONUÇ

Saussaye Din Fenomenolojisini ilk defa kullanması nedeniyle genel itibarıyla dinler tarihçileri tarafından Din Fenomenolojisinin kurucularından kabul edilir. Bu sıfatı kazanmasında *Manual of the Science of Religion* (Din Biliminin Elkitabı) adlı meşhur çalışması etkilidir. Nitekim Saussaye bu çalışmada yüz yetmiş beş sayfalık fenomenolojik bölüme yer vermiştir. Bu bölümde tasvirici bir yaklaşım benimsemiş ve ortaya koyduğu analizlerle teoride olduğu kadar pratikte de fenomenolojik yaklaşımı benimsediğini göstermiştir. Çünkü açıkça fenomenolojik yöntemlerden bahsetmemesine rağmen dini tipolojiler bağlamında ortaya koyduğu görüş ve yaklaşımlarıyla Din Fenomenolojisinin başlıca yöntemlerinden birisi olan *epoche* (paranteze alma) yöntemini büyük ölçüde tatbik etmiştir. Muhtemelen Saussaye'in en büyük etkisi fenomenolojik bölümde, Tapınma Nesneleri, Putperestlik, Kutsal Taşlar, Ağaçlar ve Hayvanlar, Doğaya Tapınma, İnsana Tapınma, Tanrılar, Büyü ve Kehanet, Kurban ve Dua, Kutsal Mekânlar, Dini Zamanlar, Kutsal Kişiler, Dini Topluluklar ve Kutsal Metinler gibi çeşitli dini tipolojilerle ilk defa Din Fenomenolojisinin çalışma alanlarını belirleyerek dinler tarihçilerine rol model olmasıdır. Öyle ki dini tipolojiler bağlamında söz konusu edildiği üzere Saussaye'in incelediği konular ve yaklaşımı, özellikle 20. Yüzyılın duayen ve etkili dinler tarihçilerinden öğrencisi Gerardus van der Leeuw başta olmak üzere Mircea Eliade ve Ninian Smart gibi dinler tarihçileri tarafından da ele alınmış ve geliştirilerek önemli ve çığır açıcı görüşlere katkı sağlamış görünmektedir. Bu itibarla Saussaye'in fenomenolojik bölümü daha yararlı olacağını düşünmesine rağmen eserinin sonraki baskısında genişletmek yerine çıkarmayı tercih etmesi ve daha sonraki çalışmalarında bu minvalde araştırmalar yaparak ilerlememesini hem kendisi hem de dini araştırmalar alanı adına önemli bir kayıp olarak değerlendirmek mümkündür.

KAYNAKLAR

- Adam, B. (2005). Dinler Tarihine Giriş. *Dinler Tarihi*. Mehmet Katar, Ed. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Alıcı, M. (2011). *Dinler Tarihinin Batılı Öncüleri*. İstanbul: İz Yayınları.
- Arık, D. (2013). Kutsal Kişi. *Dinler Tarihi*. Ahmet Hikmet Eroğlu. Ed. Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları.
- Azizi, N. Z. (2009). *Zerdüştiliğin Kutsal Kitabı (Avesta) Üzerine Bir Araştırma*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Ankara Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Campbell J. (1959). *The Masks of God: Creative Mythology*. New York: Viking Press.
- Cox, J. L. (2006). *A Guide to the Phenomenology of Religion Key Figures, Formative Influences and Subsequent Debates*. New York: Continuum.
- Eliade, M. (1963). *Myth and Reality*. New York: Harper&Row Publishers.
- Eliade, M. (1972). *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Princeton, N.J: Princeton University Press.
- Eliade, M. (1985). *Symbolism, the Sacred and the Arts*. New York: The Crossroad Publishing.
- Eliade, M. (1991). *Kutsal ve Profan*. Mehmet Ali Kılıçbay. Çev. Ankara: Gece Yayınları.
- Eliade, M. (1996). *Patterns in Comparative Religion*. London: University of Nebraska Press.
- Eliade, M. (2000). *Dinler Tarihine Giriş*. Lale Arslan, Çev. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Eliade, M. (2005). *Dinler Tarihi: İnançlar ve İbadetler Morfolojisi*. Mustafa Ünal, Çev. Konya: Serhat Yayınevi.
- Frazer, J.G. (1890). *The Golden Bough: A Study in Comparative Religion (I-II)*. London: Macmillan.
- Güç, A. (1996). “Güneş”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları. 14: 294-296.
- Gündüz, Ş. (1998). *Din ve İnanç Sözlüğü*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Hafız, M. (2012). Kutsal Bir Sanat Eserine Yönelik İki Tür Fenomenolojik Yaklaşım Tarzı: Van Der Leeuw ve Eliade. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 21: 133-154.
- Heiler, F. (1932). *Prayer: A Study in the History and Psychology of Religion*. London: Oxford University Press.

- Leeuw, G. V. (1963). *Sacred and Profane Beauty: The Holy in Art*. New York: Holt, Reinhart & Winston.
- Leeuw, G. V. (1986). *Religion in Essence and Manifestation*. Princeton: Princeton University Press.
- Molendijk, A. (2005). *The Emergence of the Science of Religion in the Netherlands*. Leiden: Brill.
- Nigosian, S.A. (1994). *World Faiths*. London: Palgrave Macmillan.
- Otto, R. (2014). *Rudolf Otto, Kutsal'a Dair: Kutsal Tasarısındaki Sezgisel Faktör ve Rasyonelle Olan İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*. Sevil Gaffari, Çev. İstanbul: Altıkırkbeş Yayınları.
- Özcan, Ş. (2018). Dünya Dinlerinde Altın Kural: Diğerkâmlık. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*. 7/1: 285-308.
- Saussaye, C. P.D. (1891). *Manual of the Science of Religion*. Beatrice S. Colyer-Fergusson, Trans. London: Longmans, Green, And Co.
- Sharpe, E. J. (2000). *Dinler Tarihinde 50 Anahtar Kavram (Karşılaştırmalı Bir Çalışma)*. Bursa: Arasta Yayınları.
- Sina, A. (2004). Eleusis'de Demeter Kültü ve Kadın Ritüelleri. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*. 44/1: 37-52.
- Smart, N. (1996). *Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs*. Berkeley, London: Harper Collins, University of California Press.
- Smart, N. (1999). *World Philosophies*. London, New York: Routledge.
- Tanyu, H. (1968). *Türklerde Taşla İlgili İnançlar*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Ünal, M. (1999). *Din Fenomenolojisi: Tarihçe, Yöntem ve Uygulama*. Kayseri: Geçit Yayınları.
- Ünal, M. (2008). *Dinlerde Kutsal Zamanlar*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.
- Waardenburg, J. (1987). "Chantepie de la Saussaye, P.D.". *Encyclopedia of Religion*, Ed. Mircea Eliade. London, New York: Macmillan, 14: 202-203.

Bölüm 2

ALÂÜDDİN EL-BUHÂRÎ'NİN İBN TEYMIYYE ELEŞTİRİSİ

Mustafa AYKAÇ¹

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelâm ve İtikâdî İslâm Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, e-posta: maykac@kastamonu.edu.tr, orcid.org/0000-0003-3126-1070.

Giriş

Ehl-i Sünnet'in ilk temsilcisi olarak kabul edilen Selef, içinde dinî metinleri anlama bakımından ehl-i re'y ve ehl-i hadis şeklinde iki eğilim barındırır. İlk zamanlardan itibaren bu iki anlayış arasında tartışmalar yaşanmıştır. İlerleyen süreçte ehl-i re'y, nasları anlama konusunda te'vili ve kelâm metodunu benimsemiştir. ehl-i hadisın içinden de metnin zahirini temel alan, lafızcı Selefîlik ortaya çıkmıştır. Ehl-i sünnet'in kelâmcıları olan Eş'arîler ve Mâtürîdîler ile Selefîler arasında da karşılıklı eleştiriler yaşanmıştır. Selefîler eleştirilerini genellikle felsefe, kelâm ve tasavvuf karşıtlığı üzerinden temellendirmişlerdir. Eş'arîler ve Mâtürîdîler ise teşbih ve tecsîm merkezli eleştirilerde bulunmuşlardır. Selefîliğin siyâsî ve sosyal olayların da etkisi ile sistemleştirilmesi İbn Teymiyye (661/1263-728/1328) ile başlatılmaktadır. Bu sebeple Selefîliğin teşekkülü açısından önemli bir ilahiyatçı olan İbn Teymiyye'nin görüşleri hem geçmişte hem de günümüzde çok eleştirilmiştir. İbn Teymiyye'yi eleştiren önemli âlimlerden biri de Alâüddin el-Buhârî'dir (779/1377-841/1438). O, İbn Teymiyye'nin ölümünden hemen sonra, fikirlerinin çok etkili olduğu bir dönemde İbn Teymiyye'nin fikirlerine itiraz etmiştir. Alâüddin el-Buhârî'nin hem İbn Teymiyye'ye yakın bir dönemde yaşaması, hem de Hanefî-Eş'arî anlayışa sahip olması onun İbn Teymiyye eleştirisini önemli kılmaktadır. Diğer taraftan Alâüddin el-Buhârî ve İbn Teymiyye, İbn Arabî eleştirisi yapan iki âlimdir. Bunlardan birinin diğerini eleştirmesi de eleştiri konularının ne olduğu hususunda merak uyandırmaktadır. Bu sebeple çalışmamızda Alâüddin el-Buhârî'nin İbn Teymiyye üzerinden Selefîlik eleştirisi yaptığı "*Mülcimetü'l-Mücessime*" isimli eserinde dile getirdiği eleştiriler ele alınacaktır. Buhârî'nin bu eseri Hanefî fikhî ve Eş'arî kelâmı gibi iki disiplin açısından İbn Teymiyye eleştirisi sunması bakımından önem arz etmektedir.

Bununla beraber çalışmamızın belli bir hacimle sınırlı olması ve Buhârî'nin eleştirilerini ayrıntılı olarak anlatması İbn Teymiyye'nin eleştiriye konu olan fikirlerinin derinlikli olarak ele almamıza imkân vermemektedir. Bu sebeple öncelikli hedefimiz Alâaddın el-Buhârî'nin eleştirilerini ortaya koymaktır. Dolayısıyla söz konusu eleştiri ve ithamlarının geçerli olup olmadığı konusunda kanaat oluşturmaya yetecek kadar malûmatla yetinilecektir. Buhârî'nin yaptığı eleştirilerin her biri müstakil çalışma yapılabilecek konulardır. Bu sebeple çalışmamız sonraki çalışmalar için bir zemin olarak da düşünülebilir.

Takiyyüddin İbn Teymiyye 661/1263-728/1328 yılları arasında yaşayan, görüşleri ile Selefî düşüncede yeni bir aşamanın temsilcisi olan Han-

belî bir âlimdir. Kelâm metodunu ve kelâmî fikirleri,² tasavvufî düşünce mahsulü bazı kabulleri bid'at ve hurafe kabul etmek ve bunlarla mücadele İbn Teymiyye'nin karakteristik özelliği olmuştur. Selef'in³ rivayet ve metin ağırlıklı din anlayışının, siyâsî ve sosyal olayların da etkisi ile sistemleştirilmesi ve "Selefilik" olarak isimlendirilmesi İbn Teymiyye ile başlatılmaktadır.⁴ Ehl-i sünnet kelâm ekolü, Selefilik diye isimlendirilen ve günümüzde Vehhâbî anlayış tarafından temsil edilen bu hareketin Selef ve Ehl-i sünnet ile ilgisi olmayan, Selef düşüncesinden ayrılan yeni ve zararlı bir hareket olduğunu kanaatindedir.⁵

İbn Teymiyye'nin vefatından yaklaşık elli yıl sonra dünyaya gelen Alâüddin el-Buhârî (779/1377-841/1438) de İbn Teymiyye ve fikirlerinden rahatsızlık duyan bir âlimdir. Sa'düddîn et-Teftâzânî (792/1390) ile aynı mezhebî perspektife sahip olan Buhârî, küçük yaşta Teftâzânî'ye öğrenici olmuştur.⁶ Alâüddin el-Buhârî itikâdî konularda Eş'arîliği, fıkhîta Hanefîliği tercih etmiştir. Onun İbn Teymiyye'nin görüşlerini ele alarak ağır şekilde eleştirdiği eseri *Mülcimetü'l-Mücessime*, Hanefî-Eş'arî anlayışın Selefî anlayışa karşı tepkilerinden biri olmuştur. İlmî perspektifleri bakımından Alâüddin el-Buhârî ile İbn Teymiyye'nin ortak yönleri her ikisinin de aşırı fikirlere karşı reaksiyoner olmalarıdır. Bu tavırları sebebiyle

2 Zübeyir Bulut, "Selefilğin Kelâm İlmi'ne Getirdiği Eleştiriler: İbn Teymiyye Örneği- " *Tarihte ve Günümüzde Selefilik, Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, İstanbul, 2014, ss.283-340; Faruk Sancar, "Ehl-i Hadis'in Kelâmî Akılcılığa Bakışı: İbn Teymiyye'nin Râzî'ye Yönelik Metodik Eleştirileri Üzerinden Bir Okuma", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Çorum, 2015, c.14, sy.27, ss. 223-244; Fatih İbiş, "İbn Teymiyye'nin Râzî Algısı ve İzdüşümleri", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul, 2014, sy. 31, ss. 57-86.

3 Selef ve Selefilik kavramları İslâmî literatürde sıkça kullanılan kavramlardır. Bununla beraber bu iki kavrama farklı kesimlerce değişik anlamlar yüklenmektedir. Selef kelime anlamı olarak "önce gelen, geçmişte kalan" anlamına gelmekle beraber Hz. Peygamber döneminde yaşayarak onun dini anlayışına şahit olan ve uygulayan sahabe ve tabiîn içim kullanılan bir kavramdır. Selefin belirgin özelliği Kur'an ve sünneti anlamada te'vili kabul etmemesidir. Bu anlayışı kabul edenlere selef anlayışını kabul eden anlamında selefiyye denir. Selefilik ise selefin bu metodunu kabul etmekle beraber selef döneminden sonra yaşanan ve selef döneminde olmayan her şeyi dinden sapma ve bid'at görenlerin oluşturduğu marjinal bir harekettir. Kendine İbn Teymiyye'yi örnek alan bu hareket 19. yüzyılda siyasileşerek günümüzde Vehhâbilik olarak temsil edilmektedir. Farklı değerlendirmeler için bk. Murat Serdar, Harun Işık, Kelâm Tarihi, Kimlik Yayınları, Kayseri 2018, s. 90; Fethi Kerim Kazanç, Selefiyye'nin Nass ve Metot Ekseninde Din Anlayışı ve Sonuçları, *Kader-Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2010, c. 8, sy 1, ss. 93-122.

4 Mehmet Zeki İçsan, *Selefilik İslâmî Köktencilüğün Tarihi Temelleri*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2012, s. 75.

5 Ahmed Ziyâüddin Gümüşhânevî, *Ehl-i Sünnet i'tikâdî: Câmi'u'l-müttün*, çev. Abdulkadir Kabakçı, Fuâd Günel, Bedir Yayınevi, İstanbul, 2013, s. 7; Muhammed İhsan Oğuz, *Sorular ve Cevaplar*, Oğuz Yayınları, İstanbul, 1995, ss. 138-149.

6 Saïd Abdullatif Fûde, "Tercümetü Alâüddin el-Buhârî", (*Mülcimetü'l-mücessime içinde*) thk. Saïd Abdullatif Fûde, Dâru'z-Zehâin, Beyrut, 2013, ss. 13-15.

hem İbn Teymiyye'nin⁷ hem de Alâüddin el-Buhârî'nin⁸ İbn Arabî'yi tekfir konusunda birleştiklerini görüyoruz. İbn Arabî'yi aşırı söylemlerinden dolayı tekfir eden iki âlimden birinin diğerini tekfir etmesi, tekfirindeki gerekçelerin neler olduğu konusunda merak uyandırmaktadır. Bu sebeple eşine az rastlanan Hanefî-Eş'arî anlayışın İbn Teymiyye eleştirisindeki karakteristiğini belirleyen Alâüddin el-Buhârî'nin bu eleştirileri çalışmamızın konusunu teşkil etmektedir.

Alâüddin el-Buhârî'nin tam adı Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Buhârî el-Acemî el-Hanefî olup, uzun süre Hindistan'da kalmasından dolayı el-Hindî de denilmiştir.⁹ 779/1377 yılında Buhâra'da dünyaya gelmiş, çocukluğu burada geçmiştir. İlk eğitimini babası Muhammed İbnü'l-Alâî'den ve Adududdîn el-Îcî'nin (756/1355) öğrencisi olan dayısı Alâü Abdurrahman et-Taşlâkî'den almıştır. Daha sonra ise Sa'deddîn et-Teftâzânî'nin öğrencisi olmuş, onun gözetiminde yetişerek ondan icazet almıştır. Şâfiî ve Hanefî fıkhnın inceliklerine hâkim olacak şekilde fakih olduğu gibi Arapça, mantık, edebiyat, tasavvuf gibi aklî ve naklî ilimlerde de kendisini yetiştirmiştir. Hanefî-Eş'arî olan Alâüddin el-Buhârî, Ehl-i sünnet itikadını ve fikhî kurallarını ihlal etmeyen bir tasavvuf anlayışına uygun zühd ve verâ sahibi mutasavvıfî bir kişiliğe sahiptir. Hindistan'ın Külberca kentinde uzunca bir süre kalmış, aklî-naklî ilimler ve tasavvuf alanında devlet adamları da dâhil olmak üzere birçok kişiye eğitim vererek ömrünün çoğunu burada geçirmiştir. Hac ibadetinden sonra gittiği Kahire'de her mezhepten isteklilere dersler vermiştir. Yönetime karşı gerekli eleştirileri cesurca yapması sebebiyle itibar gören Alâüddin el-Buhârî, Mısırlı sultan ve kadılar tarafından baş tacı edilmiştir. Mısır sultanının orada kalmasını istemesine ve geniş imkânlar vermesine rağmen, oradan ayrılarak Şam'a giden Alâüddin el-Buhârî, 841/1438 yılında burada vefat etmiştir.¹⁰ Öğrencileri olarak Şihâbüddin ed-Dîmeşkî (854/1450), Muhammed b. Abdillâh el-Balâtînisî (863/1458), Muhammed b. Muhammed el-Ensârî el-Himevî (856/1452), Muhammed b. Ali el-Kayanî (850/1446), Muhammed b. Ahmed el-Mahallî (864/1459) İbrahim b. Ömer el-Etkâvî (834/1430), İbrahim b. Haccac el-Ebnâsî el-Kâhirevî

7 Takiyyüddin İbn Teymiyye, *Mecmû'ü'l-Fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım Mecmeu'l-Melik Fahd li't-Tabââtî'l-Mushafî's-Şerif, Medine, 1416/1995, c. 2, s. 490, c.10, s.59; Faruk Sancar, "Bağnaz bir Selefi mi Endişeli Bir Entelektüel mi? (İbn Teymiyye'nin Eleştirel ve Reaksiyoner Karakteri Hakkında)" *Dinî Araştırmalar*, 2015, c. 18, sy. 46, ss. 97-125.

8 Abdulmelik Yangın, *Alâeddin el-Buhârî'nin Fâdhâtü'l-Mülhidin Adlı Eseri ve Vahdet-i Vücûd Nazariyesine İlişkin Eleştirileri*, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2012, s.2, 20, 24.

9 Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Hacer el-Askalani, *İnbâü'l-Ğumr Bi-Ebnâi'l-Umr*, thk. Hasan Habeşî, el-Cumhuriyyetü'l-Arabîyyetü'l-Müttehide el-Meclisü'l-A'lâ li's-Şuûni'l-İslâmiyye, Kahire, 1969/1389, c. 9, s.23.

10 Said Abdullatif Fûde, "Tercümetü Alâüddin el-Buhârî", 13-15; Vezir Harman, "Alâüddin Buhârî el-Hanefî'nin "Risâletün fi'l-itikâd" Adlı Eseri ve Kelâmî Görüşleri" *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2015, c.13 sy. 1, ss. 141-143.

(836/1432), Ali b. Muhammed (858/1454), Abdullah b. Abdurrahman Kâdî Aclûn (865/1460), Ebü'l-Fadl el-Kâhirevî (865/1460), Kâsım b. Kutluboğa (879/1474) gibi kırk beş kadar isim sayılmaktadır.¹¹

Alâüddin el-Buhârî itikâdî anlamda Ehl-i sünnetin Eş'arîler ile Mâturîdîlerden oluştuğunu düşünmekteydi.¹² Bu sebeple yazdığı eserlerde meseleleri ele alırken bu anlayışı ön planda tutmuştur. Bilinen eserleri şunlardır:

1. *Risâletün fi'l-i'tikâd*
2. *Mülcimetü'l-Mücessime*
3. *Nüzhetü'n-nazar fî keşfi hakîkatî'l-inşâ ve'l-haber*
4. *Ma'rîfetü'z-zındık min gayrih*
5. *Cevâbü suâl 'an vâcibi'l-vücûd ve mümkinî'l-vücûd ma'a fâide ve tetimme fi nefsi'l-mevzû'*
6. *Fadîhatü'l-mülhidîn*
7. *Fetevâ fî hükmi ictimâi'r-ricâli ve'n-nisâi li'z-zikr*
8. *Hâşiye alâ hâşiyeti't-Teftazânî ale'l-Keşşâf*
9. *Risâle fi'l-mevzu'*

Alâüddin el-Buhârî'nin İbn Teymiyye Eleştirisi

Alâüddin el-Buhârî eserinin başında hicrî 832 yılında Şam'a geldiğinde, şehirde Takiyyuddin İbn Teymiyye'nin fikirlerinin tartışıldığını, halkın onun fikirlerinden etkilendiğini ve kendisine sürekli onun görüşleri ile ilgili sorular sorulduğunu bildirmektedir. İbn Teymiyye'nin görüşleri üzerine yaptığı değerlendirmeleri sonucunda onun hakkındaki kanaatini şu ağır ifadelerle özetlemektedir: “Küfrün vadilerinde ve dalâlet atmosferinde, kavrama kabiliyeti olmamasından dolayı denizleri dolduracak kadar çok olan bâtil hayalleri, vehminden kaynaklanan yalanları, hadis ve kıssa nakillerine dair ezberlerinin çokluğu sebebiyle ve şeytanın da vesvese vermesiyle burnunu yükseklerle dikmiş, kendini müctehit imam zannetmiştir. Hâlbuki ağırbaşlı ve şuurlu herkes ezberin çokluğunun ilim ifade etmeyeceğini bilir. Bu sebeple ezberi çok olsa da, İbn Teymiyye şer'î ve fer'î hükümler hakkında tartışmaya girince doğru ve palavra arasındaki sözleri ile karanlığa seslenen biri veya önüne çıkan çer-çöpü sürükleyen bir sel gibidir. Dinin usûl ve akâid konularında içtihadî tartışmalara girince ise, kör kadınların sırtına binmiş gibi olup küfre girer. Ancak halk

11 Abdülmelik Yangın, *Alâüddin el-Buhârî'nin Fadîhatü'l-Mülhidîn Adlı Eseri ve Vahdet-i Vücûd Nazariyesine İlişkin Eleştirileri*, ss. 4-5; Saîd Abdullatif Fûde, *Tercümetü Alâüddin el-Buhârî*, ss. 20-24.

12 Saîd Abdullatif Fûde, *Tercümetü Alâüddin el-Buhârî*, s. 17.

arasında meşhur olan “her düşenin bir toplayıcısı olur” sözü misâli ayak takımı câhil mecnunlar onu büyük bir deniz, taşan bir ırmak zannederek kara kuruntularını ve her saçmalığını kabul etmiştir...”¹³

Alâüddin el-Buhârî bu sebeple İbn Teymiyye’nin fikirlerini değerlendirmek ve halkı bilgilendirmek için *Mülcimetü’l-Mücessime* adını verdiği eserini yazmak zorunda kaldığını söylemektedir.¹⁴ Bu eserinde İbn Teymiyye ve taraftarlarını Mücessime mensupları olarak nitelendirerek, eserine “Mücessimeyi Gemleyen” anlamına gelen *Mülcimetü’l-Mücessime* adını vermiştir. Müellif bu eserinde İbn Teymiyye’yi ikisi usûlî-itikâdî, ikisi de ferî-fikhî mesele olmak üzere dört konuda eleştirmektedir.

1.1. Usûlî-İtikâdî Eleştirileri

1.1.1. Allah’ı Tenzih ve Takdis Konusundaki Eleştirileri

İslâm kelâmında Allah’ın cisim olduğunu söylemek tecsim, yaratılmışlara benzetmek ise teşbih kavramları ile ifade edilmektedir. Teşbih ve tecsim barındıran fikirlere sahip kişi ve fırkalar ise kendilerini İslâm’a nispet etseler dâhi Ehl-i sünnet âlimlerince Müşebbihe ve Mücessime diye isimlendirilerek İslâm dışı kabul edilmişlerdir.¹⁵ Alâüddin el-Buhârî’nin İbn Teymiyye eleştirisi onun tecsim ve teşbih yaptığı iddiasına dayanmaktadır.

İbn Teymiyye’nin Selef itikadına dayandığı Allah’ın sıfatları hakkındaki düşünceleri en çok tartışılan görüşlerinden olmuştur. İbn Teymiyye naslarda bildirilen haberî sıfatlar dâhil tüm sıfatların te’vil edilmeden, naslarda nasıl geçiyorsa o şekilde kabul edilmesi gerektiğine inanmaktadır. Bu konuda te’vile şiddetle karşı olan İbn Teymiyye’ye göre Allah’ın sıfatlarını te’vil edenler, Allah’ı sıfatlarından ve mutlak olan vücûdundan soyutlayarak, taayyünü olmayan bir zât olarak kabul etmişlerdir. Onların bu görüşü, Allah’ı varlık alanına çıkarmayan, işaret edilemeyen, hakikati olmayan zihnî bir varlık haline getirmektedir. Bu anlayış yaratıcının sıfatlarını iptal etmek anlamına gelmektedir.¹⁶ Ona göre Kur’an ve hadislerde zikredilen Allah’ın sıfatları ve fiilleri te’vilsiz ve mecazsız olarak zahirî anlamı üzere anlaşılmalıdır. İlim, kudret gibi sıfatları nasıl te’vilsiz ve mecazsız, zâhiren, olduğu gibi anlaşılıyorsa, haberî sıfatları da aynı şekil-

13 Muhammed b. Muhammed Alâüddin el-Buhârî, *Mülcimetü’l-Mücessime*, thk. Saîd Abdüllatîf Fûde Dârü’z-Zehâin, Beyrut, ts., ss. 40-42.

14 Alâüddin el-Buhârî, *Mülcimetü’l-Mücessime*, s.35.

15 Abdülkâhir Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-fırâk*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd Mektebetü’l-Asriyye, Beyrut, 1416, ss.225-230; Ebu’l-Muzaffer el-İsferâyîni, *et-Tabsîr Fi’l-Dîn ve Temyîzü’l-Fırakati’n-Nâciyeti Ani’l-Fırakı’l-Hâlikin*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1988, ss.110-122.

16 Takiyyüddin İbn Teymiyye, *el-Furkân Beyne’l-Hakkı ve’l-Bâtıl*, thk. Halîl el-Mîs, Dârü’l-Kalem, Beyrut, ts, s.127; *Mecmû’u’l-Fetâvâ*, c.5, s.109; Hüseyin Aydın, “İbn Teymiyye’de Allah Tasavvuru -Eleştirel Bir Yaklaşım-” *Kelam Araştırmaları Dergisi(Kader)*, 2016, c. 4, sy. 2, ss. 39-86.

de anlaşılmalıdır. Bu sebeple “vechullah”, “yedullah”, “istivâ” vb. sıfatları da te’vîl edilmeden mecaz anlamına yorumlanmadan olduğu gibi kabul edilmelidir.¹⁷ Allah’a izafe edilen bu özellikler insanların veya başka varlıkların özellikleri ile benzermiş gibi düşünülse de bu özellikler Allah’a nispet edilmesi bakımından farklılık arz eder.¹⁸

Alâüddin el-Buhârî teşbih ve tecsîm üzerinden yaptığı İbn Teymiyye eleştirisini iki ilkeye dayandırmaktadır. Bunların birincisi, şeriatın aklî deliller üzerine bina edildiği gerçeğidir. Müellif, “aklın, şeriatın aslı” olduğu gerçeğinden hareketle vâcibü’l-vücûd hakkında aklî çıkarımlar yaparak bunları tecsîm eleştirisinin merkezine oturtmaktadır. Ona göre akıl, şeriatın aslıdır. Şeriatın sübûtu, Allah’ın varlığının bilinmesine, şeriatı tebliğ eden peygamberin doğruluğuna ve peygamberin tebliğ ettiği şeriatın kesin olarak Şâri’in (Allah’ın) katından olup olmadığının bilinmesine dayanmaktadır. Buhârî, mütekellimlerin ve usûlcülerin de kabul ettiği şekilde ilmi, duyular ve akıl sebebiyle vakıaya uygun olarak ortaya çıkan kesin itikat olarak tanımlamakta, akılla elde edilenleri de zarûrî ve kesbî olarak ikiye ayırmaktadır.¹⁹

Buhârî’ye göre hem yaratıcının varlığını hem de nebinin doğruluğunu bilgi edinme yollarından biriyle bilmek gereklidir. Yaratıcının varlığını bilmenin kesbî olduğu açıktır. Buna göre eserden müessirin varlığına akıl yoluyla istidlalde bulunmak suretiyle aklın kesin delili yani burhan gereklidir. Bu burhan ise âlemin hudûsu veya imkânı düşüncesine dayanmaktadır. Çünkü sebebe ihtiyacı olmak imkân veya hudus anlamına gelir. Kelam ilmine göre bunların hepsi açık aklî delillerle bilinir.²⁰

Nebinin doğru sözlü olduğunu bilmek de aklî ve zarûrîdir. Zira Allah peygamberin peygamberliğine delalet eden mucizeleri peygamberlerinin elinde gerçekleştirir. Allah’ın bu fiili, peygamberleri hakkında sürekli yaptığı bir iş, yani âdetidir. Allah’ın peygamberlerinin peygamberliğini ispat için sürekli yapageldiği bu fiiller, duyulardan elde edilen türden yani mahsûsâta dair bilgilerdir. Mahsûsâta dayanan bilgiler denizin sudan oluşması, taşın sert olması gibi zarûrî bilgi içermektedir. Normal şartlar altında gerçekleşmeyecek olaylar, peygamberler elinde gerçekleşip de duyular bunu algılayınca, akıl bu fiilin o insanın değil, Allah’ın bir fiili olduğunu anlar. Bu durumda dinin sübûtu aklın Allah hakkındaki burhânî delillerine dayanır. Yine Peygamberliğin ispatı da aklın zarûrî bilgilerine dayanır. Bu durumda aklın dinin aslı olduğu ortaya çıkmaktadır. Şeriatın

17 Takiyyüddin İbn Teymiyye, *Der’ü’l-Teârûzi’l-Akl ve’n-Nakl*, nşr. Muhammed Reşad Sâli, Câmi’atü’l-İmâm Muhammed b. Sa’ûd, Riyad, 1399/1979, c.1, ss. 264-268; *Mecmû’u’l-Fetâvâ*, c.5, s.109.

18 Takiyyüddin İbn Teymiyye, *er-Risâletü’l-Tedmürîyye*, nşr. İsmail b. İbrahim, Kahire, 1954, s.22.

19 Alâüddin el-Buhârî, *Mülcimetü’l-Mücessime*, ss.46-47.

20 Alâüddin el-Buhârî, *Mülcimetü’l-Mücessime*, ss.47.

akılla çelişerek akılı yalanlaması, şeriatın kendini yalanlaması demektir. Çünkü aslın yalanlanması, fer'in de yalanlanması demektir.²¹

Buhârî'nin akılı şeriatın aslı olarak istidlâlinin merkezine oturttuğu bu satırlar özellikle müteahhirûn dönemi felsefî kelâm metodunda bariz şekilde dillendirilen bir husustur. Müteahhir kelâmcılar akılı asıl, nakli fer' kabul ederek, eserlerinde bu durumu sıkça vurgulamışlardır. Onlara göre nakil, akıl ile çelişmez. Akıl ile naklin çelişme durumu söz konusu olursa, akıl tercih edilir. Çünkü akıl asıl, nakil fer'dir. Nakil, meşrûiyetini akıldan alır. Akılla nakil çelişirse, akıl temel alınarak nakil tevil edilir. Çünkü nakil fer' olup fer'i doğrulamak için aslı yalanlamak aynı zamanda fer'in kendisini yalanlamaktır.²² Buhârî'nin bu tavrıyla felsefî kelâm döneminin bir özelliğini eserine yansıtmış olduğu söylenebilir.

Alâüddin el-Buhârî'ye göre akıl Allah'ın varlığına delalet ettiği gibi O'nun vâcibü'l-vücûd olduğuna da delâlet eder. Çünkü Allah'ın varlığı mümkün olsaydı, o zaman başka bir varlığa muhtaç olan, hâdis bir varlık olurdu. Muhtaç olunan varlık, o varlığın kendisi olursa devir söz konusu olur. Eğer muhtaç olunan varlık, o varlığın kendisinden başka bir varlık ise, o zaman bu varlık mümkün bir varlık olacaktır. Bu durumda o mümkün varlık da kendisinden önce mevcut olan başka bir mümkün varlığa/müessire muhtaç olacaktır ki, bu teselsüldür. Devir bir şeyin sebebinin kendisi olmasından dolayı; teselsül de bir şeyin sebebinin sebebe muhtaç başka bir varlığa bağladığı için bilâ nihâye sürekli tekrar edeceğinden bâtıl ve muhaldir. Teselsülün sonsuza dek tekrar etmemesi için, varlığı kendi zatından ve zorunlu olan bir varlığa ihtiyaç duyulur. Bu varlık Yüce Allah'tır.²³

Yine akıl, yaratıcının vâcibü'l-vücûd olması gerektiğine hükmettiği gibi, vâcibü'l-vücûd hakkında “vâhid/bir” ve “ehad/tek” nitelemelerinin kullanımı konusunda da bazı hükümlerde bulunur. Lügatte “vâhid” ikincisi olmayan, “ehad” de bölünmeyen, tek anlamlarına gelmektedir. Bu sebeple lügat anlamlarına dayanarak “Bu, bir (vâhid) adamdır” veya “Bu, bir (vâhid) dirhemdir” demek uygun olsa da, mürekkebe (cüzlerden oluşan) olduğu için “Bu, tek (ehad) adamdır” veya “Bu, tek (ehad) dirhemdir” demek uygun değildir. Bu kural doğrultusunda Allah, mürekkep olmadığı için kendisi hakkında “De ki: Allah tek/ehaddır” (el-İhlâs 112/1) buyurmuştur.²⁴

21 Alâüddin el-Buhârî, *Mülcimetü'l-Mücessime*, ss.47-50.

22 Kādî Nâşiruddîn 'Abdullah b. 'Ömer el-Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr Min Metâli'i'l-Enzâr*, thk. 'Abbas Süleyman Dârü'l-Cebel, Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Beyrut, 1991, s.64; İsfahânî, Ebû's-Senâ Şemseddin b. Mahmud b. Abdurrahmân, *Matâli'u'l-Enzâr Alâ Metni Tavâli'i'l-Envâr*, Dârü'l-Kütübî, Kahire, 2008, s. 28.

23 Alâüddin el-Buhârî, *Mülcimetü'l-Mücessime*, ss.50-51.

24 Alâüddin el-Buhârî, *Mülcimetü'l-Mücessime*, s.53.

Buhârî'ye göre, vâcibü'l-vücûdun birden fazla olmamasının delili ise, birden fazla olmaları durumunda bunların hakikatleri bakımından aynı olsa da iki ayrı varlık olmaları sebebiyle arızî bir özelliikle birbirlerinden ayrılmak zorunda olmalarıdır. Onları birbirinden farklı kılan bu arızî özellik ya kendi hakikatlerinden olmak ya da hakikatlerine dâhil olmayan hâricî bir şey olmak zorundadır. Eğer bu özellik kendi hakikatlerine dâhil olursa, o zaman vâcibü'l-vücûdlar birbirinden farklılaşamazlar. Kendi hakikatleri dışında hâricî bir unsur olursa o zaman da başka bir şeye muhtaç varlıklar olurlar. Bu da vâcibü'l-vücûd olmayı nefyeder. O halde vâcibü'l-vücûd eşi, benzeri olmayan tek varlık olmalıdır.²⁵

Buhârî'ye göre vâcibü'l-vücûdun mürekkeb değil de basît²⁶ olmasının delili ise, bu durumun teaddüt gerektirmesidir. Vâcibü'l-vücûdun basît değil de mürekkeb olması durumunda, vâcibü'l-vücûdu oluşturan cüzlerin ya vâcibü'l-vücûdun mahiyetine dâhil zorunlu cüzler ya da mahiyeti dışında cüzler olması şeklinde iki durum ortaya çıkmaktadır ki, müellif bu iki ihtimali de değerlendirmektedir. Ona göre cüzlerin vâcibü'l-vücûdun mahiyetine dâhil zorunlu cüzler olması durumunda her bir parçanın birer vâcibü'l-vücûd olması gerekir ki, bu vâcibü'l-vücûdun teaddüdü anlamına gelir. Bu cüzler vâcibü'l-vücûdun mahiyetine dâhil olmayan cüzler olursa da, daha önce de zikredildiği gibi vâcibü'l-vücûd hâricî bir unsura muhtaç bir varlık olur. Buhârî'ye göre bu cüzlerin mümkün özellik arz etmesi de düşünülemez. Çünkü bu durumda vâcibü'l-vücûd mümkünin cüzlerine muhtaç olan mümkün bir varlık haline gelmektedir. O halde bu âlemin yaratıcısı olan vâcibü'l-vücûdun basît olması, yani mürekkeb olmaması gerekmektedir.²⁷

Alâüddin el-Buhârî, verdiği bu bilgilerle İbn Teymiyye'nin "vâcibü'l-vücûdun kendini oluşturan cüzlere muhtaç olması onun zorunlu varlık olmasına zarar vermeyip, mümkün varlık olmasını da gerektirmeyeceği"²⁸ düşüncesinin yanlış olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Ona göre İbn Teymiyye bu kesin aklî delilleri bir tarafa bırakarak bazı nasların zahirine dayanmış ve Allah'a bir beden ve bir takım organlar nispet etmek dalâletinde bulunmuştur.²⁹ Bu noktada Buhârî'nin aklı asıl, nakli fer' gören anlayışı öne çıkardığını görüyoruz. O, İbn Teymiyye'yi asıl varken, aslı bir kenara itip, fer' ile hüküm oluşturmakla suçlamaktadır. Hâlbuki

25 Alâüddin el-Buhârî, *Mülcimetü'l-Mücessime*, s.53.

26 Kelâmcılar "basît" kelimesinin anlamını üç açıdan açıklamışlardır. Birincisi, hakiki anlamıdır ki, hiç cüz'ü olmayan demektir. İkincisi, örfte kullanılan anlamıdır ki, farklı tabiatlara sahip şeylerden mürekkeb olmayan şey anlamına gelmektedir. Üçüncüsü ise, izâfî anlamıdır ki, bir şeyin başka şeylere nispetle daha az cüz'ünün olması anlamına gelir. Ayrıca soyut varlıklar olan akıl ve nefis basît varlık kabul edilmiştir. ('Alî b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf Cürçânî, *Kitâbü'l-Ta'rifât*, thk. Muhammed 'Abdurrahmân el-Mar'âşî, Dârü'n-Nefâis, Beyrut, 2012, s.105.)

27 Alâüddin el-Buhârî, *Mülcimetü'l-Mücessime*, ss.54-55.

28 İbn Teymiyye, *el-Furkân Beyne'l-Hakkı ve'l-Bâtıl*, ss.140-141.

29 Alâüddin el-Buhârî, *Mülcimetü'l-Mücessime*, ss.56-57.

İbn Teymiyye'nin verdiği hüküm, asıl olan akılla çalışmaktadır. Kelâm kâidelerine göre akıl ile nakil çelişirse akıl temel alınır, nakil tevil edilir.³⁰

Alâüddin el-Buhârî, İbn Teymiyye ve takipçilerinin Allah'a tehayyüz/hacimlilik ve cihet atfettiğini iddia ederek, bunun O'na cismâniyet atfetmek olmadığı şeklindeki iddialarını da değerlendirmektedir. Buhârî, bu kimselerin tecsimin hacimli olmak ve cihette olmayla aynı şey olmadığını, tecsimin bunların levazımı olduğunu söylediklerini belirtmektedir. Bunlar cismâniyet ile hacimlilik ve cihette bulunma arasındaki zorunluluğu yok etmek için, mezhebin sebebinin mezhebin kendisi olmadığı örneğiyle özdeşleştirmeye çalışmışlardır. Alâüddin el-Buhârî'ye göre bu konuyu mezhebin sebebinin mezhebin kendisi olmadığı sözüyle açıklamaya çalışmak, ancak hem mezhebin hem de mezhebin sebebinin ne olduğunu bilmeyen palavracı birinden sadır olabilir. Çünkü bir konuda bir emarenin delâleti sonucu müçtehidin zannı ile verdiği hükme mezhep denir. Mezhebin sebebi olan bu hükmün illeti, aklî ve naklî kesin bir delilden dolayı değil de, aksine zandan ortaya çıkar. Mesela; imanda istisnâda bulunmanın câiz oluşu, ramazan orucu için geceden niyet etmenin farz oluşu İmam Şâfiî'nin mezhebidir. Buradan hareketle imanın ve ramazan orucunun farz oluşunun İmam Şâfiî'nin mezhebi olduğu söylenemez.³¹

Alâüddin el-Buhârî'ye göre Allah'ın basît olması O'nun vâcibü'l-vücûd olmasının bir gereğidir. Allah'a organ, yer kaplama, cihet nispet etmek O'na cismâniyet atfetmek anlamına gelir ki, bu Allah'ın vâcibü'l-vücûd oluşunu engeller. “Onlara ‘Yeri ve gökleri kim yarattı?’ diye sorsan, muhakkak ki ‘Allah yarattı’ derler” (ez-Zümer 39/38) âyetinde Müşriklerin Allah'ı lafzen kabul ettikleri ama putları da ilah edindiklerinden ilahlık konusunda Allah'ı birlemedikleri anlatılmaktadır. O'na göre İbn Teymiyye, ilahlığın gerektirdiği benzersiz ve tek olma özelliğini O'na cismâniyet atfederek yok etmiş, cahiliyye devri Araplarıyla aynı konuma düşmüştür.³² Buhârî'ye göre Allah'ın arşı üzerinde mekân edindiğini, hacim sahibi olduğunu, yukarı cihette bulunduğunu söylemek, O'nun cisim olduğunu söylemektir. Çünkü cismiyyet, tehayyüz ve cihette bulunmanın zorunlu sonucudur. “Allah cisimdir” diyenin kâfir olacağı konusunda icmâ olduğunu söyleyen Alâüddin el-Buhârî, görüşünü desteklemek amacıyla önemli Eş'arî âlimi Cüveynî'nin de aynı fikirde olduğunu söylemektedir.³³ Buhârî kendi kanaatini icmâ ve Eş'arîliğin önemli âlimlerinden Cüveynî üzerinden temellendirerek, fikirlerinin ileri gelen Eş'arî âlimlerin de fikirleri olduğu mesajını vermektedir. Zira onun bu görüşleri serdettiği

30 Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr*, s. 64

31 Alâüddin el-Buhârî, *Mülcimetü'l-Mücessime*, ss.58-59.

32 Alâüddin el-Buhârî, *Mülcimetü'l-Mücessime*, s.58.

33 Alâüddin el-Buhârî, *Mülcimetü'l-Mücessime*, s.61; Ebü'l-Meâli Abdülmelik Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ Kavâtı'l-Edile fî Usûli'l-İ'tikâd*, thk. Es'ad Temim, Müessesetü Kütübi's-Sekâfe, Beyrut, 1985, ss.58-59.

Şam ve civarında yaşayan halk Eş'arîliğe mensuptur. Fikirlerini Eş'arîlik üzerinden anlatmanın müellife Eş'arî halk nezdinde itibar kazandıracağı muhakkaktır.

Alâüddin el-Buhârî'nin tecsim üzerinden yaptığı eleştirinin dayandığı ikinci ilke ise dinin kesinleşmiş asılları hakkında nassın zahiriyle hükmetmenin, nassın te'vilinden kaçınarak hakiki anlamına hamletmenin doğru olmadığı gerçeğidir. Müellifin bu açıdan yaptığı eleştiri doğrudan İbn Teymiyye'nin haberi sıfatlar hakkındaki görüşleriyle ilgilidir.

Selef âlimlerinin kanaatine değinen Buhârî, onların haberî sıfatlarla ilgili ibarelerle ne kastedilmediğini bildiklerini, bir mecazî kullanımın farkında olduklarını ama Allah'ın sıfatları hakkında zan ile konuşmanın zor bir mesele olmasından dolayı te'vile gitmediklerini, özellikle cismaniyet gerektiren anlamları murâd etmediklerini söylemektedir. Ona göre, bazı halef âlimleri bu meseleler hakkındaki idraklerinin kıt olması, vehim ve hayallerinin zayıf akıllarını istila etmesi sebebiyle Selef'in tevilden kaçınıp hakiki manaları ispat ettiği fikrine kapılmış ve tecsime düşmüşlerdir. İbn Teymiyye'nin de içinde olduğu bu kimseler Allah'ı cisim sahibi bir varlık olarak düşünerek, bu kanaatlerini Selef'e nispet etmişlerdir. Bu nispetlerle de birçok insanı saptırmışlardır.³⁴ Müellifin bu değerlendirmelerinin daha sonra eleştiri sınırlarını aşarak hakaretâmiz şekle büründüğü görülmektedir.

İbn Teymiyye'nin Allah'ın kendini anlatırken kullandığı antropofornik ifadeleri³⁵ zâhir anlamları ile ama yaratılmışların organ ve sıfatlarının aynısına benzetmeksizin, bir takım organ-sıfatlar olarak kabul ettiğini eserlerinden anlamak mümkündür. İbn Teymiyye'ye göre böyle bir anlayışta dalâlet fırkası olarak nitelediği Müşebbihe'nin yaptığı gibi tecsim ve teşbih yoktur. Müşebbihe Allah'ı gerçek anlamda yaratılmışlara benzeterrek Allah ile yaratılanlar arasında herhangi bir farklılıktan bahsetmemiştir.³⁶ Onun Allah'a izafe ettiği özelliklerin yaratılmışların özelliklerine benzer gibi düşünülebilse de, bu özelliklerin Allah'a nispet edilmesi bakımından farklılık arz ettiği, bu sebeple teşbih ve tecsim anlamı taşımadığı şeklindeki kanaatinin³⁷ Allah'tan teşbih ve tecsimi nefyetmek amaçlı olduğu açıktır.

Bununla beraber İbn Teymiyye'nin "Allah'ın hem zahir/gerçek anlamında, hem de yaratılmışlara benzemeyen organlarının olduğu" şeklindeki düşüncesinin oldukça muğlak ve anlaşılmaz olduğunu belirtmek gerekir. Bir taraftan nassın zahirini kabul eden bir taraftan da Allah'tan tecsim ve teşbihi nefyetmeye çalışan İbn Teymiyye bu kanaatini net şekil-

34 Alâüddin el-Buhârî, *Mülcimetü'l-Mücessime*, ss. 64-67.

35 İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, c. 3, s. 42.

36 İbn Teymiyye, *er-Risâletü'l-Tedmüriyye*, s.22; *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, c.3, s.87.

37 İbn Teymiyye, *er-Risâletü'l-Tedmüriyye*, s. 22.

de eserlerine yansıtamamıştır. Bu sebeple hem daha hayatta iken hem de sonraki dönemlerde teşbih ve tecsimle suçlanmıştır. Yukarıdaki ifadele-
rinden anlaşılacağı üzere Buhârî de İbn Teymiyye'yi açık şekilde teşbih
ve tecsîm ile suçlamaktadır.

1.1.2. Cehennemin Ebedî Olmadığı Konusundaki Eleştirileri

Cennet ve cehennemin hali hazırda var olup olmadığı, varsa nerede olduğu ve ebedî olup olmadığı konuları kelâm âlimleri tarafından tartışıl-
mış konulardandır. Cennet ve cehennemin ebedî olduğu konusu âlimlerin
büyük çoğunluğu tarafından kabul edilse de farklı görüşleri ortaya atanlar
da olmuştur. Konu ile ilgili görüşler güncel çalışmalarda üç başlık altında
toplanmıştır:³⁸

a) Cennet de cehennem de ebedîdir. Hâricîler, Mu'tezile ve Ehl-i
sünnet'in oluşturduğu büyük çoğunluk bu görüştedir.³⁹

b) Cennet de cehennem de fânidir. Cehm b. Safvân (128/745-46) ve
Ebû'l-Huzeyl el-Allâf (235/849-50) bu görüşü savunmuştur.⁴⁰

c) Cennet ebedî, cehennem fânidir. Muhyiddin İbn Ara-
bî (638/1240)⁴¹, İbn Teymiyye,⁴² öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye
(751/1350)⁴³ ve son dönem âlimlerinden Musa Cârullah Bigiyef (1875-
1949)⁴⁴ gibi bazı âlimler de bu görüştedir.

Cennet ve cehennemin ebedî olup olmadığı konusunda ilk farklı dü-
şüncenin sahibi Cehm b. Safvân olmuş, Ebû'l-Huzeyl el-Allâf da onun
fikirlerini benimsemiştir. Onlardan sonra İbn Arabî, İbn Teymiyye ve İbn
Kayyim el-Cevziyye farklı görüşler öne sürmüştür. Özellikle İbn Teymiy-

38 Cennet ve cehennemin ebediliği konusunda geniş bilgi için bk. İbrahim Toprak, *Cennet ve Cehennemin Ebediliği*, (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2010); Yunus Öztürk, "Giriş Yerine: İslam Düşüncesinde Cennet ve Cehennemin Ebediliği Tartışmaları", (Rahmet-i İlahiyye Burhanları ve İnsanların Akide-i İlahiyyelerine Bir Nazar içinde), ed. Ferhat Koca, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2019.

39 Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye (el-Akide ve 'İlmi'l-Kelâm Min 'Amâli'l-İmâm Muhammed Zâhid el-Kevserî İçinde)*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2009, s.638; Ebû İshâk İbrâhîm es-Saffâr el-Buhârî, *Telhîsu'l-Edille li Kavâidi't-Tevhîd*, thk. Hişâm İbrâhîm Mahmûd, Dârü's-Selâm, Kâhire, 2010, s.575; Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2015, c.3, ss.582-583; Ebu'l-Hüseyn el-Hayyât, *el-İntisâr: Mu'tezile Müdafası*, çev. Yüksel Macit, Endülüs Yayınları, İstanbul, 2018, s.4; Kâdî Abdülcabbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s.666.

40 Ebû'l-Hasan Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilafu'l-Musallîn*, thk. Hellmut Ritter, en-Neşerâtü'l-İslâmiyye li Cem'iyeti'l-Müsteşrikîn el-Almâniyye, Wiesbaden, 1980, ss.148-149.

41 Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Ahmed Şemseddin, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrût ts, c.8 s.11.

42 İbn Teymiyye, *er-Reddû Alâ Men Kâle Bi Fenai'l-Cenneti ve'n-Nâr*, thk. Muhammed b. Abdillâh es-Semherî Dârü Belensiye, Riyad, 1415/1995, s.80.

43 İbn Kayyim el-Cevziyye, *Hâdi'l-Ervâh İla Bilâdi'l-Efrâh*, thk. Yusuf Ali Bedevi, Dârü İbn Kesir, Beyrut 2008, ss.52-81.

44 Musa Carullah Bigiyef, Rahmet-i İlahiyye Burhanları ve İnsanların Akide-i İlahiyyelerine Bir Nazar, ed. Ferhat Koca, sad. Yunus Öztürk, Hafzullah Genç, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2019, ss.46-54.

ye ve öğrencisi fikirleriyle bu konudaki tartışmaları tekrar alevlendirmiş, red veya kabul bağlamında birçok eser yazılmasına sebep olmuştur.⁴⁵

İbn Teymiyye, fikrî menşei Cehm b. Safvân olan cennet ve cehennemin her ikisinin de fânî olduğu şeklindeki görüşe reddiye olarak *er-Red alâ men kâle bi fenâi'l-cenneti ve'n-nâr ve beyânu'l-akvâli fî zâlik* adında müstakil bir eser yazmıştır. İbn Teymiyye bu eserinde Cennetin fânî olduğunu iddia edenlerin iddialarını, cennetin nimetlerinin sonsuz olduğunu bildiren “Cennetin yiyecekleri dâimîdir” (er-Ra’d 13/35), “Şüphesiz bu, bizim verdiğimiz bitmek bilmeyen rızkıımızdır”(es-Sâd 38/54), “Bu bitip tükenmeyen bir nimettir” (Hûd 11/108) ve “Kesilmeyen ve yasaklanmayan nimetler...” (el-Vâkıa 56/33) gibi âyetleri dile getirerek çürütmekte ve âyetlerin açık delâleti sebebiyle bu iddiada bulunan bir kişinin küfre düşeceğini söylemektedir.⁴⁶

İbn Teymiyye sahabe, tabiîn ve tebeu tabiînden farklı kişilerin benimseyiği görüş olduğu iddiasıyla “Çağlar boyu orada kalıcılardır” (en-Nebe 78/23) âyetinde geçen “ahkâb”dan kastın “sonu gelecek bir süre” olduğunu söylemiştir.⁴⁷ Ona göre “İsyankârlar cehennemdedirler. Onlar orada hırıltılı ve zor nefes alır verirler. Rabbinin dilediği hariç, gökler ve yer durdukça o ateşte ebedi kalacaklardır. Rabbin, istediğini hakkıyla yapandır. Mutlu olanlar ise, cennettedirler. Rabbinin dilediği hariç, gökler ve yer durdukça onlar da orada ebedi kalıcılardır. Bu nimetler bitmez, tükenmez bir lütuftur” (Hûd 11/106-108) âyetinde cehennemin varlığı sonlu olan dünya semaları ve arzın varlığına ve Allah’ın dilemesine bağlanmış, bir istisnâ da bulunulmuştur. Yine “Allah’ın dilediği hariç, içinde ebedi kalacağınız yer, ateştir” (el-En’âm 6/128) âyetinde de cehennem azabının kalıcılığı konusunda Allah’ın dilemesi kaydı düşülerek istisnâda bulunulması da İbn Teymiyye tarafından bu azabın kalıcı olmadığına dair bir karine olarak değerlendirilmiştir. İbn Teymiyye yukarıdaki âyetler hakkındaki değerlendirmelerini Abdurrahman b. Zeyd, İbn Vehb, İbn Zeyd, Süddî, Ebû Saîd el-Hudrî, Ca’fer b. Süleyman gibi kişilerin fikri olarak sunmaktadır.⁴⁸ İbn Teymiyye’nin görüşlerini yansıtan diğer eser de öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye’nin *el-Hâdî'l-ervâh ilâ bilâdi'l-efrâh* adlı eseridir. Bu eserde de aynı delillendirmeler dile getirilmekte ve cehennemin fânî olduğuna dair kanaat Hz. Ömer, İbn Mes’ud, Ebû Hureyre gibi sahabelere dayandırılmaktadır.⁴⁹

Diğer taraftan İbn Teymiyye’nin son eserlerinden *Mecmûu'l-fetâvâ*’sında yok olmayacak şeyler arasında cehennemin de zik-

45 Ali b. Ali b. Muhammed b. Ebi'l-İzz ed-Dimeşkî, *el-Mühezzebu Şerhi'l-Akîdeti't-Tahaviyye*, haz. Sâlih b. Abdurrahman, Mektebetü'l-Guraba, İstanbul 1417/1996, s. 243, 244; Veysel Kaya, “İzmirli İsmail Hakkı’nın Cehennemin Sonluluğu Hakkındaki Risalesi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, c. 18, sy.1, s.531.

46 İbn Teymiyye, *er-Red*, s.43.

47 İbn Teymiyye, *er-Red*, s.54, 55, 62, 63.

48 İbn Teymiyye, *er-Red*, ss.66-69.

49 İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Hâdî'l-Ervâh*, s.491.

redildiğini⁵⁰ belirtmek gerekir. Bu, İbn Teymiyye'nin bu konudaki fikrinin değiştiği şeklinde yorumlanabilir. Ancak bu konudaki görüşünün değiştiğine dair bilgiden takipçisi İbn Kayyim'in habersiz olduğu görülmektedir. İbn Kayyim bu konuyu ele aldığı eserinde İbn Teymiyye'nin görüşü olduğunu söyleyerek cehennemın fâniliğini hararetle savunmaktadırlar.⁵¹ Yine son dönem İbn Teymiyye takipçisi âlimlerinden Albânî de tahkik ettiği Zeydî âlim Emîr es-San'ânî'nin *Ref'u'l-estâr* isimli eserinin girişinde İbn Teymiyye'nin cehennemın fânî olduğuna dair görüşünü nakletmekte ve bu konuda İbn Teymiyye'nin yanlış düşündüğünü söylemektedir.⁵² Ayrıca İbn Teymiyye'nin görüşünün değiştiğine dair bilginin aynı konuda İbn Teymiyye eleştirisi yapan Takiyyüddin es-Sübkî (756/1355), Alâüddin el-Buhârî ve Emir es-San'ânî (1242/1826)⁵³ tarafından zikredilmemesi de dikkat çekicidir. Alâüddin el-Buhârî'nin Şam'a geldiğinde İbn Teymiyye'nin cehennemın fâniliği hakkındaki fikirlerinin halk tabanında yayıldığına dair verdiği haber de onun cehennemın fânî olduğuna inandığını göstermektedir. Bu konuda kesin kanaat İbn Teymiyye'nin *Mecmû'u'l-fetâvâ adlı* eserin yazma nüshaları üzerinden araştırılması sonucu ortaya çıkacaktır.

Alâüddin el-Buhârî'nin cehennemın ebediliği konusundaki eleştirilerinin diğer iki âlimin eleştirilerine göre sınırlı kaldığını belirtmek gerekir. Sübkî ve San'ânî cehennemın ebediliği konusunda her iki tarafın kullandığı delilleri ortaya koyarak bu delilleri irdemiş, kapsamlı değerlendirmelerde bulunmuştur. Alâüddin el-Buhârî'nin ise lehte ve aleyhte kullanılan delilleri zikretmediğini, bu deliller hakkında değerlendirmeler yapmadığını görüyoruz. Onun değerlendirmesi istidlâl bakımından âyetlerin hadislerle göre daha kuvvetli ve öncelikli delil olduğu, İbn Teymiyye'nin bu gerçeği kabul etmediği şeklindedir. Buhârî'ye göre kâfirlerin ebediyen cehennemde kalacağı konusunda Kur'an'da muhkem hükümler bulunmasına rağmen, İbn Teymiyye haber-i vâhid cinsinden rivayetlerin zahiri uğruna muhkem âyetleri kabul etmemeye cesaret etmiş ve cehennemın ebediliğini reddetmiştir. Böyle bir anlayışın ancak fıkıh usulü bilmeyen birinden sadır olabileceğini söyleyen Buhârî, hem İbn Teymiyye'yi hem de onu "şeyhülislâm" olarak kabul edenleri "inkârcı" olarak nitelemektedir.⁵⁴

Alâüddin el-Buhârî'nin yukarıdaki ifadelerinden İbn Teymiyye'yi haber-i vâhidler ile sahabeden ve seleften gelen haberler sebebiyle⁵⁵ muhkem

50 İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, c.18, s. 307.

51 İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Hâdî'l-Ervâh*, ss.491-495.

52 Muhammed Nâsiruddîn el-Albânî, Mukaddime, *Ref'u'l-estâr li İbtâli Edilleti'l-Kâilîn bi Fenâi'n-Nâr*, Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1984, ss.28-52.

53 Konu ile ilgili olarak Takiyyüddin es-Sübkî'nin *el-İ'tibâr bi Bekâi'l-Cenneti Ve'n-Nâr*, Muhammed b. İsmail es-San'ânî'nin de *Ref'u'l-Estâr li İbtâli Edilleti'l-Kâilîn bi Fenâi'n-Nâr* isimli eseri vardır.

54 Alâüddin el-Buhârî, *Mülcimetü'l-Mücessime*, s.38.

55 İbn Teymiyye, *er-Red*, s.66-69.

olarak nitelediği âyetleri görmezden gelmekle itham ettiği anlaşılmaktadır. İbn Teymiyye'nin cennetin ebediliği konusunda Cehm b. Safvân'ı eleştirirken, muhkem olarak nitelediği âyetlerin açık delâleti sebebiyle cennetin fâni olduğunu söyleyen bir kişinin küfre düşeceğini söylemesine rağmen⁵⁶ cehennemin fâni olduğunu iddia ederken tam tersini yapması bir tutarsızlık olarak değerlendirilebilir.

1.2. Fer'î Konulara Dair Eleştirileri

1.2.1. Kabir Ziyareti Amaçlı Uzun Yolculuklar Konusundaki Eleştirileri

İbn Teymiyye her ne kadar ibret alınması ve Allah'a yönelmeye vesile olması bakımından kabirlerin ziyaretini uygun görse de,⁵⁷ bir peygamberin, veli bir kulun veya sıradan bir kişinin de olsa, kabirleri ziyaret ederek orada yatanlardan yardım istemenin, onları dualarında aracı kılmanın şirk ve küfür anlamına geldiğini söylemiştir.⁵⁸ Genellikle tasavvuf erbabının ve Râfîzî Şîîlerin âdeti olarak nitelediği kabirler üzerine türbeler yapmak, oraları mescit edinmek, kabir başında mum yakmak, mezara karşı dua etmek, oralara adak adamak bu tür davranışlardandır.⁵⁹ Bu sebeple halkın şirke sürüklenmemesi bakımından kabirlerin hepsinin yıkılarak dümdüz edilmesi sünnet kabul edilmiştir.⁶⁰

“Üç mescit hâricinde meşakkatli yolculuk yapmayın: Benim bu mescidim, Mescid-i Haram ve Mescid-i Aksa.”⁶¹ hadisini değerlendiren İbn Teymiyye, meşakkatli yolculuk gerektiren kabir ziyaretlerini mezkûr üç mescitten biri olmaması sebebiyle haram kabul ederek, küfür yolculuğu diye nitelemiştir. O, öncelikle kabir ziyaretleri için yapılan yolculukları zorluk yaşanmayan yolculuklar ve meşakkatli yolculuklar şeklinde ikiye ayırmış, zorluk yaşanmayan yolculuklarla ulaşılan kabirleri ibret amacıyla ziyaret etmeyi yasaklamamış, bilakis gençlikte zorlanmadan yapılan bu yolculukları mendup görmüştür.⁶² Buna göre İbn Teymiyye sadece Hz. Peygamber'in Mescidi, Mescid-i Haram ve Mescid-i Aksa dışında kabir ziyareti amaçlı yapılan meşakkatli, uzun yolculukların caiz olmadığını söylemiş olmaktadır.

Alâüddin el-Buhârî'nin kabir ziyaretleri konusu ile ilgili olarak yaptığı İbn Teymiyye eleştirisinin temelinde yukarıda mezkûr hadise da-

56 İbn Teymiyye, *er-Red*, s.43.

57 İbn Teymiyye, *Ziyâretü'l-Kubûr ve'l-İstincâdü Bi'l-Makbûr*, el-İdâretü'l-âmme li't-Tab'î ve't-Tercüme, Riyad 1410, s.16. ; *İktizâu's-Sırâtü'l-Müstakîm li Muhâlefeti Ashâbi'l-Cahîm*, thk. Nâsır Abdülkerim el-Akl, Dâru Âlimi'l-Kütüb, Beyrut, 1419/1999), c.2, s.180.

58 İbn Teymiyye, *Ziyâretü'l-Kubûr ve'l-İstincâdü bi'l-Makbûr*, s.25.

59 İbn Teymiyye, *İktizâu's-Sırâtü'l-Müstakîm*, c.1, ss.41-42, 66, 335; c.2, s.172, 184, 188, 190, 261.

60 İbn Teymiyye, *İktizâu's-Sırâtü'l-Müstakîm*, c.1, s.387.

61 Müslim, “Hac”, 74.

62 İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, c.27, ss.191, 192.

yandırdığı görüşleri vardır. Alâüddin el-Buhârî, İbn Teymiyye'nin Hz. Peygamber'in, sahabenin, Allah'ın velî kullarının mezarlarını ziyaret etmek amacıyla yapılan yolculukları İslâm açısından sakıncalı gördüğünü, günah yolculuğu olarak nitelediğini belirttikten sonra, eleştirisini nahiv konularından olan istisnâ, istisnâ çeşitleri ve kuralları üzerinden⁶³ temellendirmektedir.

Alâüddin el-Buhârî, istisnâ çeşitlerinden müferrağ istisnâ ve özelliklerinden yola çıkarak kabir ziyaretini amaçlayan yolculukların İbn Teymiyye'nin iddia ettiği gibi küfür yolculuğu olmadığını açıklamaya çalışmaktadır. Ona göre nahivciler müferrağ istisnâda zikredilmeyen müstesnâ minhin, müstesnânın cinsinden olması gerektiği konusunda icmâ etmişlerdir. Bu tür istisnâda kendisine delâlet eden bir delil olması durumunda müstesnâ minhin hazfedilmesi doğru olur. Müferrağ istisnâda, mahzûf müstesnâ minhe delâlet eden şey, müstesnânın kendisidir. Çünkü istisnâ cümlesinde mahzûf olan müstesnâ minh, cins ve sıfat bakımından müstesnâya uygun ve daha geneldir. Mesela; “Bana sadece Zeyd geldi.” cümlesi ile “Bana Zeyd'den başka kimse gelmedi.” cümleleri bunun örneğidir. İkinci cümlede akıllı kişiler için kullanılan “kimse” kelimesi müstenâ minh olup, müstesnâ olan “Zeyd” ile aynı cinsten ve daha genel bir kavramdır. Müferrağ istisnâda mahzûf olan müstesnâ minhin, müstesnânın cinsinden daha genel olması, nahivcilerin icmâsı ile mümkün olmayıp, bunu kabul etmek istisnâ kurallarını yıkmak olup, Arap dil kaideleri dışında bir şeydir. Çünkü bir evde Zeyd'den başka kimse bulunmuyorsa “Evde sadece Zeyd vardır.” denir. Bu söz ile evde yatak, eşya gibi şeylerin de bulunmadığı kastedilmez.⁶⁴

Müferrağ istisnâ çoğunlukla “Onu sadece Cuma günü gördüm.” cümlesinde olduğu gibi zarf, Hz. Peygamber'in “Üç mescit hâricinde yolculuk yapmayın!” sözünde olduğu gibi câr-mecrûr ve “Zeyd binmiş olarak bana geldi.” cümlesinde olduğu gibi hâl olarak kullanılır. Bu cümlelerdeki istisnâ cümleleri müstesnâ minhin, müstenânın cinsinden olması gerektiği kuralına uygun olarak kurulmuştur. İlk cümlede sadece Cuma günü kas-

63 Arapça'da istisnâ, istisnâ edatlarından birinden sonra gelen ismin cümlemin önceki bölümünde anlatılan durum veya hükümden dışarı bırakılmasıdır. İstisnâ edatından sonra gelen ve istisnâyâ konu edilen isme “müstesnâ”, istisnâ edatından önce gelen ve kendinden istisnâ edilen isme de “müstesnâ minhü” denir. İstisnâ'nın muttasıl, munkatî' ve müferrağ olmak üzere üç çeşiti vardır. Nahiv ilmine göre eğer istisnâ terkiibinde müstesnâ minhü (kendisinden istisnâ edilen) bulunmazsa bu tür istisnâyâ müferrağ istisnâ denir. “Bana sadece Zeyd geldi” cümlesinde Zeyd'in cinsinden olan diğer kimseler zikredilmediği için bu cümledeki istisnâ, müferrağ istisnâyâ örnektir. (Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, *Şerhu Şüzûrû'z-Zeheb fî Ma'rîfeti Kelâmî'l-'Arab*, Dârü't-Talâî, Kahire, 2004, s.288; Bahâuddin Abdullah İbn Akîl el-Hemedânî, *Şerhu İbn Akîl*, thk. Kâsım eş-Şimâ'î er-Rifâ'î, Dârü'l-Kalem, Beyrut, 1408/1987, c.1, ss.483-485; Alâüddin el-Buhârî, *Mülcimetü'l-Mücessime*, s.74; Mehmet Maksutoğlu, *Arapça Dilbilgisi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1992, s.290.

64 Bahâuddin Abdullah İbn Akîl el-Hemedânî, *Şerhu İbn Akîl*, c.1, ss.485-500; Alâüddin el-Buhârî, *Mülcimetü'l-Mücessime*, s.74.

tedilmektedir; başka bir gün değil. İkinci cümlede de mescitler arasında sadece üç mescide yolculuk yapılması yasaklanmaktadır. Yoksa başka yerler ve mekânlar kastedilmemektedir. Üçüncü cümlede ise Zeyd'in başka bir durumda değil sadece binmiş olarak geldiğinden bahsedilmektedir. Bu son cümlede Zeyd'in bir keresinde yürüyerek, diğer seferinde de binmiş olarak geldiğini söyleyene yalanlama vardır.⁶⁵

Müellifimiz Buhârî'nin konuyu değerlendirirken haber-i vâhidlere dayanarak kişinin imanı ile ilgili bir konuda hüküm vermenin doğru olup olmadığına değinmemesi dikkat çekicidir. Buhârî'ye göre, nahiv kuralları çerçevesinde, Hz. Peygamber'in "Üç mescit hâricinde yolculuk yapmayın" sözü ile velî kulların ve peygamberlerin kabirlerini ziyaret etmenin ve bu amaçla yolculuk yapmanın yasaklandığı iddiası bâtıldır. Çünkü burada yasak zikredilen üç mescit dışındaki mescitler için geçerli olup, velî kulların ve peygamberlerin kabirlerini ziyaret için yapılacak yolculuklar, bu hadisteki nehyin kapsamına girmemektedir. İbn Teymiyye'nin iddia ettiği gibi bu ziyaretler yasaklansaydı, müstesnâ minh, müstesnânın cinsinden daha genel ve geniş olurdu. Bu da hem nahivcilerin icmâsına, hem de Arap dil kaidelerine aykırıdır. Her kim nahivcilerin icmâsına ve Arap dil kaidelerine muhalefet ederek bu iddiada bulunursa, doğru yolu kaybetmiş bir cahildir.⁶⁶

Kanaatimize göre İbn Teymiyye'nin âhad bir haber sebebiyle kabir ziyaretleri için yapılan yolculukları küfür yolculuğu olarak değerlendirmesi ve bunu yapanı da küfürle suçlamasının bir usûl hatası olduğu görülmelidir. Müellifimizin istisnâ konusunu kullanarak yaptığı dil mantığıyla istidlâlinin hem Arap dil kâideleri hem de aklî açıdan tutarlı olduğu görülmektedir. Buhârî'nin, İbn Teymiyye'yi sadece nahiv bilmemekle suçlamakla yetinmesi, diğer konularda olduğu gibi küfürle itham etmemesi ise yerinde bir değerlendirme olarak değerlendirilmelidir.

1.2.2. Talak/Boşama Konusundaki Eleştirileri

Alâüddin el-Buhârî'nin talak konusundaki İbn Teymiyye eleştirisi aynı mecliste bir seferde üç defa boşama hakkı kullanılarak yapılan boşamanın bâin talak olup "beynûnetü'l-kübrâ/büyük ayrılık"a sebep olup olmayacağı konusu ile ilgilidir.

İslâm hukukunda talak, sünnete uygun olup olmaması bakımından sünnî ve bid'î olmak üzere ikiye ayrılırken; boşandıktan sonra tekrar evliliğe imkân verip vermemesi bakımından da ric'î ve bâin olmak üzere ikiye ayrılır.⁶⁷ Ric'î talak boşamadan sonra başlayan iddet süresi içinde,

65 Alâüddin el-Buhârî, *Mülcimetü'l-Mücessime*, s.75.

66 Alâüddin el-Buhârî, *Mülcimetü'l-Mücessime*, s.39, 76.

67 Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût*, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1421/2000, c.6, ss.4-7.; Ebû Bekr b. Mes'ud el-Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi' fi Tertîbi's-Şerâi'*, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1982, c.7, s.12.; Hayrettin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2003, c.1, ss.358-364.

tekrar mehir vermeksizin ve yeni bir nikâh kıymaksızın erkeğin boşadığı hanımına dönmesine imkân veren boşama çeşitidir.⁶⁸ Bâin talak ise iddet süresi bittikten sonra erkeğin yeni bir nikâh kıyıp, yeni bir mehir verdikten sonra boşandığı hanımına dönmesine imkân veren boşama çeşitidir. Bâin talakla bir veya iki kez gerçekleşen boşamaya “beynûnetü’s-suğrâ/küçük ayrılık” denip, bu durumda eşler yeni bir nikâh ve mehir ile tekrar bir araya gelebilmektedir. Ancak erkeğin üçüncü kez boşaması sonucu ortaya çıkan duruma “beynûnetü’l-kübrâ/büyük ayrılık” denip bu durumda erkeğin boşadığı hanıma tekrar dönebilmesi için hanımının başka bir erkekle nikâh kıyarak zifafa girmesi ve tekrar boşanması gerekir. Üçüncü boşamadan sonra söz konusu olan bu durum ister ric’î talak isterse bâin talak olsun durum aynıdır. Buna ek olarak Hanefî fakihler aynı mecliste ve tek seferde üç boşama hakkı kullanılarak yapılan boşamalardan sonra beynûnetü’l-kübrânın/büyük ayrılığın gerçekleştiğini söylemişlerdir.⁶⁹

İbn Teymiyye aynı mecliste ve tek seferde üç boşama hakkı kullanılarak yapılan boşamaların İslam’ın ruhuna, evlilik ve boşanma ilkelerine aykırı olduğunu düşünerek bu boşamanın tek boşama sayılması gerektiğini söylemiştir.⁷⁰ Alâüddin el-Buhârî, Hanefî fıkıh geleneğine uygun olarak naslar, icmâ ve mutabık olunan uygulamayı delil göstererek tek cümle ile yapılan üç talağın üç talak yerine geçeceğini söylemiştir. Bunu reddeden İbn Teymiyye’yi de Kur’an ve icmâlara muhalif olmakla itham etmektedir. Ona göre İbn Teymiyye’nin bir rivayet sebebiyle bu görüşü kabul etmesi fıkıh usulü bilmeyen bir cahilin yapacağı bir iştir.⁷¹

Alâüddin el-Buhârî yine dil mantığı ile istidlâli kullanarak, konuyu bir kelimenin delâleti ile gerçek anlamının aynı olması gerektiği gerçeği üzerinde açıklamaktadır. Ona göre hakiki mânâ öncelikli olarak doğrudan lafızlardan anlaşılandır. Eğer mecâzî bir anlam kastediliyorsa o zaman nassa mecâzî anlam verilmesini gerektiren bir karinenin bulunması gerekir. Ayrıca Arapça dil kurallarına göre lafızlar inşâî ve haberi olmak üzere ikiye ayrılır. İnşâî lafızların hâriçte net varlığı vardır. Doğru veya yanlış olduğu konusunda tartışma kabul etmez. Haberî lafızlar ise geçmişe, geleceğe ve şimdiye dair bir anlatımdır ve doğrulanmaya veya yalanlanmaya açıktır. Eğer haberî lafız dışarda gerçekleşen olaya mutabık ise doğru, mutabık değilse yalan olarak nitelenir. Sayı isimleri inşâî lafızlar

68 Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuku İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen Yayınevi, İstanbul, 1985, c.2, s.175; Vehbe ez-Zuhaylî, *el-Fikhü’l-İslâmî ve Edilletühü*, Dârü’l-Fikr, Dimeşk, 1405/1985, c.7, s.332.

69 Muhammed Emin İbn Âbidîn, *Hâşiyetü İbn Âbidîn*, Dârü’l-Fikr, Beyrut, 1421/2000, c.3, s.725.; Hayrettin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, c.1, s. 359; Vehbe ez-Zuhaylî, *el-Fikhü’l-İslâmî ve Edilletühü*, c.7, ss. 344-345.

70 Takıyyuddîn İbn Teymiyye, *el-Fetava’l-Kübra*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ- Mustafa Abdülkadir Atâ Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut ts, c.3, s.16, 17; Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü’l-Meâd*, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1992, c.5, ss.217-226, 248.

71 Alâüddin el-Buhârî, *Mülcimetü’l-Mücessime*, s.40.

gibidir. Çünkü sayılar kendinden başka anlama gelme ihtimali olmayan, anlamları açık, birbirinin yerine kullanılamayan özellik arz ederler. Mesela “iki” sayısı “bir” sayısının veya “üç” sayısının yerine kullanılamaz. “Üç” sayısı da “bir” ve “iki” yerine kullanılamaz.⁷²

Buhârî, bir adamın karısına daha önce herhangi bir boşama söz konusu olmadan “Sen üç kere boşsun” demesi durumunda, üç rakamının inşâî bir lafız olması sebebiyle, üç talağın bir seferde gerçekleşeceğini söylemiştir. Bu talağın tek talak olması veya hiçbir talak anlamı taşıyamaması mümkün değildir. Ona göre üç talağın tek bir talak sayılacağına dair ilk iddia, “üç” sayısının “bir” veya “iki” sayısının yerine kullanılabileceği anlamına gelmektedir. Bu talağın hiçbir talak anlamı taşımadığına dair ikinci iddia ise, inşâî bir lafzın hariçte kendi mefhumundan farklı anlamlara gelebileceğine cevaz vermektir. Dolayısı ile bu iki iddianın ikisi de aklen batıldır ve Arap dil kâidelerinin dışındadır. Bu konu Arap dil kuralları hakkında en düşük bilgi sahibi bir kimse tarafından anlaşılabilecek bir konudur.⁷³ Diğer konularda olduğu gibi bu konuda da eleştirilerini sertleştiren Buhârî’nin İbn Teymiyye’ye hakaretâmiz ifadeler kullandığı da görülmektedir. Ona göre İbn Teymiyye İslâm dininde kesinleşmiş olan bu hükümleri reddetmiştir. Usûle dair olan iki meseleden veya fer’î olan iki meseleden herhangi birini reddeden kat’î hükümleri ve icmâyı reddetmiş olmaktadır. Böyle bir kimse Müslüman âlimlerin icmâsı ile Şâfiîlere göre sapık, Hanefîlere göre de kâfir olur.⁷⁴ Buhârî’nin bu satırlarının talak konusunda İbn Teymiyye gibi düşünen bazı sahabe ve fakihleri, bazı mezhepleri de kapsayacağı gözden kaçırılmamalıdır. Yine böyle bir tekfirin Buhârî’nin de hararetle bir savunucusu olduğu Ehl-i sünnet’in “Ehl-i kıble tekfir edilmez” kaidesine de aykırı olduğu görülmelidir.

Müellifimizin bu konuda haklılığını ispatlamak amacıyla yine dil mantığı ile istidlâl metodundan faydalandığını görüyoruz. Öne sürdüğü Arap dil kaideleri ile kendi iddiaları tutarlı olmakla beraber bazı hususları görmezden geldiği görülmektedir. Zira tek seferde üç talağın kaç talak anlamına geldiği konusunda mezhepler arasında farklı görüşler söz konusudur. Mezheplerin çoğunluğunun tek seferde üç talak lafzı ile üç talağın gerçekleşeceğini kabul etmesine rağmen örneğin Hz. Ömer ve Zeydiyye fırkası bu şekildeki talağın tek talak anlamı taşıdığı görüşünü benimsemiş, bu görüşünü de âyet, hadis ve sahabe uygulamalarından delillerle temellendirmiştir.⁷⁵ Bu durumda İbn Teymiyye’nin bu konuda Hz. Ömer ve Zeydiyye ile aynı düşündüğünü söyleyebiliriz. O halde İbn Teymiyye’nin

72 Ebû'l-Ya'kûb Yûsuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Ali es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1407/1978, s.166; Cemaleddin Muhammed b. Yûsuf İbn Hişâm, *Metnû Şüzûru'z-Zeheb*, Rüstem Mustafa el-Halebî Matbaası, Kahire 1307/1938, s. 2.; Alâüddin el-Buhârî, *Mülcimetü'l-Mücessime*, s.78.

73 Alâüddin el-Buhârî, *Mülcimetü'l-Mücessime*, s.79.

74 Alâüddin el-Buhârî, *Mülcimetü'l-Mücessime*, s.40.

75 Vehbe ez-Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletühü*, c.7, s. 407-410.

talakla ilgili bu görüşü, mezhep gerçeği temelinde, yorum farklılığı olarak değerlendirilmelidir. Mezheplerin farklı görüşleri benimsediği bu fikhî konu sebebiyle İbn Teymiyye hakkında sapık ve kâfir şeklindeki nitelermeler ise tasvip edilemeyecek bir durumdur.

Aynı mecliste ve tek seferde üç boşama hakkı kullanılarak yapılan boşamaların geçersiz olduğuna dair bu görüş, sadece İbn Teymiyye'nin görüşü değildir. Başka fakihler de bu şekil boşamayı tek saymışlar. Dolayısıyla İbn Teymiyye bu konuda münferit kalmış bir âlim değildir. Aslında bir görüşün eleştirisi olarak kabul edilmesi mümkün olan bu itirazların konu İbn Teymiyye olunca daha önemle dile getirildiği anlaşılmaktadır. Buhârî'nin bu konudaki eleştirilerini İbn Teymiyye ile alakalandırarak ağır ve kaba ithamlarla ifade etmesi, objektiflik ve insaf kaidesinden uzak ve yargılar olarak görülmelidir.

Buhârî'nin İbn Teymiyye'yi eleştirirken icmâ iddiasını da dile getirdiği, icmanın bağlayıcılığı konusunda Şâfiîlik ve Hanefîlik üzerinden yorum yaptığı da görülmektedir. Ehl-i sünnet fikhî mezhepleri arasında icmânın bağlayıcılığı konusunda ittifak olup, bu konuda Şâfiîler ve Hanefîler diğerlerine göre daha katıdır. Bununla beraber bu konu ihtilaflı bir mesele olup, icmânın bağlayıcılığını kabul etmeyenler de vardır.⁷⁶ Buna göre bir mezhebin görüşüne dayanarak icmâdan bahsetmek ve icmâyâ karşı gelenleri tekfir etmek yanlış olacaktır. Râzî'nin icmânın bağlayıcı olup olmadığı konusunda fakihleri tutarsız olmakla suçladığı ve icmâyı reddedenin tekfir edilmesini aslı bırakıp fer'e tabi olmak olarak değerlendirdiği ve bunun Kitap, sünnet ve akla aykırı olduğunu söylediği düşünüldüğünde,⁷⁷ bu durum Alâüddin el-Buhârî'nin muhakkik âlim sıfatıyla çelişen bir durum olarak görülebilir.

Sonuç

Alâüddin el-Buhârî'nin *Mülcimetü'l-Mücessime* isimli eserinin başındaki ifadelerden kendisinin İbn Teymiyye'nin görüşlerini hem eserlerinden hem de Şam halkından bizzat duyarak öğrendiğini anlıyoruz. Bu eserin yazılma sebebininse yanlış bulduğu görüşleri tashih etmek olduğunu öğreniyoruz. O, İbn Teymiyye'yi ikisi usûlî ikisi fer'î olmak üzere dört konuda eleştirmiştir. Usûlî konulardan biri teşbih ve tecsim ile diğeri ise Cehennem'in ebediliği meselesi ile ilgilidir. Kabir ziyareti amaçlı uzun yolculuklar ve tek seferde üç talak meseleleri ise eleştiriye konu olan fer'î meselelerdir.

İbn Teymiyye'yi tecsim ile suçlayan Alâüddin el-Buhârî, aklın dindeki rolü ve önemini önceleyerek kelâmî bir ilke olarak aklı asıl, nakli

76 İcma'nın teşri değeri için bk. Yunus Vehbi Yavuz, "İcma'nın Hakikati ve İslâm Teşri'indeki Önemi" *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2004, c. 3, ss. 85-112.

77 Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsul fi 'İlmi'l-Usûli'l-Fıkh*, thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî, Müessesetü'r-Risâle, ts., c.4, ss.49-50.

fer‘ olarak görmüş, aklın verilerinden hareketle Allah’ın mahlûkâta benzememesi gerektiği sonucuna ulaşmıştır. Nassın zahirine dayanarak haberî sıfatları antropomorfik şekilde kabul etmenin zorunlu sonucu olarak İbn Teymiyye’ye nisbet ettiği iddiaları yorumlayarak bu anlayışın tecsim olacağı kanaatine ulaşmıştır.

Bize göre tecsim eleştirisi konusunda İbn Teymiyye’nin yanlış kanılara ulaştığı söylene ve onun ısrarla “Allah’a izafet edilen bazı özellikler başka varlıkların özellikleri ile benzermiş gibi düşünülse de bu özellikler Allah’a nispet edilmesi bakımından farklılık arz eder” demesi, tecsimi amaçlamadığını göstermektedir. Niyeti inkâr olmayan bir kimse tekfir edilmemelidir. Cehennemın fâni olduğu konusunda ise İbn Teymiyye’nin ilgili nasları inkâr etmediği görülmektedir. Bu sebeple bu konudaki tekfir ithamı da geçersiz olmaktadır. Bu durumda Alâüddin el-Buhârî’nin açıklama ve istidlâllerinde tutarlı olduğu değerlendirilmesi yapmak uygun olsa da, tekfir ithamlarının geçersiz olduğu görülmektedir. Bu sebeple Alâüddin el-Buhârî’nin tekfir silahını kullanarak halkı korkutup İbn Teymiyye’nin görüşlerinden uzaklaştırmaya çalıştığı değerlendirmesi yapmak mümkündür.

Buhârî’nin İbn Teymiyye eleştirisinde dikkat çekici bir husus da İbn Teymiyye hakkındaki ifadelerinin eleştiri sınırlarını aşarak, hakaretâmiz ifadelerle dönüşmesidir. Müellif, İbn Teymiyye’yi palavracı, cahiliye devri insanı, küfür vadilerinde, dalâlet atmosferinde gezen adam, zayıf kavrama ve bâtil hayal sahibi gibi sıfatlarla anmış, Şeytan’ın vesvesesine uyan bir inkârcı olmakla itham etmiştir. Buhârî’nin doğru istidlâllerde bulunduğu düşünülse bile İbn Teymiyye’yi tekfir ithamının yanlış olduğu tespiti yapılmalıdır. Çünkü fikhî ve fer‘î olan konularda farklı düşünmenin tekfir gerektirmeyeceği yadsınamayacak bir gerçektir. Onun fer‘î konularda tekfir silahını kullanması, muhakkikliğine gölge düşürmüştür.

Diğer taraftan müellifin İbn Teymiyye eleştirisini büyük ölçüde lügavî istidlâl metoduna dayandığı görülmektedir. Aslî konulardaki eleştirilerinde söz konusu ettiği tecsim, tehayyüz ve te’vil konuları Arapça gramer kurallarıyla ilgilidir. Fer‘î konulardaki eleştirileri de dil kaideleri ile istidlâl metoduna dayanmaktadır. Kabir ziyareti için uzun ve meşakkatli yolculuklar yapmanın küfür yolculuğu olmadığı müferrağ istisnâ kaideleri üzerinden delillendirilirken, tek seferde üç talağın geçerliliği haberî ve inşâî ifadeler ve özellikleri ile ispat edilmeye çalışılmıştır. Müellifin eleştirilerini önemli ölçüde Arap dil kâideleri üzerinden kurgulaması kelâmî konularda dil mantığı ile istidlâlün gücünü göstermesi bakımından önemlidir.

Müellifin Arap dil kâidelerinden faydalanılarak yaptığı bu istidlâllerin aslında birer aklî istidlâl olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Buhârî,

Allah'ın zâtı hakkındaki aklî istidlallerinin yanısıra nas kaynaklı tartışma konuları olan cehennemin ebedîliği, mescit ziyaretleri ve talak konularında da dil kâideleri üzerinden aklî delillendirmelerde bulunmaktadır. Bu durum onun şeriatı aklî burhana dayandırmasının bir sonucudur. Bu çalışmada ulaşılan en önemli sonuç Buhârî'nin şahsında Ehl-i sünnet'e göre aklî burhanın dini anlamada temel olduğu gerçeğidir.

KAYNAKÇA

- Abdülhamid, Muhammed Muhyiddin, *Şerhu Şüzûrû'z-Zeheb fî Ma'rifeti Kelâmi'l-'Arab*. Dârü't-Talâi' Kahire, 2004.
- Albânî, Muhammed Nâsiruddin, "Mukaddime", *Ref'u'l-Estâr Li İbtâlî Edilleti'l-Kâilîn Bi Fenâi'n-Nâr*, Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut, 1984.
- Askalani, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Hacer, *İnbâü'l-Ğumr Bi-Ebnâi'l-Umr*, Thk. Hasan Habeşi, el-Cumhuriyyetü'l-Arabiyyeti'l-Müttehide el-Meclisü'l-A'lâ li's-Suûni'l-İslâmiyye, Kahire, 1969/1389.
- Aydın, Hüseyin, "İbn Teymiyye'de Allah Tasavvuru -Eleştirel Bir Yaklaşım-" *Kelam Araştırmaları Dergisi (Kader)*, 2016, c. 4, sy. 2, ss.39-86.
- Bağdâdî, Abdülkâhir, *el-Fark Beyne'l-Fırâk*, Thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1416.
- Beyzâvî, Kâdî Nâsiruddin 'Abdullah b. 'Ömer, *Tavâli'u'l-Envâr min Metâli'i'l-Enzâr*, Thk. 'Abbas Süleyman, Dârü'l-Cebel, Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Beyrut, 1991.
- Bigiyef, Musa Carullah. *Rahmet-i İlâhiyye Burhanları ve İnsanların Akîde-i İlâhiyyelerine Bir Nazar*, Ed. Ferhat Koca, Sad. Yunus Öztürk, Hafzullah Genç, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2019.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukûku İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen Yayınevi, İstanbul, 1985.
- Buhârî, Alâüddin Muhammed b. Muhammed, *Mülcimetü'l-Mücessime*, Thk. Saîd Abdullatîf Fûde, Dârü'z-Zehâin, Beyrut, ts.
- Buhârî, Ebü İshâk İbrâhîm es-Saffâr, *Telhîsu'l-Edille li Kavâidi't-Tevhid*, Thk. Hişâm İbrâhîm Mahmûd, Dârü's-Selâm, Kâhire, 2010.
- Bulut, Zübeyir, "Selefilğin Kelâm İlmi'ne Getirdiği Eleştiriler:-İbn Teymiyye Örneği-". *Tarihte ve Günümüzde Selefilik, Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı*. ss.283-340. İstanbul, 2014.
- Cürcânî, Seyyid Şerif, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Çev. Ömer Türker, Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2015.
- Cüveynî, Ebu'l-Meâlî Abdulmelik, *Kitâbu'l-İrşâd İlâ Kavâti'l-Edille Fî Usûli'l-İtikâd*. Thk. Es'ad Temîm, Müessesetü Kütübî's-Sekâfe, Beyrut, 1985.
- Ebû Hanîfe, Nu'man b. Sabit, *el-Fıkhu'l-Ekber (Arapça Kısım)*. Trc. Mustafa Öz, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul, 2016.
- Ebû Hanîfe, Nu'man b. Sabit, *el-Vasiyye. (el-Akîde ve 'İlmi'l-Kelâm Min 'Amâli'l-İmâm Muhammed Zâhid el-Kevserî İçinde)*. Thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2009.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan, *Kitâbü'l-Lüm'a Fi'r-Reddi Ehli'z-Zeyği Ve'l-Bid'a*. Thk. Hamûde Ğarâbe, Mektebetü'l-Hanci, Kâhire, 1431.

- Eş'arî, Ebü'l-Hasan, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn*. Thk. Hellmut Ritter, en-Neşerâtü'l-İslâmiyye li Cem'iyyeti'l- Müsteşrikîn el-Almâniyye, Wiesbaden, 1980.
- Fûde, Saîd Abdullatif, "Tercümetü Alâüddin el-Buhârî", (*Mülcimetü'l-Mücessime içinde*) Thk. Saîd Abdullatif Fûde, Dârü'z-Zehâin, Beyrut, 2013.
- Gümüşhânevî, Ahmed Ziyâüddin, *Ehl-i Sünnet İ'tikâdı: Câmi'u'l-Mütûn*. Çev. Abdulkadir Kabakçı, Fuâd Günel, Bedir Yayınevi, İstanbul, 2013.
- Harman, Vezir, "Alâüddin Buhârî el-Hanefî'nin "Risâletün Fi'l-İtikâd" Adlı Eseri ve Kelâmî Görüşleri". *Kelam Araştırmaları Dergisi*. 13/ 1 (Haziran 2015): 141-165.
- Hayyât, Ebu'l-Hüseyin, *el-İntisâr: Mu'tezile Müdafaası*. Çev. Yüksel Macit. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- İbiş, Fatih, "İbn Teymiyye'nin Râzî Algısı ve İzdüşümleri", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, c.31, ss.57-86.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin. *Hâşiyetü İbn Âbidîn*, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1421/2000.
- İbn Akîl, Bahâuddin Abdullah el-Hemedânî, *Şerhu İbn Akîl*. Thk. Kâsım eş-Şimâ'î er-Rifâ'î, Dârü'l-Kalem, Beyrut, 1408/1987.
- İbn Ebi'l-İzz ed-Dimeşkî, Ali b. Ali b. Muhammed, *el-Mühezzebu Şerhi'l-Akîdeti't-Tahaviyye*, Haz. Sâlih b. Abdurrahman, Mektebetü'l-Guraba, İstanbul 1417/1996.
- İbn Hişâm, Cemaleddin Muhammed b. Yûsuf, *Metnü Şüzûru'z-Zeheb*, Rüstem Mustafa el-Halebî Matbaası, Kahire, 1307/1938.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Şemsüddîn Ebu Abdillâh Muhammed, *Hâdi'l-Ervâh ıla Bilâdi'l-Efrâh*. Thk. Yusuf Ali Bedevi, Darü İbn Kesir, Beyrut, 2008.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Şemsüddîn Ebu Abdillâh Muhammed, *Zâdü'l-Meâd*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1992.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddin, *el-Furkân beyne'l-Hakkı Ve'l-Bâtıl*. Thk. Halîl el-Mîs, Beyrut, Dârü'l-Kalem, ts.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddin, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*. Thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım, Mecmeu'l-Melik Fahd li't-Tabâati'l-Mushafi'ş-Şerif, Medine, 1416/1995.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddin, *Der'ü't-Teârûzi'l-Akl Ve'n-Nakl*, Nşr. Muhammed Reşad Sâli, Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Sa'ûd, Riyad, 1399/1979.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddin, *er-Risâletü't-Tedmüriyye*. Nşr. İsmail b. İbrahim, Kahire, 1954.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddin, *er-Reddû Alâ Men Kâle Bi Fenâi'l-Cenneti Ve'n-Nâr*, Thk. Muhammed b. Abdillâh es-Semheri, Darü Belensiye, Riyad, 1415/1995.

İbn Teymiyye, Takiyyüddin, *Ziyâretü'l-Kubûr Ve'l-İstincâdü Bi'l-Makbûr*, el-İ-dâretü'l-âmme li't-Tab'ı ve't-Tercüme, Riyad, 1410.

İbn Teymiyye, Takiyyüddin, *İktizâu's-Sırâtü'l-Müstakîm Li Muhâlefeti As-hâb'l-Cahîm*, Thk. Nâsır Abdülkerim el-Akl, Dârü Âlimi'l-Kütüb, Beyrut, 1419/1999.

İbn Teymiyye, Takiyyüddin, *el-Fetava'l-Kübra*, Thk. Muhammed Abdülkadîr Atâ - Mustafa Abdülkadîr Atâ, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, ts.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Thk. Ahmed Şemseddin, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrût, ts.

İsfehânî, Ebü's-Senâ Şemseddin, *Matâli'u'l-enzâr Alâ Metni Tavâli'i'l-Envâr*. Dârü'l-Kütübî, Kahire, 1428/2008.

İsferâyînî, Ebü'l-Muzaffer, *et-Tabsîr Fi'd-Dîn Ve Temyîzü'l-Fırkati'n-Nâciyeti Ani'l-Fıraki'l-Hâlikîn*. Thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1988.

İşcan, Mehmet Zeki, *Selefilik İslâmî Köktenciliğin Tarihi Temelleri*. Kitap Yayınevi, İstanbul, 2012.

Kâdî, Abdülcebbar b. Ahmed, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. Thk. Abdülkerim Osman, Mektebetü Vehbe, Kâhire, 1416.

Karaman, Hayrettin. *Mukayeseli İslâm Hukuku*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2003.

Kâsânî, Ebû Bekr b. Mes'ud, *Bedâi'u's-Sanâi' fî Tertîbi's-Şerâi'*. Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1982.

Kaya, Veysel, "İzmirli İsmail Hakkı'nın Cehennem'in Sonluluğu Hakkındaki Ri-salesi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, c. 18, sy.1, ss. 529-527.

Kazanç, Fethi Kerim, Selefiyye'nin Nass ve Metot Ekseninde Din Anlayışı ve Sonuçları, *Kelâm Araştırmaları Dergisi-Kader*, 2010, c. 8, sy.1, ss. 93-122.

Maksutoğlu, Mehmet, *Arapça Dilbilgisi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1992.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbu't-Tevhîd*, Thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Ârûçî. 3. Bs, Dârü Sâdir, Beyrut, 2010.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Müsnedü's-Sahîhu'l-Muhtasar*. Thk. Fuâd Abdülbakî, Darü İhyai't-Türasi'l-Arabî, Beyrut, ts.

Öztürk, Yunus, "Giriş Yeri: İslam Düşüncesinde Cennet ve Cehennem'in Ebediliği Tartışmaları", (Rahmet-i İlâhiyye Burhanları ve İnsanların Akîde-i İlâhiyyelerine Bir Nazar içinde), Yunus Öztürk, Hafzullah Genç, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2019.

Râzî, Fahreddin, *el-Mahsul Fi 'İlmi'l-Usûli'l-Fıkh*. Thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî, Müessesetü'r-Risâle, ts.

- Sancar, Faruk, “Ehl-i Hadis’in Kelamî Akılcılığa Bakışı: İbn Teymiyye’nin Râzî’ye Yönelik Metodik Eleştirileri Üzerinden Bir Okuma”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, c. 14, sy.27, ss. 223-244.
- Sancar, Faruk, “Bağnaz bir Selefî mi Endişeli Bir Entelektüel mi? (İbn Teymiyye’nin Eleştirel ve Reaksiyoner Karakteri Hakkında)”, *Dinî Araştırmalar*, 2015, c. 18, sy.46, ss. 97-125.
- Sekkâkî, Ebû’l-Ya’kûb Yûsuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Ali, *Miftâhu’l-Ulûm*, Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, 1407/1978.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed, *el-Mebsût*, Dârü’l-Fikr, Beyrut, 1421/2000.
- Serdar, Murat. Işık, Harun. *Kelâm Tarihi*. Kimlik Yayınları, Kayseri, 2018.
- Toprak, İbrahim. *Cennet ve Cehennem Ebediliği*. Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, Konya, 2010.
- Yangın, Abdulmelik. *Alâüddin el-Buhârî’nin Fâdihatü’l-Mülhidîn Adlı Eseri ve Vahdet-i Vücûd Nazariyesine İlişkin Eleştirileri*. Yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2012.
- Yavuz, Yunus Vehbi, “İcma’nın Hakikati ve İslâm Teşri’indeki Önemi”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2004, c.3, ss. 85-112.
- Yılmaz, Sabri. *Kelâm’da Te’vil Sorunu*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2009.
- Ziriklî, Hayreddin b. Mahmud, *el-A’lam*, Darü’l-İlm li’l-Melâyin, 2002.
- Zuhaylî, Vehbe, *el-Fıkhü’l-İslâmî Ve Edilletühü*, Dârü’l-Fikr, Dımeşk, 1405/1985.

Bölüm 3

KARAHİSAR-I SÂHİB MÜFTÜSÜ

HÜSEYİNZÂDE ES-SEYYİD

ABDULLAH VEHBİ EFENDİ VE

DAĞ MEDRESESİ^{1*}

Eyüp KURT^{**}

¹ * Bu çalışma, Afyonkarahisar’da 5-7.04.2018 tarihinde düzenlenen VIII. Afyonkarahisar Araştırmaları Sempozyumu’nda sözlü olarak sunulan tebliğin genişletilmiş hâlidir.

^{**} Dr. Öğrt. Üyesi, AKÜ İslami İlimler Fakültesi, ekurt@aku.edu.tr

Giriş

“Müderriş/ مدرّس”, h.V. (m.XI.) yüzyılda Selçuklu Veziri Nizamül-mülk’ün Nizamiye Medreselerini kurmasından sonra burada ders veren en yüksek rütbeli ilim adamı için kullanılmaya başlanmış ve resmi bir mahiyet kazanmıştır. Osmanlı ilmiye teşkilatında kadılık ve müftülükle birlikte oluşan üç temel görevden biri olan müderrislik, medreselerde çeşitli dersler veren hocaları nitelerek üzere kullanılmıştır. Medreselerde yürütülen eğitim sisteminde, medrese kurumundan ziyade o kurumu ayakta tutan “müderriş” önemlidir. İcazetnamelerde medresenin adı geçmeyip, müderrislerin ve onlardan okunan derslerin ve kitapların ismi zikredilir.

Devletin eğitim-öğretim faaliyetlerini kendileri üzerinden yürüttüğü müderrislerin göreve gelmeleri belirli bir sisteme bağlanmıştır. Sahn-ı se-man gibi üst düzey medreselerde görev yapacak müderrislerin tayinleri şeyhülislamın teklifi ve sadrazamın padişaha arzı ile yapılırdı.

İslam eğitim sisteminin temel kurumu olan medrese, Osmanlılar döneminde fiziki şartları, mimari özellikleri, programı ve temsil ettiği zihniyetle önemli gelişmeler göstermiştir. Medrese bu dönemde sıbyan mektebinden sonra orta, lise, yüksekokul ve üniversite eğitimine tekabül eden, İslami kimliği sebebiyle sadece müslümanların devam ettiği bir eğitim kurumu özelliği taşırdı.

Biz bu çalışmamızda Osmanlı ilmiye sınıfı içinde yer alan bir aileden, özellikle de bu aileden yetişerek Afyonkarahisar’da müftü ve müderris olarak uzun yıllar vazife yapmış bir kişiden bahsetmek istiyoruz. Öncelikle ailenin kökeninden, bilinebilen atalarından giriş yapılacak ve bu ailenin bir üyesi olan Müftü Abdullah Efendi’nin “müderriş” ve “müftü” olarak görev yapmasına değinilecektir. Çalışmamızda mezkûr müftü için bazen “Müftü Abdullah Efendi”, bazen de “Hüseyinzâde es-Seyyid Abdullah Vehbi Efendi” adı tercih edilecektir. Önceki ad, halk arasında meşhur olduğundan, sonraki ise, kayıtlarda geçen şekli olup, her iki ismi de tedavülde tutma adına böyle bir uygulama yoluna gidilecektir.

Ailenin kendi gayretleriyle inşa ettirdiği bir medrese, onun mimari özellikleri ve burada verilen tedrisatla ilgili eldeki imkânlar ölçüsünde bilgi verilmeye çalışılacaktır. Bu arada çalışmamızda söz konusu Medrese için, Dağ Medresesi ve Abdullah Vehbi Efendi Medresesi isimleri kullanılacaktır. Dağ Medresesi, şehir halkı arasında yaygın olan ve Abdullah Vehbi Efendi Medresesi ise kayıtlarda geçen adlarıdır. Literatürdeki yerini sağlamlaştırma adına, her ikisini de kullanmayı tercih edeceğiz.

Araştırmamızın vücuda getirilmesi için öncelikle *Şer’iyye Sicilleri* ve *Salnâmeler* gibi dönemin resmi nitelikli kayıtlarından istifade ettik. Bunun yanında TDV tarafından oluşturulan *İslam Ansiklopedisi*, AKÜ

Yayınları arasında yer alan *Afyonkarahisar Vakıf Eserleri* ile *Afyonkarahisar Kütüğü* yararlandığımız kaynaklar arasındadır. Bu arada yerel tarihçi pozisyonundaki araştırmacı yazarların eserleriyle, araştırma konumuz olan zatların torunlarından AKÜ emekli öğretim elemanı Muharrem MÜFTÜOĞLU da önemli kaynaklarımız arasında idi.

Bunlardan *Şer'iyye Sicilleri*,² Osmanlı Devleti'nde merkezde ve taşrada her tabakadan insanlar arasındaki hukukî ilişkilere dair kayıtlar içerdiğinden, gerek söz konusu müftü ve müderris ve gerekse medreseyle ilgili çok kıymetli malumat ihtiva etmektedir. Salmâmelerde³ ise konularımızla ilgili her hangi bir malumat bulamadık. Fakat bilgi olmaması da bizim için bir veri hükmünde olup, buradan yola çıkarak bazı değerlendirmeler yapma imkânı elde ettik.

1. Baba: Şeyh Hüseyin Efendi

Müftü Abdullah Vehbi Efendi'nin babası, kayıtlardaki⁴ "*Hüseyin-zâde*" ifadesinden anlaşıldığı şekliyle Şeyh Hüseyin Efendidir. Aile'nin Medine'den Horasan'a hicret ettiği, oradan önce Konya'ya sonra da Akşehir'e⁵ geldiği aile mensuplarınca bilinmektedir. Halen hayatta olan torunlarından aldığımız bilgilere göre ailenin bilinen en eski dedeleri, Akşehir'de medfun Abdu'l-Vehhâb Efendidir. Ancak, 557 numaralı Karahisar-ı Sahib Şer'iyye Sicili 153. sayfa 177 numaralı bir kayıta "*umuru mütesellimlik⁶ işinin uhde-i dirayetine ihale ve tevfiz olunduğu*" belirtilen kişinin ismi geçerken burada "*Seyyid Halil Efendizâde şerâfetlü es-Seyyid Hüseyin Efendi*" ibaresi bulunmaktadır. Seyyid Hüseyin Efendi'ye mütesellimlik işinin verildiğini ifade eden bu ibarenin altındaki tarih hicri 12 Ramazan 1212'dir. Bu; miladi 27 Şubat 1798 Salı gününe tekabül eder. Dolayısıyla ismi geçen kişinin baba Şeyh es-Seyyid Hüseyin Efendi olduğu kesindir ve buradan babasının adının "Halil" olduğu anlaşılır.

2 Yunus Uğur, "Şer'iyye Sicilleri," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*., 2009, 39:8.

3 Bilgin Aydın, "Salmâme," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*., 2009, 27:51.

4 Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), Afyon Şer'iye Sicilleri (A.Ş.S.),562.

5 Aile mensuplarının ta'yin evraklarıyla ilgili şer'iye sicillerinde "Akşehirli" olarak zikredilmektedir. Bkz. Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), Afyon Şer'iye Sicilleri (A.Ş.S.),580.

6 Sözlükte "teslim edilen şeyi alan, kabul eden" anlamındaki mütesellim kelimesi Osmanlılar'da çeşitli idarî görevliler için kullanılmıştır. Beylerbeyinin veya sancak beyinin vekili olarak onların sefere gittiklerinde veya görev bölgelerine gitmedikleri zamanlarda yerlerine bakan, vergileri toplayan görevlileri ifade eder. Bazan bunlara voyvoda da denmiştir. XVI. yüzyılın sonlarından Tanzimat dönemine kadar varlığını sürdüren mütesellimlik, Osmanlı taşra idaresinde önemli gelişmelere yol açan bir kurum niteliği kazanmış, özellikle âyan denen mahallî güçlerin sivrilmesinde bir basamak oluşturmıştır. Mütesellim, sancağın devlet hazinesine ödemek zorunda olduğu para ile diğer gelirleri toplayıp zamanında göndermekle görevliydi ve beylerbeyi yahut sancak beyinin vekili durumunda bulunduğu için onların yetkilerine de sahipti. Geniş bilgi için bkz. Yücel Özkaya, "Mütesellim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 2006, 32:203-204.

Şeyh es-Seyyid Hüseyin Efendi'nin 1748 yılından daha önceki bir tarihte Afyonkarahisar'a kardeşi ile birlikte geldikleri 545 numaralı şeriyye sicilinden anlaşılmaktadır. Buna göre Akşehir kazası sakinlerinden Hatîb-zâde Hacı Mehmed ve Aziz Ağa isimli kimselere ihale olunan güherçile⁷ satın alınması işi için bir ferman yayınlanmıştır. Adı geçen kişiler, güherçile temini için etrafta araştırma yaparlar. Bu araştırma sırasında "Karahisar kazası sakinlerinden Hacı Yusuf ve oğlu Halil, Seyyid Hüseyin ve karındaşı Mehmed, köle Hacı Ali ve Kuçur Hüseyin" in elinde güherçile olduğu tespit edilir. Adı geçen şahısların ellerindeki güherçileyi başkalarına satmayıp tophane-i âmirenin ihtiyacı için Akşehirli Hatîb Zâde Hacı Mehmed ve Aziz Ağa'ya teslim ettikleri söz konusu kayıttan anlaşılmaktadır. Buradan hareketle Şeyh es-Seyyid Hüseyin Efendi'nin Akşehir'le irtibatlı olduğu ve 1748 yılında Afyonkarahisar'da ikamet ettiği söylenebilir.

Aile mensuplarının kayıtlarda es-Seyyid (Küçükaşçı, 2009, vol. XX-VII,41) sıfatıyla anılmış olmalarından ve yine ailenin yaşayan üyelerinden aldığımız bilgilere göre bu soyun Peygamber Efendimizin torunu Hz. Hüseyin'e dayandığı düşünülmektedir. Baba Şeyh Hüseyin Efendi'nin isminin, Hz. Hüseyin'in ismini devam ettirme geleneğinden dolayı tercih edildiği sanılmaktadır.

Baba Hüseyin Efendi'nin "şeyh" sıfatıyla anılması ve yine aile içinde aktarılan bilgiler, kendisinin Halvetiye Tarikatı şeyhi olduğunu göstermektedir. Öte yandan 548 numaralı şeriyye sicilindeki bir kayıt da bu öngörümüzü desteklemektedir. İlgili kayıta, Şeyh Hüseyin Efendi'nin "*kendilerine mahsus ma'bed-i sulehâ ve mesken-i fukara olacak bir tekelerinin bulunmadığını*" bildirmesi üzerine, 19 Şevval 1171/26 Haziran 1758 tarihinde Kütahya'dan Karahisar-ı Sahib mutasarrıfına, kadısına ve âyanına hitaben gönderilen iki buyuruldu ile münasip bir hane bulunması istenmiştir. Bunun üzerine mahkeme marifeti ve o sırada Karahisar-ı Sahib âyanı olan Abdülbâkizade Ahmed Ağa marifeti ile 800 kuruşa bir hane tespit edilmiş ve bu hane şeyhin üzerine hüccet ettirilmiştir. Sicilde bahsi geçen mahallin ailenin yaklaşık 250 yıldır elinde bulunan ve bitişiğinde Dağ Medresesi'nin yer aldığı ev olup olmadığı kesin değildir.

Ailenin tam olarak hangi tarihte ve neden Karahisar'a gelip yerleştikleri bilinmemekle beraber sözünü ettiğimiz 548 numaralı Afyon Şer'iyye

7 Güherçile, tabii halde bulunan potasyum nitrat, sodyum nitrat ve kalsiyum nitrat şeklinde başlıca üç nitrat türüne verilen müşterek isimdir. Eskiden barut yapımında kullanılan bu madde, hassaten harp döneminde kendisine en çok ihtiyaç duyulan ve sulh zamanında ise üzerinde titizlikle durulan bir madde olmuştur. Öneme binaen güherçile mevzusu Osmanlı Devletince üzerinde durulan en önemli konulardan biri olmuştur. Geniş bilgi için bkz. Hülâgü, M. Metin, "Osmanlı Devletinde Güherçile Üretimi Ve Kayseri Güherçile Fabrikası", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 11: 73-93.

Sicili kayıtlarına göre 1172/1758 yılından önceki bir tarihte gelmiş olmalı- lar. Neden geldikleri konusuyla ilgili olarak aile içinde Hüseyin Efendi'nin aile efradı ve talebeleriyle birlikte Emir Sultan ziyareti maksadıyla yapı- lan bir Bursa ziyareti dönüşü Karahisar'da misafir edildikleri ve dönemin şehir eşrafının davetiyle intikal ettikleri bilgisi aktarılmaktadır. Bunun yanında bir tarikat şeyhi olduğu için bu beldeye irşad faaliyetleri için gön- derildiği de düşünülebilir. Tekke yaptıрма talebinin yer aldığı ilgili kayıt da bu kanaatimizi desteklemektedir.

Önceki satırlarda sözünü ettiğimiz medresenin yanına inşa edilen meşrutanın avlu kısmında, mahallede yaşayanların da kullanabileceği bir çeşme yaptırılmış, bu çeşmenin üzerine de bir kitabe konulmuştur. Bu kitabede Şeyh Hüseyin Efendi'den "Akşehirli" diye bahsedilmektedir.⁸ Şeyh Hüseyin Efendi'den "Akşehirli" diye bahseden bir başka belge de halen Afyonkarahisar Kocatepe Mezarlığı'ndaki aile kabristanında dikili olan mezar taşıdır. Bu taşın daha önce O'nun mezarı başında dikili olduğu, bu mezarın Akmescit⁹ camiinin şimdiki şadırvan yapılan batı tarafında bulunduğu, sonradan mezarın buradan kaldırıldığı bilinmektedir. Ailenin yaşayan üyeleri, kaldırılan bu mezarda kalan parçaların Akmescit cami- inin avlu girişinin yanındaki mezara nakledildiğini ve mezar taşının da kendilerine teslim edildiğini bilmektedirler.(Komisyon, 2005, vol. I,61) Kocatepe Mezarlığında yukarıda tarif edilen mezar taşı, işte bu taşıdır.

Sonuç olarak aile içinde Müftü-Müderris Abdullah Vehbi Efendi'nin dedesinin isminin Abdülvehhap Efendi olduğu zikredilse de ilgili kayıttan bu zatın adının Halil Efendi olduğu anlaşılmaktadır. Eslafına sadakatleri bilinmesi ve aile içinde "Halil" isminin yaygın olarak kullanılmaması dik- kat çekici bir husus olmakla birlikte, muhtemelen Akşehir'den Karahisar'a intikal ve yaklaşık iki asırlık bir süre geçmesi, böyle bir karışıklığın orta- ya çıkmasına neden olmuş olmalıdır.

2. Müftü-Müderris Abdullah Vehbi Efendinin Doğumu

Şeyh Hüseyin Efendi'nin Afyonkarahisar'a göç ettikten sonra medre- se ve meşruta binasının inşaatı sırasında ailesiyle birlikte şehir eşrafınca misafir edildiği yukarıda ifade edilmişti. Tam da bu günlerde Şeyh Hü-

8 Muharrem Müftüoğlu, "*Müftü Abdullah Efendi ve Dağ Medresesi*", (Görüşmecî: Eyüp Kurt) Görüşme 18 Şubat 2018.

9 Ailenin üç atasına ait mezarın bulunduğu Akmescit camiinden de bahsetmek yararlı olacaktır. Caminin giriş kapısı üzerinde yer alan Arapça yapım kitabesindeki kayda göre Cami, h.800/ m.1397 tarihinde Hacı Hamza b. El-Hâc el-Kettânî tarafından yaptırılmıştır. Aile içinde; caminin yapımına Şeyh es-Seyyid Hüseyin Efendi'nin katkı sağladığı, caminin isminin "Akşehir"den dolayı "Akmescit" olduğu bilgisi, bu kitabedeki tarihle uyuşmamaktadır. Aile arasındaki bilgiyi şu şekilde yorumlamak mümkün olabilir: Kettânî tarafından yaptırılan cami, Şeyh es-Seyyid Hüseyin Efendi'nin katkısıyla, öncülük etmesi yahut finanse etmesiyle bir büyük tamir geçirmiş yahut yenilenmiş olabilir. Bu durumdan dolayı cami aile içinde sahiplenilmiş ve üç kuşağın definleri de onun haziresine yapılmıştır.

seyin Efendi'nin hanımı hamiledir. Bir gece doğum sancılarıyla kıvrılır. Ancak ev sahibine geceleyin rahatsızlık vermemek adına sabahın olmasını beklemek ister. Kimseden herhangi bir talepte bulunmaz. Bu arada Mollaoğlu diye bilinen ev sahibi, rüyasında Peygamber Efendimizi görür. Rüyasında, misafir hanımın sıkıntısının olduğu ve ilgilenmesi söylenmiştir. Uykusundan uyanan ev sahibi, hemen misafiriyle ilgilenerek gerekli tedbirleri alır ve beklenen bebek dünyaya gelir. Doğan bebek çalışmamızın konusunu teşkil eden Müftü Abdullah Efendi'dir. Bebeğin doğumuna herkes gibi babası da çok sevinir. Bir gün bebeği kucağına alarak çevresindekilerin duyacağı şekilde; “*Adam sen de kâğıt tüccarı olacak değil mi*” der.(Müftüoğlu, n.d.) Böylece daha bebekken babasından dua alan Abdullah Vehbi Efendi'nin ilim yolunda geçecek hayatı başlamış olur.

Yukarıdaki satırlarda bir çeşme kitabesinin mevcudiyetinden bahsedilmiş idi. Bu çeşmenin kitabesinde 1199/1785 tarihi mevcuttur.(Komisyon, 2001, vol. II,4; Müftüoğlu, n.d.) Şayet çeşme de medrese ile aynı tarihte yapıldıysa doğum ve inşanın tarihi net bir şekilde ortaya çıkmış olur. Sözü ettiğimiz çeşmenin hem öğrencilerin hem de aynı bahçe içerisinde bulunan konutların su ihtiyacını karşılayan kaynak olduğu gerçeğinden hareketle çeşmenin de diğer müstemilat ile birlikte yapıldığı ve Abdullah Efendinin doğum tarihinin 1199/1785 olduğu sonucuna varılabilir. Öte yandan Abdullah Efendinin 1817'de müftü olarak atandığını kayıtlardan¹⁰ öğrenmekteyiz. Bu durumda 33 yaşına gelmiş olduğu ve bu yaşın da müftülük görevine atanmak için uygun bir yaş olacağı gerçeğinden hareketle 1785 tarihinin doğru olduğu düşünülebilir.

3. Hüseyinzade es-Seyyid Abdullah Vehbi Efendi'nin Müderris ve Müftü Olarak Atanması

Ailenin ilmiye sınıfına mensup oluşu nedeniyle o da bir müderris olarak yetiştirilecek (Komisyon, 2001, vol. II,4) ve bu alanda vazifeler deruhte edecektir. Kendisinin, babasının kurucusu ve müderrisi olduğu Dağ Medresesi'nde mi yoksa şehirdeki başka kurumlarda mı eğitim aldığı açık değildir. Fıkhi konularda uzman olarak yetiştirilmiş olması,¹¹ babasının doğrudan veya dolaylı olarak etkili olmuş olduğunu hatırlatmaktadır.

Hüseyinzade es-Seyyid Abdullah Vehbi Efendi daha yirmi iki yaşındayken Çay-Sultan Alaaddin Medresesi'ne, Alaca (Umur Bey) Medrese'ye ve Turunç-zâde Ali oğlu Süleyman Ağa Medresesi'ne müderris olarak atanmıştır. Tayin evrakındaki ibare aynen şöyledir: “*Alaca (Umur Bey)Medresesi Vakfından karşılanmak üzere yarı hisseli müderrislik görevinde olan İbrahim oğlu Salih Efendinin vefatıyla yerine Akşehirli Mü-*

10 Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), Afyon Şer'iye Sicilleri (A.Ş.S.), 568; İlgar, age, 55-56). Ayrıca bkz. *Afyonkarahisar Kütüğü*, 2:4.

11 Karahisar'da yaklaşık otuz yıl müftü olarak görev yapmış olması, fıkhi konularda uzman olduğu sonucuna varmamıza neden olmuştur.

derris Hüseyin Efendi-zâde Seyyid Abdullah Halife 6 Muharrem 1222/16 Mart 1807 tarihinde tayin olmuştur".¹²

Bu tarihte başladığı müderrislik görevini ne zamana kadar sürdürdüğü hususunda açıklık yoktur. Sadece vefatı dolayısıyla yerine atanan oğluya ilgili tayin evrakından¹³ 1851-2 tarihine kadar bu görevi devam ettirdiği düşünülebilir. Aşağıdaki satırlarda sözünü edeceğimiz müftülük görevleri esnasında da müderrislik görevini devam ettirip ettirmediği bilinmemekle beraber her ikisini birlikte yürütmesi teamüle aykırı da değildir. Öte yandan pek genç yaşta denilebilecek bir dönemde müderris ve otuz üç yaşında müftü olarak atanmış olması, oldukça başarılı bir ilmiye sınıfı erbabı olduğunu gösterdiğinden, her iki görevi birlikte yürütmesinin tercih edilmiş olması da ihtimal dâhilindedir. Ancak babası tarafından inşa edilen ve Dağ Medresesi ismiyle şöhret bulan medresede görev yapıp yapmadığı açık değildir. Vefatı dolayısıyla oğlunun atandığı medreselerin içinde de sözü edilen eğitim kurumunun olmaması, bu tarihlerde medresenin tedrisat dışı kaldığını akla getirmektedir.

Hüseyinzâde es-Seyyid Abdullah Vehbi Efendi, 15 Eylül 1817 tarihinde Şeyhülislamın oluru ile Karahisar-Sahip sancağına müftü olarak tayin olunmuştur.¹⁴ 1821 tarihine kadar toplam dört yıl bu görevi deruhte etmiştir. Daha sonra 1823-1825 arası iki yıl; 1827-1837 arası on yıl ve 1837-1845 arası altı yıl toplamda yirmi dört yıl müftü olarak vazife yapmıştır.¹⁵ Bu görevlerden ayrılıp kısa denilecek zaman diliminde yeniden göreve döndürülmüş olması hususunda herhangi bir malumata sahip değiliz. Ancak idari görevlerde bu tür gidiş gelişlerin olabileceği normal bir durum olarak değerlendirilebilir. Bu arada Müftü Abdullah Efendi'nin 1845-1850 arasında yukarıdaki satırlarda ifade edilen görevlerine ilaveten Karahisar Evkaf Müdürlüğü de yaptığı kayıtlarda görülmektedir.¹⁶

Yine kayıtlardan anlaşıldığına göre Müftü Abdullah Efendi'nin şairlik (İlgar, 1992, s. 55-56; Komisyon, 2001, vol. II,4) yönü de vardır. Kendisi gibi bir müderris olan oğlu Mehmet Vahid Efendi'nin de şair olduğu¹⁷ bilinmektedir. Hatta Afyonkarahisar ile ilgili araştırma yapanlar (Bakı, 1945 s. 15; Gönçer, 1991 s. 132-133; İlgar, 1992 s. 55-56) şehirde görev yapmış Abdullah isimli iki müftüyü ayırt etmek için birinin şairliğini dikkate ala-

12 Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), Afyon Şer'ie Sicilleri (A.Ş.S.), 558. Ayrıca bkz. *Afyonkarahisar Kütüğü*, 2:4.

13 Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), Afyon Şer'ie Sicilleri (A.Ş.S.), 580; *Afyonkarahisar Vakıf Eserleri*, 1: 61.

14 Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), Afyon Şer'ie Sicilleri (A.Ş.S.), 1233; Ayrıca bkz. *Afyonkarahisar Kütüğü*, 1:4.

15 Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), Afyon Şer'ie Sicilleri (A.Ş.S.), 1233; İlgar, age, 20. ayrıca bkz. *Afyonkarahisar Kütüğü*, 1:4.

16 Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), Afyon Şer'ie Sicilleri (A.Ş.S.), 1260; İlgar, age, 57. ayrıca bkz. *Afyonkarahisar Kütüğü*, 1:4.

17 Kendisine ait bir şiir divanı şu anda torunlarından olan Muharrem Müftüoğlu'nun elinde bulunmaktadır.

rak sonuca varmaya çalışmışlardır. Kaldı ki, şu anda hayatta olan torunları da ailenin başka üyelerinin şairlik eğiliminin olduğunu ifade etmektedirler.¹⁸ Bazı araştırmalarda (Bakı, 1945, 15; Gönçer, 1991, vol. II, 132-133; İlgar, 1992, 45) söz konusu müftüye ait olduğu belirtilen manzumelere de rastlanmaktadır.

Afyonkarahisar’da dedeleri “müftü” olan iki aile vardır. Bunların birisi “Müftü Bayıklar” olarak bilinmektedir. İkinci aile ise “Dağ müftüleri” olarak tanınmıştır. Bu isimlendirmenin, aile ahfadının, Sinan Halife mahallesinde Hıdırlık dağına sınır olan son arsa üzerinde bulunan evlerde ikametinden dolayı yapıldığı anlaşılmaktadır.

Şer’iye sicillerinde Şubat 1822 tarihinde Seyyid Abdullah Efendi isimli bir zatın, Sinan Halife Mescidi’nin cemaatinin çoğalmasıyla minber yaptırmak için başvuruda bulunduğu ve iznin çıkmasıyla minber yapılarak mescidin camiye çevrildiği ifade edilmektedir.¹⁹ Zikri geçen Abdullah Efendi’nin, hakkında çalışma yaptığımız müderris ve müftü olan zât olma ihtimali oldukça yüksektir. Çünkü sözünü ettiğimiz tarihte şehrin müftüsü ve anılan mahallenin sakinlerinden birisidir. Aynı zamanda “Seyyid” sıfatının da kullanılmış olması bu kanaatimizi destekler durumdadır. Sinan Halife Mahallesi’nin sakinlerinin artmasıyla daha evvel mescit olarak kullanılan ve Cuma namazı kılınmadığı için minberi olmayan mabedin bu vesileyle camiye çevrildiği anlaşılmaktadır.

Ayrıca Müftü Abdullah Efendi’nin Umur Bey Medresesi’nde câbî (İpşirli, 1992, vol. XXXI, 530) olarak vazife yaptığı da bilinmektedir. Umur Bey Medresesine ait vakfiyelerden anlaşıldığına göre vakfın gelirlerinin tahsili önemli problemlerden biridir. Şehrin müftüsü ve medresenin müderrisi oluşu gibi vasıflarından dolayı, vakfın gelirlerinin tahsili görevi için günlük 7 akçe (Komisyon, 2005, vol. I, 62) karşılığında Müftü Abdullah Efendi’nin tercih edildiği çıkarımı yapılabilir.

Müftü Abdullah Efendi’nin 1851-2 tarihinde vefat ettiği bilinmektedir. Vefatı, şehirde büyük üzüntüyle karşılanmış olup, cenazesi Afyonkarahisar’ın merkezinde yer alan Akmesicid camiinin haziresine defnedilmiştir.²⁰

Müftü Abdullah Efendi’nin, babasının ve oğlunun mezarları aynı yerdedir. Bunların mezar taşlarından birisi günümüze intikal etmiştir. Bu taş, yukarıda ifade edildiği üzere, Kocatepe Mezarlığı’ndaki ailenin mezarlığında mezar taşı olarak kullanılmaktadır.

18 Müftüoğlu, “Müftü Abdullah Efendi”, (Görüşmecisi: Eyüp Kurt) Görüşme 18 Şubat 2018.

19 Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), Afyon Şer’iye Sicilleri (A.Ş.S.), 562; Afyonkarahisar Vakıf Eserleri, 1:230.

20 Müftüoğlu, “Müftü Abdullah Efendi”, (Görüşmecisi: Eyüp Kurt) Görüşme 18 Şubat 2018.

Mehmed Vahid Efendi, babasının vefatıyla boşalan müderrislik kadrosuna atanmıştır.²¹ Bu unvan ile uzun yıllar görev yaptıktan sonra 1870’li yıllarda vefat etmiştir. Kendisinden el yazması bir şiir divanı kalmış olup, aile tarafından ata yadigârı olarak muhafaza edilmektedir.(Müftüoğlu, n.d.)

4. Medrese

“Okumak, anlamak, bir metni öğrenmek için tekrar etmek” anlamındaki d-r-s/ درس kökünün “tef”il” kalıbına sokulmasıyla türeyen ve ism-i fail formundaki “müderris/مُدَرِّس” kelimesi, medreselerin ortaya çıktığı h.IV. (m.X.) yüzyıldan itibaren kullanılmaya başlanmıştır. h.V. (m.XI.) yüzyılda Selçuklu Veziri Nizamülmülk’ün Nizamiye Medreselerini kurmasından sonra burada ders veren en yüksek rütbeli ilim adamı için kullanılmaya başlanmış ve resmi bir mahiyet kazanmıştır.(Bozkurt, 2006, vol. XXXI,467) Osmanlılar’da ise, Osmanlı ilmiye teşkilatında kadılık ve müftülükle birlikte oluşan üç temel görevden biri olan müderrislik, medreselerde çeşitli dersler veren hocaları nitelemek üzere kullanılmıştır. Medreselerde yürütülen eğitim sisteminde, medrese kurumundan ziyade o kurumu ayakta tutan “müderris” önemlidir. İcazetnamelerde medresenin adı geçmeyip, müderrislerin ve onlardan okunan derslerin ve kitapların ismi zikredilir.(İpşirli, 2006, vol. XXXI,468)

Devletin eğitim-öğretim faaliyetlerini kendileri üzerinden yürüttüğü müderrislerin göreve gelmeleri belirli bir sisteme bağlanmıştır. Sahn-ı seman gibi üst düzey medreselerde görev yapacak müderrislerin tayinleri şeyhülislamın teklifi ve sadrazamın padişaha arzı ile yapıldı.(İpşirli, 2006, vol. XXXI, 469)

“Medrese/مدرسة” bir mekân ismidir. Resul-i Ekrem döneminde Medine’de Kur’an öğretiminin yapıldığı bir eve daru’l-kurra adı veriliyordu. Bu evin, medresenin doğuşunda bir başlangıç olduğu ileri sürülmüştür. (Bozkurt, 2003, vol. XXVIII, 323; Kettanî, 1990, vol. I, 138; Palabıyık, 2013, 491) Ancak ilk bina edildiği günden itibaren bir eğitim ve öğretim kurumu olarak da görev yapan Mescid-i Nebi’yi ve orada bulunan Suffe’yi medresenin ilk modeli kabul etmek daha doğrudur. (Bozkurt, 2003, 323) İlk emri “oku” ile başlayan bir dine mensup olan ümmet, adı ve özellikleri farklı olmakla birlikte bir eğitim kurumu inşa etmiştir. Ancak medrese denilince daha çok, Selçuklu Sultanı Alparslan’ın ve ardından oğlu Melikşah’ın veziri olan Nizâmülmülk tarafından Nişabur ve bilhassa Bağdat’ ta açılan Nizamiye Medreseleri akla gelmektedir. Türkler’in Anadolu’ya gelişinden itibaren bu coğrafyada birçok medresenin yapıldığı görülmektedir. Anadolu Selçukluları Anadolu’da bir şehri fethettiklerinde ilk iş ola-

21 Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), Afyon Şer’iye Sicilleri (A.Ş.S.),580; *Afyonkarahisar Vakıf Eserleri*, 1:61.

rak orada cami, medrese, zaviye vb. inşa ederek tüccarları, din adamlarını ve Türk halkını buralara yerleştirmişlerdir. (Bozkurt, 2003, 325)

İslam eğitim sisteminin temel kurumu olan medrese, Osmanlılar döneminde fiziki şartları, mimari özellikleri, programı ve temsil ettiği zihniyetle önemli gelişmeler göstermiştir. Medrese bu dönemde sıbyan mektebinden sonra orta, lise, yüksekokul ve üniversite eğitimine tekabül eden, İslami kimliği sebebiyle sadece müslümanların devam ettiği bir eğitim kurumu özelliği taşır. Medreseler Anadolu'da da yaygındır. (İpşirli, 2003, vol. XXVIII, 327)

5. Dağ (Abdullah Vehbi Efendi) Medresesi

Medrese, Afyonkarahisar'ın Sinan Halife Mahallesi (şu anda Bademlik Mahallesi) Dağ sokak 69 numaralı mahalde inşa edilmiştir. (İlgar, 1992, 55-56) Diğer bir ifadeyle Gedik Ahmet Paşa (İmaret) Camii'nin güneyindeki Hıdırlık Dağı sırtlarında dağa sınır olan son yapı olarak bina edilmiştir. Medresayı inşa ettiren zat, Akşehirli Müderris Seyyid Hüseyin Efendi olup, sözü edilen mahalleye adını veren Sinan Halife adına yaptırılan mescide yakın olarak yapılmıştır. İnşa tarihi, medresenin avlusunun orta yerine yapılmış olan çeşme kitabesine göre H. 1199-M. 1785'tir. (İlgar, 1992, 55-56)

Medrese, çıkan bir yangın sonucu yandığı veya zaman içinde tahrip olduğundan, herhangi bir inşa kitabesine veya konuyla ilgili başka bir kayda ulaşamadığımız için, zikri geçen çeşme kitabesi ve onun üzerindeki tarih konuyla ilgili önem arz etmektedir.

Sözünü ettiğimiz muhitin engebeli bir yapıya sahip olması ve hemen yanı başında bir su kaynağının olmaması, bu kadar inşaat faaliyeti için su temininin zorluğunu akla getirdiğinden, çeşmenin öncelikle yaptırılmış olmasını gerekli kılmaktadır. Bu durumda her ne kadar öncelikle çeşme yapıldı ise de, kitabesinin bütün işler bittikten sonraki süreçte yerleştirilmiş olması daha makul gözükmektedir. Çünkü önceliğin zaruri ihtiyaçlara verilmesi, içinde bulunulan şartların bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Bu durumda her iki ihtimalde de, çeşmenin tarihi ile medresenin inşa tarihini, aynı tarih veya birbirine çok da uzak olmayan bir tarih olarak değerlendirmenin isabetli olduğu kanaatindeyiz.

Bulunduğu yerdeki arsanın konumuna göre medrese, doğu-batı aksına oturmuş bir avluya sahiptir. Batı yönündeki avlu ana kapısından girildiğinde solda, diğer bir ifadeyle medrese ile karşı karşıya olacak bir konumda, baninin kendisine konut inşa ettirdiği anlaşılmaktadır. Avlunun ortasına yerleştirilen çeşme, hem hane halkının hem de medrese talebelerinin su ihtiyacını gidermektedir. Avlunun kuzey kısmında, Sinan Halife Mescid'i (Komisyon, 2005, vol. I, 229-231), yine avlunun kuzeybatı köşesine gelecek şekilde Sinan Halife türbesi bulunmaktadır.

Bânîsi Şeyh Hüseyin Efendi olmasına rağmen Medrese, oğlu Abdullah Vehbi Efendi'nin adını taşımaktadır.(İlgar, 1992, 55–56) Hem kurucu hem de müderris olarak uzun yıllar burada görev yapan babanın adını taşıyor oluşu ilginçtir. Kaldı ki, Abdullah Vehbi Efendi'nin burada görev yaptığı hususunda her hangi bir bilgiye de sahip değiliz. Buna rağmen medresenin, oğlunun adını taşıyor olması, Abdullah Vehbi Efendi'nin uzun yıllar bu şehirde müftü ve yukarıdaki satırlarda adı geçen medreselerde müderris ve diğer görevleri yerine getiren bir şahıs oluşunu akla getirmektedir. Her ne kadar kendisi buranın banisi veya müderrisi olmasa da ailenin bir ferdi oluşu ve yaptığı görevler vb. özelliklerinden dolayı kazanmış olduğu şöhretin etkisiyle böyle bir isimlendirmenin yapıldığı düşünülebilir. Ayrıca Dağ Medresesi olarak adlandırılmış olması ise, bulunduğu mekândan dolayı halk arasında kullanılan bir isimlendirme olarak²² değerlendirilebilir. Çünkü medresenin yeri, şu anda da artık sözü edilen mahalledeki evlerin bittiği ve dağın başladığı bir konumdadır.

Medreseyle ilgili tarih, lokasyon ve isim tespitini ortaya koyduktan sonra özellikleri üzerinde duralım: Yapı, dönemin özelliklerine göre ahşap karkas olarak yapılmış, araları kerpiç ile doldurulmuş ve üzerine toprak sıva yapılarak badanalanmış olmalıdır.(Komisyon, 2001, vol. I,431) Mekânın engebeli oluşundan dolayı tek katlı bir bina olduğu düşünülmektedir. Öğrencilerin barınma ihtiyaçlarının temini için yapılmış 14 veya 15 odanın olduğu,²³ dersane olarak bir bölümün ayrıldığı anlaşılmaktadır. Ayrıca avlunun güney doğu köşesinde müderris odasının yer aldığı net olarak bilinmektedir.²⁴ Muhtemelen burası yapının banisi ve ailenin büyüğü durumundaki Şeyh Hüseyin Efendi'nin mekânı olduğundan olsa gerek, ailenin şu andaki bireyleri tarafından nokta olarak ifade edilebilmektedir. Medreselerde umumiyetle yer alan danışmend odasının (İpşirli, 2003, 330) burada olup olmadığı hususunda açıklık yoktur. Oda sayısının on dört ila on beş arasında farklı rakamların olması, zikri geçen odanın varlığını akla getirmektedir.

Medresenin kategorisiyle ilgili her hangi bir bilgiye ulaşabilmiş değiliz. Şehrin önemli eğitim kurumlarından olan Gedik Ahmet Paşa Medresesi (Taş Medrese) ile ilgili 16. yy kayıtlarında(Komisyon, 2005, vol. I, 22) kırklı veya ellili; Alaca Medrese ile ilgili 17. yy kayıtlarında(Komisyon, 2005, vol. I,61) kırklı olduğu görülmektedir. 18 yy'da şehrin kenar kısmında kurulmuş olan bu medresenin ise daha düşük seviyeli bir medrese olması muhtemeldir.

Bir eğitim kurumunun kütüphanesinin olmaması düşünülemez. Dağ Medresesi'nin de bir kütüphanesinin varlığı aile üyeleri tarafından bilin-

22 Age,(İlgar, 1992, s.55-56)

23 İlgar,(İlgar, 1992, 55-56)

24 Müftüoğlu, “*Müftü Abdullah Efendi*”, (Görüşmeci: Eyüp Kurt) Görüşme 18 Şubat 2018.

mektedir. Mehmet Vahid Efendi'nin damadı ve Emirdağ müftüsü Mehmet Hayri Efendi'nin bu kütüphaneyi görev mahalline götürdüğü bilinmektedir. Kütüphanenin götürülmüş olması artık medresenin atıl duruma düştüğünü doğrulamaktadır. Ancak hangi sebepten dolayı ve ne zaman medresenin artık eğitim veremez hale geldiği bilinmemektedir. Afyonkarahisar tarihiyle ilgili muhtelif araştırmalar yapan ve Üniversitemizde de uzun yıllar akademik personel olarak çalışan Yusuf İlgar, yayın çalışmalarını yapmakta olduğu “*Afyonkarahisar’da Eğitim*” adlı eserinde konuyla ilgili şu açıklamayı yapmaktadır. “XX. Yüzyıl başlarında harap olan medresenin son hocası, Mehmed Vâhid Efendidir.(Atabek, 1926, 202) Medrese hakkında arşiv kayıtlarında bir bilgiye rastlanılmamıştır. H. 1317/M. 1899-1900 yılı Maarif Salnamesi’nde ismi anılmadığına göre, bu tarihten önceki bir zamanda eğitime kapanmış olmalıdır.”

Sonuç

Medreseler birçok İslam toplumlarında olduğu gibi Osmanlı toplumunda da eğitim ihtiyacını karşılayan önemli kurumlardandır. Varlık ölçeğinde baktığımızda geçerli olan “her şey doğar, yaşar ve ölür” kuralı onlar için de geçerli olmuştur. Makalemizde sözünü ettiğimiz medrese ve onun müderrisleri de her ne kadar gelip geçmişler ise de, tarihe not düşmek, muhtelif dersler çıkarmak için böyle bir çalışmaya koyulduk.

Çalışmamızda en çok dikkat çeken hususlardan birisi şu anda yabancısı olduğumuz mesleklerin verasetle intikali hadisesidir. Diğer özelliklerinin yanı sıra bu durumun da katkısıyla olsa gerek, daha yirmili yaşlarda iken Abdullah Vehbi Efendi'nin müderris ve otuzlu yaşlarda ise müftü olarak atandığına şahit olduk. Pek genç denebilecek bir yaşta üstesinden gelmesi hayli zor vazifelere atanmış ve başarıyla sürdürebilmiş olması, daha küçük yaşta böyle bir formasyona sahip olunduğunu göstermektedir.

Yine dikkat çeken çağımızda yabancısı olduğumuz bir başka husus, bir eğitim kurumunda takriben yirmili rakamlarda öğrencilerin eğitim alıyor olmasıdır. Yüzlerce öğrencinin bir araya getirilerek aynı çatı altında eğitim aldığı günümüz şartları hatırlandığında oldukça dikkat çekicidir. Barınma, güvenlik gibi mühendislik hizmetleri açısından bakıldığında, sayısı bu kadar kalabalık eğitim kurumları oldukça avantajlı ve ekonomik olarak görülebilir. Ancak eğitim açısından bakıldığında aynı sonuca varmak oldukça zordur.

18. yy başlarında başlayan ilmiye sınıfından bir ailenin ve onların meşguliyetleri olan eğitim hizmetlerinin iki asırlık serüveni üzerinde durduk. Anlaşılan o ki, insanlar da kurumlarla birlikte gelip geçicidir. Çalışma konumuzu teşkil eden aile, görebildiğimiz kadarıyla, gök kubbede hoş bir sadâ bırakabilmişlerdir. Rabbim onlara ve onlar gibi insanlığa hizmet edenlere rahmetiyle muamele eylesin inşallah.

KAYNAKÇA

Arşiv Belgeleri

T.C. Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA)

BOA. Afyon Şer'îye Sicilleri (AŞS). 558. vr. 15b/34.

BOA. Afyon Şer'îye Sicilleri (AŞS). 562. vr. 38b/110. 39a/111.

BOA. Afyon Şer'îye Sicilleri (AŞS). 568. vr. 19b/47.48. 20a/49.

BOA. Afyon Şer'îye Sicilleri (AŞS). 580. vr. 37b/142.

BOA. Afyon Şer'îye Sicilleri (AŞS). 1260. vr. A70/47.48.49.

BOA. Afyon Şer'îye Sicilleri (AŞS). 1233. vr. 64A/13. 110.

BOA. Afyon Şer'îye Sicilleri (AŞS). 1233. vr. 64A/4. 11.12.75.

BOA. Afyon Şer'îye Sicilleri (AŞS). 1260. vr. A70/47.48.49.

Araştırma ve Tetkik Eserler

Atabek, Ö. F. (1926). *Afyon (Vilayeti) Tarihçesi*. Afyon.

Aydın, B. (2009). Salnâme. In *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (pp. XXXVI, 51–54).

Bakı, E. A. (1945). *XVII-XIX'uncu Yüzyıl Şairlerinden Mehmet Fevzi*. Afyon.

Bozkurt, N. (2003). Medrese. In *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (pp. XXVIII, 323–327). İstanbul: TDV Yayınları.

Bozkurt, N. (2006). Müderris. In *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (pp. XXXI, 467–468). İstanbul: TDV Yayınları.

Gönçer, S. (1991). *Afyon İli Tarihi*. İstanbul.

İlgar, Y. (1992). *Karahisar-ı Sahip Sancağı Müftülük Kurumu ve Afyonkarahisar Müftüleri*. İstanbul: Eramat Matbaacılık.

İpşirli, M. (1992). Câbî. In *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (pp. VI, 529–530). İstanbul: TDV Yayınları.

İpşirli, M. (2003). Medrese. In *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (pp. XXVIII, 327–333). İstanbul: TDV Yayınları.

İpşirli, M. (2006). Müderris. In *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (pp. XXXI, 468–470). İstanbul: TDV Yayınları.

Kettanî, M. A. (1990). *et-Terâtibu'l-İdâriyye*. İstanbul: İz Yayıncılık.

Komisyon. (2001). *Afyonkarahisar Kütüğü*. Afyon: Akü Yayını.

Komisyon. (2005). *Afyonkarahisar Vakıf Eserleri*. Afyon: Akü Yayını.

- Küçükaşçı, M. S. (2009). Seyyid. In *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (pp. XXXVII, 40–43).
- Müftüoğlu, M. (n.d.). *AKÜ Emekli Öğretim Elemanı Özel Arşivi*.
- Palabıyık, M. H. (2013). Medrese ve Mektepler. In *İslam Kurumları Tarihi* (pp. 491–511). Ankara: Grafiker Yayınları.
- Uğur, Y. (2009). Şer’iyye Sicilleri. In *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (pp. XXXIX, 8–11).

Bölüm 4

PSİKOLOJİK SAĞLAMLIK - DİNDARLIK İLİŞKİSİ

Selahattin YAKUT¹

¹ Dr. Öğretim Üyesi, Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Psikolojisi ABD, Türkiye. selahattin.yakut@yobu.edu.tr (<https://orcid.org/0000-0002-3189-2123>)

1.Giriş

Yaşam sürecinin en önemli yönü olarak sembolize edebileceğimiz sağlıklı olmak, fizyolojik iyi olmanın çok daha ötesinde bir bütün olarak insanın psikososyal, duygusal, zihinsel, mental vb. tüm boyutlarına atıfta bulunan bir kavramdır. Yaşadığı her anın psikososyal dünyasında bir karşılığı bulunan ve bu karşılığa pozitif ya da negatif yönlü anlam yükleyen insan için her uyarıcı kendi sağlığını direkt ya da dolaylı etkileme potansiyeline sahiptir. Bu bağlamda insanın bedensel yönünü psikolojik, duygusal ve zihinsel yönünden tamamen bağımsız olarak düşünmenin mümkün olmadığı (Özmen ve Taşkın, 2007) göz önüne alındığında, yaşanan bir travmanın da insan üzerindeki yansımalarının şiddetini ve etki sınırlarını öngörebilmek oldukça zor görünmektedir. Fakat olumsuzluklarla cesurca yüzleşebilmek ve travmatik sürecin üstesinden gelebilmek, kişinin sahip olduğu psikolojik donanımın kapasitesi ve işlevselliğiyle doğru orantılıdır. Bu durum zorluklarla baş etme konusunda psikolojik eşiğin belirlenmesinde önemli bir gösterge olarak kabul edebileceğimiz psikolojik sağlamlıkla (Kararımak, 2006) yakından ilişkilidir.

Psikolojik sağlamlığın; problemlerin üstesinden gelebilme kapasitesi (Stewart, Reid ve Mangham, 1997), sahip olunan potansiyeller arasında uyum ve denge sağlayabilme ve de çevreyle sağlıklı etkileşim becerisi (Fraser, Richman ve Galinsky, 1999), stres sürecini iyi yönetme ve stres kaynaklarına karşı kendini toparlama gücü (Gürgen, 2010); zorluklar karşısında dirençlilik (Basım, 2011); yaşanan travmatik süreçten güçlendiren bir kazanım elde edebilme yeteneği (Richardson, 2002); olumlu uyum geliştirme (Gizir, 2007), olumsuz koşullarla baş edebilme ve yeni duruma uyum yeteneği (Doğan, 2015) olarak tanımlanması, psikolojik sağlamlığın kişinin tüm yaşamındaki iyi olma haline atıfta bulunan son derece önemli bir etken olduğunu bizlere göstermektedir.

İnsanın problemleri yönlerini belirlemekten ziyade güçlü yönlerine vurgu yapan ve potansiyelleri işlevsel kılmak için problemlerle mücadelede en iyi yöntem olacağını öngören pozitif psikolojinin (Seligman, 2002) önemli bir parçası olarak kabul edebileceğimiz psikolojik sağlamlık (Ahern, Kiehl, Sole ve Byers, 2006), insan organizmasında fizyolojik anlamda hastalıklarla mücadelede organların bağışıklık sisteminin dayanıklılığının ön plana çıkması gibi travmatik süreçler karşısında psikososyal anlamda bağışıklık sisteminin bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Bu bağlamda fizyolojik bağışıklık sistemi bedensel hastalıkların üstesinden gelinmesinde nasıl ki önemli bir belirleyici ise psikolojik ve mental boyutlu problemlerle yüzleşme konusunda da psikolojik sağlamlık aynı düzeyde önemlidir. Buna göre farkında olunmasa dahi karşılaşılan her olayda ve her durumda sahip olunan psikolojik sağlamlık düzeyinin yansımalarını görmek mümkündür.

Yapılan araştırmalarda psikolojik sağlamlığın; psikolojik uyum (Küçük, 2019), mutluluk (Açıkgöz, 2016; Kılıç, 2019), öz anlayış ve çatışma çözme becerisi (Uysal, 2019), psikolojik iyi oluş (Altıntaş, 2019), yaşam doyumu (Toprak, 2014), iyimserlik (Özdemir, 2017), öz yeterlilik ve benlik saygısı (Şen, 2019), empati (Toplu, 2017), öznel iyi oluş (Yaşar, 2015) gibi olumlu anlam yükleyebileceğimiz değişkenlerle pozitif yönlü; depresyon (Aydın, 2018), anksiyete (Bulut, 2016), mesleki tükenmişlik (Gönen, 2020), yalnızlık (Yüksel, 2019), sosyal dışlanma ve sosyal kaygı (Işık, 2019), umutsuzluk (Gökçe, 2019) gibi olumsuz anlam yükleyebileceğimiz değişkenlerle negatif yönlü ilişkisi, psikolojik sağlamlığın insanın tüm yönlerini kapsayan bütüncül sağlık ve yaşam kalitesi açısından önemli bir argüman olduğunun somut bir göstergesi olarak kabul edilebilir.

Psikolojik sağlamlığı önemli kılan hususlardan birisi de son dönemlerde tüm dünyada olduğu gibi ülkemizde de bireysel ve toplumsal hayatı etkisi altına alan ve gittikçe de tonunu ve şiddetini artıran Covid-19 adlı küresel boyutlu pandemi (Samancı, 2020) sürecidir. Özellikle ulaşım gibi alanlarda yaşanan teknolojik gelişmelere bağlı olarak insanların ülkeler arası geçmişte olmadığı kadar hızlı dolaşımı, salgının tüm dünyaya yayılmasını tahminleri aşan bir düzeyde hızlandırmış ve tüm insanlığı travmatik bir süreçle yüzleşmek zorunda bırakmıştır. Ekonomi, ticaret, turizm, seyahat, ziraat, eğitim vb. tüm etkinliklerin sekteye uğraması; karantina süreçlerinde maruz kalınan stres, korku ve kaygı, katı kurallarla örülen ve de monotonlaşan hayat, insanları sadece bedensel hastalık riskiyle değil aynı zamanda psikolojik rahatsızlıklarla yüzleşme riskini de artırmıştır. Pandemi süreci her ne kadar ilk olarak tıp alanıyla ilişkilendirilmiş olsa da, bu sürecin başarıyla atlatılabilmesini sadece tıbbi müdahalelerle sınırlandırmak, insanın psikososyal yapısını görmezden gelmek ve onu fizyolojik alanla sınırlandırmak anlamına gelir. Aynı travmatik olayın her insanda farklı etkiler yarattığı düşünüldüğünde, bedensel rahatsızlıkların iyileşme süreçlerinin insanların moral ve motivasyonlarıyla da ilişkilendirilmesinin mümkün olduğu görülmektedir.

İnsanların yaşadığı problemlerle yüzleşme konusundaki tutumlarını etkileyen unsurlardan birisi olarak da din ve dindarlığı dile getirmek mümkündür. İnsanların duygu, düşünce, davranış ve mental yönlerine ilkeleri ile dokunuşlar yapan ve psikososyal dünyalarının inşasında etkisi tartışılmaz bir gerçeklik olan din (Yapıcı, 2007) ile dinin bireysel ve toplumsal hayattaki somutlaşması olarak sembolize edebileceğimiz dindarlığın (Taş, 2010; Certel, 2010) insanların fizyolojik ve psikolojik sağlıklarıyla ilişkilendirilmesi mümkündür (Cengil, 2003). Zira yapılan araştırmalarda dindarlık ile mutluluk (Aydemir, 2008, Sevindik, 2015; Keleş, 2019; Gezenler, 2019; Taş, 2019), ruh sağlığı (Şengül, 2007; Şentepe, 2016), psikolojik dayanıklılık (İnce, 2019), psikolojik sağlık (Kıraç, 2007;

Gürsu, 2011; Çalışır, 2014), psikolojik iyi oluş (Vural, 2016; Uçar, 2018; Tura, 2019), öznel iyi oluş (Öztürk, 2017) yaşam doyumu (Temiz, 2019) arasında tespit edilen pozitif ilişki ile yine bedensel hastalıklarla baş etme unsuru olarak da dine yapılan atıf (Korkmaz, 2010); dinin ve dindarlığın insanın tüm yaşamını etkileme ve yaşam kalitesine katkı sunma potansiyelini gösteren önemli veriler olarak karşımızda durmaktadır.

Araştırmamızın önemli yönlerinden birisi olarak da hedef kitlenin üniversite öğrencileri olmasıdır. Üniversiteler bilgi üretme ve üretilen bilginin işlenerek ülkenin her yönden gelişmesinde ve kalkınmasında kullanılabilir hale getirildiği kuruluşlardır. Aynı zamanda tıp, sanayi, eğitim, ulaşım, ticaret gibi bireysel, toplumsal ve global karşılığı olan tüm faaliyetlere direkt ya da dolaylı olarak katkı sunmaktadır. Bu yönleriyle ülke geleceğinin inşa edildiği ve her gelişmenin adeta lokomotifi rolünü üstlenmektedir. Bundan dolayı üniversite öğrencilerinin üstlenecekleri görev ve sorumluluklarındaki başarıları, onların hem eğitim süreçlerindeki kaliteyi hem de fizyolojik ve psikolojik sağlıklarını gerekli kılmaktadır. Bu bağlamda üniversite öğrencilerinin yaşayacakları bir problemin etki alanının sınırlarını öngörmek mümkün değildir. Bundan dolayı küresel boyutlu pandemi süreci içerisinde üniversite öğrencilerinin psikolojik sağlamlıklarının araştırılması, bireysel ve toplumsal karşılığı bulunan bir konu olmanın yanında dolaylı olarak da ülke geleceğinin şekillenmesi sürecine atıfta bulunması açısından önemlidir.

2.Araştırmanın Amacı:

Ülkemizin gelişiminde önemli görevler ve sorumluluklar üstlenmesi beklenen Üniversite öğrencilerinin psikolojik sağlamlık ve dindarlık düzeylerini çeşitli değişkenler açısından inceleme amacı taşıyan araştırmamızda şu sorulara cevap aranmıştır:

- 1-Psikolojik sağlamlık ve dindarlık cinsiyete göre değişmekte midir?
- 2- Psikolojik sağlamlık ve dindarlık, hayat memnuniyetine göre değişmekte midir?
- 3- Psikolojik sağlamlık ve dindarlık arasındaki ilişki anlamlı mıdır?
- 4- Örneklemenin genel olarak psikolojik sağlamlık ve dindarlık düzeyleri nedir?

3.Yöntem:

Araştırmada Yozgat Bozok Üniversitesi'nin iletişim araçları aracılığıyla seçkisiz olarak seçilen öğrencilerinin psikolojik sağlamlık ve dindarlık düzeylerini bazı değişkenlere göre sınaama amacı taşıyan betimsel model kullanılmıştır. Araştırmamızdaki örneklemenin seçkisizliği, evreni temsil etmede yöntemin güçlülüğünü ve diğer yöntemlerden temsil olasılığının yüksekliğini göstermektedir (Karasar,2009).

4.Araştırma Grubunun Özellikleri:

240 kişiden oluşan ve seçkisiz olarak seçilen örneklemin yüzdelik dağılımları şu şekildedir:

1.Cinsiyet: Örneklemin % 53.33'si (122) kadın ve (% 46.67'si (118) erkektir.

2.Hayat Memnuniyeti: Örneklemin %30'u (78) çok memnun; %50'si (90) memnun, %20'si (72) memnun değil olarak ifade etmiştir.

3. Dindarlık: Örneklemin % 16.66'sı (70) Çok dindar, %46.67'si (88) orta düzey dindar, %36.67'si (82) düşük düzey dindar olarak ifade edilmiştir.

5.Veri Toplama Araçları

Araştırma verileri “Kişisel Bilgi Formu”, “Psikolojik Sağlamlık Ölçeği” ve “Dindarlık Ölçeği”nden elde edilmiştir.

5.1.Kişisel Bilgi Formu :

Bu form kullanılarak katılımcıların demografik özellikleri “cinsiyet ve hayat memnuniyeti” ile ilgili bilgiler toplanmıştır.

5.2. Psikolojik Sağlamlık Ölçeği:

Araştırmamızda kullandığımız “Psikolojik Sağlamlık Ölçeği”; bireylerin psikolojik sağlamlık düzeylerini ölçmek üzere (Smith ve diğ., 2008) tarafından geliştirilmiş; Türkçe'ye uyarlama, geçerlilik ve güvenilirlik çalışması ise Doğan (2015) tarafından yapılmıştır. İç tutarlık katsayısı .83; madde analizinde madde toplam korelasyonu değerleri .49 - .66 aralığında olan ölçeğin uyum iyiliği indeksleri ise, χ^2/sd (12.86/7) = 1.83, NFI = 0.99, NNFI = 0.99, CFI = 0.99, IFI = 0.99, RFI = 0.97, GFI = 0.99, AGFI = 0.96, RMSEA = 0.05, SRMR = 0.03 olduğu görülmüştür. Açımlayıcı faktör analizinde ise toplam varyansın % 54.66'sını açıklayan tek faktörlü bir yapı ortaya çıkmıştır. Beşli likert tarzındaki bir ölçekten alınan yüksek puanlar yüksek düzeyde psikolojik sağlamlığa işaret etmektedir. Ölçeğin güvenilirliğine yönelik tarafımızca yapılan ölçümde Cronbach Alpha güvenilirlik katsayısı da .81 olarak bulunmuştur. Bu katsayı değeri “0 - 40: güvenilir değil 40 - 60 : düşük güvenilirlik, 60 - 80 : oldukça güvenilir, 80 - 100 : yüksek derecede güvenilir” (Özdamar, 2002) aralığına göre yüksek derecede güvenilir olduğunu göstermektedir.

5.3.Dindarlık Ölçeği:

Kula (2001) tarafından geliştirilen ve Aydemir (2008) tarafından geçerlik ve güvenilirlik çalışması yapılmış olan dindarlık ölçeği, 21. ve 22.

maddeleri tersten puanlanan 25 maddeden oluşmaktadır. Beşli likert tipi ölçekten en düşük 25, en yüksek 125 puan alınmaktadır. Puanın yüksekliği dindarlık düzeyinin de yüksekliğinin göstergesidir. Ölçeğin faktör yükleri 0,30 ile 0,78 aralığındadır. Ölçeğin güvenirlik katsayısı .84, Cronbach Alpha güvenirlik katsayısı da .86 olarak hesaplanmıştır (Aydemir,2008). Ölçeğin güvenilirliğine yönelik yaptığımız ölçümde Cronbach Alpha güvenirlik katsayısı da .79 olarak bulunmuştur ve bu ölçeğin oldukça güvenilir olduğunu gösteren bir değerdir (Özdamar, 2002).

6.İstatistiksel Analiz:

Verilerin analizinde SPSS 22.0 programın kullanılmıştır. Verilerin normal dağılım durumu skevness (çarpıklık) ve kurtosis (basıklık) değerleri ile Kolmogorov Smirnov test sonucu esas alınmış olup, Psikolojik Sağlamlık Ölçeği ile dindarlık envanterinin Kolmogorov Smirnov testinde ($P < .05$) (Özdamar, 2002) ve de skevness (çarpıklık) ve kurtosis (basıklık) verilerinin (-2 / +2) aralığı dışında bir değerle normal dağılım göstermediği (George ve Mallery, 2010) tespitinden hareketle nonparametrik testlerden Whitney U, Mann Kruskal Wallis H ve Spearman Korelasyon analizleri anlamlılık $p < 0,05$ kabul edilerek uygulanmıştır. Buna ilaveten standart sapma, aritmetik ortalama ve frekans analizi de tanımlayıcı istatistikler olarak kullanılmıştır.

Tablo 1: Normal dağılım sonuçları			
	Skewness (Çarpıklık)	Kurtosis (Basıklık)	Kolmogorov Smirnov
Psikolojik Sağlamlık	-2.648	0.954	0.012
Dindarlık Ölçeği	2.329	-0.821	0.023

*($P=0,012 / 0,023$; $P < 0.05$) Normal dağılım göstermemektedir.

7.Bulgular:

Bölümde katılımcılara uygulanan “Psikolojik Sağlamlık” ve “Dindarlık” ölçeklerinden elde edilen verilerle ilgili istatistiksel işlemlere ve bu işlemler sonucu tespit edilen bulgularla ilgili yorumlara yer verilmiştir.

1. Araştırmanın birinci sorusu “*Psikolojik sağlamlık ve dindarlık cinsiyete göre değişmekte midir?*” şeklindedir.

Tablo 2: Cinsiyet Değişkenine Göre Pozitiflik Puanları Arası Mann Whitney U testi sonuçları						
	Cinsiyet	N	Ort.	Ss	U	P
Psikolojik sağlamlık	Kadın	122	287.42	9.641	48539.71	0.062
	Erkek	118	289.35	8.853		
Dindarlık	Kadın	122	362.14	8.963	57193.18	0.059
	Erkek	118	359.89	10.235		

Tablo 2’ye bakıldığında erkek katılımcıların psikolojik sağlamlık puanlarının kadınlardan yüksek olduğu ($\bar{x}=289.35$); kadın katılımcıların dindarlık puanlarının ise erkeklerden yüksek olduğu ($\bar{x}=362.14$) ancak hem psikolojik sağlamlık ($U=48539,71$; $p=0.062$; $p>0.05$) hem de dindarlık üzerinde ($U=57193,18$; $p=0.059$; $p>0.05$) cinsiyet değişkeninin oluşturduğu farkın anlamlılık düzeyine ulaşmadığı görülmektedir.

Araştırmanın ikinci sorusu “*Psikolojik sağlamlık ve dindarlık, hayat memnuniyetine göre değişmekte midir?*” şeklindeydi

Tablo 3 : Hayat Memnuniyetine Göre Psikolojik Sağlamlık ve Dindarlık Puanları Arasındaki Kruskal Wallis H testi Sonuçları						
	Hayat memnuniyeti	N	Ort.	Ss	χ^2	P
Psikolojik sağlamlık	Çok memnun	78	338.27	8.60	5.38	0.028
	Memnun	90	327.62	11.36		
	Memnun değil	72	325.58	9.36		
Dindarlık	Çok memnun	70	453.17	11.25	4.79	0.043
	Memnun	88	450.38	13.33		
	Memnun değil	82	448.88	14.42		

Tablo 3’e baktığımızda hayat memnuniyetini “çok memnun” olarak ifade eden katılımcıların psikolojik sağlamlık ve dindarlık puanlarının yüksek olduğu ve oluşan farkın hem psikolojik sağlamlık üzerinde ($\chi^2=5.38$; $P=0.028$; $P<0.05$) hem de dindarlık üzerinde ($\chi^2=4.79$; $P=0.043$; $P<0.05$) anlamlılık düzeyine ulaştığı tespit edilmiştir

Araştırmanın üçüncü sorusu “*Psikolojik sağlamlık ve dindarlık arasındaki ilişki anlamlı mıdır?*” şeklindeydi.

Tablo 4: Spearmann Korelasyon Sonucu		
		Dindarlık
Psikolojik sağlamlık	r	0.52
	P	0.032*
	Ort.	3.13

* $p < 0,05$ düzeyinde anlamlı

Tablo 4’de görüldüğü üzere psikolojik sağlamlık ile dindarlık arasında anlamlı pozitif yönlü orta düzey ($r=0.52$; $p=0.032$; $p<05$) ilişki bulunmaktadır. Diğer bir ifade ile dindarlık düzeyinin yükselmesi psikolojik sağlamlığı orta düzeyde artırmaktadır. Bu tespit, (r) 0-0,24 arası doğrusal ilişki yok; 0,25-0,49 zayıf ilişki; 0,50-0,69 arası orta düzey ilişki; 0,70-0,89 arası iyi/güçlü ilişki; 0,90 üzeri ise çok iyi / çok güçlü ilişki olduğu kabulünü ifade eden korelasyon analiz sonuçları yorumlamasına (Kılıç,2018) dayanmaktadır.

Araştırmamızın dördüncü sorusu katılımcıların “Örneklemin genel olarak psikolojik sağlamlık ve dindarlık düzeyleri nedir?” şeklindeydi.

Tablo 5: Katılımcıların Puan Ortalaması			
	N	$\bar{x}$	S
Psikolojik Sağlamlık	240	4.01	6.32
Dindarlık	240	3.92	7.43

Tablo 5’e baktığımızda her iki ölçeğinde 5’li likert tipi olduğu göz önüne alındığında 5 üzerinden ($\bar{x} = 4.01$) puanla psikolojik sağlamlık ortalamasının ve de (3.92) puanla dindarlık ortalamasının oldukça yüksek değerlere sahip oldukları görülmektedir.

8.Tartışma

Araştırmamızda interaktif olarak seçkisiz olarak seçilen katılımcıların psikolojik sağlamlık - dindarlık düzeyleri arasındaki ilişkiyi ve psikolojik sağlamlık ve dindarlık düzeyleri üzerinde “cinsiyet ve hayat memnuniyeti” değişkenlerinin oluşturacağı farklar incelenmiş olup bulgularla ilgili tartışmalar şu şekildedir:

8.1.Cinsiyet - Psikolojik Sağlamlık / Dindarlık İlişkisi:

Araştırmada erkek katılımcıların psikolojik sağlamlık puanlarının kadınlardan yüksek olduğu ($\bar{x}=289.35$); kadın katılımcıların dindarlık puanlarının ise erkeklerden yüksek olduğu ($\bar{x}=362.14$) ancak hem psikolojik sağlamlık ($U=48539.71$; $p=0.062$; $p>0.05$) hem de dindarlık üzerinde ($U=57193.18$; $p=0.059$; $p>0.05$) cinsiyet değişkeninin oluşturduğu farkın

anlamlılık düzeyine ulaşmadığı görülmektedir. Cinsiyet, insanın doğuştan getirdiği fizyolojik farklılıkları ifade etmek yanında toplumsal ve kültürel arka planı da olan bir kavramdır. Kadın ve erkek rolünün, toplumun zihinsel yapısı ve cinsiyete yüklediği anlam çerçevesinde şekillendiği görülmektedir. Bu durum cinsiyetin doğuştan getirdiği ayırıcı özelliklerle de ilişkili olmakla birlikte, bu ilişkiyi belirleyen şeyin yine toplumsal bilinç olduğu düşünülebilir. İnsanın potansiyellerini ve bu potansiyellere işlevsellik kazandırma sürecini cinsiyetle ilişkilendirmek mümkündür, ancak tüm kazanımları da cinsiyetle sınırlandırmak, cinsiyetin kesin çizgileriyle ayırmak ve sadece cinsiyet penceresinden anlamlandırmak da sağlıklı bir yaklaşım olmayacaktır. Bu bağlamda cinsiyet olarak erkeklerin fizyolojik yapılarının kadınlardan daha güçlü olduğu genel kabul gören bir gerçeklik olsa da, insanın güçlü olarak anlamlandırılması sadece fizyolojik yapıyla tek boyutlu değil aynı zamanda duygu, düşünce, zihinsel, bilişsel ve psikolojik yapıyı da kapsayan çok boyutlu bir husustur. Buna ilaveten insanların psikososyal düzeylerini şekillendiren unsurlardan birisi de cinsiyet değil, bireysel tecrübelerdir. Tecrübe; yaşanan yerin coğrafi şartları, iklim, aile, ekonomik durum, kültür vb. çok farklı etkenler tarafından oluşturulur. Dolayısıyla araştırmamızda erkek ya da kadın olmanın psikolojik sağlamlık ve dindarlık üzerinde anlamlı fark oluşturacak faktör olmadığı sonucu da bu yaklaşımı desteklemektedir. Diğer bir ifade ile kadınlar ya da erkekler psikolojik yönden daha sağlamdır ya da daha dindardır gibi cinsiyete göre tanımlamalarda bulunmak mümkün değildir. Bu durum dindarlığın ve psikolojik sağlamlığın cinsiyetle özdeşleştirilen özelliklerden ziyade bireysel potansiyeller bağlamında değerlendirilmesi gereken konular olduğunu bizlere göstermektedir.

8.2.Hayat Memnuniyeti - Psikolojik Sağlamlık / Dindarlık İlişkisi:

Araştırmada hayatından “çok memnun” olan katılımcıların psikolojik sağlamlık ve dindarlık puanlarının yüksek olduğu ve oluşan farkın hem psikolojik sağlamlık üzerinde ($\chi^2=5.38$; $P=0.028$; $P<0.05$) hem de dindarlık üzerinde ($\chi^2=4.79$; $P=0.043$; $P<0.05$) anlamlılık düzeyine ulaştığı tespit edilmiştir. Yaşama bir bütün olarak yüklenen olumlu anlam (Yetim, 2001) olarak tanımlanan hayat memnuniyeti ile psikolojik sağlamlık arasındaki ilişkiyi inceleyen (Ülker ve Receptoğlu, 2013; Erarslan, 2014; Uysal vd., 2017)’in araştırmalarda psikolojik sağlamlık ile hayat memnuniyeti arasında pozitif anlamlı ilişki tespit edilmiştir ve bu tespit araştırma sonucumuzu desteklemektedir. Yine dindarlığın hayat memnuniyetine etkisini inceleyen (Yılmaz Çıtır, 2016; Ayten ve Yıldız, 2016; Acat, 2019)’in araştırmalarında dindarlık ile hayat memnuniyeti arasında pozitif ilişkiler tespit edilmiş ve dindarlığın hayat memnuniyetini yükselten bir etken olduğu ifade edilmiştir. Bu sonuçlar araştırmamızın sonucuyla ör-

tüşmektedir. Konuyla ilgili (Aydın,2019)'ın araştırmasında ise dindarlık ile hayat memnuniyeti arasında ki ilişki anlamlı bulunmamıştır. Yine yapılan araştırmalarda dindarlığın, hayat memnuniyetinin faktörleri olarak gösterebileceğimiz yaşam doyumu (Temiz, 2019), öznel iyi oluş (Öztürk, 2017), benlik saygısı (Kımtır, 2008), iyimserlik (Öztürk, 2013) ve hoşgörü (Yılmaz, 2019) gibi olumlu anlamlandırabileceğimiz değişkenler üzerinde belirleyici bir etken olduğunun ve dindarlığın yükselmesine bağlı olarak bu değişkenlerin düzeylerinde de yükselme olduğunun tespiti araştırmamızın sonucunu desteklemektedir. İnsan hayatı mutlulukla ilişkilendirebileceğimiz yaşantılara ev sahipliği yaptığı gibi psikososyal dünyasında trajik yansımalar da neden olabilecek olaylara da ev sahipliği yapmaktadır. İnsan yaşantısı her zaman beklentilerini karşılayacak bir seyir içinde gelişmeyebilir. Bu bağlamda hayat memnuniyetini, hayatta hiç travmatik olaylarla yüzleşmemek anlamında değil; yaşanan problemlerle baş edebilme becerisini ve travmatik tecrübeleri tolere edebilme gücünü de kapsayan bir anlam esnekliğiyle değerlendirmek daha isabetli bir yaklaşım olacaktır. Ayrıca daha derin bir travmatik durumu ifade eden pandemi sürecinde yapılan araştırmamızda hayat memnuniyeti ile psikolojik sağlamlık ve dindarlık arasındaki pozitif ilişki de, bu üç kavramın birlikte kişinin iyi oluşunu etkilemedeki potansiyel rollerini göstermesi bakımından oldukça anlamlıdır.

8.3.Psikolojik Sağlamlık - Dindarlık İlişkisi:

Araştırmada psikolojik sağlamlık ile dindarlık arasında anlamlı pozitif yönlü zayıf düzey ($r=0.52$; $p=0.032$; $p<05$) tespit edilmiştir. Diğer bir ifade ile dindarlık düzeyinin yükselmesi psikolojik sağlamlığı orta düzeyde artırmaktadır. Konuyla ilgili (Sezgin, 2016) tarafından yapılan araştırma da psikolojik sağlamlık ile dindarlık arasında pozitif yönlü anlamlı ilişki tespit edilmiştir. Bu sonuç araştırma sonucumuzla örtüşmektedir. Yine yapılan araştırmalarda dindarlık ile psikolojik sağlamlık bağlamında değerlendirebileceğimiz psikolojik dayanıklılık (Erdoğan, 2015; İnce, 2019), psikolojik sağlık (Kıraç, 2007; Gürsu, 2011; Çalışır, 2014), psikolojik iyi oluş (Vural, 2016; Uçar, 2018; Tura, 2019; Temiz, 2019) gibi duygu ve psikolojik göstergeler arasında tespit edilen pozitif anlamlı ilişkiler de dolaylı olarak araştırma sonucumuzu desteklemektedir. İnsanı bedensel ve ruhsal yönü bulunan ve her şeye olumlu ya da olumsuz anlam yükleyen psikolojik yönü ön planda bulunan bir varlık olarak ifade etmek mümkündür. Bu bağlamda yaşanan olaylara gösterilen tepkinin psikolojik boyutu, olaylardan etkilenme düzeyini göstermesi açısından önemlidir. Aynı bölgede inşa edilmiş her binada yaşanan aynı şiddetteki depremin göstergeleri aynı olmadığı gibi, yaşanan aynı travmatik sürecin de insanlar üzerindeki karşılığı aynı olmayacaktır. Zira bu etkinin şiddetini belirleyen en temel unsur olarak, insanların sahip olduğu psikolojik sağlamlık ve

psikososyal potansiyelleri olduğu düşünülebilir. Özellikle insanların psikolojik sağlamlıklarının test alanı olarak pandemi gibi travmatik süreçler gösterilebilir. Bazı insanların sıradan bir olayda bile travma yaşayabilmeleri; stres, depresyon gibi psikolojik problemlerle yüzleşmek zorunda kalmaları ve hatta intihar gibi psikopatolojik eğilimler gösterebilmeleri, insanların psikolojik sağlamlık bağlamında ayırıcı özellikleri olarak karşılık bulmaktadır. Dinin ve dindarlığın öfke (Yeğin, 2010), obsesyon (Uğuz, 2018), yalnızlık (Turan, 2018), yaşlılık (Şentepe, 2009), felç (Solak, 2012), şiddet mağduriyeti (Sezgin, 2019), yas (Murat, 2018) gibi bedensel ve psikososyal problemlerle baş edebilme argümanı olarak kullanıldığı- nı gösteren araştırmalarda söz konusudur. Tüm bu problemlerle baş edebilmek yine aynı şekilde üst düzey bir psikolojik sağlamlığı gerektiren hususlardır ki yine bu araştırmalarda psikolojik sağlamlık ile dindarlık ilişkisini teyit etmektedir.

8.4.Genel Psikolojik sağlamlık ve genel dindarlık düzeyleri:

Katılımcıların psikolojik sağlamlık genel ortalamalarının ($\bar{x}=4.01$); dindarlık genel ortalamasının ise ($\bar{x}=3.92$) olduğu görülür. Beşli likert tipi ölçekler kullanıldığı göz önüne alındığında en yüksek değer olan beş üzerinden psikolojik sağlamlık puanları daha yüksek olmakla birlikte her iki ölçekle ilgili ortalamanın yüksek olduğu görülür. Diğer bir ifade ile katılımcılar yüksek düzeyde psikolojik sağlamlığa ve dindarlığa sahiptir. Psikolojik sağlamlık, bireylerin sahip olduğu psikososyal potansiyele bir atıftır ve bireylerin yüzleştikleri travmatik süreçlerden etkilenme düzeylerinin de bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Bu bağlamda psikolojik sağlamlık düzeyinin yüksekliği; bireylerin üzerinde pek çok negatif etki bırakma olasılığı bulunan stres, kaygı, depresyon gibi psikososyal problemlerle baş edebilme becerisi konusunda güvenilir bir veri olarak değerlendirilebilir. Aynı şekilde psikolojik sağlamlığın düşük olması da, travmatik süreçlerin bireylerin psikososyal dünyalarında yaşanması olası yıkımların bir nedeni olarak düşünülebilir. Buna ilaveten din ve dindarlığın da bedensel ve psikolojik problemlerle baş etme argümanı olarak sıkça başvurulduğu düşünüldüğünde, psikolojik sağlamlık düzeyi ile dindarlık düzeyinin birbirine yakın değerlerde çıkması araştırma sonucumuzun güvenilirliği açısından son derece önemli bir göstergedir. Örneklemenin bu iki değer açısından yüksek bir düzeye sahip olması, onların pandemi sürecinden asgari bir etkilenme yaşayacakları ve ileride yüklenecekleri görev ve sorumlulukları yerine getirmede de başarılı olacakları konusunda iyimser olmamız için bir gösterge olarak kabul edilebilir.

9.Sonuç

İnsan; sosyal, psikolojik, duygusal, zihinsel, mentâl yönleri bulunan, kalıtımsal olarak doğuştan getirdiği potansiyellere içinde bulunduğu çev-

rede işlerlik kazandırmaya çalışan çok boyutlu bir varlıktır. Yaşam serüveni olumlu / olumsuz çok farklı olaylara sahne olan insanın, karşılaştığı her olaydan elde ettiği bir kazanımın olacağını söylemek mümkündür. İnsan yaşam süresi içerisinde pek çok psikososyal problemle yüzleşmek zorunda kalır. Bu travmatik süreç insanın duygu, düşünce, psikolojik ve mentâl dünyasında telafisi imkansız yıkımlara neden olabilir. İnsanın bu olumsuz süreci iyi yönetebilmesi ve sorunlarla baş edebilmesi öncelikle onun fizyolojik, psikolojik ve mentâl potansiyellerine bağlıdır. Bedensel rahatsızlıklarla mücadelede fizyolojik olarak bağışıklık sisteminin sağlamlığı ölçüsünde başarılı olunduğu gibi, psikososyal problemlerle yüzleşmedeki başarı da psikolojik ve mental anlamda bağışıklık sisteminin bir göstergesi olarak kabul edebileceğimiz psikolojik sağlamlık ölçüsünde başarılı olunmaktadır. Psikolojik sağlamlık, karşılaşılan problemlerle baş edebilme becerisi olarak anlamlandırılabilir. Psikolojik sağlamlık, bireyin kalıtsal olarak getirdiği özellikleri çevresel koşullarla işlevsel hale getirmesi ve potansiyellerini daha da geliştirmesi sürecinin bir ifadesidir. İnsanın mutluluğunu direkt psikolojik sağlamlığıyla ilişkilendirmek mümkündür. İnsanın psikososyal dünyasının inşasında önemli argümanlardan birisi de din ve dindarlık kavramlarıdır. Dinin ve dinin yaşamdaki somut ifadesi olarak sembolleştirebileceğimiz dindarlığın, insanın yaşadığı travmatik süreçlerde bir baş etme unsuru olarak kullanıldığı bilinmektedir. Özellikle günümüzün en önemli problemlerinden yalnızlık gibi psikososyal problemlere, insanın her zaman Tanrı'nın gözetiminde olduğu anlayışı ile çözümler ürettiği kabul gören hususlardandır. Diğer bir katkı olarak ritüeller için gerekli olan hijyen ve temizlik vurgusu da insan sağlığına bir atıf olarak her zaman önemsenen bir husustur. Bu bağlamda insanın yaşam serüvenini sağlıklı bir şekilde sürdürebilmesi için vazgeçilmez önemdeki psikolojik sağlamlığın ve dindarlığın üniversite öğrencileri ile ilişki durumunu anlama amacı taşıyan araştırmamız son derece önemli görülmektedir. Çünkü üniversiteler bilginin üretildiği ve bu bilginin nasıl işleneceğinin belirlendiği yerler olarak bir ülkenin geleceğinin inşa merkezleridir. Üniversite öğrencilerinin yaşaması muhtemel bir psikososyal problemin etki sınırlarını öngörebilmek neredeyse imkansızdır. Özellikle de tüm dünyada etkisini gittikçe artıran pandemi süreci içerisinde psikososyal problemlerle yüzleşme riskinin yoğun olarak yaşandığı bir dönemde yapılması, araştırmamızı önemli hale getiren diğer bir özelliktir.

Psikolojik sağlamlığın ve psikolojik sağlamlıkla da insanın duygu, düşünce ve davranış boyutunu şekillendirmesi yönüyle ilişkilendirebileceğimiz kavramlardan dindarlığın üniversite öğrencileri üzerindeki etkilerini anlama amacı taşıyan araştırmamızda betimsel (survey) model benimsenmiştir. Örneklem grubu iletişim araçları aracılığıyla seçkisiz olarak seçilen 122 (% 53.33) kız ve 118 (% 46.67) erkek olmak üzere toplam

240 üniversite öğrencisinden oluşmaktadır. “Kişisel Bilgi Formu” ile “Psikolojik Sağlık Ölçeği” ve “Dindarlık Ölçeği” kullanılarak elde edilen verilerin SPSS programında aritmetik ortalama, standart sapma, frekans; çarpıklık ve basıklık değerleri ile Kolmogorov Smirnov test sonuçlarının normal dağılım puan aralığında olmaması üzerine nonparametrik testlerden Man Whitney U Testi, Kruskal Wallis H Testi ve Spearman Korelasyon analizleri anlamlılık $p < 0.05$ kabul edilerek yapılmıştır. Bağımlı değişkenlerin psikolojik sağlık ve dindarlık; bağımsız değişkenlerin ise “cinsiyet ve hayat memnuniyeti” olarak belirlendiği araştırmamızda şu sonuçlara ulaşılmıştır:

1. Psikolojik sağlık ve dindarlık arasında anlamlı pozitif yönlü orta düzeyde bir ilişki vardır.

2. Hayat memnuniyeti psikolojik sağlık ve dindarlık üzerinde anlamlı fark oluşturmuştur.

3. Cinsiyetin psikolojik sağlık ve dindarlık üzerinde oluşturduğu farkın ise anlamlı olmadığı tespit edilmiştir.

Araştırmamızda hayat memnuniyetinin psikolojik sağlık ve dindarlık ile anlamlı ilişkisi ve de psikolojik sağlık ve dindarlık arasında tespit edilen anlamlı ilişki bağlamında şu önerilerde bulunulmuştur:

1. Üniversite öğrencilerinin hayat memnuniyetlerini artırmaya yönelik; temel ihtiyaçlar, barınma, ulaşım, giyim, eğitim ihtiyaçları asgari düzeyde karşılanmalıdır.

2. Mental iyi oluşlarını yükseltmeye yönelik her öğrencinin mümkün olduğunca katılabileceği sosyal, kültürel, sportif etkinlikler düzenlenmelidir.

3. Yaşamaları muhtemel psikososyal problemlerle baş edebilmeleri için gerekli psikolojik destek sağlanmalıdır.

4. Üniversite kampüsleri sosyalleşmenin en üst düzey sağlanabileceği mekânlar haline dönüştürülmelidir.

5. Bireylerin psikolojik sağlıkları açısından psikolojik sağlık ve dindarlığın önemine atfen dinin ve dindarlığın birikimlerinden de yararlanılmalıdır.

KAYNAKÇA

- Acat, B. (2019). Ergenlerde dindarlık, değerler, internet bağımlılığı ve hayat memnuniyeti ilişkisi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi.
- Açıkgöz, M. (2016). Çukurova Üniversitesi Tıp Fakültesi öğrencilerinin psikolojik sağlamlık ile mizah tarzları ve mutluluk düzeyi arasındaki ilişkinin incelenmesi. Çag Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi.
- Altıntaş, D. (2019). Şiddete maruz kalmaya bağlı olarak psikolojik dayanıklılık, bağışlayıcılık ve psikolojik iyi oluş arasındaki ilişkilerin incelenmesi . Ufuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi.
- Aydemir, R. E. (2008). Dindarlık ve mutluluk ilişkisi (ilk yetişkinlik dönemi). Ondokuz Mayıs Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi.
- Aydın, E. (2018). Çocukluk çağı travmatik yaşantılarının psikolojik sağlamlık ve depresyon belirtileri üzerine etkisi. Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi.
- Aydın, F. E. (2019). İşe bağlılık, dindarlık ve hayat memnuniyeti arasındaki ilişkinin incelenmesi: Avukatlar üzerine nicel bir araştırma. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi.
- Ayten, A., Yıldız, R. (2016). Dindarlık, hayat memnuniyeti ilişkisinde dini başa çıkmanın rolü nedir? Emekliler üzerine bir araştırma, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 16(1):281-308.
- Basım HN, Çetin F. (2011). Yetişkinler için psikolojik dayanıklılık ölçeğinin güvenilirlik ve geçerlilik çalışması. *Türk Psikiyatri Dergisi*. 22(2):104-114.
- Bulut, B. (2016). Ergenlerin anksiyete, sosyal destek ve psikolojik sağlamlık düzeyleri arasındaki ilişkilerin incelenmesi. Atatürk Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi.
- Cengil, M.** (2003). Depresyonu önlemede dini inancın koruyucu rolü, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 3(3):129-152
- Certel, H. (2010/1), Dini Yaşantıda Kalite Sorunu, *SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24:33-59.
- Çalışır, M. (2014). Sporcularda psikolojik sağlık ve dindarlık ilişkisinin incelenmesi. Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi.
- Doğan, T. (2015). Kısa psikolojik sağlamlık ölçeği'nin Türkçe uyarlaması: geçerlik ve güvenilirlik çalışması. *The Journal of Happiness & Well-Being*. 3(1): 93-102.
- Erarslan, Ö. (2014). Üniversite öğrencilerinde psikolojik sağlamlık ile depresif belirtiler ve yaşam memnuniyeti arasındaki ilişkide benlik saygısı, pozitif

- dünya görüşü ve umudun aracı rolünün incelenmesi. Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi.
- Erdoğan, E. (2015). Tanrı algısı, dini yönelim biçimleri ve dindarlığın psikolojik dayanıklılıkla ilişkisi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Doktora Tezi.
- Fraser, M. W., Richman, J. M., Galinsky, M. J. (1999). Risk, protection, and resilience: Toward a conceptual framework for social practice. *Social Work Research*, 23:129-208.
- George, D., Mallery, P. (2010). *SPSS For Windows Step By Step: A Simple Guide And Reference 17.0 Update* (10th Edition). Pearson, Boston.
- Gezenler, A. (2019). Orta yetişkinlik dönemi dindarlık ve mutluluk ilişkisi. Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi.
- Gökçek, N.Ö. (2019). Ergenlerin umutsuzluk ve psikolojik sağlamlıklarının sahip oldukları değerler açısından incelenmesi. Necmettin Erbakan Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi.
- Gönen, T. (2020). Özel okullarda çalışan öğretmenlerin psikolojik sağlamlıkları ve iş doyumlarının mesleki tükenmişlik düzeylerine etkisi: Mardin ili örneği. Çağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi.
- Gürhan U. (2010). Yılmazlık ölçeği (YÖ): Ölçek geliştirme, güvenirlik ve geçerlik çalışması. *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Özel Eğitim Dergisi*, 11:47-62.
- Gürsu, O. (2011). Ergenlik döneminde psikolojik sağlık ve dindarlık ilişkisi. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi.
- Işık, Y. (2019). Ergenlerde psikolojik sağlamlığın sosyal dışlanma, sosyal kaygı, cinsiyet ve sınıf düzeyi açısından incelenmesi. Sakarya Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi.
- İnce, N. (2019). Dindarlık ve psikolojik dayanıklılık ilişkisi: Burdur örneği. Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi.
- Kararımak, Ö. (2006). Psikolojik sağlamlılık, risk faktörleri ve koruyucu faktörler. *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi*, 3 (26):129-142.
- Karasar, N. (2009). *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Nobel Yayıncılık, Ankara.
- Keleş, A. (2019). Din görevlilerinde dindarlık ve mutluluk arasındaki ilişki (Sivas örneği). Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi.
- Kılıç, P. (2019). Ergenlerde beden imgesi ile psikolojik sağlamlık ve mutluluk düzeyleri arasındaki ilişki. Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi.
- Kılıç, S. (2018). *SPSS Uygulama Görüntüleri Eşliğinde İstatistik Çözümlemeleri*. Nobel Tıp Kitabevleri, İstanbul.

- Kıınter, N. (2008). Benlik saygısı ve dindarlık ilişkisi. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Doktora Tezi.
- Kıraç, F. (2007). Dindarlık eğilimi, varoluşsal kaygı ve psikolojik sağlık. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi.
- Kline, R. B. (2011), *Principles and Practice of Structural Equation Modeling (Third Edition)*, The Guilford Press. New York.
- Korkmaz, A. (2010). Hastanede dini hayat: Teorik çerçeve. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 29(29):283-311.
- Kula, N. (2001). *Kimlik ve Din*. Ayışığı Kitapları. İstanbul.
- Küçük, T. (2019). Çocukluk çağı örseleyici yaşantıları: Geç ergenlik döneminde duygu düzenleme, psikolojik uyum ve sağlamlık. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi.
- Murat, A. (2018). Yas ve dini başa çıkma: Bir klinik örneklem değerlendirmesi. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.
- Özdamar K. (2002). *Paket Programları İle İstatistiksel Veri Analizi- 2 (Çok Değişkenli Analizler)*, Kaan Kitapevi. Eskişehir.
- Özdemir, E. (2017). Sporcuların ve sedanterlerin psikolojik sağlamlık, benlik saygısı, iyimserlik ve kontrol odağı düzeylerinin karşılaştırılması. Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi.
- Özmen E., Taşkın E.O. (2007). *Ruhsal Hastalıklara Yönelik Tutumların Ruh Sağlığı Hizmetlerine Etkisi*. Stigma Ruhsal Hastalıklara Yönelik Tutumlar ve Damgalama (İçinde). 1. Baskı, Taşkın EO (ed), Meta Basım Matbaacılık, İzmir. 193-208
- Öztürk, E.E. (2013). İyimserlik ve dindarlık. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi.
- Öztürk, Y. (2017). Ergenlerde dindarlık ile öznel iyi oluş arasındaki ilişkinin incelenmesi (Çarşamba örneği). Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi.
- Richardson, G. E. (2002). The metatheory of resilience and resiliency. *Journal of Clinical Psychology*, 58(3):307-321.
- Samancı, M. (2020). Küresel bir salgın: Covid-19. *Samsun Sağlık Bilimleri Dergisi*. 5(1):6-11.
- Seligman, M. (2002). *Positive Psychology, Positive Prevention, And Positive Therapy*, Handbook of Positive Psychology (ed. Charles R. Snyder Charles ve Shane J. Lopez), Oxford University Press, New York, 3-9.
- Sevindik, D. (2015). Orta yaş bireylerde dindarlık ve mutluluk ilişkisi: Denizli örneği. Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi.

- Sezgin, G. (2019). Kadına yönelik aile içi şiddete ilişkin tutumlar, şiddeti meşru-laştırma, dindarlık ve dini başa çıkma üzerine bir araştırma (Malatya ili örneği).Çanakkale 18 Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.Yüksek Lisans Tezi.
- Sezgin,K. (2016). Üniversite öğrencilerinin psikolojik sağlamlık ve dindarlık düzeylerinin incelenmesi (Dicle Üniversitesi örneği).Dicle Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi.
- Smith, B. W., Dalen, J., Wiggins, K., Tooley, E., Christopher, P., & Jennifer Bernard, J. (2008). The brief resilience scale: Assessing the ability to bounce back. *International Journal of Behavioral Medicine*, 15:194-200.
- Solak, H. S. (2012). Fobik ve omurilik felçlisi yetişkinlerde dini başa çıkma. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.Yüksek Lisans Tezi.
- Stewart, M., Reid, G. J. ve Mangham, C. (1997). Fostering children's resilience. *Journal of Pediatric Nursing*, 12(1):21-31.
- Şen, Ö. (2019). Üsküdar kadın konukevinde kalmış ve kalmakta olan reşit yaşta ve reşit olmadan evlilik yapmış kadınlarda özyeterlilik, benlik saygısı ve psikolojik sağlamlık düzeylerinin incelenmesi.Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi.
- Şengül, F. (2007). Dindarlık ve ruh sağlığı ilişkisi.Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi.
- Şentepe, A. (2016). Ruh sağlığı belirtilerinin yordayıcısı olarak affetme ve dindarlık ilişkisi . Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi.
- Taş, K. (2010) Dindarlığa yüklenen anlamlar: üniversite öğrencileri üzerine uygulamalı bir araştırma. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15(2):47-62.
- Taş, N. (2019). Tıp ve ilahiyat fakültesi öğrencilerinde batıl inanç, dindarlık ve mutluluk ilişkisi. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.Yüksek Lisans Tezi.
- Temiz, Y.E. (2019). Alçakgönüllülük, dindarlık, psikolojik iyi olma ve yaşam doyumu değişkenleri arasındaki ilişkinin incelenmesi. Sakarya Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü. Doktora Tezi.
- Toplu, A.(2017).Şiddete maruz kalan ergen öğrencilerin psikolojik sağlamlıkları ile empati ve öz yeterlikleri arasındaki ilişkinin demografik değişkenlerle birlikte incelenmesi (Kahramanmaraş ili örneği). Çağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi.
- Toprak, H. (2014). Ergenlerde mutluluk ve yaşam doyumunun yordayıcısı olarak psikolojik sağlamlık ve psikolojik ihtiyaç doyumu. Sakarya Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi.
- Tura, H. (2019). Dindarlık, affetme ve psikolojik iyi oluş ilişkisi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi.

- Turan, Y. (2018). Yalnızlıkla başa çıkma: yalnızlık, dini başa çıkma, dindarlık, hayat memnuniyeti ve sosyal medya kullanımı. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22(1):395-434. <https://doi.org/10.18505/cuid.406750>.
- Tümlü, Ü.,Recepoğlu, E. (2013). Üniversite akademik personelinin psikolojik dayanıklılık ve yaşam doyumu arasındaki ilişki. *Yükseköğretim ve Bilim Dergisi*. 3(3):205-213.
- Uçar, E. (2018). Psikolojik iyi oluş yordayıcısı olarak dindarlık, evlilik doyumu ve problem çözme. İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi.
- Uğuz, Ş.S. (2018).Obsesyon, başaçıkma ve din. Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi.
- Uysal, M. (2019). Üniversite öğrencilerinin kişilerarası çatışma çözme becerilerinin, psikolojik sağlamlık, öz anlayış açısından incelenmesi.Necmettin Erbakan Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi.
- Uysal, V., Göktepe, A.K., Karagöz, S.& İlerisoy, M. (2017). Dinî başa çıkma ile umut, hayat memnuniyeti ve psikolojik sağlamlık arasındaki etkileşim üzerine bir araştırma. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52:139-160.
- Vural, M.E. (2016). Yetişkinlerde alçakgönüllülük, dindarlık ve psikolojik iyi oluş ilişkisi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi.
- Yapıcı, A. (2007). *Ruh Sağlığı ve Din*. Karahan Kitabevi.Adana.
- Yaşar, K. (2015). Eğitim fakültesi öğrencilerinin öznel iyi oluş düzeyleri ile psikolojik sağlamlık ve affetme düzeyleri arasındaki ilişki. Uludağ Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi.
- Yeğin, H.İ. (2010). Öfke duygusu ve dinî açıdan baş edebilme yolları. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. 10(2):235-258.
- Yetim, Ü. (2001). *Toplumdan Bireye Mutluluk Resimleri*. Bağlam Yayıncılık.İstanbul.
- Yılmaz Çıtır, Y. (2016). Ergenlik döneminde dindarlık, şükür ve hayat memnuniyeti (İstanbul Pendik örneği). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi.
- Yılmaz, F. (2019). Dindarlık ve hoşgörü ilişkisi (Konya merkez ilçelerinde görev yapan öğretmenler örneği). Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Doktora Tezi.
- Yüksel, B.Ö. (2019). Üniversite öğrencilerinde yalnızlık ve psikolojik sağlamlığın yordayıcısı olarak aleksitimi. Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi.

Bölüm 5

GERARDUS VAN DER LEEUW'DE FENOMENOLOJİK DİN KATEGORİLERİ

Şevket ÖZCAN¹

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Kırıkkale Üniv. İslami İlimler Fakültesi, ozcan.sevket06@gmail.com.

GİRİŞ

Geçmişten günümüze dinleri anlamak için çeşitli disiplinler çeşitli roller üstlenirken farklı yöntem ve yaklaşımlar kullanılmaktadır. Dinler Tarihi geleneğinde de dinleri sınıflandırarak anlama teşebbüsleri öyle ya da böyle mevcudiyetini korumaktadır. Nitekim tarihi süreçte normatif, coğrafi, felsefi, morfolojik ve fenomenolojik sınıflandırmalar ortaya çıkarırken tartışmalar bunların etrafında devam etmektedir. Dinleri sınıflandırma meselesi geçmiş dönemlere nazaran güncelliğini kaybetmiş izlenimi verirken fenomenolojik özellikler bakımından sınıflandırma çalışmalarının dinleri anlama süreçlerine önemli katkılar sunduğu gözlemlenmektedir (Partin, 2005: 1818-1820).

Felsefi bakımdan Alman filozof Edmund Husserl (1859-1938)'a dayandırılan ve ilk defa isim olarak Hollandalı din bilimcisi Chantepie de la Saussaye (1848-1920) tarafından kullanılan Din Fenomenolojisi'nin temelde iki yöne sahip olduğu belirtilir. Birincisi, dini fenomenlerin dini topluluklar arasında kapsamlı bir şekilde sınıflandırılmasına izin verecek kategorileştirici şema geliştirme çabasıdır. Diğeri din müntesiplerinin dini tepkilerini kendi yorumları/cevapları yoluyla açığa çıkarmayı amaçlayan bir yöntem olmasıdır. Bu nedenle Din Fenomenolojisi dinin gelişimini bir bütün olarak yorumlayan dine karşı herhangi bir genel bakışı reddederek kendini fenomenlerle ve bunların dindar insanlar için anlamlarını ortaya çıkarmakla sınırlandırır. Din fenomenologları, özellikle dinin tarihine ilişkin yorumlarda keyfi olarak yarı-felsefi kavramları dayattıkları gerekçeyle suçladıkları geçmiş bilim adamlarının evrim şemalarını reddetme konusunda ısrarcıdırlar. Ayrıca amaçları uğruna üzerine analiz yapacakları materyalleri toplama dışında tarih ile fazla ilgilenmemeyi tercih ederler (Adams, 2018).

Hollandalı din bilimcisi Gerardus van der Leeuw (1890-1950) genel itibarıyla bu minvalde sahip olduğu görüşleri ve dini araştırmalar alanının çığır açıcı klasiklerinden kabul edilen "*Religion in Essence and Manifestation* (1938)" (Öz ve Tezahürde Din) adıyla İngilizce'ye çevrilen meşhur kitabıyla sistematik Din Fenomenolojisi'nin kurucusu kabul edilmektedir (Molendijk, 2005: 25; Alıcı, 2011: 241-302). Çünkü o, Din Fenomenolojisi'nin din incelemesinde diğer disiplinlerden ayırt edilebilir şekilde kendi başına akademik bir disiplini ifade edip metodoloji bakımından teoloji, tarih, felsefe ve psikoloji gibi disiplinlerle karıştırılmaması gerektiğini belirtmektedir (Cox, 2006: 125). Fenomenolojik bakımdan dinleri sınıflandırıp analize tabi tutmasıyla da fenomenolojik sınıflandırmanın en önemli örneklerinden birisini sunmaktadır. Nitekim kitabında, dini yaşama dair materyalleri çeşitli kategoriler altında toplayarak incelemektedir. Bunlar, dini tepkiyi uyandıran dinin nesnesi, kutsal insan ve kutsal toplum gibi bölümlere ayrılan dinin öznesi, içsel ve dışsal eylem bağlamında nesne ve

özne ilişkisi, dünyanın hedef ve yollarını içeren dünya ve son olarak dinlerin kurucuları ile onların açıklamalarını dikkate alan formlar şeklindedir. Dini soyut bir fenomen olarak ele almak yerine tezahürleri aracılığıyla incelemeyi tercih eden Leeuw, dinleri başlıca on forma göre kategorize etmektedir (Leeuw, 1963: ix-xii). Bu çalışmada Leeuw'un dini sınıflandırma yaklaşımlarına dair değerlendirmelerine temas ederek din sınıflandırmasını ifade eden formların, başka bir ifadeyle din kategorilerinin genel özellikleri incelenecektir. Böylelikle Leeuw'un din anlayışı ile dinleri tezahürleriyle inceleme yaklaşımı anlaşılmaya çalışılacaktır.

LEEUEW'ÜN DİN ANLAYIŞI VE DİN KATEGORİLERİNE İLİŞKİN DEĞERLENDİRMELERİ

Leeuw, Din Fenomenolojisi'nde fenomenleri bilimsel açıdan doğru bir şekilde incelemeyi ve onların iç yüzlerini anlamayı amaçlamaktadır. Bunun için *epoche* ve *eidetik vizyon* gibi anlama yöntemlerine baş vurmaktadır (Alıcı, 2005: 88). Diğer bir çabası bir fenomen olarak dinin genel özelliklerini irdelemektir. Nitekim dinleri sınıflandırmaya başlamadan önce de dinin genel yapısına temas etmektedir. Leeuw'e göre din, insanın güç ile karşılaşp onu tecrübe etmesidir. Güç ise bütün dinlerde bulunan en temel unsurdur, felsefi ve teolojik bir kavram olarak aşırı güçlü olmayı ima eder. Felsefi olarak din, kendilerine verilenleri kabul etmeyen, dolaşısıyla gücü ve hayatın anlamını arayan insanların yaptıklarının sonuçlarından birisidir. Sonuç olarak Leeuw için din, insanın yaratıcı çabasının bir ürünü olarak kültürle yakından ilişkilidir (Waardenburg, 2005: 5392). Bundan dolayı Leeuw dinin öz olarak bir olmakla birlikte tezahür olarak farklı formlarda ortaya çıktığını düşünür. Bu anlayışını "*Din, aslında sadece dinlerde vardır.*" sözüyle formüleştirir. İnsana din olarak somut biçimde görülen şeyin başlı başına din olmayıp dinin bir formu olduğunu belirtmek ister. Bu itibarla kitabının "*Öz ve Tezahürde Din*" biçiminde yayınlanmış olması da bu anlayışına işaret eder. Böylece kendi Hristiyanlığının, komşusuyla zıt kutupta olabileceğini, bir köylü veya dönüşmüş bir ilkel insandan yüksek seviyede kalabileceğini ya da benzer durumların ortaya çıkabileceğini belirtir. Bunu her ressamın kendi tarzına sahip olmasına benzetir. Buna istinaden öz ve tezahür bakımından dini anlamak için tarihi verilerin ve fenomenolojik kavrayışın iş birliğiyle genelleştirmeler yaparak belli tipolojiler oluşturmaktan başka çare olmadığına inanır (Leeuw, 1963: 591-593).

Leeuw bu anlayış doğrultusunda dönemine kadar gelen çeşitli din kategorilerini inceler. İlk olarak kolektif ve bireysel din ayrımına dikkat çekerek bireysel din için ilkel dini, kolektif din için ise toplumun ilahi güçlerle ilişki içinde olması bakımından Roma dinini örnek verir. İkincisi, yüksek din ile aşağı din arasında yapılan ayrımı vurgular. İlk dinlere aşağı kategorisinde yer verilirken Hristiyanlık gibi dinlerin yüksek din

olarak nitelendiğine işaret eder. Ancak ona göre bu tipoloji egemen kültür tarafından belirlenen ahlaki, bilimsel ve felsefi ölçütlerle belirlenmesinden ötürü hatalı sonuçlara götürür. Dolayısıyla Cornelius P. Tiele (1830-1902)'nin ahlaki açıdan dinleri aşağı ve yüksek seviyede nitelendirmesi bunun bir örneğidir. Ayrıca dinlerin ilkel ve modern biçiminde nitelendirilmesi evrimci anlayışa atıfta bulunur. Dinleri bütüncül değil parçalarına göre değerlendirmeye hizmet eder. Üçüncüsü, ırksal açıdan dinleri kategorize etmenin yanlışlığını ortaya koyar. Çünkü ona göre hem ırk tartışmalı bir kavramdır hem aynı ırkın farklı inançlara sahip olabilmesi kuvvetle muhtemeldir. Dördüncüsü, Alman dinler tarihçisi Heinrich Frick (1893-1952)'in uzun ömürlü işleyen dinler ile merhamet dinleri dikotomisini inceler. Katolik ve Protestan Hristiyanlığa ve Hinduizm arasındaki çeşitli mezheplere uyguladığı bu ayrımın genel geçerlikten uzak olduğuna hükmeder. Beşincisi, Nathan Söderblom (1866-1931)'un animizm, dinamizm ve yaratıcılar dini şeklindeki üçlü ayrımını ele alır. Bunları kendi fenomenolojik kategorileri içinde de kullandığını ifade etmesine rağmen Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam gibi büyük dinler için geçerli olmakla birlikte bütün dinleri kapsamadığı gerekçesiyle eleştirir. Son olarak dinlerin derin his özellikleri bakımından yapılan tipolojileri inceler. Alman dinler tarihçisi Friedrich Heiler (1892-1967)'in dinleri mistik ve peygambere ait dindarlığı benimseme özellikleri bakımından ayırmasına işaret eder. Bu tarz ayrımların felsefi tartışmalar başta olmak üzere birçok tartışmayı barındırdığını ortaya koyar (Leeuw, 1963: 593-596).

Netice itibarıyla Leeuw bahsettiği din kategorilerinin tarihi formlar olarak dinleri kavramayı başaramadıklarını düşünür. Ancak onların inkâr edilemez şekilde, Din Fenomenolojisi tarafından sağlanan verilerin içerisinde yer alan genellemeler olduğunu kabul eder. Yine de onların dinlerin fenomenolojisini inşa etmekten uzak olduklarını belirtir. Buna karşılık dinlerin tarihi formlarının birbirlerinden ayırt edilebilirliğini vurgulayarak, bunu başarmanın yolunun dinleri fenomenolojik özellikleri bakımından kategorize edip incelemekten geçtiğini ileri sürer (Leeuw, 1963: 596).

LEEUEW'DE FENOMENOLOJİK DİN KATEGORİLERİ

Dinleri anlamak için fenomenolojik bakımdan kategoriler inşa etmeyi ilke olarak benimseyen Leeuw, dinlerin tarihi formlarını on farklı din kategorisiyle ortaya koyar. Bunlar, *Uzaklık ve Kaçış Dini*, *Mücadele Dini*, *Sükûnet Dini*, *Kargaşa Dini*, *Gerginlik ve Form Dini*, *Sonsuzluk ve Asketizm Dini*, *Hiçlik ve Merhamet Dini*, *İrade ve İtaat Dini*, *Görkem ve Alçak Gönüllülük Dini* ve *Sevgi Dini* şeklindedir. Bunlarla ilişkili iki tipoloji yoluyla misyon, senkretizm, yeniden canlanma ve reformlar şeklinde dinlerin dinamiği olarak nitelendirdiği konuları da inceler (Leeuw, 1963: xi- xii). Burada Leeuw'ün söz konusu edilen on din kategorisi ve genel özellikleri irdelenecektir.

Uzaklık ve Kaçış Dini

Leeuw uzaklık dini olarak antik Çin'e özellikle de Konfüçyanizm'e işaret eder. Analizlerini güç kavramı etrafından yapmasından hareketle bu dinde güç ile birlikte ahlak ve erdemin baskınlığına dikkat çekmek ister. Ona göre günlük yaşam içerisinde ve bütün ilişkilerde sayısız gücün tezahür edişine dair gözlemler ahlak ve geleneğe işaret eder. Nitekim gelenekte önemli olan atalara duyulan saygı ve sevgi (hsiao), tüm insanlığa kadar uzanır. Dolayısıyla bu tarz erdemler insanın kendisini heyecan verici, her şeyden uzak ve aristokratik bir insanlık sevgisine adanmasını mümkün kılar. Bununla birlikte insana tam adalet sağlayıp tanrılara saygı gösterirken kendini onlardan uzakta tutmak için ciddiyetle meşgul olma işi de pekâlâ bilgelik olarak adlandırılabilir. Böylece Leeuw, insanın kendisini dingin bir ruh haliyle tanrı gibi manevi varlıklardan uzakta tutarak ahlaki açıdan üst noktada durmasından yola çıkarak Konfüçyanizm'i uzaklık dini formunda değerlendirir. Ayrıca uzaklık dininin diğer formu olarak "*Tanrı büyük şeylerle ilgilenirken küçük şeyleri ihmal eder.*" anlayışına sahip olduğunu ve tanrıdan bir nevi kaçışı içerdiğini belirttiği 18. Yüzyıl Çin deizmini kaydeder. Ona göre mucize, başka bir ifadeyle tanrının doğrudan ya da dolaysız mevcudiyeti, bu din formunun diğer dinlere karşı mücadelesinin en can alıcı noktasıdır (Leeuw, 1963: 597-598).

Leeuw, kaçış dini formu olarak da ateizmi inceler. Hiçbir koşulda tarihsel form kazanmadığını vurgular. Çünkü ona göre bireysel olarak açıkça tanrıdan kaçanlar mevcuttur. Fakat kaçışlar bağlamında bir dini ayrıntılı biçimde ortaya koymak imkânsızdır. Kaçanlar tanrıyı terk ettiklerinde şeytana yönelebilirler ve esasında fenomenolojik bakımdan da o bir tür tanrıdır. Ya da tanrıdan insana veya insanlara geri dönebilirler, bu durum bütün güçlerin en ilkeline yönelmeleri anlamına gelir. Bununla beraber belli bir tanrı tecrübesine ve fikrine karşı olan dinler de vardır. Örneğin gerçek Budizm hiçbir tanrıyı bu şekilde tanımamıştır. Muhtemelen kişisel bir tanrının deneyiminden kaynaklanmadığı gerekçesiyle de onu bir din olarak adlandırmayı reddeden modern bilim adamları vardır. Önceki araştırmacılar da benzer şekilde hiçbir tanrıya hizmet etmedikleri gerekçesiyle ilkel insanların arasında dinin varlığını reddetmişlerdir. Ancak tartışmalar neticesinde dinsiz toplumun olmadığı ve tarihin hiçbir döneminde ateizmin tarihi formda görülmediği görüşleri kabul edilmiştir. Buna dayanarak Leeuw, dinin daimi ve evrensel varlığını vurgulayarak bireysel özellikleri görmezden gelmeksizin ateizmi, dinin tarihsel formları tartışmasından tamamen çıkarmayı teklif eder (Leeuw, 1963: 600).

Leeuw, kullandığı uzaklık ve kaçış özellikleri bağlamında esasında merkeze tanrıyı veya manevi güçleri yerleştirmektedir. Nitekim Konfüçyanizm'de tanrısal varlıkların mevcudiyetini vurgulayıp onlardan uzak durulmasına işaret ederken tanrıya inanmayanların faaliyetlerini ise ka-

çış biçiminde nitelendirmektedir. Ateizmi değerlendirmekle dini araştırmaların inceleme alanını genişletmekte ve Budizm'in ateizm biçiminde nitelendirilemeyeceğini söylemekle önemli bir tespit yapmaktadır. Zira Budizm'in tarihi gelişimi dikkate alındığında ateizm olarak ifade edilen düşünce sisteminin bütün argümanlarını ihtiva ettiğini söylemek mümkün görünmemektedir (Karataş, 2015: 85).

Mücadele Dini

Leeuw, kadim İran dinleri olup düalist karakter taşıyan Mecusilik ve Maniheizm'i mücadele dinleri kategorisinde inceler. Çünkü bu dinlerde belli güçler arasında bir mücadelenin hâkim olduğunu ve insanın belli oranda bu mücadeleye katıldığını aktarır. Düalizmin pek çok yerde görüldüğünü belirten Leeuw, antik Mısırlıların düalist yaklaşımı benimsemekte istekli olmasına rağmen tarihi bir form olarak düalizmin Mecusilik ile ortaya çıktığını düşünür. Çünkü büyük bir reformcu ve kurucu olarak Zerdüş'tün vizyonu, insan ve evrenin tüm yaşamını bitmek bilmeyen bir mücadele biçiminde resmettiği bir eylem düalizmini inşa ettiğini vurgular. Ona göre Zerdüş'tün düalizmi, Antik Yunan'da olduğu gibi her ne kadar kabul ettiği bir ayırım olsa da ruh ve beden antitezi ile ilgilenmiyordu. Bunun yerine iyilik ile kötülük düalizmi daha nüfuz edicidir. İyi zihin-kötü zihin, iyi düşünce-kötü düşünce ve gerçek-yanan gibi antitezler bu kapsamdadır. Bundan dolayı bütün dünya karşıt çiftler yoluyla dini tecrübenin çatışma alanıdır (Leeuw, 1963: 602).

Şu halde Leeuw, İranlılar için hayatın kuzeydeki insanlar gibi mücadele olduğunu ifade eder. Ancak kuzeydekilerin olumsuz tutumlarına karşılık onların çalışanın kazanacağına dair inanca sahip olduklarını ve Zerdüş'tü örnek aldıklarını vurgular. Öyle ki Zerdüş, insanı gerçek ile yalan arasında mücadele veren bir varlık biçiminde tasavvur ederken tarımın kutsal işçiliği, mücadelenin sürdürüldüğü formu temsil eder. O, dinin hukukunu ilerleten, dinin gereklerini en iyi şekilde ifa eden ve dualarıyla dini kuvvetlendiren kraldır. Bundan dolayı Mecusilik, manevi çalışmayı fiziki çalışmadan ayırmamıştır. Bunun aksine erdem ve çalışma gibi bütün eylemlerin tanrının hizmetinde olduğu anlayışını benimseyerek hepsini mücadele olarak nitelendirmiştir. Bu itibarla barındırdığı zıtlıklar nedeniyle de çatışma dini hüviyeti taşımaktadır. Ayrıca Leeuw, Mecusilik'ten ortaya çıktığını belirttiği Maniheizm'in de düalist yapısı nedeniyle belli ölçüde mücadele veya çatışma dininin tarihi bir formunu temsil ettiğini belirtmektedir (Leeuw, 1963; 603).

Genel itibarıyla Mecusilik ile Maniheizm'in düalist yapısı çerçevesinde yapılan analizlere sıklıkla rastlanırken bu durumun ortaya çıkmasında dinlerin tarihi süreçlerini dikkate almaksızın yapılan oryantalist çalışmalarda monoteist ve düalist kategoriler bağlamındaki değerlendirmelerin

etkili olduğu belirtilmektedir (Alıcı, 2012: 261). Dolayısıyla Leeuw'un dinlerin düalist yapısından daha çok mücadele veya çatışma gibi bir takım fenomenolojik özelliklerden hareketle tanımlaması belirtilen oryantalist yaklaşımı aşmaya katkı sağlayan bir niteliğe sahiptir.

Sükûnet Dini

Leeuw, bu kategoriyle özel bir tarihi formu olmayan ancak her dinde bulunan mistisizm formunu inceler. Ona göre her kim, gücün yoğun ve cezbedici tecrübesini hissediyor, sükûnet için mücadele ve çatışmayı bırakıp sakin olmayı karakteri haline getiriyor, insanlar ve tanrı ile kurulabilecek ilişkinin ulaşılabilir bir yolu kabul ediyorsa, o tam anlamıyla bir sükûnet dinine sahiptir. Bu form farklı dinler içinde tezahür edebilir. Mü-kemmel bir dingin din, tarihsel bir form olarak kendisini tamamen ortadan kaldırır, çünkü bazı faaliyetler olmadan din hayatta kalmaz. Nitekim dinginliği elde etmek için de ciddi mücadele etmek gerekir. Yine de bir dine tamamen hâkim olabilir ve sonrasında monist ve panteist sistemler ortaya çıkar. Aynı zamanda bir dinin aktif eğilimlerine nihai insan hedefi veya eskatolojik bakımdan tanrının nihai eylemi olarak dâhil olabilir. Pavlus'un şu beyanı buna bir örnektir: *"Her şey Oğul'a bağımlı kılınca, Oğul da her şeyi kendisine bağımlı kılan Tanrı'ya bağımlı olacaktır. Öyle ki, Tanrı her şeyde her şey olsun."* (1. Korintliler 15/28). Bu kesinlikle sükûnettir ama ne panteizm ne de monizmdir. Nihayetinde tanrının kendisi tarafından bahsedilen, sevgi denen tanrıdaki birliğin özlemidir (Leeuw, 1963: 605).

Leeuw, mistisizmi tarihi bir din formu biçiminde değerlendirmese de dinlerde mevcut olduğunu vurgulamakla kendi döneminde mistisizmi dinlerin ortak noktası şeklinde nitelendiren yaklaşıma yakın durmaktadır. Örneğin İngiliz filozof Aldous Huxley (1894-1963) mistik tecrübenin büyük dinlerin merkezinde yer aldığını belirterek alanda oldukça etkin olmuştur (Huxley, 1945). Ancak sonraki süreçte bu analizlerin yetersizliklerine de dikkat çekilmiştir. Örneğin İngiliz dinler tarihçisi Ninian Smart (1927-2001), teistik dinleri *numinous* tecrübe ve teistik olmayan dinleri *mistik* tecrübe bağlamında değerlendirmenin daha uygun olduğunu ortaya koymuştur (Smart, 1996: 175).

Kargaşa Dini

Leeuw kargaşa veya huzursuzluk dini olarak teizmden bahsederek kendine özgü bir konuma atanması gerektiğini vurgular. Çünkü ona göre bütün tarihi dinlerin unsurlarından biridir ama hiçbir zaman kendine uygun bir tarihi forma sahip değildir. Ne çatışma ne de sükûnet ahlakı tarafından yönetilir. Dinlenmeyen ve insanlarına huzur vermeyen bir tanrının dinidir. Eski Ahit'teki *"İsrail'in koruyucusu ne uyur ne uyuklar."* (Mezmurlar 121/4) ifadeleri bu anlayışa işaret eder. Bununla birlikte, çatışmayı

ve sakinliği dışlamaz, çünkü mücadele bir huzursuzluk biçimidir. Bundan dolayı huzursuzluk insanlığın temel unsuru olmaya devam ederken dinin tanrısı insanların mücadeleye çağırıyor olabilir ya da onları içine sürüklediği farklı bir huzursuzluktan söz edilebilir. Her ne kadar yapmaması gerekse de iyi bir savaşçı olduğu için huzuru çatışmada buluyor olabilir. Nihai hedef huzura erişmektir ve tanrı ile birlikte olana kadar kalplerin huzursuz kalacağına inanılır. Dolayısıyla bunu engelleyen şeyler günah olarak kabul edilir (Leeuw, 1963: 607).

Leeuw'e göre tüm insan yaşamını yöneten tanrı kesinlikle dinlenmeyen iradedir. Bunun en iyi örneği sıkıntı veren, avutan, yüz üstü bırakan, cezalandıran, merhamet gösteren, kızan ve seven fakat asla dinlenmeyen bir tanrı figürünün yer aldığı Eski Ahit'te bulunur (Mezmurlar 60/1-12). Ancak huzursuzluk dini İsrail'in tarihi formuyla sınırlı değildir ve yalnızca Hristiyanlık ve İslam ile yakından bağlantılı dinlerde ortaya çıkmaz. Bütün dinlerde görülebilir niteliktedir ancak sakinlik unsuru ne kadar yoğun olursa olsun, tanrı yine de rahatsız edici bir faktördür. Zira güç, her zaman insanın yaşamı kabul etmesini ve kendini şımartmasını engelleyen bir güçtür ve en belirgin ifadesini Eski Ahit'te şöyle bulur: *"Nereye gidebilirim senin ruhundan, Nereye kaçabilirim huzurundan? Göklere çıksam, oradasın, Ölümler diyarına yatak sersem, yine oradasın. Seherin kanatlarını alıp uçsam, Denizin ötesine konsam, Orada bile elin yol gösterir bana, Sağ elin tutar beni. Desem ki, 'Karanlık beni kaplasın, Çevremdeki aydınlık geceye dönsün.' Karanlık bile karanlık sayılmaz senin için, Gece, gündüz gibi ışıldar, Karanlıkla aydınlık birdir senin için."* (Mezmurlar 139/7-12). Bu söylemin tanrı korkusunun hâkim olduğu ilkel dinlerden tanrı sevgisinin zirvesini teşkil eden mistik dinlere varıncaya kadar bütün dinlerde bir şekilde tekrarlandığı ifade edilebilir. Bu bağlamda özellikle Hristiyan tanrısına dikkat çeken Leeuw yaratıcı sevgisiyle nereye giderse gitsin insana huzur vermediğini aktarmaktadır (Leeuw, 1963: 607).

Anlaşıldığı kadarıyla Leeuw, teizmin yani huzursuzluğun veya karışmanın kaynağı olarak tanrıyı tayin etmektedir. Diğer taraftan söz konusu ettiği anlayışın bütün dinler için geçerli olduğunu belirtmesine rağmen Hint ve Uzak Doğu dinleri bağlamında konuyu örneklememesi analizleri açısından noksanlık teşkil etmektedir. Ayrıca Dinler Tarihi açısından bakıldığında Leeuw'un vurguladığı olumsuz tanrı algısıyla birlikte merhamet tanrısı özelliklerinin bulunması mümkündür. Örneğin modern dönemde İngiliz dinler tarihçisi Karen Armstrong da tanrıların /dinlerin merhamet yönünü vurgulayıp barışçıl toplumların teşekkülüne hizmet etmeye gayret etmektedir (Armstrong, 2011). Bu itibarla Leeuw'un tanrı yaklaşımında parçacı bir tavır sergilediği düşünülebilir.

Gerginlik ve Form Dini

Leeuw bu kategoride çalışmalarında kısmen ihmal ettiğini belirttiği antik dönem Yunan dinini ele alır. Yunanlıların büyüklük ve sadeliğin değil, *Hubris* (kibir veya tanrısal ego), *Sophrosyne* (ölçülülük), *Dionysos* (Şarabın tanrısı), *Apollon* (Güneş tanrısı) ve *Eros* (Aşk tanrısı)'un insanları olduğunu hatırlatır. Yunan tanrılarının özelliklerinden hareketle yaşımdaki rollerine temas ederek, yaşamı yaratanın, insanları yönetenin ve tanrılarının en eskisi niteliğiyle hayata tahakküm edenin gerginlik/zorlama olduğu biçiminde bir genellemeye başvurur (Leeuw, 1963: 618-620).

Leeuw, Yunan dininin diğer yönünü Aristo düşüncesinde yer alan form kavramıyla açıklar. Bu itibarla temel özellikleriyle Apollon'un iyi bir form dini örneğini sunduğunu belirtir. Bu dinin öteki dünyayı gözetmek yerine mevcut olana odaklandığına dikkat çekerek bu özelliğiyle Hıristiyanlık tarzındaki dinlerden farklılaştığını vurgular. Kurtuluşun belli formların ölümsüzleştirilerek ebedi olarak yüceltilmesiyle gerçekleştiği şeklindeki inanca işaret eder. İnsanın varlık formunun da tanrı olarak saygı duyulması gereken bir gerçeklik şeklinde ortaya çıktığına dikkat çeker. Alman filozof ve dinler tarihçisi Rudolf Otto (1869-1937)'nin anlayışına atfen tamamen ötekiliğin bu formların mükemmellik ve sonsuzluğunda gizlendiğini ifade eder (Leeuw, 1963: 618-623; Otto, 1923: xix). Bu yüzden dünya ve insanlık ile iç içe geçmenin tehlikesi nedeniyle dinin kendini, kendi çevresi ve genel olarak din dünyası ile sınırlandırdığını aktarır (Leeuw, 1963: 624). Buna istinaden Leeuw'un fenomenolojik özelliklerden yola çıkarak dinin sınırlarını çizmeye gayret ettiği söylenebilir.

Sonsuzluk ve Asketizm Dini

Leeuw, bu kategoride Budizm'i bir müddet görmezden geldiğini belirttikten Hint dinlerini inceler. Budizm'i bu kategori dâhilinde değerlendirmemesinin nedeni bu dinin kendi başına incelenmesi gerektiğini düşünmesidir. Nihai kurtuluşu hedefleyerek asketik yaşamı önceleyen Hint kaynaklı dinlerin çeşitlilik içerdiğini ve Yunan dini gibi bugüne kadar korudukları ilkel din anlayışı üzerine inşa edilip tartışılacağı üzere *bhakti* dininde sınırlarını bulduklarını aktarır. Bununla birlikte Hindu derin düşüncesinin sonsuzluğa yönelip bunu asketizm ile başarmaya çalışmasıyla modern dünyayı oldukça güçlü bir biçimde etkilemeye devam ettiğini ortaya koyar (Leeuw, 1963: 626). Leeuw'un bu dinin yayılışına ve etkisine dair tespitlerinin günümüzde de geçerliliğini sürdürdüğü söylenebilir. Nitekim yoga ve meditasyon gibi Hint kökenli uygulamalar günümüz dünyasının enstrümanları haline gelirken konuya dair yapılan araştırmalarda bu duruma işaret edilir (Smith, 2003: 41-42).

Leeuw, bu kategoride Hint dinlerinin temel motiflerini ele alır. İlk başta *purusha* (insan) evrensel kurbanıyla (Kaya, 2003: 150) yaratılışın

başladığına inanıldığını haber verir. Bir Hindu bilgenin anlatımı aracılığıyla konuya ilişkin mitolojiden şöyle bahseder: “*Bu dünyanın başlangıcında sadece insan formundaki (purusha) atman (benlik) vardı. Etrafına baktı ve kendisinden başka bir şey görmedi. Sonra ilk önce “ben” kelimesini söyledi. Yalnız olduğundan ötürü korkmuştu. ‘Doğrusu kendimden başka bir şey yoksa kimden korkuyorum?’ diye düşündü. Sonrasında korkusu kayboldu. Bunun sonucunda yoğun bir tutkuyla kendisi için tüm korkuları uzaklaştıran ve tanrıları da ima eden bir yol hazırladı.*” (Leeuw, 1963: 626-627). Bununla bağlantılı olarak Brahman-Atman birlikteliğini bir Hindu teoloğun yardımıyla şöyle açıklar: “*Evren kendisidir ve kendisi de evrendir. Brahman-Atman birlikteliği budur. Brahman (evrensel ruh) gerçekliktir, dolayısıyla saygı duyulmalıdır. İnsan yalnızca iradede müteşekkildir. Yaşadığı dünyadan geçip giderken iradesi ne olursa olsun öteki dünyaya ulaşma isteğine sahiptir. Atmanın, düşünce doğasıdır, nefes bedenidir, ı ışık şeklidir ve hava benliğidir. O, düşünce kadar hızlıdır ve arzu gibi şekillenir. Düşünce ve eylemde tamdır, bütün özellikler ve özler bakımından zengindir. Evrenin bütün alanlarına sessiz ve sakin biçimde nüfuz edicidir. Pirinç veya arpa tanesi, darı veya bir darı tohumu kadar küçük olan bu ruh kendi içinde yaşar, dumanlı alev gibi altın sarısıdır, göklerden, yeryüzünden ve bütün varlıklardan daha büyüktür. Onu elde etmek için bu dünyadan tamamen uzaklaşmak gerekir. Bu bilgiye erişen hiçbir şeyden şüphe duymaz. Dolayısıyla Hint dini var olanı, evreni ve benliği, yani ikisi bir olanı sonsuz tekrarlar sonsuza kadar genişletir.*” (Leeuw, 1963: 627). Leeuw burada sonsuzluk dininin fenomenolojik bakımdan özünü ortaya koymaktadır.

Hint düşüncesinde sonsuzluğa erişmenin yolunun asketisizm olduğunu belirten Leeuw, eylem ile iç görü ve bilgi yolları arasında ayrım yapılırken asketisizmde ikisinin eşit derecede yer aldığını, çünkü asketisizmde iç görünün eyleme dönüştüğünü ortaya koyar. Ona göre asketisizm yalnızca bir pratikten ibaret değildir. Çünkü adanmış insanı Brahman-Atman birlikteliğine erdştirir. Kutsal metin temelli olup “*Sen, O’sun*” anlamındaki (Cox, 2004: 190) Sanskritçe “*tat twam asi*” ifadesi bunun sloganıdır. Neticede insan, asketisizm ile sonsuzluğa erişimini engelleyen *maya* (yanıl-sama) ve *avidya* (cehalet) gibi güçlükleri aşmayı başarır. Büyük Hindu filozof ve mistik Adi Şankara (788-820)’nın benlik (atman) ile evrensel ruh (brahman)’un özdeşliğini vurgulayan öğretisiyle Hint dininin sonsuzluk özelliğini teyit eder. Bu bilgiler ışığında Leeuw’e göre sonsuzluk dini, mantıksal sonucunu ve sınırını Budizm’in hiçliğinde bulur (Leeuw, 1963: 627-628).

Hiçlik ve Merhamet Dini

Leeuw Budizm’i taşıdığı özelliklerden ötürü hiçlik ve merhamet dini kategorisinde değerlendirir. Dinin teşekkülü bağlamında dinler

tarihçisi Frick'in kutsal gecelere ilişkin yaptığı karşılaştırmaya atıfta bulunup Kuran'ın gelişinin Kadir gecesinde gerçekleşmesi gibi Hristiyanlıkta kurtarıcının gelişi ve Buda'nın aydınlanışının gecelerle irtibatlı olduğunu vurgular. Buda'nın, Bodhi ağacının altında nihai kurtuluş bilgisini idrak ederken yaşadığı tecrübeyi onun dilinden şöyle aktarır: “*Burada, dünya ağacından derin düşünce baltasıyla tutku dikenlerini kestim ve onları bilgi ateşinde yaktım. Şehvetli arzuların akışı, bilgi güneşi tarafından kurutuldu. Bütün saflığıyla bilgi gözü şahsıma açıldı ve benim için dünyanın varoluşunun tüm zincirleri çözüldü.*” Buna istinaden Leeuw, Buda'nın aydınlanması esnasında acının kökenlerini kavrayıp nihayetinde çözüm önerisi olarak sekiz dilimli yolu benimseyen yaşam biçimi ekseninde dini faaliyetlerini yürüttüğünü aktarır. Buna göre acının kökenlerinin yok edilmesinin yeniden doğuşu etkilerken Hindu mizacının bir döngü dışında kavranamadığından onun düşünce sisteminin hiçliğe, bir başka ifadeyle *Nirvana*'ya götürdüğünü belirtir. Dolayısıyla Leeuw'un Budizm'i hiçlik dini olarak tanımlamasının temel nedeni budur (Leeuw, 1963:631).

Leeuw'e göre Budizm aynı zamanda merhamet dinidir. Buda'nın düşüncesine göre ortada acı mevcut ise karşılıklı olarak çekilmelidir, dolayısıyla dinin esas anlamı merhamettir. Ayrıca aynı sefaletle maruz kalan ve aynı mutluluğu hisseden görünür veya görünmeyen, uzak veya yakın, doğmuş veya hala doğumu bekleyen tüm varlıkların kutsanmış olması mümkündür. Bir annenin çocuğunu hayatı pahasına koruması gibi insanlar da diğer varlıklara karşı iyiliksever olmalı ve tüm dünya için nefret ve düşmanlık olmaksızın bir sevgi ruhu geliştirmelidir. Bunun için bir *Bodhisattva* (Aydınlanmak ve Buda olmak isteyen kimse)'nin kendisini tek bir erdeme teslim etmesi gerekir. Bu erdem, Buda'nın tüm erdemlerinin kendiliğinden içinde taşıyan merhamettir. Ancak Leeuw'e göre merhamet, sevgi dolu anlayışın bir tezahürü olmasına rağmen sevgi değildir. Merhamet, ne tür bir acı olursa olsun, bir başkasının acısını çekmektir. Dolayısıyla mutlak ile değil bireyler ile ilişkilidir. Sevgi ise her zaman karşılıklı olup her zaman mutlak ve tanrının eylemi ile ilgilidir. Merhamet ise acının evrenselliğinin iç görüsüdür (Leeuw, 1963: 633-634).

Genel itibarıyla Budizm üzerine yapılan analizlerde ateizm ile ilişkisini ele alan tartışmalar ön plana çıkarken Leeuw'un bu dini fenomenolojik özellikleri bakımından incelemesi dikkate değerdir. Zira Budizm'i temsilen merhamet ve Hristiyanlığı temsilen sevgi kavramlarının arasındaki farkı ortaya koymak suretiyle bu iki dini sevgi düzleminde değerlendiren ve popüler olan çalışmalara karşılık orijinal bir yaklaşım sergilemektedir. Nitekim dini araştırmalarda İsa Mesih ile Buda'yı ele alıp sevgi adamı kimliğinde birleştiren çalışmalar yer almaktadır. Amerikan dinler tarihçisi Winston L. King (1907-2000)'in 1963 tarihli *Buddhism and Ch-*

ristianity: Some Bridges of Understanding (Budizm ve Hristiyanlık: Bazı Anlama Köprüleri) adlı eseri bunun için bir örnektir (King, 1963).

İrade ve İtaat Dini

Leeuw irade ve itaat dini olarak Yahudilik dinini inceler. Tanrı kavramının Yahudilikteki yeri ve önemi nedeniyle böyle bir değerlendirmeye başvurur. İlk başta bu dinin İsrail’de dinamik-animistik temellerden doğduğunu ve Hint ile Yunan geleneklerinde olduğu üzere çok tanrıcılığın herhangi bir aşamasına sahip olmadığını ancak animistik özellikler bakımından İslam ile benzerliğini vurgular. Tanrı Yahve’nin dinin merkezinde yer alıp yok edici, uğursuz, öfkeli, yıkıma sevinen, aniden ve ustaca yok eden, merhametsizce cezalandıran, zulüm ve kötülük isteyen bir karakter biçiminde görüldüğünü belirtir. Yahudi tarihinin Mısır’dan Sina’ya oradan da Kudüs’e Yahve ile insanları arasındaki ilişkiler ve olaylar etrafında şekillendiğini ve İsrail oğullarının tanrının yani gücün kutsallığını korkunç bir irade olarak tecrübe ettiklerini ortaya koyar (Leeuw, 1963: 636-637).

Leeuw’un Yahudilik ile Yunan dinlerine ilişkin karşılaştırmalı analizleri dikkat çekicidir. Nitekim o, iki gelenekte tanrı iradesinin baskınlığı nedeniyle büyüye yer verilmediğini aktarır. Zira önceleri büyüünün mevcutken daha sonra prensip olarak aşıldığını vurgular. Bunun nedeni olarak Yunan’da insanın tanrıdan ve tanrının insandan hiçbir şey istememesi ile Yahudilikte her şeyin, tanrıdan ve tanrı tarafından insandan talep edilmesi şeklinde bir ilke belirler. Böylece İsrail oğullarının tanrıları ile öfke, uyuşmazlık, pişmanlık, inat, sevgi ve iman gibi karmaşık duygularla bütünleşik bir ilişki içerisinde yaşadığı sonucuna varır (Leeuw, 1963: 638). Tanrı ile ilişkideki uzaklık bakımından iki gelenek arasında paralellik olduğuna işaret eder. Yunan’da tanrı ile mesafe olarak uzak olan ilişkinin, Yahudilikte mesafe olarak yakın olmasına rağmen gerçekliğini algılamak bakımından oldukça uzak olduğunu dile getirir. Sina dağında tanrının Musa ile ateşin ortasından konuşmasını (Mısır’dan Çıkış 3/1-21) örnek vererek Musa’nın tanrının sesini işitmesine rağmen özelliklerinin tasvir edilmesine izin vermeyecek derecede gerçek olduğunu hatırlatır. Burada tezahür eden tanrının iradesinin insanı zorladığını ve görünmemesine rağmen başka bir şey olarak algılandığını ifade eder. Tanrının başkalığını vurgulamak için Yahve’nin Musa’ya hitaben söylediği “*Ancak, yüzümü görmene izin veremem. Çünkü yüzümü gören yaşayamaz.*” (Mısır’dan Çıkış 33/20) ifadesini aktarır. Bu doğrultuda Yahve’nin Yunan tanrılarına göre daha korkutucu karakter taşıdığını düşünmekle birlikte gazabın kesilmesiyle açığa çıkan merhametinden de bahseder. Eski Ahit’te yer alan “*Rab sevecen ve lütfedendir, tez öfkelenmez, sevgisi engindir. Sürekli suçlamaz, öfkesini sonsuza dek sürdürmez. Günahlarımıza göre davranmaz, suçlarımızın karşılığını vermez. Çünkü gökler yeryüzünden ne kadar yüksekse, kendisinden korkanlara karşı sevgisi de o kadar büyüktür.*” (Mezmurlar

103/8-11) ifadelerini bunun kanıtı görür. Böylece Yahve'nin gazap ve merhamet özellikleriyle kendisini "öteki ve ötesi" biçiminde sunup Yahudilere seçim yapma imkânı sunduğunu dile getirir (Leeuw, 1963: 638-639).

Leeuw Yahudiliğin diğer boyutunun tanrının iradesinin gereği olarak itaat olduğunu belirtir. Tanrının insanlarından beklediği itaati şöyle beyan ettiğini aktarır: "*Bugün size ilettiğim bu buyruk ne tutamayacağınız kadar zor, ne de ulaşamayacağınız kadar uzaktır. O göklerde değil ki, 'Kim bizim için göğe çıkacak? Kim yerine getirmemiz için onu alıp yayacak?' diyesiniz. Denizin ötesinde değil ki, 'Kim bizim için denizin ötesine gidecek? Kim yerine getirmemiz için onu alıp yayacak?' diyesiniz. Tanrı sözü size çok yakındır; uyanız için ağzınızda ve yüreğinizdedir.*" (Yasa'nın Tekrarı 30/11-14). Bundan dolayı Yahudilikteki en büyük iman ikrarının, dolayısıyla tanrıya yönelik itaatin "*Dinle, ey İsrail! Tanrımız Rab tek Rab'dır. Tanrınız Rab'ı bütün yüreğinizle, bütün canınızla, bütün gücünüzle seveceksiniz.*" (Yasa'nın Tekrarı 6/4-5) şeklindeki Şema duasında karşılık bulduğunu ve bu anlayışın tüm Yahudi yaşamına hâkim olduğunu ifade eder. Neticede bu emrin irade ve itaat dininin sınırını belirlediğini ortaya koyar (Leeuw, 1963: 639).

Leeuw diğer kategorilerde olduğu gibi burada fenomenolojik yaklaşımını yansıtmıştır. Nitekim Yahudiliği tarihi gelişim süreçlerinden yola çıkarak betimlemekten ziyade tanrı ile insanları arasındaki ilişkiden hareketle tanrının temel özelliğinin irade ve bunun gereği olarak insanlarından beklentisini itaat olarak belirlemiştir. Böylelikle dinin özünü tanrı inancı olarak tayin ederek dinin insandaki tezahürünün ise itaat duygusu etrafında şekillendiğini ifade etmiştir. Bunun sonucunda genel itibarıyla Yahudilik üzerine yapılan ırk temelli analizlere alternatif bir yaklaşım sunmuştur.

Görkem ve Alçak Gönüllülük Dini

Leeuw, görkem ve alçak gönüllülük dini bağlamında İslam dinini ele alır. İlk başta besmeleyle birlikte İhlas suresinin anlamını vererek bu dinin temel özelliklerini ortaya koyduğunu ifade eder. İslam'ın güçlü Yahudi ve Hristiyan etkileri altında gelişen ve bu iki dinle sadece köken olarak değil, aynı zamanda öz itibarıyla da yakından ilişkili olan bir din olduğunu belirterek yalnızca büyük bir din olmasından değil bu büyüklükte gerçekten özel bir karaktere sahip olması nedeniyle kendisini anlama göreviyle karşı karşıya bıraktığını aktarır. Çünkü İslam'ın sadece manevi bir dünya gücü değil, aynı zamanda manevi bir biçim olduğunu ifade eder. Buna göre İslam'ın büyüklük ve özelliğini vurgulayarak analizlerine yönelik genel bir bakış açısı sunar (Leeuw, 1963: 641).

Leeuw daha sonra Müslümanlar arasında uzun yıllar yaşamış, İslam literatürünü ve dilini bilen ve teolojik tartışmalara hâkim bir arkadaşı-

nın İslam'a dair yazdığı mektuptan bir pasajı şöyle sunar: “İslam, birinci, ikinci ve üçüncü planda dini-sosyal bir karışımdır... Motive edici gücü tanrının bir krallığı olma özlemidir. Zayıflığı bu hedefi şüphe etmeksizin yenilenmeyen ve dünyevi kalan bir ruh ile gerçekleştirmeyi istemesidir... Kendisi tarihsel olarak Semitik peygamberliğin bir dalı olan İslam, düşünce ve duygu bakımından nispeten zayıftır. Bununla birlikte, kökü tanrıya inanca dayanan muazzam bir güçle gelişir veya başka bir deyişle, tanrının egemenliğini ciddiyetle ele alır.” Leeuw’un amacı ise İslam’daki tanrı krallığından ziyade tanrı inancını ele almaktır. Çünkü tanrı krallığının zirvesini teşkil eden halifelüğün kırılma yaşadığını ifade eder (Leeuw, 1963: 641).

Leeuw, Alman filozof Friedrich Nietzsche (1844-1900)’nin dinlere dair şu sözleri çerçevesinde değerlendirmelerini genişletir: “Bütün dinler, müntesiplerinin zihinlerindeki en yüksek imgeler için benzetmelere sahiptir. Muhammed’in tanrısı; çölün yalnızlığı, aslanın muhalif kükremesi ve korkunç bir savaşçının vizyonudur. Hristiyanların tanrısı; insanların sevgi sözünü duyduklarında düşündükleri her şeydir. Yunanların tanrısı; bir rüyadaki güzel bir görüntüdür.” Bu anlayış doğrultusunda Leeuw, Yahve’nin de çölde kükreyen bir aslan ve korkunç bir savaşçı olup Muhammed’in vizyonlarını deneyimleyerek Allah’ın sesini duymasından çok daha önce tezahür ettiğini vurgular. Dolayısıyla ona göre İslam, Allah’ın kişisel bir irade olması, dünya ile çok açık bir ilişki kurması ve ondan bir şeyler talep etmesiyle Yahudilik ile kesişir. Çünkü bunlar, Eski Ahit’te kesin ve orijinal biçimde yer alır. Bu yüzden bunlardan daha fazlasının İslam’da bulunmaması durumunda, İslam bir “Semitik peygamberlik dalı”, bir mezhep veya bir Yahudilik reformundan başka bir şey değildir. Fakat İslam’ın yegâne özelliği, tanrının sınırsız güce ve inananların bu güce yönelik mutlak ciddiyete sahip olması ve mutlak kudrete yönelik ibadetin telkin edilmesidir. Nitekim Allah’ın eşsizliği ve üstünlüğü, dünyanın dört bir yanında yüzyıllar boyunca minarelerden seslendirilir. İslam’da Eski Ahit’te olduğu gibi, tanrıya ilişkin belli bir form görünmezliğin gizli yakınlığında tamamen kaybolur. Tanrının irade ve gerçekliğiyle evrensel bir güç olarak kendisini açığa vurması sonucunda güç kavramı İslam’da zirvede yerini alır (Leeuw, 1963: 642).

Genel itibarıyla İslam’ın özgün yanlarını vurgulayan Leeuw, bu bağlamda şunları söyler: *İslam ve Yahudilik, animizmin yüceltilmeleridir. İngiliz Hristiyan misyoner W. H. T. Gairdner (1873-1928), Muhammed’in peygamberlik tecrübesini şöyle tanımlar: ‘Arap peygamber, Allah’a, tek tanrıya, ateşli bir imana sahip olmaya geldi. Yaşayan, mutlak kudretli ve karşı konulmaz bir varlık olan Allah’ı tecrübe etti. Bu tecrübe İlyas ve Yeremya için de geçerlidir. İslam’ın ayırt edici ve belirleyici özelliği, tanrının mutlak kudreti ve Müslümanların buna şüphe etmeksizin inanması-*

dır. Ne Yunan ne de Brahmanizm, ne Budizm ne de Yahudilik dinlerinin tecrübe ettikleri güçlere veya güce şüphe etmeksizin ibadet ettikleri ve bunu devam ettirdikleri söylenemez. Bütün bu dinlerin kurucularında ve toplumlarında İslam'da kesinlikle olmayan şekilde bir mücadele ortaya çıkmıştır. Yunanlılar güce form vermeye çalışırken İslam prensip olarak bütün formlardan uzak durmuştur. Advaita Vedanta (ikiliksizlik doktrini) görünüşlerin çokluğunu bir aldatmaca olarak görürken İslam bunlarla hiç ilgilenmemiştir. Budizm, yaşamın kendisine karşı tutkulu bir yok etme savaşına girişmişken İslam buna dair bir şey söylememiştir. Sonuç olarak Yahudilik kendi tanrısı ile kavga etmiştir ama İslam da bir Eyüp ortaya çıkarmamıştır! Tanrının kudretli gücüne gerçekten de peygamberin takipçileri tarafından şüphe etmeksizin inanılmıştır. Açıkça yoğun bir imanı ve aynı zamanda çok zayıf bir insanlığı ima eden bu güç vakit kaybetmeksizin hayata tatbik edilmiştir. O halde paradoksal olarak, İslam'ın tanrının aktüel dini olduğunu söyleyebiliriz. Muhammed'in olağanüstü 'konsantrasyonu' da buradan gelmektedir: Müslümanlar nerede olursa olsun, duaları sırasında kendisiyle yalnız olmayı öğrenmiştir... Bütün İslami teoloji, tanrının birliği için bir yarışmadır. Buna göre hiçbir şey şirk kadar korkutucu görülmez.” (Leeuw, 1963: 643). Bu itibarla Leeuw, dinin kökenine ilişkin tartışmalarından ziyade fenomenolojik yaklaşımı doğrultusunda tanrının yüceliğine ve şüphe etmeksizin tezahür eden Müslüman imanına odaklanır. İslam'ın özgünlüğünü ortaya koymak için özellikle şüphe içermeyen Müslüman imanını vurgular. Böylelikle özellikle oryantalist araştırmalarda veya çeşitli dini araştırmalarda rastlanan İslam'ı Yahudiliğe dayandırma yaklaşımından (Özcan, 2019: 67-77) uzaklaşır. Zira İslam'ın mevcut yapısıyla Semitik bir peygamberlik kolu olmadığını belirtmesi anlayışının açık bir göstergesi niteliğindedir.

Leeuw İslam'ın kıyamet veya yargılama dini olduğunu belirtir. Buna dair Kuran'dan kıyametin gerçekleşeceği ve kimsenin karşı çıkamayacağını vurgulayan ayetleri örnek verir (Vakıa 56/1-7). Bu bağlamda tanrının kudretinin ve görkeminin hiçbir şekilde sınırlandırılmadığını ve insanın yargılanmasına ilişkin hikâyelerin Arap gecelerinin profan hikâyelerinde anlatıla geldiğini aktarır. Bu durum karşısında insanın tutumunun yalnızca en derin alçak gönüllülük olabileceğini düşünür. Fatiha suresinin tanrının görkemine karşı verilen alçak gönüllülük cevabı olduğunu beyan eder. Anlayışını desteklemek amacıyla halk arasında “kül hadisi” adıyla bilinen ancak hem sıhhat hem de anlam açısından tartışmalı olan hadisi şöyle nakleder: “Peygamber -Tanrı ona bereket ve esenlik versin!- şöyle dedi: Ömrünü boşa harcayan bir adam ölüm döşeğindeyken çocuklarına şöyle vasiyet etti: ‘Öldüğümde beni yakıp kül haline getirin ve rüzgârda savurun. Çünkü tanrı beni yakalarsa, kimseye yapmadığı şekilde cezalandırır.’ Ve o öldüğünde, çocukları isteğini yerine getirdiler. Fakat

tanrı yeryüzüne adama dair barındırdıklarını vermesini emretti. Bu yapıp adam dirildiğinde tanrı bunu neden yaptığını sordu. Adam, 'Senden korkumdan ya Rabbi.' diye cevap verdi ve tanrı onu affetti." (Leeuw, 1963: 643-644) Hadis ile ilgili tartışmalar bir yana, Leeuw'un tanrının mutlak kudretini ve onun karşısında insanın alçak gönüllüğünü vurgulamaya çalıştığı açıktır. Müslümanların peygamberin adını andıklarında söylemeye özen gösterdikleri ifadeler (salavat) yer vererek sonuna "!" ünlem işareti koyması da kendi görüşleri ile inananların görüşleri arasındaki sınırı belirlemeye yönelik fenomenolojik yaklaşımını uygulamadaki inceliği ortaya koymaktadır.

Leeuw İslam'a dair sonuç mahiyetinde ise şunları söyler: *"Aslan çölde kükre: Bir peygamber, o peygamber ki bütün peygamberleri bir arada temsil eder, tanrının kudretini tecrübe eder, kitabı sonsuzluğa dayanır ve örnekliğiyle (sünnet) kitabı yorumlar. Artık insan, ne yapması gerektiğini biliyor ve kendini yeterince alçakgönüllü hale getiremiyor. Tanrı hakkında, yalnızca onun var olduğunu ve varlığının çok güçlü olduğunu biliyor. Bu, inkâr edilemez bir şekilde çok fazladır: ama öte yandan, daha karmaşık (sophisticated) din ile ölçüldüğünde, çok azdır."* (Leeuw, 1963: 645). Analizler doğrultusunda Leeuw İhlas suresiyle tanrının görkemine ve Fatiha suresiyle insanın alçak gönüllüğüne işaret ederken İslam'ın tevhit dini oluşunu fenomenolojik açıdan ortaya koymuştur. Ancak bunu yaparken dini yalnızca tanrı ile insan arasındaki bireysel ilişkiye indirgediğine yönelik bir izlenim sunmaktadır. Bir anlamda diğer boyutlarını görmeksizin İslam'ın diğer dinlerden daha sade veya daha az boyutlu olduğu görüşü söz konusu anlayışını yansıtmaktadır. Sonraki süreçte ise çeşitli din bilimcileri dinleri tek bakış açısıyla incelemenin yanlışlığını belirterek kapsamlı analizler için çeşitli din inceleme modelleri geliştirmişlerdir (Smart, 1996; Sharpe, 1983; Whaling, 2006).

Sevgi Dini

Leeuw, sevgi dini kategorisinde mensubu bulunduğu Hristiyanlık dinini inceler. İlk olarak dini araştırmalarda kullandığı yöntemi açıklama gereği duyar. Uzun zamandır din bilimcilerinin kendi dinlerinin argümanlarını başka dinlere yansıtmayıp ön yargısız incelemeler yapmasının popüler olduğunu vurgular. Ancak bir dünya görüşünü (Leeuw'un Almanca *"weltanschauung"* biçiminde ifade ettiği kavram, İngilizce'ye *"world-view"* ve Türkçe'ye *"dünya görüşü"* biçiminde çevrilmiştir. Tokat, 2006: 41) seçmeyle ilgili herhangi bir kişinin herhangi bir pozisyonu kolaylıkla alabileceği veya istediği zaman terk edebileceğine yönelik alanda hâkim olan algının hatalı olduğuna işaret eder. Bütün dünya görüşlerine duyduğu saygıyı dile getirerek, araştırmacının bilimsel göreviyle tam anlamıyla meşgul olmasını sağlayacağından ötürü ön yargısız yaklaşımın kaçınılmazlığını ortaya koyar. Herhangi bir dine inanmayan, din ile ilgisi olma-

yan, eklektik ve agnostik kişilerin bu yaklaşımı tatbik edebileceğini ve ön yargısızlık iddiası taşıyan araştırmalarda bilimsel açıdan netleştirilmeyen, eleştiri ve tartışmalardan uzak duran dini bir tavrın açığa çıktığını belirtir. Çünkü “önyargısız” araştırmacıların, sözü uzatmadan, ya bazı liberal Batı Avrupa Hristiyanlığından ya da Aydınlanma deizminden ya da doğa bilimlerinin sözde monizminden ödünç alınan bir din yorumuyla araştırmalarına başlamayı alışkanlık haline getirdiklerini ifade eder. Dolayısıyla bu kategoride dini kimliğini yansıtmaktan uzak durarak, fenomenolojik entelektüel şüpheyi yani *epoche* (ön yargıları paranteze alma) yöntemini takip ettiğini ancak kendi dini mensubiyetinin etkisinden kurtarılamayacağını aklında tuttuğunu açıklar. Bunun sonucunda analizlerinde doğruluk veya yanlışlıktan bahsetmeyeceğini çünkü bu tür yaklaşımların teolojiye ait olduğunu hatırlatarak *epoche* yöntemini şöyle tarif eder: “*Epoche terimi, Husserl ve diğer filozoflar tarafından güncel Fenomenoloji alanında kullanılan teknik bir ifadedir. Nesnel dünya ile ilgili herhangi bir yargının ifade edilmediğini ima eder ve bu nedenle, yargıların olduğu gibi ‘parantez arasına’ yerleştirilmesidir. Bunun için tüm fenomenler, gerçek varoluşları veya değerleri gibi başka yönleri dikkate alınmaksızın yalnızca zihne sunulduğu gibi kabul edilir. Böylelikle araştırmacı tartışmalı konularla ilgili olarak entelektüel gerilim veya tüm yargılardan uzak durma tutumunu benimseyerek, sistematik olarak izlenen saf tanımla kendisini sınırlar.*” (Leeuw, 1963: 646). Böylelikle Leeuw, analizlerinde benimsediği başlıca yöntemin *epoche* olduğunu belirtmekte ve bu yöntemin vazgeçilmezliğine inanmakla birlikte belli bir derecede uygulanabileceğini belirtmeyi ihmal etmemektedir. Bu minvalde *epoche*’u uygulamanın imkânı bağlamında yapılan tartışmalarda Leeuw’ün belirttiği üzere dini araştırmalarda kişisel yargıların etkilerinden kaçınmanın oldukça zor olduğu da dillendirilmektedir (Cox, 2004: 58-59).

Bu anlayış doğrultusunda Leeuw, Hristiyanlığı sevgi dini kategorisinde değerlendirmesinin nedenini ise şöyle açıklar: “*Hristiyanlık tipolojisinin tek bir kelimeye ihtiyacı vardır: Sevgi. Bunun nedeni tanrının eylem ve insanın karşılıklı eylem bakımından temelde aynı olmasıdır. Gücün, dünyaya doğru hareketi sevgidir. Dünyanın tanrıya doğru hareketi ise karşılıklı sevgidir ve başka bir kelime mevcut değildir. İnsanoğlunun tanrı sevgisi, ilahi sevgi formunun veya daha ziyade İsa-Masih’in insanda aldığı biçimin bir yansımasıdır.*” (Leeuw, 1963: 646). Dahası ona göre sevgi dini, iradeyi odağına yerleştirmesi, bunu yaparken formu göz ardı etmemesi ve aynı zamanda sonsuz güç ile ilişkilerinde irade ve formun sınırlarının tamamen farkında olması bakımından tam olmayı ifade eder. Bu itibarla Tanrı: Baba, Oğul ve Kutsal Ruh, irade (Yahudilik), Form (Yunan) ve Sonsuzluk (Hint) dinlerine karşılık gelir. Tanrının, oğlu İsa-Masih formunda dünyada tezahür etmesi de aceleci sevgisini gösterir (Leeuw, 1963: 646-647).

Leeuw, İsa-Mesih'i yani oğul formunu diğer dini geleneklerle karşılaştırmalı irdeleyerek sevgi karakterini ortaya koyar. Bu doğrultuda ona göre Hristiyan oğul formu, Yunan dininde olduğu gibi bir form ile bahşediliş değildir. Apollon veya Athena ile eşit derecede insan görünümünde olmakla beraber tamamlanmış formunun tarihte tecrübe edilmesiyle Yunan geleneğinden açıkça ayırt edilir. Güç, bir form olarak algılanmayıp onun insan formundaki inkarnasyonuna, irade olduğuna ve bu dünyaya inip kurtuluşu getirdiğine inanılır. Hristiyan dünya görüşü ve Hristiyan tanrı fikri aslında Yahudi kökenlidir ancak sonrasında Helenistik çağın genel kavramları tarafından değiştirilmiştir. Hristiyanlıkta gerçekten yeni ve benzersiz olan şey tanrı sevgisinin ortaya çıkmasıdır. Nitekim İsa-Mesih'in gelişiyile İncil'in müjdesi başlamıştır. İsa-Mesih'e iman, tanrının iradesinin form olarak dünyadaki tezahürüne inançtır. Bununla beraber Kutsal Ruh doktrininde yaratıcı irade olarak tanrı ve tamamlanmış form olarak İsa-Mesih sonsuz ve sınırsız derecede güçlüdür (Leeuw, 1963: 647).

Leeuw, tanrının niteliklerinin de sevgi bağlamında kavranabileceğini belirtir. Çünkü ona göre tanrının nihai olduğu, her yerde bulunma, her şeyi bilme ve her şeye kadir olma temel nitelikleridir. Bu niteliklerde nihai olarak deneyimlenen şey sevginin ilanıdır. Dahası tanrı tamamen ötekidir, kutsaldır, mükemmel şekilde iyi ve adildir. Bunlar da tamamen öteki olan sevgi tecrübesinin bir ilanıdır. Böylece sevgide insandan tanrıya yükselen ve tanrıdan insana inen çizgi buluşur. Neticede sevginin sembolü haçtır. Bunun karşısında karşılıklı sevgi kilise şeklinde bir forma sahip olup sevgiyle ayrılmaz birliğini İsa-Mesih'in bedeni olarak açıklar. Şu halde kilisenin görevi karşılıklı sevgiyi ortaya koyacak bir yaşam kurbanını sunmaktır (Leeuw, 1963: 649). Bu bilgilere dayanarak Leeuw'un Hristiyanlığı sona bırakarak incelemesi bu dinin diğer dinlere karşı üstünlüğünü ortaya koymaya çalıştığı izlenimini vermesine rağmen analizlere bakıldığında benimsediğini belirttiği *epoche* yöntemini layıkıyla uyguladığı ifade edilebilir. Nitekim Leeuw'un analizleri üzerine yapılan çeşitli çalışmalarda da benzer sonuçlara varıldığı görülmektedir (Ünal, 1999: 209-210).

SONUÇ

Leeuw, benimsediği metodoloji ve ortaya koyduğu çalışmalar neticesinde sistematik anlamda Din Fenomenolojisi'nin kurucusu kabul edilmektedir. Dinleri fenomenolojik özellikleri bakımından sınıflandırmasının da bu özelliği kazanmasında etkili olduğu belirtilebilir. Nitekim o fenomenolojik sınıflandırmasında belirlediği kategoriler ekseninde ele aldığı dinlerin anlaşılmasına yönelik önemli analizler yapmıştır. Buna göre Uzaklık ve Kaçış dini ile Çin'in dini geleneklerini, Mücadele Dini ile İran'ın dini geleneklerini, Sükûnet Dini ile mistisizmi, Kargaşa Dini ile teizmi, Gerginlik ve Form Dini ile antik Yunan dini geleneklerini, Sonsuzluk ve

Asketizm Dini ile Hint dini geleneklerini, Hiçlik ve Merhamet Dini ile Budizm, İrade ve İtaat dini ile Yahudilik, Görkem ve Alçak Gönüllülük Dini ile İslam ve Sevgi Dini ile Hıristiyanlık dinlerini kategorize etmiştir. Onun dinleri sınıflandırma yöntemi bir özellik bağlamında birçok dini toparlamaktan ziyade bir dini veya aynı kökene ait dinleri bir özellik ya da bir kategori altında değerlendirmek şeklindedir. Bunu yaparken de klasik oryantalist yaklaşımlarda görüldüğü üzere dinlere bir köken bulmak yerine özellikle dinleri mevcut halleri bağlamında incelemeyi tercih etmiştir. Öyle ki İslam'a köken tayin etme yaklaşımlarına sıklıkla rastlanıldığı bir atmosferden uzaklaşarak dinin mevcut haline odaklanması İslam'a ilişkin daha makul ve anlaşılır analizler ortaya koymasını sağlamıştır. Buna rağmen kimi zaman dini kategorileri aracılığıyla dinleri tüm boyutlarıyla anlamayı sağlamakta yeterli seviyeye ulaşamadığı da unutulmamalıdır. Örneğin İslam ile ilgili analizlerinin neticesinde dinin tanrı ile insan arasındaki bireysel ilişki düzlemine indirgendiği algısı ortaya çıkabilmektedir. Ancak Leeuw'un bu tavrı da kendisini takip eden din bilimcilerini dinleri tüm boyutlarıyla anlamayı sağlayacak yöntemler geliştirmeye sevk etmiş görünmektedir. Netice itibarıyla Leeuw'un fenomenolojik din kategorilerinin dinleri anlamada önemli bir bakış açısı sunduğunu ve kullandığı yöntemler ile din bilimcilerine yeni ufuklar açtığını ifade etmek mümkündür.

KAYNAKLAR

- Adams, C. J. "Classification of Religions". Erişim: 2 Eylül 2020. <https://www.britannica.com/topic/classification-of-religions>.
- Alıcı, M. (2005). "Kutsal'a Giden Yol: Dinler Tarihi'nde Metodolojik Bir Yaklaşım veya Bir Bilim Olarak Din Fenomenolojisi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 5/3: 73-120.
- Alıcı, M. (2011). *Dinler Tarihinin Batılı Öncüleri*. İstanbul: İz Yayınları.
- Alıcı, M. (2012). *Kadim İran'da Din: Monoteizm'den Düalizm'e Mecusi Tanrı Anlayışı*. İstanbul: Ayışığı Kitaplığı.
- Armstrong, K. (2011). *Twelve Steps to a Compassionate Life*. New York: Anchor Books.
- Cox, J. L. (2004). *Kutsalı İfade Etmek: Din Fenomenolojisine Giriş*. Fuat Aydın, çev. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Cox, J. L. (2006). *A Guide to the Phenomenology of Religion Key Figures, Formative Influences and Subsequent Debates*. New York: Continuum.
- Huxley, A. (1945). *The Perennial Philosophy: An Interpretation of the Great Mystics, East and West*. New York: Harper Collins.
- Karataş, İ. E. (2015). "Budizm'de Tanrı Anlayışı Üzerine Bir Değerlendirme". *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 13/1: 85-105.
- Kaya, K. (2003). *Hint Mitolojisi Sözlüğü*. Ankara: İmge Kitapevi.
- King, W. L. (1963). *Buddhism and Christianity: Some Bridges of Understanding*. London: Allen & Unwin.
- Leeuw, G. (1963). *Religion in Essence and Manifestation*. New York: Harper Torchbooks.
- Molendijk, A. (2005). *The Emergence of the Science of Religion in the Netherlands*. Leiden: Brill.
- Otto, R. (1923). *The Idea of the Holy: An Inquiry into the non-rational factor in the idea of the divine and its relation to the rational*, John W. Harvey, trans. London: Oxford University Press.
- Özcan, Ş. (2019). "Din Fenomenolojisinin İlk Tezahürlerinde İslam Algısı: Cornelius Petrus Tiele Örneği". *International Paris Conference Social Sciences-III: Full Texts Book*, Elvan Yalçinkaya, ed. 67-77. Farabi Publishing House.
- Partin, Harry B. "Classification of Religions". *Encyclopedia of Religion (Second Edition)*, Lindsay Jones, ed. (New York: Macmillan Reference, 2005), 3: 1817-1822.
- Sharpe, E. J. (1983). *Understanding of Religion*. London: Duckworth.

- Smart, N. (1996). *Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs*. Berkeley, London: Harper Collins, University of California Press.
- Smith, D. (2003). Hinduism. *Religions in the Modern World: Traditions and Transformations*, Christopher Partridge, Linda Woodhead, Hiroko Kawana-mi, eds. 18-46. London: Routledge.
- Tokat, L. (2006). “Dünya Görüşü-Din İlişkisi”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 5/9: 41-63.
- Ünal, M. (1999). *Din Fenomenolojisi: Tarihçe, Yöntem ve Uygulama*. Kayseri: Geçit Yayınları.
- Waardenburg, J. (2005). “Leeuw, Gerardus van der (1890-1950)”. *Encyclopedia of Religion (Second Edition)*, Lindsay Jones, ed. (New York: Macmillan Reference, 2005), 8: 5390-5393.
- Whaling, F. (2006). “Theological Approaches”. *Approaches to the Study of Religion*, Peter Connolly, ed. 226-274. London: The Continuum International Publishing, 2006.

Bölüm 6

ŞEYH MUHAMMED TAKÎ
EL-KUMMÎ'NİN HÂTİRÂLARINDA
TAKRÎBÜ'L-MEZÂHİB
DÜŞÜNCESİNİN TARİHİ SEYRİ

Ramazan TARİK^{1}*

1 * Dr. Öğr. Üyesi, Bitlis Eren Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Kelam ve İslam Mezhepleri
Anabilim Dalı, Bitlis/Türkiye, rtarik@beu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-1912-6610.

Giriş

Bir kavramın, görüşün veya fikrin düşünce hayatında yer bulması ve toplumda kabul görmesi için bir takım etmenler gereklidir. Bu bağlamda ortaya atılan bir düşüncüyü hayat geçirebilecek bir mimar, fikrin tabanı olarak ifade edilen müntesip, fikrin vücut bulmuş hali olarak kabul edilen kurumsallaşma ve düşüncenin sesini duyurabilecek yayınlar gerekli olan etkenler arasındadır. Somut bir örnekle bu hususu ifade etmek gerekirse, örneğin “mezhep” olgusunu ele alacak olursak; tarihsel süreçte toplumsal farklılıklar göz önünde bulundurularak kurumsallaşma imkânı elde etmiş ve bu sayede içinde bulunduğu toplumun din anlayışının şekillenmesinde etkili olmuştur.² Sadece kurumsallaşma ile değil aynı zamanda bir kurucusu, mensupları ve literatürü ile bir bütün halinde bu etkinliğini sağlamıştır. Bu durum sadece dini alanda değil aynı zamanda politik ve sosyal hayatta da geçerli bir husustur. Kavramın veya bir düşünce ürününün stratejik olarak yönetilmesinde etkin bir rol oynar.

Çalışmamıza konu olan takrîbü’l-mezâhib düşüncesi, fikri temelleri çok eskiye dayansa da Osmanlı Devleti’nin yıkılması ve hilafetin kaldırılması ile kavramsal olarak dillendirilmeye başlamış ve özellikle II. Dünya Savaşı öncesi ve sonrasında fikri temelleri atılmış ve 1945’lerden sonra da kavram vücut bularak düşünce dünyasındaki yerini almıştır. Elbette kavramın İslam dünyasındaki algılanış biçimi, kısa sürede sesinin duyurmasında etkin bir rol oynamışsa da kavramın mimarı kabul edilen Şeyh Muhammed Takî el-Kummî’nin bu süreçte icra ettiği çalışmalar da büyük rol oynamıştır. Özellikle bu düşüncenin lideri Kummî, Mısır entelektüelleri arasında kavramın kabul görmesi ve İslam dünyasına yayılmasında stratejik liderlik icra etmiş ve düşünce lideri olarak kabul görmüştür.³

1. Şeyh Muhammed Takî el-Kummî’nin Hayatı

1910 yılında Kum şehrinde doğan Kummî, dindar bir aileye mensuptur.⁴ Bazı kaynaklarda adının Muhammed Takiyuddin el-Kummî olduğu

2 Onat, Hasan, “Özgürlük Bağlamında Din Anlayışındaki Farklılaşmalar ve Mezhepler”, *Journal of Islamic Research*, S: 29/2, 2018, s. 170.

3 Brunner, Rainer, *Islamic Ecumenism in the 20th Century: The Azhar and Shiism between Rapprochement and Restraint*, Leiden, E. J. Brill, 2004; *Kıssatü’l-takrîb: Ümme vâhîde sekâfe vâhîde*, ed.: Seyyid Hâdi el-Hüsrevşâhî, Mecmau’l-Âlemî li’t-Takrîb Beyne’l-Mezâhibi’l-İslâmiyye, Tahran, 2007; Tarik, Ramazan, *İslam Düşüncesinde Mezhepleri Yakınlaştırma Girişimleri (Takrîbü’l-Mezâhib: Mısır Örneği)*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul, 2018.

4 Bazı kaynaklarda Kummî’nin 1908 yılında Tahran’da dünyaya geldiğine dair kayıtlar mevcuttur. Bkz. Abdullah, Hassân, Suâlu’t-takrîb beyne’l-mezâhib inde Muhammed Takî el-Kummî, *Kalema*, S: 61, 1429/2008. <http://kalema.net/home/article/view/870>. Erişim Tarihi: 03.08.2020.; el-Harbâvî, Servet, “Eimmetü’ş-Şer. İhvân ve’ş-Şia”, *el-Hayâtü’l-Cedide*, 2013, s. 25. <http://www.alhayat-j.com/pdf/2013/6/18/page25.pdf>. Erişim Tarihi: 07.08.2020.

da geçmektedir.⁵ İlk eğitimini Tahran'da almış olup Arap Dili ile meşgul olmuş, ortaokul seviyesinde iken de hem medrese hem de Batılı bir dil olarak Fransızca öğrenmiştir. İslami ilimler sahasında da dönemin önde gelen âlimlerinden dersler almış olan Kummî, ilerleyen yaşlarında İslam dünyasının en önemli problemlerinden biri olan Ehl-i Sünnet-Şia arasındaki çatışma ve ihtilaflar üzerine yoğunlaşmıştır. 1937 yılında üzerinde çalıştığı mesele ile alakalı olarak bazı hazırlıkları ve eksiklikleri tamamladıktan sonra Mısır'a gitmiştir.⁶

Kummî'nin Ehl-i Sünnet mensup en önemli ülkelerden birinin Mısır olmasından dolayı burayı tercih ettiği bazı kaynaklarda zikredilmektedir.⁷ Yine İran-Mısır arasındaki siyasi problemleri dikkate almamayı şiar edinmekle birlikte Mısır'da bulunan önde gelen Ehl-i Sünnet'e mensup ulema ile tanışmak ve takrîbü'l-mezâhib düşüncesini anlatmak en önemli amaçları arasında yer almıştır.⁸ Mısır'da kaldığı dönemde (1937-1972) önde gelen Ezher şeyhi ve uleması ile yakın ilişkiler kurmuş, Ezher'de dersler vermiş ve takrîbü'l-mezâhib düşüncesinin Mısır'dan İslam dünyasına duyurulmasını sağlamıştır.⁹ Bu dönemde yaptığı en dikkat çekici atılım ise, mezkûr düşüncenin kurumsal bir kimlik kazanmasını sağlamış ve "*Dârû't-takrîb beyne'l-mezâhibi'l-İslâmiyye*" adı ile müessese kurmuş ve kurumun genel sekreterliği görevini ifa etmiştir. Kitap, tercüme ve yayın, dergi neşri¹⁰ ve ilmi toplantı düzenlenmesi gibi birçok kurumsal etkinliklere imza atmıştır.¹¹

5 el-Horâsânî, Muhammed Vâizzâde, "et-Takrîb beyne'l-mezâhibi'l-İslâmiyye, et-tecârüb, ve'l-mevâkıf ve'l-muavvikât", *Suâlû'l-takrîb beyne'l-mezâhib: Evrâkûn câdde*, ed: Haydar Hubbullah, el-İntişârû'l-Arabi, Beyrut, 2010, s.142; Ogan, M. Raif, "İslam Mezhepleri Arasında Ayrılık ve Birleşmeler-1", *Sebilürreşad*, 1949, C: 2, S. 36, s. 164; Ogan, M. Raif, "İslam Mezhepleri Arasında Ayrılık ve Birleşmeler-2", *Sebilürreşad*, 1949, C: 2, S. 37, s. 182; Tarık, *İslam Düşüncesinde Mezhepleri Yakınlaştırma Girişimleri (Takrîbü'l-Mezâhib: Mısır Örneği)*, s. 187.

6 Hassân, Hassân Abdullah, "el-Allâme Muhammed Takî el-Kummî: Râidun li't-takrîb ve'n-nehdati'l-İslâmiyye", *Ricalâtü't-Takrîb*, haz. Muhammed Mehdî et-Teshirî, Mecmaû'l-Âlemî li't-takrîb beyne'l-mezâhibi'l-İslâmiyye, Tahran, 2008, s. 197; Hassân, Hassân Abdullah, "el-Allâme Muhammed Takî el-Kummî: Râidun li't-takrîb ve'n-nehdati'l-İslâmiyye", *Risâletü't-Takrîb*, S: 42, Mecmaû'l-Âlemî li't-takrîb beyne'l-mezâhibi'l-İslâmiyye, Tahran, s. 169-172; el-Harbâvî, "Eimmetü'sher. İhvân ve's-Şia", s. 25.

7 Takrîbü'l-mezâhib düşüncesinin ortaya atıldığı ve kurumsallaştığı yer olarak Mısır'ın seçilmesinin önemli faktörleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Tarık, *İslam Düşüncesinde Mezhepleri Yakınlaştırma Girişimleri (Takrîbü'l-Mezâhib: Mısır Örneği)*, s. 197-222; Azerşab, Muhammed Ali, "Şahsiyyât", *Sekâfetunâ*, S. 3, 1425, s. 1; Salhab, Hasan, *Şeyh Mahmûd Şeltût: Kırâatün fi tecrübeti'l-islâh ve'l-vahdeti'l-İslâmiyye*, Center of Civilization for the Development of Islamic Thought, Beyrut, 2008, s. 119.

8 Dehbân, Nefise, "Mısır "Dârû't-Takrîb" Müessesesi", *sabiqun.az*, çev. Xəyyam Qurbanzadə, <http://sabiqun.az/news/Dârûtteqrib.html>. Erişim Tarihi: 14.08.2020.

9 Salhab, *Şeyh Mahmûd Şeltût: Kırâatün fi tecrübeti'l-islâh ve'l-vahdeti'l-İslâmiyye*, s. 119.

10 Bu dönemde Risâletü'l-İslâm dergisi olup 60 sayı olarak neşredilmiştir. Dergiye online olarak ulaşmak için bkz. <https://www.taghrib.org/ar/magazine/category/%D9%85%D8%AC%-D9%84%D8%A9-%D8%B1%D8%B3%D8%A7%D9%84%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%A7%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85>. Erişim Tarihi: 01.08.2020.

11 *Kıssatü't-takrîb: Ümme vâhide sekâfe vâhide*, s. 22-23; Tarık, *İslam Düşüncesinde Mezhepleri Yakınlaştırma Girişimleri (Takrîbü'l-Mezâhib: Mısır Örneği)*, s. 229-241.

Kurumun 1972 yılında kapanması üzerine İran'a dönmüş ancak 1979 yılında gerçekleşen İran İslam Devrimi sonrası ortaya çıkan birtakım problemler dolayısıyla 1980 yılında çocuklarının yaşadığı Paris'e gitmiştir.¹² Mısır'da kapanan kurumun yeniden açılması planlanmış ve Kummî yeniden Mısır'a dönmeyi planlamışsa da bu durum gerçekleşmemiş ve 1990 yılında Paris'te geçirdiği trafik kazasında hayatını kaybetmiştir.¹³ Cenazesi İran'a getirilmiş ve burada defnedilmiştir.¹⁴ Kummî'nin hayatının önemli bir bölümü çalışmamız içerisinde zaten ele alınacaktır. Çünkü hayatının önemli bir bölümü Mısır-İran hattında geçmiş ve takrîbü'l-mezâhib düşüncesi etrafında şekillenmiştir. Dolayısıyla hâtırât içerisinde özellikle Mısır'a gittiği dönemden ölümüne kadar geçen süre, detayıyla ele alınmıştır.

2. Çalışmanın Detayı ve Eser Hakkında Bilgi

Şeyh Muhammed Takî el-Kummî'nin takrîbü'l-mezâhib düşüncesi-nin fikri temellerinin atılmasından itibaren ölümüne kadar geçen dönemin yer aldığı hatıratı, Abdülkerîm Bî Âzâr Şîrâzî tarafından kaleme alınmıştır. Uzun yıllar Kummî ile birlikte çalışma fırsatı yakalayan eş-Şîrâzî, Mısır'daki takrîbü'l-mezâhib kurumu olan Dârü't-Takrîb tarafından yayınlanan "*Risâletü'l-İslâm*" dergisinde yayınlanan bazı makalelerin tercümelerini yapmıştır. eş-Şîrâzî, 1990 yılında İran'da kurulan Mecmâû't-Takrîb tarafından yayınlanan ve halen yayınlanmakta olan "*Risâletü't-Takrîb*" dergisinde yazıları yayınlanmıştır.

Şeyh Kummî'nin hatıraları "*Şeyh Muhammed Takî el-Kummî'nin "Hatıralar"ında Takrîbü'l-Mezâhib Serüveni*" başlığı ile kaleme alınmıştır.¹⁵ Söz konusu hâtırât, Risâletü't-takrîb dergisinin on sekizinci sayısının sonunda bulunan "مذكرات" başlığı altında olup on yedi sayfadan müteşekkildir. İçerik olarak incelendiğinde, takrîbü'l-mezâhib düşüncesinin özellikle Kummî'nin İran'dan Lübnan'a, Mısır'dan Fransa'ya uzanan yolculuğunu içermektedir. Ayrıca takrîbü'l-mezâhib kavramı, kavramın ilişkilendirildiği dönem ve Şeyh Kummî hakkında sınırlı sayıda mevcut bulunan kaynaklar açısından değerlendirildiğinde, birinci ağızdan kaleme alınan sağlıklı ve güvenilir bilgi içeren bir kaynak olması hasebiyle önem arz etmektedir.

2. 1. Abdülkerîm Bî Âzâr Şîrâzî'nin Hayatı

Şîrâzî'nin hakkında özellikle de biyografisi ile ilgili yapılan detaylı araştırmaya rağmen basılı kaynaklarda herhangi bir bilgiye ulaşmak mümkün olmamıştır. Ancak kendisi ile ilgili eserlerinin yer aldığı başta İran

12 et-Teshîrî, Muhammed Mehdi, *Ricâlatü't-takrîb*, Mecmau'l-Âlemî li't-takrîb beyne'l-mezâhibi'l-İslâmiyye, Tahran, 2008, s. 199-200.

13 et-Teshîrî, *Ricâlatü't-takrîb*, s. 200; Kummî'nin hayatı ile ilgili daha geniş ve detaylı bilgi için bkz. Tarık, *İslâm Düşüncesinde Mezhepleri Yakınlaştırma Girişimleri (Takrîbü'l-Mezâhib: Mısır Örneği)*, s. 187-189.

14 el-Harbâvî, "*Eimmetü 'şer. İhvân ve 'ş-Şîa*", s. 25.

15 eş-Şîrâzî, Abdülkerîm Bîazer, "*Zikriyyâtü's-Şeyh Muhammed Takî el-Kummî an mesîratî dâri't-takrîb*", Müzekkirât, *Risâletü't-Takrîb*, S. 18, ss. 77-94.

menşei internet sitelerinde hayatına dair kısa bilgilere yer vermişlerdir. Buna göre kendisinin muhakkik Şîî yazarlardan biri olduğu ve Encümen-i Kalemî İran müessesesinin kurucusu olduğu zikredilen ilk ifadeler arasında yer almaktadır.¹⁶ Şîrâzî, 1323 yılında¹⁷ Şîraz'da doğmuştur. Havzada dini ilimleri tahsil etmiş; yükseköğrenimini ise Kum ve Necef'te tahsil etmiştir. Bu süreçte Ayetullah Humeynî'den de ders almıştır. 1353 yılında yükseköğrenimini tamamlamasına müteakip 1354'te Kanada McGill Üniversitesi'ne gitmiş, burada İslami Araştırmalar Enstitüsü'nde araştırmalar yapmış, Tarih ve İslam Medeniyeti alanlarında master dereceleri almıştır. 1361'de İran Üniversitesi; 1362'de Zehra Üniversitesi'nde görev yapmış¹⁸, 1367 yılında ise aynı üniversitenin Edebiyat ve İlahiyat Fakültelerinde dekanlık görevinde bulunmuştur. 1371 yılında Fıkıh ve Hukuk alanlarında “*Üstâdyârî*” unvanı almış, 1372 yılında ise Kur'an İlimleri ve Hadis alanında doktora derecesi almıştır. 1380'de ise “*Danîşyârî*” derecesine ulaşmıştır.¹⁹

Şîrâzî, 1348'den itibaren Şeyh Kummî ile birlikte Mısır'daki Dârû't-Takrîb kurumunda çalışmıştır. Kurumun 1972'de kapanması ve 1990'da Ayetullah Seyyid Ali Hamaney tarafından İran'ın başkenti Tahran'da kurulan Mecmâû't-Takrîb'in Şurâ-yı Âlî heyetinde yer almıştır. Ayrıca bir yıl süreyle kurumun Dış İlişkiler Başkanlığı'nı yapmıştır.²⁰ Şîrâzî ile ilgili kaynaklarda yüz elliden fazla kitap makale ve benzeri çalışmalarının olduğu geçmektedir.²¹ Ancak internet uzantılı sosyal ağlarda biyografisinin yer aldığı yerlerde otuz altı kitabı ve kırk makalesine yer verilmiştir.²² Eserlerinin sayısı ile ilgili farklı görüşler ileri sürülse de eserlerinin bazıları İslam Mezhepleri Üniversitesi (University of Islamic Denominations) (UID) tarafından yayınlanmıştır.²³

16 “Huccetü'l-İslâm Doktor Abdülkerîm Bî Azâr Şîrâzî”, *İhve*, <http://okhowah.com/fa/13577>; “Huccetü'l-İslâm ve'l-Müslimîn Doktor Abdülkerîm Bî Azâr Şîrâzî”, <https://web.archive.org/web/20180503111303/http://www.dmsonnat.ir/Page-530.aspx>. Erişim Tarihi: 01.08.2020.

17 Şîrâzî'nin hayatı ile ilgili tarihlendirmeler yapılırken kaynaklarda hicrî takvim esas alındığı için biyografisinde hicri takvime göre tarihlendirme yapılmıştır.

18 “Huccetü'l-İslâm Doktor Abdülkerîm Bî Azâr Şîrâzî”, *İhve*, <http://okhowah.com/fa/13577>; “Huccetü'l-İslâm ve'l-Müslimîn Doktor Abdülkerîm Bî Azâr Şîrâzî”, <https://web.archive.org/web/20180503111303/http://www.dmsonnat.ir/Page-530.aspx>. Erişim Tarihi: 01.08.2020.

19 “Huccetü'l-İslâm ve'l-Müslimîn Doktor Abdülkerîm Bî Azâr Şîrâzî”, <https://web.archive.org/web/20180503111303/http://www.dmsonnat.ir/Page-530.aspx>. Erişim Tarihi: 01.08.2020.

20 “Huccetü'l-İslâm ve'l-Müslimîn Doktor Abdülkerîm Bî Azâr Şîrâzî”, <https://web.archive.org/web/20180503111303/http://www.dmsonnat.ir/Page-530.aspx>. Erişim Tarihi: 01.08.2020.

21 “Huccetü'l-İslâm Doktor Abdülkerîm Bî Azâr Şîrâzî”, *İhve*, <http://okhowah.com/fa/13577>. Erişim Tarihi: 01.08.2020; http://library.um.ac.ir/index.php?option=com_lib&view=searchextrainfo. Erişim Tarihi: 01.08.2020.

22 <https://web.archive.org/web/20180503111303/http://www.dmsonnat.ir/Page-530.aspx>. Erişim Tarihi: 01.08.2020.

23 Bkz. <http://en.mazaheb.ac.ir/page/17>. Erişim Tarihi: 04.08.2020.

3. Hâtırât'ın Tercümesi

Hâtırât

(Dârû't-Takrîb Kurumu Serüveninde Şeyh Muhammed Takî el-Kummî'nin Hâtırâları)²⁴

Dr. Abdülkerîm bî Âzer eş-Şîrâzî

Dr. Abdülkerîm Bî Âzâr Şîrâzî, takrîbü'l-mezâhib konusunda yazdıkları ve bu konudaki aktiviteleriyle tanınan önemli simalardandır. Bu sahada kitap, makale ve benzeri etkinlikler yazmış ve tercüme yapmıştır. Kendisi, Mısır dönemi Dârû't-Takrîb Kurumu ile irtibatı olan ilk kişilerdendir. Bundan daha önemlisi Şîrâzî'nin, bu kurumun öncüsü kabul edilen Şeyh Muhammed Takî el-Kummî'den takrîbü'l-mezâhib çalışmalarının serüveni hakkında hatıralarını dinleme ve konuya ilişkin vesikaları elde bulundurma imkânı elde etmesidir. Hatta onunla bir dönem Mısır'da mezkûr kurumda teşriki mesai yapmış olması bu açıdan onu değerli kılmaktadır. İşte bu, onun Şeyh el-Kummî'den dinlediği, bizzat kendisinin Dârû't-Takrîb'e ve öncüsüne (el-Kummî) ilişkin şahit olduğu hatıralarıdır.

A. İlk İrtibât

Dârû't-Takrîb Kurumu'nu, “*Risâletü'l-İslâm Dergisi*” sayesinde tanıdım. Daha sonra doğrudan bu kurumun müessisi Şeyh Muhammed Takî el-Kummî ile bu derginin²⁵ makalelerini Farsça'ya tercüme etmek için irtibata girdim. Şeyh Kummî de zaten bu derginin makalelerinden seçmeleri tercüme edecek iyi bir mütercim arıyormuş. Bazılarının tercümesini

24 eş-Şîrâzî, “Zikriyyâtü's-Şeyh Muhammed Takî el-Kummî an mesîrati Dâri't-Takrîb”, ss. 76-94.

25 Bu dergi ile kastedilen dergi, Mısır'da kurulan Dârû't-Takrîb Beyne'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye tarafından 1949 yılında yayın hayatına başlayan ve altmış sayı olarak neşredilen “*Risâletü'l-İslâm*” dergisi kastedilmektedir. Adı geçen derginin sayılarına, İran'da 1990'lı yılların başında Âyetullah Ali Hamaney tarafından kurulan “*Mecmaü'l-Âlemî li't-Takrîb Beyne'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye*” adlı kurumun internet adresindeki “*Mecellât*” başlığı altında bulmak mümkündür. Bkz. <https://www.taghrib.org/ar>. Erişim Tarihi: 05.08.2020. Ayrıca dergi ile ilgili olarak bkz. Brunner, *Islamic Ecumenism in the 20th Century: The Azhar and Shiism Between Rapprochement and Restraint*, ss. 143-149; el-Medenî, Muhammed Muhammed, *Da'vetû't-takrîb min hilâli Risâleti'l-İslâm*, el-Meclisü'l-A'lâ li's-Şuûni'l-İslâmiyye, Kahire, 1966, s. 5; Ahmed Ali, Ahmed Seyyid, *et-Takrîb beyne Ehl-i's-Sünne ve's-Şîa*, Dârû'l-Yakîn, Mısır, 2008, ss. 92-97; Üzümlü, İlyas, “Sünnî-Şîî Yakınlaşması: Dârû't-Takrîb Tecrübesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, S: 2, 1998, s. 175; Ende, Werner, “Sunni Political Writings On The Shi'a and The Iranian Revolution”, *The Iranian Revolution and the Muslim World*, (ed. Rainer Brunner, Werner Ende), San Francisco, Oxford: Westview Press, s. 224; Hasson, Isaac, Aspects of Modern Polemics Between Neo-Wahhabis and Post-Khomeinist Shiites, *Interdisciplinary Center (IDC) Herzliya Lauder School of Government, Diplomacy and Strategy Institute for Policy and Strategy*, Herzliya, Israel, 2009, s. 5; Hasson, Isaac, Contemporary Polemics Between Neo-Wahhabis and Post-Khomeinist Shiites, *Research Monographs on the Muslim World Series*, Hudson Institute, No. 2, Paper No 3, 2009, s. 2-3; el-Gıfârî, Nâsir b. Abdullah, *Mes'ele'tü't-takrîb beyne Ehl-i's-Sünne ve's-Şîa*, II, Dârû't-Taybe li'n-Neşr ve't-Tevzi', Riyad, 1413/1992, ss. 180-181; Polka, Sagi, “Taqrîb al-Madhâhib-Qaradawî's Declaration of Principles Regarding Sunni-Shi'i Ecumenism”, *Middle Eastern Studies*, Vol. 49, No. 3, 2013, s. 414; Tarık, *İslâm Düşüncesinde Mezhepleri Yakınlaştırma Girişimleri (Takrîbü'l-Mezâhib: Mısır Örneği)*, s. 259-268.

birçok kişiye vermiş. Bu tercümanlar arasında benim tercümemi beğenmiş. Fakat ince ilmi ruhlu biri olduğu için makalelerle beni kendi halime bırakmadı. Sürekli beni yönlendirmeye devam etti. Arzulanan tercümeyle ilk örnek olması için bizzat kendisi bazı sayfaları tercüme etti. Edebî açıdan güzellik ve ifadesinin fikrî derinliği açısından tercümenin asıl metin seviyesine erişmesi gerektiğini düşünüyordu.

Risâletü'l-İslâm'daki makaleler, çoğunlukla edîb âlimlerin elinden çıkmaktaydı. Bu sebeple Şeyh el-Kummî, tercümenin son derece dakik olmasına büyük önem veriyordu. Günlük bazı özel oturumlar düzenliyor bendeniz de akşamları saat beşte bu toplantılara gidiyordum. Tercümeyi okurken o asıl metinle kelime kelime karşılaştırıyordu. Bu toplantıma bizimle birlikte İlahiyat Fakültesi hocalarından Arap Dili alanında uzman merhum üstâd Âl Âğâ eşlik ediyordu. Bu oturumlarda bazen bir kelime üzerinde bu kelimenin Farsça'da en iyi karşılığını bulabilmek için saatlerce duruyorduk. Bu oturumlar, Şeyh'le daha sonraları hoca-öğrenci ilişkisini dahi aşır sevgi dolu ve sıcak ailevi ilişkiler düzeyine kadar gelişen sıkı alakanın başlangıcıydı. Takrîbü'l-mezâhib hareketine ilişkin aşırı ilgimden dolayı Şeyh el-Kummî'den Dâru't-Takrîb Kurumu'na, tarihine ve kuruluş şartlarına ilişkin her şeyi dinlemeye hırs gösteriyordum. O da bu konuda bütün ayrıntıları ortaya dökme hususunda cimri davranmıyordu.

B. Eylem Gerekeçesi

el-Kummî'yi Dâru't-Takrîb'i kurmaya, Mısır'a gitmesine iten sebepler hakkında ve nasıl işe başladığına dair bana şöyle dedi: O zamanlar İslâm aleminde Ehl-i Sünnet ile Şîa arasında tâîfeye dayalı çekişmeleri körükleyen söz konusu şartlar bir araya gelmişti. Her iki fırka arasında esen hava; güven duymama, gerilim, husumet ve şüpheyle dolup taşıyordu. İslâm düşmanları, mezhepler arasında büyük engeller yaratmayı ve mensuplarının kendi aralarında birbirlerini itham etmelerini başarmışlardı. Hiç kimse, ta'n etmeden, yaralamadan ve kasılmaksızın tek bir masa etrafında oturup herkesin birbirini dinlemesini düşünemiyordu.

C. Seyyid el-Yezdî'nin Öldürülmesi

Daha sonra bütün samimi insanları ve İslâm ümmetinin geleceğiyle ilgilen herkesi derinden sarsan ve harekete geçiren bir olay gerçekleşir. Peygamber (sav) evlatlarından bir İranlı'nın sırf Kâbe'yi aşağılamayı arzuladığı için Hac döneminde Hicâz arazisinde öldürülme haberi ilan edildi. Bu kişi, Seyyid Ebû Tâlib el-Yezdî (ö. 1943)²⁶ idi. Habere erişmek için iştiaqla Suud'a bütün bakışlar yöneldi. Tahkîkât, bütün Müslümanlar arasında güvensizliği, şüpheyi ve töhmeti ifade eden iğrenç bir atmosferi

26 Kaynaklarda asıl adı, Seyyid Ebû Tâlib Yezdî (Yezdânî) olarak da geçmektedir. Bkz. Tarık, *İslam Düşüncesinde Mezhepleri Yakınlaştırma Girişimleri (Takrîbü'l-Mezâhib: Mısır Örneği)*, s. 275.

ifade eder tarzda şaşkına çevirici de acıydı. Tavaf eden adamın başı dönüp midesi bulandığı için tavaf edenler arasından ayrılmak istedi. Fakat kendine hâkim olamadığı ve mescidin tabanını kirletmemeye dikkat ettiği için elbisesini topladı ve içine kustu. Daha sonra bir an önce çıkmaya çalıştı. Polis onu durdurdu ve ne taşıdığını sordu. Olanı görünce Seyyid Ebû Tâlib'in Farsça yaptığı açıklamaları anlamadı. Polis onu aldı ve mahkemeye teslim etti. Burada ayrıca Seyyid'in söylediği anlamadılar. Mahkemenin zihniyeti burada şu cümleleri kustu: Bu adam İranlıdır. İranlılar, çoğunlukla Beytullâh'ı hac etmezler. Onlar ancak Kerbelâ ve Necef'i hac ederler. Bu insanlar, Beytullâh'a ancak onu aşağılamak için gelirler. Bu İranlı, taşıdığı şeyle Kâbe'yi kirletmeyi hedefliyordu. Daha sonra onun idam edilmesine hükmettiler ve boynunu vurdular.

İşte bu, sömürü planının Müslümanlar arası psikolojik, zihnî ve itikâdî ayrılma çıkarma konusunda başarısını ortaya koyan açık bir örnektir. Bu olay, İslâm âleminde birçok kişi gibi Şeyh el-Kummî'yi de derinden sarmıştır. Ama bu olay, asla onu olumsuz bir yönelişe ve Ehl-i Sünnetten intikam almaya itmemiştir. Aksine bu olay onu cehâletten, ayrılıktan ve bu tür acı verici gerçeklere sebebiyet veren her tür etkenden intikam almaya yönlendirmiştir. Konu derinlemesine düşünmüş, Ehl-i Sünnet ile Şîa arasındaki engelleri kırmak için hareket etmeye karar vermiştim. Bu hareketin etkisiyle bütün İslâm âlemini ışıktandırmaya yetkin bir merkezde başlaması gerekmektedir. Söz konusu iş için el-Ezher ve Kâhire'den daha uygun yer olamaz.

D. Lübnan'a Yolculuk

Bu proje için öncelikle Arapça öğrenmeye ihtiyaç duyuyordu. Bu yüzden Şeyh el-Kummî, Arapça'nın sarf, nahiv, belagatini ilim merkezi olan Havza'da okudu. Fakat el-Kummî, konuşup derdini iyi bir biçimde Arapça aktaramıyordu. Arapça öğrenebilmek için Lübnan'a gitti. Edîbleri ve hocalarıyla oturup kalkmak için Lübnan'da bir köye yerleşti. Yedi veya sekiz ay süreyle gece gündüz kendini Arapça ifade edebilmeye adadı. Köy halkının hepsinin sevdiği bir Hristiyan din adamından aktardıkları, el-Kummî'nin bu Lübnan köyündeki hatıralarındandır. Söz konusu adam her dışarı çıktığında insanlar onu çevreler ve elini öperlermiş. el-Kummî, bu adama bu şekil popüler olmasının sırrını sorar. Adam, yanında okul bulunan köyün kilisesini işaret ederek “sebepe işte budur” der. “Bizler her kilisenin yanına bir tane okul inşa ederiz. Bu okulsuz köyün çocuklarını yetiştirir ve fikrî, duygusal ve ruhî açılardan onları bu mekâna bağlarız.” der.

Şeyh el-Kummî de şöyle dedi: “Bu yaşlı Hristiyan'ın sözünü işitince kendime döndüm. Altın çağlarında eğitim mescitten/camiden ayrı olmadığı dönemlerde İslam medeniyetinin gelişmesinin sırrını anladım.” İşte

bu durum, Şeyh el-Kummî'yi bundan sonra, “*Şiarımız: Mescidin Yanında Okul*” adlı makaleyi yazmaya itti. Söz konusu makalede ilim ve iman se-meresini vermesi için ilim-iman kaynaşmasının önemini dile getirdi.

E. Mısır’a Yolculuk

el-Kummî, Lübnan’ı bırakıp Mısır’a göç etti. Öncelikle Şeyh Muham-med el-Merâğî el-Kebîr (ö. 1945)²⁷ (Baba Merâğî) ile irtibata geçti. Şeyh Merâğî, o günlerde el-Ezherü’ş-Şerîf’te hocaydı. Ona şikâyetini ilettili. Kal-bindeki dertleri ona açıldı. Tefrikaya düşüp ayrışmaları yüzünden Müs-lümanların düştükleri hali ona niteledi. Ona İslâm mezhepleri arasında irtibatın kurulması ve birbirleriyle tanışması fikrini sundu. Şeyh Merâğî, verilmesi gereken bütün cevapları verdi. Şeyh el-Kummî’ye el-Ezher’de ders vererek işine başlaması fikrini sundu. Felsefe dersi vermeye işe baş-laması gerektiğini önerdi. el-Kummî, ders vermeye başladı ve uzun bir süre üniversitenin kütüphanesinde uğraştı.

Oturmak ve ilmî çalışmalarını yürütmek için mütevazı ve basit bir ev kiraladı. (Bu ev daha sonraları Kâhire’de Dâru’t-Takrîb Kurumu’nun ka-rargâhı oldu). Kendi geliri ve İran’dan kendisine gönderilenlerle kanaatkâr ve kendi yağıyla kavrulur biçimde yaşıyordu. Ders vermesi ve kütüphane-de çalışması karşılığında eline geçenleri ise, üniversitenin hizmetçilerine pay ediyordu. Kâhire’de bu evde onu ziyaret ettiğimde ev basit ve müte-vazı haldeydi. Fakat o, bu eve bir kütüphane ve küçük bir matbaa ekledi. Şeyh el-Kummî ve ailesi bu evin üst katında oturuyordu.

Şeyh Merâğî, el-Kummî’nin el-Ezher’de ders vermesi fikrini ortaya at-makla doğru bir karar almıştı. Çünkü bu sayede onun ilmî şahsiyetinden, iz’â-nından, ahlakından, aklının üstünlüğünden, ihlasından ve sevgisinden etkile-nen büyük bir âlimler, edîbler ve aydınlar grubuyla irtibata geçme fırsatını Şeyh el-Kummî’ye tanımış oldu. Bu arada Şeyh el-Kummî, uzun boylu, endamlı, heybetli ve güler yüzlü biriydi. Sıkı ve dengeli bir mantığı, yüce ve cezbedici bir ahlakı vardı. Bu onun davetinde başarılı olmasının etkenlerindendir.

F. Zühd ve İffet İçinde Bir Çaba

Şeyh (el-Kummî), fikirlerini çeşitli ilim adamları ve aydınlar arasında yaymaya devam etti. Her çevrede yüksek derece bir şöhet elde etti. Fakat o, son derece geçim sıkıntısı çekiyordu ve parası az geliyordu. İran’daki ai-lesi belirli oranda rahat içindeydi. İhtiyaç duyduğu para konusunda ona el uzatıyordu. Fakat şartlar düzenli bir biçimde paranın erişmesi için uygun değildi. Elinin dar olduğu bir dönemde Kâhire’deki Batılı bir konsolosluk onunla irtibata geçti ve onu çağırdı. el-Kummî, bu davete karşılık verdi.

27 Tam adı, Muhammed b. Mustafâ b. Muhammed el-Merağî (1881-1945) olup kendisi bir dönem Ezher Şeyhliği yapmış olmakla birlikte Mısır’lı tanınmış müfessir ve fıkıh âlimidir. Bkz. Cum’a, Ali, “Muhammed Mustafa el-Merağî”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, XIX, Ankara, 2004, ss. 164-165.

Burada hedeflerini ve maksadını açıkladı. Konsolos, ona projesine destek olması için cazip oranda para verdi. Bu teklif Şeyh'in içine işledi. Özellikle böyle bir teklif, çok ihtiyaç duyulan bir zamanda gelmişti. Fakat o, şöyle bir süre bekledikten sonra Konsolos'un söyleşisine "Bendeniz son derece paraya muhtacım. Fakat bu davet hakkında herhangi bir şüphe oluşmaması için bu türden herhangi bir şeyi almayı kesinlikle kabul etmiyorum." şeklinde karşılık verdi. Garip olan, Şeyh el-Kummî, böyle bir meblağı cebinde bir milim para olmadığı halde reddetmiş ve "Arabaya verecek param olmadığı için konsolosluktan yürüyerek eve döndüm." demiştir.

Şeyh el-Kummî, üniversitedeki işine devam etmiştir. Bu sayede hocalarla ve ilim adamlarıyla geniş bir alaka tesis etmiştir. Müslümanların dertlerinin, tâifeciliğin sıkıntılarının ve mezhebi şüphelerin masaya yatırıldığı oturumlar onun evinde ve üniversitenin revaklarında birbirini takip etmiştir. Şevkli konuşmalar cereyan etmiş, takrîbü'l-mezâhib fikri olgunlaştırılmıştır ve takrip düşüncesine inananların sayısı artmıştır.

G. Şeyh Merağî İle Dayanışma

Şeyh Merağî, bu müddet zarfında Şeyh el-Kummî'nin işinin başarısı için gayret sarf ediyordu. Özellikle, Şeyh el-Kummî'yi Müslümanların birliğine önem veren ve Müslümanlar arasındaki tefrikayı kaldırmak isteyen âlimler taifesine tanıtması yaptığı katkılardandır. Daha sonraları el-Ezher'e hoca olan Şeyh Mustafa Abdürrezzâk (ö. 1947)²⁸ ve Şeyh Mahmûd Şeltût (ö. 1963)²⁹ bu ilim adamlar arasındadır. Bu iki insan, daha sonraları el-Ezher Meşîhat makamını yönetti. Bunun yanında Şeyh Muhammed Muhammed el-Medenî (ö. 1968) ve Şeyh Muhammed Allûbe Paşa (ö. 1959) da bu ilim adamları arasındaydı. Şeyh el-Kummî, Şeyh Hasan el-Bennâ (ö. 1949)³⁰, Şeyh Abdülazîz İsâ³¹, Yemen'den Şeyh Ali el-Müeyyed, "*Rûhu'l-Me'ânî*"³² tefsirinin yazarının oğlu sayın el-Âlûsî'nin³³ de

28 Tam adı, Mustafâ b. Hasen b. Ahmed b. Muhammed b. Abdürrâzık olup, Mısırlı tanınmış ilim adamı ve Ezher Şeyhi'dir. Bkz. Murâd, Saîd, "Mustafa Abdürrâzık", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, XXXI, Ankara, 2006, ss. 285-286.

29 Mahmûd Şeltût, Mısırlı önemli fikir adamlarından olup bir dönem Ezher Şeyhliği yapmıştır. Hakkında detaylı bilgi için bkz. eş-Şâl, Seyyid Ahmet, "Mahmûd Şeltût", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, XXVIII, Ankara, 2010, ss. 494-495.

30 Tam adı, Hasen Ahmed Abdurrahmân el-Bennâ (1906-1949) olup Mısırlı ilim ve fikir adamı olup İhvân-ı Müslimin'in kurucusudur. Bkz. Ganim, İbrâhim el-Beyyûmî, "Hasan el-Bennâ", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, XVI, Ankara, 1997, ss. 307-310.

31 Tam adı Abdülazîz Muhammed İsâ olup Risâletü'l-İslâm Dergisi'nin İdare Müdürü olarak görev yapmıştır. Bkz. Tarik, *İslam Düşüncesinde Mezhepleri Yakınlaştırma Girişimleri (Takrîbü'l-Mezâhib: Mısır Örneği)*, s. 260.

32 Adı geçen eser için bkz. el-Âlûsî el-Bağdâdî, Ebû's-Senâ Şihâbuddîn Mahmûd b. Abdullah, *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, Beyrut, ty.

33 Kaynaklarda Âlûsî'nin beş oğlunun olduğu geçmektedir. Bu oğullarından dördünün ise eser sahibi kişiler olduğu ifade edilmektedir. Bkz. Eroğlu, Muhammed, "Şehâbeddin Mahmûd Âlûsî", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, II, Ankara, 1989, ss. 550-551. Ancak hâtrâtta hangi oğlunun olduğuna dair açıkça yazılmadığından hakkında bilgi verilememiştir.

içinde bulunduğu ilim adamlarından seçerek başka bir topluluk kurdu. Bu topluluğun içinden takrîbü'l-mezâhib kurumunun ilk çekirdek kadrosu oluşmaya başladı. Bu topluluk, Dârû't-Takrîb Kurumu'nu tesis etti. Bu mübarek müessese, işlerini yürütmek için Şeyh el-Kummî'nin mütevazı evini karargâh edindi.

H. Kurul Üyeleri Arasında Mutaassıp Biri

Şeyh el-Kummî şöyle demektedir: “Cemaat üyeleri arasında mezhebine taassupla bağlı bilinen ve Şîa ile her tür yakınlaşma fikrine karşı koyan birini seçtim. Şeyh Merâğî bu durumu öğrendiğinde bana mektup yazdı ve dehşete düşerek sordu: Bu adamı niye seçtin? Şöyle cevapladım: Taassubunu bildiğim halde bu adamı seçtim. Çünkü bizler, bu cemaat içinde itirazlar sunan birine ihtiyaç duyuyoruz. Eğer sunulan itirazlar haksız bu itirazları benimser ve gidişatımızı düzeltiriz. Eğer sadece şüphe türünden şeylerse bu durumda da insanlar arasında bu şüpheler yaygınlık kazanmadan dolayı yoldan bunlara cevaplarla karşı koruz. Cevabımı işitiğinde adamın sırları açığa çıktı. Sevinç içinde şöyle dedi: Bu fikrinden dolayı seni kutlarım. Bu bir açılım. Sen bu özelliklerinle kesinlikle davanda başarılı olacaksın.”

Risâletü'l-İslâm Dergisi'ne başvurursan bu cemaatin neler yaptığının sedasını bulursun. Bu cemaat üyeleri, yirmiyi aşmazdı. Nitekim bu cemaatin hangi faaliyetleri yerine getirdiğini ve kendi müesseseleri için yazdıkları anayasayı da görürsün.

İ. Şeyh Abdülmecîd Selîm

Şeyh Abdülmecîd Selîm (ö. 1954), (Dârû't) Takrîb Kurumu üyeleri arasında öne çıkan şahıslardan biridir. İlmi ve şahsiyeti büyük ihlaslı bir adamdı. Şeyh Merâğî onun hakkında şöyle demiştir: “Şayet Ebû Hanîfe (ö. 767) hayatta olsaydı fıkıh ekolünün/medresesinin başına Hanefî fıkhındaki kâmil önderliği ve geniş ilmi yüzünden Abdülmecîd Selîm'den başkasını geçirmezd. Abdülmecîd, bu yüce sıfatlarla ön plana çıkınca iki dönem el-Ezher'in meşihat makamına seçildi.”

Şeyh Abdülmecîd Selîm'in sözlerinde ve yazılarında açık bir biçimde Resulullah'ın (sav) âline ne kadar his beslediği ortaya çıkmaktadır. Abdülmecîd, Ehl-i Beyt'in ve takipçilerinin Emevî ve Abbâsîlerin hükümlerinde olduğu asırlarda çektiği zulüm, hapis, sürgün, işkence ve öldürme gibi sıkıntılara dair tarihi hatıratlara müracaat ettiğinde şiddetli bir üzüntü hissediyordu. Ehl-i Beyt ve onların takipçilerinin ekolünden söz konusu bu zulmü kaldırmak için çabalıyordu. İşte bu, Ehl-i Sünnet ile Şîa arasını ayıran engellerin ortadan kaldırılmasında ısrar etmesinin sırrıydı. Takrîbü'l-mezâhib meselesine önem vermesi bu kurul ile onun sıkı bir irtibat tesis etmesine neden oldu. Bu durum, el-Ezherü's-Şerîf'in meşihat mak-

mına çıkmasından sonra da bu şekilde devam etti. Onun imzası, daima el-Ezher Şeyhi ve (Dârû't) Takrîb Kurumu Vekili Abdülmecîd Selîm laka-bını taşıyordu. Kendileri, Kum şehrindeki İmâm Âgâ Hüseyin el-Burûcerdî ile o günün Ehl-i Sünnet ve Şîi iki büyük şahsiyeti arasında son derece önemli mektuplaşma işini gerçekleştiren ilk kişidir. Bu yazışmalar Şeyh el-Kummî ve Mısır ile İran arasında gidip gelenler vasıtasıyla devam etti. el-Burûcerdî, onun mektuplarına son derece kıymet vererek saygıyla cevaplar veriyordu.

Bir defasında el-Burûcerdî (ö. 1960/1961)³⁴, Şeyh et-Tûsî'nin (ö. 1067)³⁵ Şîi fikhında tam bir dönüm noktası olan “*Kitâbü'l-Mebsût*”³⁶ adlı eserini göndermiştir. Bu kitap, Şeyh'in son derece ilgisini çekmiştir. O şöyle derdi: “*Kitâbü'l-Mebsût*'da müracaat edeceğin fetva meclislerine katılmayı ne zaman istemedim ki! Onun Şîa fikhına geniş bir biçimde muttali olması takrîbü'l-mezâhib ruhunun kendini ortaya koyduğu fikhî fetvalarda kendi göstermiştir.”

J. Abdülmecîd Selîm ve Fetvâlar

Şeyh Abdülmecîd Selîm'in Şîi fikhını bilmesinin ve bu fikhın usulünü, bu fikhın boyutlarını ve onun şeriatın ruhuna yakınlığını anlamasının Şeyh'in aktivitelerinin yönünü belirlemede büyük etkisi olmuştur. el-Ezher'in atmosferinde Mukâyeseli Fıkıh (el-Fıkhu'l-Mukâren) yayılmıştır. Daha sonra Şîi fikhıyla ibadet etmenin cevazına yönelik fetvanın çıkmasına atmosferin uygun olduğunu görmüştür. Bu olay, Şeyh Şeltût'un bu konuda fetvası çıkmadan on sene önce gerçekleşmiştir.

Şeyh, bu duruma (Dârû't) Takrîb Kurumu'ndakilerin zihinlerini ve fikirlerini hazırlamıştır. Vakti kararlaştırılan oturumda fetvanın taslağına yönelik çalışma karar kılınmıştır. Karar kılınan bu oturumdan haftalar önce Avrupa'nın başkentlerinden posta yoluyla gönderilen bir kitap, (Dârû't) Takrîb Kurulu üyelerinin hepsine çalıştığı yerdeki adrese ulaşmıştır. Bir benzeri ise ev adreslerine gönderilmiştir. Bu kitap, fetva çıkarma fikrini kökünden söküp atma içeriklidir. Acayip bir iş ve ince bir planlama. Takrîbü'l-mezâhib faaliyetlerine şeytani güçlerin takibi oldukça hızlı. İnce bir zamanlamada söz konusu güçler, bir şekilde takrîbü'l-mezâhib adımlarının önemlilerinden birini durdurmak için harekete geçmiştir. Üyeler, kararlaştırılan toplantıya bu postalarla birlikte gelmişlerdir. Sınır yüzlerinde ayan beyandır. Şeyh Abdülmecîd, meclis'in başına oturmuştur. Bir de ne görsün, üyeler, tek bir ağızdan seslerini yükseltiyorlar. Şöyle diyerek sinirli bir üslupla ko-

34 Tam adı, Seyyid Hasan et-Tabâtabâi el-Bürûcerdî'dir.

35 Tam adı, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Ali et-Tûsî olup İmâmiyye mezhebinin önde gelen âlimlerinden biridir. Hakkında detaylı bilgi için bkz. Öz, Mustafa, “Ebû Ca'fer Tûsî”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, XL, Ankara, 2012, ss. 433-435.

36 et-Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Ali, *el-Mebsut fi fikhil-İmâmiyye*, neşr.: Seyyid Muhammed Takî el-Keşfî, el-Mektebetü'l-Murtazâviyye, Tahrân, 1387.

nuşuyorlar: Sahabeye düşman olmalarına rağmen Şîa fıkıhıyla amel etmenin cevazına yönelik fetva mı çıkarmamızı arzuluyorsunuz? Devamında şöyle demişlerdir: İşte bu, halifelere karşı Şîa'nın tabiatını ve fikrini ortaya koyan bir vesikadır. Ne diyorsunuz? Şeyh el-Kummî şöyle dedi: Taş yağmuruna tutuldum. Bu gergin atmosferde söz söyleyemez hale geldim. Şeyh Abdülmecîd'e baktım. Sanki onların sınır yükünü boşaltmak istiyormuşçasına sakın ve ağır başlı bir biçimde konuşan her bir kişiye bakıyor. Herkes konuşunca havayı nisbî bir dinginlik kapladı. Şeyh Selîm söz aldı izanlı ve vakarlı bir biçimde şöyle dedi: Kendinize hiç bu postaların nereden geldiğini sordunuz mu? Özellikle bu vakitte niçin gönderdiler? Sonra şöyle diyerek serbest bir biçimde konuşmaya devam etti: Şayet Şîa ve Ehl-i Sünnet arasında ihtilaf olmasaydı takrîbü'l-mezâhibe, takrîb kuruluna, Dârû't-Takrîb'e ve Risâletü'l-İslâm Dergisi'ne ihtiyaç duymazdık. İhtilafın varlığını bildikten sonra ortak noktalara yoğunlaşmak, itilafları azaltmak ve şüpheleri ortadan kaldırmak için bu projeye kalkıştık. Sonra Ehl-i Sünnet'in Şîa'ya karşı hassasiyetlerini kışkırtan bu kitabı Avrupa'da basıp bu hassas vakitte sizlere göndererek bir şeyler yapmak isteyen ellere bir bakın. Bu eller, Ehl-i Sünnet'e merhamet mi ediyor? Bu eller, Müslümanların maslahatlarına önem veriyorlar mı? Hiç bu kitabın müellefine nispetinin doğru olup olmadığını kendinize sordunuz mu? Bu nispetin doğru olduğu ortaya konabilse bile bu kitapta dile getirilenler yüzünden Müslüman İslâm dairesinden çıkar ve İslâmî kardeşlik bağını boynundan çıkarı mı? Oturaklı bir dille serbest bir biçimde konuştu. Hava duruldu. Fakat fetvanın çıkarılması, Şeyh Mahmûd Şeltût projeyi uygulamaya sokmaya girişinceye kadar on sene gecikti.

K. Abdülmecîd Selîm ve Mecmaû'l-Beyân

Şeyh Abdülmecîd Selîm ayağa kaldırdığı takrîbü'l-mezâhib projelerinden birisi de "*Mecma'û'l-Beyân*"³⁷ tefsirinin İslâm âleminin sahasına katılmasıdır. Şeyh, bu tefsire muttali olduğunda bunda arzuladığını buldu. O bu tefsirde ilmi derinlik ve kapasite ile kapsayıcılığı, açıklığı, yöntemsellliği, taassuptan uzaklığı, Ehl-i Sünnet ile Şîa'nın arasını bulmayı gördü. Dârû't-Takrîb Kurumu'na bu tefsiri yücelten ve kurulu bu tefsiri basmaya teşvik edecek bir mektup yazdı. Bu mektubun girişinde söz konusu tefsire ilişkin şunları yazdı: Bu, şanı yüce, ilmi bol, faydası çok ve tertibi güzel bir kitap. Tefsir ilimleri ve araştırmaları için kaynak olarak saydığım tefsir kitaplarının giriş kısımları hakkında bir şeyler söylediğimde abarttığımı zannetmeyin. Bu teşvik, Şeyh Mahmûd Şeltût'u bu tefsiri derinlemesine mütalaa etmeye, ona sevgiyle tutulmaya ve bu tefsirin tarihi mukaddimesinde yazmış olduğuna göre bu tefsire ilgi duymaya itmiştir. Senelerce Şeyh Selîm'in mektubu ve Şeyh Şeltût'un mukaddimesinin çıkarmış olduğu en iyi baskıyla bu tefsir basılıp piyasaya sürülmüştür.

37 Mezkr eser için bkz. et-Tabersî, Ebû Ali Fadl b. Hasan, *Mecmaû'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân*, Dârû'l-Ulûm, Beyrut, 2005.

L. Mahmûd Şeltût

Şeyh Şeltût, âlim, müfessir, edebiyatçı, ilmiyle amel eden, ihlasını, ilmini ve takrîbü'l-mezâhib ruhunu, hocası Şeyh Selîm'den almış birisiydi. Hocasını yüceltir, ona saygı duyar, onun adına oturumlar düzenler ve onun elini öperdi. Şeltût, Risâletü'l-İslâm Dergisi'nin her bir cüzüne özgü açıklık ile derinlik, asalet ve çağdaşlığı bir araya getirdiği bir tefsir dizini kaleme almıştır. Bu dizinleri el-Ezher'in ruhu ve asrın diliyle kaleme alıyordu. Daha sonra bu dizinleri bir kitapta bir araya getirerek daha sonraları bastı. Şeyh Muhammed Muhammed el-Medenî'nin tefsir yazdığı iki sayı hariç derginin her sayısında Şeyh Şeltût'un tefsirinden bir dizinin olduğu görülür. Şeyh Şeltût'un bu iki sayıda tefsir yazmasına ara verme sebebi, Şeyh Muhammed Takî el-Kummî ile aralarında kabirler üzerine türbe inşası hakkında geçen hilafıdır.

Bilindiği üzere selefi yönelim, genel anlamda kabirlerin üzerine türbe ve kubbe inşa edilmesini kabul etmemektedir. Oysa Ehl-i Sünnet ve Şîa, selefi meyyal olmayanlar, bu tür yapıların evliyâ ve sâlih insanların kabirleri üzerine inşa edilmesini caiz görmektedirler. Çünkü bu düşüncüyü savunanlar, bu tür sâlih kulların mezarlarını görmenin onların fikirlerini, konumlarını ve yaşayışlarını ilham eden fener olduğu görüşündedirler. Sıradan kabirlerin üzerine bir şeyler inşa etme hakkında haramlık değilse de kerahet söz konusudur. Fakat Müslümanların İmâmlarının ve Allah dostlarının kabirlerinin durumu, selefiler dışında farklı bir konumdadır. İşte bu iki şeyh arasında hilaf noktasıdır. Birkaç ay devam eden bir kopukluk ile sonuçlanmıştır. Fakat hızlı bir biçimde işler tabii mecrasına geri dönmüştür. Çünkü büyük adam Şeltût, hilafın hacminin zayıflığını ve önemsizliğini hissetmiştir. Dönmüş ve Şeyh el-Kummî'den özür dilemiştir. Dergide yazmaya ve kurul ile yardımlaşmaya devam etti.

M. Şeyh Kummî'ye Ziyaret

Şeyh Şeltût, Şeyh Kummî'nin Kâhire'ye para pul peşine düştüğü ve mezhebî fikri pazarlamak için gelmediğine, aksine sadece Müslümanların mezhebi ruhu aşmaları ve İslâmî hale ulaşmaları için geldiğine inanıyordu. Kendi gözleriyle Şeyh el-Kummî'nin hayatının basitliğini görmüş ve bu hayat ilgisini çekmişti. Bir defasında Şeyh el-Kummî hastalandı. Şeyh Şeltût, bir grup el-Ezher âlimiyle birlikte onu evinde ziyarete geldi. Şeyh el-Kummî'nin haberi olmaksızın hocalar el-Kummî'nin Dârû't-Takrîb'te oturduğu odasına çıktılar. Gördükleri manzara karşısında dehşete düştüler. Çünkü adamı (el-Kummî) küçük bir ağaç yatağın üzerine uzanmış, sarığını yastık yapmış, cübbesini altına sermiş ve paltosunu üzerine çekmiş halde buldular. Şeyh el-Kummî bu durumdan utandı ve onlardan özür diledi. Fakat Şeyh Şeltût, övgü ve hayret içerikli sözlerle ona hitap etmeye başladı ve “Bunun efendimiz Ömer'in hayatı olduğuna şahitlik ederim.”

dedi. Bu olayın Şeyh Şeltût'u şaşırtması, onun Şeyh el-Kummî'yle samimi arkadaş olmasıyla sonuçlandı. Öyle ki Şeltût, Şeyh el-Kummî'nin Kâhire'deki Şîa topluluğuyla evinde Cuma geceleri düzenlemiş olduğu "*Kumeyl Duası*"nın³⁸ okunduğu toplantıya katılmıştır.

Şeyh Şeltût'un derinlik sahibi olduğu ilimlerden birisi, Fıkıh ilmidir. Aynı zamanda Şeltût, fikhî yönelimi, yeniliğe açıklığı, derinliği, çağdaşlığı açısından öne çıkan birisidir. Yeniliklere açık olması, onu mukâyeseli fıkha yöneltmiştir.³⁹ el-Ezher'de mukayeseli fikhin ders olarak verilmesini yerleştirmiştir. Onun fıkhıdaki mezhebi, konu hakkında en güçlü delile tabi olmaktır. Bu yüzden Şîa fikhına karşı açık biriydi. Şîa'nın fikhında delilini güçlü gördüğü ve topluma uyan görüşü benimserdi. Boşanma Kanunu'nda olduğu gibi Şîa fikhının bazı görüşlerini Mısır kanununa sokmuştur.

N. Şeltût-el-Kummî Projesi

Şeltût'un takrîbü'l-mezâhibe karşı olan yakın ilgisinin göstergelerinden biri, el-Ezher Meşihat Reisi iken Şîa kaynaklarıyla olan irtibatıdır. O, Kum'daki Şeyyid el-Burûcerdî'yle ve Necef'teki Seyyid Muhsin el-Kerîm'le yazışmıştır. Onun döneminde Şeltût-el-Kummî projesi uygulanmaya alınmaya başlamıştır. Ehl-i Sünnet ve Şîa'nın çeşitli konulardaki hadislerini toplama kararı almıştır. Bu iş, tahkik yolunda araştırmacılara imkân sağlayan yakınlaştırmaya yönelik önemli bir atılımdır. Bu girişim, Allah Teâlâ'nın kitabında tam bir biçimde ittifak ettikten sonra iki grup arasında sünnette yakınlaşmanın önünü açmaktadır. Bu projeyi yöneten danışman Şeyh Muhammed Muhammed el-Medenî'dir. Onun ölümünden sonra (Allah rahmet eylesin) bu proje durmuştur. Son olarak bu tezin devam edebilmesi için merhum Şeyh Şeltût'un birçok öğrencisi toplanarak onun elinde mezhepleri yakınlaştırma terbiyesi almıştır.

Şeyh Mahmûd Şeltût'un çıkarmış olduğu meşhur fetva⁴⁰, onun yakınlaştırma (takrîbü'l-mezâhib) işlerini yönlendirmiş ve onu ebediler arasına koymuştur. Daha önce dile getirdiğim üzere bu fetvanın on sene önce çıkarılması kararlaştırılmıştı. Fakat planlı komplo bunun önüne geçti. Lübnan Anayasası,

38 Kumeyl Duası, Ehli Beyt kaynaklarında yaygın ve meşhur bir dua olup Hz. Ali'nin Kumeyl b. Ziyâd'a öğrettiği duadır. Hakkında detaylı bilgi için bkz. Kumeyl Duası, *Misbah: İslami Düşünce ve Araştırma Dergisi*, C: I, S: 2, 2012, s. 207-223.

39 O dönem Ezher Şeyhi olan Şeyh Mahmûd Şeltût 1959 yılının Ağustos ayında Mecelletü'l-Ezher'e verdiği demeçte, Şeriat Fakültesi olarak faklı İslam mezhepleri arasında mukayeseli İslam fikhî alanında çalışmaya dayanan bir çalışma başlattıklarını ifade etmiştir. Bkz. Bagley, Frank Ronald Charles, "The Azhar and Shiism", *England Muslim World*, 50, 1960, ss. 122-123; Mukayeseli Fikhin Ezher müfredatına dâhil olmasına izin veren Şeyh Aşur, İmâmiyye fikhının da sisteme dâhil olduğunu ve bundan sonra Ezher bünyesinde bu mezhebe ait fikhin da öğretilceğini söylemiştir. Detaylı bilgi için bkz. Tarik, *İslam Düşüncesinde Mezhepleri Yakınlaştırma Girişimleri (Takrîbü'l-Mezâhib: Mısır Örneği)*, s. 299.

40 1959 yılında Şeyh Mahmûd Şeltût tarafından verilen, Şiiler tarafından "*Tarihi Fetva*" olarak kabul gören ve Caferiliği beşinci hak mezhep olarak kabul edilmesini sağlayan fetvadır. Fetvanın metni ve açıklaması için bkz. *Two Historical Documents*, Publications of Dar-el-Taqreeb, Kâhire, 1383.

taifeye dayalı bölünmeyi zalim bir biçimde kabul ettiğinde fetvanın çıkması için fırsat doğdu. Bu anayasa, Lübnan halkının Hristiyanlar, Sünnî Müslümanlar ve Şii Müslümanlar şeklinde taksim edilmesine karar verdi. Anayasa, milletleri ve mezhepleri farklı dahi olsa Hristiyanları bir ümmet kabul ederken, Müslümanları iki ümmete çevirdi. Bu plan, birbirini karşısına alması için iki Müslüman taifeden her birini güçlendirmek suresiyle Müslümanlar arasında taifeye dayalı bu tefrikaya yoğunlaştı. Daha sonra anayasa, Hristiyanların sayısı Şii'lerden bağımsız ele alındığında Sünnî Müslümanların sayısından daha fazla olduğu için Lübnan Başkanı'nın Hristiyan olması gerektiğine karar verdi. Bu tâifeciliğin yoğunlaşması karşısında Şeyh Şeltût, bu pozisyonu ve Müslümanların arasında tâifeciliğin yoğunlaşması sonucunda İslâm âleminde ortaya çıkan bu tür durumları çözüme bağlamak için harekete geçti.

O. Şâh'ın Girişimi

Fetvâ yayınlandığında Şâh, düzeni kendi çıkarı için bu fetvayı kullanmak istedi. Çünkü bu fetvâ yalan ve aldatmaca gibi kendini gösterdiği sürece Şia ve dünyada Şiiliği yaymayı (teşeyyü') destekleyecektir. Böyle bir şey, pratikten uzak bir iddia olduğu gibi Şiîleştirme hatta İslâm'dan uzaktır. Şeyh el-Kummî, İran'da iken radyo ve televizyonun bir anda yayınlarını kestiklerini sonra yüceltme ve övgüler eşliğinde fetvâ haberini yaydığını öğrendi. Sorumlu yayıncılara bağlandı ve bir daha böyle bir şey yapmalarını istedi. Ona şöyle cevap verdiler: Bu, Şâh'ın emridir. Bizim yapacak bir şeyimiz yok. Ne yapsın. İş kendi anlayışına göre tehlikeli. Hemen Şâh ile buluşmaya koştu ve bunun (yayının) meydana gelmemesi konusunda ısrar etti. Şâh ona dehşet içinde şöyle dedi: Fetvâ ve takrîbü'l-mezâhibin lehine olması için bunu ben yaptım. Fakat Şâh, Şeyh el-Kummî'nin ısrarıyla karşılaştı. Radyo ve televizyona vermiş olduğu talimatları geri çekmek zorunda kaldı. el-Kummî ve Şâh kötü bir biçimde bu işin içinden çıktı.

Ö. Fetvânın İlanı

Şeyh el-Kummî, İran'da fetvâyı ilan edeceği ilmi, dini ve mukaddes bir toplantı seçti. Mekân, mukaddes Meşhed şehri İmâm er-Rızâ'nın (ö. 818) (Aleyhisselam) kabridir. Toplantı, başta büyük dini Mercî olan Seyyid el-Milânî (ö. 1975) olmak üzere birçok büyük ulemayı bir araya getirmiştir. Bu münasebetle orada bulunanların arasında İmâm Seyyid Ali el-Hamane⁴¹ de vardır. Hamaney, o vakitler gençliğinin ilk dönemlerindedir. Aynı şekilde şu anda Uluslararası İslâm Mezhepleri Arası Yaklaştırma Kurulu Genel Sekreteri Üstâd Şeyh Vâizzâde el-Horasânî⁴² de bu toplantıya katılanlar arasında idi.

41 Hâlihazırda İran'ın ruhani lideridir. Hamaney'in kişisel sayfasına ulaşmak için bkz. <https://www.leader.ir/tr>. Erişim Tarihi: 13.08.2020.

42 Muhammed Vâizzâde el-Horasânî, Meşhed'li tanınmış Şii âlimlerden olup İran'da Ayetullah Seyyid Ali Hamaney tarafından Mecmaü'l-Âlemî li't-takrîb beyne'l-mezâhibi'l-İslâmiyye adıyla kurulan takrîb kurumunun ilk genel sekreteri olarak atanmıştır. Bkz. Tarık, *İslâm Düşüncesinde Mezhepleri Yakınlaştırma Girişimleri (Takrîbü'l-Mezâhib: Mısır Örneği)*, s. 362.

P. Seyyîd el-Burûcerdî ve Takrîb

Şeyh Şeltût'un bu şerefli pozisyonlarından dolayı Şeyh (Şeltût) İslam âleminin her yerinde geniş bir saygı görmüştür. Her iki taraftan büyük ilim adamları, onu yüceltmıştır. Bunların başında büyük Mercî Seyyid el-Burûcerdî gelmektedir. Seyyid el-Burûcerdî'nin hayatının son günlerinde uzun süre baygınlıkla sonuçlanan bir kalp krizine yakalanması sonunda Müslümanların onun sağlığından endişe duymaları bu yüceltmenin göstergelelerinden birisidir. Basın yayın organları onun hakkındaki sağlık raporlarını nakletmiştir. Daha sonra Seyyid uzun baygınlığından uyanmış ve gözlerini açmıştır. İlk sözü, “takrîbü'l-mezâhib, önemli bir projedir. Şeyh Şeltût'a bu işin aktive edilmesi için mektup yazmak istiyorum” şeklinde olmuştur. Seyyid el-Burûcerdî'nin etrafındakiler, onun takrîbü'l-mezâhib konusuna ve Şeyh Şeltût'a verdiği büyük öneme şaşırılmışlardır. Dünya onun sağlığı hakkında endişeliyken o bu mektup yollama işiyle endişelenmektedir.

R. Dikenli Yol

Şeyh Şeltût'un takrîbü'l-mezâhibin yükünü yüklendiğini ve bu yük, dikenlerle, engellerle, yalan haberlerle ve mâni'lerle dolu yolda yürüdüğünü dile getirmek zorunludur. Fetvası yüzünden sıkıntılar, töhmetler ve iftiralarla karşılaştı. Bir gün ona, “Şeyh el-Kummî seni aldattı ve senden fetvayı aldı.” dendi. O bunu âdeti olduğu üzere ciddiyet ile alayı bir arada ifade eden bir dille güven ve kesin bilgi içinde, “şayet Şeyh el-Kummî beni aldattıysa ne güzel yapmış. Ben onun samimiyetine inanmışım. Allah'tan kıyamet günü beni onunla birlikte haşır etmesini dilerim.” diyerek cevapladı. Onu engelleyenlerin çabaları, Şeyh Şeltût Radiyallâhu anhu (Allah ondan razı olsun) ölünceye kadar devam etti. Bu kişiler, el-Ezher'de onun halefi olan kişiye Şeltût'un fetvasını bozan bir fetva çıkarması için çabalamaya devam ettiler. Fakat Şeyh, şahsiyetiyle, fikirleriyle ve projesiyle Ezherlilerin kalplerine girmişti. Herkes onun kendilerine üstat olmayı hak ettiği şuurunu taşıyordu. el-Ezher Şeyhi Doktor el-Fehhâm (ö. 1980)⁴³ da baskı yapanların irtibata geçtiği insanlardandır. Fakat Şeyh, onların talebini kabul etmemiştir. Yüksek perdeden şöyle diyerek onlara cevap vermiştir: “Şeyh Mahmûd'un fetvâsı, fetvalardır ve o benim hocamdır.”

S. el-Kummî İle el-Medenî Arasında

Vâkıada takrîbü'l-mezâhib fikri, ona inananlar arasında yükseklik ve yücelik yaratmıştır. Onları büyük hedeflerine doğru giderken Allah'a muhtaç kılmış ve birbirleri arasında son derece sıkı duygusal bağ kurmuştur. Bu duruma Şeyh el-Kummî ile Şeyh Muhammed Muhammed el-Medenî'nin arasındaki irtibatı şahit olarak zikredebilirim.

43 Tam adı Muhammed Muhammed el-Fehhâm olup bir dönem Ezher Şeyhliği yapmıştır. Hakkında detaylı bilgi için bkz. <http://id.loc.gov/authorities/names/nr91018265>. Erişim Tarihi: 13.08.2020.

Şeyh el-Medenî, ilim, edep, ciddiyet ve ihlasa büyük bir örnektir. el-Ezher'ü's-Şerîf'te Şerî'at (Hukuk) Fakültesi Dekanı olduğu için üniversite görevi yanında Risâletü'l-İslâm Dergisi'nin editörlüğü hususunda liderlik etmiştir. Şeyh el-Kummî, ona fikir veriyor ve o bu fikri benimseyerek ilmiyle zenginleştirip kalemıyla bu fikrin açılımını yapıyordu. el-Ezher'de hoca olmasının yanında en önde gelen ilim adamlarındandı. Kuveyt'e gitmiş ve burada bir arabanın çarpması sonunda hastaneye kaldırılmıştı. Şeyh el-Kummî olayı şöyle anlatıyor: Trafik kazası haberi bana ulaştığında dünyanın bütün kederi kalbime toplandı. Şifa vermesi için Allah'a yalvarmaya yakarmaya başladım. Gece çıktığında seccademi yaydım. Şeyh el-Medenî'nin canına karşılık benim canımı alması ve onun yerine beni öldürmesi için Allah'a yalvarmak için seccademe oturdum. Çünkü o, İslâm ve takrîbü'l-mezâhib düşüncesine benden daha fazla faydalıydı. Fakat Allah Teâlâ, Şeyh el-Medenî'yi öldürmeyi ve onu rahmetinin yanına nakletmeyi diledi.

Son senelerde Şeyh el-Kummî'nin oğluyla görüşme fırsatım oldu. Ona babasının yalvarmasını anlattığımda şöyle dedi: Ailenin hepsi bu olayı hatırlıyor. Annesi (el-Kummî'nin karısı), kocasının yalvarıp yakarmalarını duyduğunda kalbi kırık bir biçimde onun yanına gelmiş ve ona, “Allah aşkına şu duadan el çek artık. Küçük çocukların var.” demiştir. Şeyh el-Medenî'nin çocuklarının hepsi, büyüktür. İşte bu Dârü't-Takrîb Kurumu üyeleri arasındaki şiddetli duygusallıktan bir portredir. Garip olan Şeyh el-Kummî, aynı zamanda trafik kazası sonunda Paris'te ölmüştür. Bu yüzden tıpkı takrîbü'l-mezâhib yolunda geçen hayatlarının bir olması gibi her iki sevgilinin sonu da birdir.

Ş. Şeyh Hasan el-Bennâ ve Takrîb

Şeyh el-Kummî hatıralarını anlatırken Şeyh Hasan el-Bennâ konusunda uzunca durmaktadır. Şeyh el-Bennâ onun cesedinde akıyormuşçasına onu anarken cesedi hareketlenmekte ve sözü canlanmaktadır. Hasan el-Bennâ, Ezherli bir âlim olmadığı gibi el-Ezher Şeyhleriyle onun arasına ilişki yoktu. Fakat o gayretinde, hareketinde, aktivitesinde, planlamasında ve ihlasında yüce bir dağdı. Bu büyük sıfatları yüzünden üniversite gençliği arasında kendine yol açtı, muttakî, verâlî, mücâhid, İslâmî kültürle kültürlenmiş ve sağlıklı bilinç inşa etmiş bir nesil yetiştirdi. el-Bennâ, bütün varlığıyla yaşadığı Müslüman ümmetin izzetine, şerefine ve tarih sahasındaki konumuna dönmeyi amaçlayan hedefinden çıkış yaparak takrîbü'l-mezâhib derdini Müslüman mezhepler arasında taşıyordu. Onun bu takrîb ruhu, kurup gözetdiği ve yürüyüşünü üstlendiği, “İhvân-ı Müslimîn” (Müslüman Kardeşler)⁴⁴ cemâatine sirayet etmiştir. Onun etkisi gü-

44 1928 yılının Mart ayında Hasan el-Bennâ tarafından Mısır'ın İsmâiliyye şehrinde kurulmuştur. Hakkında detaylı bilgi için bkz. Ganim, İbrâhim el-Beyyûmî, “İhvân-ı Müslimîn”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, XXI, Ankara, ss. 580-583.

nümüzde dahi İhvân-ı Müslimîn arasında varlığını devam ettirmektedir. İhvân, tâifeye dayalı taassubu kabul etmeyen, ilişki ağını mezhebe değil de sadece İslâm esaslarına inşa eden ve mezhepler arası ihtilaflara önem vermeyen biricik selefi cemaattir.

T. Bizzat Şeyh el-Bennâ Dârû't-Takrîb'e İsim Koydu

Hasan el-Bennâ'nın, Dârû't-Takrîb Kurumu'nun ilk üyelerinden ve Dârû't-Takrîb'in yürüyüşünün devam etmesine önem verenlerden ilkinin olduğunu dile getirmek önemlidir. Cemâatin oluşturulduğu ilk günlerde konuşma, Şeyh el-Kummî'nin kurmayı düşündüğü müessesenin ismi etrafında dönüyordu. Acaba kurulacak müessesenin ismi birlik/vahdet mi, tanışma mı veya birbirini destekleme mi olacak? Fakat Hasan el-Bennâ, takrîbü'l-mezâhib düşüncesinin hâlihazırdaki ismini ortaya atmıştır. Çünkü bu isim, cemâatin hedeflerini ifade etmeye en yakın isimdi. Cemâat ve Dârû't-Takrîb Kurumu, bu muttakî ve mücâhid şeyhin önerisi üzerine bu ismi taşımıştır.

U. el-Bennâ'nın Gazetesi Takrîb Düşüncesinin Benimsiyor

Şeyh'in (el-Bennâ) gazetesinde Ehl-i Sünnet ile Şia'nın arasını yaklaştıracak düşünceleri yaymaya önem verdiğini dile getirmekte bir sıkıntı yok. O dönemler tehlikeli olan bu mesajı Suud'a ulaştırmak Dârû't-Takrîb Kurumu yardımıyla gerçekleşiyordu. Bu konuda Şeyh el-Kummî'nin bir hatırasını dile getirmede bir sıkıntı yok.

Seyyid Ebû Tâlib el-Yezdî'nin idamı olayından sonra -daha önce dile getirildiği üzere- İranlıların hacca gitmeleri senelerce kesintiye uğradı. Daha sonraları İranlıların hacı geri döndü. İranlı bir seyyidin idam edilip İranlıların hacca gitmelerinin önü senelerce kesildikten sonra zihinlere Şia'ya karşı ilişkilendirilen problemleri ortadan kaldırmak için Dârû't-Takrîb Kurumu, hacın rükünlerini dört Sünnî ve Şiî-İmâmîyye mezhebi olmak üzere beş mezhep üzere yani yaymaya girişmiştir. Bu hac esasları, hepsinde olmasa da Ehl-i Sünnet ile Şia'nın hac esaslarının çoğunda ittifak halinde olduğunu kesin bir biçimde ortaya koymaktadır. Nitekim bu hac esaslarının hac mevsiminde hacılar arasında yayılası için Suud'a sokmak mümkün değildir. Çünkü buradaki talimatlar, henüz böyle bir şeye müsamaha göstermiyor. Şeyh Hasan el-Bennâ, bunun yolunu buldu. Bu esasların hepsini gazetesine yazdı ve hac mevsiminde bu esasları Suud'a soktu. Bu esaslar hacılar arasında yayıldı. Bu esasların Müslümanlar arasında ciddi etkileri oldu. Bu sene Şeyh Hasan el-Bennâ da hacca gitti. Hac günlerinde İran petrolünü güvene alma hareketi dini lideri mücâhid ve âlim Âyetullah Ebû'l-Kâsım el-Kâşânî (ö. 1962)⁴⁵ ile buluştu.

45 Asıl adı, Âyetullâh Ebû'l-Kâsım b. Mustafâ b. Hüseyin el-Kâşânî (1882-1962) olup İranlı tanınmış mücahitlerdendir. Hakkında detaylı bilgi için bkz. Algar, Hamid, "Âyetullâh Kâşânî", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, XXV, Ankara, 2002, ss. 6-7.

Ü. el-Bennâ'nın Şehit Edildiği Gece

Şeyh Hasan el-Bennâ'dan bahsederken Şeyh el-Kummî, el-Bennâ'nın (Rahimehullah) şehit edildiği geceden de bahsetmektedir. el-Bennâ, Dârû't-Takrîb Kurumu'ndaydı. Kurumdan çıkmasıyla birlikte elektrikler kesildi. Karanlığın ortasında günahkâr eller bu büyük davetçiye saf dışı bırakmak için uzandı. Bu eller/güçler, belki de Şeyh el-Medenî'yi Kuveyt'te daha sonra bizzat Şeyh el-Kummî'yi Paris'te tasfiye eden ellerdi.

V. Seyyid el-Burûcerdî'ye Hediyeler

İranlıların haccının kesintiye uğraması ve daha sonra yeniden başlaması yüzünden aynı şekilde Dârû't-Takrîb Kurumu ile belirli oranda bağlantılı bir olayı dile getirmek sıkıntı değil. İran ile Suud arasında ilişkiler eski haline dönmeden önce Kral Abdülazîz b. Suud (ö. 1953)⁴⁶, İran'a geldi. Kral, Şeyh Muhammed Takî el-Kummî'nin de katıldığı din âlimleriyle buluşması vardı. el-Kummî, Kral Suud'a Seyyid Ebû Tâlib el-Yezdî'nin idam edilmesinin arkasında yatan cehaletin sebeplerini, bu halin ortadan kaldırılmasının zorunluluğunu, tevarüs edilen hassasiyetlerden ve batıl davalardan sıyrılmış bir biçimde Müslümanların birbirlerini anlamaları için aralarında birbirini anlaya yönelik havanın yaratılmasının kaçınılmazlığını açıklamıştır. Kral Suud ülkesine döndükten sonra içinde mektup bulunan bir çantayı Seyyid el-Burûcerdî'ye göndermiştir. Mektupta şöyle yazmaktadır: “Çantada Mushaf-ı şeriften on nüsha, Kâbe-i Müşerreffe'nin örtüsünden bir parça ve diğer değerli hediyeler var.” Seyyid el-Burûcerdî ise Tahran'daki Suudi Arabistan Büyükelçisi'ne verdiği mektupta şöyle demektedir: “Olayı hayretle karşıladım. Çünkü hayat felsefem, krallardan ve büyüklerden hediye kabul etmemektir. Bu hediyein Kur'an-ı Kerim ve Kâbe-i Şerîf'in örtüsünü içermesi beni kabul etmeye zorladı. Kur'an-ı Kerim nüshalarını ve Kâbe-i Şerîf'in örtüsünün şeridinden bir parçayı aldım. İçinde kalanlarla birlikte çantayı size gönderdim. Benden sizin şahsınıza hediye olsun. Beni namaz ve dualarınızda anarsınız. Hac işleri bu senelerde yüce Kral'ın elinde olduğu için Peygamber'in (sav) haccı nasıl yaptığına dair uzun bir hadis gönderdim.”

Seyyid Burûcerdî'nin Kral'a hediyesi, Peygamber'in (sav) haccını şerh eden rivayeti içeren bir kitapçıktı. Bu hadisi beşinci İmâm Muhammed b. Ali el-Bâkır Aleyhisselam (ö. 733), Ehl-i Beyt imâmlarından ve onlar da sahabe Câbir b. Abdillâh el-Ensârî'den (r.a) rivayet etmiştir. Hadis, Şîa'nın hadis kitaplarının hepsinde ve Buhârî hariç Ehl-i Sünnet'in sahih kitaplarının hepsinde dile getirilmiştir. Bu rivayet, bütün hac hükümlerini içermektedir. Ehl-i Sünnet ve Şîa âlimleri bu hadisi dayanmaktadır. Bu yüzden her iki grup da haccın rükünleri konusunda ittifak etmiştir.

46 Tam adı, Abdülazîz b. Abdurrahmân bin Faysal (1880-1953) olup günümüzdeki Suudi Arabistan'ın kurucusudur. Hakkında detaylı bilgi için bkz. Yavuz, Hulusi, “Abdülazîz b. Suûd”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, I, Ankara, 1988, ss. 194-195.

Özellikle de “Temettu’ Haccı”nda -ifâza tavafı hariç- durum bu şekildedir. İfâza tavafı, Şîa’ya göre kadınlara ait bir tavaftır. İhtilaf başka bir şeyde değil sadece isimlendirmededir. Bu kitapçığı ona hediye etmesinin derin bir manası vardır. el-Burûcerdî, Ehl-i Sünnet ile Şîa arasının İslâm’ın rûkûnlerinden birinde ne kadar birbirine yakın olduğunu dile getirmiştir. Bu ibadet/hac, bir araya gelmenin ve Kur’an ve sünnete dayanan diğer İslâm hükümlerinde gerçekte ne kadar yakınlık bulunduğunun örneğidir. Bu, şüpheyi ve bir ümmetin mensupları arasında kötü anlayışı ortadan kaldırmak için karşılıklı anlayışa bir çağrıdır.

Y. Şeyh el-Kummî ve İslâmî Devrim

İslâmî devrim esnasında Şeyh el-Kummî, İran’daydı. Başarı sağlandıktan ve devrim yüzünden ortaya çıkan tabii taşkınlık esnasında Şeyh el-Kummî’ye birisi edepsizlik yapmıştır. Belki de bu terbiyesizlik, Şeyh’i ve onun siyasi liderlerle olan irtibatını yanlış anlamadan kaynaklanmıştır. Çünkü onun Şâh ile irtibatı vardır. Onun Abdünnâsır ile de irtibatı vardır. Fakat onun hayatı, şuna veya buna işbirlikçilik etme şüphesine müsama-ha etmeyecek bir yapıdaydı. Belki de bu terbiyesizlik, bu şahsiyeti İslâmî devrimden uzak tutmak için kasıtlı bir eylemdi. Her şeye rağmen bu üzücü olay gerçekleşmiştir. Fakat rahmetli İmâm (Humeynî) (ö. 1989)⁴⁷, hızlı bir biçimde olaya müdahil oldu ve problemi halletti. Anlatıldığına göre Şeyh el-Kummî, İslâmî zaferden (devrim) sonra İmâm’a zaferi kutlayan, devrimi ve liderini yücelten bir telgraf çekmiştir. Şeyh el-Kummî, İran dışında ikamet etmeyi arzuladı. Belki de olanlardan dolayı etkilendi veya takrîb-ü’l-mezâhib aktivitesine devam etmeyi istedi. Bu yüzden Paris’e göçtü ve kızının yanına yerleşti. Bu günlerde kederli ve garip karşılar bir biçimde ihvandandır biri bana geldi. Elinde Londra’da çıkan “*el-Mecelle*” dergisi vardı. Bu dergide Şeyh el-Kummî ile bir mülakat vardı. Mülakatta el-Kummî, devrime ve liderine yükleniyordu. Bu durum karşısında şaşkına döndüm ve neredeyse doğrulamayacaktım. Ona şu şekilde bir mektup yazdım: “Sen büyük ve küçük siyasilerden uzaklaşmanın sebebi bu kişilerle birlikte din âliminin oyuna girmesi kesinlikle siyasilerin kazanmasıyla sonuçlanır. Niçin bu mülakatı gerçekleştirdin. Bu oyuna girmeni kast etmiyor muydun? Sonra bu devrim, liderlerinin dilinden açıklanan hedefleri göz önünde bulundurulduğunda Müslümanların birliği adına en büyük zafer ve uğruna adadığın hedef için en büyük başarıdır.”

Mektup, kendisine teslim edildikten sonra televizyon aracılığıyla bana bağlandı ve şöyle dedi: “Onun yazdıklarının hepsini bendeniz destekliyor. İslâm devriminin hedefi, benim hedefimdir. Benim devrime karşı

47 Tam adı, İmâm Rûhullah Mûsevî Humeynî (1902-1989) olup Şîî mezhebi açısından önemli isimler arasında yer almaktadır. 1979 İran İslam Devrimi’nin lideri kabul edilmekte olup günümüzdeki İran İslam Cumhuriyeti’nin de kurucusudur. Bkz. Algar, Hamid, “Humeynî”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, XVIII, Ankara, 1998, ss. 358-364.

gelenlerin saffımında bulunmam için bir sürü yapıp edilen çalışmalar var. Fakat ben, ısrarla reddettim. Çabalayan herkese şöyle dedim: Tahran'dan ayrıldığımda İmâm el-Humeynî'nin temsilcisi beni uğurladı. Kulağıma sefer duasını okudu. Böylece benimle İslâmî devrim arasındaki açığı tasvir etmeye çalışanlara cevap vermiş oldu. Mülakata gelince tamamen yalandır.” Ben bu konuda sana şöyle bir mektup yazdım: Bütün bu problemler Paris'te bulunman sebebiyle başına geldi. Ondan İran'a dönmesini istedim. Bana, “Arkamdan korkuyorum” manasına işaret edecek bir ibare kullandı. Daha sonra mektup geldi. Mektupta, mülakatta ifade edilen her şeyi şiddetle inkâr ediyordu. (Mektupta) şöyle diyordu: Mülakata yönelik cevabımı yazdım ve dergiye gönderdim. Fakat yayınlanmadı. Televizyon aracılığıyla da bağlandım. Ona, “Bu yetmez. Bunu ilan ettiğin bir açıklama yazman gerek” dediğimde bazı kişilerin adreslerini benden istedi. Bir açıklama yazdı ve gönderdi. Fakat açıklama çekingenlikten uzak değildi. Belki de çepeçevre saran şartlar yüzündendi. Yapmış olduğu telefon konuşmasında remiz ile buna işaret etmişti.

Z. Şeyh Kummî İle Son İrtibât

Lider Seyyid İmâm Hâmaney, Uluslararası İslam Mezhepleri Arası Yakınlaştırma Kurulu'nu (Mecmaü'l-Âlemî li't-Takrîb Beyne'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye)⁴⁸ tesis etmeye karar verdiğinde eskilere hürmete riayet göstermenin Şeyh el-Kummî ile istişare etmekten geçtiğini gördü. Âli cennaplarından bu konuda Şeyh el-Kummî'ye sözlü mesaj ulaştırma izni çıktı. Ben de bu mesajı ona aktardım. Şeyh oldukça sevindi. Benim vasıtamla Seyyid Lider'den gelen ikramın içeriğiyle uyumlu güzel bir cevap gönderdi. Daha sonra bu ikramın içinde canlılık ve aktivite taşıdığını işittim. Bu ikram, onu yeniden takrîbü'l-mezâhib yoluna doğru harekete geçirdi. Hatta Dârû't-Takrîb'in çalışmalarını yeniden başlatmak için Kâhire'ye yeniden dönmeyi düşündü. Fakat trafik kazası, asrımızda takrîbü'l-mezâhib düşüncesinin remzi kabul edilen bu adamın hayatına son verdi.

4. Hâtırâtın Muhtevasına Genel Bir Bakış

Şeyh Kummî'nin ve takrîbü'l-mezâhib düşüncesinin tarihi seyri açısından büyük önem arz eden hatırat, Kummî ile uzun yıllar beraber çalışan ve Mısır'daki çalışmalarda aktif rol oynayan Şîrâzî tarafından kaleme alındığına dair ifadelerle başlamaktadır. Bu hatırat, Şîrâzî'nin Kummî'den bizzat dinleme veya düşünceye dair elinde mevcut bulunan belgelere dayandırılarak kaleme alınmıştır.

Hâtırât, yirmi altı başlıktan oluşmaktadır. Genel olarak bakıldığında, takrîbü'l-mezâhib düşüncesinin Mısır dönemi başlamadan önce yapılan fikri hazırlık dönemi, Mısır'da düşüncenin hayata geçirildiği dönem, faa-

48 Kurum hakkında detaylı bilgi için bkz. <https://www.taghrib.org/ar>. Erişim Tarihi: 13.08.2020.

liyet dönemi ve kurumun kapanışı ile Kummî'nin hayatının son demlerini ihtiva eden bölümler şeklinde bir başlıklandırma yapıldığı görülmektedir.

Hâtırâlar, Şîrâzî ile Kummî arasında gerçekleşen ilk irtibat ile başlamaktadır. Buna göre ikili arasındaki bağ, Risâletü'l-İslâm dergisindeki makalelerin çevirisi vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Fikri hazırlık dönemi içerisinde, ilk olarak Kummî'nin Mısır'a gitme sebepleri üzerinde durulmuştur. Ayrıca özellikle İranlı hacı Seyyid el-Yezdî'nin Kâbe'de tutuklanıp idam edilmesi ile takrîbü'l-mezâhib kavramının niçin gerekli olduğu ifade edilmeye çalışılmıştır. Hazırlık dönemi içerisinde atılan somut adımlara da denilmiştir. Buna göre ilk olarak Kummî'nin Arapçasını geliştirmek için Lübnan'a gitmesine değinilmiştir. Daha sonra Mısır'a yolculuk kaleme alınmıştır. Bu dönemde Kummî'nin Mısır'daki tavır ve duruşuna vurgu yapılmış ve zühd ve iffet içinde bir çaba olarak nitelendirilmiştir. Somut adımlardan bir diğeri ise Kummî ile Ezher Şeyhi Merağî arasında geçen ilk buluşma ve dayanışmadır. Buradan itibaren fikri hazırlık dönemi tamamlanmış ve Mısır'da dönemin hayat geçirildiği dönem başlamıştır.

Bu bölümde ilk olarak Dârû't-Takrîb Kurumu oluşturulmuş ve üyeleri üzerinden yapılan tartışmalara yer verilmiştir. Daha sonra ilk olarak Şeyh Abdülmecîd Selîm ve onun döneminde Ezher ortamında Mukâyese-i İslam Fıkhı tartışmaları başlamıştır. Ayrıca Şeyh Selîm döneminde yeniden basımı gerçekleşen "*Mecma'û'l-Beyân*" tefsirine değinilmiştir. Bir diğeri Ezher Şeyhi olan Şeyh Mahmûd Şeltût dönemi de ele alınmıştır. Şeyh Şeltût ile Kummî arasındaki görüşmeler aktarılmış ve özellikle Şeyh Şeltût tarafından verilen tarihi fetva üzerinde ayrıca durulmuştur. Fetva ile birlikte İran Şahı'nın girişimleri ele alınmış, Seyyid el-Burûcerdî'nin Şeyh Şeltût'a olan ilgi ve alakasına vurgu yapılmıştır. Ezher Şeyhi Muhammed Muhammed el-Medenî ile Kummî arasındaki irtibat da bir diğeri konudur. Burada özellikle parantez açılması gereken kişi Hasan el-Bennâ'dır. el-Bennâ'nın takrîb düşüncesi açısından önemine vurgu ve övgüler yapılmıştır. Ayrıca onun bu düşünceye katkıları ayrı başlıklar halinde ifade edilmiştir. Hatta el-Bennâ'nın, şehit edildiği geceye müstakil bir başlık açılmıştır.

Fikri hazırlık döneminde ifade edilen İranlı bir hacının idam edilmesi ile sonuçlanan olay sonrası İran bir müddet hacı yasaklamıştır. Seyyid el-Burûcerdî ile Suud Kralı arasında gerçekleşen karşılık hediyeleşme ve iyi niyet göstergeleri de arada ifade edilmiştir. 1979'da İran'da gerçekleşen İran İslam Devrimi ile Şeyh Kummî arasında bir ilişkilendirme yapılmış ve Kummî'nin bu dönemde bir yanlış anlaşılma sonu İran'dan Paris'e göç etmesine değinilmiştir.

Hâtırâların son kısmında ise Kummî'nin son dönemlerine yer verilmiştir. İran'daki Mecma'û't-takrîb'in kuruluş döneminde Ayetullah Ha-

maney ile Kummî arasındaki iletişime yer verilmiştir. Aradaki bağlantı Şîrâzî vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Kummî, yeniden sağlanan bu iyi ilişkiler sayesinde Mısır'a dönüp Dârû't-Takrîb'in çalışmalarını yeniden canlandırmak istemişse de muvaffak olamamış ve elim bir trafik kazasında Paris'te hayatını kaybetmiştir.

Sonuç

Bir düşüncenin inşasında, düşüncenin mimarı kabul edilen ismin veya liderin rolü azımsanmayacak derecede önemlidir. Liderlik kavramı her ne kadar tam olarak açıklanamamışsa da özellikle bu alanda son dönemde yapılan çalışmalarda stratejik ve yönetsel liderlik gibi yeni kavramlar ortaya atılmaya başlanmıştır. Liderliğin bir düşünceye en önemli katkısı o fikrin biçimlendirilmesi ve geliştirilmesine olanak sağlar. Ayrıca liderin süreci iyi yönetebilmesi ve doğru zamanda doğru işler yapabilmesi, düşüncenin toplumda anlaşılmasına ve kabullenilmesine olanak sağlar.

İslam ümmetinin asırlardır içinde bulunduğu buhrandan ve dağınıklıktan kurtulması için XIX. Asrın son çeyreğinden itibaren farklı kavram, faaliyet ve farklı çalışmalar yapılmıştır. XX. Asrın başlarından itibaren ise İslam dünyasında meydana gelen siyasi hadiseler dolayısıyla kavrama bağlanan umutlar azalmaya ve yeni kavramlar ortaya atarak Müslümanların ümidini her daim taze tutmaya gayret gösterilmiştir. Bu gayret, sadece bir kesimin değil Sünnî-Şîî her kesimin çalışmaları ile olmuştur. Nitekim takrîbü'l-mezâhib kavramı, Şîî mezhebi mensubu biri tarafından ortaya atılmıştır.

Özellikle 1925'lerden sonra Müslümanlar başıboşluktan bir an önce kurtulup yeniden birliği sağlama adına yeni arayışlara girmiş ve farklı kavram ve kişiler etrafında bir araya gelmeye çalışmışlardır. Ancak sonuçlar istenildiği gibi olmamış hayal kırıklıkları meydana gelmiştir. Kavramın her ne kadar fikri hazırlık süreci II. Dünya Savaşı öncesinde başlamışsa da kurumsallaşma ve faaliyet dönemi hızlı olmuştur. Takrîbü'l-mezâhib kavramı, umutların tam da tükenmek üzere olduğu bir dönemde ortaya atılmış ve seçilen mekân olarak da Ehl-i Sünnet dünyası için kıymetli yerlerden biri olan Mısır tercih edilmiştir. Mısır, şüphesiz Ezher gibi önemli dini kurumu bünyesinde barındırmakla birlikte tarihsel açıdan bakıldığında da Şîî dünyası açısından ortak noktaların olduğu bir yer olma özelliğine sahiptir. Hem tarihi hem de Ezher Şeyhleri ile kurulan temaslar vasıtasıyla kavram kısa sürede Mısır'da tutunmuş ve burada kurumsallaşarak (Dârû't-Takrîb Beyne'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye) adını İslam dünyasına duyurmayı başarmıştır. Ayakta kaldığı sürede elbette İslam birliğini sağlamaya yönelik adımlar atılmıştır. Kavramın bu denli kabuk değiştirip kurumsallaşmaya evrilmesinde Ezher Şeyhlerinin desteği ve katkıları ile içindeki bulundukları Mısır toplumunun da bunda etkisi fazla

olmuştur. Ayrıca bu süreçte, fikrin mimarı kabul edilen Muhammed Takî el-Kummî'nin gayret ve çabaları yadsınamaz. Kummî'nin şahsi gayretleri, İran ulemasından aldığı destek ve bu desteğin sayesinde Mısır idaresi ile olan iyi ilişkileri kavramın kısa sürede İslam dünyasında duyulmasını sağlamıştır. Ancak dini, siyasi ve birçok sebep dolayısıyla 1960'lardan itibaren sessizliğe bürünmüş, 1970'li yılların başında da faaliyetlerine son vermiştir. Kavramın mimarı kabul edilen Şeyh Kummî'nin fikrin hazırlık aşamasından kurumun kapanmasına kadar izlediği politika, özellikle Ezher Şeyhleri tarafından takdirle karşılanmıştır. Ayrıca tanınmış birçok Ezher Şeyhi, hem Kummî'ye hem de düşünceye olan desteklerini nerdeyse sonuna kadar devam ettirmişlerdir. Kummî, Mısır entelijansiyası ile olan irtibatının İran havzası ile de canlı tutmuş, onların da desteğini her daim yanında gömüştür.

Dârû't-Takrîb'te yapılan faaliyetlerin, İslam dünyasına duyurulmasında basın yayın organları kadar yapılan çalışmaların tercümesi de etkili olmuştur. Özellikle farklı isimlerin kavramla alakalı yazdıklarının çevrilmesi bunda önemli rol oynamıştır. Burada da Kummî'ye yardım eden Şîrâzî gibi isimler etkili olmuştur. Özellikle çalışmamıza konu olan hâtîrâları kaleme alarak hem kavram hem de dönem ile alakalı kayıtların günümüze ulaşmasını sağlamıştır. Kavramla ilgili kaynakların azlığı düşünüldüğünde, söz konusu hâtîrâların kıymeti harbiyesi vardır. Özellikle bu hatıraların, kavramın lideri olarak kabul edilen kişi ile bir dönemi paylaşan biri tarafından kaleme alınmış olması, niteliğini arttırmaktadır. Konu ile alakalı araştırma yapacak olan biri için bu hatıraların gün yüzüne çıkarılması bu açıdan öneme haizdir.

KAYNAKLAR

a. Basılı Kaynaklar

- Ahmed Ali, Ahmed Seyyid, *et-Takrîb beyne Ehl-i's-Sünne ve's-Şîa*, Dârû'l-Yakîn, Mısır, 2008.
- Algar, Hamid, “Âyetullâh Kâşânî”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, XXV, Ankara, 2002, ss. 6-7.
- Algar, Hamid, “Humeynî”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, XVIII, Ankara, 1998, ss. 358-364.
- Azerşab, Muhammed Ali, “Şahsiyyât”, *Sekâfetunâ*, S. 3, 1425, ss. 1-5.
- Bagley, Frank Ronald Charles, “The Azhar and Shiism”, *England Muslim World*, 50, 1960, ss. 122-123.
- Brunner, Rainer, *Islamic Ecumenism in the 20th Century: The Azhar and Shiism between Rapprochement and Restraint*, Leiden, E. J. Brill, 2004.
- Cum‘a, Ali, “Muhammed Mustafa el-Merağî”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, XIX, Ankara, 2004, ss. 164-165.
- el-Âlûsî el-Bağdâdî, Ebû's-Senâ Şihâbuddîn Mahmûd b. Abdullah, *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, Dâru İhyâi't-Tûra-si'l-Arabî, Beyrut, ty.
- el-Gıfârî, Nâsır b. Abdullah, *Mes'eletü't-takrîb beyne Ehl-i's-Sünne ve's-Şîa*, C: II, Dârû't-Taybe li'n-Neşr ve't-Tevzi', Riyad, 1413/1992.
- el-Horâsânî, Muhammed Vâizzâde, “et-Takrîb beyne'l-mezâhibi'l-İslâmiyye, et-tecârüb, ve'l-mevâkıf ve'l-muavvikât”, *Suâlû't-takrîb beyne'l-mezâhib: Evrâkun câdde*, ed: Haydar Hubbullah, el-İntişarü'l-Arabî, Beyrut, 2010, ss. 107-148.
- el-Medenî, Muhammed Muhammed, *Da'vetû't-takrîb min hilâli Risâleti'l-İslâm*, el-Meclisü'l-A'lâ li's-Şuûni'l-İslâmiyye, Kahire, 1966.
- Ende, Werner, “Sunni Political Writings On The Shi‘a and The Iranian Revolution”, *The Iranian Revolution and the Muslim World*, (ed. Rainer Brunner, Werner Ende), San Francisco, Oxford: Westview Press, ss. 219-232.
- Eroğlu, Muhammed, “Şehâbeddîn Mahmûd Âlûsî”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, II, Ankara, 1989, ss. 550-551.
- eş-Şâl, Seyyid Ahmet, “Mahmûd Şeltût”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, XXXVIII, Ankara, 2010, ss. 494-495.
- eş-Şirâzî, Abdülkerim Biazar, “Zikriyyâtü's-Şeyh Muhammed Takî el-Kummî an mesîratı dâri't-takrîb”, *Müzekkirât, Risâletü't-Takrîb*, S. 18, ss. 77-94.
- et-Tabersî, Ebû Ali Fadl b. Hasan, *Mecmau'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Dârû'l-Ulûm, Beyrut, 2005.

- et-Teshîrî, Muhammed Mehdi, *Ricâlâtü't-takrîb*, Mecmau'l-Âlemî li't-takrîb beyne'l-mezâhibi'l-İslâmiyye, Tahran, 2008.
- et-Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî, *el-Mebсут fî fikhi'l-İmâmîyye*, neşr.: Seyyid Muhammed Takî el-Keşfi, el-Mektebetü'l-Murtazâviyye, Tahran, 1387.
- Ganim, İbrâhim el-Beyyûmî, "Hasan el-Bennâ", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, XVI, Ankara, 1997, ss. 307-310.
- Ganim, İbrâhim el-Beyyûmî, "İhvân-ı Müslimîn", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, XXI, Ankara, ss. 580-583.
- Hassân, Hassân Abdullah, "el-Allâme Muhammed Takî el-Kummî: Râidun li't-takrîb ve'n-nehdati'l-İslâmiyye", *Ricalâtü't-Takrîb*, haz. Muhammed Mehdi et-Teshîrî, Mecmau'l-Âlemî li't-takrîb beyne'l-mezâhibi'l-İslâmiyye, Tahran, 2008, ss. 197-216.
- Hassân, Hassân Abdullah, "el-Allâme Muhammed Takî el-Kummî: Râidun li't-takrîb ve'n-nehdati'l-İslâmiyye", *Risâletü't-Takrîb*, S: 42, Mecmau'l-Âlemî li't-takrîb beyne'l-mezâhibi'l-İslâmiyye, Tahran, ss. 167-196.
- Hasson, Isaac, Aspects of Modern Polemics Between Neo-Wahhabis and Post-Khomeinist Shiites, *Interdisciplinary Center (IDC) Herzliya Lauder School of Government*, Diplomacy and Strategy Institute for Policy and Strategy, Herzliya, Israel, 2009.
- Hasson, Isaac, Contemporary Polemics Between Neo-Wahhabis and Post-Khomeinist Shiites, *Research Monographs on the Muslim World Series*, Hudson Institute, No. 2, Paper No 3, 2009.
- Kıssatü't-takrîb: Ümme vâhide sekâfe vâhide*, ed.: Seyyid Hâdi el-Hüsrevşâhî, Mecmau'l-Âlemî li't-Takrîb Beyne'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye, Tahran, 2007.
- Kumeyl Duası, *Misbah: İslamî Düşünce ve Araştırma Dergisi*, C: I, S: 2, 2012, ss. 207-223.
- Murâd, Saîd, "Mustafa Abdürrâzık", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, XXXI, Ankara, 2006, ss. 285-286.
- Ogan, M. Raif, "İslam Mezhepleri Arasında Ayrılık ve Birleşmeler-I", *Sebilürreşad*, 1949, C: 2, S. 36, ss. 164-165.
- Ogan, M. Raif, "İslam Mezhepleri Arasında Ayrılık ve Birleşmeler-2", *Sebilürreşad*, 1949, C: 2, S. 37, ss. 182.
- Onat, Hasan, "Özgürlük Bağlamında Din Anlayışındaki Farklılaşmalar ve Mezhepler", *Journal of Islamic Research*, S: 29/2, 2018, ss. 169-192.
- Öz, Mustafa, "Ebû Ca'fer Tûsî", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, XL, Ankara, 2012, ss. 433-435.
- Polka, Sagi, "Taqrib al-Madhabî-Qaradawî's Declaration of Principles Regarding Sunni-Shi'i Ecumenism", *Middle Eastern Studies*, Vol. 49, No. 3, 2013, s. 414.

Salhab, Hasan, *Şeyh Mahmûd Şeltût: Kırâatün fî tecrübeti'l-İslâh ve'l-vahdeti'l-İslâmiyye*, Center of Civilization for the Development of Islamic Thought, Beirut, 2008.

Tarik, Ramazan, *İslam Düşüncesinde Mezhepleri Yakınlaştırma Girişimleri (Takrîbü'l-Mezâhib: Mısır Örneği)*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul, 2018.

Two Historical Documents, Publications of Dar-el-Taqrēb, Kâhire, 1383.

Üzüm, İlyas, “Sünnî-Şîî Yakınlaşması: Dârü't-Takrîb Tecrübesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, S: 2, 1998, ss. 171-185.

Yavuz, Hulusi, “Abdülazîz b. Suûd”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, I, Ankara, 1988, ss. 194-195.

b. İnternet Kaynakları

Abdullah, Hassân, Suâlu't-takrîb beyne'l-mezâhib inde Muhammed Takî el-Kummî, *Kalema*, S: 61, 1429/2008. <http://kalema.net/home/article/view/870>.

Dehbân, Nefise, “Mısır “Dârü't-Takrîb” Müessesesi”, *sabiqun.az*, çev. Xəyyam Qurbanzadə, <http://sabiqun.az/news/Dârütteqrib.html>.

el-Harbâvî, Servet, “Eimmetü's-Şer.. İhvân ve's-Şia”, *el-Hayâtü'l-Cedide*, 2013, s. 25. <http://www.alhayat-j.com/pdf/2013/6/18/page25.pdf>.

“Huccetü'l-İslâm Doktor Abdülkerîm Bî Azâr Şîrâzî”, *İhve*, <http://okhowah.com/fa/13577>.

“Huccetü'l-İslâm ve'l-Müslimîn Doktor Abdülkerîm Bî Azâr Şîrâzî”, <https://web.archive.org/web/20180503111303/http://www.dmsonnat.ir/Page530.aspx>.

<http://en.mazaheb.ac.ir/page/17>.

<https://www.taghrib.org/ar>.

<https://www.taghrib.org/ar/magazine/category/%D9%85%D8%AC%D9%84%D8%A9-%D8%B1%D8%B3%D8%A7%D9%84%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%A7%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85>.

<https://www.leader.ir/tr>.

<http://id.loc.gov/authorities/names/nr91018265>.

Bölüm 7

TEVHİD VE ŞİRK ARASINDA

TEVESSÜL VE VESÎLE^{1*}



Hacer ŞAHİNALP

1 * Dr. Öğr. Üyesi Hacer Şahinalp, Mardin Artuklu Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, Kelâm Anabilim Dalı

Giriş

Arapça bir kelime olan tevessül, وسئل kökünden türemiş olup, vesîle edinmek demektir. Vesîle (الوسيلة) ise; istenen şeye yaklaşmak, ona arzuyla ulaşmak, yakınlık, muhabbet, vasıta, kendisiyle bir şeye ulaşılan ve yaklaşılan şey demektir. Diğer yandan hükümdar nezdinde sahip olunan itibar ve dereceye de vesîle denir. Çoğulu وسئل (vesîl) ve وسائل (vesâil) 'dir. واسئل (Vâsil); Allah'a rağbet eden, O'nu arzulayandır. (Harpûti, 1330:35; İbn Manzûr, t.y.: vsl md.; Cevherî, 1982: V/md.) İstîâne, istigâse ve istimdâd gibi kelimeler de "yardım istemek" anlamına geldikleri için tevessülle yakın anlamlıdır.

Bir şeye yaklaşmak için yakınlığından yararlanılan şey olan vesîle, Allah'ın rızasını kazanmak için kötülüklerden uzaklaşıp taat ifade eden fiilleri işleyen kulun, araya koyduğu araç veya araçların tamamıdır. Buradan tevessülün, kötülükleri terk ederek, taatle iyi davranışlara yönelme olduğu ortaya çıkar. (Râgıp İsfahânî, t.y.: 560-561; Zemahşerî, 1977: II/25; III/183) İslam'ın "iyiliği emr ve kötülüğü engelleme" prensibi de bu kategoride değerlendirilebilir. Dolayısıyla, Allah'a ulaşmada kendisinden yararlanılan kişi, metot, eşya ve imkan manasında kullanılınca bir takım gayelere ulaşmak için, Kur'an'ın koyduğu yasaklara çarpmayan her imkandan yararlanılması vesîle cümlesindendir. Vesîle, Kur'an'ın önerdiği sınırsız bir imkân olarak değerlendirilip hayatın yeni şartlarına ve zorunluluklarına göre yeni yeni vesîlelere sarılmanın yaradılış kanunlarından biri olduğu belirtilmiştir. Tevessülün bu rölatif ve değişken karakterinden hareketle onun bid'atle karıştırılmaması gerektiği "Bidatin güzeli olmaz. Güzeli olan vesîle cümlesindendir. Vesîleliğini yitiren şey bidat olur" cümleleriyle dile getirilmiş, *bidat-ı hasene* kavramının asıl karşılığının "vesîle" olduğu belirtilmiştir. (Öztürk, 1995: 618-620)

Râbîta kelimesiyle eş manada veya yaklaşık manada kullanılan tevessül ise, daha çok tasavvûfî bir terim olarak, hayatta olmayan enbiya ve evliyayı aracı kılarak ondan istekte bulunmaktır. (Karaman, 1980:100) Nitekim bazı tasavvuf kitaplarında *Ruhâniyetten istimdâd* başlığı altında ele alınan tevessül, müridin şeyhinden himmet, bereket ve yardım dilemesi olarak da tanımlanır. Genç, yaşlı, sağ ya da ölmüş olması arasında fark etmeksizin ölmüş olan şeyhin, bütün maddî kayıtlardan sıyrıldığı ve işlevini daha süratle yapabileceği dile getirilmiştir. (Aydın, 1996: 30) Ayrıca görüldüklerinde yüzleri Allah'ı hatırlatan bazı veli kulların da Allah'a yaklaşmak için vesîle kılınmasını *râbîta* olarak değerlendirenler olmuş, Hz. Ömer'in, Peygamberimiz (sas)'in amcası Abbas (ra)'a olan tevessülünü buna delil olarak getirmiştir. (Yılmaz, 2000: 330-331)

Klasik Kelâm literatüründe müstakil bir başlık altında incelenmeyen konu, insanla Allah arasındaki iletişimin sağlam temeller üzerine oturtulması ve tevhidin zedelenmemesi yönüyle son dönem çalışmalarında yer almıştır. Özellikle bazı tarikat veya Tasavvuf ekollerinde Allah'a daha çok yaklaşmak (kurbet) amacıyla da olsa, şeyh-mürîd ilişkisinin tevhidi zedeleyecek boyutlara taşınmış olması konunun önemini daha da katlamıştır.

1. Kur'an ve Hadis'te Tevessül ve Vesîle Kelimeleri

Kur'an-ı Kerim'de tevessül kavramına rastlanmamakla birlikte, vesîle kelimesi iki yerde geçmektedir. Bunların ilki, **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ** “Ey iman edenler! Allah'tan korkun. O'na yaklaştırmaya vesîleler arayın” (el-Mâide, 5/35) ayetidir. Burada inananların öncelikle yasaklanan fiilleri işlememeleri gerektiği (اتَّقُوا اللَّهَ) arkasından da O'nu razı edecek amelleri işlemek suretiyle, O'na yaklaşma ve rızasını kazanma çabası içinde olmaları gerektiği (وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ) vurgulanmıştır. Bundan hareketle müfessirler genel olarak âyeti, Allah'a yaklaşmak için (kurbet) öncelikle Allah'ın nehy ettiklerinden uzaklaşmak, sonrasında da emrettiklerini yapmak, hatta bununla da sınırlı kalmayarak, ibadet, taat ve hayrı elden geldiğince arttırmak şeklinde yorumlamışlardır. (Âlûsî, t.y.: VI/124; Taberî, 2000: X/289-292; Hazîn, 1979: II/47; Râzî, t.y.: I/1651-1652; Zuhaylî, 1997: VI/170-171). Kuşeyrî (ö. 465), *Risâle* 'sinde kulun Allah'a yakınlığını, iman ederek Allah'ın lütuf ve ihsanına yakın olmak; Allah'ın kula yakınlığını ise kulun ilim ve irfan sahibi olmasıyla açıklamıştır. Bu yakınlaşmanın gerçekleşmesi için, mürîdin daima Allah'ın mukarebesi altında olduğu bilincini diri tutması gerektiğine vurguda bulunmuştur. (Kuşeyrî, 1991: 214-215). Bazı müfessirler bunu kısaca *takva* kelimesiyle ifade etmiş, ayetin **اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ** kısmının **اتَّقُوا اللَّهَ** kısmını tefsir ettiğini belirtmiştir. (Şevkanî, 1414h. : II/44-45). Âyetle zikredilen vesîlenin manası konusunda ittifak olmakla beraber, bu vesîleyi sağlayacak unsurların neler olduğu konusunda ihtilaf vardır. Allah rızası için yapılan her ibadet ve kaçınılan her yasağın insanı Allah'a yaklaştıran yollar olduğu genel kabul görmüş, kimileri bunu *cihad* kelimesiyle kavramsallaştırmıştır. Nitekim âyetin devamında cihadın emredilmesi bu görüşü kuvvetlendirir niteliktedir.

Elmalılı, tefsirinde vesîleyi, diğer müfessirlerle uyumlu bir şekilde Allah'a yaklaşmak ve O'nun rızasını kazanmak için uğraşmak, bunun için de bir takım yol ve yöntemlere müracaat etme çabası olarak yorumlamıştır. O bunun için, tek başına yeterli olmayan imana mutlaka salih amellerin de eklenmesi gerektiğini vurgulamış, vesîlenin cennette bir makam olduğunu, onu isteyip aramak gerektiğini, vesîlenin vesîlesinin de “iman,

ittika, istek ve irade” olduğunu ilave etmiştir. İmanın takva/ittika ile, itti-kanın vesîle aramakla, vesîlenin de mücâhede/cihad ile ancak tamamlanacağı- nı belirtmiştir. (Elmalılı, 2011: III/233-234)

Ayete, ilk dönem tasavvufî tefsirler de dâhil olmak üzere, genel ola- rak bu anlamlar verilmekle birlikte kavramın anlam genişlemesine veya değişmesine uğramasının ne zaman başladığına dair elde net veriler bu- lunmamaktadır. Ancak bazı araştırmacılar, tasavvufî gelenekteki şeyhin müridine vesîle olabileceği fikrinin ilk defa Ma'rûf Kerhî'nin müridi Se- riyy-i Sakatî'ye (ö. 251) “Bir şeye ihtiyacın olduğu zaman benim adıma yemin ederek onu Allah'tan iste” demesi ve bunun özellikle tarikatların ortaya çıktığı VI-VII/XII-XIII yüzyıllarda pîr ve şeyhlerin Allah'a yaklaş- mak için vasıta kabul edilmesi şeklinde anlaşılmasıyla başladığını belirtir. (Bardakçı, 1999: 39-40) Tasavvufta önemli bir makam olan Üveysîliğin, ya doğrudan Hz. Peygamber'in ruhu ve maneviyatı tarafından terbiye edi- len veliyi; ya da daha önce yaşamış ve ölmüş bir mürşidin ruhaniyetinden feyz alıp bunlarla kalbi bir irtibat kurarak ona ait halin kendisine de ge- çeceğine inanmayı ifade etmesi, (Uludağ, 1995: 549; Cebecioğlu, 1997: 737) bu anlam kaymasının örneklerinden birini oluşturur.

Kur'an'da vesîle kelimesinin geçtiği diğer yer ise;

أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ
إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُورًا

“Onların kendisi Allah'a yalvarır ve en yakın olabilmek ümidiyle vesîle ararlar; rahmetini diler, azabından da korkarlar. Çünkü Rabbinin azabı sakınmaya değerdir” (el-İsrâ, 17/57) âyetidir. Âyetin anlamına açıklık getiren ise bir önceki âyettir:

قُلْ ادْعُوا الَّذِينَ رَعَيْتُمْ مِنْ دُونِهِ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ الضُّرِّ عَنْكُمْ وَلَا تَحْوِيلًا

“De ki Allah'tan başka (size yardım edeceğini) zannettiklerinize ya- karın! Onlar ne zararı sizden giderebilirler ne de onda herhangi bir deği- şiklik yapabilirler” (el-İsrâ 17/56)

İbn Mes'ûd (ö.32/652-53) ve Taberî (ö. 310/923) tarafından âyetin iniş sebebi olarak, bir grup insanın taptıkları cinlerin son- radan Müslüman olmasına rağmen onlara tapmaya devam etmele- ri üzerine Allah tarafından bir kınama olduğu ifade edilmiştir. (İbn Kesîr, 1969: II/46-47; Taberî, 2000: XIV/628-632; Kurtubî, 1964: X/ 279) İbn. Hacer el-Askalanî (v. 852/1448) de cinlere ibadet eden insan- ların onlara ibadet etmeye devam ettiklerini, cinlerin ise Müslüman olup Rablerine vesîle aradıklarından bundan hoşnut olmadıkları- nı belirtmiştir. (İbn Hacer, 1407: VIII/ 249). Âyetin nüzuluna sebep

olan tapınılan varlıkların melekler, Üzeyir veya Hz. İsa olduğuna dair rivayetler de bulunmakta, Taberî ve bazı müfessirler bunlardan meleklerle ilgili olanın daha sahih olduğu görüşünü paylaşmakta, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) de buna katılmaktadır. (Taberî, 2000: XIV/628-632; Mâtürîdî, 2006: VIII/ 299-302; Râzî, t.y.: XX/ 356-357). Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210)'ye göre mâbud olan varlıkların zararları gidermeye, faydayı elde etmeye gücünün yetmesi gerekir. Oysaki zikredilenlerden hiç birisinin buna gücü yetmemektedir. Mabûd olarak kabul edilen melek veya peygamberlerin kendileri Allah'a, ibadet ederek yaklaşmak isterler. İbadet edene ibadet edilmez. (Râzî, t.y.: XX/ 356-357; Beyzavî, ty.: III/ 259). Müfessirlerin çoğunluğu, bu ayette geçen vesîle kelimesinin diğer ayette olduğu gibi Allah'a yakınlaşma (kurbet) anlamına geldiği konusunda hemfikirler. Ancak ayetin tefsirlerine bakıldığında, bir önceki ayetin de etkisiyle Allah'a ibadet edene ibadet edilemeyeceği vurgusu ön plandayken, O'na yaklaşmak için vesîleler arayanların da vesîle edinilemeyeceğine dair bilgiye rastlanılmamaktadır. Bu durum, zikri geçen varlıkların belirli ölçülerde vesîle kılınmasının uygun görüldüğü fikrini akıllara getirmektedir. Allah dışındaki varlıklara ibadet edilemeyeceği gibi onların vesîle de kılınamayacağını savunanlar ise muhtemeldir ki ayetin nüzul sebebini, "cinlere" tapanlara karşı kınamaya hasrettikleri söylenebilir. (Yargıcı, 2016: 22-25).

Bütün bu yorum ve rivayetlerden vesîlenin kendisiyle Allah'a yaklaşılan şey olduğu düşüncesi pekişmiş olmaktadır. Bu âyet, siyak ve sibakından da anlaşılacağı üzere, âlimler tarafından dualarda cinsi ne olursa olsun, kullara yönelmenin akıl dışı bir şey olduğunun açık bir tezâhürü olarak yorumlanmıştır. Zira kendilerine ibadet edilen o varlıklar Müslüman olduklarını ilan etmiş ve Allah'ın rızasını kazanmak için de yarışa girmişlerken, kula kul olup kendisi gibi âciz bir varlığa ibadet etmek hiçbir akıl sahibinin kabul edebileceği bir davranış değildir. (Elbânî, 1995: 21-22)

Hadislere bakıldığında, *ezan hadisi* olarak bilinen rivayetlerde (Buhârî, "Ezan", 8; Müslim, "Salât", 7; Ebû Dâvûd, "Salât", 37; Tirmîzî, "Salât", 43; Nesâî, "Ezan", 38; İbn Mâce, "Ezan", 4) ezandan sonra okunan duada Allah (cc)'tan Peygamberimiz (sas)'e "cennetin en üst makamı" olarak yorumlanan (İbn Kesîr, 1969: II/ 53; Reşîd Rızâ, 1995: VI/ 305; Bursevî, 1389: II/ 387; İbn Manzûr, t.y.: XI/ 724-725) vesîlenin verilmesinin istendiği görülür. Hz. Peygamber'e yapılan bu duanın meyvesinin ise ondan gelen rivayetlere dayandırılarak ahirette şefaatine kavuşmak olduğu belirtilmiştir. (Müslim, "Ezan", 11; Ebû Dâvûd, "Salât", 37; Tir-

mizî, “Menâkıb”, 1; Nesâî, “Ezan”, 37) Bu durumda Hz. Peygamber için yapılan dua, kendisi de aynı zamanda bir vesîle olan şefaatine ulaşmak için başka bir vesîle olmuş olmaktadır. Bundan dolayıdır ki vesîleyi başlı başına kıyamet günündeki şefaati olarak yorumlayanlar olmuştur. (İbn Manzûr, t.y.: XI/ “vsl” md; İbnü’l-Esîr, t.y.: V/ 185).

Taberî, Müslümanlar arasında Hz. Peygamber’den sonra Allah’ın hücceti sayılacak dinî bir otoritenin varlığı konusunda tartışmaların yaşandığını belirtir. O ayrıca, Ebû Hanîfe’nin (ö. 150/767) dua ederken “peygamber ve velîlerin hakkı için” şeklinde ifadeler kullanılarak yapılan tevessülü doğru bulmadığına dair bir bilgi aktarır. Bu tür nakillerden hareketle tevessül konusuna ilişkin tartışmaların II. (VIII.) yüzyılın ilk yarısında ortaya çıktığını söylemek mümkündür. (Yavuz, 2012: 41/6)

2. Genel Kabul Gören Tevessül ve Vesîle Çeşitleri

2.1. Allah’ın Güzel İsimleri ve Yüce Sıfatlarıyla Tevessül

İslam âlimlerinin üzerinde ittifak ettikleri tevessül çeşitlerinin başında esmâ-i hüsnâ ve sıfatlarla tevessül gelir. Allah’ın isim ve sıfatları ise O’nun zatına nisbet edilen mana ve kavramlardan ibaret olup, şekil yönünden isim, fiil, zarf veya terkip şeklinde gelebilir. Gerek Kur’an gerek sahih hadisler bu çeşit tevessülü tasdik ve tavsiye etmiştir. Bu isimlerin zâtî olmamakla beraber medih, dua ve niyazla gönül hayatının derinleşmesi ve manevî doyuma kavuşması için vesîle teşkil ettiğini söylemek gerekir. (Topaloğlu, 1995: XI/ 405, 409)

Tevhid inancı, yaratanla yaratılmışların niteliklerinin birbirinden ayrılarak açıkça ortaya konmasını gerekli kılar. Yaradanın bilinmesi ancak isim ve sıfatlarıyla mümkün olacağından ve kişi ancak bu isim ve sıfatlar vasıtasıyla aşkın varlık olan Yaratıcısıyla bağlantı kurabileceğinden Kur’an’da Allah’a bu isimlerle dua, niyaz ve ibadette bulunulması gerektiği; (el-A’raf, 7/180) bunlardan herhangi biriyle dua edilebileceği (el-İsrâ, 17/110) belirtilmiş ve son nazil olan surelerin birinde de on altı kadar isim (el-Haşr, 59/22-24) bir arada zikredilmiştir. Bütün bu âyetlerde öncelikle Allah’ın birliği vurgulanmış, akabinde tenzihî, subûtî ve fiilî bazı sıfatlarını dile getiren isimler örnek bir adlandırma şeklinde ifade edilmiştir. (Topaloğlu, 1995: XI/ 405, 409; Yurdagür, 1984: 44-45)

Esmâ-i hüsnâ ile yapılan tevessüle örnek teşkil eden âyetler incelendiğinde² Kur’an’da en çok zikredilen Allah lafzından sonra ikinci sırada

2 el-Bakara, 2/126-129, 200, 201, 286; Âli İmrân, 3/35, 16, 17, 35, 36, 40, 41, 53, 147, 191-194; en-Nisâ, 4/75; İbrahim, 14/25, 41; el-Enbiyâ, 21/83, 89; el-Mû’mînün, 23/26, 29, 97-99; en-Neml, 27/19; el-Kasas, 28/16, 17, 21, 37, 63; Nuh, 71/21, 26, 28

gelen *Rab* ismiyle en fazla niyazda bulunulduğu görülür. (Yurdagür, 1984: 58) Bunun dışında bazen kul ihtiyacına cevap teşkil edecek isimleri zikretikten sonra ihtiyacını dile getirir, (el-Bakara, 2/286; el-A'raf, 7/155) bazen de doğrudan O'nun sıfatlarını zikrederek tevessülde bulunur. (Yûnus, 10/86; en-Neml, 27/19).

Hız. Peygamber, esmâ-i hüsnâ ile tevessüle büyük önem vermiş, ashabına bizzat örnek olarak bu şekildeki tevessülü salık vermiştir. Nitekim hadis kaynaklarının dua ve zikir bölümlerinde buna sıkça rastlanmaktadır. Bu kaynaklarda daha çok *ism-i âzam* tabiri kullanılmış, bununla yapılan duanın reddedilmeyeceği vurgulanmıştır. (Tirmîzî, “Da‘avât”, 92; bk. Beyhakî, 1985: I ve II. Ciltler) Kuraklık yıllarında dua etmesi istendiğinde duasına, Allah’a hamd ü senâdan sonra Rab, Rahman, Rahîm, Ganî, kıyamet gününün sahibi ve yegane ilah olduğunu ifade ederek başlamıştır. (Ebû Davûd, İstiska, 2) Hız. Peygamber, tavsiye ettiği dualarda öncelikle kulun Cenab-ı Hak karşısında acizliğini bilmesi, buna mukabil, O’nun hiçbir şeye muhtaç olmadığını, yegâne güç ve kudret sahibinin O olduğunu, zatından başka her şeyin fenâ bulacağını itiraf etmesi gerektiğini, ancak bu şuurla, özellikle de geceleri ve seher vaktinde yapılan duanın kabule şayan olacağını belirtmiştir: “Allahım! Ben hamdin sana has olduğunu, senden başka ilah olmadığını, senin bir olup hiç bir ortağının bulunmadığını, bol nimet verdiğini, göklerin ve yerin yaratıcısı, celâl ve ikram sahibi olduğunu (bilerek) senden istiyorum.” (İbn Mace, “Dua”, 9; Ebû Dâvûd, “Salât”, 358). “Allahım! Ben senin tek ve her şeyden müstağni olduğunu, bütün varlıkların sana muhtaç olduğunu, doğurmayan, doğmayan ve hiçbir dengi bulunmayan Allah olduğunu (tasdik ederek) senden istiyorum.” (İbn Mâce, “Dua”, 9). Enes b. Malik’ten gelen rivayete göre, bir gün Resûlullah ile oturlurken bir kişinin namazdan sonra şöyle dua ettiğini görür: Allahım! Hamd yalnız Sana mahsustur ve senden başka ilah yoktur. Minnet etmeden en çok veren, yeri ve gökleri yaratan olduğun için senden istiyorum. Ey celal ve ikram sahibi! Ey Hay ve Kayyum! senden istiyorum.” Duayı işiten Peygamber (sas) ashabına: “...Bu kişinin ne ile dua ettiğini biliyor musunuz?” diye sorunca ashabı da: “Allah ve Resûlu daha iyi bilir” diye karşılık verir. Bunun üzerine Resûlullah şöyle buyurur: “Varlığım kudret elinde bulunan Allah’a yemin ederim ki bu şahıs, kendisiyle dua edilip istenildiğinde Allah’ın mutlaka icabet edeceği *ism-i âzam* ile dua etmiştir.” Peygamber Efendimiz bu şekildeki duaların İlahî affa mazhar olacağını -önemine binâen- üç kez tekrarlayarak ifade buyurmuştur. (Nesâî, “Schv”, 58. Ayrıca bk. Müslim, “Zikr”, 61, 62, 63; Tirmîzî, “Da‘avât”, 19, 68.)

2.2. Salih Amellerle Tevessül

Tartışmasız kabul edilen tevessül çeşitlerinden biri olan salih amel; dinin yapılmasını emir veya tavsiye ettiği, iyi, doğru, faydalı ve sevap kazanmaya vesîle olan işlerin bütünüdür. (Uludağ, 1991: III/13) Kur'an salih amelin önemine vurguda bulunmuş; dünya ve ahiret mutluluğuna ulaşmanın yegâne yolu olarak işaretlemiş, kişinin gerek kendisiyle gerekse toplumla olan ilişkilerinin sıhhatli olması için salih amelin kilit rol oynadığını belirtmiştir.³ Salih amelî önemli kılan bir diğer yön ise duaların kabulü için önemli bir vesîle kılınmasıdır.

Bakara sûresinin iki âyetinde dinen farz kılınan sabır ve namaz gibi iki önemli amelle Allah (c.c)'tan yardım istenmesi salık verilmiştir. (el-Bakara, 2/45, 153) Söz konusu ayetlerde, hangi koşullarda bulunulursa bulunulsun mutlak surette Allah'tan yardım talep edilmesinin gerekliliği vurgulanmıştır. Bu durum, her vakit kulun Allah'la beraber, O'nun gözetim ve kontrolü altında bulunduğunun, O'nu hoşnut edecek davranışları vesîle kılarak, yalnızca O'ndan yardım istemesi gerektiğinin şuuruna varmasının gerekliliğini göstermektedir. Âyette geçen *sabır* kelimesine her ne kadar *oruç* manası yüklenmişse de burada ifade edilen daha ziyade, Allah'ın haram kıldığı şeylerde, musibet anında, iyilik yapma yolunda ve ibadet ve taatleri yerine getirmedeki devamlılık ve sebatır. (İbn Kesîr, 1969: I/87-88; Râzî, Beyrut, t.y.: III/ 49, IV/ 144-145; Elmalılı, 1992: II/ 69- 70) Sabrın bir çeşidi olarak görebileceğimiz huşû içinde kılınan bir namaz, Allah'ın kudreti, yüceliği, üstünlüğü, mahlûkata olan lütuf ve keremi çokça zikredildiğinden dünyevî musibetlerin kişinin gözünde küçülmesine ve olumsuzluklara karşı direnme gücünün artmasına vesîle olur. (Râzî, Beyrut, t.y.: III/ 49). Nitekim Hz. Peygamber'in sıkıntılı anlarında namaz kıldığı, namaz vesîlesiyle Allah (cc)'a iltica ettiği bilinmektedir. (Râzî, Beyrut, t.y.: VI/ 145; İbn Kesîr, 1969: I/ 87). Bir rivayete göre, karnının ağrısından kıvranan Ebû Hureyre'ye, kalkıp namaz kılmasını, çünkü namazın şifa olduğunu buyurmuştur. (İbn Mâce, "Tıb", 10; bk. İbn Kesîr, 1969: I/ 87) Burada fiziksel bir hastalıktan kurtulmak için namaz doğrudan bir şifa vesîlesi olarak takdim edilmemiş aksine, ruhsal ve hissî yönden rahata eren kişilerin bazı bedensel ağrıları daha hafif bir şekilde atlatabileceği gerçeğine atıfta bulunulmuştur. Manevî rahatlamamanın beraberinde belli oranda fizikî bir rahatlamayı getirdiği su götürmez bir gerçektir.

Salih amel Kur'an'da da belirtildiği gibi sıkıntılardan kurtulmaya, maddî ve manevî rızıklanmaya, işlerin kolaylaşmasına vesîle olabilmektedir. (et-Talâk, 65/2, 3, 4, 5, 7, 11) Kur'an, salih amellerin bir girizgâhı

3 Örnek olarak bk: el-Bakara, 2/82, 277; en-Nisâ, 4/57; 122, 173; el-A'raf, 7/42; Hûd, 11/11, 23; el-Kehf, 18/30, 88, 107; Tâhâ, 20/75, 82,112; el-Furkân, 25/70; el-Ankebût, 29/7, 9, 58; el-Hucurât, 49/29; et-Talâk, 65/11.

olarak görülebilecek imanı, Allah'ın rahmet ve mağfiretini celp etmeye bir vesîle olarak inananların önüne koymuştur. Âli İmrân sûresinin muhtelif âyetleri bunu destekler mahiyettedir: “Ey Rabbimiz! İman ettik; günahlarımızı bağışla, bizi ateş azabından koru!” (Âli İmrân, 3/16), “ ‘Rabbimiz! İndirdiğine inandık ve peygamberine uyduk. Şimdi bizi şahitlerden yaz’ dediler.” (Âli İmrân, 3/53), “ Ey rabbimiz! Gerçek şu ki biz, ‘Rabbimize inanın!’ diye imana çağıran bir davetçiyi işittik, hemen iman ettik. Artık bizim günahlarımızı bağışla, kötülüklerimizi ört, ruhumuzu iyilerle beraber al ey Rabbimiz! Rabbimiz! Bize, peygamberlerin vasıtasıyla vâdettiklerini de ikram et ve kıyamet gününde bizi rezil-rüsvey etme; Şüphesiz sen vâdinden caymazsın.” (Âli İmrân, 3/193-194).

Hadis kaynaklarında, Allah rızası için yapılan iyi bir amelin Allah’a arz edilmek suretiyle sıkıntılarının define birer vasıta kılındığı görülmektedir. Hz. Peygamber’in uygulamalarında ve ashabına yaptığı tavsiyelerde bunu görmek mümkündür. (Buhârî, “Daavât”, 6, 7, 9-10; Müslim, “Zikr”, 56, 57; İbn Mâce, “Dua”, 15; Tirmizî, “Daavât”, 16). Bu konuya delil olabilecek en tanınmış örnek ise, Abdullah b. Ömer’in rivayet etmiş olduğu, *Mağara Ehli* kıssasıdır. Kıssa özetle; seyahat esnasında bir mağaraya sığınan üç kişinin, mağara ağzının yuvarlanan bir kaya yüzünden kapanması üzerine işlemiş oldukları salih amelleri vesîle edinerek yalvarmaları ve bunun neticesinde mağaradan kurtulmalarından bahseder. (Buhârî, “Enbiyâ”, 53; “İcâre”, 12; “Edep”, 5; Müslim, “Zikr”, 100.) Hz. Peygamber’in bu kıssayı övücü bir üslupla anlatması, salih amelleri zikretmek suretiyle onlarla tevessül edilebileceğine bir örnektir. (Elbânî, 1995: 56.)

2.3. Salih Kişilerin Duasıyla Tevessül

Allah Kur’an’da kullarına yakın olduğunu, kendisine dua edenin duasına icabet edeceğini bildirmiş, dua etmekten geri kalınmaması gerektiğini tavsiye etmiştir.⁴ “De ki yalvarmanız olmasa, Rabbim size ne diye değer versin” (el-Furkân, 25/77.) ayeti, insanın önemini yalvarmasıyla denk tutmuş; duasını, kıymetinin göstergesi kılmıştır. Hz. Peygamber de bunu “Dua ibadetin özüdür” (Ebû Dâvûd, “Vitr”, 23; Tirmizî, “Daavât”, 1) diyerek pekiştirmiştir. Gazzâlî, (ö.555/1111) kalkanın oktan korunmak, suyun ise bitkilerin büyümesi için birer sebep oldukları gibi, duanın da bela ve sıkıntıyı def etmek ve Allah (cc)’ın rahmetini celp etmek için önemli bir sebep olduğunu bildirmiştir. (Gazzâlî, 1993: I/ 941). Bütün bu örnekler kişinin yapacağı duanın önemini vurgularken, başkasının yapacağı duanın tevessüle konu olup olmayacağı tartışılmış, Kur’an ve sahih rivayetlerden getirilen delillerle salih kişilerin duasıyla tevessülde bulunmanın caiz olduğu belirtilmiştir.

4 Bk. el-Bakara, 2/186; el-A’raf, 7/180; er-Ra’d, 13/36; el-İsrâ, 17/110; el-Hac, 22/67; el-Kasas, 28/87; el-Mü’min, 40/60; eş-Şûrâ, 42/15.

Kur'an insanların farklı karakter ve yetenekte olduğunu muhtelif ayetlerle belirtmiştir: "...Onlardan (insanlardan) kimi kendisine zulmeder, kimi ortadadır, kimi de Allah'ın izniyle hayırlarda öne geçmek için yarışır..." (Fâtır, 35/32), "Herkesin yaptığı işlere göre dereceleri vardır..." (En'âm, 6/132), "Herkesin yaptıklarına göre dereceleri vardır. Allah, onlara yaptıklarının karşılığını verir..." (Ahkaf, 46/19). Bunun hikmeti ise şu şekilde izah edilir: "...Birbirlerine iş gördürmeleri için kimini ötekine derecelerle üstün kıldık..." (Zuhrûf, 43/32) Bu derecelendirme dünyevî olabileceği gibi, işlenen iyi amellere göre uhrevî ve Allah indindeki değer açısından da olabilmektedir. Allah (cc)'ın emirlerini yerine getirip, yasaklarından kaçınma oranıyla paralel olarak bu mertebeler de farklı olacaktır. (el-Hucurât, 49/13) Allah katında değerli olanın yapacağı duanın da bir değere sahip olacağı kuşkusuzdur.

İnatçı bir kavim olan İsrailoğulları Hz. Musa'yı yalanlamalarına rağmen her başları sıkıştığında onun duasına müracaat etmekten geri durmamışlardır. (el-Bakara, 2/61, 67-71; el-A'raf, 7/134). Onlar, Hz. Musa'nın duasının kabul olmayacağını düşünselerdi ısrarla böyle bir girişimde bulunmazlardı. (Râzî, Beyrut, t.y.: XIV/ 219). Bu şekilde bela ve musibetlerin ortadan kalkması için peygamberlere müracaat edildiği gibi, günahların affı için de müracaat edilmiştir. Kıskançlıkları yüzünden Hz. Yusuf (as)'u kuyuya atan kardeşleri, hakikat ortaya çıkıp yaptıklarından pişman olunca, babalarının da duasının kabul olunacağını bildiklerinden " ...Ey babamız! (Allah'tan) bizim günahlarımızın affını dile! Çünkü biz gerçekten günahkârlar idik" (Yûsuf, 12/97) şeklinde seslenerek babalarından kendileri için duada bulunmasını talep etmişlerdir.

Kur'an münafıkların bile Peygamberimizin duasına sığınmaları durumunda affa mazhar olacaklarını bildirmiştir: "...Eğer onlar kendilerine zulmettikleri zaman sana gelseler de Allah'tan bağışlanmayı dileseler, Resûl de onlar için istiğfar etseydi, Allah'ı ziyadesiyle affedici, esirgeyici bulurlardı." (en-Nisâ, 4/64) "Münafıkların durumunu açıklayan bu âyet, onların bile affolunacağını açıkça ifade etmekteyken, halis müminler için bu durum af için çok daha uygundur. Resûlullah (sas)'ın onlar için af talep etmesi, bu talebin Allah katında kabul edilmesine vesile teşkil etmektedir." (Râzî, Beyrut, t.y.: X/ 162)

Hadis kaynaklarında da Hz. Peygamber'in duasına müracaat edildiğinin örneklerini görmek mümkündür. Hz. Peygamber'in duasıyla saralı bir kadının iyileşmesi, Ebû Hureyre'nin annesinin Müslüman olması, (Müslim, "Fedâilü's-Sahabe", 158) kıtlık dönemlerinde yağmurun yağması, şiddetli yağmur zamanlarında şiddetin kesilmesi ki hadis kitaplarının "Kitabu'l-İstiskâ" bölümlerinde bunun örneklerini bolca görmek mümkündür, bu örneklerden sadece bir kaçıdır. (Buhârî, "İstiskâ", 6-14, 24; Müslim, "İstiskâ", 8, 9, 10, 12; Nesâî, "İstiskâ", 1, 9-10)

Âyet ve hadislerden örneklerini gördüğümüz bu vesîle çeşidinde aktif rolü peygamberlerin üstlenmesi, onların olmadığı dönemlerde bu tür tevessüle müracaat edilip edilmeyeceği meselesini gündeme getirmiş, salih amel sahibi müttaki bir insana gidilerek onun da duasına müracaat etmenin bir nevi “salih amellerle tevessülde bulunma” sayılacağından ittifakla kabul görmüştür. Nitekim Hz. Peygamber, Uveys b. Âmir el-Karânî’nin dualarının cevaba yakın olduğunu bildirmiş ve ondan dua istenilmesini tavsiye etmiştir. (Müslim, “Fedâilü’s-Sahâbe”, 223- 225) Bütün bunların haricinde hadis kaynaklarında, bir Müslüman’ın gıyâbî olarak başka bir din kardeşine olan duasının kabule değer olduğu bildirilmekte, (Müslim, “Zikr”, 86- 88) bundan daha çabuk herhangi bir duanın kabul olunmayacağı söylenmektedir. (Ebû Dâvûd, “Salât”, 364; Tirmizî, “Birr”, 50) Nitekim Resûlullah (sas), umre için müsaade isteyen Hz. Ömer’e: “Ey kardeşim! Duanda bizi an, unutma!” (Ebû Dâvûd, “Salât”, 358) diyerek salih kişilerin duasıyla da tevessül edilebileceğinin örneğini göstermiştir.

3. Hakkında Tartışmaların Olduğu Tevessül Çeşitleri

3.1. Zât İle Tevessül⁵

3.1.1. Salihlerin Allah Katındaki Makamıyla Tevessül

Daha çabuk netice almak, sıkıntı ve belalardan mümkün olduğunca çabuk kurtulmak amacıyla yapılan duaların müsbet netice vermesi için kişinin, “Allahım! Falanca kulunun katındaki üstün makamı hatırına şu şu sıkıntımı gider, şu şu dileğimi kabul et!” diyerek dua etmesi bu tevessül çeşidine girer. Ancak tevhid inancına ters düştüğü söylenerek bu durum âlimler arasında ihtilafa sebep olmuştur. İbn Teymiyye (ö.728/1327) ve onun görüşlerini benimseyenler, bu tür tevessüle karşı çıkararak,⁶ bu konudaki tartışmayı başlatmışlardır. Es-Subkî (ö.783/1381) ve taraftarları ise, bunun meşrû olduğunu savunarak onlara karşı cephe almışlardır (Subkî, 1419/1991: 153). Tartışmaya konu olan bu tür tevessülün örnekleri karşıt delilleriyle birlikte ele alınacaktır.

3.1.1.1. Hz. Ömer’in Hz. Abbas ile Tevessülü

Enes b. Mâlik’in rivayetine göre, (Buhârî, “İstiskâ”, 3; “Fedâilü’s-sahâbe”, 11; İbn Hacer, 1407: II/ 574-575) Hz. Ömer, kuraklık zamanında Hz. Peygamber’in amcasını vesîle kılarak, Allah (cc)’tan yağmur

5 Konu hakkında yapılan bir çalışma için bk. Muhammed el-Mustafa, *Tevhid ve Şirk Açısından Kelâmcılara Göre Tevessül*, (Basılmamış yüksek lisans tezi), Van Yüzüncü Yıl Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020, 41-101.

6 Konu hakkında kapsamlı bir çalışma için bk. Abdulvehhab Gözün, İbn Teymiyye’nin Tevessül Anlayışına Eleştirel Bir Yaklaşım, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 13, Haziran 2018, 15-42.

yağdırması için “Allahım! Bizler daha önce Peygamberimiz (sas)’i vesîle kılarak sana niyazda bulunurduk, sen de bunun üzerine bize yağmur verdin. Şimdi ise Peygamberimiz (sas)’in amcasını vesîle kılıyor ve sende bize yağmur yağdırmanı diliyoruz” diyerek duada bulunur ve bunun üzerine yağmur yağar. (Rivayetin değerlendirmesi için bk. Güler, 1997: 89-92)

Zât ile tevessülü savunanlar Hz. Ömer ’in Hz. Abbas’ın “zatiyla”, karşı çıkanlar ise Hz. Abbas’ın “duasıyla” tevessülde bulunduğunu savunarak şu delilleri öne sürmüşlerdir: Hz. Ömer böyle yapmakla, Resûlullah dışındakilerle de istiskâda bulunmanın caiz ve meşru olduğunu, Peygamberimiz (sas)’in amcasıyla tevessülde bulunarak Ehl-i Beyt’in şerefini, yüceliğini ve daha faziletli (fâdıl) dururken faziletli (mefdûl) olanla da tevessülün caiz olduğunu insanlara göstermek istemiştir. Zira o esnada daha faziletli olan Hz. Ali dururken Hz. Abbas ile tevessülde bulunulmuştur. (Fakî, 1968: 174-175; İbn Hacer, 1407: II/574-575; İbn Asâkir, t.y.: III/555-557). Hz. Ömer “Başınıza bir musibet geldiğinde Hz. Abbas’ı Allah’a vesîle edinin!” demekle “ondan dua isteyin” manasını kastetmemiş aksine “Onunla Allah (cc)’a tevessülde bulunun!” demek istemiştir. Çünkü Hz. Ömer bunu, ondan dua etmesini istedikten sonra söylemiştir. Bu da salih zatların Allah (cc) katındaki mertebesiyle tevessül edilebileceğini gösterir.(İbn Asâkir, t.y.: III/555-557; Kevserî, 1369h.: 3-4, 9, 11)

Zat ile tevessüle karşı çıkanlar ise, kendilerince meşru olan tevessülün, Hz. Peygamber (sas)’in zatiyla değil, dua ve şefaatiyle yapılan tevessül olduğunu savunurlar. Zira onlara göre eğer zat ile tevessül meşru olsaydı, başta Hz. Ömer (ra) olmak üzere bütün sahabe Resûlullah’ın zatını terk edip de Hz. Abbas’ın zatiyla tevessül etmezdi. Mahlukatin en hayırlısıyla tevessül dururken O’nun akrabalarından biriyle tevessülde bulunmak sahabenin de kabul edebileceği bir şey değildir. Böyle bir davranış meşru olan sünneti terk edip, efdal olandan yüz çevirmek ve mümkün olduğu halde iki vesîleden daha zayıf olanıyla Allah’tan istekte bulunmaktır. (İbn Teymiyye, 1970: 65-66; 1416/1995: I/86-87; İbn Ebû’l-İz, 1988: 96) Dolayısıyla Peygamber bile olsa herhangi bir zatın Allah (cc) katındaki derecesiyle veya makamıyla tevessülde bulunmak dinen caiz değildir. Ahirete irtihalinden sonra Peygamberimiz (sas)’le tevessül ancak, onun getirdiklerine iman ve itaat etmek suretiyle olabilir. Rivayetten anlaşıldığı kadarıyla, Hz. Ömer Hz. Abbas’ın zatiyla değil duasıyla tevessülde bulunmuştur. (İbn Teymiyye, 1970: 49; 1995: I/153)

Çağdaş İslam âlimlerinden M. Nâsiruddîn el-Elbânî (1914-1999) ise konuya şu şekilde yaklaşmaktadır: Sahabenin dualarında Hz. Peygamber’in hakkı ve kadri için dilekte bulunduklarına dair bir tek delil getirilemez. Sahabenin tevessülü ancak ona gidip, doğrudan doğruya kendileri için Allah (cc)’a dua etmesini istemek şeklindeydi. Eğer Resûlullah’la

vefatından sonra tevessül etmek mümkün olsaydı, Hz. Ömer (ra) veya ashab, onu bırakıp bir başkasıyla tevessülde bulunmazlardı. Daha faziletli dururken faziletli ile tevessülde bulunmak doğru değildir. Bunun aksini yapmak, namazda Resûlullah’a uymak gerekirken gidip başkasına uymaya benzer. Eğer durum söylenenin aksi olsaydı, Hz. Ömer bunu bir kereye mahsus olmak üzere yapardı. Oysaki ibareden Hz. Ömer (ra)’ın bunu sıkça yaptığı ortaya çıkmaktadır. İhtilafa düşülen mevzularda, ashaptan hiçbirisinin Resûlullah (sas)’ın kabrine, soru sormak veya meselelerine çözüm bulmak için gittiği görülmemiştir. Çünkü sahabenin hepsi onun öldükten sonra dünyayla ilgisinin kesildiğini biliyordu. (Elbânî, 1995: 74-92)

İbn Teymiyye ve Elbânî rivayeti sahih kabul etmekle beraber te’vîl yoluna gitmiştir. Ebû Reyeye ise hadislerdeki isrâiliyyât kültürüne bir örnek olduğunu ileri sürdüğü bu rivayete ciddi eleştirilerde bulunmuş ve bu rivayete dayanılarak kabul edilen tevessülü şirk kapsamında değerlendirmiştir. (Ebû Reyeye, t.y.: 128-129; Eleştiri için bk. Akyüz, 2011: 35-72)

3.1.1.2. A‘mâ Hadisi

Osman b. Huneyf’in naklettiğine göre (İbn. Mâce, “Salât”, 189; Tirmizî, “Daavât”, 119; Ahmed b. Hanbel, 1991: IV/138) a‘mâ bir adam Resûlullah’a gelir ve “Benim için Allah (cc)’a dua et de Allah (cc) bana şifa versin” der. Hz. Peygamber de önce güzelce abdest almasını ve iki rekat namaz kılmasını, sonra da şu şekilde dua etmesini tavsiye eder: “Allahım! Rahmet peygamberin Muhammed ile sana yöneliyor ve senden istiyorum. Ey Muhammed! Bu derdimin ortadan kalkması için Rabbime seninle yöneldim. Allahım! onu bana şefaatchi kıl! Beni de onun için şefaatchi kıl!” Bunun üzerine hasta iyileşir. (Bk. Güler, 1997: 94-96)

Zat ile tevessülü savunanlar, a‘mâya öğretilen duanın, “salih bir kişinin Allah (cc) katındaki mertebesi ile tevessüle” işaret ettiğini iddia ederler. Onlara göre dua metni ve kullanılan ifade tarzına bakıldığında hiçbir yoruma mahal bırakmaksızın Resulullah (sas)’ın a‘mâya duasında kendisine tevessül etmesini öğrettiği görülmekte, dolayısıyla a‘manın onun zatıyla tevessül ettiği açıkça ortaya çıkmaktadır. Ayrıca hadis metninde Resûlullah (sas)’ın a‘mâ için dua ettiğine dair bir ibarenin bulunmaması bunu destekler mahiyettedir. (Karîbullah, 1992: 90)

Zat ile tevessülü meşru gören âlimlerden kimi ise, vefat etmiş bir kişiyle yaşayan bir kişinin zatlarıyla yapılan tevessülü birbirinden ayırarak hayatta olan kişilerin zatlarıyla yapılacak olan tevessülün meşru olduğunu, Peygamber dahi olsa hayatta olmayanların zatlarıyla yapılan tevessülün meşru olmadığını savunmuşlardır. Onlara göre mezkûr hadis, hayatta olan kişinin zatıyla yapılan tevessüle delalet ettiğinden meşrudur.

Yine Hz. Ömer (ra)'ın Hz. Abbas'la tevessülde ölen kişilerin zatlarıyla yapılacak tevessülün meşru olmadığını gösterir.(Âlûsî, t.y.: VI/125-126)

İbn Teymiyye'ye göre a'mânın gözünün iyileşmesi, onun Allah'a Resûlullah'ın zatiyla değil, şefaatiyle ve duasıyla tevessülde bulunmasından mütevellittir. Dolayısıyla hadis, zatla tevessülden ziyade duayla tevessüle işaret etmektedir. Nitekim hadiste geçen, "Onu bana şefaatchi kıl, beni de onun için şefaatchi kıl!" lafızları da, "O'nun benim hakkımdaki duasını kabul et!" manasındadır. (İbn Teymiyye, 1970: 92, 96, 105, 147) Şayet durum dedikleri gibi olsaydı, o dönemdeki bütün a'mâ Müslümanların, duasına başvurmadan onun zatiyla tevessülde bulunmaları gerekirdi ki böyle bir şey vakî olmamıştır. Dinen meşru olan da onların yapmadıkları değil, yaptıklarıdır. (İbn Teymiyye, 1970: 134)

Elbânî İbn Teymiyye'nin görüşünü destekler mahiyette şunları söyler:

1) A'mâ, Resûlullah (sas)'a kendisine dua etmesi için gitti, dua öğretmesi için değil. "Allah'a dua et de gözlerimi iyileştirsin." demesi bunu gösterir. Şayet amacı Resûlullah (sas)'ın makamına tevessül etmek olsaydı, yanına gelerek ondan dua istemezdi. Evinde oturup, "Allahım! Nebî (sas)'nin senin katındaki makamı ve yerinin yüceliğiyle sana yöneliyor, sana yalvarıyorum; bana şifa verip gözümü açmanı istiyorum." diye dua ederdi.

2) Resûlullah (sas): "Dilersen sana dua ederim, dilersen sabrederisin." demek suretiyle hem ona dua edeceğini vadetmiş, hem de nasıl dua edeceğini öğretmiştir. A'mânın ısrarla "Bana dua et!" demesi Resûlullah (sas)'ın ona dua ettiğini gösterir.

3) Duada geçen "Onu benim için şefaatchi kıl! Beni de onun için şefaatchi kıl" ibaresi, "Onun şefaatinin ve hakkımdaki duasını kabul et!" manasındadır. Lügatte şefaet kelimesinin manası duadır.

4) Bu hadis, Resûlullah (sas)'ın mu'cizelerinden biri olarak kabul edilmiştir. Bu da a'mânın şifa bulmasının sırrının, ancak Resûlullah (sas)'ın duasıyla olduğunun delilidir. Günümüzde herhangi bir körün Allah (cc)'a ihlasla dua etmesine rağmen şifa bulmaması, hadiste geçen a'mânın gözlerinin iyileşmesinin Nebî (sas)'nin duasıyla olduğunu gösterir. Şayet iyileşme Peygamberimiz (sas)'in Allah katındaki makamına veya hakkına tevessülden dolayı olmuş olsaydı, diğer körlerin de bu şekildeki bir tevessülle gözlerinin iyileşmesi gerekirdi. Körün Resûlullah (sas)'ın zatına tevessül etmesi doğru kabul edilse bile, bu ancak onun zatına özgü bir hüküm olmuş olur. Ne peygamberlerden ne de salihlerden hiç kimse onun bu durumuna ortak olamaz. (Elbânî, 1995: 101-110)

Yukarıdaki tartışmaların rivayet metninin anlamı üzerinde yoğunlaşması, hadisin taraflarca sahih olarak kabul edildiğini göstermektedir. Gerek İbn Teymiyye gerek Elbânî daha ziyade rivayeti yorumlama yoluna gitmiş, bu yorumlara itiraz edenler metnin açık bir şekilde zâtlı tevessüle işaret ettiğini savunmuşlardır. İtiraz olarak a‘mânın Hz. Peygamber’in yanına dua almak için gittiği söylene de buluşmada Hz. Peygamber’in a‘mâyâ salihlerin Allah katındaki makamıyla (zatıyla) tevessül edilebileceğine dair bir alternatif sunmuş olması, a‘mânın da böyle bir yolun bulunduğunu ancak Hz. Peygamber’in kendisine bildirmesinden sonra haberdar olmuş olması muhtemeldir.

3.1.1.3. Osman b. Huneyf Hadisesi

Zât ile tevessülü kabul edenlerin ileri sürdüğü, (Kevserî, 1369 h.: 12; Fakî, 1968: 150) kabul etmeyenlerin ise hadis kriterleri açısından sorunu bulduğu ve dolayısıyla delil olarak kullanılamayacağını iddia ettikleri rivayettir. (Bk. Güler, 1997: 96-97) Bu rivayete göre, defalarca Halife Osman’a uğramasına rağmen halifenin kendisine aldırış etmediği adamın biri, bu sefer Osman b. Huneyf’ten (ö. 41/661?) kendisine yardım etmesini ister. Osman b. Huneyf de ona, güzelce abdest alıp iki rek’at namaz kılmasını, ardından Resûlullah (sas)’ın a‘mâyâ öğrettiği duayı okumasını söyler. Bunları uygulayan adam halifenin yanına gidince daha öncekinin aksine halifenin kendisiyle ilgilendiğini görür, halife onun hacetini gidermiştir. Daha sonra Osman b. Huneyf’le karşılaşan adam, “Allah senden razı olsun. Sen halifeyle konuşuncaya kadar benimle ilgilenmezdi.” deyince o da yemin ederek halifeyle konuşmadığını, bunun olsa olsa kendisine öğrettiği dua vasıtasıyla gerçekleştiğini söyler. (Taberânî, 1985: IX/30-31)

Taberânî, hadisin tarikini zikrettikten sonra sahih olduğunu savunmuştur. (Taberânî, 1986: I/ 201-202) Zât ile tevessülü savunanalar, hadisin İbn Teymiyye de dahil pek çok kişinin takdirine mazhar olduğunu, Peygamberimiz (sas)’ın Allah katındaki değeriyle tevessülde bulunan a‘mânın bu uygulamasını sahabenin, vefatından sonra da Hz. Peygamber’le tevessülde bulunulabileceği şeklinde yorumlamasının doğru olduğunu iddia ederler. Osman b. Huneyf’in Halife Osman zamanındaki bu uygulaması, sahabenin bunu desteklemekle kalmayıp tavsiye ettiklerini de gösterir. (Fakî, 1968: 150) İbn Teymiyye ise, bunu ashâbın bir tasarrufu olarak görmekte ve dinde bir hüccet olamayacağını söylemektedir. Zira hüccet olabilmesi için, sahabenin bu yorumunun başka bir sahabenin yorumuna ve nassa muhalif olmaması gerekir. Bu durumda sahâbî sözünün veya uygulamasının şöhret bulmaması sebebiyle onaylayanların ve karşı çıkanların bilinmemesi durumunda icma’ın gerçekleştiğini söylemek mümkün değildir. Ashâbın bazıları Peygamberimiz (sas)’ın zatıyla te-

vessülü caiz görseler de, sahabenin ileri gelenlerinin uygulamaları bunun tam zıddıdır. Halife Ömer'in Hz. Abbas'la tevessülü tercih etmesi bunu gösterir. (İbn Teymiyye, 1970: 104-108)

Elbânî, hadisin rivayet yollarında, biri Hammad b. Seleme'ye diğeri de Şebib b. Said'e ait iki ziyadenin olduğunu söyleyerek bu özelliğinden dolayı hadisin delil gösterilemeyeceğini savunmuştur. Hadisteki birinci ziyade, hadisin sonundaki “Nebî'ni gözümün iyileşmesinde şefaâtçi kıl.” lafzından sonra gelen, “eğer herhangi bir ihtiyaç olursa bunun gibi yap.” ibaresidir. Hammad b. Seleme'nin hadisi tek başına rivayet etmesi ve kendisinden daha güvenilir olan Şu'be'nin rivayetine muhalif olmasından dolayı buradaki ziyade illetlidir. Hadisteki ziyade de şaz olduğundan hadis sahih değildir. (Elbânî, 1995: 118-120) Şebib'in ezberinde zayıflık olduğu ve garib hadisler rivayet ettiği söylendiğinden ikinci ziyade de rivayetin sahliliğine engeldir. (Elbânî, 1995: 121-126)

Elbânî ayrıca “bu hadis, Taberânî'nin el-Mu'cemu's-Sağir ve el-Mu'cemu'l-Kebîr'inde sahihtir” diyenleri ise İbn Teymiyye'nin bunu sadece es-Sağir'de, o da kıssanın kendisine değil, kıssanın geçmediği Şu'be'nin rivayeti için söylediğini belirterek eleştirir. Ona göre kıssa sabit olsa bile Osman b. Huneyf o adama nasıl dua edeceğini tam olarak öğretmemiştir. Resûlullah (sas)'ın o duayı sadece a'mâ için yaptığı ve rivayette geçen adam için aynı duanın söz konusu olmadığı bilindiğinden duadan ‘Allah'ım onu bana şefaâtçi kıl, beni de ona şefaâtçi kıl’ sözü çıkarılmıştır.” (Elbânî, 1995: 127) Ayrıca kıssada, Hz. Osman'ın, herhangi bir gerekçe olmadan ihtiyacı olan bir kimseye hiç yüz vermemesi gibi hiç de layık olmadığı bir şekilde tavsif edilmesi onun faziletine gölge düşürecek bir ifadedir ki, bu da kıssanın sıhhatini tamamen zedeler. (Elbânî, 1995: 130-131)

Duaların kabule değer olmasını sağlayan şeyin kişinin bizzat kendisinin yapmış olduğu dua mı, yoksa Allah katındaki makamı mı olduğu konusu her ne kadar tartışma sebebi olmuşsa da dua, duayı eden ve duada zikir edilen kişilerin işlemiş olduğu salih ameller neticesinde makbul olmuştur. Zira salih amellerde bulunan kişinin Allah (cc) katındaki mertebesi yüce, duası kabule değerdir. Salih insanların bu mertebeye gelmesini sağlayan iman, takva ve işlemiş oldukları salih ameller, duanın kabulü için birer vesîle olduğundan bu durum zat ile tevessülü caiz görmeyen âlimler tarafından da kabul edilmiştir. Söz konusu tartışmayı, içerikten ziyade ifade farklılıklarıyla sınırlamak daha yerinde olacaktır.

3.1.2. Salihlerin Allah Üzerindeki Hakkıyla Tevessül

Salih amellerle elde edilen mertebenin, o kişilere Allah (cc) üzerinde bir hak oluşturup oluşturmadığı, şayet oluşturuyorsa bununla tevessül

yapılıp yapılamayacağı tartışma konusu olmuştur. “Allahım! Şu şu kulu-
nun senin üzerindeki hakkı için falanca hacetimin giderilmesini senden
istiyorum...” şeklindeki duanın cevazı tartışılmış; “salihlerin makamıyla
tevessülü” caiz görenler, bu makamın Allah (cc) üzerinde vacip olmayan
bir hak oluşturduğunu ve bu hakla tevessül edilebileceğini, (İbn Kesîr,
1969: III/436; Kevserî, 1369 h. : 3, 5, 12, 16) diğer grup ise Allah üzerin-
de kulların herhangi bir hakkının söz konusu olamayacağını, dolayısıyla
böyle bir tevessülden bahsedilemeyeceğini iddia etmişlerdir.

3.1.2.1. Ebû Said el-Hudrî Hadisi

Ebû Said el-Hudrî’den gelen rivayete göre (İbn Mâce, “Mesâcid”,
14; Ahmed b. Hanbel, 1991: III/ 21) Hz. Peygamber, “Allahım! Senden
isteyenlerin senin üzerindeki hakkı ve şu yürüyüşüm hakkı için senden
istiyorum. Ben böbürlenerek ve isteksiz çıkmadım...” şeklinde dua ede-
rek namaz kılmak üzere mescide giden kişiden Allah’ın hoşnut olacağını,
yetmiş bin meleğin de istiğfar edeceğini söylemiştir. (Bk. Güler, 1997:
99-101)

İbn Teymiyye, hadisin esas olarak peygamberlerin ve salihlerin dua-
sıyla yapılan tevessüle işaret ettiğini ancak, sıhhat yönünden zayıf oldu-
ğundan delil olarak getirilmesinin uygun olmayacağını söylemiştir. Ona
göre; kulların Allah (cc) üzerinde herhangi bir hakkı olamaz. Şayet hadis
sahih kabul edilse bile burada *hak* kelimesiyle kast edilen; Allah (cc)’ın,
kulların yaptığı dualara icabet edip, işledikleri salih amellere karşı onla-
ra yardım etmesi veya sevap vermesi, kendi istek ve iradesiyle kulları-
na lütuf ve ihsanda bulunmayı zatına gerekli kılmasıdır. (İbn Teymiyye,
1970: 107-108, 143, 146; 1999: II/103; İbn Ebû’l-İz: 1988: 94-96). Âlûsî
de benzer ifadeler kullanarak buradaki “hak” kelimesini, Muaz’dan gelen
“Allah’ın kulları üzerindeki hakkı, O’na ibadet etmeleri ve şirk koşturma-
ları; kulların O’nun üzerindeki hakkı ise, zikredilen hususları yerine getir-
dikten sonra Cenab-ı Hak’ın onlara azap etmemesidir” (Buhârî, “Libas”,
101, “Cihad”, 46, “Tevhid”, 1) rivayetine dayandırarak “va’d” manasında
kullanmıştır. (Âlûsî, t.y.: VI/ 127)

Elbânî, Ebû Said el-Hudrî’den rivayet eden Atiyetu’l-Avfî
(v.127/744)’yi sahip olduğu yirmi sekiz tedlisten dolayı sağlam kabul et-
mediğinden hadisin zayıf olduğunu ve delil olamayacağını belirtir. (El-
bânî, 1995: 135-137)

3.1.2.2. Fâtıma bt. Esed Hadisi

Enes b. Mâlik’den gelen rivayete göre, Ali b. Ebî Tâlib’in annesi olan
Fâtıma bt. Esed vefat ettiğinde, Ebû Eyyub el-Ensârî, Ömer İbnu’l-Hat-
tab, Üsâme ibn Zeyd ve zenci bir genç kabrini kazarlarken Resûlullah

(sas) da gelip elleriyle son kalan birkaç avuç toprağı çıkardı. Sonra mezarın içine girerek uzandı, avuçlarını yukarıya doğru açarak şöyle duada bulundu: “ Allah, dirilten ve öldürenidir. O diridir, ölümsüzdür. Annem Esed’in kızı Fâtıma’yı bağışla, hüccetini ilka ettir! Nebin ve benden önceki enbiyanın hakkı için kabrini genişlet! Şüphesiz ki sen, merhametlilerin en merhametlisisin.” (Taberânî, 1985: XXIV/351-352; Nîsâbü’rî, 1990: III/116-117; Fakî, 1968: 151-152; Elbânî, 1995: 143-144; Bk. Güler, 1997: 102-103)

Taberânî’nin Kebîr ve Evsât’ında bu hadisi rivayet ettiği söylenir. Rivayet zincirinde geçen Ravh b. Salah, İbn Hibbân ve Hâkim (v. 405/1014) tarafından sika olarak kabul edilirken, İbn Adiyy onun zayıflığına kanaat getirmiştir. İbn Hibbân ve Hakim’in tasdiklerinden de yola çıkarak hak ile tevessülü savunanlar bu hadisi görüşlerine delil olarak getirmişlerdir. (Fakî, 1968: 151-152) Elbânî, hadisin açıkça cerh edildiğini söyleyerek, tek başına hadisi rivayet eden Ravh’ın gerek Ebû Nuaym, gerekse el-Heysemî tarafından zayıf kabul edilmesi gibi sebeplerden dolayı hadisi zayıf kabul eder ve delil olarak gösterilemeyeceğini belirtir. (Elbânî, 1995: 143-145)

3.1.2.3. Hz. Âdem Hadisi

Merfû bir şekilde Ömer İbnu’l Hattab (ra)’dan gelen rivayete göre (Nisâbü’rî, 1990: II, 672; Bursevî, 1389 h.: I/113) Hz. Âdem şeytana uyup da yasaklanan ağacın meyvesinden yediğinde, pişmanlığından dolayı bağışlanmak için Allah (cc)’a şu şekilde niyazda bulunmuştur: “Allahım! Muhammed’in hakkı için hatamı bağışla!” Allah (cc) da kendisine: “(Ben daha yaratmadan) Muhammed’i nereden tanıyorsun?” demesi üzerine Âdem (as): “Cennetin her yerinde ‘Allah’tan başka ilah yoktur, Muhammed Allah’ın resulüdür.’ ibaresinin yazılı olduğunu gördüm.” der. O da: “Evet, o benim kulum ve elçimdir. Yaratılmışların en üstünüdür.” dedikten sonra Hz. Âdem’i bağışlar. (Bk. Güler, 1997: 103-106)

Hak ile tevessülü meşru görenler bu hadisi, salih kişilerin, özellikle de Peygamberimiz (sas)’ın hakkı için tevessülde bulunulabileceğine delil olarak getirirlerken (Kevserî, 1369: 13-14) İbn Teymiyye başta olmak üzere hak ile tevessüle karşı olanlar hadisin sıhhat yönünden zayıflığından hareketle delil olarak sunulmasını doğru bulmamışlardır. Ona göre, hadis âlimleri tarafından mevzû hadisleri sahih kabul eden biri olarak tanımlandığı için Hâkim (ö. 405/1014)’in bu hadisi sahih olarak kabul etmesinin de bir kıymeti bulunmamaktadır. (İbn Teymiyye, 1970: 85-87) Elbânî ise hadisin ravilerinden sadece Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem’in tanındığını, onun da mevzû hadis rivayet etmekle bilindiğini, hadisin bazen Peygamberimiz (sas)’e bazen de Ömer (ra)’a kadar götürülüp orada kaldığını,

dolayısıyla bu hadisi sahih kabul etmenin doğru olmayacağını söyler. (El-bânî, 1995: 149-159)

Bakara sûresinde de, Hz. Âdem'in yasaklanan eylemi işledikten sonra affa uğramak için Allah'tan bir takım "kelimeler" alıp bunlarla tevbe ettiği ve duasının kabul olduğu geçmektedir. (el-Bakara, 2/37; bk. el-A'raf, 7/23) Fakat bu kelimelerin neler olduğu konusunda âlimler ortak bir kanaate varmış değillerdir. Zikredilen hadisin ise pek çok yönden eleştiriye maruz kalması ve hadis âlimlerince muteber kabul edilmemesi, hadisin hak ile tevessüle delil olmasını engellemektedir.

İbn Teymiyye, peygamberlerin, meleklerin, Salihlerin veya sayılan diğer kişilerin Allah katında bir makamlarının olduğunu kabul etmektedir ancak, bunların başlı başına duanın kabulü için bir sebep ya da vesîle olamayacağını söylemiştir. Söz konusu zatların makamının duada zikredilmesi, duada bulunanlara ancak, kendilerine itaat ettiklerinde, istikamet üzere olduklarında, güzel amellerini sürdürdüklerinde ya da bizzat onların duasını almakla fayda sağlayabilecektir. Sadece onların hürmetine/makamına/hakkına dayanılarak Allah'tan bir şey istemenin hiçbir anlamı yoktur. Çünkü bu kişiler vesîle olamayacak bir şeyle istekte bulunmuşlardır. (İbn Teymiyye, 1995: I/102-205; 1999: II/312) Böylece İbn Teymiyye, duanın kabulü için başvurulması gereken adres olarak, yeniden salih kişilerin duasına ve salih amellerin işlenmesine işaret etmiştir.

Hak ile tevessülü savunanların delil olarak getirmiş oldukları hadislerin tamamının sıhhati tartışmalıdır. Rivayetler ya tek kanaldan gelmekte ya da rivayet zincirindeki kişilerden bir veya bir kaç hadisin otoritelerince güvenilir bulunmamaktadır. Bununla beraber Kur'an-ı Kerim'den getirilen deliller göz önünde bulundurulduğunda, mü'min kulların Allah (cc) üzerinde bir haklarının mevcut olduğu da kesinleşmektedir. (et-Tevbe, 9/111; Yûnus, 10/103; er-Rûm, 30/47) Salih insanların Allah üzerinde vacip olmayan haklarının mevcûdiyeti kesinleştikten sonra böyle bir hakkı inkâr etmek doğru değildir. Kaldı ki, bu hak bir lütuf ve ikram olarak değerlendirildikten sonra, her ne kadar hadisten getirilen deliller ciddi eleştirilere maruz kalsa da ondan istifade etmemenin Allah'ın ikramına tenezzül etmeme gibi sakıncalı bir durum doğuracağına işaret edilmiştir. Ancak İbn Teymiyye'nin dediği gibi salih amel işlemek için herhangi bir girişimde bulunmadan, kısa yoldan sonuca ulaşmak amacıyla yapılacak bir duaya, söz konusu makam ya da hakların bir katkısının olmayacağı da açıktır. Dolayısıyla başkalarının makamıyla istemeden önce onu hak etmek gerekir.

3.2. Kabir Ziyareti ve Ölenlerin Ruhlarıyla Tevessül

3.2.1. Kabir Ziyareti

Hız. Peygamber, Allah tarafından kendisine izin verildiğini bildirerek bizzat annesinin kabrini ziyaret etmiş, (Müslim, “Cenâiz”, 105, 108; İbn Mâce, “Cenâiz”, 48; Ebû Dâvud, “Cenâiz”, 81) diğere bir hadisinde ahireti hatırlatacağı, dünyaya olan aşırı derecede düşkünlüğü kıracağı, kalplerin yumuşayıp gözlerin yaşarmasına vesile olacağı (İbn Mâce, “Cenâiz”, 47; Ebû Davûd, “Cenâiz”, 81; Tirmizî, “Cenâiz”, 60.) için kabirlerin ziyaret edilebileceğini belirtmiş, hatta bunu teşvik etmiştir. Rivayetlerde, Allah kendisine emrettiği için ara ara Baki mezarlığına gittiği ve orada defnedilenler için istiğfar ettiği geçmektedir. (Müslim, “Cenâiz”, 100; Nesâî, “Cenâiz”, 103) Bu rivayetler ışığında kabir ziyaretlerinin hem ölene hem de ruhuna ferahlık verip ulvî duygularının artmasına vesile olacağından ziyaretçiye fayda sağlamak için yapıldığı söylenebilir. Dört mezhep imamı, büyük müçtehitlerin tamamı bu tür kabir ziyaretinin mendup olduğunu ifade etmişlerdir. (Toprak, 1994: 420)

“Ölüden yardım ummak amacıyla salih kişilerin kabirlerini ziyaret”in meşrûiyeti âlimler arasında ihtilafa sebep olmuş, büyük çoğunluk tevhi-di zedeleyeceğinden dolayı bunu meşru görmemiştir. (Fakî, 1968: 123; Karaman, 1980: 99; Toprak, 1994: 425, 427, 433-434; Birgivi, 1997: 41) İbn Teymiyye de ölüye dua için veya ölümü ve ahireti hatırlamak maksadıyla yapılan ziyaretleri meşru görürken, ölüden isteklerde bulunmayı, dua ve şefaata talep etmeyi, kabirlerin duanın kabulü için en uygun yer olduğunu düşünerek oraları ziyaret etmeyi bid’at olarak değerlendirmiştir. Bu şekilde mezarların mescid haline dönüştürülmesinin şirk ve haram olduğunu da ayrıca ilave etmiştir. (İbn Teymiyye, 1970: 13, 23-24; İbn Kayyım, 1975: II/202, 209-210, 219)

Kabirler ziyaret edilirken yapılan hataların başında kabir ve ölülere adakta bulunmak gelmektedir. Bir ibadet olan adağın sadece Allah’a yapılması gerekirken kişinin bir kabrin başına gidip; “Ey falan zat! Eğer Allah kaybolanı geri getirirse veya hastam şifa bulursa ya da ihtiyacım giderilirse, sana bu kadar altın veya şu kadar mum, şu kadar yiyecek ve yağ...” şeklinde adakta bulunması haram kabul edilmiştir. (Kardavî, 1998: 55-56) Bunun gibi kabirleri namazgâh edinmek, oranın taşını, toprağını öpmek, orada mumlar yakıp çaputlar bağlamak, mezarın etrafını Kabe’yi tavaf eder gibi tavaf etmek, ölüden ihtiyacının giderilmesini istemek, kabirleri bayram yerine çevirmek, kabirlerin üzerine mescit yapmak ve kabir civarını mescid haline getirmek⁷ İslam’ın tevhid akidesini zedeleyici uygulamalar olduğundan bu tür davranışlarda bulunmanın kişiyi şirke götüreceği söylenmiştir. (Karaman, 1980: 111-112; Toprak, 1994: 434-435; Birgivi, 1997: 68; Kardavî, 1998: 63-69)

7 Bk. “Allah’ın laneti Yahudiler ve Hristiyanlar üzerine olsun. Onlar Peygamberlerinin kabrini ibadethane yaptılar!” (Buharî, “Cenâiz”, 60; Nesâî, “Cenâiz”, 106)

İnsanlara bir takım ulvî duyguları kazandırması dikkate alındığında mezarların -özellikle salih kişilerin mezarlarının- ziyaret edilmesinde fayda görülmektedir. Ancak bu tür ziyaret yerlerinin aslî hüviyyetinden uzaklaştırılarak, hiçbir meşrû vesîleye başvurmadan sıkıntı ve belaların uzaklaşacağı, arzu ve isteklerin cevap bulacağı yerler olarak kabul edilip âdeta bir bayram yerine dönüştürülmesi, ihtiyaçların giderilmesi için tek ve en uygun merci' olarak görülmesi doğru değildir. Daha da ileri gidilerek Allah'ın unutulup araçların asıl kabul edilmesi, isteklerin Allah'a değil de doğrudan ziyaret edilen şahsa bildirilmesi şirk olduğundan dolayı, şayet halk bu konuda tam bilinçli değilse bu tür ziyaretleri yapmamak ve yapılmamasını tavsiye etmek daha uygundur. Yukarıda sıralanan faydaları temin için meşrû dairede kabirleri ziyaret edenleri şirkle itham etmek de doğru değildir.

3.2.2. Ölenlerin Ruhlarıyla Tevessül

3.2.2.1. Kabul Edenlerin Delilleri

Ruhlardan yardım alınabileceği görüşünde olanlar, tezlerini berzah âleminin varlığı, ruhların ölümsüzlüğü ve dünyayla bağlantısının kopmadığı üzerine kurmaktadır. (Karîbullah, 1992: 40-41) Delil olarak da özellikle şehitlerin yaşadıklarını ve rızıklandıklarını bildiren Bakara 154 ve Âli İmrân 169-170 ayetlerini getirmişlerdir. (Fakî, 1968: 38, 105, 124-125; Karîbullah, 1992: 87) Onlara göre şayet Allah, kıyametten önce azap ehlini günahlarının cezasını çekmeleri için yeniden yaşatıyorsa, sevap ehlini de ihsan ve sevap için yaşatması gerekir. Ayette geçen müjdeleme eylemini ancak yaşayan kimse yapabilir. (Karîbullah, 1992: 70-71) Yine, "...Sonra sizi topraktan çağırdı mı hemen (kabirlerinizden) çıkıverirsiniz." (er-Rûm, 30/25) ayeti de berzah âleminde yaşam olduğunu göstermektedir. Zira davetçinin çağrısına cevap verebilmek için şuurlu olmak lazımdır. Şuur da ancak yaşayan kişilerde olacağına göre ayet ölülerin kabirlerinde yaşadıklarına, kendilerine söylenenleri idrak ettiklerine işaret eder. (Karîbullah, 1992: 72)

Berzah âleminde hayatın var olduğunu bildiren hadisler de delil olarak getirilmiştir. Peygamberlerin cesetlerinin çürümediği, (Nesâî, "Cuma", 5; Ebû Dâvûd, "Salat", 361; İbn Mâce, "Salat", 79) Peygamberimiz (sas)'ın kendisine okunan salat ve selamdan haberdar olduğu, (Ebû Dâvûd, "Salat", 361; İbn Mâce, "Salat", 79) Mirac gecesinde Hz. Musa, Hz. İsa ve daha başka bazı peygamberlerin namaz kıldığını görmesi (Müslim, "Fedâil", 164,165) Peygamberimiz (sas)'ın kabir ehline selam vermesi (Fakî, 1968: 110, 131; Karîbullah, 1992: 86) ve "...İnşallah bizler de sizlere katılacağız" demesi, (Fakî, 1968: 104- 105, 110-111, 124; Karîbullah, 1992: 88) ölen kişinin definden sonra mezarı başından ayrılan kişilerin

ayak seslerini duyması (Buhârî, “Cenâiz”, 66, 86; Müslim, “Cennet”, 71; Nesâî, “Cenâiz”, 109-110) gibi deliller de bütün mü’minlerin ruhlarının ölmediğini gösterir. Hz. Peygamber’in Bedir savaşı bittikten sonra öldürülen müşriklerin yanına tek tek giderek, “Rabbiniz’in size va’d ettiğini gördünüz mü?” şeklinde seslenmesine karşılık Hz. Ömer’in “Ruhu olmayan cesetlerle nasıl konuşabiliyorsun?!” sorusuna, “Siz, kendilerine söylediklerimi onlardan daha fazla işitmiş değilsiniz. Şu kadar var ki onlar bana cevap vermeye güç yetiremezler...” (Buhârî, “Meğâzî”, 8; Müslim, “Cennet”, 77; Nesâî, “Cenâiz”, 117) şeklinde cevap vererek mü’min olmayanların da berzah âleminde hayatta kalanların hitabını duyduklarını gösterir. (Fakî, 1968: 102, 125 Karîbullah, 1992: 77)

Ölenlerin işitme ve idrak etme kabiliyetine sahip olduğunu kabul edenler, peygamberimiz (sas)’ın vefatından sonra kabri başında duada bulunanlara rüyalarında cevap vermesi şeklinde gerçekleşen bir takım hadiseleri de delil olarak getirmişlerdir. (İbn Hacer, 1407: II/ 575-576; İbn Kesîr, 1969: I/ 520; Fakî, 1968: 154; Karîbullah, 1992: 99-100; Kevserî, 1369: 2-12; Güler, 1997: 108-112) Onlar ayrıca bu rivayetlere dayanarak “...Eğer onlar zulmettikleri zaman sana gelseler de bağışlanmayı dileseler, Resûl de onlar için istiğfar etseydi Allah’ı ziyadesiyle affedici, esirgeyici bulurlardı”(en-Nisâ, 4/64) ayetinin umûmî manada olduğunu, yaşayanların durumunu kapsadığı gibi ölenlerinkini de kapsadığını belirterek, vefat eden bir peygamber veya salih kimseden bizim için Allah (cc)’tan (güzel şeyler) istemelerini ve duada bulunmalarını dilemenin şeran caiz olduğunu dile getirmişlerdir. (Kevserî, 1369: 2-12; Karîbullah, 1992: 99) Ayrıca bu çeşit ziyaretlerin Hz. Peygamber’i mutlu edeceği, ziyaretçiye de kapsamlı faydalar sağlayacağı bildirilmiş, bunu inkâr etmenin ise bir çeşit gaffet ve heva ve hevese uyarak bölücülük yapmak olduğu belirtilmiştir. (Fakî, 1968: 37)

Tasavvuf erbabı da aynı düşünceden yola çıkarak velî zatın vefat ettikten sonra dünyadaki müridiyle daha çok ilişkiye geçtiğini, müridin de şeyhinden mahiyetini bilemeyeceği çeşitli mevhibeler, feyzler ve sırlar kazandığını ifade etmişlerdir. (Fakî, 1968: 124) Şefaati de bu dünyadan başlayarak devam eden bir iltifat-ı Nebî olarak görmüş, bu bilinçten hareketle “şefaati ya Resûlallah!” derken de adeta onun her an Müslümanlarla birlikte olduğu düşüncesini dile getirmişlerdir. (Yılmaz, 1996: 535; Yılmaz, 2000: 329)

Bu çeşit tevessülün Allah’tan başkasına ibadet manası taşıdığı ve kişiyi şirke götürdüğü görüşüne karşı, “Allah’tan başkasından yardım isteme” bahane edilecekse kişinin bazı işlerinde kendisine yardım edecek birini çağırmasının da şirk kapsamında değerlendirilmesi gerektiği, bu durumda ölümlerle diriler arasında fark olmadığı ileri sürülmüştür. Ölümlerin kendilerinden istenenleri yapmaya muktedir olmadıkları tezine karşı da

şunlar söylenmiştir: 1) Bu şekildeki bir talebi şirk olarak değil de “abes” olarak değerlendirmek daha doğru olur. Aksi takdirde dirilerle tevessül şirke, ölülerle tevessülden daha yakın olur. Çünkü his ve müşahedenin gereğince verme veya men etme konusunda yaşayanların tesiri ölülerinden daha fazladır. 2) Şayet “ölüler hiçbir şeye güç yetiremez” sözüyle, ölenin toprak olduğu kast ediliyorsa bu, Allah’ın ve Peygamberinin bildir-miş olduğu ve dinen sabit olan ruhların yaşadığı fikrine muhalefet etmek-tir. İhtiyaçların giderilmesi için meleklerden nasıl yardım talep ediliyorsa, yaşayanların birbirine yardımı gibi kendisine nıdada bulunan kişiye cevap vermede hür olan ruhlardan da yardım istenir. Bu durumun ancak his ve müşahadeyle bilineceğini savunanlar ise mü’min değil ancak *Tabiyyûn* olarak isimlendirilir. (Karîbullah, 1992: 97, 110-111)

3.2.2.2. Reddedenlerin Delilleri

Bu tür tevessülü meşru görmeyenlerden bazılarına göre, şehitlerin ölmediğine dair ayetlere (el-Bakara, 2/154; Âli İmrân, 3/169) dayanıla-rak Peygamber ve velîlerin de öldükten sonra diri oldukları görüşünü be-nimsemek, onlardan yardım istenmesi anlamına gelmez, zira ölünün tüm amelleri kesilmiş, bizzat kendisi duaya ve şefaate muhtaç duruma gel-miştir. Nitekim namaz esnasında yaşayanlarla beraber ölülerin de hayrına dua etmek bundan dolayı vacip veya müstehap kılınmıştır. (İbn Kayyım, 1975: 1/202; Birgivi, 1997: 52) Âlûsî’ye göre öldükten sonra iyi ruhlar cennete kötü ruhlar ise cehennemde bulunacaklarından dünyayla irtibat-ları kesilmiş, dolayısıyla da bu tür taleplerden habersiz olacaktır. Ancak Hz. Peygamber (sas)’ın ruhu bundan istisna edilebilir, sadece onun ruhu-nun hürmetine tevessülde bulunulabilir. (Âlûsî, t.y.: VI/127-129) Âlûsî’ye göre Hz. Peygamber’in kabir ziyareti esnasında ölülere selâm verilmesi-ni ümmetine tavsiye etmesi, ölenlerin ruhlarının canlı olduğunu gösterir, onlardan yardım isteneceği anlamına gelmez. Sahabenin uygulaması da bunu göstermektedir. (Âlûsî, t.y.: VI/124-125)

İbn Teymiyye, kabirlerden yardım dilenenlerin ayetlerden delil ge-tirerek (en-Nisâ, 4/64) davranışlarının kaynağının Allah (cc)’ın emri ol-duğunu iddia etmelerine Allah’ın asla rıza göstermeyeceğini söyleyerek şiddetle karşı çıkmış, bunun en büyük şirk olacağını belirtmiştir. Ona göre şayet bu tür davranışlar meşru olsaydı sahabe, tabiin veya Müslü-man imamlardan birinin bu şekilde hareket etmesi gerekirdi. Ancak böyle bir şey asla vuku bulmamıştır. Bu âdetin kaynağı, züht ve takva sahibi pek çok insanın zikrettiği hikâyeler ve rüyalar ki bunların hepsi şey-tanın aldatmacalarıdır; Müslüman imamların tamamına göre de ne vacip ne de müstehaptır. Şayet kişi bu şekilde ne vacip ne de müstehap olan bir şeye “vacip ve müstehap” diye i’tikad eder ve ibadet ederse, sapıtmıştır ve bid’at-ı seyyiyeyi irtikâp etmiştir. (İbn Teymiyye, 1970: 18-19) Kabir-

lerin mescitlere çevrilerek Allah'ın unutulması, ölen kişiye yalvarılması ve onun vesîle kılınması riskinden dolayı Hz. Peygamber kabirlerin mescitlere çevrilmesini yasaklamıştır. (İbn Teymiyye, 1970: 21-22) Ölenlerin ruhlarını gördüklerini söyleyenlere ise gördüklerinin ancak insan suretine girmiş bir cin veya şeytan olabileceğini, onların bu suretle insanlara Allah'ı unutturup kabirlere ibadet etmeyi telkin ettiklerini iddia etmiştir. (İbn Teymiyye, 1970: 17, 153)

Âlûsî'ye göre, musibet veya sıkıntı anlarında kabirlere sığınılmasını öğütleyen hadislerin tamamı uydurmadır. (Güler, 1997: 115-177) Şayet nadiren de olsa bu çeşit sığınmadan kısmen fayda elde edilmişse bu, şeytanın aldatmacasıdır, itibar edilmemesi gerekir. (Âlûsî, t.y.: VI/127-128)

İmam Birgivî de ruhlarla tevessülü meşru görenleri eleştirerek, müşriklerin putlara taparken öne sürdükleri mazeretler ile ruhlardan medet umanların ileri sürdükleri mazeretlerin aynı olduğunu ifade sadedinde görüşlerini şu şekilde dile getirmiştir: “Müşriklerin putlarıyla Allah'ın zatını bir tutmadıkları bilinen bir şeydir. Sıfatlarında ve fiillerinde de bir tutmuyorlardı. Yerleri ve gökleri putlarının yarattığını veya onların öldüren ve diriltten olduklarını da söylemiyorlardı. Onların putlarını Allah'la bir tuttıkları konu sevgileriydi. Putlarını yüceltiyor ve onlara kulluk yapıyorlardı. Bunu Müslüman olduğunu söyleyen -türbe ve yatırlara tapanşirk ehlinde de görmek mümkündür.” (Birgivî, 1997: 36-37) Ona göre, Peygamber ve salih kimseleri ta'zim etmek; onların uğraştıkları faydalı ilim ve güzel ahlaklarından istifade etmek ve miras olarak bıraktıklarına sarılmakla olur. Yoksa kendini bilmezlerin yaptığı gibi kabirlerine ibadet edip oraları put edinmekle değil. (Birgivî, 1997: 27)

Resûlullah'ın vefatından sonra pek çok sıkıntıya maruz kalmalarına rağmen sahabenin böyle bir davranışta bulunmamaları bu çeşit tevessülün meşruiyyetini ortadan kaldırmaktadır. İslam âlimlerinin ekseriyetine göre, -başka ilahların varlığı düşüncesine kapı aralayacağı endişesinden dolayı- sadece Cenab-ı Hak'ın yapmaya muktedir olduğu şeyleri gerek ölü gerekse diriden istemek ve dahi onları Allah katındaki şefaatçiler kabul etmek caiz değildir. (Karaman, 1980: 101; Toprak, 1994: 49, 417-418)

Sonuç

Her şeyden önce Allah'ın rızasını hedef alan Müslüman birey, aynı zamanda iki cihan saadetini de amaç edinir. Bu amaç doğrultusunda nasların yasaklarına çarpmayan her imkândan da istifade etme cihetine giderek arzuladığı şeye ulaşmayı hem garantilemek hem de çabuklaştırmak ister. İşte bu manada kişinin Allah'ın rızasını kazanmak için, kötülüklerden uzaklaşıp Allah'a itaatı gerektiren fiilleri işleyerek araya koyduğu aracı ve araçlar cümlesine vesîle, vesîle edinmeye de tevessül denir. Ne var ki,

ifrat ve tefrite varan anlayış ve uygulamaların bir neticesi olarak bu mesele de tartışmalara konu olmuş, hangi görüşün daha çok isabetli olduğu noktasında ciddi tartışmalar vuku bulmuştur.

Âlimler, *Esmâ-i Hüsnâ*, *salih bir amelle*, *salih kişilerin duasıyla tevessül* çeşitleri üzerinde ittifaka varırken, *zat ile tevessül* ve *ölenlerin ruhlarıyla yapılan tevessül* konularında ise ihtilafa düşmüştür. Zat ile tevessül çeşidine giren *salih kişilerin makamıyla* yapılan tevessüle getirilen delillerin sıhhati her iki tarafça da kabul edilmiş, ancak hadislerin yorumunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Yorumlar dikkatle incelendiğinde makamla tevessülü benimseyenlerin daha isabetli olduğu, reddedenlerin ise te'vile saptıkları, görüşlerini isbat sadedinde bir takım zorlamalara girdikleri görülmektedir. Zat ile tevessülün diğer bir çeşidi olan *hakla tevessül*'de, her ne kadar öne sürülen deliller ciddi eleştirilere maruz kalsa da, Allah'ın Kur'an-ı Kerim'de kullarının kendisi üzerinde haklarının mevcut olduğunu beyan etmesini O'nun bir lütfu ve ikramı olarak değerlendirip, ondan istifade etme cihetine gitmek yanlış olmasa gerektir. Zat ile tevessül konusu bir bütün olarak ele alındığında, ihtilafın yüzeysel olduğunu ve isimlendirmeden kaynaklandığını söylemek mümkündür. Neticede bütün bunlar, salih kişinin dünyada işlediği salih amellerinin ve takvasının neticesi olarak, Allah katında bir değere ve O'nun özel sevgisine mazhar olduğu düşüncesine dayanmaktadır ki bu da naslarla sabittir ve âlimler bu konuda uzlaşıya varmışlardır. "Allah'ın sevdiklerini sevmek" esasına dayanan bu tevessüle, şiddetli ihtiyaç ve çaresizlik anında yukarıdaki tevessül çeşitlerine müracaat edildikten sonra, onlara ilave olarak başvurulması esastır.

Kabir ziyaretleri, usul ve adabınca yapıldığında bütün âlimlerin ittifakıyla müstehaptır. İstek ve sıkıntıların Allah'a değil de orada yatana arz edilmesi, bu suretle Yaratan'dan ziyade yaratılana iltica edilmesi ve fail-i hakikinin unutulması şirki çağrıştıracak eylemler olarak değerlendirilebilir. Sıkıntısının bir an önce giderilmesi için türlü yollara başvuran kişinin, üzerinde konsensüsün olduğu sağlam vesileler dururken, kabirlere gidip ölen şahıstan yardım beklemesi abesle iştigaldir. Bu düşünceden yola çıkarak kabirleri her ziyaret edeni müşriklikle yaftalamak ve bu suretle Müslümanların ekseriyetini zan altında tutmak da doğru değildir. Bununla beraber, şayet mahiyeti tam olarak bilinmeden yapılan, yukarıda arz edilen sakıncaları ihtiva eden ziyaretler halk arasında yaygınlaşmışsa, bir takım yanlış anlaşılmalara geçit verecek ziyaretlerden hem kaçınmanın, hem de Hz. Peygamber'in uygulaması gibi, halkı bu konuda bilinçleninceye kadar ziyaretlerden menetmenin daha isabetli olacağı söylenebilir.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel. (1991). *el-Müşned*. (I-IV). Abdullah Muhammed ed-Dervîş (Thk.). Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Fikr.
- Akyüz, Hüseyin. (2011). Ebû Reyze'nin Tevessül Hadisi Konusundaki Görüşlerinin Tahlili. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 11 (1), 35-72.
- Âlûsî, Şihâbü'd-Dîn Mahmûd. (t.y.) *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'il-Mesânî*. (I-XXX). Nşr. Mahmûd Şükrî el-Âlûsî. Beyrut: y.y.
- Aydın, Ferit. (1996). *Tarikatta Râbita ve Nakşibendilik*. İstanbul: Ekin Yayınları.
- Bardakçı, Mehmet Necmettin. (1999). Tasavvufî Bir Terim Olarak Tevessül ve Vesîle. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 1 (1), 33-48.
- Beyhâkî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Huseyn b. Ali. (1985). *el-Esmâ ve's-Sıfat*. (I-II), İmâdüddîn Ahmed Haydar (Thk.). Beyrut: y.y.
- Beyzavî, Nâsırüddîn Ebû Said Abdullah b. Ömer b. Muhammed. (t.y.). *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl (Tefsîru Beyzavî)*. Y.y.: y.y.
- Birgivî, Takıyyüddin Muhammed. (1997). *Bid'at ve Müstehab Kabir Ziyaretleri*. Muhammed Humeyyis (Hzr.). A. Muhammed Beşir (Çev.). İstanbul: Guraba Yayınları.
- Bursevî, İsmail Hakkı. (1389 h.). *Tefsîru Rûhu'l-Beyân*. (I-X). İstanbul: Matbatü'l-Âmire.
- Cebecioğlu, Ethem. (1997). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Rehber Yayınları.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. (1982). *Tâcu'l-Luğeti ve's-Sihahu'l-'Arabîyyeti*. (I-VI). Thk. Ahmed 'Abdülğafûr 'Attâr. Kahire: y.y.
- Ebû Reyze, Mahmud. (t.y.). *Advâu 'ala's-Sünneti'l-Muhammediyye*. Kahire: Dârü'l-Meârif.
- Elbânî, Muhammed Nâsırüddîn. (1995). *Tevessül*. M. Emin Akın (Çev.). İstanbul: Guraba Yayınları.
- Elmalılı, Hamdi Yazır. (1992). *Hak Dini Kur'an Dili*. (I-X). İstanbul: Eser Yayınları.
- Elmalılı, Hamdi Yazır. (t.y.). *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Zehraveyn Yayınevi.
- Fakî, Muhammed Hamid. (1968). *et-Tevessül ve'z-Ziyare fî's-Şeri'ati'l-İslâmiyye*. Kahire: Mektebetü'l-Kahire.
- Gazzâlî, Muhammed Ebî Hamîd. (1993). *İhyâu 'Ulûmi'd-Din*. (I-IV). Ali Arslan (Çev.). İstanbul: Merve Yayınları.
- Gözün, Abdulvehhab. (2018). İbn Teymiyye'nin Tevessül Anlayışına Eleştirel Bir Yaklaşım. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (13), 15-42.

- Güler, Zekeriya. (1997). Vesîle ve Tevessül Hadislerinin Kaynak Değeri (Tahric ve Değerlendirme). *İlam Araştırmalar Dergisi*, 2 (1), 83-132.
- Harpûtî, Abdüllâtîf. (1330). *Tenkîhu'l-Kelam fî Akâidi Ehli'l-İslam ve Tekmilesi*. İstanbul: Necm İstikbâl Matbaası.
- Hazîn, Alâuddîn Ali b. Muhammed b. İbrahim el Bağdâdî. (1979). *Lübâbü't-Te'vîl fî Ma'âni't-Tenzîl*. Beyrut: Daru'l-Fikr.
- Hazîn, Alâuddîn Ali b. Muhammed b. İbrahim el Bağdâdî. (1955). *Lübâbü't-Te'vîl fî Meâni't-Tenzîl*, Kahire: y.y.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kasım Ali b. el-Hasen b. Hibetullah b. Abdullah b. Abdullah. (t.y.). *Târihu Medineti Dimeşk*. (I-VI). Şükri Faysal, Rûhiyye en-Nehhâs (Nşr.). Dımaşk: y.y.
- İbn Ebû'l-İz, Ebû'l-Hasen Sadrüddîn Alî b. Alâiddîn Ali b. Muhammed. (1988). *Şerhu Akîdeti't-Tahaviyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Hacer el-Askalânî. (1407 h.). *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. (I-XIII) Muhibbuddîn el-Hatîb (Thk.) Kahire: el-Mektebetü's-Selefiyye.
- İbn Kayyım, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebû Bekr Eyyûb el-Cevziyye. (1975). *İğâsetü'l-Lehfân min Meşâyidi's-Şeytân*. (I-II). Muhammed Hâdim el-Fakî (Nşr.). Beyrut: y.y..
- İbn Kesîr, Ebul-Fida İsmail b. Ömer el Kureşî el Basrî. (1969). *Tefsirul-Kur'anî'l-Azim*. (I-IV). Muhammed Hüseyin Şemsüddîn (Thk.). Beyrut: Dâru'l-Mârifet.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. (t.y.) *Lisânü'l-'Arab*. (I-XV). Beyrut: y.y.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. (1970). *Kâidetün Celîle fî't-Tevessül ve'l-Vesîle*. Muhammed Züheyr eş-Şâvîş (Nşr.). Beyrut: y.y.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed el-Harrânî. (1416/1995). *Mecmû'u'l-Fetâvâ*. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım. Medine: Mucemme'u'l-Melik Fehd.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed el-Harrânî. (1419/1999). *İktizâu's-Sirâti'l-Müstakîm li Muhâlefeti Ashâbi'l-Cehîm*. (I-II). Nâsır Abdülkerîm el-Akl (Thk.). Beyrut: Dâru Âlemi'l-Kütüb.
- İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed el-Cezerî. (t.y.). *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*. (I-V), Beyrut: Dârü'l Fikri'l-'Arabî.
- Karaman, Hayrettin. (1980). *İslâmın Işığında Günün Meseleleri*. İstanbul: Kalem Yayınları.
- Kardavî, Yusuf. (1998). *Tevhidin Hakikati*. Mustafa Özel (Çev.). İstanbul: Özgün Yayınları.

- Karîbullah, Hasan eş-Şeyh el-Fâtih. (1992). *et-Teveessül bi'l-Enbiyâi ve's-Sâlihîn*. Beyrut: Dâru'l-Cîl.
- Kevserî, Muhammed Zâhid. (1369 h.). *Mahku't-Tekavvül fî Mes'eleti't-Teveessül*. Kahire: Matbaatü'l-Envâr.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. (1991). *Kuşeyrî Risâlesi*. Süleyman Uludağ. (Çev.). 3. Baskı. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Kurtubî, Ebu Abdillâh b. Ahmed b. Ebi Bekir b. Ferah el Ensarî. (1964). *el Cami' li Ahkâmi'l-Kur'an*. Ahmed el Berdunî, İbrahim Atfeş (Thk.). Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısıryye.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkan-dî. (2006) *Te'vilâtü'l-Kur'an*. Halil İbrahim Kaçar (Nşr.). İstanbul: Mîzan Yayınevi.
- Mustafa, Muhammed. (2020). *Tevhid ve Şirk Açısından Kelâmcılara Göre Teve-s-sül*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van.
- Nisâbûrî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim. (1411/1990). *el-Müstedrek 'ale's-Sahihayn*. (I-IV). Mustafa Abdülkadir Ata (Thk.). Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Öztürk, Yaşar Nuri. (1995). *Kur'an'ın Temel Kavramları*. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları.
- Râgıp el-İsfehânî, Ebu'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed. (t.y.) *Müfredâtü Elfâ-zî'l-Kur'an*, thk. Nedim Maraşlı. y.y.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. (t.y.). *Mefâti-hu'l-Gayb*. yy.: Dâru ihyai't-türasi'l-Arabî.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. (t.y.). *Mefâti-hu'l-Gayb*. (I-XXX). Beyrut: y.y.
- Rızâ, Muhammed Reşid b. Ali b. Muhammed. (1995). *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Menâr Tefsiri)*. Kahire: y.y.
- Subkî, Ebû'l-Hasen Takıyüddîn Alî b. Abdilkâfî b. Alî b. Temmâm. (1419/1991). *Şifâü's-Sekâm fî Ziyâreti Hayri'l-Enâm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye
- Şevkanî, Muhammed b. Ali b. Abdillâh el Yemenî. (1414 h.). *Fethu'l-Kadîr*. Dimaşk: Dâru İbn Kesîr/Daru'l-Kelimi't-Tayyib.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb. (1985). *el-Mu'cemu'l-Ke-bîr*. (I-XXV). Hamdî Abdülmecid es-Selefi (Thk.). Kahire: y.y.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb. (1986). *el-Mu'cemu's-Sağîr*. (I-II). Kemal Yusuf el-Hût (Hzr.). Beyrut: y.y.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. (2000) *Camîu'l-Beyan fî Te'vili'l-Kur'an*. Thk. Ah-med Muhammed Şakir. Y.y.: Müessesetü'r-Risale.

- Topaloğlu, Bekir. (1995). “Esmâ-i Hüsnâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, cilt: XI, s. 404-418. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Toprak, Süleyman. (1994). *Ölümünden Sonraki Hayat*. Konya: Esra Yayınları.
- Uludağ, Süleyman. (1991). “Amel”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, cilt: III, s. 13-16. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Uludağ, Süleyman. (1995). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Mârifet Yayınları.
- Yargıcı, Atilla. (2016). İki Ayet Çerçevesinde Vesile Kavramına Tefsirlerin Farklı Yaklaşımları. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21 (35), 7-27.
- Yavuz, Yusuf Şevki. (2012). “Teveşşül”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, cilt: 41, s. 6-8. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. (1996). *İslam Tasavvufu el Lüma-Tasavvufla İlgili Sorular-Cevaplar* Ankara: Altınoluk Yayınları.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. (2000). *Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensâr Yayınları.
- Yurdagür, Metin. (1984). *Allah'ın Sıfatları*. İstanbul: Marifet Yayınları.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer. (1977). *Tefsîru'l-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvil fî Vucûhi't-Te'vîl*. (I-VI). Thk. Muhammed Mirsa 'Âmir. Kahire: y.y.
- Zuhaylî, Vehbe b. Mustafa. *et-Tefsîru'l-Münîr fî'l-'Akîde ve's-Şeria ve'l-Menhac*. (1418 /1997). Dimeşk: Dâru'l-Fikri'l-Muâsir.

Bölüm 8

CEMİL MERİÇ AND THE CONCEPT OF SUFISM¹

Muhammed Ali YILDIZ²

1 This study is the extended English version of our paper titled “*Cemil Meriç, Understanding of Wisdom and Sufism*”, which was presented at the 11th International Congress of Language, Literature and Cultural Studies held in Antalya on 28-30 October 2019 and which was published in full text, translated into English and converted into a chapter work in the book.

2 Assoc. Professor Dr. Bartın University Faculty of Islamic Sciences Department of Sufism.

INTRODUCTION

Cemil Meriç is one of the exceptional personalities who should be presented as an exemplary personality to today's generation with his love of reading, his effort and the numerous works he left behind. It is an important role model for the new generation with its stubborn personality that never gives up reading despite various adversities and especially advanced eye disease, and even as the adversities increase, it embraces more reading and learning. Despite all the negativities of the period he lived, he never gave up his struggle for reading and learning. He did not remain indifferent to the problems of the society in which he was involved, he worked on such problems as an intellectual worker and produced works. In this study, we will talk about his life, his works and his understanding of Sufism. Cemil Meriç, who defines himself as a "İdea ascetic intellectual worker dedicated to Turkish mistism" will be the aspect that we will try to mention in this study.

Cemil Meriç is a person who reads and writes a lot. Throughout his life, he had experienced many ideas and warned people who were alienated from the culture he lived in, to return to their essence. While doing this, he tried to focus on the necessity of a proper comparison between the West and the East. He defends the view that if we want to understand the West as an Eastern, we should not be indifferent to the riches of the East. For this reason, the wisdom of the East should be well known and the West should be understood with its encompassing principle. It is an aim of this report to try to bring Cemil Meriç's understanding of mysticism and wisdom to light, even if a little bit, acting with this thought. For this purpose, we want to examine Cemil Meriç first and then his understanding of Sufism and knowledge.

A) CEMİL MERİÇ'S LIFE AND WORKS

1. His Life

1.1. His Birth and Family

Cemil Meriç is the child of a family from Rumelia. His ancestor lived in the European territories of the Ottoman Empire for centuries (Meriç, 2018, p. 13). Hafız İdris Efendi is the grandfather of Cemil Meriç's father and is the oldest case we know by name. Hafız İdris Efendi's son is Kaymaklı Ahmet Efendi. This person, who is busy with trade, was nicknamed "Kaymak" by the city people because of his good-natured and beautiful face. He has a daughter and a son from his wife Dudu Hanım. Ayşe and their older son are Hamid Bey. Mahmut Niyazi Bey, the younger son of Hocaşade Kaymak Ahmet Efendi, father of Cemil Meriç, was born in 1877 in Dimetoka. He married one of his relatives, Mrs. Gift Nefise, and

Zeynep Zinet, who was the daughter of Mr. Fehmi. Their older daughter Zehra was born in 1903 and their younger daughter Nadide in 1908 in Edirne. One of their sons, Ahmet, was born in Edirne, but died at a young age (Meriç, 2018, p. 15). After these deceased sons, their son, who was born in a guest house on December 12, 1916 (Beyaz Yüz, 2016, p.9), was named Hüseyin Cemil Meriç, which started with the name of the son of the house owner (Meriç, 2018, p. 17-18). Hüseyin Cemil Meriç, an intellectual worker devoted to Turkish lore, opened his eyes to the world in this environment. Cemil Meriç (Gürlek, 2003, p. 9), who is described as a real and genuine enlightener, whose outer eye was closed so that the inner eye could see better, learned to read from his sister Zehra when he was just 4 years old. Zehra's sister read her first books (Meriç, 2018, p. 20). Zeynep Hanım died in 1955 and was buried in Kırıkhan Cemetery, which was moved to Antep road (Meriç, 2016, p. 113).

Hüseyin Cemil Meriç's father, who discovered his curiosity for reading a book, decided to enroll him in a school at a young age and registered him at the Habib-i Neccar School of Medicine (Meriç, 2018, p. 21). It is known that he was a student in the Reyhaniye High School for six years at a young age in 1923 (Gürlek, 2003, p. 22). Little Cemil expressed his loneliness in those young ages as follows. I'm alone. The town's children are always terrible. I am often beaten and insulted. I have no one to complain to. Children play in the school garden, I am again alone and a stranger. My tongue is different and I have glasses (Meriç, 2016, p. 251-252). This situation prompted him to take refuge in the world of books. He was busy with Ottoman books at a young age, when he was ten years old, he read W. Scott's *Seyf-i Sârim-i İlahi Selahattin* and admired Saladin.

1.2. His Education

In Reyhanlı High School, he was introduced to French as of the third grade, and he was introduced to French at an early age (Meriç, 2018, p.23). The years he studied at Antakya High School were very decisive in the formation of his personality. He summarized this situation with the sentence "My High School is my University" (Meriç, 2018, p. 28-29). Interest in sports also started in high school years. Vision problems began to manifest themselves in high school years (Meriç, 2018, p. 31). He was nicknamed "Victor Hugo" because he used it with perfection and had a very good address (Meriç, 2018, p.33). He described this period very well with the words "I lived my childhood and youth years in books" (Güler, 2011, p.36) .

Neither the high school library nor the bookstores in Antakya are enough to satisfy the young Cemil's appetite for reading. He not only read books, but also carefully followed the magazines published in the region (Meriç, 2018, p.46-47). Everyone has read a book, so to speak, and Cemil

Meriç has read a library (Gürlek, 2003, p.67). Cemil Meriç has also made literary studies in addition to reading and intellectual studies in these years (Meriç, 2018, p.48). Cemil Meriç's teacher used expressions full of praise about him (Cündioğlu, 2006, p. 191). The names Cemil got to know during his high school years and continued his friendship are as follows. Kemal Sülker, Kamil Önal, Remzi Öcal (Meriç, 2018, p.52).

Cemil Meriç spent the hottest summer days of 1935 in his brother-in-law's four-room house in the village of *Batı Ayrancı- western buttermilk-* (Meriç, 2018, p.54). When Cemil Meriç was nineteen, he got on the ferry from Iskenderun and came to Istanbul in the fall of 1936 (Meriç, 2018, p.55). He worked as a teacher at Haymeseki Primary School, which was a deprived village school for a while, and after nine months he got the news that he would be taken as an assistant principal to the Translation Office in Iskenderun, and started to work there as a translator. Here, due to his success in the French Translation Office, he was appointed as the 5th Class District Director of Aktepe, affiliated to Hassa, in 1938. However, this directorate duty, which did not last even a month, was given to Nuri Aydın Konuralp, a former National Forces commander due to the preparations for the establishment of the Independent Hatay State (Meriç, 2018, p. 57-58). Upon this incident, he made a final decision to go to Istanbul and settle permanently, not to return to Hatay. That is why he uses the term "grave, not cradle" for Istanbul (Meriç, 2017, p. 294).

Auerbach, who took part in the examination commission, was surprised to Cemil Meriç, who came to Istanbul to apply to the School of Foreign Languages. There is someone worthy of being a teacher, not a demand. Cemil, who received the highest score, awarded a scholarship of thirty lira for the first year and forty lira for the second year. Moreover, when he returned to Turkey in exchange for four years has offered training opportunities to do compulsory service in France two years. Here, a deep conversation with Balzac emerges. Auerbach, who liked his lesson the most, played a big part in this (Meriç, 2018, p.65). He did not go unnoticed in the School of Foreign Languages, where he had a higher knowledge than many of his teachers. One day, Sabri Esat Siyavuşgil calls him while leaving the lesson and with a half angry and half fatherly expression, "My son, we are not doing these lessons for you. You don't need these lessons. Don't come to school, go to the exams at the end of the year " (Meriç, 2018, p.61).

1.3. His Marriage

When Cemil Meriç was twenty-five years old, he decided to get married, and he revealed this intention to Kerim Sadi and his wife Semiha Hanım. After considering a few names, they also told him about Fevziye Menteşoğlu, a polite high school teacher. However, Mrs. Fevziye was born

in 1905 and is eleven years older than himself. Cemil Meriç, who did not see this as a disadvantage, agreed to meet with Lady Fevziye (Meriç, 2018, p.78-79), after a few meetings, she proposed to Cemil Meriç Lady Fevziye and got engaged in a simple ceremony held within the family. Later, the marriage took place with a marriage that Cemil Meriç's mother and father could not attend due to his illness (Meriç, 2018, p.81). The following statements of Cemil Meriç describing his life before and after marriage are quite striking. *"A night without stars, without God, without chirping, like tar. Soggy suffering. Energy that can conquer a few cities is wasted attacking windmills. The second act starts with marriage. Bigger, deeper, longer pains. But it is a desert with oases and its sky is full of stars; my children, my books"* (Meriç, 2016, p. 49).

Cemil Meriç, after marrying Lady Fevziye, went to Hatay twice to introduce her husband and then her children to her family in Hatay. The first time was in the summer of 1943. The Meriç family visited Hatay with their children for the second time in 1948 (Meriç, 2016, pp. 106-108). After successfully completing the School of Foreign Languages, he was appointed to Elazığ High School by lot (Meriç, 2016, p.82). He moved to Elazığ with his wife and started teaching French in Elazığ on October 29, 1942. Together with his wife, they have acquired a friendly environment in a short time (Meriç, 2016, p. 82).

According to the board report prepared by Elazığ Military Hospital in 1943, when it was found that both eyes were high and myopic, he was exempted from military service (Meriç, 2016, p.85). Although she completed her two-year internship teaching, her internship was not approved due to the administrators who could not take the warm relationship with her students and put the communist label, and her husband's two pregnancies during this period resulted in miscarriage.

When he was also condemned by the Minister of Education, Hasan Ali Yücel, he resigned and returned to Istanbul (Meriç, 2016: 86). He describes this two years of troubled experience from his own pen as follows. *"October 29, 1942. I am in Elazığ behind me, dirty, smelly, dark twenty-five years. More cruel years than Atilla's horsemen. My dreams are all trampled. There are rumors about our leftism. The great fear in me: fear of the police. I don't understand why the police are following me so persistently. I give all my time, all my energy to the school. Two years passed like this. They did not teach my wife geography, which was open at Elazığ High School. Why didn't they give? I still don't know. My wife got pregnant again. The doctor said, 'This time his life is in danger', we returned to Istanbul. My eyes were quite tired, I got a report. My second report was from the Faculty of Medicine, why didn't they accept it? They said, 'If you don't come, you will be considered an invalid retired. We ran, the prin-*

cipal said 'you are late', 'I will start you as an assistant teacher. We write to the Proxy and your decision will be made. My wife was in Istanbul, I was alone and I was passing fifty liras, I was giving sixty liras to the hotel. After two years of full-time teaching, assistant teacher! I resigned, more precisely, with a painful letter, I submitted the situation to the Ministry of Attorney and returned to Istanbul. "(Meriç, 2017, pp.230-131).

On April 1, 1945, Cemil Meriç became a father for the first time, and they named their son Mahmut Ali who were born in a healthy way (Meriç, 2016, p. 88). Sabri Esat Siyavuşgil did not forget that bright student of the School of Foreign Languages. He sent news to Cemil Meriç and said that he would take a lecturer to the School of Foreign Languages through a test. As a result of the exam he entered, Cemil Meriç passed the other candidates by far and was accepted to the university as a French lecturer. In the same month he took office, a child, whom they named Ümit, was born (Meriç, 2016, pp. 89-90). He continued this duty at the university, which he started with the birth of his daughter, for thirty years until he retired (Meriç, 2016, p.90). Even though Cemil Meriç wanted to enroll his son Mahmut Ali in the primary education department of Galatasaray High School when he reached school age, he could not succeed and had to register him as a residential student in the primary school part of Şişli Terakki High School in the academic year 1951-52. Her daughter Ümit Meriç started to study in the first part of Şişli Terakki High School as a boarder after her brother (Meriç, 2016, p. 100).

1.4. His Library and Being Blind

After Cemil Meriç got married and got involved with his offspring, Lady Fevziye was more engaged in taking care of the children who did not stop studying (Meriç, 2016, p. 92). His books, which he squeezed into two suitcases when he got married, were eleven thousand volumes that fit into eleven wooden libraries over forty years of marriage. Lady Fevziye referred to Cemil Bey as Professor in some occasions. He expressed this with the following statements. *"For me, the knowledge you have is more than the knowledge of one but a few professors"* (Meriç, 2016, pp. 106-108). He stated that he did not want anything to bother him while he was busy with his intense reading activities. *"I wouldn't be pleased if my father got up from his grave while I was working"* (Meriç, 2016, p.97). In addition, his statements about the library he created by paying half of his salary are quite striking; *"I am very satisfied with my library, it satisfies me"* (Meriç, 2016, p.105). Cemil Meriç lived a very simple life and did not hesitate to cut his alimony to buy a book. For him, there have been books of love, happiness and life. Cemil Meriç's Library lies at the heart of the library established by his students in the following years. He gave the old one to his students for a very cheap money so that he would not be embarrassed,

or he insisted on giving them a gift without paying attention to the objections. He is one of Turkey's leading private library and can be considered one of his most important works of a 11,000-volume library, that has built book by book through life on (Meriç, 2016, ss.128-132).

Cemil Meriç, who loves to read, slowly declined in 1953, and his vision suddenly became noticeable (Meriç, 2016, pp.104-105). Cemil Meriç has twelve and a half myopia and strong hyperopia (Meriç, 2016, pp.108-109). In 1954, he was completely blind. As Necip Fazıl said, his outer eye is closed so that the inner eye can see well (Meriç, 2017, p 87). He will no longer be able to see the world, his books, children, and his wife. Ekrem Uzel, an old friend, expresses the story of those painful days as follows. *"Yes, book, book, book. I know he carries a sack of books. This person, who gave everything to the book, finally melted his eyes for the book. The most painful period begins. A sun has lost its light. Black clouds, provided that they do not happen again. No matter how strong a person is, the world of an intellectual whose food is to read has darkened. How can this unhealthy suffering be relieved? He has the idea of committing suicide"* (Meriç, 2016, p. 111). His partner wife also gave the following advice to Cemil Meriç on his suicidal thoughts. *"Cemil, why are you being so egotistical? Come on, you died and survived, what will we be? I'll be your hand, your pen. I read, translate, say, write. You are surrounded by your students and friends. You live with your chats. It will be a new world"* (Meriç, 2016, p. 111).

In the summer of 1954, Cemil Bey went to Istanbul Cerrahpaşa Hospital and underwent several surgeries on his eyes. But all of them failed (Meriç, 2016, pp.113-114). It can not be healed in Turkey with the facilities of the day Cemil Meriç encourage loving and decides to go to France to be operated with support from the eyes. But he cannot find the solution he is looking for in Paris, the capital of France. In one of his books, he describes the emotions he experienced there in these impressive words. *"I did not see Paris. I ran to him with an iron staff, an iron sandals on my feet. Paris was not in Paris. Paris closed its doors to my face. I could only get enough of its smell. Paris was not at home. I saw Paris in a dream, smiled and disappeared. Why me?"* Promete was chained to Mount Kaf, I was chained to the hospital and to the Darkness. My eyes, watching for years, were closed in Paris *"(Meriç, 2017, p. 256)*. In yet another book, he expresses how blindness distinguishes him from his favorite books as follows; *"Books are my toy. They took them away. First people took it, then they ran away from me"* (Meriç, 2016, p. 140).

1.5. His Death

A light rub started on Cemil Meriç's left foot in the spring of 1984, and on the advice of the doctors, he stopped smoking in a flash. But it is

too late now. As a result of a cerebral hemorrhage in the same year, he was saved from death with the intervention of doctors, but remained paralyzed (Meriç, 2016, p.360). Since he had to lie on his back, he suffered from pneumonia and also had a heart attack. He came back to life with the intense intervention of the doctors, but he could not write completely as of November 14, 1985 (Meriç, 2016, p.361). However, he tried to answer his readers who came to interviews with him with the last pieces of energy (Meriç, 2016, p.367).

On the afternoon of June 12, 1987, he was invited to the house of doctors in Göztepe with the complaint of shortness of breath, but with the effect of the heavy treatments he had, he died at the age of 70, even though the vein to attach serum was not found. Cemil Meriç's funeral was buried next to his wife Lady Fevziye in Karaca Ahmet, accompanied by prayers following the funeral prayer in Üsküdar Yeni Valide Mosque on 15 June. His funeral was sent off by thousands of lovers. His wish in his book "To be earth. To live in a soil and flowers in its bosom" came true (Meriç, 2007, p. 35). After his death, he went down in history as a person who was called "Thank you for the knowledge" (Gürlek, 2003, p. 387). In the Karaca Ahmet cemetery, in the 8th Island, a marble inscription with his wife and an open stone inscription on the bedside of his wife lies in a grave with only his name, date of birth and death, and an old signature (Meriç, 2016, pp.174-176.).

2. Works of Cemil Meriç

2.1. Bir Dünyanın Eşiğinde (On The Threshold of a World): Cemil Meriç, who designs to write a world literature, started with Iranian literature, but later turned his route to Indian literature. As a result of four years of intense effort, his work called Indian Literature comes out. This work was later developed and published as "*On the threshold of a World.*" During the writing process of this book, India became a "second homeland" for Meriç; The reason for this is that all beliefs are welcomed in this climate. The spiritual exaltation and metaphysical depth in Indian literature affected him seriously. Cemil Meriç sees the positive aspects of European civilization as a continuation of Indian civilization. In this respect, Indian is a civilization that needs to be researched in order to better understand not only the past and the East, but also the modern time and the West. In a period when the windows opening to the East in Turkish intellectual and cultural life were closed, Cemil Meriç's writing this work is very important in terms of revealing his depth and foresight as an intellectual. He aimed to destroy the prejudices against the Eastern civilizations with this work, but was not understood in time (Meriç, 2016; <http://www.hatayarge.com>).

2.2. Saint-Simon (First Sociologist, First Socialist):

Cemil Meriç gives lectures in the Department of Sociology at Istanbul University and teaches Saint Simon in his lectures. Cemil Meriç, who aims to overcome prejudices towards the East with his work titled *Indian Literature*, aims to illuminate an important aspect of modern Western thought with Saint Simon. However, the writer is upset when he sees that both of his works failed to achieve his goal. After Cemil Meriç finishes the work, he has a hard time finding a publishing house to print it. In this period, when Meriç was upset and did not want to apply to more publishers, the work was accepted by Vedat Günyol and it was removed from Çan Publications in 1967. As emphasized in the title of the book, Saint Simon is an important person in terms of both being the founder of sociology and laying the foundations of socialism affecting the modern period and should be recognized according to Meriç (Meriç, 20006; <http://www.hatayarge.com>).

2.3. Bu Ülke (This Country): For this book, Cemil Meriç said, “It seems to me that I came to write this book in the interview called life.” The book consists of Meriç’s aphorisms on various ideas, culture and literature issues from East to West, from left to right. This section, titled “An Intellectual Autobiography”, is followed by “Cemil Meriç Chronology” by Mahmut Ali Meriç. This country is important in terms of getting to know Cemil Meriç as a whole. Besides Cemil Meriç’s ideas in this country, another important point that draws attention is his striking style. The author’s short and concise sentences make a profound effect on the reader (Meriç, 2005; [http : //www.hatayarge.com](http://www.hatayarge.com)).

2.4. Ümrandan Uygarlığa (From Umran to Civilization): From Umran to Civilization, published in the same year as “This Country” in 1974. The book is Cemil Meriç’s work, in which he emphasizes the concept of civilization and discusses it in many aspects. The author begins this discussion by first questioning Ancient Greece, which is accepted as the source of civilization and placed at the basis of modern Western civilization. Based on this, he examines the fascination of the Turkish intellectuals for the West and the Westernization efforts for more than a century. From Umran to Civilization, it contains important information and determinations about various concepts, works, ideologies and personalities reflecting Cemil Meriç’s vast knowledge (Meriç, 2010;).

2.5. Mağaradakiler (Those in The Cave):

This work of Cemil Meriç focuses on the concept of intellectual. Who is an intellectual, who is called an intellectual, what are the criteria for this? The author is after these questions. During this questioning, the reader gets an idea about both Turkish and Western intellectuals. He describes

himself in the “*Leaves*” section at the end of the book and expresses his ideal as follows: “*I would like to be the conscience of an age, to break the chains against our understanding, to destroy the lies, to tear down all the walls separating the Turkish people from the Turkish people.*” (Meriç, 2012; <http://www.hatayarge.com>).

2.6. Kırk Ambar 1 (Forty Warehouse 1): Cemil Meriç’s work named Kırk Ambar was published in 1980 by Ötüken Publications as a single book. İletişim Publishing has published the book in two volumes with the subtitles “Rûmuz-ül Edeb” and “Polish-t-ül Hakayık”. The first volume of Kırk Ambar, which is described as a kind of encyclopedia, ‘*Rumuz-ül Edeb*’ is a history of literature, and the second volume is ‘*Lehçetü’l-Hakayık*’, a history of thought. Meriç’s book titled “The Story of a Disaster” has also been included in the new edition of Forty Ambar (Meriç, 2008; <http://www.hatayarge.com>)

2.7. Kırk Ambar 2 (Forty Warehouse 2): In the first volume of the book, names, movements and groups from Turkish literature as well as world literature are explained, while concepts and events that are of great importance for the science and art of literature are discussed. In the second volume, important names and events in Western and Turkish thought are explained, while important issues such as Europeanization, Colonialism, Ideology, Marxism, liberalism, freedom, anarchy, and exoticism are discussed (Meriç, 2008; <http://www.hatayarge.com>).

2.8. Işık Doğudan Gelir (Light Comes From the East): This book of Cemil Meriç consists of some of the articles he wrote for an Islamic Encyclopedia. When the designed encyclopedia was not available, some of the studies were published in journals and used in their books. The Light Comes from the East in 1983 is the fruit of these efforts. The book deals with a wide range of topics from holy books to encyclopedias in pursuit of the concepts of civilization, religion, thought, and mind. In the first part of the book, after the encyclopedia in the West, the encyclopedic work known as ‘*Thvan-ı Safa Treatises*’ in Islam is widely discussed in the encyclopedia. Studies on the Torah and the Bible take place in the following section. The book, which continues with holy books and science, mind in the West and Islam, ends with the writings on Ibn Khaldun (<http://www.hatayarge.com>).

2.9. Jurnal 1 ve 2 (Journal 1 and 2): The journals are very important works in terms of Cemil Meriç’s biography. The journals, which provide the opportunity to get to know the private life and psychology of this great man of thought and culture, have been published in two volumes as Jurnal 1 and Jurnal 2. Cemil Meriç, jurnallerini 1955 ile 1983 yılları arasında yazmıştır. Jurnaller, onun deyimiyle, yazarın kendisiyle diyalogudur. Bu

eserlerde Meriç'in fikirlerinin yansira duygularına, heyecanlarına, hayal kırıklıklarına ve mutluluklarına tanık olunur (Meriç, 2014: 9-399; <http://www.hatayarge.com>).

2.10. Sosyoloji Notları ve Konferanslar (Social Sciences Notes and Conferences): Sociology Notes consist of the notes that emerged from Cemil Meriç's lectures in the Department of Sociology at Istanbul University from 1965 to 1969 and some conversations and conferences in the following years. The aforementioned notes have been arranged and collected under various titles and put into a book. The book is divided into two main parts. The first part is titled '*Sociology Notes*', the second part is '*Conferences*'. The first section consists of four subsections based on the academic year. At the end of the book, there is an Appendix consisting of Cemil Meriç's conversations (Meriç, 2006:).

2.11. Kültürden İrfana (From Culture to Wisdom): Culture, according to wisdom, is strict, poor and one-dimensional. İrfan is the whole of the qualities that make human beings human. The West is the homeland of culture. The East is your lore. It is shown as the symmetry of the book From Umran to Civilization. Europe has reached culture. Not Ümrana and İrfana. Europe does not know wisdom. İrfan is a product of the oriental Turkish-Islamic culture. What the republic brings is culture; the wisdom it destroyed. From Culture to İrfana is the story of Cemil Meriç's adventure. A twelve-volume Cemil Meriç collection is completed with İrfana from Culture. Cemil Meriç, who examines the farthest corners of thought about notions and issues, seeks comprehensive and sophisticated knowledge instead of simple knowledge, calls his reader to the companionship of thought instead of the slavery of prejudices (Meriç, 2013: 9-349; <http://www.hatayarge.com>).

B) CEMİL MERİÇ'S CONCEPT of SUFISM and WISDOM

1. What is the Mistism?

Sufism in Arabic means to wear wool, to be pure, to live like being in the first place (Uludağ, 2001:345). Sufism means submission between the servant and Allah, the way of fulfilling the morals of the Shari'ah both inside and outside, and the way that the servant gains the qualification of benevolence, meaning inherent science (Cebecioğlu, 2014:444-445). Sufism, in essence, is a way for the world of heart to become benign, spiritually evolve and reach to God (Erkaya, 2019: 18). Many definitions have been made about Sufism. The reason for this situation is that Sufism is related to the spiritual states that take place in the inner world of every sûfi. Therefore, each sufist has described sufism differently according to his own understanding (Erkaya, 2017: 277). Sufism is the effort to be purified from material and spiritual impurities, acquire high ethics and qualities, and

live in a state in accordance with its religious essence. Thus, it is to reach a maturity of view that encompasses the mystical occurrences and sublime meanings in material or spiritual events that the mind cannot solve (Afifi, 2004: 39). It is trying to overcome the obstacle of the soul (Çatak, 2012: 222), which is a foothold in front of the orientation of the heart towards endless spiritual pleasures (Kotku, 1975: 25). Also the ascetic attitude of people who felt a need for ascetic life as a reaction to the distancing from Islam, which started to be seen in the society after the Prophet, later became systematized and emerged as Islamic Sufism (Altıntaş, 1986: 1-11).

2. His Concept of Sufism

Cemil Meriç is a writer who does not prioritize Sufism. But it has come into interest. The source of Sufism has been the subject of much discussion in the West and in the Islamic world. In this respect, Cemil Meriç adopts the view that Sufism originates from India. Whatever its source is, Cemil Meriç sees mysticism as an important issue in Islamic thought. When he says *"We have to know the Indian"*, he mentions that the source of Sufism is there as the main reason: *"We have to know the Indian well, because Sufism, which is the hardtache of Islamic contemplation, came out of that country"* (Meriç, 2014: 145-147). According to him, Indian thought is the source of Sufism, which is the chief crown of Islamic contemplation. Therefore, paying attention to Indian thought will lead us to the main source. Just as Islam is not the first divine religion to overthrow paganism and bring the belief of oneness, the mystical essence that found its meaning in the life of the Prophet may have existed before. As a matter of fact, there were those who believed in one god in these lands where Islam spread; Sufis may exist by some other names before Islam.

Cemil Meriç chooses an example from Indian culture in the context of exquisite discipline and uses the following statements. *"The Buddha, who despised the blessings of the world all his life, passed away because he was eating a roast pig. The historian says so. Is this a lie made up by the little man looking for a stain in the sun, I don't know. It is a treacherous, bitter and poisonous consolation for little people to see how the most dreadful saints and the toughest heroes become muddy from time to time"* (Meriç, 2014: 53).

Meriç also says that *"Man tries in vain every day to make his own existence a little less like a perfect statue, while his heart swells with a delusion of victory, fate falls out of his hands with the devilish laughter."* According to him, *"The victories of will is as mortal as a snow sculpture".* Already *"all giants from Promete to Jesus were liquidated sooner or later."* and *"The sculpture you have created is a puppet that has no fan but you"* (Meriç, 2014: 53).

We can say that pessimism is a situation that Cemil Meriç often falls into. He states that he has failed in these matters that force the will due to his nature or require self-education with a Sufi language. *“What did the past year do other than teach me how deep and unhealing I was swimming in my ignorance, my helplessness? Wives, the leaves and flowers of the tree called human. We created religion, art, love, in order not to see reality”* (Meriç, 2014: 54). In the thought of Cemil Meriç, the hadith that expresses that God created man in his own image and frequently quoted in Sufi books *“God created the world to watch him”*, It has taken the form (Meriç, 2014: 240).

Cemil Meriç makes a brief summary of spiritual education while explaining the philosophy of yoga: “Order cannot improve anything. The only lever is the spiritual forces of the person. Who thinks differently: crazy. Mystical upbringing is the head of everything. The individual is connected to the universe by an umbilical cord that cannot be seen alone. Things that nourish his spiritual values.” What he meant by the words “spiritual powers of a person with a single lever” and “a mystical upbringing” in these expressions is the exquisite education in Islamic mysticism (Meriç, 2014: 312). However, Cemil Meriç uses the concepts of Western or Indian mysticism, not Islamic mysticism, when addressing these issues.

Cemil Meriç makes a brief summary of spiritual education while explaining the philosophy of yoga. He says; *“Order cannot correct anything. The only lever is the spiritual forces of the person. Who thinks differently: crazy. Mystical upbringing is the head of everything. The individual is connected to the universe by an umbilical cord that cannot be seen alone. There are things that nourish his spiritual values”*. What he meant by the words *“spiritual powers of a person with a single lever”* and *“a mystical upbringing”* in these expressions is the exquisite education in Islamic mysticism (Meriç, 2014: 312). However, Cemil Meriç uses the concepts of Western or Indian mysticism, not Islamic mysticism, when addressing these issues.

Cemil Meriç makes the following statements in one of his work about *“The Truth of Muhammad (Hakikat-i Muhammediyye)”*³, which is considered one of the most controversial issues of Sufism. “According to a belief that was not seen in the first Sufis but found quite common among the later Sufis, Allah first created the light and spirit of the Prophet. Names such as *“Muhammed’s Light (Nuru Muhammediyye)”*, *“Muhammed’s Sipi-rit (Ruhu Muhammediye)”* and *“Muhammed’s Truth (Hakikat-ı Muham-*

3 Muhammad’s Truth (Hakikat-i Muhammediyye) means Muhammad’s truth. According to Kâşânî, the first determination, namely *‘the taayyüni evvel’*, consists of the Zât together with the former, and the entire Asma-i Hüsnâ is the Muhammad’s Truth. This truth is also called *‘ism-i âzam’* (Cebecioglu, 1997: 312).

mediyye)” are given to this first being. All other beings have been created from and for this light. For this reason, it is the truth of Muhammad, that is, the beginning of everything (Meriç, 2008: 182).

In his interviews, Cemil Meriç focuses more on the understanding of peace and brotherhood of Sufism. *“Neither grudge nor fanaticism has a place in our religion. The understanding that we expect from the believing ritual, befitting Mevlana, Yunus and Hacı Bektaş, is the glory and a love that embraces the whole”* (Meriç, 2013: 401).

The names of French thinkers and literati are mostly mentioned in Cemil Meriç’s works. However, this corpus of individuals included in Islamic mysticism is also mentioned. We can mention Sufis such as Mevlana, Şebîsterî, Yunus Emre and Hacı Bektaş. He spoke of them as *“immortals”* (Meriç, 2013: 202).

In his response to an investigation conducted around the Great East, he used the following statements while talking about Necip Fazıl. *“Necip Fazıl is a valuable poet. He speaks very well. It has also passed through training. He had a sheikh, then, named Abdülhakim Arvasi. He was under his influence. And after getting to know him, he found himself”* (Meriç, 1986: 21). It is seen that Cemil Meriç gives importance to Sufism education. Cemil Meriç’s corpus is mostly referenced by the products of French literature. Therefore, while evaluating Sufism, it is mostly under the influence of the orientalist perspective (Günaydın, 2010: 191-195).

2. His Concept of Wisdom

According to Cemil Meriç, culture is one of the words documenting the West’s misery of thought. Culture is dark and insincere. It contains dozens of conceivable and unimaginable meanings from agriculture to training, from fishing to civilization. It’s like a chameleon. Wisdom is a word that embraces all poles of thought. Wisdom starts with knowing yourself. To know oneself is to be freed from the slavery of prejudices, from the slavery of prejudices and lies. Culture, according to wisdom, is strict, poor and monotonous. Wisdom is the whole of the qualities that make human beings human. The West is the homeland of culture. East is the homeland of wisdom. Although it is of Indian origin, it has achieved this identity in Anatolia (Meriç, 2013: 11-12).

According to Meriç, how can we know others without knowing ourselves? We got to know Europe as much as Europe wanted. Asia is a treasure that awaits its discoverer. We do not know Islam exactly. We do not know ourselves, nor do we want to know. However, if we want to live, we have to know our place in the world. We are in between, we have destroyed the bridges that connect our essence to the past. In this interregnum, our

guide will inevitably be Europe. But reading Western writers carefully, trying to correct their conscious and unconscious lies should be our first job. It is our duty and obligation to benefit from both the West and the intellectuals of neighboring countries. But first, we are obliged to get to know our own people (Meriç, 2013: 14-15). In other words, it is an empty effort for a person who is disconnected from his roots and does not know his essence to read through the West (Meriç, 2005: 143). According to Meriç, *"the intellectual will have the spirit of his time. He will know the language, literature, and history of his country, and will not be alien to the major thought movements in the world"* (Meriç, 2010: 24).

According to Cemil Meriç, we destroyed all our knowledge in one night. We embraced ignorance, as if we waged war on wisdom. The letter revolution has turned libraries into bricks. The bridges connecting our wisdom to yesterday were destroyed. These scientists who wanted to connect the ocean to the river were unaware of our thousand-year history. A civilization could not be changed like that. There is no revolution in language. Old history has never witnessed such a madness in any country in the world. As society develops, so does language. There is no such language as Ottoman. Ottoman Turkish is the language of Turker who settled in Anatolia and adopted Islam. So, it is pure Turkish. It is Western Turkish. Language, which is not the expression of a nation, but perhaps of a whole civilization. From whom does any individual or community get the right to sell this common treasure of yesterday, today and tomorrow? (Meriç, 2010: 266-268).

According to Meriç, contemplation is prohibited, and loyalty to our essence is considered treason. There has been a revolution that paralyzes the intelligence "(Meriç, 2010: 270). He said, "We have been keen on ready-to-wear, ready-to-wear and ready-made civilization since Tanzimat. Contemplation cannot be conquered by sword" (Meriç, 2010: 274). He says that one way to get rid of ready-made clothing is to embrace wisdom and at the same time to know and define ourselves by asking ourselves who we are. The following statement in this context is also striking. *"Knowing oneself is the first stage of wisdom. The task of the thought is to try to warn the intellectuals who are disconnected from people, who forget their history and who are confused and to continue to warn them without getting angry and tired. Real art does not separate, unite"* (Meriç, 2010: 285).

Cemil Meriç opened the doors of world libraries to the people of his country, brought the hum of the Indian forests to our literature, made the great conquerors of the West speak, in other words, he dealt with much details. Now he wants to lean towards wisdom rather than culture, and to present the fruits of the truth he has gathered in this long journey to his reader. According to Meriç, true culture is a passion, a human belief, holding itself

responsible for the destiny of humanity. Culture is love, human conquest. It is the construction of a world-class humanism. It is to enrich today with the past. To do this with the past and the future. Wisdom is a word that embraces all poles of thought; It is the unique garden of human beings. It does not separate. In this garden, grudges are silent, walls are torn down, disputes come to an end. Wisdom starts with knowing yourself. Knowing yourself is getting rid of the bondage of prejudices, prejudices and lies. Wisdom is a long and frustrated self-discipline, whose incarnation does not nail the world of matter and flips intelligence to the peaks. Perfection is the door that opens. It is science that is stoned by deeds. Wisdom is a gift of god, a gift that develops with a martyr (Meriç, 2013: 14).

The concept of “*scholarly led (ilm-i ledün)*”, one of the mystical concepts in the Quran, is equivalent to the concept of “gnose” in Cemil Meriç. He calls a lightning bolt, half inspiration, half intuition for that wisdom (Meriç, 2013: 11-12). Cemil Meriç describes the soul as “*a divine glow imprisoned in this mortal world*”. He says also “*Gnoz is esoteric and hermetic. Gnoz, lodge next to the madrasa; It is mysticism as well as sharia. It is the way of struggle and excellence and it invites people to purge their soul*”(Meriç, 2013: 11-12).

RESULT

Cemil Meriç was an indomitable intellectual who continued to read and produce ideas despite all the negativities. Despite the negativities and physical limitations of the age he lived, he did not give up and left behind a great corpus. His works are among the most read works today. The wisdom tradition in which he was born and raised particularly tries to mention the encompassing of tradition in his works. According to him, even though Sufism has a feature of Indian origin, it turned into a wise tradition and acquired a transcultural feature when it merged with Anatolian culture. According to him, today’s so-called intellectuals engaged in the West are unaware of the treasure they are in. Especially the new generation that has been uprooted by the letter revolution should try to understand Western culture with the encompassing of its own wisdom traditions. This approach will be a more holistic approach. Cemil Meriç thinks that Sufi culture and wisdom tradition have significant positive effects on Turkish society. However, it reproaches that the Turkish nation, which was gradually removed from its roots especially after the Tanzimat, was left as orphans with the rage of westernization. He has taken a very good picture of the weakness of the intellectuals who try to explain the eastern society through the West and the concepts of westerners. He argues that the western style cultural understanding, which has no spiritual side, has no close connection with Anatolia. According to Cemil Meriç, Anatolian lore is very different from Western culture. According to him, there is a soul in

Anatolian wisdom. Unlike the culture in the West, not everything consists of matter. With the adventure of westernization, the Anatolian culture, which is intended to be put into a different mold that is inconsistent with its meaning, is crushed under this alienation. In this negative situation, the role of intellectuals who try to direct the society only with Western jargon and perspective is great. The solution is hidden in an inclusive approach that feeds from its roots and is open to the West from this point of view.

BIBLIOGRAPHY

- Afifi, Abū al-‘Alā, , *Tasavvuf* (Sufism), trans. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, No Publishing House, Istanbul, 2004.
- Altıntaş, Hayrani, *Tasavvuf Tarihi* (History of Sufism), Ankara University Faculty of Theology Publications, Ankara, 1986.
- Beyazyüz, Murat, *Cemil Meriç’in Psikobiyografisi* (Cemil Meriç’s Psychobiography), Timaş Publications, Istanbul, 2016.
- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (Sufi Terms and Phrases Dictionary), Otto Publications, Ankara, 2014.
- Cündioğlu, Dücan, *A Temple Keeper*, Interaction Publications, Istanbul, 2006.
- Çatak, Âdem, Mevlânâ Celâleddin Rûmî’nin Nefs Anlayışı (Mevlânâ Celâleddin Rûmî’s Understanding of the Nafs), *Journal of Gümüşhane University Faculty of Theology*, volume 1, number 1, Gümüşhane, 2012.
- Erkaya, Mahmut Esat, *Manevi Eğitim Metodu Olarak Halvet* (Halvet as a Spiritual Education Method), Theology Publications, Ankara, 2019.
- Erkaya, Mahmut Esat, *Kur’an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları* (Concepts of Sufism Based on the Quran), Otto Publications, Ankara, 2017.
- Güler, T - Coşkun, S, *Bulutları Delen Kartal Cemil Meriç ile Konuşmalar* (Conversations with Eagle Cemil Meriç Who Deleting the Clouds), Timaş Publications, Istanbul, 2011.
- Günaydın, Yusuf Turan, *Cemil Meriç’te Tasavvuf Üzerine Bölük Pörçük Notlar* (Scattered Notes on Sufism in Cemil Meriç), Hece Publications, v. XIV, Istanbul, 2010.
- Gürlek, Dursun, *Ayaklı Kütüphaneler* (Footed Libraries), Kubbealtı Publications, Istanbul, 2003.
- [Http://www.hatayarge.com](http://www.hatayarge.com).
- Koktu, Mehmet Zâhid, *Tasavvufî Ahlak* (Sufi Morality), Volume II, Istanbul, 1975.
- Meriç, Cemil, *Bir Dünyanın Eşiğinde* (On the Threshold of a World), İletişim Publications, İstanbul, 2016.
- Meriç, Cemil, *Bu Ülke* (This Country), İletişim Publications, Istanbul, 2005.
- Meriç, Cemil, “Büyük Doğu Çevresinde Soruşturma -C. Meriç’in Cevabı-” (Investigation Around the Greater East -Answer by C. Meriç-), *Attitude*, Year I, May-June 1986.
- Meriç, Cemil, *Işık Doğudan Gelir* (Light Comes from the East), İletişim Publications, Istanbul, 2008.
- Meriç, Cemil, *Kültürden İrfana* (From Culture to Wisdom), İletişim Publications, Istanbul, 2013.

- Meriç, Cemil, *Kırk Ambar* (Forty Warehouse), İletişim Publications, İstanbul, 2008.
- Meriç, Cemil, *Mağaradakiler* (Cave People), İletişim Publications, İstanbul, 2010.
- Meriç, Cemil, *Jurnal 1* (Journal 1), İletişim Publications, İstanbul, 2014.
- Meriç, Cemil, *Jurnal 2* (Journal 2), İletişim Publications, İstanbul, 2014.
- Meriç, Cemil, *Saint Simon*, İletişim Publications, İstanbul, 2006.
- Meriç, Cemil, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar* (Sociology Notes and Conferences), İletişim Publications, İstanbul, 2006.
- Meriç, Cemil, *Ümrandan Uygarlığa* (From Umran to Civilization), İletişim Publications, İstanbul, 2010.
- Meriç, Ümit, *Babam Cemil Meriç* (My Father Cemil Meriç), İnsan Publications, İstanbul, 2018.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (Sufi Terms Dictionary), Kabalcı Publishing House, İstanbul, 2001.