

İslâm Araştırmaları Dergisi

Sayı 13 • 2005

Sahibi	TDV İslâm Araştırmaları Merkezi
Başkan	Prof. Dr. M. Âkif Aydın
Genel Sekreter	Dr. M. Kâmil Yaşaroğlu
Yayın Kurulu Başkanı	Prof. Dr. İsmail E. Erünsal
Yayın Kurulu	Doç. Dr. Adnan Aslan, Prof. Dr. M. Âkif Aydın, Prof. Dr. İbrahim Kâfi Dönmez, Prof. Dr. Feridun Emecen, Doç. Dr. Tahsin Görgün, Dr. Salime Leyla Gürkan, Prof. Dr. Ömer Faruk Harman, Prof. Dr. Hayreddin Karaman, Doç. Dr. Talip Küçükcan, Doç. Dr. Şükrü Özen, Doç. Dr. M. Sait Özerverli, Doç. Dr. Mustafa Sinanoğlu, Doç. Dr. Recep Şentürk
Yayın Danışma Kurulu	Prof. Dr. Anke von Kügelgen (Universität Bern) Prof. Dr. Oliver Leaman (University of Kentucky) Prof. Dr. Jorgen S. Nielsen (The University of Birmingham) Prof. Dr. İlyas Ba-Yunus (State University of New York) Prof. Dr. Mustafa Kara (Uludağ Üniversitesi) Prof. Dr. Ahmet Yaşar Ocak (Hacettepe Üniversitesi) Prof. Dr. Ali Akyıldız (Marmara Üniversitesi)
Yayına Hazırlayanlar	Doç. Dr. Mustafa Sinanoğlu, Dr. Salime Leyla Gürkan, Dr. Eyyüp Said Kaya
Kitâbiyat	Dr. Adnan Aslan, Dr. Casim Avcı, Dr. Seyfi Kenan, Doç. Dr. Şükrü Özen
İmlâ	Nurettin Albayrak
Tashih	Mehmet Günyüzlü
Dizgi	Ender Boztürk
Baskı	TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi

İslâm Araştırmaları Dergisi yılda iki sayı yayımlanan hakemli bir dergidir.
Dergide yer alan yazıların ilmî ve fikrî sorumluluğu yazarlarına aittir.

Altunizade, İcadiye Bağlarbaşı Cad. 40, Bağlarbaşı 34662
Üsküdar-İstanbul
Tel. (0216) 474 08 50 Fax. (0216) 474 08 74
www.isam.org.tr

© İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2005
ISSN 1301-3289

boss

İslâm Araştırmaları Dergisi

Sayı 13 • 2005

İçindekiler

- Yaratan Bilmezse Kim Bilir?
İbn Sînâ'ya Göre Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi 1
RAHİM ACAR
- Kur'an'a Göre Seçilmişlik Kavramı ve İsrailoğulları'nın
Seçilmişliği Meselesi 25
SALİME LEYLA GÜRKAN
- A Social Analysis of Religious Organisations:
The Cases of Church, Sect, Denomination, Cult and New Religious
Movements (NRMs) and Their Typologies 63
NURİ TINAZ
- Modernleşme ve Sekülerleşme Kuramları Bağlamında Din,
Toplumsal Değişme ve İslâm Dünyası 109
TALİP KÜÇÜKCAN

Kitâbiyat

- Ömer Özpinar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*
NAMIG ABUZEROV 129
- Hüseyin Yılmaz, *Ezelî Hikmet ve Dinler: Dinler Tarihinde
Tradisyonel Perspektif*
ADNAN ASLAN 135
- Lokman Çilingir, *Ahlâk Felsefesine Giriş*
OSMAN BAŞ 137
- T. J. Winter (Abdülhakim Murad), *Postmodern Dünyada
Kıbleyi Bulmak* (çev. Ömer Baldık, Muhammed Şeviker)
MUSTAFA ÇAKMAK 140
- Mustafa Öztürk, *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak:
Tefsirde Anakronizme Ret Yazıları*
BİLAL GÖKKIR 144
- Abdülhamit Birışık, *Oryantalist Misyonerler ve Kur'ân:
Batı Etkisinde Hint Kur'ân Araştırmaları*
ŞAHİN GÜVEN 148
- İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*
AHMET KAYACIK 153
- Tayfun Atay, *Türkler, Kürtler, Kıbrıslılar: İngiltere'de Türkçe
Yaşamak*
TALİP KÜÇÜKCAN 156
- Ahmet Albayrak (der.), *İkbal'in Düşünce Dünyası*
CELAL TÜZER 159

Yaratan Bilmezse Kim Bilir? İbn Sînâ'ya Göre Allah'ın Cüz'îleri Bilmesi

Rahim Acar*

Who Else Knows the Particulars, If Not the Creator? Avicenna on God's Knowledge of Particulars

The popular interpretation of Avicenna's position concerning God's knowledge of particulars is that in his opinion God does not know the particulars. Despite Avicenna's apparent emphasis that God knows everything, he did not sound credible to many interpreters. Avicenna's position on the divine knowledge of particulars must be considered in the light of his conception of divine knowledge and its role in the existence of things, as, for Avicenna, divine knowledge of other things is ultimately the sole condition of their existence. Accordingly, Avicenna's explanation of 'how God knows the particulars' provides a successful account of the divine knowledge of particular things and events, if one takes into account Avicenna's explanation of 'how God knows particulars' together with the role he assigns to divine knowledge in the existence of the things.

Key words: Avicenna, Knowledge of Particulars, Divine Knowledge, Creative Knowledge.

İbn Sînâ'nın Allah'ın cüz'îleri bilmesi konusundaki görüşü hususunda ilim adamları birbiriyile çelişen yorumlara sahiptir. İbn Sînâ Allah'ın cüz'îleri bildiğini vurgulamışsa da, okuyucularının ve yorumcularının pek çoğunun bunu inandırıcı bulmamış olması dikkat çekicidir. Bu konuda İbn Sînâ'ya inanmakta güçlük çeken bazı yorumcuları doğrudan ya da dolaylı olarak, İbn Sînâ'nın görünüşte böyle söylese de, gerçekte bunu kastetmiş olamayacağını belirtmektedirler. Bazan İbn Sînâ'nın Allah her şeyi bilir türünden ifadeleri görmezden gelinmekte, bazan da bu ifadeleri sarfederken aslında kendi gerçek görüşlerini gizlemeye çalıştığı iddia edilmektedir. Kısaca, Allah'ın cüz'îleri, özellikle oluş ve bozuluşa tâbi olan cüz'îleri bilmediği iddiası, İbn Sînâ'nın görüşünün yaygın olarak kabul gören yorumudur. Bu yorum, sadece Ortaçağ

* Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul.

müslüman kelâmcılar arasında değil, hem Ortaçağ hem de modern dönemdeki Batılı filozoflar ve felsefe tarihçileri arasında da yaygın olan yorumdur.¹

Ancak İbn Sînâ'nın, âlemin ve içindeki varlıkların varlığı ile ilgili olarak ilâhî bilgiye yüklediği rol dikkate alındığında, söz konusu rağbet gören yorumun savunulması zor görünmektedir. Başka bir ifadeyle, İbn Sînâ, "Allah her şeyi bilir" derken tümüyle samimi olmalıdır ve Allah'ın her bir şeyi veya hadiseyi bildiğini kastetmiş olması gerekir. İbn Sînâ'nın cüz'ilere dair ilâhî bilgi hakkındaki görüşü, onun ilâhî bilgi tasavvuru ve eşyanın var olmasında bu bilgiye verdiği rol dikkate alınarak incelenmelidir. Zira İbn Sînâ'ya göre Allah'ın eşyaya dair bilgisi eşyanın var olmasının yegâne şartıdır.² Var olan her şey, Allah onu var bildiği için, Allah'ın onu var bildiği tarzda ve şartlarda vardır. Aksi halde hiçbir şey var olmazdı. Burada "her şey" kavramı sadece türlerinin yegâne üyesi olan varlıkları değil aynı zamanda, oluş ve bozuluşa tâbi varlıkları da içermektedir. Tek tek var olan her bir şey, var olmak için Allah tarafından öyle bilinmiş olmak zorundadır.

¹ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî'nin bu konuya dair klasik tartışması *Tehâfût*'tedir. Bk. Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı: Tehâfütü'l-felâsife*, çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sanoğlu (İstanbul: Klasik, 2005). Konuyla ilgili Ortaçağ İslâm dünyasındaki tartışmalara örnek olarak bk. Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, nşr. Muhammed el-Mu'tasım Billâh el-Bağdâdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, 1990), II, 498-501; Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-kelem*, ed. A. Guillaume (London: Oxford University Press, 1934), s. 223-32. Aynı eserin İngilizce çevirisi: *The Summa Philosophiae of al-Shahrastâni*, çev. A. Guillaume (London: Oxford University, 1934), s. 80-82; Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalîm b. Teymiyye, *Der'ü te'âruzî'l-akl ve'n-nakl*, nşr. Muhammed Reşâd Sâlim (Riyad: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Süüd el-İslâmiyye, 1981), IX, 105-6; X, 184, 191-92, nakleden Mustafa Çağrıncı, "İbn Teymiyye'nin Bakışıyla Gazzâlî-İbn Rüşd Tartışması", *İslâm Tetkikleri Dergisi*, 9 (1995), s. 109, 111. Ortaçağ hıristiyan filozofları ve teologları arasında da İbn Sînâ'nın görüşüne dair hâkim olan yorum, onun Allah'ın cüz'ileri bilmediği kanaatinde olduğuydu. Meselâ bk. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae: Latin Text and English Translation, Introductions, Notes, Appendices, and Glossaries*, ed. Thomas Gilby (New York: McGraw-Hill, 1964-1980), Ia q.14, a.11, a.13; *Summa Contra Gentiles, Book One: God*, çev. A. C. Pegis (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame, 1975), bl. 63-67. Aquinas, İbn Sînâ'yı her zaman açıkça zikretmez. Fakat kullandığı örnekler ve tartıştığı muayyen konular, bilim adamlarını Thomas Aquinas'ın eleştirisinin hedefinin İbn Sînâ olduğunu düşünmeye sevk etmiştir. Modern zamanlarda İbn Sînâ'nın görüşünün bu şekilde yorumlanması için bk. Louis Gardet, *La Pensée Religieuse d'Avicenne* (Paris: J. Vrin, 1951), s. 71-85; Beatrice H. Zedler, "St. Thomas, Interpreter of Avicenna", *The Modern Schoolman*, 33 (1995), s. 1-18; Oliver Leaman, *Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş*, çev. Turan Koç (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1992), s. 149-65; Mustafa Çağrıncı, "İbn Teymiyye'nin Bakışıyla Gazzâlî-İbn Rüşd Tartışması", s. 107-12; Halife Kesen, *İslâm Düşüncesinde Allah-Alem İlişkisi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1996), s. 329-41.

² Bu makaledeki temel tez, İlhan Kutluer tarafından daha önce savunulmuştur. Kutluer, ilâhî bilginin yaratıcı oluşuna dayanarak, İbn Sînâ'nın Allah'ın oluş ve bozuluşa tâbi şeyler de dahil olmak üzere her şeyi bildiği görüşünde olduğunu iddia eder. İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), s. 150-64. Her ne kadar bu makalede savunulan görüş, Kutluer tarafından da ileri sürülmüşse de, burada dikkat çekilen hususlarla Kutluer'in kitabının bütünlüğü içinde konuyu ele alışını birbirinden farklıdır.

Dahası, İbn Sînâ'nın ilâhî bilgi tasavvuru ve eşyanın var olmasında bu bilgiye verdiği rol dikkate alınır, onun "Allah'ın cüz'leri nasıl bildiğine" dair izahı da cüz'î varlıklar ve hadiselerin ilâhî bilgide nasıl ihtiva edildiğini başarılı şekilde açıklar. Yaygın olan yoruma göre, İbn Sînâ Allah'ın cüz'leri bilmediği kanaatindedir. Bu görüşü temellendirmek için dayanılan zemin ise, İbn Sînâ'nın "Allah'ın cüz'leri nasıl bildiğine" dair izahının ilâhî bilginin cüz'leri nasıl ihtiva ettiğini göstermekte başarılı olmadığı iddiasıdır.³ Bu yoruma katılanlar, İbn Sînâ'nın aklî bilginin mahiyeti konusundaki görüşünü dikkate alarak şu iki iddiada bulunurlar: 1. Cüz'iler bilgi konusu değildir, zira bunlar kategorik olarak aklî bilgiye uygun olmayıp algılamaya uygundur. Bu durumda cüz'leri, aklî bilgi anlamında, ne Allah bilir ne de insanlar bilir. Allah'ın bilgi nesnelereyle mekânsal ve zamansal ilişkisinin olamayacağı dikkate alınarak ortaya koyulan diğer iddia da şöyledir: 2. Allah oluş ve bozulmuş âlemindeki cüz'leri bilemez. Bu ikinci iddiaya göre, her ne kadar İbn Sînâ'nın aklî bilgi ile ilgili miyârî (kriteri) oluş ve bozulmuş tâbi olmayan cüz'lerin ve onlara doğrudan doğruya atfedilebilen hadiselerin aklen bilinmesine müsaade etse de, oluş ve bozulmuş âlemindeki cüz'leri aklî bilginin dışında bırakır. Buna göre, İbn Sînâ'nın "Allah'ın cüz'leri nasıl bildiği"ne dair açıklaması yine onun "ilâhî bilginin bilgi nesnelereyle ilişkisi" konusundaki görüşüyle, yani ilâhî bilginin âlemin var olmasında oynadığı rol ile birlikte göz önüne alınır "Allah'ın cüz'leri nasıl bildiği" hususundaki izahı kesinlikle başarılıdır. Fakat eğer insan zihni ile onun bilgisine konu olan nesne arasındaki ilişkiyi miyâr sayarak, "Allah'ın cüz'leri nasıl bildiğine" dair izahı söz konusu miyâra göre değerlendirirsek, bu durumda İbn Sînâ'dan başarılı bir açıklama beklemek boşunadır.

Eşyanın Varlığı İlahî Bilgiye Bağlıdır

Allah ve âlem arasında İbn Sînâ'nın tasavvur ettiği ilişki, her şeyin Allah tarafından bilinmesini gerektirir. İbn Sînâ'nın eserlerinde, eşyanın varlığının Allah'ın onları bilmesinin bir sonucu olduğunun belirtildiği pek çok pasaj bulmak mümkündür.⁴ İbn Sînâ eşyanın Allah'tan sudûrunun altını çizer ve bu-

³ Gazzâlî'nin ve Michael Marmura'nın İbn Sînâ'nın görüşünü nasıl yorumladıklarının bir tartışması için bk. Rahim Acar, "Reconsidering Ibn Sina's Position on God's Knowledge of Particulars," *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam*, ed. Jon McGinnis (Leiden & Boston: E. J. Brill, 2004), s. 142-56.

⁴ Bu yazıda yeri geldikçe tartışılacak metinlere ek olarak bk. İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, nşr. A. Belevî (Kahire, 1973), s. 116-23, 152-56.

nun cansız ya da tabii varlıkların fiillerine benzetilmemesi gerektiğini belirterek ilâhî bilginin nesnelere var olmasındaki rolünü vurgular. Yaratıcı ilâhî fiili tabii fiillerden farklı kılan şey ilâhî bilgidir. İbn Sînâ şöyle der:

Her şeyin O'ndan var olması, tabii tarzda [da] değildir ki, böylece her şeyin O'ndan var olması, O'nun bilmesi ve rızası dışında olsun. Nasıl böyle olabilir? Zira O kendi zâtını bilen sırf akıldır. Dolayısıyla O'nun, her şeyin zorunlu olarak O'na lâzım olduğunu bilmesi gerekir; çünkü o kendi zâtını sırf akıl olarak ve ilk kaynak (mebde) olarak bilir. Ve O her şeyi kendi zâtından, kendisinin onların kaynağı olmasına uygun olarak bilir ve kendi zâtında onların var olmasını engelleyecek veya onların sudûruna aykırı bir şey olmadığını bilir.⁵

İbn Sînâ'nın ilâhî inâyeti tanımlaması, ilâhî bilginin eşyanın nedeni olduğunu belirttiği başka bir pasajdır. İbn Sînâ ilâhî inâyeti, "yaratıklara ilâhî bilgiye dayanarak varlık vermek" olarak tanımlar. Eşyaya dair ilâhî bilginin, sadece onların birden çok bireye uygulanabilen türleriyle sınırlı olmadığını, fakat nesnelere arasındaki tertibi de kapsadığını ifade eder. İbn Sînâ'nın ifadesi, onun sadece zihinde bulunan küllî kavramları değil, var olan şeyleri de kastettiğini açıkça gösterir. Şöyle yazar, İbn Sînâ:

İşaret: İnâyet, ilk'in bilgisinin [yani Allah'ın bilgisinin] her şeyi kuşatmasıdır. Her şeyin bu bilgiye göre olması zorunludur. Böylece her şey en iyi nizamda olacaktır, zira bu nizam O'ndan dolayı ve O'nun her şeyi kuşatmasından dolayı zorunludur. Böylece var olan bilinene en iyi nizam çerçevesinde uygun olur. Fakat bu ilk'te, Hak'ta bir kastın ve talebin olmasını gerektirmez. Her şeyin varlığının tertibine dair ilk'in uygun hali bilmesi, her şeyde iyiliğin taşınmasının kaynağıdır.⁶

Bu mevzuya dair İbn Sînâ'nın eserlerindeki tartışmalardan sadece iki örnek olan yukarıdaki pasajlar, İbn Sînâ açısından Allah'ın eşyayı bilmesinin tâli bir konu olmadığını gösterir. İlâhî bilgi eşyanın Allah'la nihai ilişkisinin, yani yaratmanın dayandığı zemindir. Varlığa gelen her şey, Allah tarafından bilinmiş olmak zorundadır; zira ilâhî bilgi nesnelere var oluşunun kaynağıdır. Allah âlemin yegâne yaratıcısı olduğuna göre, eşyanın var olmasını sağlayacak başka bir neden yoktur ve ilâhî bilgi eşyanın kaynağı olduğu için, her şey ilâhî bilgiye ihtiva edilmiş olmak zorundadır.

⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât I-II*, nşr. G. Anawati vd. (Kahire: Imprimeries Gouvernementales, 1960), IX, 4, s. 402. Krş. Beatrice Zedler, "Saint Thomas and Avicenna in the *De Potentia Dei*", *Traditio*, 6 (1948), s. 121-22.

⁶ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, nşr. J. Forget (Leiden: E. J. Brill, 1892), s. 185.

İbn Sînâ'ya göre ilâhî bilgi eşyayı yapan, meydana getirendir, eşyadan elde edilmiş değildir. Bu nokta oldukça dikkat isteyen, çoğu zaman gözden kaçırılan bir noktadır. Allah'ın yaratıklara dair bilgisiyse yaratıkların var oluşu arasındaki ilişkiyi nasıl tasavvur ettiğini izah ederken, İbn Sînâ iki tür bilgi modelinden bahseder. Bu iki model bilen özne ile bilinen nesne arasındaki iki farklı ilişkiye dayanmaktadır. Ya bilgi, hâlihazırda var olan bilgi nesnesinden elde edilmektedir ya da bilen özne önce bilgiye sahiptir ve sonra bu bilgisini gerçek kılar, dış dünyada bu bilgisini gerçeğe dönüştürür. İkinci modeli izah ederken, İbn Sînâ bir mimar ve onun yaptığı bina örneğini verir. Önce mimarın zihninde bir bina planı vardır. Sonra mimar zihnindeki plana uygun olarak bir bina yapar. Dışarıda meydana gelmiş olan bina, mimarın zihnindeki bina planına uyar. Mimar binayı yaptıktan sonra, dışarıda var olan binanın sûreti onun zihninde canlanmış değildir. İbn Sînâ der ki:

İşte her şeyin, ilk akla, zorunlu varlığa nisbeti böyledir, zira O kendisini ve kendisinin zorunlu kıldığı şeyi bilir. Ve çünkü O zâtından her şeydeki iyiliği bilir. Dolayısıyla var olan şeylerin sûretleri (formları), Onun bildiği tertibe uygun olarak, onun kendindeki aklî sûreti takip eder.⁷

Birinci modele göre, bilgi nesnesi bilen öznenen bağımsız olarak vardır. Bilgi, bilinen nesneden kazanılır ve o bilginin doğruluğu bilinen nesneye bağlıdır. İkinci modele göre, bilinen nesnenin var olması bilen öznenin o nesneye dair bilgisine dayanır. Bilgi bilinen nesnenin var olmasının nedenidir. Bilen özne ile bilinen nesne arasında böyle bir ilişkinin geçerli olduğu durumlarda, bilgi bilinen nesneye uymaz, fakat bilinen nesne kendi var oluşunda bilen öznenin o nesneye dair bilgisine uyar. İşte ilâhî bilgiyle Allah'ın bildiği eşya arasındaki ilişki bu ikinci modele uymaktadır. İlâhî bilgi nesnelere alınmış, kazanılmış değildir, ancak nesnelere ilâhî bilgiye göre var olurlar. Bilen özne ile bilinen nesne arasında böyle özel bir ilişki, ilâhî bilginin mahiyetini izah eder ve ilâhî bilginin eşyanın var olmasının nedeni olduğunu teyit eder. Var olan her şey var olmak için Allah tarafından bilinmiş olmak zorundadır.

Buraya kadar erişilen sonuç hem daha açık hale getirilmeli hem de keskinleştirilmelidir. Zira şu âna kadar iddia ettiğim şeyi, eğer tamamı değilse bile, pek çok İbn Sînâ okuyucusu ve yorumcusu kabul edebilir. Denilebilir ki, İbn

⁷ İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, VIII, 7, s. 363. Ayrıca bk. İbn Sînâ, *el-İşârât*, s. 181. Krş. David B. Burrell, *Knowing the Unknowable God: Ibn Sina, Maimonides, Aquinas* (Indiana: Notre Dame, 1986), s. 72-75, 86-90; Nicolas L. Rofougaran, *Avicenna and Aquinas on Individuation* (doktora tezi, Harvard University, 2000), s. 119-220; Rudi A. Te Velde, *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas* (Leiden & New York: E. J. Brill, 1995), s. 102-8.

Sînâ'ya göre Allah diğer şeyleri tabii ki genel olarak bilir. İlâhî bilgi, elbette ki Allah'ın zâtına dair bilgisiyle sınırlı değildir. İhtilaf konusu olan şey, ilâhî bilginin her bir şeyi tek tek ihtiva edip etmediği veya onun bazı eserlerle sınırlı olup olmadığıdır. İlâhî bilginin cüz'îleri cüz'îlikleri içinde ihtiva edip etmediği ve ilâhî bilginin oluş ve bozuluşa tâbi olmayan, zaman-mekân şartlarından bağımsız olan şeylerle sınırlı olup olmadığı sorusu bu noktada akla gelebilir.

İbn Sînâ bu tür sorulara hazırlıklı görünüyor. Allah'ın bilgisinin istisnasız her şeyi kapsadığını vurgulama ihtiyacı hisseden İbn Sînâ Allah'ın “kendisinin her şeyin ilkesi” olduğu şeklindeki bilgisinin, bizzat eşyayın bilgisini içerdiğini, sadece onların ilkesi olma ilişkisinin bilgisinden ibaret olmadığını belirtir. *eş-Şifâ*'nın *el-İlâhiyyât* kısmında, İbn Sînâ şunu ifade eder:

O her şeyin kaynağı (mebde) olduğu için, kaynağı olduğu şeyleri kendi zâtından bilir. Ve O, tam mevcutların (li'l-mevcûdâti't- tâmmeti) müşahhas varlığının [doğrudan doğruya] kaynağıdır; oluş ve bozuluşa tâbi mevcutların önce türlerinin ve dolayısıyla da birey olarak varlıklarının kaynağıdır.⁸

Burada İbn Sînâ'nın ifadesi açıkça göstermektedir ki, Allah'ın diğer varlıklara dair bilgisi, “Allah'ın kendisini varlıkların ilkesi veya kaynağı olarak bilmesiyle” sınırlı değildir. Allah, kaynaklık ettiği şeyleri bildiğine ve oluş ve bozuluşa tâbi olmayan şeylerin müşahhas bireyler olarak var olmalarının kaynağı olduğuna göre, Allah'ın onları bildiği rahatlıkla söylenebilir. Oluş ve bozuluşa tâbi mevcutlara gelince, İbn Sînâ Allah'ın onları da bildiğini belirtir. Ancak İbn Sînâ'nın “Allah onların önce türlerinin kaynağıdır, sonra da türleri aracılığıyla onların kaynağıdır” şeklindeki hükmü kapalı bir hükümdür. Yine de bu hüküm, İbn Sînâ'nın oluş ve bozuluşa tâbi olan cüz'î varlıkları da ilâhî bilginin sahası içine katmak istediğini kesinlikle gösterir. İbn Sînâ'nın Allah'tan sudûr eden iki tür silsile olduğunu belirtmesi bu kapalılığı giderir. Ona göre, Allah'tan sudûr eden şakulî ve ufkî ya da dikey ve yatay iki varlık silsilesi vardır:

İşaret: Bildiğin üzere, zorunlu varlığın kendini kendiyile (zâtehu bi- zâtihi) bilmesi zorunludur. Onun diğer varlıkları onların nedeni olması bakımından bilmesi zorunludur. Onun diğer varlıkları bilmesi onların, ondan gelen şakulî (tûlan) ve ufkî (ardan) bir silsile tertibinde zorunlulukları bakımındandır.⁹

Bu metinde, eğer şakulî (dikey) tertipteki silsile, ilk akılla başlayıp oluş ve bozuluş âlemine kadar gelen sudûr hiyerarşisine tekabül ediyorsa ufkî

⁸ İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, VIII, 6, s. 359. Ayrıca bk. İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, VIII, 7, s. 364; İbn Sînâ, *el-İşârât*, s. 181.

⁹ İbn Sînâ, *el-İşârât*, s. 181.

(yatay) tertipteki silsile oluş ve bozuluş âlemindeki eşyayı gösterir. Bu hükümler ışığında, şurası açıktır ki, İbn Sînâ oluş ve bozuluş âlemindeki cüz'î varlıkları da ilâhî bilginin kapsamına dahil etmek istemektedir.¹⁰

Oluş ve bozuluşa tâbi olan şeyler de dahil olmak üzere, eşyanın var olmasında ilâhî bilginin oynadığı rol dikkate alındığında, meselâ bir kimse, İbn Sînâ'ya göre, “Allah oluş ve bozuluşa tâbi cüz'ileri bilmez veya bilemez” gibi bir iddia da bulunursa, bunun tazammun edeceği şey şudur: Ya oluş ve bozuluşa tâbi cüz'î şeyler hiç var olmamıştır ya da oluş ve bozuluşa tâbi cüz'iler ilâhî bilgi nedeniyle değil de, onlara varlık veren başka bir nedenden dolayı vardır. Buradaki “başka neden”, elbette ki Allah'tan bağımsız bir şey olmalıdır. Bu ihtimallerden hiçbirinin İbn Sînâ'ya izâfe edilemeyeceği hususu açıktır.

Her ne kadar, cüz'ilerin Allah'ın dışında ve ondan bağımsız bir şey tarafından yaratıldığı fikrinin İbn Sînâ'ya izâfe edilemeyeceği açık olsa da, İbn Sînâ'nın Allah'ın bilgisinin cüz'ileri de içereceği görüşünü savunmaya hakkı olmadığı şeklinde bir itiraz yükseltilebilir. Bu itirazı iki soru halinde daha belirgin hale getirebiliriz. Birincisi, Allah'ın her bir şeyi bildiği iddiası İbn Sînâ'nın eşyanın var olmasında ilâhî bilgiye yüklediği işlevle gerçekten uyumlu mudur? İbn Sînâ'nın kozmogoni teorisi göz önüne alındığı zaman, ilâhî bilginin eşyanın var olmasındaki etkinliği sınırlı, her şeyi kuşatmaz gibi görünmektedir. İkincisi, İbn Sînâ'nın Allah'ın cüz'ileri nasıl bildiği sorusuna verdiği cevap, onun tek tek her bir şeyi kastederek, Allah her şeyi bilir, demesiyle tutarlı mıdır?

Birinci sorunun cevabı, İbn Sînâ'nın nedensellik tartışmalarında bulunabilir. İbn Sînâ hakiki nedenlerle -ki bunlar zâtî nedenler olarak adlandırılır- hazırlayıcı veya uzak nedenler arasında bir ayırım yapar. İbn Sînâ'ya göre arazî veya hazırlayıcı nedenlerden farklı olarak, Allah hakiki nedendir. Arazî ya da hazırlayıcı nedenler, eserlerinin var olmasını temin etmezler, daha ziyade eserlerinin var olması veya meydana gelmesi için gereken şartları hazırlarlar.

¹⁰ Michael Marmura, “şakulî silsilenin” cins ve tür gibi kalıcı şeylere, “ufkî silsilenin” ise oluş ve bozuluş âlemindeki şeylere işaret ettiği kanaatindedir. “En başta, kalıcı bilgi nesnelerinin, cinslerin ve türlerin çokluğu, sonra da zamansal süreçte var olanların çokluğu söz konusudur. [İbn Sînâ] birinciye, şakulî silsile olarak ve ikinciye de ufki silsile olarak atıfta bulunur.” Michael E. Marmura, “Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars”, *Journal of the American Oriental Society*, 82 (1962), s. 302. Cinsler ve türler de “şakulî silsilenin” içine dahil edilebilir. Ancak burada kastedilen “kalıcı nesnelere” öncelikle akıllar ve nefisler gibi semavî varlıkları gösteriyor olmalıdır, çünkü fiilen sudûr eden şeyler bunlardır. Kendi başına hiçbir cins veya tür yoktur.

İbn Sînâ'ya göre hakiki nedenler daima eserleriyle birlikte vardır ve onları zorunlu hale getirir.¹¹ Bu birliktelik ve zorunlu hale getirme ilişkisi, nedenler ve eserler arasındaki aslı ilişkilerdendir. Aslında, İbn Sînâ'nın âlemin bir bütün olarak zamansal bir başlangıca sahip olabileceğini reddetmesi de bu nedenledir. Allah âlemin hakiki ya da zâtî nedeni olduğu ve kendi başına âlemin var olmasının yeter nedeni olduğu için, âlem yokluktan sonra var olmaya başlamış olamaz. Varlıkların buldukları varlık sahasına göre onların zâtî nedenleri de değişmektedir. Meselâ şakulî varlık tertibinin üyeleri için zâtî ya da hakiki nedenler, kendilerinden Allah'a doğru dikey olarak giden varlıklar zincirinin üyelerinden ibarettir. Oluş ve bozuluş âlemindeki mevcutlar için zâtî nedenler Allah'tan başlayarak sudûr silsilesindeki onuncu veya faal akla kadar dikey varlık zincirinin üyeleri ve kendisi oluş ve bozuluş âlemine ait olmakla birlikte, herhangi bir eserin veya hadisenin doğrudan doğruya nedeni olan şey ya da şeylerdir. Her hâlükârda nihaî olarak Allah her şeyin, yani hem ay üstü âleme ait olan ve onuncu akılda son bulan dikey varlık silsilesindeki varlıkların hem de onuncu aklın idaresindeki ay altı âlemdeki şeylerin hakiki nedenidir.

Eşyanın var olmasını açıklarken, İbn Sînâ var olanların ya kendi başına ya da bir neden veya nedenler sayesinde zorunlu olduğunu iddia eder. Fâil nedenin nedensel faaliyetine atıfta bulunmaksızın, nedeni olan bir varlığın var olması izah edilemez. Fâil nedenin nedensel faaliyeti olmaksızın, eser var olamaz, ancak var olması mümkündür. Dahası eser nedenine her zaman muhtaçtır.¹² Nedenler ve eserleri arasındaki ilişki, oluş ve bozuluşa tâbi olmayan şeyler ve oluş ve bozuluşa tâbi olan şeyler için farklı farklıdır. Oluş ve bozuluşa tâbi olmayan şeyler madde ve değişimin vasıtalığı olmaksızın vardılar; onlar Allah'tan sudûr eden şakulî tertipte kendilerinden önce gelen varlıklardan başka bir nedene ihtiyaç duymazlar. Oluş ve bozuluşa tâbi şeyler ise sadece sudûrun şakulî tertibindeki fâil nedenlerin varlığına bağlı değil, aynı zamanda arazî, hazırlayıcı ve oluş ve bozuluş âlemindeki doğrudan nedenlerine de bağlıdır. Bu arazî veya hazırlayıcı nedenlerden biri harekettir, zira hareket oluş ve bozuluş âlemindeki düzenin müşterek veya koruyucu nedenidir. Hareket aracılığıyla, oluş ve bozuluş âlemindeki cüz'î şeylerin uzak ya da hazırlayıcı nedenleri meydana gelir ve ortadan kaybolur.

¹¹ İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, VI, 2, s. 265.

¹² İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, VI, 1, s. 261-62.

Oluş ve bozuluş âlemindeki herhangi bir şey için pek çok uzak ya da hazırlayıcı neden bulunabilir. Ancak fiilen cüz'î bir nesneyi ya da hadiseyi meydana getiren şeyler, onun zâtî nedenleridir. Bu nedenler o nesne veya hadiseyle birlikte olmak zorundadır.¹³ Oluş ve bozuluş âleminden seçeceğimiz herhangi bir varlık veya hadiseyi zorunlu kılan, yani var eden nedenler onun hazırlayıcı ve zâtî nedenlerinin toplamıdır. Meselâ bir yapı ustasının bir bina yaptığını farzedelim. Usta binayı oluşturan malzemenin bina duvarları halinde örülme hareketinin doğrudan doğruya, yani zâtî nedenidir. Faal akıl da binaya formunu ya da sûretini veren zâtî nedendir. Ustanın bu binanın malzemelerini hareket ettirmeden önceki hareketleri, hatta ustanın varlığı bile, binanın var olmasının hazırlayıcı nedenleri arasındadır. Kısaca, her hadisenin veya meydana gelen her şeyin hakiki nedenleri o şeyle birlikte vardır.¹⁴ Şeylerin hakiki ya da zâtî nedenleri, onların oluş ve bozuluş âlemindeki doğrudan nedenlerinin yanı sıra faal akılların sonuncusundan başlayarak bütün semavî varlıkları içine alır ve nihayet ilâhî bilgide son bulur.

Şimdi, meydana gelen şeyler veya hadiseler cüz'iler olduğuna ve Allah da onların zâtî nedenlerinden olduğuna göre, Allah'ın bilgisi genel niteliklerle sınırlı olmadığı gibi dolaylı bir bilgi de olamaz. Eğer zâtî ya da hakiki nedenler eserleriyle birlikte var iseler ve onları zorunlu hale getiriyorlarsa, var olan her şey kendi zâtî nedenleriyle zorunlu kılmış olmak zorundadır. Şayet Allah her şeyin zâtî nedeniyse o takdirde her şeyi zorunlu kılan, yani var kılan Allah'tır. İbn Sînâ'ya göre, nasıl ki bina örneğinde faal akıl, maddî âlemdeki doğrudan nedenlerin yanı sıra -ki bunlar, ustanın hareketlerini ve yapı malzemelerini içerir- o binanın zâtî nedenleri arasındadır, Allah da benzer şekilde, faal akıl da dahil olmak üzere her şeyin zâtî nedenidir. Nedensel zincire göre, nihaî olarak, faal aklı faal akıl yapan Allah'tır. Allah, faal aklın zâtî nedeni olarak, onu varlıkta tutar ve onun nedensel faaliyetini yapmasını temin eder.¹⁵ O halde Allah "her şeyi" zorunlu kılan nihaî nedendir. Buradaki "her şey" tabiri, oluş ve bozuluş âlemindeki şeyleri de içerir. Dolayısıyla onun var olan şeylere dair bilgisi genel veya dolaylı olamaz.

¹³ İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, VI, 2, s. 265-66.

¹⁴ İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, VI, 2, s. 265.

¹⁵ Zâtî nedenlerin mahiyetiyle ilgili olarak bk. William L. Rowe, *The Cosmological Argument* (Princeton & London: Princeton University Press, 1975), s. 18-25.

Allah'ın Eşyayı Bilme Keyfiyeti

İkinci soruya, yani İbn Sînâ'nın Allah'ın cüz'îleri nasıl bildiğine dair izahının, onun, Allah tek tek her şeyi bilir, önermesine sahip çıkmasıyla bağdaşıp bağdaşmadığı, sorusuna geçmeden önce, İbn Sînâ'ya göre Allah'ın cüz'îleri nasıl veya hangi şartlar altında bildiğine dair mütalaalarına yakından bakmamız gerekiyor. Aslında İbn Sînâ'nın nedensel izahı, Allah'ın nasıl bildiği sorusuna bir anlamda cevaptır. Ancak, nasıl sorusunun cevabı olmak için çok fazla genel bir açıklamadır bu. Allah'ın cüz'îleri nasıl bildiğine dair İbn Sînâ daha ayrıntılı mütalaalar sunar. *eş-Şifâ'nın el-İlâhiyyât* kısmında, oluş ve bozuluşa tâbi şeyler de dahil olmak üzere Allah'ın her şeyi bildiğini belirttikten sonra, Allah'ın hangi anlamda oluş ve bozuluşa tâbi olan cüz'îleri bilemeyeceğini ve hangi anlamda oluş ve bozuluşa tâbi olan şeyler de dahil olmak üzere her şeyi bildiğini mütalaa eder. Burada işaret edilen iki anlam aslında yukarıda belirtilmiş olan iki farklı modele dayanmaktadır. Bu iki model, bilgi nesnesi ve bilen özne arasındaki ilişkiyi zıt tarzlarda kurarlar. Allah'ın hangi anlamda eşyayı bildiğini anlatırken, İbn Sînâ, ilâhî bilgiye önceliğin verildiği ve eşyanın varlığının ona bağlandığı bir paradigma kullanır. Allah'ın eşyayı "bilememesi"ni gerektiren paradigma ise önceliği bilgi nesnelere verir ve ilâhî bilgiyi ona dayanarak değerlendirmeye çalışır.

İbn Sînâ öncelikle şunu belirtir: Eğer zaman-mekân şartları içinde var olduğu hal üzere eşya bir ölçüt olarak alınır, Allah eşyayı bilemez. Merkezî yeri bilgi nesnelere verip, ilâhî bilgiyi onlarla ilişkilendirmeye çalışmak, ilâhî bilginin onları nasıl ihata ettiğini izah etmek için elverişli değildir. Öncelikle, Allah'ın değişen şeyleri, değişen şeyler olarak, onların mâruz kaldığı değişimi takip edecek tarzda bildiğini söylemek mümkün değildir. Zira böyle bir bilgide, bilgi nesnesi ile bilen özne arasındaki ilişki, bilen özenin bilgi nesnesinden öğrenmesini, bilgi nesnesini yaratmak yerine, ondan bilgi kazanmasını gerektirir. Dolayısıyla değişmeye tâbi bir şeydeki her değişikliğe paralel olarak, Allah'ın ona dair bilgisi de değişecektir.¹⁶ Allah değişmez olduğuna ve zamandan münezzeh olduğuna göre, Allah eşyayı bu tarzda bilemez. Öte yandan Allah nesnelere, duyu algısına ve boyutlara dayanan bir bilgiyle de bilemez. Zira böyle bir bilgi, bilen özne ile bilinen nesne arasında mekânî bir ilişkiyi zorunlu kılar. İbn Sînâ şunu belirtir: "Eğer mahiyet, madde ve arazlarıyla, zamanla ve şahıslaşmış halde idrak edilirse" bu şartlarda idrak edilen

¹⁶ İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, VIII, 6, s. 359.

bir mahiyet “akledilmiş olmaz, hissedilmiş veya hayal edilmiş olur.”¹⁷ Hissedilen veya hayal edilen suretler belirli organlar tarafından idrak edilirler.¹⁸

İbn Sînâ'nın Allah'ın cüz'ileri nasıl “bilmediği”ne dair görüşünü zikrettikten sonra nasıl bildiği görüşünü keşfetmeye başlayabiliriz. İbn Sînâ'nın Allah'ın cüz'ileri nasıl bildiğine dair izahı iki kısma ayrılabilir. İbn Sînâ önce birden fazla bireyi bulunan türlerin üyelerinin nasıl bilindiğini izah eder. Bunlar, oluş ve bozuluşa tâbi olan cüz'î varlıklardır. Daha sonra türlerinin yegâne örneği olan cüz'ilerin nasıl bilindiğini izah eder. İbn Sînâ, Allah'ın oluş ve bozuluşa tâbi olan cüz'ileri küllî olarak, yani aklî bir bilgiyle, değişmez bir şekilde ve nitelikleriyle bildiğini iddia eder.

Dolayısıyla O cüz'ileri küllî bir tarzda [yani aklî bir bilmeye] idrak eder, onların nitelikleriyle demek istiyorum. Eğer söz konusu cüz'î, bir şahıs haline gelmişse, bu birey haline gelmiş olma vakası belirli bir zaman veya belirli bir hal içindedir. Şayet bu halin nitelikleri mütalaa edilirse, bu halin kendisi de birey haline gelmiş cüz'î şeyin durumu gibidir. Ancak bu hal, her biri türünün yegâne örneği olan ilkelere bağlanabilir. Dolayısıyla söz konusu durum bireysel şeylere irca edilmiş olur.¹⁹

Bu metinde İbn Sînâ, cüz'î varlıkların var olmasını sağlayan hususi şartlar ve zamandan bahsetmektedir, dolayısıyla burada kastettiği cüzî varlıklar oluş ve bozuluşa tâbi olan cüz'îler olmalıdır. Bozuluşa tâbi bir cüz'î varlığı bir birey haline getiren, türünün diğer örneklerinden ve diğer varlıklardan ayıran şey ona mahsus özelliklerdir. Böyle bir cüz'î varlık belirli mekân ve zaman şartları içinde vardır. Ancak buradaki cüz'î şeyin cüz'î bir şey olarak var olduğu mekân ve zaman şartları da ayrıca değerlendirilmekte, onların varlığı ise başka cüz'î varlıklara bağlanmaktadır. Fakat söz konusu bu cüz'îler, varlık türlerinin yegâne üyesi olan cüz'î varlıklardır. Bu durumda, buradaki metinde üç öge tefrik edilebilir. Birincisi, (a) bir cüz'î şey -ki, bu türünün tek örneği değildir- ve bunun var olması bazı şartlar altında kendine has bazı niteliklerle birliktedir. İkincisi, bazı şartlar veya nitelikler (b) vardır; (a) dediğimiz cüz'î varlığın var olması bunlarla yani (b) ile tesbit edilmiştir. Üçüncüsü, türünün yegâne üyesi olan bir başka cüz'î varlık (c) vardır; (b) ve içinde birer cüz'î olarak var olan şeyler bu cüz'î varlığa (c) bağlıdır.

¹⁷ İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, VIII, 6, s. 359.

¹⁸ İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, VIII, 6, s. 359.

¹⁹ İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, VIII, 6, s. 360.

Cüz'î bir şey olan (a), kendine has niteliklerin toplamı diyeceğimiz (b) ile bir şahıs olarak var olur. Her ne kadar (a) çok sayıda üyesi olan bir türe aitse de o kendine has niteliklerle, aynı türü paylaştığı ve fiilen var olan veya mümkün olan diğer bireylerden ayrılır. (b)'nin, yani (a)'ya ait olan niteliklerin de birer şahıs olarak tayin ve tesbit edilmesi gerekir, zira nitelikler küllîdir, evrenselidir ve eğer ait oldukları belirli bir şeyden bağımsız olarak ele alınırlarsa, bizâtihi şahısları göstermezler. Dolayısıyla burada söz konusu edilen nitelikler belirli bir şahsa, belirli bir zamanda veya belirli şartlar altında ait olan niteliklerdir. Bir bireyin var olduğu zaman, mekân ve benzeri kayıtlar, o bireyin niteliklerini de şahsî veya biricik nitelikler kılar. Meselâ soluk benizli olmak küllî bir niteliktir. Fakat belirli bir şahsın, Ahmet'in veya Mehmet'in "soluk benizli olma niteliği" sadece o şahsa ait bir niteliktir. Ayrıca bu şahsa ait bu niteliğin var olmasına neden olan nedenlerin eseri sadece bu niteliktir -rakamsal olarak farklı olan ikinci bir nitelik değildir ve olamaz-. Bu niteliklerin varlığı, kendileri türlerinin yegâne üyesi olan şahıslara dayandırılabilir. Bir şahıs veya birey, onu tayin ve tesbit eden, onu hem türünün dışındaki varlıklardan hem de kendi türüne ait olan diğer cüz'î varlık veya olaylardan ayıran bir nitelikler grubuyla diğer cüz'î şeylerden ayırılmaktadır. Bizim ihtiyaç duyduğumuz şey, şahısların neden, onları diğer şeylerden ayıran, kendilerine mahsus özelliklere sahip olduklarını açıklamaktır. Neden bir birey, meselâ Nâmık Kemal ya da Sultanahmed Camii, kendi sahip oldukları özelliklere sahipler de, o özelliklerden -sadece rakamsal olarak bile- farklı olan özelliklere sahip değiller. Şahısların sahip oldukları özelliklere niçin sahip olduklarının açıklaması, İbn Sînâ'ya göre, o niteliklerin ilkelerinde veya kaynaklarında (c) bulunur. Bahsedilen ilkeler ya da kaynaklar türlerinin yegâne örneği olan varlıklar olup kendileri de cüz'î varlıklardır.

Buraya kadar sunulan mütalaanın ışığında, ikinci sorumuza cevap verebiliriz. Sorduğum soru şuydu: İbn Sînâ'nın "Allah cüz'îleri nasıl bilir?" sorusuna verdiği cevap, onun, "Allah her bir şeyi bilir" şeklindeki beyanı ile tutarlı mıdır, değil midir? Kısaca söylemek gerekirse, İbn Sînâ'nın oluş ve bozuluş âlemindeki cüz'îlerin nasıl var olduğuna ilişkin açıklaması ile Allah'ın bunları nasıl bildiğine dair açıklaması uyum içindedir. İbn Sînâ'nın kozmolojisi dikkate alındığında, onun bir cüz'î olan (a)'nın var olduğu şartlar olan (b)'nin türlerinin yegâne üyesi olan bireylere bağlanabileceği şeklindeki hükümü rahatlıkla kabul edilebilir. Daha yakından bakacak olursak, İbn Sînâ'nın faal akla ve diğer semavî varlıklara -ki bunlar türlerinin yegâne örneği olan dolayısıyla da aklen bilinen varlıklardır- oluş ve bozuluş âlemindeki cüz'î

nesne veya hadiselerin meydana gelip meydana gitmesinde biçtiği rol, oluş ve bozuluş âlemindeki eşyanın nedenlerine dayanarak bilinebileceği şeklindeki iddiasını destekler. Herbert Davidson, İbn Sînâ'nın kozmolojisinin oluş ve bozuluşa tâbi şeylerin meydana gelmesine ilişkin kısmını şöyle açıklar: "Faal akıl: 1. ay altı âlemin maddesinin sudûr ettiği nedendir. 2. bitkilerin, hayvanların nefisleri ve insan nefsi de dahil olmak üzere, maddede ortaya çıkan sûretlerin sudûr ettiği nedendir..."²⁰ Faal aklın gayri maddî ve tekil bir varlık olması dikkate alındığında, oluş ve bozuluş âlemindeki cüz'ilere ait çok çeşitli sûretlerin ortaya çıkışı başka etkenleri de gerektirir. Gök feleklerinin hareketleri bu farklılaştırıcı etkenlerden biridir. "Pek çok feleğin hareketlerindeki farklılık maddeyi muhtelif sûretler [almaya] hazırlar."²¹ Zaman, madde ve sûret, oluş ve bozuluşa tâbi cüz'ilerin var olmasının en temel şartları olarak kabul edilebilir. İbn Sînâ'nın oluş ve bozuluşu izah edişine göre, bunlardan her üçü de türlerinin yegâne üyesi olan bireylere dayandırılabilir. Faal akıl ve gök felekleri, oluş ve bozuluş âlemindeki cüz'ilerin meydana gelişinin dayandığı nedenleri oluştururlar.

Eğer bozuluşa tâbi olan cüz'iler ve onların şahıs olmasını sağlayan nitelikleri, türlerinin yegâne üyesi olan şahıslara isnat ederek bilinebilirse, bu sonuncular, türlerinin yegâne üyesi olan şahıslar ve onların özellikleri nasıl bilinebilir? Onlar da başkalarına isnat edilerek mi bilinecektir? İbn Sînâ bu türden cüz'î şeylerin kendi başlarına bilinebilir olduğunu, bunları bilmek için bunların nedenlerine başvurmak gerekmediğini belirtir. Bu türden cüz'ilere ait nitelikler de aynı şekilde daha başka bir varlığa ya da nedene başvurmadan bilinebilir. Zira bu türden varlıkların niteliklerinin sadece o nitelikleri gösteren, aklî olarak tayin ve tesbit edebilen bir tasvirinin yapılması mümkündür. Diğer bir ifadeyle, böyle bireylere ait herhangi bir nitelik tasvir edildiğinde, bu tasvir bu bireye ait niteliği aklî olarak gösterebilir. Sadece o niteliğe mahsus olup, onu başka niteliklerden aklî olarak tefrik eden tasvire erişmenin yolu, söz konusu niteliği ait olduğu bireye atfetmektir.

²⁰ Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect* (New York: Oxford University Press, 1992), s. 74-80. Ayrıca bk. Herbert Davidson, "Alfarabi and Avicenna on the Active Intellect", *Viator*, 3 (1972), s. 154-58; Hayrani Altıntaş, *İbn Sînâ Metafizîjî* (Ankara: A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985), s. 82-94; H. Ömer Özden, *İbn-i Sînâ Descartes: Metafizik Bir Karşılaştırma* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1996), s. 79-93.

²¹ Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect*, s. 78.

Biz şunu söyledik: Böyle bir atfetme, şahsî niteliklerin kendilerine mahsus bir tasvir (resm) ve vasıflandırmanın elde edilmesini sağlar. Eğer [bireysel niteliklerin atfedildiği] bu şahıs akılda da şahsî olan bir şeyse, o zaman tasvir edilen bu şey akılla bilinebilir. Burada söz konusu olan şahıs türünün yegâne üyesi olup başka benzeri olmayan şahıstır, meselâ güneş küresi veya Jüpiter gibi. Fakat eğer bir türün pek çok bireyi varsa, aklın böyle bir şeyi bilme imkânı yoktur, ancak en başında bu nesnenin işaretle (yuşâr) gösterilmesi durumu değiştirir.²²

Şahısların ve onların niteliklerinin bilinmesi, sadece türlerinin yegâne üyesi olan şahsî varlıklara ve onların niteliklerine mahsustur. Oluş ve bozuluşa tâbi cüz'î varlıklar ve onların nitelikleri için geçerli değildir. İbn Sînâ'ya göre onların tasvirine, sırf aklî bir düzlemde erişilemez. Onların aklî olarak bilinebilmesi mümkün olmakla birlikte, bunun için duyu verisinden hareket etmek gerekir. Diğer bir ifadeyle, belli bir cüz'î niteliğin tasvirinin, o niteliği küllî olarak değil de sadece ona mahsus olacak şekilde göstermesi için o cüz'î niteliğin türünün yegâne üyesi olan cüz'î ya da bireysel bir varlığa atfedilmesi gerekir; aksi takdirde cüz'î bir niteliğin tasviri, akılda biricik bir cüz'î niteliği göstermez. Bu nokta tartışılması zorunlu noktalardan biridir. Zira İbn Sînâ'nın bu fikri, buna bağlı olarak da sırf niteliklerin tasvirlerine dayanarak cüz'îlerin aklen bilinemeyeceği iddiası, aydınlatıcı olmaktan ziyade kafa kanştırıcı olmuştur. İbn Sînâ'nın bir astronomi uzmanının gök cisimlerinin niteliklerine dayanarak elde ettiği bilgi örneği meşhurdur. Eğer bir astronomi uzmanı gökteki bütün hareketleri bilseydi, bütün cüz'î tutulma hadiselerinin oluşunu ve tutulmanın geçmesini de bilirdi. Astronomun bu bilgisi küllî, yani aklî bir bilgi olacaktır, duyu algısı olmayacaktır, zira astronomi uzmanımız, tutulmaların niteliklerini bilmektedir. Onlar hakkındaki bilgisi gözleme dayanmamaktadır. Astronomi uzmanı mesela şöyle diyebilir: Z_2 zamanındaki güneş tutulması Z_1 zamanından sonra şu kadar sayıda devir olunca, dünyanın ve güneşin birbirlerine göre şöyle bir açıda bulunmalarıyla meydana gelir. Cüz'îlerin niteliklerinden oluşan, gözlem ve deneye dayanmayan böyle bir bilgi küllî bir tarzda bilmedir. "Küllî bir tarzdadır," çünkü burada herhangi bir tutulma hadisesini gösteren bir tasvir, bu hadiseye benzer pek çok tutulma hadisesi için de geçerli olabilir. Eğer bu tasvir, tümüyle aklî bir düzlemde değerlendirilir, dış dünyada ne olup bittiğiyle hiçbir bağlantısı olmazsa, o zaman bu tasvir sadece ve sadece tek bir tutulma hadisesi için geçerli olan, yalnızca onu gösteren bir tasvir olamaz.

²² İbn Sînâ, *el-lâhiyyât*, VIII, 6, s. 360.

Bunu [yani tutulmayı] “küllî bir tarzda” bilirsiniz, zira burada kastedilen [yani bu tasvirlerin birlikte gösterdikleri] şeyin, durumu buradakine benzer olan pek çok tutulma hadisesi için uygun olması mümkündür. Ancak başka bir delil sayesinde bu tutulmanın [buradaki tasvirin gösterdiği] tek tutulma olduğunu bilirsin. Fakat bu durum “küllî bir tarzda” oluşa engel değildir. Daha önce söylediğimizi hatırlarsan [bunu kabul edersin]. Ancak bütün bunlara rağmen, eğer hareketlerin cüz'î niteliklerini, gözlem yoluyla doğrudan algılamıyorsan (ma'rifet) ve gözlemlerin vakti ile tutulmanın olduğu zaman arasındaki müddeti bilmiyorsan, söz konusu tutulmanın fiilen olup olmadığına hükmetmen yine de câiz değildir. Bu bilgi, hareketlerden belirli bir tanesinin niteliğinin, senin gözlemediğin hareketin niteliği olduğunu bilmenden (ma'rifet) farklıdır. Aynı ilişki senin bu algınla (ma'rifet), ikinci bir cüz'î tutulma hadisesi arasında da geçerlidir. Zira senin bunu bu tarzda [yani küllî bir tarzda] bilmen ve bir şüphe meydana geldiğinde onun fiilen olup olmadığını bilmemen mümkündür. Gerçekten bu tutulmanın durumunu bilmen için gözlem yoluyla kendisine işaret edebileceğin bir şeyin bulunması zorunludur.²³

Burada aktarılan pasaj, cüz'ilerin bilgisi için, şeylerin veya olayların dışarıdaki varlığının dikkate alınması gerektiğini gösterir. İbn Sînâ, zihindeki bir tasvirin dışarıda var olan bir cüz'î şeye veya cereyan eden bir hadiseye karşılık gelmesini tamamıyla imkânsız görmez. Ancak o, bir tasvirin bizâtihi tek bir hadiseye mahsus olmadığını iddia eder. Söz konusu tasvirin belirli bir cüz'î hakkında geçerli olması, yine de tasvire dayalı bu bilginin küllîliğini ortadan kaldırmaz. Ayrıca söz konusu tasvirin cüz'î bir hadiseyi gösterdiğini bilmek, tasvirin kendisinden başka bir şeydir. İbn Sînâ'nın ikinci iddiası tasvirin belirli bir hadiseyi gösterdiğinden, onun hakkında geçerli olduğundan emin olsak bile, o hadisenin fiilen var olup olmadığından emin olamayacağımızdır. İşte bu sebeple, astronomi uzmanı cüz'î hadiseleri bilmek için gözlem yapmak, kendi gözlemi ve bir tutulma hadisesi arasında geçen zaman gibi gerçekte olup biten şeylere atıfta bulunmak zorundadır.²⁴ Dolayısıyla bu örnekte müzakere edilen, sırf tasvirlerden ibaret olup, duyu verilerine dayanmayan bilginin -ki, sırf akli bilgi böyledir- cüz'ileri veya hadiselerin fiili durumunu göstermediğidir.

Cüz'ileri Duyu İdraki Olmaksızın Bilmek

İbn Sînâ'nın tasvire dayalı akli bilginin cüz'î şeyleri bizâtihi göstermediği fikrine dayanarak, ilim adamları İbn Sînâ'ya göre Allah'ın cüz'ileri bilmediğini ileri sürerler. İbn Sînâ'nın bilgi tasavvuru ve akli bilgi için koyduğu ölçüt-

²³ İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, VIII, 6, s. 360.

²⁴ İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, VIII, 6, s. 361.

ler göz önüne alındığı zaman “buna göre Allah cüz’leri bilemez” derler. Geliştirilen argümanı iki sınıfa ayırmak mümkündür. Birincisi daha köktenci ve kapsamlıdır. Bu argüman, İbn Sînâ’nın akli bilgi tasavvuruna göre, cüz’lerin bilgi konusu olmadığını, dolayısıyla da hiçbir surette bilinemeyeceğini belirtir. Biz insanlar, cüz’leri duyu idrakinin yardımıyla arazî olarak biliriz. Sırf akıl olan Allah ise duyu idrakinden mahrum olduğu için, Allah’ın cüz’leri bilmesi hiçbir surette mümkün değildir.²⁵ İkincisi daha ılımlıdır. Buna göre, Allah sadece oluş ve bozuluşa tâbi olan cüz’î varlıkları ve hadiseleri bilemez, çünkü bunlar duyu algısından kaynaklanan veriler olmaksızın akılda tayin ve tesbit edilemez.²⁶

Daha köktenci ve kapsamlı argüman, İbn Sînâ’ya göre cüz’ler tanımlanamadığı için bilinemez, diye iddia eder. Hakikaten İbn Sînâ bilgi ve algılamayı (*ma’rifet*) birbirinden ayırır. Her ne kadar İbn Sînâ bilgi tabirini sadece akli faaliyetin ürünü için değil, aynı zamanda duyu algısının sonucu için de kullansa, ikisi arasındaki teknik farkı gözetir. Algılama hissetmeye, duyuya aittir, bilgi ise akla aittir.²⁷ Şahsî olan şeyler, şahsî olmaları bakımından hissetmenin konusudurlar. İbn Sînâ bilgi ile ilgili olarak tanıma da önemli bir yer verir, zira tanımlanamayan şeyler hakkında kesin bilgi de (burhan) olamaz.²⁸ Cinslerin ve türlerin tanımı yapılabilir. Ama bireyler, cüz’î olan şeyler, tanımlanamaz; zira onları kendileri yapan şey, yani onları kendi türlerinin diğer üyelerinden ayırt eden zorunlu arazlarından oluşan bireysel özleri onlardan ayırlamaz.²⁹ Üstelik bozuluşa tâbi bir cüz’î şey fiilen var olduğunda, onun için geçerli kabul edilen tanım doğru olacak, fakat o cüz’î şey bozulup ortadan kalktığında o tanım artık doğru olmayacaktır.³⁰ Dolayısıyla onlar tanımlanmaz ve tanımlanamadıkları için de haklarında burhan olamaz. Onlar hakkında elde ettiğimiz şeyler burhanî bilginin temel nitelikleri olan küllîlik ve zorunluluk niteliklerinden mahrumdur.³¹

İbn Sînâ’nın bilgi için tanımlanabilirlik ve burhanla ispat edilebilirlik gibi şartlar koşmasına rağmen, Allah’ın cüz’leri bilmesi konusunda onun görüşünün

²⁵ Peter Adamson, “On Knowledge of Particulars”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 105 (2005), s. 285, 289.

²⁶ Marmura, “Avicenna’s Theory of God’s Knowledge of Particulars”, s. 304-6.

²⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Burhân*, ed. A. Afifi ve I. Madkour (Kahire: Organisation Generale Egyptienne, 1956), s. 691.

²⁸ İbn Sînâ, *el-Burhân*, s. 171.

²⁹ İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, V, 8, s. 245-46.

³⁰ İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, V, 8, s. 247.

³¹ İbn Sînâ, *el-Burhân*, s. 118, 170-71.

köktenci ve kapsamlı yorumunu savunmak güçtür. İbn Sînâ'ya göre, Allah cüz'ileri kesinlikle bilmez, zira bunlar bilgi nesnesi değil his nesnesidir demek imkânsızdır. Çünkü böyle bir yorum, Allah'ın kendisinin yanı sıra bizâtihi bilinen semavî akılların varlığını kabul eden İbn Sînâ'nın kozmoloji öğretisiyle de açıkça çelişir. İbn Sînâ'nın bilgi nesneleriyle his nesneleri arasında bir ayırım yaptığı doğrudur. Ancak onun var olan şeyleri (mevcûdat), hariçte var oldukları hal üzere aklen bilinebilenler (*ma'kûlâtü'z-zevâti fi'l-vücûdi*) ve hariçte var oldukları hal üzere hissedilebilenler diye ikiye ayırdığı da doğrudur. Hariçte var oldukları üzere (aklen) bilinebilenler madde ve ona ilişen şeylerden (levâhık) bağımsız olarak var olan mevcûdattır. Dışarıda var oldukları hal üzere ancak hissedilebilir olanlar, o halleriyle doğrudan doğruya (aklen) bilinemezler.³² Bu sahaya ait varlıkların bilinmesi için, bunlar zihinde mütalaa edilir ve hakikatleri, maddeye ilişen şeylerden arındırılır. Bu varlık sınıflarından ilki, bizâtihi aklen bilinebilir olanları oluşturur. İbn Sînâ "mevcûdat" terimini kullandığına göre, burada bizâtihi bilinebilen şeyler küllîler, varlıklara ait genel özellikler değil, müşahhas, cüz'î varlıklardır. Dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre cüz'iler bilgi konusu değil, hissetme konusudur; o halde ona göre, Allah cüz'ileri kati surette bilemez, şeklindeki bir argüman haklı bir gerekçeye dayanmamaktadır. İbn Sînâ'nın metinlerinin bazılarını bu argüman lehinde yorumlayabilmek için diğer bazı metinlerini görmezden gelmek gerekmektedir. Bu argümanı yakın zamanlarda savunan, Peter Adamson da aslında argümanın ihtiva ettiği zorlukların farkındadır. Allah'ın küllî bir kavram gibi olmayıp belirli bir varlık olduğunu ve Allah'ın bilgisinin küllîlerle sınırlandırılmasının Allah'ın kendisini de bilmemesini gerektireceğinin farkındadır.³³ Gerçekten de İbn Sînâ'ya göre, Allah bilgi konusu olmak bakımından küllî kavramlardan farklıdır, bu anlamda cüz'î varlıklarla aynı hükümdedir ve Allah'ın kendini bilmesi İbn Sînâ'nın felsefi sisteminde önemli bir yere sahiptir.

İbn Sînâ'ya göre cüz'ilerin kayıtsız şartsız bilinemez olduğunu söylemek, onun zatî ve arazî bilgi arasındaki ayırımını da ihmal etmeyi gerektirir. İbn Sînâ'ya göre, cüz'î şeyler hakkında verdiğimiz hükümler arazî bilgi içinde değerlendirilir.³⁴ İbn Sînâ, duyu algısından elde ettiğimiz verilerin yardımıyla cüz'iler hakkında kıyaslar kurabileceğimizi savunur. Onlara dair kıyaslarda duyu verisine ihtiyaç duyduğumuz için, onlara dair bilgi zatî bilgi değil arazî

³² İbn Sînâ, *el-Burhân*, s. 221-22.

³³ Peter Adamson, "On Knowledge of Particulars", s. 291.

³⁴ İbn Sînâ, *el-Burhân*, s. 171.

bilgidir. Fakat arazî bile olsa, İbn Sînâ'ya göre cüz'îler bilinebilir. Yine de şu iddia edilebilir: Biz insanlar duyu verileri elde edebiliriz ve cüz'îleri arazî olarak bilebiliriz. Ancak Allah'ın duyu organlarının olması muhaldir ve dolayısıyla Allah cüz'îleri arazî bir bilgiyle de bilemez.

Bu iddia doğru olamaz, zira yukarıda geçtiği üzere İbn Sînâ'ya göre bazı cüz'îler duyu verisine dayanmaksızın bilinebilirler. Arazî bilginin araçlarına sahip olmasa da Allah bazı cüz'îleri bilir. Her ne kadar İbn Sînâ cüz'îlerin tanımlanamayacağını söylese de bazı cüz'î varlıkların kendi türlerine ait tanımlarca birebir gösterilebileceğini savunur. Kendi başına dikkate alındığında, hiçbir bireyin türün tanımı tarafından gösterilemeyeceği doğrudur. Tanımlarda kullanılan tabirler nitelikleri gösterir. Bu nitelikler onları sınırlamak için ne kadar belirgin hale getirilirse getirilsin, yine de çok sayıda bireye atfedilebilir, sadece bir tek cüz'î şeye mahsus olamaz. Fakat, eğer bir birey hakkında doğru olan ne varsa hepsi de bütün tür için geçerliyse, o zaman türün tanımı böyle bireyleri birebir gösterir. İbn Sînâ'nın tabirini kullanacak olursak, "böyle bireyler türün hakikatinin tamamına sahiptirler." Dolayısıyla türün tanımında ne varsa onlarda aynıyla bulunur. Ya da diğer taraftan bakılırsa, onlarda ne varsa türde de o vardır. Böyle bireysel varlıkların yanı sıra, akıl bu varlıklara doğrudan doğruya atfedilebilen hadiseleri de bilir, her ne kadar bu hadiseler gelip geçici şeyler olsa bile. Bu hadiseler, kendilerine ait olan bir tanımla değil, tanımıyla bilinen bir cüz'î varlığa dayandırılarak bilinir.³⁵ Burada söz konusu edilen, türünün tanımıyla bilinen cüz'î varlıklar ve onlara atfedilen hadiseler, güneş ve ay gibi gök küreleri ve onların dönüşleriyle olan hadiseleri içerir. Ancak İbn Sînâ'nın tutulma örneğinde belirttiği gibi, bu tür cüz'îler varlık türlerinin tanımı aracılığıyla bilinebilirse de, bu tanım bizi onların gerçekten var olduğundan ve türlerinin yegâne örneği olduğundan emin kılmaz, ki bu iki şart o türden cüz'îlerin bilgisinde vazgeçilmez öğelerdir. Türün tamamı için geçerli olan tanıma ek olarak bu bireylerin varlığından ve yegâneliğinden emin olmamızı sağlayan başka bir şey olmalıdır. İnsan bilgisinde ek olarak ihtiyaç duyulan bu şey, duyu verisiyle giderilmektedir.³⁶

İlâhî bilginin yaratıcı oluşu, oluş ve bozuluşa tâbi cüz'î varlık ve hadiseler de dahil olmak üzere her şeyin, Allah tarafından bilinmesi için zorunlu ve yerelidir. Her ne kadar türlerinin yegâne örneği olan cüz'îler, türlerine ait olan ta-

³⁵ İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, V, 8, s. 246-47.

³⁶ İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, V, 8, s. 246-47.

nımla aklen gösterilebilirse de, onların gerçekten var olması ve türlerinin yegâne örneği olması ile ilgili soruların cevabı türlerinin tanımlarından çıkarılmaz. Bunları Allah'ın bilmesi ancak ilâhî bilginin yaratıcı oluşuyla izah edilebilir. Michael Marmura'nın altını çizdiği üzere, ne akli idrak fiili ne de aklen bilinen nitelikler bu tür varlıkların türlerinin yegâne örneği olmasını garanti eder.³⁷ Üstelik, akli idrak ve aklen idrak edilen nitelikler bu tür varlıkların gerçekten var olduğunu göstermez. Hem belirli bir nitelikler kümesinin gerçekten var olan bir cüz'î varlığa ait olduğunu bilmek hem de bu cüz'î varlığın türünün yegâne örneği olduğunu bilmek bu varlığın ne olduğuna dair akli bilginin dışında delillerle bilinir.³⁸ Marmura, İbn Sînâ'ya göre bu tür cüz'ilerin varlığını ve türlerinin yegâne örneği olduklarını Allah'ın bilebileceğini kabul eder. Bunların varlıkları ve yegâne oluşlarına dair haricî delili İbn Sînâ'nın âlemin var oluşunu izah eden sudûrcu kozmolojisinde bulur.³⁹ Aslında bunun gösterdiği şey şudur: Allah'ın türlerinin yegâne üyesi olan cüz'ileri ve onlara atfedilenleri bilmesini izah ederken bile ilâhî bilginin yaratıcı oluşunu dikkate almak gerekir.

Eğer oluş ve bozuluşa tâbi olmayan cüz'ilerin sudûruna neden olan ilâhî bilginin yaratıcı oluşunu, Allah'ın onları bilmesini izah ederken göz önüne almamız mümkünse, niçin aynı şeyi Allah'ın oluş ve bozuluş âlemindeki cüz'î varlık ve hadiseleri bilmesini izah etmede kullanamayalım? İlâhî bilginin yaratıcı oluşunu bu sahada dikkate almayı engelleyen şey, oluş ve bozuluş âlemindeki varlıkların diğerleriyle aynı kefedede değerlendirilemeyeceği varsayımıdır. Şöyle bir itiraz buna dayanak olabilir: Oluş ve bozuluş âlemindeki cüz'iler akli olarak tayin ve tesbit edilemez, zira onların cüz'î bireyler olarak hem zafî hem de arazî nitelikleriyle birlikte tesbiti duyu algısını gerektirir.

İbn Sînâ'nın akli bilgi için koyduğu ölçütlerin, Allah'ın cüz'ileri, en azından oluş ve bozuluşa tâbi olan cüz'ileri bilmemesini gerektirip gerektirmediği hususunda karar vermek için duyu algısının cüz'ilerin bilgisinde gördüğü işlevin kesinleştirilmesi gerekir. Duyu algısı bizim bilgimize ne katar? Ne tür bir işlev görür? İbn Sînâ türlerinin yegâne örneği olan cüz'iler ve onlara atfedilen şeyler ile oluş ve bozuluşa tâbi cüz'iler arasında bir fark gözettğine göre, duyu algısının bizim bu iki gruptan her birine dair bilgimizde farklı bir katkıda bulunması gerekmektedir. Birinci gruptaki cüz'iler söz konusu olduğunda, bunlar akli olarak tayin ve tesbit edilebilirler. Türlerinin tanımı bunları aklen

³⁷ Marmura, "Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars", s. 307-8.

³⁸ İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, V, 8, s. 246-47, 360.

³⁹ Marmura, "Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars", s. 308.

tayin eder, zira bunlar türlerinin yegâne üyesidirler. Bu tür cüz'îlere doğrudan doğruya bağlanabilen şeyler de benzer şekilde aklen tayin ve tesbit edilebilirler. Aklî idrakin göstermediği şey, bunların gerçekten var olup olmadığı (meselâ bir güneşin gerçekten olup olmadığı güneş türünün tanımından çıkarılamaz) ve bunların türlerinin yegâne örneği olup olmadığıdır (meselâ sadece tek bir güneş olduğunun bilinmesi, güneş tanımından çıkarılamaz). İbn Sînâ'nın astronomi uzmanı örneğinin gösterdiği üzere, zihnimizdeki türsel tanımın dış dünyada bir örneğinin olduğunu ve bunun yegâne örnek olduğunu, türün tüm özelliklerini, ne bir eksik ne bir fazla gerçekleştirdiğini gösterecek haricî delillere ihtiyaç duymaktayız. Biz, bu iki noktada bize yardım edecek haricî delili duyu algısıyla elde etmekteyiz.⁴⁰ Biz duyu algısına bu noktalarda ihtiyaç duymaktayız, zira dış dünyadaki varlıklar bizim kontrolümüzden ve bilgimizden bağımsız olarak vardır; hadiseler bizim bilgimizden bağımsız olarak meydana gelir ve meydana gider. Biz dış dünyada bir şeylerin gerçekten var olduğunu veya bir şeyin kendi türünün yegâne örneği olduğunu bilmek için dış dünyadan duyu-algısıyla veri toplar ve bu veriler ışığında değerlendirmeler yaparız.

Oluş ve bozuluşa tâbi olan cüz'îlerde durum biraz farklı olabilir, zira bunlar aklen kendi bireysellikleri içinde tayin ve tesbit edilemezler. Bunlarla ilgili bilgimizde de öncelikle, tıpkı türlerinin yegâne örneği olan cüz'îler hakkında olduğu gibi, bunların gerçekten var olup olmadıkları hususunda teminata ihtiyacımız vardır. Bu tür cüz'îler türlerinin yegâne örneği olmadıkları için, türlerinin tanımı bu sahadaki cüz'îleri aklen tayin ve tesbit etmez. Dolayısıyla, türlerinin yegâne örneği olan cüz'îlerden farklı olarak, bunları aklen tayin ve tesbit etmek için onların zatî özelliklerinin yanı sıra, arazî özelliklerini de bilmemiz gerekir.⁴¹ Bu durumda, bu sahadaki cüz'îlerin bilgisi konusunda, hem onların varlığını bilmeye hem de onları aklî olarak tayin ve tesbit etmeye ihtiyaç duymaktayız. Başka bir ifadeyle, oluş ve bozuluşa tâbi cüz'îler hep var olmadıkları için, onların varlık bakımından durumlarını bilmemiz ve onları hem zatî hem de arazî nitelikleriyle tayin etmemiz, böylece de hem başka türlerin bireylerinden hem de kendi türlerindeki diğer bireylerden ayırt etmemiz gerekir. Oluş ve bozuluşa tâbi cüz'îlerin bilgisiyle ilgili olarak duyu algısı bize bu iki konuda haricî delil sağlar.

⁴⁰ İbn Sînâ'ya göre insanın aklî bilgiye erişmesinin ayrıntılı bir anlatımı için bk. Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1993), s. 125-46.

⁴¹ İbn Sînâ, *el-Burhân*, s. 171.

Hangi türden olursa olsun, cüz'ilerin varlığından emin olmak, türlerinin yegâne örneği olan cüz'ilerin böyle olduklarını bilmek ve eğer türlerinin yegâne üyesi değilse, onları kendi cüz'î varlıkları içinde aklen tayin etmek duyu algısını zorunlu kılar mı? Eğer buradaki üç işten herhangi biri mutlak olarak duyu algısını gerektirirse, o zaman bunu gerektiren işi Allah yapamaz. Allah duyu algısından münezzeh olduğu için, duyu algısı gerektiren bu bilgiye Allah sahip olamaz, denilmelidir. İnsan bilgisi söz konusu olduğunda, buradaki üç şıkkın da duyu algısını gerektirdiği açıktır. Bunun sebebi ise, eşyanın insan zihninden bağımsız olarak var olmasıdır. İşaret edilen bir cüz'î varlığın hâlâ var olup olmadığı insan zihninden bağımsızdır. Benzer şekilde, bir türün bütün özelliklerini, ne bir eksik ne bir fazla taşıyan tek bir örneğinin olması veya birbirlerinden ayrı özelliklere sahip pek çok örneğinin olması insan zihninden bağımsızdır. Benzer şekilde, oluş ve bozuluşa tâbi olan bir cüz'înin, onu kendi türündeki diğer cüz'îlerden ayıracak şu veya bu arazî özelliklere sahip olması da insan zihninden bağımsızdır. Bilgi nesnelere insan zihnden bağımsız olması hasebiyle, bilgi nesnelere bizim bilgimizin ölçütüdür. Biz hariçteki duruma dayanarak duyu-algısı vasıtasıyla cüz'ilerin bilgisini kazanırız. Cüz'ileri bilmemizde, akli idrakin dışındaki, haricî delilimizin kaynağı işlevini gören duyu algısı, bilgi nesnemizin var olup olmadığı konusunda teminat sağlar. Yine duyu algısından aldığımız veriler sayesinde, bir cüz'înin türünün yegâne örneği olup olmadığını ve eğer değilse onun zafî özelliklerine ek olarak sahip olduğu arazî özellikleri biliriz.

İlâhî bilgede bilen özne ile bilgi nesnesi arasındaki ilişki, insan bilgisindeki bilen özne ile bilgi nesnesi arasındaki ilişkinin tam tersi olduğundan dolayı, Allah'ın cüz'ileri bilmesi için duyu algısı gerekli değildir. İnsan bilgisi söz konusu olduğunda, cüz'ilerin var olup olmadıklarından ve türlerinin yegâne üyesi olup olmadıklarından emin olmak için ve eğer türlerinin yegâne üyesi değilse kendi türsel zafî özelliklerinin yanı sıra sahip oldukları arazî özelliklerle onları aklen tayin ve tesbit etmek için duyu algısı gereklidir. Ancak ilâhî bilgi için böyle bir gereklilik yoktur, zira ilâhî bilginin var olan cüz'îlerle olan ilişkisi, insan bilgisinin var olan cüz'îlerle ilişkisinin tam tersinedir. Cüz'îler Allah'ın bilgisinden bağımsız olarak var değildirler. Onların varlığı, türlerinin yegâne örneği oluşları ve zafî veya arazî her ne özelliğe sahip olarak var iseler öyle olmaları, tamamen Allah'ın onları bilmesine bağlıdır ve onun eseridir. Allah'ın hem yaratıcı olduğunu kabul etmek hem de cüz'îlerin varlığında ve aklen tayin ve tesbit edilmesinde duyu bilgisine ihtiyaç duyacağını öne sürmek, açıkçası saçmadır.

Sonuç

Cüz'ilerin aklen tayin ve tesbit edilmesindeki iki farklı yolun dikkatle birbirinden ayrılması gerekir: Cüz'ilerin ilâhî bilgide tayini ve insan bilgisinde tayini. İnsan bilgisi söz konusu olduğunda, önümüzdeki mesele zihnimizdeki bir özellikler öbeğini gerçekten var olan belirli bir cüz'î varlık veya hadiseyle eşleştirmektir. Aklen temin edilemeyen şey niteliklerini bildiğimiz cüz'î şeyin varlığı ve zihnimizdeki bir nitelikler öbeğinin belirli tek bir cüz'îyi mi gösterdiği, yoksa sadece rakamsal bile olsa farklı bir cüz'î için de geçerli mi olduğudur. Nitelikler aklî olarak kavranabilmekle birlikte, o niteliklerin ait olduğu bireyin varlığı bizden bağımsızdır ve zihnimizdeki nitelikler öbeği ne kadar ayrıntılı olursa olsun, ait olduğunu varsaydığımız bireyden rakamsal olarak farklı olan bir birey için de geçerli olması her zaman mümkündür. Yani bir nitelikler öbeği belirli bir cüz'î varlık veya hadiseyi zorunlu olarak göstermez. Biz hem cüz'ilerin varlığı hususunda hem de belirli bir nitelik öbeğinin belirli bir bireye ait olduğunu temin etmede duyu algısına veya mekân-zaman şartlarına muhtacız. İnsan bilgisinde duyu algısı böyle bir işlev görse de ilâhî bilgide bu iki noktanın hiçbirini için duyu algısına gerek yoktur. Cüz'ilerin varlığı ve onları hemtür olan ya da olmayan cüz'ilerden ayıran özellikler, ilâhî yaratma kararı ile tayin ve tesbit edilir.

Bilen ve bilinen arasındaki ilişkiler bakımından ilâhî bilgi ile insanî bilgi arasındaki farklılığa işaret ettikten sonra, İbn Sînâ'nın Allah'ın cüz'ileri bilmesi konusundaki mevziinin, burhanî bilgi ile ilgili mantıksal tartışmalarına göre değerlendirilip değerlendirilemeyeceğini sormak isterim. Bilginin mahiyeti konusunda İbn Sînâ'nın mantıksal tartışmaları öncelikle, tabii karşılanacağı üzere, hâlihazırda var olan dış dünyaya dayanan insan bilgisini ilgilendirir. Fakat Allah'ın eşyaya dair bilgisi, eşyanın dış dünyada var olduğu şartlara bağlı değildir; zira ilâhî bilgi, Allah'tan bağımsız olarak var olan şeylerden "kazanılmış" değildir. İlahî bilgi eşyayı var oldukları hal üzere var eden, sahip oldukları niteliklerle var eden bilgidir. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın Allah'ın cüz'ileri bilmesi konusundaki mevziini, hâlihazırda bilen öznenen bağımsız olarak var olan varlıkların bilgisi için konulan ölçütlerle değerlendirmek uygun değildir. Aklî bilgi konusunda İbn Sînâ'nın Aristo'nun çizdiği yolu ana hatlarıyla takip ettiği söylenebilir. Aristo ise aklî bilgi hakkında mantıksal ölçütler koymuştur. Ne var ki İbn Sînâ'nın bilgi tasavvuru, bir bütün olarak Aristocu kaynaklara irca edilemez. Bunun nedeni Allah ile âlem arasındaki ilişkiyi ikisinin çok farklı tarzlarda tasavvur etmiş olmalarıdır. Tanrı'nın âleme varlık değil hareket verdiğini kabul eden Aristo'dan farklı olarak, İbn

Sînâ'ya göre Allah bütün âlemin yaratıcısıdır. Buna bağlı olarak, Allah'ın âleme, yani kendi dışında var olan her şeye dair bilgisini izah etmede İbn Sînâ'nın tercih ettiği model Aristo için söz konusu olamazdı. Bu sebeple İbn Sînâ'nın Allah'ın eşyayı bilmesine dair görüşü, Aristo'nun bilgi için koyduğu mantıksal miyarla yetinerek anlaşılabilir.

boss

Kur'an'a Göre Seçilmişlik Kavramı ve İsrailoğulları'nın Seçilmişliği Meselesi

Salime Leyla Gürkan*

A Reflection on the Idea of the 'Election' of Israel as Depicted in the Qur'an

The doctrine of Israel's election by God, which is a topic much discussed in academic as well as non-academic circles in the West, takes up a central place in both Jewish and Christian traditions, based on their own interpretations of election. Although Islam does not seem to share this common language of chosenness, the concept of divine election, as well as the idea of Israel's being blessed and exalted by God over other peoples, also find place in the Qur'an in connection with the tradition of prophethood. Thus, this paper attempts to discuss the Qur'anic understanding of "election" in general and of the "election of Israel" in particular, with reference to terminology and reasoning alongside a broader theological and historical context, which suggests that the Muslim are the new vicegerent of God on earth if not the ones chosen by Him. While doing this, comparisons with Jewish and Christian interpretations of the doctrine of election and the nature of being vicegerent of God as well as its place in the wider concept of divine election are also given place in the discussion.

Key words: Divine Election, Election of Israel, the Qur'an, Jews, Christians, and Muslims.

İsrailoğulları'nın Tanrı'nın kutsal kavmi olarak seçilmişliği şeklindeki Tevrat inancına dayanan seçilmişlik doktrini,¹ gerek Yahudi gerekse Hıristiyan geleneklerinde merkezî bir yere sahiptir. Aslında Tevrat başta olmak üzere tüm Yahudi kutsal kitap literatürünü, İsrail'in seçilmişlik tarihi şeklinde okumak mümkündür. Buna bağlı olarak Yahudilik, bir nevi kendi alâmet-i fârikası olan seçilmiş millet inancını, birtakım teolojik, sosyo-politik ve kültürel

* Dr., TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, İstanbul.

¹ "Çünkü siz, Rabb'iniz olan Tanrı'ya mukaddes bir kavimsiniz; Rabb'iniz Tanrı, yeryüzündeki bütün kavimlerden kendine has kavim olarak sizi seçti" (Tesniye 7:6).

sebeplerden dolayı hâlâ korumaktadır.² Kilise tarihi boyunca benimsenen farklı yorum ve uygulamalara rağmen, Hıristiyanlık da seçilmişlikle alakalı olarak Pavlus'un ortaya koyduğu muğlak veya gizemli sayılabilecek tavrı büyük ölçüde devam ettirmektedir. Buna göre bir yandan kilise ya da Hıristiyan cemaat "hakiki İsrail" (Tanrı'nın yeni seçilmiş milleti) olarak tanımlanırken diğer yandan dünyanın sonuyla ilgili ilâhî planda Yahudilerin (eski seçilmiş millet) –tamamlanmış veya tamamlanmayı bekleyen– özel bir yere sahip olduğuna inanılmaktadır.³

Esasında seçilmişlik doktrini son bir buçuk asırdır Yahudi ve Hıristiyan dünyası arasında daha önce hiç olmadığı kadar olumlu bir ortak payda işlevi görmektedir.⁴ Bu ortak (paydalı)lık durumu, insanlığın Hıristiyan Milenyum'unun başlangıcına şahit olduğu ve "seçilmiş" Yahudi-Hıristiyan medeniyetiyle "öteki" konumundaki İslâm medeniyeti arasında cereyan ettiğine inanılan sözde "medeniyetler çatışması" şeklindeki retorüğün kimi çevrelerce daha da ilerletildiği günümüzde bariz şekilde hissedilmektedir.⁵ Bu noktada

² Seçilmişlik kavramının Yahudi geleneğindeki tarihi açılımı ile ilgili olarak bk. S. L. Gürkan, "The Jewish Concept of Chosenness: In Tradition and Transformation" (doktora tezi, Lancaster University, 2002). Buradaki "millet" kavramı modern dönemde kullanım alanı bulan teknik manasıyla değil "topluluk" veya "kavim" gibi daha genel anlamıyla kullanılmıştır.

³ Bk. Romalılara Mektup 11:25-26. Konuyla ilgili geniş bilgi için ayrıca bk. Franz Mussner, *Tractate on the Jews: The Significance of Judaism for Christian Faith*, çev. Leonard Swidler (Philadelphia: Fortress Press; London: SPCK, 1984), s. 135-53; Peter von der Osten-Sacken, *Christian-Jewish Dialogue: Theological Foundations* (Philadelphia: Fortress Press, 1986), s. 19-40.

⁴ Buradaki Yahudi ve Hıristiyan dünya tabiri, büyük ölçüde ABD ve kısmen de Avrupa endeksli, Protestan ve özellikle de Evanjelik Hıristiyanlığa ait dinî-siyasî yapılanma ve buna paralel Yahudi yapılanması manasında kullanılmaktadır. Diğer taraftan Katoliklik söz konusu olduğunda da, II. Vatikan Konsili Kararları doğrultusunda Roma Katolik Kilisesi'nin genelde diğer dinlere, özelde ise Yahudilere yönelik tavrında (hem teolojik hem de siyasî açıdan) revizyona gittiği görülmektedir. Kilise'nin Hıristiyan-Yahudi münasebeti noktasında oluşturduğu yeni teolojik düzlemde Yahudi seçilmişliği konusu merkezî öneme sahiptir. Son hususla ilgili olarak bk. Mussner, *Tractate on the Jews*, s. 1-51.

⁵ Bir nevi Amerikan "sivil dini" karşılığında Bernard Lewis tarafından ortaya atılan ve daha sonra gerek siyasî gerekse akademik çevrelerde geniş kullanım alanı bulan "Yahudi-Hıristiyan medeniyeti veya geleneği (Judeo-Christian tradition)" tabiri yerine, kimi ilmi çevrelerde İslâm'ı da içine alacak şekilde "İbrahîmî gelenek (Abrahamic tradition)" tabiri tercih edilmektedir. Bu ikinci kavramın savunucularının başında da "Yahudi-Hıristiyan-İslâmî gelenek (Judeo-Christian-Islamic heritage)" tabirini ilk defa kullanan John Esposito gelir. Bk. J. L. Esposito, *Islam: The Straight Path* (Oxford: Oxford University Press, 1994), s. xvi. Bu noktada belirtmek gerekir ki hem tüm farklılıklarına rağmen üç büyük monoteist gelenek arasında mevcut olan ortak peygamber geleneğini, dinî-ahlâkî değerleri ve tarihî tecrübeyi hem de tüm ortak noktalarına rağmen Yahudilik'le Hıristiyanlık arasında başından itibaren var olan çekişme ve zıtlığı göz ardı eden "medeniyetler çatışması" tezi, ideolojik arka planı iyi okunduğunda bilhassa Mileniarist-Evanjelik Protestanlık ve buna paralel Yahudi-Siyonist söylem açısından makul bir zemine oturmaktadır. Geniş bilgi için bk. T. P. Weber, *On the Road to Armageddon: How Evangelicals Became Israel's Best Friend* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2004).

İslâm'ın ve özellikle Kur'an'ın seçilmişlik doktrini karşısındaki tavrının ne olduğu konusu, kanaatimce, büyük önem taşıyor. Zira, farklı Müslüman grupların söz konusu söylemin neresinde durdukları gerçeği bir yana, İslâm dini herhangi bir çatışmanın tarafı olmaktan çok, Yahudiliği ve Hıristiyanlığı da kapsayan tek ilâhî tevhid geleneğinin son halkası olma iddiası taşımaktadır. Diğer bir ifadeyle İslâm, Kur'an tarafından öngörüldüğü üzere, ilk olarak Hz. Âdem'e vahyedilen, Hz. Nuh ile yenilenen, Hz. İbrahim ile billurlaşan, Hz. Musa ve Hz. İsa ile organize bir karakter kazanan ve son olarak da Hz. Muhammed ile kemale erdirilip mühürlenmiş tevhid dininin nihaî merhalesi olmaktadır.⁶ Bu manada, eğer Yahudilik ve Hıristiyanlığa damgasını vuran ortak anahtar kavramlar "seçilmişlik" ve "kurtuluş" ise İslâm'ın merkezinde yatan kavramın, aşağıdaki Kur'an ayetinde de ifade edildiği gibi, "tevhid" olarak anlaşılması gerekmektedir:

De ki: Ey kitap ehli, sizinle bizim aramızda müşterek olan bir söze gelin; Allah'tan başkasına tapmayalım, O'na hiçbir şeyi ortak koşmayalım ve Allah'ı bırakıp da kimimiz kimimizi ilâhlaştırmasın."⁷

Bununla birlikte, peygamber geleneğiyle bağlantılı olarak ilâhî seçilmişlik mefhumu ve Allah'ın İsrailoğulları'nı nimetlendirmesi ve yüceltmesi şeklindeki ifadeler, Kur'an'da da yer almaktadır. Bu makalenin amacı da, Kur'an'da ortaya konduğu şekliyle genel olarak seçilmişlik ve özel olarak da İsrailoğulları'nın seçilmişliği ve ilgili çağrışımlar üzerine bir değerlendirme yapmaktır.

"Rabb'in dilediğini yaratır ve seçer"⁸

Allah'ı, yarattıkları üzerinde mutlak irade, otorite ve tasarruf sahibi olarak tasvir eden Kur'an'da, ilâhî seçme fiili genellikle elçilik ve peygamberlik bağlamında insanlardan (ve meleklerden) bazılarının ilâhî tebliğle görevlendirilmeleri veya velilik kapsamında birtakım sâlih kulların Allah'a yakınlaştırılmaları biçiminde ortaya konulmaktadır.⁹ Peygamberlik söz konusu olduğunda Kur'an'da, "Allah, elçiliğini kime vereceğini çok iyi bilir,"¹⁰ ifadesi yer alır.

⁶ Bk. eş-Şûrâ 42/13; el-Bakara 2/136. Geleneksel Yahudi-Hıristiyan öğretisinin bir eleştirisi ve İslâm'ın vahiy zincirinin son halkası olduğu tezi ile ilgili olarak bk. Laurence B. Brown, *The First and the Final Commandment: A Search for Truth in Revelation within the Abrahamic Religions* (Beltsville, Maryland: Amana Publications, 2004).

⁷ Âl-i İmrân 3/64.

⁸ el-Kasas 28/68.

⁹ el-Hac 22/75 (krş. el-Bakara 2/90); eş-Şûrâ 42/13.

¹⁰ el-En'âm 6/124.

Bu ayetten hareketle Fahreddin er-Râzî, elçilik statüsüne yönelik iki farklı görüşe atıf yapmaktadır. Bunlardan birincisine göre, nefisler ve ruhlar birbirine eşit ve denk olduklarından (veya öyle yaratıldıklarından) nübüvvet ve risâlet makamı Allah'ın bir şereflendirmesi ve ihsanı neticesinde ortaya çıkmaktadır. İkinci görüşe göre ise insan ruhları cevher ve mahiyet bakımından aynı olmayıp bir kısmı ilâhî nurlarla aydınlanmış, yüce ve hayırlı iken, diğer bir kısmı bedenî şeylere meyleden, adi ve karışık bir tabiata sahiptir. Dolayısıyla bir insanın ruhu, birinci kısımdan olmadığı sürece vahyi ve risâleti kabule elverişli değildir; buna paralel olarak peygamberler, gerek cismanî gerekse ruhanî açıdan diğer insanlardan farklıdır.¹¹ Benzer şekilde İbn Haldûn da idrak açısından beşerî nefisleri üç kategoride değerlendirirken, en alt mertebeye idrak kabiliyeti maddî seviyede kalan ve üst sınırında âlimlerin yer aldığı sıradan insanları, ikinci mertebeye ruhanî idrak seviyesine ulaşan evliyaları, en üst mertebeye de bilhassa vahiy anında ortaya çıktığı üzere beşeriyete has cismânîlikten tamamen soyutlanarak melekler zümresine geçme kabiliyetine sahip bir fitratla yaratılmış olan peygamberleri koyar. İbn Haldun'a göre peygamberler, tabiatlarında mevcut olan ismet, itidal ve istikamet sıfatları gereği cismanî engellerden temizlenmişlerdir.¹² Bu doğrultuda Fahreddin er-Râzî tarafından söz konusu ayete şöyle mana verilmektedir: Her kim risâleti almaya müsait sıfatlara sahipse ancak o kişi nübüvvetle görevlendirilir; bu sıfatları ise Allah'tan başkası bilemez.¹³ Ayrıca nefis mertebelerinin en yükseğine işaret eden risâlet durumunda da fazlalık ile noksanlık, kuvvet ile zayıflık bakımından farklılıklar mevcuttur. Bu sebeple peygamberlerin mertebeleri de aynı şekilde birbirinden farklı olmaktadır.¹⁴

Terminoloji söz konusu olduğunda Kur'an'da Allah'ın seçmeye yönelik iradesiyle bağlantılı olarak dört ayrı fiil yer alır: "istifâ", "ictibâ", "ihtiyâr" ve

¹¹ Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209), *Mefâtihu'l-gayb: et-Tefsîrû'l-kebir*, nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1934-62), XIII, 176; VIII, 31.

¹² İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982), I, 371-72.

¹³ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, VIII, 31.

¹⁴ Bk. el-Bakara 2/253. Yahudi anlayışına göre, hepsi de Musa peygamberden önce yaşamış ve sayıları yediyle sınırlı olmak üzere, diğer milletlerden de peygamberler çıkarılmıştır. Fakat İsrailoğulları kavmi, ilâhî vahyin özel ve seçilmiş taşıyıcıları ve dolayısıyla peygamberliğin kendileriyle özdeşleştiği topluluk olarak bu konuda ayrıcalığa sahiptir. Buna paralel olarak tıpkı İsrail ile diğer milletler arasında olduğu gibi, söz konusu yedi peygamber (Balam, Beor, Elişa ben Barakel, Eyub ve üç arkadaşı) ile İsrail peygamberleri arasında da –vahiy alma şekli ve aldıkları vahyin muhtevası açısından– fark söz konusu olmaktadır. Bk. *Genesis Rabbah* 52:5; *Leviticus Rabbah* 1 ve 9.

“tafdîl”. Birtakım vurgu farklılıklarına rağmen, bu kelimelerin hepsi de genel olarak hem peygamberler hem de Allah'ın sıradan insanlar arasından seçip yücelttiği kişiler için kullanılmaktadır. “Temiz ve duru olma” manasındaki “sfv” kökünden türeyen ve “bir şeyin en saf ve halis olan özünü almak” veya “bir şeyi arı ve duru kılmak” şeklinde tarif edilen “istifâ” fiiline, Râgıb el-İsfahânî ve Fîrûzâbâdî “bir şeyin yaratılış bakımından en saf ve temiz olanını alıp seçmek” şeklinde mana vermişlerdir.¹⁵ Elmalılı'ya göre de bu kelime hem yaratma hem de tercih etme ile bağlantılı olduğundan, Allah'ın kullarına ve özellikle peygamberlerine yönelik “istifâ”sı hem onları mutlak bir saf-lık üzere yaratması hem de bu saf ve halis tabiatları sebebiyle onları tercih edip seçmesi biçiminde tezahür etmektedir.¹⁶ Bu fiil, Kur'an'da on üç yerde geçmekte ve özellikle Hz. Âdem, Hz. Nuh, İbrahim ve İmrân aileleri, Hz. Musa, Hz. Meryem, Tâlût, insan ve meleklerden elçiler, Rabb'in seçtiği kullar ve bir de İslâm dini için kullanılmaktadır.¹⁷

“Toplamak” manasındaki “cbv” kökünden türeyen “ictibâ” fiili ise genellikle kulun kendisinden bir gayret olmaksızın “Allah'ın bir kişiye nübüvveti veya ilâhî feyzi tahsis etmesi, onu şerefli kılması, bu yolda beğenip seçmesi” şeklinde anlaşılmıştır. Bu durum, peygamberler için olduğu gibi sâlihler, sıddıklar, şehitler ve onlara yakın olanlar için de geçerlidir.¹⁸ Nitekim bu fiil Kur'an'da peygamberlere, İslâm ümmetine ve Rabb'in seçtiği kullara atıfla dokuz yerde geçer.¹⁹ “Hayırlı olmak” manasındaki “hyr” kökünden türeyen “ihtiyâr” kelimesi de genellikle peygamberlikle bağlantılı olarak anlaşılmakta ve “bir şeyin en hayırlısını seçme” veya “bir şeyi hayırla seçme” gibi manalara hamledilmektedir.²⁰ Kur'an'da Hz. Musa'ya ve İsrailoğulları'na atıfla ve Rabb'in dilediği işler bağlamında dört ayrı yerde kullanılmaktadır.²¹

¹⁵ Bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “sfv” md.; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “sfv” md.; Fîrûzâbâdî, *Kâmus Tercemesi*, IV, 1040.

¹⁶ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (ö. 1358/1942), *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Azim Dağıtım), II, 347-48.

¹⁷ Bk. M. F. Abdülbâkî, *el-Mu'cem*, “sfv” md. Bu fiil ayrıca “mustafayna'l ahyar” kalıbıyla Hz. İbrahim, Hz. İshak ve Hz. Yakub için de kullanılmaktadır.

¹⁸ İsfahânî, *el-Müfredât*, “cby,” md.; Fîrûzâbâdî, *Kâmus Tercemesi*, IV, 869; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XX, 135.

¹⁹ Bk. Abdülbâkî, *el-Mu'cem*, “cbv” md.

²⁰ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XV, 15; İsfahânî, *el-Müfredât*, “hyr” md.; Fîrûzâbâdî, *Kâmus Tercemesi*, II, 312.

²¹ Bk. Abdülbâkî, *el-Mu'cem*, “hyr” md. Bu fiil ayrıca “ahyar” kalıbıyla Hz. İsmail, Hz. Zülkifl ve Hz. Elyesa için de kullanılmaktadır. *İstifâ*, *ictibâ* ve *ihtiyâr* kelimelerinin Kur'an'daki kullanımı ile ilgili daha geniş bilgi için bk. Mustafa Sinanoğlu, “Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim'de Nübüvvet” (doktora tezi, Marmara Üniversitesi 1995), s. 238-41.

Son olarak fazlalık ve üstünlük manasındaki “fdl” kökünden türeyen ve sözlük manası “üstün ve faziletli kılmak” olan “tafdîl” fiili yer almaktadır. İsfahânî, bu fiili üç ayrı kısımda değerlendirir: a) Cins yönünden: hayvan cinsinin nebat cinsine üstünlüğü, b) Çeşit yönünden: insanın diğer hayvan cinsine üstünlüğü,²² c) Zât yönünden: bir insanın başka bir insana üstünlüğü.²³ Buna göre, ilk iki grup değişken olmadıklarından çoğalıp eksilmeleri söz konusu değildir; üçüncü grup ise arızî olup sonradan kazanımı (veya kaybedilmesi) mümkündür.²⁴ Nitekim insanlar arasındaki derece farklılıkları, Kur’an’da çeşitli ve kısmen de değişken birtakım unsurlara atfedilmektedir. Buna göre insanların birbirlerine üstün kılınması, dinî ve ahlâkî yönden olabileceği gibi rızık, akıl, ilim gibi dünyevî konularda da gerçekleşebilmektedir.²⁵ Bu manada “tafdîl” fiili de, yine İsrailoğulları’na, peygamberlere, mümin kullara ve yaratılmışlara atıfla on dört yerde kullanılmaktadır.²⁶

Seçme fiiline karşılık gelen bu dört kelime arasında hem vurguladıkları manalar hem de kullanım alanları açısından belli farkların olduğunu söylemek yanlış olmasa gerekir. İlgili kelimelerin kökenleri ve kullanıldıkları yerler göz önünde bulundurulduğunda, “istifâ” fiilinde “temiz ve halis kılma”, “ıctibâ”da “yakınlaştırma”, “ihtiyâr”da “hayırlı olanı gözetme”, “tafdîl”de ise “nimetlendirme” özelliklerinin baskın olduğu görülür. Diğer taraftan “istifâ” kelimesi ile diğer üç kelime (ıctibâ, ihtiyâr ve tafdil) arasında da önemli bir nüansın söz konusu olduğunu belirtmekte fayda var. Zira bu dört fiilin hepsi de gerek peygamberler gerekse diğer insanlardan seçilmiş olanlar için kullanılmakla birlikte, “istifâ” fiili nübüvvet ve elçilikle bağlantılı kullanımının yanı sıra, saf ve halis tabiata sahip olma özelliğini de beraberinde getirmektedir. Her istifâ fiilinin muhatabı olan kişi peygamber olmamakla birlikte –mesela Hz. Meryem ve Tâlût örneklerinde olduğu gibi– bu tür ilâhî seçime mazhar olmak, seçilenin şahsında yaratılmış bulunan aslî ve fitrî bir saflığa ve yüceliğe işaret etmektedir.²⁷ Nitekim çoğu müfessir ve dilci tarafından da

²² Bk. el-İsrâ 17/70.

²³ Bk. en-Nisâ 4/32, 34, 95.

²⁴ İsfahânî, *el-Müfredât*, “fdl” md.

²⁵ en-Nahl 16/71; en-Nisâ 4/32, 34.

²⁶ Bk. Abdülbâkî, *el-Mu’cem*, “fdl” md.

²⁷ “Ey Meryem, Allah seni seçti, temizledi ve seni dünyanın kadınlarına üstün kıldı” (Âl-i İmrân 3/42). “...Allah onu [Tâlût’u] sizin üzerinize [hükümdar] seçti, onun bilgisini ve gücünü artırdı. Allah mülkünü dilediğine verir” (el-Bakara 2/247). Fahreddin er-Râzî’ye göre burada Tâlût’un seçimi için “istifâ” fiili kullanılmak suretiyle peygamberlik gibi hükümdarlığın da, verasetle değil, Allah’ın dilemesi ve tercihi ile gerçekleştiği vurgulanmaktadır. Bk. *Mefâtihu’l-gayb*, VI, 173.

vurgulandığı gibi, saf olanı hem yaratmayı hem de tercih etmeyi gerekli kılan “istifâ” fiili, bu şekilde mutlak ve değişmez bir vasfa ve mertebeye işaret etmektedir. Onun için bu tür seçilmişlikte sâfiyet, merkezî bir rol oynamaktadır. Aynı sebepten “istifâ” fiilinin özel muhatabı olan ve İslâm'a göre son peygamber konumundaki Hz. Muhammed'in isminde (Mustafâ) ifadesini bulduğu üzere seçilmişlik sıfatıyla özdeşleşen peygamberler, sıradan insanlardan farklı olarak Allah tarafından korunmuş, masum ve yüce şahsiyetler olarak tasvir edilmişlerdir. Söz konusu masumiyet ve yücelik vasıfları ister doğuştan ister sonradan bahşedilmiş olsun, Allah onları bu özellikleriyle ve doğru yol üzere seçtiğinden, yani bu özellikleri sebebiyle Allah'ın tebliğinin özel taşıyıcıları ve uygulayıcıları olmaya hak kazandıklarından günahattan uzak olmak, bu seçilmişlikte aslî bir unsur olmaktadır.²⁸ Nitekim Kur'an'da peygamberlerin isyana düşmeleri söz konusu (veya mümkün) olsaydı, onların da tüm ibadetlerinin boşa çıkacağı belirtilmektedir.²⁹ Başka bir ifadeyle, büyük günah işleme durumunda peygamberlerin, güvenilirlik ve yol göstericilik ve dolayısıyla üstünlük bağlamında diğer insanlardan farkları kalmazdı.

Buraya kadar yer alan açıklamalardan çıkan neticeye göre ilâhî seçme fiili, Allah'ın mutlak iradesinin ve hikmetinin sonucu olup farklı keyfiyetlerde veya derecelerde cereyan etmektedir. “İstifâ” ise bu seçilmişlik türleri içinde en üst mertebeye işaret etmektedir. Peki, İsrailoğulları'nın seçilmişliği bu genel manada ilâhî seçilmişliğin neresinde yer almaktadır?

“Biz İsrailoğulları'nı bir bilgiye göre âlemlere üstün kıldık”³⁰

Kur'an'da Hz. Yakub'un çocukları ve torunlarını; onların soyundan gelip Hz. Musa şeriatına uyan Yahudileri ifade etmek üzere “Benî İsrail” (İsrailoğulları), “hûd”, “hâdû” ve “yehûd” (Yahudi) kelimeleri kullanılır. Her ne kadar

²⁸ el-Enbiyâ 21/73. Peygamberlere has olan masumiyet (ismet) sıfatının doğuştan mı, yoksa nübüvvetle birlikte mi devreye girdiği veya küçük günahları kapsayıp kapsamadığı konusunda İslâm âlimleri tarafından farklı görüşler ileri sürülmüştür. Biz bu noktada, Ehl-i sünnet uleması tarafından hemfikir olunan bir noktaya işaret etmekle yetineceğiz. Buna göre peygamberler bilerek veya unutarak büyük günah işlemekten ve yanılarak işledikleri küçük günaha ısrar etmekten korunmuşlardır.

²⁹ el-En'âm 6/88. Ayetle ilgili açıklama için bk. Muhammed b. Cerir et-Taberî (ö. 310/923), *Câmi'u'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1984), V, 263; İsmail b. Ömer b. Kesîr (ö. 774/1373), *Tefsirü'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Muhammed İbrahim Bennâ (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984), III, 292.

³⁰ ed-Duhân 44/32.

İsrailoğulları ve Yahudi isimleri, Kur'an'da birbirinin yerine geçecek şekilde yer alsada, İslâm literatüründe ilki daha ziyade Hz. Yakub'un soyundan gelen, Hz. Musa tarafından Mısır'dan çıkarılan ve Sînâ'da Allah'ın kendilerinden söz (mîsak) aldığı grubu ifade etmek için, ikincisi ise İsrailoğulları soyundan gelenlerin yanı sıra, başka ırklara ait olup sonradan bu dine girenleri nitelemek için kullanılmaktadır. Buna bağlı olarak İsrailoğulları ismi genellikle İslâm öncesi dönemde vuku bulan olayların anlatıldığı ayetlerde ve Mekkî sûrelerde sıklıkla geçer. Yahudi kelimesi ise neredeyse tamamen Medenî sûrelerde yer almakta ve daha çok Hz. Muhammed döneminde yaşayan ve aynı zamanda Kur'an'ın da muhatabı olan Yahudilere hitaben kullanılmaktadır. Bununla birlikte, Bakara sûresi gibi kimi Medenî sûrelerde dönemin Yahudilerini hedef aldığı halde, "Ey İsrailoğulları" hitabıyla başlayan ayetler de mevcuttur.³¹

Kur'an'da Hz. Musa ve İsrailoğulları'yla ilgili kıssalara, Hz. İsa ve Hıristiyanlar da dahil olmak üzere, diğer geçmiş peygamber ve kavimlerle ilgili olaylardan daha geniş yer ayrılmıştır. Müstakil olarak Hz. Musa'dan ve Firavun'la mücadelesinden bahseden ayetlerin dışında yirmi dört farklı sûrede İsrailoğulları ve Yahudilere dair bilgiler tekrarlanmaktadır. Ayrıca Bakara ve A'râf sûrelerinin büyük bir bölümü tamamen İsrailoğulları ile ilgili geçmiş olaylara veya Yahudilere yönelik uyarı ve hatırlatma cümlelerine hasredilmiştir.³² İsrailoğulları ile alakalı kıssalara Kur'an'da bu denli geniş yer verilmesinin belli başlı sebepleri, İslâm âlimleri tarafından genellikle Müslümanların Yahudilerle temas halinde olması ve onların son dinin muhatabları arasında yer alması, Hz. Muhammed ile Hz. İbrahim ve İsrailoğulları/Yahudiler arasındaki müşterek temeli vurgulama gereği, onlara kendi dinlerinde ve tarihlerinde meydana gelen sapmaları gösterme ihtiyacı, son peygamberin kendi aralarından çıkacağı şeklindeki Yahudi tezine ve seçilmişlik iddiasına açıklık getirme zarureti şeklinde izah edilmektedir. Bu sebepler doğrultusunda Kur'an'da İsrailoğulları ve Yahudilerle ilgili ayetlerde hem olumlu hem olumsuz ifadeler kullanılmaktadır. Bir taraftan Allah'ın geçmişte İsrailoğulları'na bahsettiği nimetler, onları âlemlere üstün kılması o dönemin Yahudilerine hatırlatılırken³³ diğer taraftan onların (İsrailoğulları'nın), içlerinden çok azı hariç, Rabb'lerine verdikleri sözde durmamaları ve günahlarından dolayı lanetlenmeleri hususuna dikkat çekilmektedir.³⁴

³¹ Bk. Ö. F. Harman, "İsrâil (Benî İsrâil)," *DA*, XXIII, 194.

³² el-Bakara 2/40-146; el-A'râf 7/137-71.

³³ el-Bakara 2/47, 122; Câsiye 45/16; Duhân 44/32.

³⁴ el-Bakara 2/83, 93, 100; el-Mâide 5/12-13; krş. Âl-i İmrân 3/113-15; el-A'râf 7/159.

İsrailoğulları'nın nimetlendirilmeleri ve âlemlere üstün kılınmalarını ifade eden ayetleri, Kur'an'ın insanlık (hilâfet) ve peygamberlik (risâlet) tasavvuru ve bu tasavvurun temelinde yatan tevhid inancına atıfla anlamak gerekir. Her şeyden önce, İsrailoğulları'nın üstün kılınmaları şeklindeki Kur'an ifadesi, beş ayrı ayette yer almakta ve birinde "ihtiyâr",³⁵ diğer dördünde ise "tafdîl"³⁶ kalıbıyla kullanılmaktadır:

Ey İsrailoğulları, size verdiğim nimetimi ve sizi âlemlere üstün kıldığımı hatırlayın.³⁷

Yukarıya alıntılanan ayette de görüldüğü gibi, "tafdîl" kalıbının kullanıldığı ilgili ayetlerde "nimetlendirme" ve "üstün kılma" fiilleri art arda zikredilmekte ve bu şekilde adeta söz konusu üstünlüğün nimet verme ameliyesiyle bağlantılı oluşuna dikkat çekilmek istenmektedir. Ayrıca ilgili fiillerin kullanım sırası göz önünde bulundurulduğunda, nimet verme fiilinin daima üstün kılma (tafdîl) fiilinden önce geldiği görülür ki bu öncelik-sonralık durumu da nimetlendirmenin bir bakıma üstün kılmanın sebebi olduğuna işaret etmektedir. Bu şekilde ayet, "Size verdiğim nimetimi ve (böylece) sizi âlemlere üstün kıldığımı hatırlayın" şeklinde anlamlandırılabilir. Nitekim çoğu Kur'an meallerinde ve tefsirlerde de bu husus vurgulanmış, İsrailoğulları'nın "âlemlere" üstün kılınması ifadesi, "bir zamanlar" ve "kendi zamanlarının toplumları" üzerine üstün kılınma şeklinde açıklanmıştır.³⁸ Bu şekilde nimetlendirme ve üstün kılma vasfının zamanla ve belli şartlarla kayıtlı olduğunun altı çizilmektedir. Zira kayıtsız şartsız nimet verme ve üstün kılma durumunda, İsrail kavminin nimete nankörlük etmek ve ahdi ihlalle suçlanması neticede içlerinden hak üzere devam eden bir grup hariç, lanetlenmeleri şeklindeki Kur'an ifadeleri mesnetsiz olurdu.³⁹ Dolayısıyla Kur'an açısından İsrailoğulları'nın üstün kılınmasının mahiyetini anlayabilmek için onlara hangi konularda ve hangi keyfiyette nimet bahşedildiğinin bilinmesi gerekmektedir. Aslında bunun izahı yine ilgili ayetlerden birinde yapılmaktadır:

³⁵ ed-Duhân 44/32.

³⁶ el-Bakara 2/47, 122; el-A'râf 7/140; el-Câsiye 45/16.

³⁷ el-Bakara 2/47.

³⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, I, 264-65; Muhammed b. Ömer ez-Zemahşerî (ö. 538/1144), *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil* (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1418/1998), V, 473; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, III, 52; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, I, 118, 126.

³⁹ Bk. el-Mâide 5/12-13; el-Bakara 2/88, 90; en-Nisâ 4/52.

Andolsun biz, İsrailoğulları'na kitap, hüküm (hikmet ve hükümlerlik) ve peygamberlik verdik, onları güzel rızıklarla besledik ve onları âlemlere üstün kıldık ve onlara bu (din) iş(in)de açık deliller verdik.⁴⁰

Bu ayeti, “kitap, hüküm ve peygamberlik vermek ve güzel rızıklarla beslemek suretiyle âlemlere üstün kıldığımız İsrailoğulları” şeklinde okumak da mümkündür. Çeşitli müfessirler tarafından da vurgulandığı üzere, İsrailoğulları gerçekten geçmişte birçok mucizeyle ve hükümlerlikla desteklenmiş olmalarının yanı sıra, içlerinden çok fazla peygamber çıkarılması ve kutsal kitap indirilmesi bakımından da hiçbir kavme nasip olmayan bir ayrıcalığa sahip olmuş ve bu nimetlerden dolayı hem madden hem mânen kendi zamanlarının toplumlari üstünde bir konumda yer almışlardır.⁴¹ Diğer taraftan Kur'an'da söz konusu nimetlendirme ile bağlantılı olarak İsrailoğulları'ndan alınan mîsak vurgulanmaktadır:

Ey İsrailoğulları, size verdiğim nimetimi hatırlayın, bana verdiğiniz sözü tutun ki ben de size verdiğim sözü tutayım.⁴²

Bahsi geçen ahdin muhtevası yine Bakara sûresinin bir başka ayetinde belirtilmektedir:

Hani İsrailoğulları'ndan, “Allah'tan başkasına kulluk etmeyin, anaya-babaya, yakınlara, yetimlere, yoksullara iyilik yapın, insanlara güzel söz söyleyin, namazı kılın, zekâtı verin!” diye söz almıştık.⁴³

Tanrı ile İsrail arasındaki ahdin sonraki nesillerle yenilediği şeklindeki Tevrat bilgisine paralel olarak⁴⁴ Kur'an'da da yukarıda zikredilen şartlar doğ-

⁴⁰ el-Câsiye 45/16.

⁴¹ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I, 118, 126; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 473, 485; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (ö. 671/1273), *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, haz. Muhammed İbrahim Muhammed Hifnâvî, thr. Mahmud Hâmid Osman, 2. bs. (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1416/1996), XV, 143; Muhammed Reşid Ruzâ (ö. 1354/1935), *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-hakîm: Tefsîrû'l-menâr* (Kahire 1373-80/1953-61), I, 305.

⁴² el-Bakara 2/40. Krş. “Bugün sana emretmekte olduğum Allah'ın Rabb'in bütün emirlerini tutmak suretiyle onun sözünü iyice dinlersen, Allah'ın Rab dünyanın bütün milletlerine seni üstün kılacaktır; ve... bütün bu bereketler senin üzerine gelecek ve sana erişecektir... Fakat...onun sözünü dinlemezsen, bütün şu lanetler senin üzerine gelecekler...” (Tesniye 28:1-2, 15; ayrıca bk. 7:12-13; 11:26-28).

⁴³ el-Bakara 2/83. Ayrıca bk. el-Mâide 5/12; krş. Tesniye 5:6-21; 10:19-20.

⁴⁴ Tevrat'ta ifade edildiği üzere Tanrı, İsrailoğulları ile Hz. Musa'nın önderliğinde önce Horeb'de, daha sonra Moab'da iki kez ahit yapmış; daha sonra bu ahit Yeşu, Davud ve sonraki İbrâni peygamberlerin ve liderlerin dönemlerinde yenilenmiştir. Bk. Tesniye 5:1-5; 29:1; Yeşu 24:25; II. Samuel 7:4-18; II. Krallar 23:1-3; Hoşea 2:21-22; Yeremya 31:31-34; Hezekiel 16:60; Nehemya 10:29:30.

rultusunda İsrailoğulları'yla ilk olarak Sînâ'da yapılan "mîsak"ın dışında, daha sonra gelen nesillerle de ahitleşildiğini ima eden ayetler vardır:

Hani sizden (ey Yahudiler), "Birbirinizin kanlarını (haksız yere) akıtmayın, birbirinizi yurtlarınızdan çıkarmayın!" diye kesin söz almıştık...⁴⁵

Bu noktada zihinlere, neden başka bir kavme değil de İsrailoğulları'na bunca nimetin verildiği ve karşılığında da onlardan hak din üzere yaşama sözü alındığı sorusu gelebilir. Kanaatimce bu soru Kur'an'da (ve benzer şekilde Tevrat'ta) iki hususa atıfla cevaplandırılmaktadır. Buna göre İsrailoğulları'nın seçilmesinin ardında yatan sebeplerden biri temsil ettikleri gelenekle, diğeri ise o dönem içinde buldukları durum veya konumla alakalıdır. Yani konu, İsrailoğulları'nın bir yandan Hz. İbrahim'in, Hanîf dininin kendisiyle özdeşleştiği peygamberin soyundan gelmeleri ve dolayısıyla onun mesajının taşıyıcısı olmaya en uygun aday olmaları, diğeri yandan da Firavun tarafından ezilmiş durumda bulunmalarındır.

"Biz İbrahim'i dünyada beğenip seçmiştik"⁴⁶

Hz. İbrahim, İslâm açısından, Hz. Âdem'le başlayıp Hz. Muhammed'le sona eren nübüvvet geleneğinde özel bir konuma ve öneme sahip bir peygamberdir. Gelenek içerisinde büyük peygamberlerden (ülü'l-azm) kabul edilen ve yirmi ayrı sûrede kendisinden bahsedilen Hz. İbrahim, aynı zamanda üç büyük (tek tanrılı) dinin ortak referans noktalarından biridir. Onun için İbrahim peygambere atıf yapmadan İsrailoğulları'nın seçilmişliğini anlamak veya anlamlandırmaya çalışmak imkânsızdır.

Yahudiler, başta Hz. Musa olmak üzere, tüm İbrânî peygamberlerinin ve İsrailoğulları'nın neseben –yani Yakub ve İshak yoluyla– bağlı bulunduğu ve seçilmişliğin başlangıç noktası kabul edilen İbrahim'in gerçek ve tek vârisleri olma iddiasındadır.⁴⁷ Her ne kadar işin inanç boyutunu, söz konusu etnik bağlantıdan ayırmak mümkün değilse de, Tevrat ve dolayısıyla Yahudi anlayışında dinîlik, daha ziyade etnisiteye tâbi bir unsur olarak ortaya konulmaktadır. Diğeri bir ifadeyle, inançtan ziyade nesebe dayanan münasebet, İbrahim'le başlayan İsrail seçilmişliğinde ve Yahudi kimliğinde merkezî rol oynadı.

⁴⁵ el-Bakara 2/84.

⁴⁶ el-Bakara 2/130.

⁴⁷ Tekvin 12:2; 21:12.

maktadır.⁴⁸ Buna göre, İsrailoğulları ve aynı şekilde Yahudiler, Yakub soyundan geldikleri için ataları olan İbrahim, İshak ve Yakub'un Tanrı'sına tapmakla yükümlü tutulmakta;⁴⁹ yine aynı sebepten İsrail kavmi ahdi ihlâl etmek suretiyle yoldan çıktığında dahi Tanrı'nın İbrânî atalarına olan sevgisi ve onlara verdiği sözün gereği olarak sonsuza kadar seçilmiş millet olma vasfını korumaktadırlar.⁵⁰

Hıristiyanlık söz konusu olduğunda da İsa Mesih'in yanı sıra, kendisi de aslen bir Yahudi olan Pavlus tarafından ifade edildiği üzere, İbrahim soyuna mensubiyet hakiki İsrail'i, yani Tanrı'nın yeni seçilmiş milletini belirlemede önemini devam ettirmektedir. Her şeyden önce Davud soyundan gelen ve bu yolla neseben Yakub'a ve İbrahim'e dayanan kurtarıcı İsa Mesih, Hıristiyan inancında merkezî konumda bulunmaktadır.⁵¹ Fakat bu yeni dinî oluşumda İbrahim'in gerçek nesli, sadece Yakub soyundan gelenleri (beden'in çocukları) değil, hem Yahudiler hem de Yahudi olmayanlar içerisinde Tanrı'nın lütuna mazhar olanları (vaad'in çocukları) içine almaktadır.⁵² Bu manada Yahudi unsuru ve Yahudi seçilmişliği ilkesi tamamen ortadan kalkmamakla birlikte, Pavlus'un mektuplarında ifade edildiği üzere, Hıristiyanlığın öngördüğü yeni İsrail ve yeni seçilmişlik anlayışı hem etnik hem de dinî boyuta sahip; ama aynı zamanda her ikisini de aşan, ilâhî ve gizemli bir düzleme oturtulmaktadır.⁵³ Bununla birlikte, Pavlus'un kullandığı metaforu kullanacak olursak, seçilmişlik ağacının gövdesini temsil eden fizikî İsrail'in, yani Yahudilerin, en sonunda kurtuluşa ulaşacağı ifade edilmektedir.⁵⁴

Diğer taraftan Hz. İbrahim'in Kur'an'da ismi geçen büyük peygamberlerinden biri olması ve tevhid inancına dayanan "Hanîflik" ile özdeşleşmesi sebebiyle İslâm dini ve Müslümanlar için taşıdığı dinî önem tartışma götürmez

⁴⁸ Tekvin 21:8-14; 27:1-39.

⁴⁹ "Yüce olan, milletlere miraslarını tahsis edip insanogluunu ayırdığı zaman, tanrıların sayısına göre kavimlerin sınırlarını belirledi; Rabb'in payı ise kendi kavmi idi, Yakub O'nun mirasının hissesi" (Tesniye 32:9; ayrıca bk. 4:15-20; I. Tarihler 16:8-18).

⁵⁰ Tesniye 4:25-31; II. Krallar 13:23; krş. Romalılara Mektup 9:4-5. İsrail'in isyanına rağmen ahdin sürekliliği olduğu şeklindeki Yahudi inancının Rabbinik literatürdeki yeriyle ilgili olarak bk. Berakoth 32b; *Exodus Rabbah* 24:1; 31:10; 33:2; *Deuteronomy Rabbah* 3:7.

⁵¹ Romalılara Mektup 9:1-5.

⁵² Romalılara Mektup 9:6-26.

⁵³ "Acaba Rab'de haksızlık var mıdır? Hâşâ. Çünkü Musa'ya diyor: 'Merhamet ettiğime merhamet edeceğim ve acıdığuma acıyacağım.' Öyleyse (kurtuluş), ne insan iradesine ne de amele bağlıdır, fakat sadece merhamet eden Rabb'e bağlıdır" (Romalılara Mektup 9:14-16).

⁵⁴ Bk. Romalılara Mektup 11:1-27.

bir konudur. Nitekim Kur'an'da Allah'ın dostu ve peygamberi olarak nitelen-
dirilen Hz. İbrahim'in şu özellikleri vurgulanmaktadır:

İbrahim, gerçekten Hakk'a yönelen, Allah'a itaat eden bir önderdi; ortak
koşanlardan değildi. O'nun nimetlerine şükrediciydi. (Allah) onu seçmiş
ve doğru yola iletmişti. Ona dünyada iyilik vermiştik. Muhakkak ki o, ahi-
rette de sâlihlerdendir.⁵⁵

Ayetin devamında Hz. İbrahim'in sahip olduğu tüm bu vasıflar sebebiyle
Hz. Muhammed'e şöyle hitap edilmektedir:

Sonra sana, "Allah'ı birleyerek İbrahim'in yoluna uy; o, ortak koşanlardan
değildi" diye vahyettik."⁵⁶

Hz. Muhammed'in soyunun, Hz. İsmail yoluyla, Hz. İbrahim'e dayanıyor
olması ise Allah'ın seçip yücelttiğini belirttiği Âdem ve Nuh peygamberlere,
İbrahim ve İmrân ailelerine atıfla, "Onlar birbirinden türeyen nesillerdir" sö-
zünün işaret ettiği hususun diğer bir boyutunu, yani (en azından Kur'an'da
ismi geçen) peygamberler arasındaki birliğin nesep boyutunu ortaya koy-
maktadır. Kimi müfessirlere göre ayette geçen "birbirinden türeyen nesil"
şeklindeki ifade, peygamberler arasındaki kan birliğine değil, din birliğine işa-
ret etmektedir.⁵⁷ Aslında söz konusu ayetin genelindeki asıl vurgunun din
birliğine yönelik olduğu, peygamberlerin dinî ve ahlâkî vasıfları dolayısıyla
birbirlerine benzeyip bu özelliklerinden dolayı diğer insanlara üstün tutuldu-
ğu noktasında herhangi bir tereddüde yer olmamakla birlikte, bu durum on-
lar arasında kan birliği olmadığı anlamına gelmemektedir. Bilakis Kur'an ve
Yahudi kutsal metinlerinde yer alan nesep bilgileri, söz konusu peygamberle-
rin soy bakımından da birbirlerine bağlı olduğunu göstermekte ve ayette de
bunun aksini düşünmeyi gerektirecek bir delil bulunmamaktadır.⁵⁸

Ayette zikredilen İbrahim ve İmrân aileleri ifadesiyle ne kastedildiği nok-
tasında tefsirlerde farklı yorumlar yer alır. Genel görüş burada İbrahim ve

⁵⁵ en-Nahl 16/120-22.

⁵⁶ en-Nahl 16/123. Benzer ayetler için bk. Âl-i İmrân 3/95; el-En'âm 6/161.

⁵⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beğân*, III, 234-35.

⁵⁸ Bk. el-En'âm 6/84. Hz. Âdem'in bilinen ilk insan olduğu, Hz. Nuh'un şirk ortaya çıktıktan
sonra gönderilen ilk peygamber ve en azından Orta Doğu'yu içine alan Tufan hadisesinden
kurtulan tek peygamber olduğu, Hz. İbrahim'in ise, Hz. Musa ve Hz. Muhammed'in yanı
sıra, İmrân ailesi ile kastedilen Hz. Meryem ve Hz. İsa da dahil olmak üzere, kendisinden
sonra gelen ve Kur'an'da ismi geçen peygamberlerin hemen hepsinin atası olduğu göz
önünde bulundurulduğunda, söz konusu peygamberler arasındaki birliğin hem dinî hem de
etnik boyuta sahip olduğunu düşünmek yanlış olmasa gerektir.

İmrân soyundan olan müminlerin veya o soydan gelen peygamberlerin kasdedildiği yönündedir.⁵⁹ Bilhassa Hz. İbrahim, daha önce de ifade edildiği gibi, kendisinden sonra gelen bütün peygamberlerin ortak atası olan ve her üç tevhid dini mensuplarının da kendisine aidiyet iddiasında buldukları bir şahsiyet olarak öne çıkmaktadır. Nitekim, Hz. İbrahim'in Kur'an'da kendisine uyulan bir önder (ümme) olarak isimlendirilmesi de onun bu özelliğinin teyidi olmaktadır.⁶⁰ Ayrıca, "Ona dünyada iyilik vermiştik" şeklindeki Kur'an ifadesi, kimi müfessirler tarafından Allah'ın İbrahim'i bütün insanlara sevdirmesi, ardından "güzel bir hatıra ve dillerde dolaşan güzel bir öğüt" bırakması şeklinde anlaşılmaktadır.⁶¹ Dolayısıyla, İbrahim peygamberin şahsiyeti ve konumuyla alakalı tüm bu sebeplerden ötürü, İbrahim'in ya da İbrahim dininin gerçek tâbilerinin kimler olduğu sorusu, Kur'an'da da gündeme gelmektedir.

Bu noktada, Kur'an'da yer aldığı şekliyle Hz. İbrahim'e aidiyet konusunu, Yahudi geleneğinde ortaya konulduğu biçiminden ayıran önemli bir farkın altını çizmek gerekmektedir. Tevrat ve Yahudi sözlü geleneğine göre İbrahim, Tanrı'ya inanan (ilk mühtedi) ve onun emirlerine itaat eden⁶² ve aynı zamanda ilk defa peygamber olarak nitelendirilen kişi olmakla beraber, onun Yahudilik açısından taşıdığı asıl önem, soyundan büyük bir millet yapmak üzere Tanrı tarafından seçilen (ilk) İbrânî atası olmasında yatmaktadır.⁶³ Bu manada İsrailoğulları'nın seçilmişliği, İbrahim'in şahsında ortaya çıkmış bir şey olarak anlaşılmaktadır.⁶⁴ Bununla birlikte Tanrı'nın İbrahim'i seçme sebebiyle alakalı Tekvin kitabında açık bir bilgi yer almaz.⁶⁵ Zira Hz. İbrahim'e atfedilen iman ikranı, ilgili Tekvin pasajında sunulduğu şekliyle, ilâhî seçimin sebebi olmayıp bilakis seçimden sonraya ait ve ona cevaben sergilenen bir

⁵⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, III, 234; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, VIII, 22.

⁶⁰ en-Nahl 16/120. Ayette geçen "ümme" kelimesine verilen manalar için bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, VIII, 191-92; İbn Kesir, *Tefsîrû'l-Kur'ân*, IV, 530-31.

⁶¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, VIII, 192-93; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XX, 135.

⁶² Tekvin 15:6; 22:12; 26:5; Hagiga 3a; Yoma 28b.

⁶³ Peygamber manasına gelen "navi" kelimesi Tevrat'ta ilk defa Hz. İbrahim için kullanılmakla birlikte (Tekvin 20:7), Yahudi geleneğinde peygamberlik müessesesinin prototip örneği Hz. Musa olarak kabul edilmekte, Hz. İbrahim ise ilk peygamberden çok, ilk İbrânî atası olarak öne çıkmaktadır (Tekvin 17:5; Tesniye 1:8; 6:10; Çıkış 3:6; 33:1; I. Tarihler 29:18; İşa 51:2; krş. Romalılara Mektup 4:1).

⁶⁴ Tesniye 7:7-8.

⁶⁵ "Ve Rab Amram'a dedi: 'Memleketinden ve akrabalarının yanından ve babanın evinden sana göstereceğim memlekete git ve seni büyük millet edeceğim ve seni mübarek kılacağım ve senin adını büyük edeceğim'..." (Tekvin 12:1-2).

edime işaret etmektedir.⁶⁶ Fakat söz konusu pasajda yer alan vurgu, genel olarak ele alındığında Tanrı tarafından seçilen ve bu seçime iman ve itaat ile karşılık veren bir İbrahim portresi ortaya çıkmaktadır. Nitekim gelenek içerisinde Hz. İbrahim'in Tanrı tarafından seçilmesi hadisesi, Tanrı'nın İbrahim'e olan sevgisi şeklindeki Tevrat vurgusunun yanı sıra, İbrahim'in Tanrı'ya olan imanı ve şeriata bağlılığı tezi etrafında örülmektedir.⁶⁷

Hz. İbrahim'den sonra kendi soyundan gelenlerin seçilmesi konusunda ise, her ne kadar sözlü gelenek içerisinde İshak ve oğlu Yakub'un seçilip –sırasıyla İshak ve Yakub'un kardeşleri olan– İsmail'in ve Esav'ın reddedilmesinde, ilk ikisinin doğru yolda olmaları son ikisinin ise yoldan çıkmaları,⁶⁸ yani ancak İshak ve Yakub yoluyla devam eden İbrahim soyunun doğru yolda oluşu sebep olarak gösterilse de, hadiseye Tevrat'tan hareketle bakıldığında, farklı gerekçeler gündeme gelmektedir. Tekvin kitabına göre, İbrahim'in nesebinin İshak ile devam edeceği ve tek meşrû vârisin o olacağı, daha henüz İsmail çocuk yaştaiken ve İshak doğmadan Tanrı tarafından İbrahim'e bildirilmektedir.⁶⁹ Metinde geçen ifadeden, İshak'ın alıkonulup, İbrahim'in ilk oğlu olmasına rağmen İsmail'in devre dışı bırakılmasında, onun câriyeden doğma çocuk oluşunun rol oynadığı görülmektedir.⁷⁰ Bu noktada İsmail'in annesi Hacer'in Mısırlı bir câriye olmasına karşılık, İshak'ı doğuran Sare'nin ise İbrahim'le aynı soydan geldiğini hatırlatmakta fayda var. Nitekim Yahudi geleneğinde seçilmişlik inancı, sadece İbrahim'den değil İbrahim ve Sare'den olan soyun seçilmesi şeklinde ortaya konulmaktadır.

İbrahim ve Sare soyundan gelen ve ikiz oldukları belirtilen Yakub ile Esav arasındaki seçimde de, yine aynı şekilde aslında Esav ilk oğulluk hakkını elinde bulundurmasına ve babası İshak tarafından daha çok sevilmesine rağmen, Yakub hileyle ilk oğulluk hakkını kardeşinden almakta ve kendisini Esav olarak takdim edip hasta babası tarafından kutsanmak suretiyle İshak'ın tek meşrû vârisi konumuna geçmektedir.⁷¹ Dolayısıyla, Tevrat'a göre,

⁶⁶ “Ve işte kendisine Rabb'in şu sözü geldi: ‘...göklere bak ve eğer yıldızları sayabilirsen onları say... İşte zürriyetin böyle olacaktır.’ Ve (İbrahim) Rabb'e inandı ve Rab de bunu onun adına sâlihlik olarak saydı” (Tekvin 15:4-6).

⁶⁷ I. M. Ta-Shma, “Abraham (in the Aggadah),” *Encyclopaedia Judaica (EJ)*, II, 115; D. Kadosh-ES, “Abraham (in Jewish Philosophy),” *EJ*, II, 117.

⁶⁸ *Genesis Rabbah* 53:11-12; 148:13; 63:12; *Numbers Rabbah* 11:2; Malaki 1:3.

⁶⁹ Tekvin 17:15-21; krş. 26:2-6.

⁷⁰ Tekvin 21:8-14.

⁷¹ Tekvin 27:1-39.

İbrahim'in ardından İshak'ın ve Yakub'un seçilmesinde ve aynı şekilde İsmail ve Esav'ın devre dışı bırakılmasında iman veya itaat faktöründen çok, bir takım kurguların belirlediği ve neticede belli bir nesebi kollayan şartlar etkili olmaktadır.⁷² Bu noktada, nesep itibarıyla İbrahim-İshak-Yakub çizgisini tek taraflı olarak öne çıkaran bu anlayışı, İsrailoğulları'nın seçilmişliğini ve bu seçilmişliğin değişmezliğini makul ve haklı çıkarma çabasının bir sonucu olarak okumak da mümkün görünmektedir.

Söz konusu seçilmişlik çizgisini, İbrahim'in de bağlı bulunduğu Sam ve Nuh'a kadar çıkarmak da mümkündür. Çünkü Tevrat'ta Nuh'tan başlamak suretiyle Tanrı'nın iradesinin bir sonucu olarak sâlih olanları olmayanlardan ayırma şeklinde bir eğilim mevcut olmakla birlikte, gerek Hz. İbrahim'in çocukları ve torunları gerekse ondan önce Nuh'un çocukları arasında, çoğullukla birbiriyle çelişen sebepler doğrultusunda bir "seçme ve lanetleme" ilkesinin işlediği görülmektedir. Nuh'un sarhoş olup çadırında çıplak vaziyette uyuyakalması ile ilgili olarak Tekvin kitabında yer alan hikaye bu noktada kilit konumundadır.⁷³ Hikâyeye göre Nuh'un üç oğlundan Sam ve Yafes, ikisi birlikte babalarının çıplaklığını örtmelerine rağmen, sadece Sam mübarek kılınmaktadır. Eğer Sam'ın kutsanması, İsrail'in atası olması sebebiyle değilse, söz konusu sebebi (muhtemelen) onun Hz. Nuh'un en büyük oğlu olması da aramak gerekir. Diğer taraftan, babasının çıplaklığını gördüğü ve bir şey yapmadığı için doğrudan Ham'ın kendisi değil, henüz ortada olmayan ve daha sonra İsrail'in düşmanı olan soyu, yani Kenan lanetlenmektedir. Dolayısıyla burada da, lanetlemenin asıl sebebinin Ham'ın babasının çıplaklığını gördüğü halde örtmemesi mi, yoksa Kenan'ın İsrail'in düşmanı olması mı olduğu noktasında bir soru yer almaktadır. Ayrıca Ham'ın işlediği bu suç, onun soyunun lanetlenmesini gerektirirken Sâmi-İbrâni soyunun masum cana kıy- ma, zina ve puta tapma türünden günahlar işledikleri ifade edilen Kral Davud ve Kral Süleyman'ın şahsında tekrar tekrar kutsanması da Eski Ahid'deki seçme ve lanetleme mantığının diğer bir ilginç ve asimetrik boyutuna işaret etmektedir. Bu manada Sam'ın, İshak'ın, Yakub'un ve Yakub neslinin sonuza dek seçilip kutsanması, aynı zamanda bu karakterlerin karşısında yer alan Kenan (Ham), İsmail, Esav ve bunlardan olma zürriyetlerin reddedilip lanet-

⁷² Tanrı'nın Yakub'u seçip Esav'ı reddetmesi, Pavlus tarafından Malaki'de (1:2-3) yer alan şu cümleye atıfla açıklanmaktadır: "Rabb'in sözü: Ve ben Yakub'u sevdim ve Esav'dan nefret ettim." Bk. Romalılara Mektup 9:4-16. Ayrıca bk. IV. Ezra 3:16; Jubilees 15:30-31.

⁷³ Tekvin 9:20-27.

lenmesi anlamına gelmektedir. Kısaca, Tevrat'ın öngördüğü seçilmişlik doktrini, pratikte İbrahim'le ve fakat geniş manasıyla Sam'la başlayıp Yakub'un çocuklarında son bulan bir ayırıştırma politikasını ifade etmektedir.

Bu noktada Yahudi inancında anlaşıldığı şekliyle seçilmişlik inancının keskin hatlarla belirlenmiş bir kutsal-profana ayrımı ya da karşıtlığı üzerine temelendiği gerçeğinin altını çizmekte fayda var.⁷⁴ Dolayısıyla Tevrat anlayışında seçilmişlik, bir tarafın seçilip diğer tarafın seçilmemesi anlamına gelmekle birlikte, burada söz konusu olan seçilmemişlik netice olarak reddedilmeye denk bir mana taşımaktadır. Kur'an söz konusu olduğunda ise seçilmişlik ya da nübüvvet konusu alıkoyma ve reddetme şeklindeki karşıtlık veya zıtlık ilkesine dayandırılmamakta; onun yerine sıra dışı-sıradan ayrımı biçiminde tezahür eden daha yumuşak bir kategorik düzlemde ortaya konulmaktadır.⁷⁵

⁷⁴ Eski Ahid'de İsrail kavminin seçilmişliğini ifade etmek için kullanılan ve sözlük manası "kutsal" olan İbrânicé "kados" kelimesi, köken itibariyle "ayrılıp bir tarafa konmuş" anlamına gelir. Eski İsrailoğulları dininin özünde yatan ayrım veya ayırıştırma teması ve İsrail'in kutsal oluşuyla ilgili vurgu gerek Tevrat ve Rabbinik literatürde (Levililer 20:23-26; *Numbers Rabbah*. 10:5) gerekse Şabat kutlamasının sonunda okunan duada (*havdala*) ortaya konulmaktadır: "Tanrı, kutsal olanla olmayanı, aydınlıkla karanlığı, İsrail'le diğer kavimleri, yedinci günle altıncı günü birbirinden ayırır."

⁷⁵ Aynı farklılığı ilgili dinlerdeki ben ve öteki anlayışlarına ve ahit kavramlarındaki farklılığa da uyarlamak mümkündür. Buna göre, İslâm'ın ferdi boyuta sahip mümin-kâfir tasavvurunda tam bir "geçişlilik" ilkesi esastir; Yahudilik'te, bilhassa Rabbinik ve mistik Yahudi öğretilerinde ortaya konduğu üzere, tüm bir topluluğu bağlayıcı özellikteki Yahudi (seçilmişlik) ve Yahudi olmayan (seçilmemişlik) kimlikleri arasında tam olarak geçişmezlik değilse bile bir nevi "aslı zıtlık" öngörülmektedir. Diğer bir ifadeyle, mümin ve kâfir olma durumları, insanın –her an değişmeye hazır olan– iki farklı yüzüne karşılık gelirken, Yahudi ve "gentile" ayrımı ise daha çok iki ayrı varlık kategorisini ifade etmektedir. Rabbinik literatürdeki Yahudi ve öteki tasavvuru ve söz konusu vurgu ile ilgili olarak bk. Sacha Stern, *Jewish Identity in Early Rabbinic Writings* (Leiden: E. J. Brill, 1994). Tekvin kitabındaki seçme ve reddetme vurgusu ile ilgili olarak bk. R. Christopher Heard, *Dynamics of Disselection: Ambiguity in Genesis 12-36 and Ethnic Boundaries in Post-Exilic Judah* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2001). Aynı şekilde İslâm'da Tanrı'nın her bir ümmetle tarih içerisinde yaptığı farklı ahitlerin ötesinde yaratılış sırasında her bir nefisten eşit olarak alınan misak söz konusudur. Buna göre her bir nefsin, "Tanrınız değil miyim?" sorusuna olumlu cevap vermek suretiyle iman üzere yaratılmışlığı ve fakat daha sonra farklı tercihlerde bulunması ve bu tercihlerin de her an değişme özelliğini ölüm anına kadar devam ettirmesi söz konusudur. Yahudilik'te ise ahitleşme teması daha ziyade topluluk bağlamında anlaşılabilir ve tüm kavimler içinde sadece İsrail'in Tanrı'dan gelen ahit teklifini kabul etmesi şeklinde (*Exodus Rabbah* 27:9; Abodah Zara 2b), yani bir nevi (İsrail ve diğer milletler arasında başından beri öngörülen) zıtlık düzleminde ortaya konmuştur. Diğer bir ifadeyle, İslâm'daki emanet ve hilâfet kavramları belli bir kavim veya grup yerine, genel olarak insanlığa sunulmuş bir şey olarak anlaşılırken, Yahudilik'te ise seçilmişlik ve ahitleşme biçiminde ifadesini bulan ilâhî emanet ve teslimiyet kavramları bilhassa İsrail'le özdeşleştirilmiştir. Öte yandan İsrailoğulları ile yapılan ahidin hem topluluk olarak İsrail kavmi hem de tek tek İsrail kavmine mensup bireyler çerçevesinde gerçekleştiği kabul edilmekle birlikte (Tesniye 29:10-12), Yahudi geleneğinde ahidin topluluk boyutu daima ferdi boyutun üzerinde ve öncelikli unsur olarak görülmüştür. Onun için, bir kere İsrail kavmine, yani ahit

İslâm açısından Hz. İbrahim'i sıra dışı yapan vasıflar ve bu vasıfların İbrahim soyu üzerindeki etkileri ise nesep boyutunu reddetmemekle birlikte, onu aşan birtakım neticelere götürmektedir. Buna göre Kur'an anlayışında Hz. İbrahim, ne "ilk" muvahhid ne "ilk" peygamber, dolayısıyla ne de "ilk" seçilmiştir. Fakat başından itibaren tevhid inancı üzere olan ve bu inancın gerektirdiği bütün erdemleri kendisinde toplayan "bir" muvahhid ve başta babası olmak üzere içinden çıktığı kavmin (Keldânîler) putperest alışkanlıklarına karşı mücadele veren "bir" peygamber olarak sunulmaktadır.⁷⁶ Yukarıda değinildiği üzere, esasında Eski Ahid ve Yahudi sözlü geleneğinde de Tanrı'ya inanan, itaat eden ve aynı zamanda O'nun elçisi olarak nitelendirilen bir İbrahim portresi yer almaktadır.⁷⁷ Daha da önemlisi, Yeşu kitabında, Kur'an'daki anlatıma benzer şekilde, İbrahim'in babasının putperest oluşuna ve böyle bir cemaat içerisinde Tanrı'nın İbrahim'i seçip ona hicreti emretmesine atıf yapılmaktadır.⁷⁸ Her ne kadar İbrahim'in tek tanrı inancını yaydığına dair Tevrat'ta açık bir ifade yer almasa da, Tanrı'nın onu, "çocuklarına ve ev halkına, salah ve adaleti yerine getirmek suretiyle Tanrı'nın yolunu tutmalarını emretmesi için" seçtiği belirtilmektedir.⁷⁹ Ayrıca Tanrı'nın İbrahim'e yönelik, "Sende yeryüzünün tüm aileleri mübarek kılınacak" sözü, gelenek içerisinde onun tebliği kimliğine atıf olarak yorumlanmaktadır.⁸⁰

Yahudi ve İslâm anlayışları arasındaki asıl farklılık, Hz. İbrahim'in kişiliğinden ziyade, gerçek İbrahim ehlinin kimlerden oluştuğu ya da Hz. İbrahim'in seçilmesinin neyi ve kimi hedeflediği noktasında ortaya çıkmaktadır. Buna göre kronolojiye dayalı Tevrat anlatımında İbrahim'in Tanrı tarafından seçilmesi hadisesi, Tekvin kitabında yer aldığı üzere, şu sırayı takip etmektedir:

1. Tanrı'nın İbrahim'i büyük millet etme vaadi ve onu kutsaması (12:1-2),
2. İbrahim'in Tanrı'ya güvenmesi (15:4-6),
3. Hz. İbrahim'in (oğlu İshak'ı kurban etmekle) denenmesi (22:1),
4. İsrailoğulları'nın seçilmesi (Çıkış ve Tesniye kitapları).

topluluğuna dahil olan bir (Yahudi) fert, daha sonra başka bir dine mensup olma tercihi bulursa bile, bu durum söz konusu şahsı pratikte Yahudi cemaatinin dışına çıkarsa da terorde Yahudi olma vasfını değiştirmemektedir.

⁷⁶ en-Neml 21/52-71; es-Sâffât 37/85-98.

⁷⁷ Tekvin 20:7.

⁷⁸ Yeşû 24:2-3.

⁷⁹ Tekvin 18:19. krş. el-Bakara 2/131-32.

⁸⁰ Tekvin 12:4; *Numbers Rabbah* 14:11; *Cantata Rabbah* 1, 3:2-3. Aynı şekilde takip eden pasajda yer alan "onların (Abram ve Sara'nın) Haran'da edindiği canlar" şeklindeki ifade, Talmud'da Hz. İbrahim'in tek tanrı inancını diğer kavimler arasında yayması bağlamında anlaşılmalıdır. Bk. 'Abodah Zarah 9a.

Kur'an anlatımına ya da Kur'an'da yer alan İbrahim kıssasının mantığına göre ise biraz daha farklı bir sebep-sonuç çizgisi söz konusu olmaktadır:

1. İbrahim'in Allah'a olan imanı ve teslimiyeti,
2. (Kelimelerle) denenmesi ve gereğini yerine getirmesi,
3. İnsanlığa önder kılınması ve soyundan peygamberler çıkartılması,
4. Peygamber geleneğinin (en azından ilgili coğrafyada) İbrahim zürriyetine tahsisi.

Bu iki farklı sıralama ya da vurgu neticesinde, Hz. İbrahim'in seçilmesi, Tevrat açısından İsrail kavminin seçilmişliğine ve kutsanmışlığına (kohen millet inancı), Kur'an açısından ise Hz. İbrahim'le birlikte onun soyundan gelen peygamberlerin ve ona uyan müminlerin insanlığa önder kılınmasına (hilâfet ve nübüvvet teması) hizmet etmektedir. Buna paralel olarak Yahudi geleneğinde Hz. İbrahim'in önemi ve büyüklüğü, İsrail'in seçilme sebebi olan Musa şeriatına bağlanırken, İslâm anlayışında ise Hz. İbrahim, Hz. Âdem'le başlayıp Hz. Muhammed'le son bulan tevhid geleneğinin, yani en geniş manasıyla Allah katındaki yegâne din olan "İslâm"ın⁸¹ kristalleştiği noktayı temsil etmekte ve dolayısıyla mevcut şeriatların üstünde bir konumda yer almaktadır:

İbrahim, ne Yahudi ne de Hıristiyan'dı; dosdoğru bir Müslim'di. Müşriklerden de değildi.⁸²

Diğer bir ifadeyle, Tevrat'a göre, İbrahim'e vaad edilen şeylerden biri olan evlat ve mal çokluğu, İsmail ve Esav soyu için de geçerli iken, ahit ve kutsanmışlık (seçilmişlik vasfı), İbrahim soyunun tek meşrû temsilcisi kabul edilen İshak, Yakub ve on iki sıpta, yani sadece İsrailoğulları'na ait bir özellik olmaktadır. Buna göre maddî konularda diğer milletler ve özellikle İbrahim soyundan gelen İsmail zürriyeti de İsrail Tanrısı'nın desteğinden nasiplenmelerine rağmen,⁸³ dinî açıdan sadece İsrail kavmi, "Tanrı'nın has kavmi" sözünde ifadesini bulduğu üzere,⁸⁴ el değiştirmesi veya kaybedilmesi mümkün olmayan dinî ayrıcalık ve yükümlülüğün sahibi olmaktadır.

⁸¹ Âl-i İmrân 3/19. "İslâm" ve "müslim" kelimeleri Kur'an'da, Nuh, İbrahim, İsmail, İshak, Yakub, Süleyman ve diğer İbrânî peygamberlerin yanı sıra, Hz. Musa'nın dinini kabul eden Mısırlı sihirbazlara, havârilere ve Hz. Muhammed'e tâbi olan müminlere atfla kullanılmaktadır. Bk. Abdülbâkî, *el-Mu'cem*, "slm" md.

⁸² Âl-i İmrân 3/67.

⁸³ Tekvin 17:20.

⁸⁴ Tesniye 4:20; 7:6; 14:2.

Kur'an söz konusu olduğunda ise gerek Hz. İbrahim'in gerek İbrahim ailesinin (âl-i İbrâhim) seçilmesinde daha farklı mülâhazalar devreye girmektedir. Her şeyden önce, İslâm anlayışında da başlı başına seçim ve özellikle de peygamberlerin seçimi konusu, kâinattaki pek çok şey gibi, Allah'ın (sınırsız) iradesi, bilgisi, rahmeti ve adaleti çerçevesinde cereyan eden ve bu sebeple künhüne tam olarak varılması mümkün olmayan konulardan biridir. Nübüvvetle bağlantılı olarak kesinlik arz eden tek husus, Yaratıcı'nın bu görevi istediği ve layığıyla yerine getirebileceğini bildiği kullarına tevdi ettiği- dir.⁸⁵ Konu Hz. İbrahim olduğunda ise, Kur'an'da işaret edildiği üzere, gerek Rabb'in kendisine olan lutfu ve hidayeti gerekse taşıdığı bireysel özellikler, onu hem derece hem de fonksiyon açısından diğer pek çok peygamberden farklı bir konuma yerleştirmektedir. Bu noktada tekrar hatırlatmak gerekir ki, sadece sıradan insanlar değil peygamberler arasında da derece farklılıklarının mevcut olduğu bizzat Kur'an tarafından bildirilmektedir.

Her ne kadar peygamberlik tamamen Allah'ın bilgisine, dilemesine ve takdirine bağlı bir statüyü ifade ediyorsa da, her bir peygamberin sahip olduğu bireysel vasıflar ve meziyetler, onların nübüvvetleri dolayısıyla elde edecekleri dereceyi ve fonksiyon alanlarını belirlemede etkili olmaktadır. Buna göre bütün peygamberler Allah'ın elçileri olmaları ve müjdeleme, uyarma ve irşad etme ile sorumlu tutulmaları açısından birbirlerine eşit olmakla birlikte, yükümlülük alanları (nebî-resul ayrımı), peygamberlik süreleri, vahiy alma ve imtihan edilme biçimleri, sonraki nesiller üzerindeki etkileri üzere konularda farklılık göstermektedir. Kimi zaman bu farklılıklar, ilgili ayette de ifade edildiği üzere, fazilet ve derece farkı olarak ortaya çıkmaktadır. Buna göre Hz. İbrahim'in belli bir kavme gönderilmiş bir nebî ve resul olmasının ötesinde kendisinden sonra gelen (ve Kur'an'da adı geçen) bütün peygamberlerin atası olması ve mevcut üç büyük tek Tanrılı dinin temelinde yer alması, Kur'an tarafından şu şekilde açıklanmaktadır:

Bir zaman Rabb'i İbrahim'i birtakım kelimelerle sınımış, o da onları tamamlayınca, "Ben seni insanlara önder yapacağım"⁸⁶ demişti. "Soyumdan da (önderler yap, yâ Rabbi!)" dedi. (Rabb'i), "Zalimlere ahdim ermez" buyurdu.⁸⁷

⁸⁵ Bk. el-En'âm 6/124.

⁸⁶ Krş. "Sende yeryüzünün tüm aileleri mübarek kılınacak" (Tekvin 12:3).

⁸⁷ el-Bakara 2/124.

Ayette sözü geçen kelimelerle sınanma ifadesi, müfessirler tarafından Hz. İbrahim'in birtakım ilâhî emir ve yasaklarla imtihan edilmesi ve onları sabırla yerine getirip gereğince amel etmesi şeklinde yorumlanmaktadır. Bu emir ve yasaklardan veya imtihan sözlerinden genellikle, yıldızlar, ay ve güneşle denenmesi; hicret, oğlunu kurban etme, ateşe atılma, Allah'a teslimiyet, Kâbe'nin yapımı ve hac ibadeti ile ilgili emirlerin muhatabı olması anlaşılmaktadır.⁸⁸ Ayette belirtildiği üzere, Hz. İbrahim, Allah tarafından çeşitli yollarla sınanması ve gereğini layıkıyla yerine getirmesi neticesinde, insanlar için önder (imam) kılınmıştır. Buradaki imâmet ifadesinden maksat ise İslâm âlimlerine göre nübüvvettir. Hz. İbrahim, müstakil şeriata sahip bir peygamber (resul) ve başta tevhid dini olmak üzere her hususta kendisine uyulan bir önder olma vasfını bu şekilde kazanmıştır ve bu vaad, kıyamete kadar da geçerli olmaktadır. Bu sebeple, Fahreddin er-Râzî tarafından da vurgulandığı üzere, aralarındaki farklılık ve ihtilaflara rağmen bütün tevhid dini mensupları ve hatta Hz. Muhammed zamanındaki Arap müşrikler dahi Hz. İbrahim'e saygı göstermiş, hem nesep hem din açısından ona mensup olma konusunda birbirleriyle yarışmışlardır.⁸⁹

Önder kılınma noktasında ayetin işaret ettiği önemli bir husus daha vardır ki o da Hz. İbrahim'in Rabb'ine yönelttiği şu soru ya da temennidir: “Soyumdan da yâ Rabbi?!” Tefsirlerde yer alan yorumlara göre, Hz. İbrahim Allah'tan gelecek bütün imamların veya peygamberlerin kendi soyundan olmasını dilemiş veya bu yöndeki merakını gidermek üzere açıklama istemiş, cevap olarak da soyundan peygamberlerin ve muhsin kişilerin yanı sıra, zalimlerin de çıkacağı ve önderlik vasfının onlar için geçerli olmadığı bildirilmiştir: “Ahdim zalimlere ermez.” Buna göre söz konusu ayette iki husus vurgulanmıştır: 1. Bir taraftan Rabb'ine verdiği imtihan sebebiyle Hz. İbrahim'in, kendi kavmi için gönderilmiş bir peygamber olmanın ötesinde gelecek nesiller için önder kılınacağı Allah tarafından kendisine vaad edilmekte, 2. Diğer taraftan, onun soyundan gelenlerin kendisine vaad edilen önder olma vasfını taşıması, herhangi bir kolun tekeline sunulmamakta, bilakis bu soydan ge-

⁸⁸ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, IV, 33-34; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, I, 237-40. İşaret edilen hususlarla ilgili ayetler için bk. el-En'âm 6/75-79; es-Sâffât 37/102-13; el-Enbiyâ 21/68-71; el-Bakara 2/131; İbrâhim 14/35-41. Yahudi geleneğinde yer alan ve İbrahim'in on şeyle denenmesinden bahseden benzer bilgi için bk. *Mişna*, Abot 5:3; *Genesis Rabbah* 55:1-2. Tevrat'ta sadece bir yerde Tanrı'nın İbrahim'i denemesinden (İshak'ın kurban edilmesi emri) bahsedilmektedir. Bk. Tekvin 22:1.

⁸⁹ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, IV, 39; XX, 135. Krş. Tekvin 12:2-3.

lenlerin zalim olmamaları, ataları Hz. İbrahim'in dinine ve yoluna uymaları şartına bağlanmaktadır.⁹⁰ İşte bu nokta, yani zalimlerden olmama şartı, bizi İsrailoğulları'nın üstün kılınması sürecinin diğer bir boyutuna götürmektedir.

“O yerde ezilenlere lütfedelim, onları önderler yapalım”⁹¹

Tevrat'ta da ifade edildiği üzere, Allah'ın İsrailoğulları'na olan rahmeti ve onları yüceltmesi, Kur'an'da onların ne mânevî açıdan mükemmel ne de fizikî anlamda büyük ve güçlü olmaları gibi bir sebebe dayandırılmaktadır. Bilakis Hz. İbrahim'e yapılan vaad gereğince, İsrail kavminin seçilme sebeplerinden ilki İbrahim soyundan gelmeleri ise, diğeri onların aslında mazlum toplumda yer almaları olmaktadır.

Andolsun biz İsrailoğulları'nı o küçültücü azaptan, Firavun'dan kurtardık.
O ululanan, sınırı aşarlardandı. Andolsun biz, onları bir bilgiye göre âlemlere üstün kıldık.⁹²

Ayette işaret edildiği gibi, Rabb'in İsrailoğulları'na olan lütfü, hem bizzat kendilerine hem de düşmanları olan kavme (veya kavimlere) yönelik bir mesaj içermektedir. Bu noktada, Kur'an'da açık biçimde ifade edilen ve Tevrat'ta da tamamen ihmal edilmediği görülen önemli bir hususun altını çizmekte fayda var. Buna göre, her ne kadar kendisi de İsrail kavmine mensup bir İbrânî olan Hz. Musa nihaî manada İsrailoğulları'nı kurtarmak ve onları ataları İbrahim, İshak ve Yakub'un dini üzere yeniden şekillendirmek üzere seçilmiş bir peygamber ise de, o aynı zamanda aralarında büyüyüp yetiştiği Firavun ehline Allah'ın birliğini tebliğ eden ve onları küfürden dönmeye çağıran bir mürşit ve uyarıcı olmaktadır.⁹³ Dolayısıyla İsrailoğulları'nın Mısır'daki kölelik yurdundan kurtarılmaları, kendilerinden söz alınması, düşmanlarını

⁹⁰ “Nuh'u ve İbrahim'i elçi gönderdik, peygamberliği ve kitabı onların zürriyetleri arasına koyduk. Onlardan doğru yolda olanlar da vardır ama çoğu yoldan çıkmıştır” (el-Hadîd 57/26). Krş. ““Seni çok verimli kılacağım. Soyundan milletler doğacak, krallar çıkacak. Antlaşmamı seninle ve soyunla kuşaklar boyunca, sonsuza dek sürdüreceğim. Senin, senden sonra da soyunun Tanrı'sı olacağım ... bütün Kenan ülkesini sonsuza dek mülkünüz olmak üzere sana ve soyuna vereceğim...’.” (Tekvin 17:6-8).

⁹¹ el-Kasas 28/4.

⁹² ed-Duhân 44/30-32. Krş. “Rabb'in sizi sevmesi ve sizi seçmesi, bütün kavimlerden daha çok olduğunuz için değildi; bilakis siz bütün kavimler içinde en az olanıydınız. Fakat Rab sizi sevdiği ve atalarınıza ettiği andı tutmak istediği için sizi kudretli elle çıkardı ve kölelik evinden, Mısır Kralı Firavun'un elinden sizi kurtardı” (Tesniye 7:7-9).

⁹³ Bk. el-A'râf 7/101-105; Yûnus 10/74-78; krş. Çıkaş 7:1-2.

yenmek ve bereketli topraklara (Mısır ve Suriye) yerleştirilmek suretiyle onlara birtakım nimetlerin verilmesi, çeşitli ayetlerde işaret edildiği üzere, aslında iki farklı ve fakat birbiriyle bağlantılı maksada yönelik olarak gerçekleşmektedir. Yani bir yandan azgınlık ve isyan içerisinde bulunan ve hidayet çağrısını reddeden Firavun ve adamlarını cezalandırmak ve baskı altında tuttukları kavmi üzerlerine galip getirmek suretiyle korktukları şeyi onlara göstermek, diğer yandan da İsrailoğulları'nı denemek suretiyle kimin doğru yolda kalıp kimin yoldan çıkacağını görmek için.

Biz de istiyorduk ki o yerde ezilenlere lütfedelim, onları önderler yapalım, onları (ötekilerin mülküne) mirasçı kılalım. Ve onları o yerde iktidara getirelim de Firavun'a, Hâmân'a ve askerlerine, onlardan korktukları şeyi gös-terelim.⁹⁴

Umulur ki Rabb'iniz düşmanınızı yok eder ve onların yerine sizi yeryüzü-
ne hâkim kılar da nasıl hareket edeceğinize bakar.⁹⁵

Söz konusu ilk ayette İsrailoğulları'nın çoğalıp güçlenmelerinden ve yönetimi ele geçirmelerinden korkan Firavun ve adamlarının, sistematik olarak İsrailoğulları'ndan olma erkek çocuklarını öldürüp kız çocuklarını alıkoyma şeklindeki nüfus planlaması politikalarına ve İsrailoğulları'nı ağır işlerde çalıştırmalarına atıf yapılmaktadır.⁹⁶ Buna göre Allah'ın ilâhî ahdin zalimlere ulaşmayacağına yönelik sözü ve, yukarıda vurgulandığı üzere, ezilmiş kavim olan İsrail'in yoldan çıkmış zalimlerin elinden kurtarılıp onların mülküne hâkim ve kendi zamanlarının toplumlarına önder kılınmaları hem genel manada Hz. Âdem'le başlayan insanlığın yeryüzündeki "halifelik" vasfı hem de özel olarak Hz. İbrahim'e ve soyuna yönelik "imâmet" vaadi çerçevesinde anlaşılmalıdır. Dolayısıyla, Tevrat içerisinde de dolaylı olarak işaret edildiği gibi, aslında burada söz konusu olan, yeryüzünde ilâhî hilâfeti yerine getirmeleri noktasında her bir toplumun kendi şartları içerisinde imtihan edilmesine dayanan ilâhî bir devir teslim düzenidir.⁹⁷ Allah, nasıl İsrailoğulları'ndan önce

⁹⁴ el-Kasas 28/5-6. Krş. "Ve Mısır'ın üzerine elimi uzattığım ve İsrailoğulları'nı onların ortasından çıkardığım zaman Mısırlılar bilecekler ki Rab benim" (Çıkış 7:5).

⁹⁵ el-A'râf 7/129.

⁹⁶ Söz konusu uygulamaya yönelik bilgi hem Kur'an'da (el-Bakara 2/99; İbrâhim 14/6; el-Kasas 28/4) hem de Tevrat'ta (Çıkış 1:8-22) yer almaktadır.

⁹⁷ Krş. "Allah'ın Rab onları (o milletleri) önünden kovduğunda kendi kendine, 'Benim iyiliğimden dolayı bu diyarı mülk olarak almak üzere Rab beni buraya girdirdi' deme; çünkü Rab, ancak bu milletlerin kötülüğünden dolayı onları senin önünden kovuyor... Senin iyi oluşundan ve yüreğinin doğruluğundan dolayı değil" (Tesniye 9:4-5; ayrıca bk. 32:20-21).

sayısız toplumu yeryüzüne hâkim kılmak ve ardından da uyarıcılar göndermek suretiyle imtihan ettiyse, şimdi de İsrail kavmini geçmiş ümmetler yerine ve bir ölçü (ahid) üzere yeryüzüne mirasçı kılmakta ve böylece onları sınamaktadır. Fakat şüphesiz bu noktada İsrailoğulları'nın bir ayrıcalığı söz konusudur. Daha önce de vurgulandığı gibi, Allah onları, başta kitap ve nübüvvet çokluğu olmak üzere, pek çok konuda başka hiçbir kavme bahşetmediği nimetlerle desteklemiş ve tüm bu nimetler gereğince onları kendi zamanlarının toplumları üzerine önderler kılmıştır.⁹⁸

Elmalılı bu noktada İsrailoğulları'nın, İbrahim soyundan gelenler içinde belki de en mazlum oldukları bir anda kurtarılp uzun süre nübüvvet ve imâmete nâil olmuş bir ümmet olarak üstün bir konuma getirildikleri gerçeğine dikkat çekmektedir. Müfessire göre altın buzağıya tapma hadisesiyle başlayan zulüm geleneğinin defalarca ahdi ihlâl edip peygamberlerini öldürmeleri ve kitaplarını tahrif etmeleri⁹⁹ neticesinde İsrailoğulları'nın genel karakteri haline gelmesiyle birlikte imâmet ve üstün kılınma vasıfları kendilerinden çıkmış ve İbrahim zürriyetinin öbür koluna, yani İsmail nesline geçmiştir.¹⁰⁰ Fakat bu mantığın bir sonucu olarak İsrailoğulları'nın yeryüzüne hükümran ve diğer milletlere üstün kılınması ile ilgili aynı kural, yani Rabb'e itaat, İsmail nesli ve Muhammed ümmeti için de geçerli olmaktadır.

Allah sizden, iyi işler yapanlara vaad etmiştir. Onlardan öncekileri nasıl hükümran kıldıysa, onları da yeryüzünde hükümran kılacak ve kendileri için seçip beğendiği dinlerini kendilerine sağlamlaştıracak ve korkularının ardından kendilerini güvene erdirecektir. Bana kulluk edecekler ve bana hiçbir şeyi ortak koşmayacaklar. Ama kim bundan sonra da nankörlük ederse işte onlar yoldan çıkanlardır.¹⁰¹

İsrailoğulları'nın kendi zamanlarının toplumları üzerine üstün ve önder kılınmaları da, Hz. İbrahim'e yönelik vaadde dile getirildiği üzere, ahde vefa ve doğru yolda kalma, yani zalim olmama şartına bağlanmış; Kur'an'ın ifade-siyle, defalarca kendilerine şans verilen İsrail kavmi, içlerinden çok azı hariç, bu konuda başarılı olamadıkları için söz konusu önderlik ve üstünlük vasfını kaybetmişlerdir.

Sözlerini bozdukları için onları lanetledik ve kalplerini katılaştırdık.¹⁰²

⁹⁸ Krş. Tesniye 4:5-8.

⁹⁹ el-Bakara 2/61, 79, 85, 87; krş. Nehemya 9:16-35.

¹⁰⁰ Elmalılı, *Hak Dini*, I, 407.

¹⁰¹ en-Nûr 24/55.

¹⁰² el-Mâide 5/13. Ayrıca bk. el-Bakara 2/63-64, 83-84; el-İsrâ 17/4-8; en-Nisâ 4/155.

Buna paralel olarak, “Biz, onları bir bilgiye göre âlemlere üstün kıldık” ayeti, Taberî tarafından onların “iman etmeleri sebebiyle ve iman ettikleri sürece” kendi zamanlarının tüm insanlarından üstün tutulmaları şeklinde anlaşılmaktadır.¹⁰³ Nitekim insanların en seçkin ve üstünleri kabul edilen peygamberlerin dahi isyan etmeleri durumunda amellerinin boşa çıkacağını öngören bir anlayışın, herhangi bir gruba kayıtsız şartsız üstünlük atfetmesi veya böyle bir üstünlüğü onaylaması düşünülemez.

Konunun Yahudiliğe ait cephesinde farklı bir anlayış hâkim olmaktadır. Kur'an tarafından peygamber olduğu bildirilen ve Yahudi anlayışında da Tanrı'nın vahiyde bulunduğu veya ahitleştiği kabul edilen ve İsrail toplumuna gerek dinî gerek dünyevî konularda rehberlik eden Davud ve Süleyman'a Tevrat'ta tevhid inancıyla bağdaşmayan birtakım büyük günahlar atfedilmektedir. Buna göre, masum cana kıyma ve zina gibi günahlar işleyen Davud'un ve hanedanının kutsanması, sonsuz ahdin muhatabı olmaları gerçeği¹⁰⁴ ve bunlara paralel olarak İsrail kavminin isyanlarına rağmen seçilmişlik vasfını sonsuza kadar korudukları şeklindeki Eski Ahid inancı, Yahudiliğin Kur'an'da öngörülenden farklı bir önderlik ve seçilmişlik anlayışı üzerine temellendiğini göstermektedir.

“Bir bilgiye göre üstün kılınma” şeklindeki Kur'an ifadesi üzerine yapılan yorumlarda, İsrailoğulları ile ilgili iki farklı hususa işaret edilmektedir. Buna göre Allah'ın İsrailoğulları hakkındaki söz konusu bilgisi ya onların ilâhî seçime başkalarından daha layık olmaları ya da onların yoldan sapacak ve bazı konularda haddi aşacak olmaları bilgisine atıfla açıklanmaktadır.¹⁰⁵ Belki de bu iki hususu, birbirine alternatif ve hatta zıt gerekçeler olarak değil de İsrailoğulları'nın seçilmesiyle alakalı gerçeğin birbirini tamamlayan iki farklı boyutu biçiminde anlamak daha isabetli olacaktır. Nitekim İsrail kavmi hem Hz. İbrahim'in zürriyeti olmaları hem de mazlum konumunda bulunmaları sebebiyle kendi dönemlerinde Allah'ın ahidini taşımaya en uygun topluluktu. Fakat İsrail kavminin, içlerinden bir grup hariç, ilâhî rahmet ve nimetin devamı için gerekli olan ahde vefa ve zalimlerden olmama şartını yerine getire-

¹⁰³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XIII, 127.

¹⁰⁴ II. Samuel 7, 11-12; I. Krallar 11:1-13, 29-40. İlgili metinde, başka tanrılara taptığı ve ahdi ihlâl ettiği gerekçesiyle Süleyman'ın tahtının Tanrı tarafından geri alındığı, ancak Davud'un hatırına Tanrı ile Davud soyu arasındaki ahdin sonsuza kadar devam edeceği ifade edilmektedir. Fakat bir diğer pasajda (I. Tarihler 22:8) yer alan bilgiye göre Tanrı, masum kanı döktüğü gerekçesiyle Davud'a mabedi yapma izni vermemekte, onun yerine bu görevi yukarıda belirtilen günahları işlediği söylenen Süleyman'a tevdi etmektedir.

¹⁰⁵ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXVII, 248.

medikleri de gerek Kur'an'da gerekse Tevrat'ta, bir vâkıa olarak ortaya konulmaktadır.¹⁰⁶ Diğer bir ifadeyle, ilgili ayetler bir bütün halinde okunduğunda, Allah'ın, İsrailoğulları'nın yoldan sapmaya meyiledeceklerini bildiği halde, taşıdıkları başka özelliklerden dolayı ve imtihan maksadıyla onlara belli nimetler ve ayrıcalıklar bahşetmiş olduğu sonucuna varmak mümkün gözükmemektedir.

Tefsirlere göre, söz konusu nimetlerden biri ve sonuncusu da, geçmişte Hz. Musa tarafından İsrailoğulları'na bildirildiği üzere, onların soyundan gelen Yahudilerin, kardeşleri arasından (yani İsmail kolundan) çıkacak olan (son) peygamberin mesajına muhatap olmaları ve ona uymakla yükümlü tutulmaları olmaktadır.¹⁰⁷ Atalarına bahşedilen tüm bu nimetler ve onların bir zamanlar âlemlere üstün kılınmış oldukları, dönemin Yahudilerine hatırlatıldıktan sonra onlardan Allah'a verdikleri söze dönmeleri ve geçmişte elde ettikleri önder vasfı dolayısıyla bu noktada müşrik Araplara da öncülük etmeleri istenmektedir.¹⁰⁸ Diğer bir ifadeyle, üstünlüğün ve önderliğin İbrahim'in soyundan gelmekle veya atalarının yaptıkları iyiliklerden kendilerine pay çıkarmakla değil, ahdin gereklerini yerine getirmekle ve bu gereğin nihaî merhalesi olarak Hz. İbrahim'in yoluna uyan ve tevhid dininin son tebliğcisi olan Muhammed Mustafa'ya tâbi olmakla gerçekleşeceği bildirilmektedir.

Onlar bir ümmetti, gelip geçti. Onların kazandıkları kendilerine, sizin kazandıklarınız size aittir.¹⁰⁹

Yanlarındaki Tevrat ve İncil'de yazılı buldukları o elçiye, o ümmi Peygamber'e uyanlar (var ya). O, kendilerine iyiliği emreder, kötülükten meneder... Ağırlıkları ve üzerlerindeki zincirleri indirir. Ona inanıp ona saygı gösteren, ona yardım eden ve onunla beraber indirilen nura uyanlar, işte felaha erenler onlardır.¹¹⁰

¹⁰⁶ Bu husus, özellikle İbrânî peygamberleri tarafından sıklıkla vurgulanmaktadır. Bk. İşaya 2:5-8; 3:8; Yeremya 2:4-12; Hezekiel 5:5-8. Eski Ahid'de ve sonraki Yahudi literatüründe ortaya konulduğu üzere seçilmişlik, İsrailoğulları'nın üstünlüğü veya itaatinden ziyade Tanrı'nın İsrail'e ve atalarına olan sevgisi ve ismini(n devamını) İsrail kavmine bağlama iradesinin neticesi olup, İsrail'in isyanına rağmen bakidir (İşaya 48:9-11; 54:9-10; Yeremya 30:11; 31:3-4; Mezmurlar 105:8-10). Nitekim aynı vurgu, Tanrı'nın sonsuz sevgisi ve rahmeti gereği gelecekte İsrail'in tamamının kurtulacağı şeklinde Yeni Ahid'de de yer alır. Mesela bk. Romalılara Mektup 11:26; Resullerin İşleri 1:6.

¹⁰⁷ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, III, 35-36; krş. "Onlar için kardeşleri (*ahehem*) arasından senin gibi bir peygamber çıkaracağım ve sözlerimi onun ağzına koyacağım ve ona emredeceğim; her şeyi onlara söyleyecek. Ve vaki olacak ki, benim isimle söylediği sözlerimi dinlemeyeni bundan sorumlu tutacağım" (Tesniye 18:18). İbrânîce Tevrat metninde geçen ve "kardeşleri" manasına gelen *ahehem* kelimesi İngilizce'ye genellikle *their own people* (kendi kavmi) şeklinde tercüme edilmektedir.

¹⁰⁸ el-Bakara 2/40-45.

¹⁰⁹ el-Bakara 2/134 ve 141; ayrıca bk. 2/48, 123.

¹¹⁰ el-A'râf 7/157.

Dolayısıyla, nimetlendirme ve üstün kılma gerçeği, geçmişte İsrailoğulları'na bir bilgiye ve bir ölçüye göre bahşedilmiş bir ilâhî rahmet olmakla birlikte, İsrail soyundan gelen veya kendilerini bu soya nispet eden Yahudiler söz konusu olduğunda, onların ilâhî rahmete nâil olmaları tek ve aynı ölçüye dayandırılmaktadır. O da, geçmişte olduğu gibi, kendilerine vahyedilene uyma şartıdır.

Eğer kitap ehli inanıp korunsalardı, onların kötülüklerinden geçerdik ve onları nimeti bol cennetlere sokardık. Eğer onlar Tevrat'ı, İncil'i ve Rab'lerinden kendilerine indirileni gereğince uygulasalardı... İçlerinde ılımlı bir ümmet var, ama onların çoğu, ne kötü işler yapıyorlar!¹¹¹

Aslında bir açıdan bakıldığında Eski Ahid boyunca İsrailoğulları'na yapılan ahde dönme çağrısını Kur'an'daki çağrıyla aynı paralelde anlamak mümkündür. Özellikle İbrânî peygamberlerinde yer aldığı üzere, Eski Ahid inancında İsrail kavminin sürekli olarak ahdi ihlâl etmelerine rağmen, Tanrı'nın kendi seçilmiş kavmini tamamen yok etmemesi ve ahde vefa göstermesi, kısmen Kur'an'daki "çok azı" ifadesine karşılık gelen, "artakalanlar" tabiri ile açıklanmaktadır.¹¹² Buna göre, Yahudi inancında Musa şeriatına uymak suretiyle ahde sadık kalan bir grubun her devirde İsrail içerisinde mevcut olduğu ve onların hatırına Tanrı ile İsrail arasındaki ahdin sonsuza dek devam edeceği görüşü yer almaktadır. Fakat gerek "artakalanlar" kavramı gerekse buna paralel olarak "yeni bir kalp ve yeni bir ruh" tabiriyle izah edilen ahdin yenilenmesi ve sonsuz olması teması,¹¹³ Kur'an açısından bakıldığında, tüm İsrail'in değil, ancak söz konusu grubun kurtuluşunu ifade etmektedir. Buna göre İsrailoğulları ve daha sonra Yahudiler, Hz. Musa'dan sonra onları doğru yola çağırın birçok peygamberin, Hz. İsa'nın ve son olarak da Hz. Muhammed'in çağrısına muhatap olmuşlardır. Kendi zamanlarının peygamberleri tarafından tebliğ edilen vahye uyan söz konusu azınlık gerçekten de "yeni bir kalp ve yeni bir ruha" bürünürken, uymayan çoğunluksa, Kur'an'ın ifadesiyle, "kalplerinin katılaştırılması" durumuyla karşı karşıya kalmışlardır.¹¹⁴ Nitekim

¹¹¹ el-Mâide 5/66-67. Ayette yer alan "Rab'lerinden kendilerine indirilen" ifadesi, İslâm âlimleri tarafından genellikle Kur'an ya da sonraki İbrânî peygamberlerine indirilen kitaplar şeklinde anlaşılmıştır. Bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, IV, 304-5; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 269; Kurtubi, *el-Câmi'*, V-VI, 241.

¹¹² Amos 5:15; İşaya 10:20-23; Tsefanya 3:12-13.

¹¹³ Hezekiel 36:24-32; Yeremya 31:31-33.

¹¹⁴ "Kalplerinin katılaştırılması" ifadesi, Yahudilerin çoğunluğunun Hz. İsa'nın mesajına uymadıkları gerçeğinden hareketle Pavlus'un Mektupları'nda da İsrail'e nispetle kullanılmaktadır.

İslâm anlayışına göre son peygamber Hz. Muhammed'e tâbi olanlar da böyle bir azınlıktan ibaret olmaktadır.¹¹⁵

Seçilmişlik inancıyla bağlantılı olarak Yahudilere (ve Hıristiyanlara) izâfe edilen, “Biz Allah'ın oğulları ve sevgilileriyiz”, “Biz nasıl olsa başışlanacağız”, “Bizden başkası cennete girmeyecek” şeklindeki ifadeler, Kur'an tarafından mesnetsiz iddialar olarak görülmekte, herkese işlediği amele uygun bir karşılığın, yani hak ettiği mükâfat veya cezanın verileceği belirtilmektedir.

Yahudiler ve Hıristiyanları “Biz Allah'ın oğulları ve sevgilileriyiz” dediler. De ki: “O halde niçin günahlarınızdan ötürü (Allah) size azap ediyor?” Hayır, siz de O'nun yarattıklarından birer insansınız. O dilediğini başışlar, dilediğine azap eder...¹¹⁶

Kur'an'a göre imâmet, yani peygamberlik, Hz. Musa ve Hz. İsa da dahil olmak üzere, İbrânî peygamberlerinde ve son olarak da Hz. Muhammed'de gerçekleştiği üzere, İbrahim soyuna bahşedilmiş bir özellik iken;¹¹⁷ Allah'a

Fakat Kur'an'ın vurgusundan farklı olarak Yeni Ahid teolojisinde, İsrail'in tamamen reddedilmediği, sonunda tüm İsrail'in kurtulacağı inancı seslendirilmektedir (Romahlılara Mektup 11: 9). Nitekim, Evanjelik Protestan grupları tarafından hararetle savunulan ve II. Vatikan Konsili'nden sonra Katolik Hıristiyan teolojisinde de yer alan söz konusu inanış, tarihin sonunda tüm Yahudilerin İsa Mesih'i kabul etmelerini öngörmektedir. İlginçtir ki İslâm kaynaklarında da benzer inanışın Hıristiyanlara uyarlanmış şekli olan, dünyanın sonunda tüm Hıristiyanların İslâm'a geçecekleri şeklinde rivayetler mevcuttur.

¹¹⁵ Âl-i İmrân 3/113-15; el-A'râf 7/159. Söz konusu ayetlerde kendilerinden övgüyle bahsedilen “kitap ehli”nden bir grup, genellikle, Yahudi ve Hıristiyanlardan (hatta diğer din mensuplarından) İslâm'ı kabul eden kişiler ya da İslâm gelmeden önce yaşamış olan mümin kişiler olarak anlaşılmıştır. Bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, III, 52-54; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, VIII, 187-88; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, II, 87. Fakat söz konusu ayeti daha geniş manada, kendi dinlerinin gereğini yerine getirmek suretiyle iman ve sâlih amele uygun hareket eden mümin Yahudi ve Hıristiyanlar şeklinde anlayarak İslâm âlimleri de mevcuttur. Bk. Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, IV, 71-72; krş. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, III, 51; Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 90a. Bu noktada Hz. Muhammed devrinde yaşayıp doğrudan onun tebliğine muhatap olan ve onun peygamberliğine yönelik delilleri Tevrat'tan çıkaracak kadar dinî bilgiye sahip olup buna rağmen Peygamber'e inanmamının ötesinde ona cephe alarak mücadeleye giren kitap ehlinin ileri gelenleri ile daha sonraki devirlerde ve hatta günümüzde yaşayan ve kendi dinî bilgileri doğrultusunda belli bir iman ve amel çerçevesinde hareket eden vicdan sahibi Yahudi ve Hıristiyan bireyler arasında ayrım yapmak gerekmektedir. Aksi takdirde Kur'an'ın Yahudi ve Hıristiyanlara nispetle eleştirdiği kurtuluşu kendi tekellerinde görme şeklindeki tavırın, aynı şekilde Müslümanlar tarafından ortaya konması gibi bir sonuç çıkacaktır. Nitekim, çoğu İslâm âliminin görüşü, bu insanlar doğru (dan) İslâm mesajına muhatap olmadan öldüklerinde kurtuluştan uzak olmayacakları yönündedir. Mesela bk. İmam Gazzâlî, *İslâm'da Mûsamaha (Faysalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendaka)*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Marifet Yayınları, 1990), s. 69-76.

¹¹⁶ el-Mâide 5/18. Ayrıca bk. el-Bakara 2/80-82, 94-96, 111-12; en-Nisâ 4/49-54; el-Cum'a 62/6-7.

¹¹⁷ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXIX, 243-44.

yakınlık, İbrahim'in soyundan gelmenin değil (ister Yahudi, ister Hıristiyan, ister Arap ve hatta ister Müslüman olsun) Hz. İbrahim'in dinine uymanın, yani tevhidi imana sahip olmanın sonucu olmaktadır.

Doğrusu insanların İbrahim'e en yakın olanı, ona uyanlar, bu peygamber ve müminlerdir. Allah da müminlerin dostudur.¹¹⁸

Bu noktada zihinlere, söz konusu ölçütün Müslümanlara yönelik yeni bir seçilmişlik anlayışını gerektirip gerektirmeyeceği sorusu gelebilir. Nitekim Kur'an'da, aşağıda tartışılacağı üzere, böyle bir çıkarımı bir açıdan destekler ya da tamamen reddetmez görünen kimi ifadelere rastlamak mümkündür.

“Siz, insanlar için çıkarılmış en hayırlı bir ümmetsiniz”¹¹⁹

Bir nevi Müslüman seçilmişliğini ima eden söz konusu Kur'an ifadelerinin başında yukarıya alıntılanan ayet gelmektedir. Fakat hemen ayetin devamında “en hayırlı ümmet olma” vasfının dayandığı gerekçeleri sıralayan ve konumuz açısından büyük önem taşıyan bir açıklama yer almaktadır:

İyiliği emreder, kötülükten menedersiniz ve Allah'a inanırsınız. Eğer kitap ehli inanmış olsaydı, elbette kendileri için iyi olurdu. Onlardan inananlar da var ama çokları yoldan çıkmıştır.

Buna göre, hayırlı ümmet olma vasfı, belli bir nesepten gelmeyi ya da geçmişte kazanılmış dinî veya dünyevî bir statüyü esas alan tarihî-etnik bir düzlemde ele alınmamaktadır. Bilakis tamamen iman ve iyi amel esasları üzerine inşa edilmiş dinî-ahlâkî bir ölçüye göre tanımlanmaktadır. Aslında “en hayırlı ümmet” olarak nitelendirilen bu ümmetin vasıfları bununla da bitmemektedir. Bir başka ayette, “hayırlı” ümmet yerine “vasat” ümmet nitelmesi kullanılmaktadır:

İşte böylece sizin insanlığa şahitler olmanız, Resul'un de size şahit olması için sizi mutedil (vasat) bir ümmet kıldık.¹²⁰

Ayette geçen “mutedil ümmet” ifadesi, tefsirlerde genellikle orta yolu tutan ve aşırılığa kaçmayan, adil, dengeli ve faziletli, hayırlı ve ideal ümmet biçimlerinde izah edilmektedir.¹²¹ Buna göre söz konusu ümmet itikat, amel ve

¹¹⁸ Âl-i İmrân 3/68. Ayrıca bk. el-Bakara 2/135-36, 140.

¹¹⁹ Âl-i İmrân 3/110.

¹²⁰ el-Bakara 2/143.

¹²¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, II, 6-7; Fahreddin er-Râzî, *Mefâithu'l-gayb*, IV, 97-99.

ahlâk konularında ifrattan ve tefritten kaçınan, yani hem bedene hem de ruha eşit olarak hitap eden bir akideyi benimsemiş ve dolayısıyla yaratılışın gereğini yerine getirme manasında –hepsi de birbirinin yerine geçen– adalet, dengelilik, fazilet ve hayır vasıflarını kendisinde toplamış bir ümmet olmaktadır. Bu ümmetin, söz konusu özellikleri dolayısıyla ve tıpkı geçmişte İsrailoğulları'nın kendi zamanlarındaki toplumlara örnek olması gibi, diğer ümmetlere şahit ve model olması hedeflenmektedir. Onun için de üçüncü bir vasıf olarak, onların (geçmiş ümmetlerin ardından) yeryüzüne “halife” kılındıkları ifade edilmektedir.¹²²

Bu noktada şüphesiz bahsi geçen ümmetin hangi ümmet olduğu ya da kimlerden oluştuğu sorusu gündeme gelmektedir. İslâm âlimleri arasında yaygın olan görüş, bu ümmetin Muhammed ümmeti olduğu yönündedir. Nitekim Resul'e, yani Hz. Muhammed'e atıfta bulunan bir önceki ayetin yanı sıra, Kur'an'da yer alan bir başka ifade de bu konuya ışık tutmaktadır:

O sizi seçti [ictebâkum]; din hususunda üzerinize hiçbir zorluk yüklemedi; babanız İbrahim'in dininde (de böyleydi). Peygamber'in size şahit olması, sizin de insanlara şahit olmanız için, O, gerek daha önce(ki kitaplarda), gerekse bu(Kur'an)da size “Müslümanlar” adını verdi...¹²³

Aslında bu ayette, söz konusu ümmeti diğer ümmetlere şahit kılan temel hususun, Müslüman isimlendirilmesinden de anlaşılacağı üzere, onlara teslimiyeti yani tevhidî imanı emreden, zorluk ve aşırılıktan uzak mahiyete sahip bir din olduğu vurgulanmaktadır. Yine ayette belirtildiği üzere, Kur'an'ın tebliğ ettiği İslâm dini, bu yönüyle İbrahim dinine özdeş bir özellik taşımaktadır. Yani Muhammed ümmetinin en hayırlı olarak isimlendirilmesi, tefsirlerde de vurgulandığı üzere, Yahudi ve Hıristiyan şeriatında yer alan ve söz konusu toplumların tarihî tecrübeleriyle bağlantılı olarak ortaya çıkan birtakım aşırılıklardan ve zorluklardan arındırılmış bir şeriata sahip olmalarıyla; dolayısıyla orta yolda bulunmalarıyla alakalandırılmaktadır.¹²⁴ Onun için Kur'an'da, Peygamber'in “kitap ehli”ne iyiliği emredip kötülükten menettiği, onlara temiz

¹²² en-Nûr 24/55.

¹²³ el-Hac 22/78. Diğer milletlere şahit ve rehber olma ifadesi İşaya kitabında İsrailoğulları'na atıfla kullanılmaktadır. Bk. 42:6-7; 43:10; 55:4-5.

¹²⁴ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, IV, 97; Kurtubî, *el-Câmi'*, II, 153-54; Reşid Rızâ, *Tefsîrû'l-menâr*, II, 4-5. Bir durumu ve oluşu (teslimiyet), dolayısıyla tarih üstü bir gerçekliği ifade eden “İslâm” kelimesi ile, daha ziyade bir grubu veya şahsı esas alan ve oluşumunda büyük rol oynayan tarihî tecrübeleri de vurgulayan “Yahudi”lik ve “Hıristiyan”lık kelimeleri arasındaki fark, ilgili din ve şeriatların mahiyeti hakkında yapılan söz konusu tespiti desteklemektedir.

şeyleri helâl ve pis şeyleri haram kıldığı, gerek Rabb'in (imtihan veya ceza maksadıyla) gerekse geleneklerinin kendilerine yüklediği ağırlıkları ve zincirleri üzerlerinden kaldırıp attığı, yani onları orta yola ve adalete, Hz. İbrahim'in de vazetmiş olduğu "hanif" ve "fitrat" dinine çağırıldığı ifade edilmektedir.¹²⁵

Nitekim, Kur'an'ın çeşitli ayetlerinde Yahudilerin aslında helâl olan kimi şeyleri kendilerine haram kılmak veya aşırı gitmelerinin cezası olarak onlara bazı helâllerin haram kılınması suretiyle dinlerini kendilerine zorlaştırdıkları ifade edilmektedir.¹²⁶ Ayrıca Hz. İsa'nın da Hz. Muhammed'den önce, bu söz konusu haramlardan bir kısmını helâle çevirmek üzere İsrailoğulları'na gönderilmiş bir elçi olduğu belirtilmektedir.¹²⁷ Bu noktada, erken dönem Hıristiyan öğretisini şekillendiren Pavlus'un, günaha sevk edici olarak nitelendirdiği (Musevî) "şeriat" ile kurtuluşu temsil ettiğine inandığı (İsevî) "iman" hususları arasında zulmet-rahmet biçiminde bir zıtlık öngörmek suretiyle, Hz. İsa'ya benzer bir misyon atfettiği gerçeğine dikkat çekmek yerinde olur.¹²⁸ Fakat, Kur'an açısından bakıldığında dinde aşırılık durumu sadece Yahudiler için değil Hıristiyanlar için de geçerli olmaktadır. Buna göre Hz. İsa'nın, Yahudilere ait önceki aşırılığı dengeleyici mahiyetteki mesajına rağmen, genel olarak Hıristiyanlar da farklı tür bir aşırılık (İsa Mesih'in tanımlanması ve bedeninin reddi) içerisine düşmekle eleştirilmektedir.¹²⁹

Yukarıda yer alan açıklamalar doğrultusunda ele alındığında, Hz. Muhammed ümmetinin en hayırlı ümmet olarak nitelendirilmesi, Kur'an'ın ifadesiyle, ikmale erdirilmiş ve insan fitratına uygun, yani her açıdan mükemmel bir şeriate sahip olmaları ve kendilerine gerek iman gerek amel noktasında orta yolu öğütleyen bu şeriatı hayatlarına geçirmeleri hususundan kaynaklanmaktadır. Bu manada söz konusu ayet, hem (ilk İslâm cemaati tarafından) gerçekleştirilmiş bir realiteye hem de (sonraki Müslüman cemaatler için ön-görülen) bir ideale işaret etmektedir.¹³⁰ Bu sebeple hayırlı olma vasfının sadece Muhammed ümmeti için mi ve hatta bu ümmetin tamamı için mi geçerli

¹²⁵ el-A'râf 7/157; er-Rûm 30/30.

¹²⁶ Âl-i İmrân 3/93; en-Nisâ 4/160-61; el-En'âm 6/146; Yûnus 10/59; en-Nahl 16/118; krş. el-Mâide 5/3, 87-88; el-En'âm 6/140, 145; en-Nahl 16/115-16. Rabbinik, Yahudilik tarafından geliştirilen, fakat doğrudan Tevrat'a dayanmadığı için Karâiler tarafından bir kısmı kabul edilmeyen, teferruatlı "koşer" (helâl yiyecek) kuralları bu kapsamda görülebilir.

¹²⁷ Âl-i İmrân 3/49-50; el-Mâide 5/110.

¹²⁸ Romalılara Mektup 3:20; 4:15; 6:4, 14; 7:4-25; Korintoslulara II. Mektup 3:12-18.

¹²⁹ en-Nisâ 4/171; el-Mâide 5/72-73; et-Tevbe 9/31; el-Hadîd 57/27.

¹³⁰ Krş. Âl-i İmrân 3/104.

olduğu noktasında İslâm âlimleri arasında görüş ayrılıkları söz konusudur. Erken dönem müfessirlerinden Taberî bu noktada üç ayrı görüş zikreder. Buna göre, hayırlı ümmet: 1. Sahâbilerden belli bir topluluğu (muhacirler, ensar vs.), 2. Genel olarak Muhammed ümmetini veya, 3. Ayette yer alan sıfatları taşıyan her ümmeti ifade etmektedir.¹³¹ Müslüman (müslim) isminin, önceki peygamberlerin şeriatlarına uyan müminler için de kullanıldığı ve yukarıya alıntılanan Hac sûresinin ilgili ayetinde de belirtildiği üzere, Kur'an'ın Müslüman hitabının geçmiş, mevcut ve gelecekteki tüm müminlere yönelik olduğu göz önünde bulundurulduğunda,¹³² hayırlı ümmet nitelemesinin geniş manasıyla geçmişteki müslim/mümin grupları da kapsadığını düşünmek yanlış olmasa gerektir. Diğer taraftan vasat ümmet ile kastedilen ümmetin Muhammed ümmeti olduğunu kabul edenlere göre, bu vasıflandırma farklı sebeplere veya keyfiyete dayandırılmaktadır. Genel görüşe göre Muhammed ümmeti, iman etmeleri ve iyiliği emredip kötülükten sakındırma şartını yerine getirmeleri sebebiyle veyahut sûresince vasat ve dolayısıyla hayırlı ümmet olurken, kimi âlimlere göre sebep en çok müminin Muhammed ümmeti içerisinde çıkmasıyla veya geçmişteki bütün ümmetleri tamamlamaları ve onların en sonuncusu olmalarıyla alakalı görülmektedir. Buna bağlı olarak Muhammed ümmeti tabiri genellikle bu ümmet içindeki mümin ve sâlih kişiler şeklinde anlaşılmıştır.¹³³ Tüm bu yorumları bir arada değerlendirecek olursak, son peygambere ve mükemmel şeriata sahip olan Muhammed ümmeti, artık kendilerinden sonra yeni bir ümmetin gelmeyeceği, yani son ümmet olmaları sebebiyle (potansiyel manada) ve iman ile sâlih amel üzere buldukları sürece (gerçek anlamda) en hayırlı ümmet nitelemesinin muhatabı olmaktadır.

Bununla birlikte, Tevrat ve Yahudi geleneği tarafından İsrailoğulları'na yüklenen ve daha sonra kilisenin şahsında gerçekleşen "yeni İsrail" tanımlamasıyla Hıristiyanlığa da taşınan "seçilmişlik" anlayışına benzer şekilde, İslâm ümmetinin seçilmişliğinden bahseden bazı İslâmî yorumların da mevcut olduğunu belirtmek gerekir. Yahudi seçilmişliğinin daha ziyade nesebe dayalı bir tanımı esas alması, önce veya sonra gelen başka milletlerin ya da ümmetlerin de seçilmiş olabileceği ihtimalini kabul etmemesi gibi hususlar bir

¹³¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, III, 43-44.

¹³² Bk. dn. 81.

¹³³ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, VIII, 178; Kurtubî, *el-Câmi'*, IV, 170-73; Reşid Rızâ, *Tefsîrü'l-menâr*, IV, 57-58; Elmalılı, *Hak Dini*, II, 409-10.

yana,¹³⁴ bir noktadan bakıldığında bu üç farklı (Yahudi, Hıristiyan ve kısmen Müslüman) seçilmişlik anlayışları ya da yorumları arasında belirgin paralellikler göze çarpmaktadır. İsrail'in seçilmişliğiyle ilgili olarak Yahudi geleneği içerisinde sıklıkla tekrarlanan bir tema, Tanrı'nın İsrail'e yönelik ezeli sevgisidir.¹³⁵ Söz konusu sevgi faktörünü rasyonelleştirme adına Rabbinik literatürde sıklıkla tüm milletler içinden sadece İsrail'in Tevrat'ı kayıtsız şartsız kabul ettiği şeklinde bir gerekçe yer alır. Bu argümanın bir ileri boyutu ise bütün milletler arasından ancak İsrail kavmi Tevrat'ı almaya layık olduğundan veya Tanrı Tevrat'ı sadece onların kabul edeceğini bildiğinden Yüce olan, dünya yaratılmadan önce İsrail'i seçip kendisine kutsal kavim yapmış ve onlara Tevrat'ı emanet etmiştir, şeklindeki inanıştır.¹³⁶

Ezeli bir seçilmişlik anlayışı, Yuhanna İncili ve Pavlus'un Mektupları'ndan hareketle, Hıristiyan gelenek içerisinde ve özellikle Protestan teolojilerde de seslendirilmektedir. Kısaca ifade etmek gerekirse, Tanrı'nın çocukları ve semavî ailesinin bir parçası olma manasında seçilmişliğin ve kurtuluşun, ancak İsa Mesih'te (ve kilisenin aracılığında) tezahür eden Tanrı'nın kurtarıcı lütfuna iman yoluyla elde edilen ve kaybedilmesi mümkün olmayan bir özellik olduğu hemen tüm Hıristiyan teolojilerinde yer alır. Fakat söz konusu seçilmişlik inancı, bilhassa Kalvinist ekol tarafından insan iradesini neredeyse sıfırlayan bir düzleme oturtulmaktadır. Bu anlayışa göre seçilmişlik ve buna bağlı kurtuluş, hiçbir şekilde insan iradesine ve fiillerine bağlı olmayıp tamamen Tanrı'nın hür iradesinin bir sonucu olarak ezelden belirlenmiş bir durumu ifade

¹³⁴ Kur'an'da, İsrail soyundan gelmeyen birinin (son) peygamberlikle görevlendirilmesi hususunda Yahudilerin ya da en azından dönemin Yahudilerinin tahammülsüzlük ve kıskançlık gösterdiği ifade edilmektedir. Bk. el-Bakara 2/90; en-Nisâ 4/54. Sanıyorum bu noktada Kur'an, tamamen politeist bir dönem ve coğrafya içerisinde İsrailoğulları'nın tevhid üzere seçilmesini ve âlemlere üstün kılınmasını doğrularken, aynı İsrailoğulları'nın devamı olan dönemin Yahudilerinin sahip oldukları söz konusu tevhid geleneğine ve ilâhî vahye rağmen putperest müşriklerle birlik olmak suretiyle Hz. Muhammed'in tevhid mesajına cephe almalarını eleştirmektedir. Kur'an'a göre bu tavır, tevhid üzere seçilmişliğin Yahudiler tarafından bir nevi etnik seçilmişliğe dönüştürülmüş olduğu anlamına gelmektedir. Bununla birlikte modern dönemde, seçilmişlik doktrininin artık geçerli olmadığı savunan Yahudi teologların yanı sıra, klasik Yahudi seçilmişliği doktrini yerine farklı milletlerin de farklı açılardan misyona sahip olduğunu savunan "çoklu seçilmişlik" (multiple election) ya da "çoklu misyon" (multiple vocation) tarzında alternatif görüşler ileri sürülmüştür. Mesela bk. Mordechai Kaplan, *The Meaning of God in Modern Jewish Religion* (New York: Reconstructionist Press, 1962), s. 84; Dan Cohn-Sherbok, *Modern Judaism* (London: Macmillan, 1996), s. 128.

¹³⁵ Neşîdeler Neşîdesi 2:9; 'Abodah Zarah 2b; *Leviticus Rabbah* 36:4; *Numbers Rabbah* 1:9; 2:3; 11:2; *Cantata Rabbah* I, 14:2; II, 16:1.

¹³⁶ *Sifre Deuteronomy* 311; *Genesis Rabbah* 1:4; *Exodus Rabbah* 1:1; 30:9; *Deuteronomy Rabbah* 8:7; krş. *Exodus Rabbah* 27:9; *Numbers Rabbah* 14:10.

etmektedir. Diğer bir ifadeyle konu –Yahudi inancındaki “Yahudi doğmak” ilkesi yerine– “seçilmiş doğmak” biçiminde ortaya konulmaktadır.¹³⁷ Calvinist inanca göre insanoğlu zaten doğuştan günahkâr ve dolayısıyla cehennemlik olduğundan, seçilmeyenler hak ettikleri sonucu elde etmekte (ilâhî adalet), seçilenlerse hak etmemelerine rağmen ilâhî ayrıcalığın muhatabı olmaktadır (ilâhî lütuf).¹³⁸

Benzer biçimde, “Ey Muhammed ümmeti, Allah sizi diğer ümmetler üzerine seçmiş, sizi üstün ve şerefli kılmış, en şerefli elçiyi ve en mükemmel şeriatı size vermiştir”¹³⁹ şeklindeki ifade de, Müslümanlara atıfla bir nevi ezeli seçilmişlik anlayışını çağrıştırmaktadır. Tabii ki burada söz konusu ifadenin iki muhtemel okunuşu arasındaki farklılığın altını çizmek gerekir. Bu muhtemel okunuşlardan birincisine göre Allah, Muhammed ümmetini seçip diğer ümmetler üzerine üstün kıldığı için onlara en şerefli elçiyi ve en mükemmel şeriatı vermektedir. Diğer bir ifadeyle, Tanrı’nın en şerefli elçisi ve en mükemmel dini, yine Tanrı’nın en üstün kıldığı ümmete layık görülmektedir.¹⁴⁰ İkinci okuyuşa göre ise anlam, hem en mükemmel şeriata hem de bu şeriata taşıyıcısı olan ve bu açıdan en büyük şerefe sahip bulunan Hz. Peygamber’e muhatap olmaları açısından Muhammed ümmetinin diğer ümmetlerden üstün konumda yer alması şeklinde olmaktadır. Dolayısıyla ilk okuyuşa göre üstünlük en mükemmel şeriata ve en şerefli Peygamber’e muhatap olmanın “sebebi”, ikinci okuyuşa göre ise “sonucu” olmaktadır.

Yukarıda değinildiği gibi, aslında bu iki farklı okuyuşu Yahudilik’te anlaşıldığı şekliyle seçilmişlik doktrinine uygulamak da mümkündür.¹⁴¹ Fakat Yahudi geleneğinde seçilmişlik bir yorum değil, başlangıcından günümüze kadar Yahudi dininin ve kimliğinin merkezinde yer alan bir doktrindir. Bu doktrini, en azından Kur’an açısından, problemlili kılan nokta ise seçilmişlik veya üstünlük vasfının her hâlükârda ve sonsuza dek tek bir dinî-etnik grubun

¹³⁷ Yuhanna 6:44; 15:16; Romalılara Mektup 8:29-30; Efeslilere Mektup 1:5-6, 11-12.

¹³⁸ Krş. “Kim iyilik ederse, ona o (getirdiği)nin on katı vardır. Kim kötülük getirirse, sadece onun dengiyle cezalandırılır, onlar haksızlığa uğratılmazlar” (el-En’âm 6/160). Bu noktada, “Allah dilediğini hidayete erdirir” şeklinde ortaya konulan ve Tanrı’nın –insan iradesini devre dışı bırakmadan– nihai iradesini vurgulamak üzere kullanılan Kur’anî ifadelerle, söz konusu katı ilâhî determinizmi birbiriyle karıştırmamak gerekir. Kur’an’ın öngördüğü ilâhî irade anlayışı ve hidayet kavramıyla ilgili olarak bk. Y. Ş. Yavuz, “Hidâyet,” *DİA*, XVII, 473-77; ayrıca bk. İbn Kesîr, *Tefsîrü’l-Kur’ân*, VII, 183.

¹³⁹ İbn Kesîr, *Tefsîrü’l-Kur’ân*, V, 451.

¹⁴⁰ Krş. *Deuteronomy Rabbah* 8:7.

¹⁴¹ Bk. Gürkan, “The Jewish Concept of Chosenness,” s. 58-62.

tekelinde bulunmasıdır. Hıristiyan inancı söz konusu olduğunda ise, yukarıda işaret edildiği üzere, seçilmişlik (ve kurtuluş) tek bir etnik gruba hasredilmekle birlikte adeta doğuştan getirilmiş ve değişmez bir özelliğe indirgenmektedir. Buna paralel olarak, Yahudi ve Hıristiyanların seçilmişlik iddialarıyla ilgili olarak Kur'an'da yer alan tespitler, ilgili geleneklerde –en azından belli dönem(ler) ve ekol(ler) itibarıyla– hâkim görüş olarak yer alıp aynı zamanda Hz. Muhammed döneminde Arap yarımadasında yaşayan Yahudi ve Hıristiyan grupların devam ettirdiği birtakım inanış ve iddialar doğrultusunda ortaya konulmaktadır. Diğer bir ifadeyle, söz konusu Kur'anî tespitler, genel manada seçilmişlik inancı ile alakalı olarak Yahudi ve Hıristiyan kutsal literatüründe yer alan inanışlara, özel manada ise Kur'an'ın indiği dönemdeki ilk Müslümanların muhatap olduğu Yahudi ve Hıristiyanlar arasında revaçta olan görüşlere dayanmaktadır. Yahudi geleneğinde seçilmişlik ve kurtuluş kavramlarıyla bağlantılı olarak çok çeşitli ve evrensel tarzda ortaya konulmuş görüş ve yorumlar da yer almakla birlikte,¹⁴² Kur'an tarafından Yahudilere nispet edilen, “Biz Allah'ın oğulları ve sevgilileriyiz”, “Biz nasıl olsa bağışlanacağız”, “Bizden başkası cennete girmeyecek” şeklindeki iddialar, Yahudi Kutsal Kitap literatüründe yerini alan inanç ve ifadelerdir.¹⁴³ Söz konusu ifadeler, Kur'an tarafından, İsrailoğulları'nın bir dönem kendi zamanlarının toplumlarından daha üstün ve seçkin bir konumda yer almaları şeklindeki dinî-tarihî bir vâkıanın bir nevi kayıtsız şartsız Yahudi seçilmişliği ve üstünlüğüne dönüştürülmüş olduğuna

¹⁴² Mesela bk. Amos 9:7; Sanhedrin 39a, 105a. Sanhedrin 105a'da bir Mezmur pasajından hareketle (9:17) diğer milletlerin öbür dünyadan payı olup olmadığı konusunda iki farklı görüşe yer verilir. Bir görüşe göre gerek İsrailoğulları'ndan gerekse diğer milletlerden günahkârlar cehenneme girerken geri kalan insanlar öteki dünyaya (yani cennete) hak kazanacaklardır. Diğer görüşe göre ise günahkârlıkla vasıflandırılan tüm milletlerin cehennemlik olması söz konusudur.

¹⁴³ Mesela bk. İşaya 44:21-22; Pesahim 118b; Berakoth 32b, 8b, 10a; 'Erubin 19a; Baba Bathra 10a; Rosh ha-Shana 17a; *Exodus Rabbah* 32:7; *Numbers Rabbah* 2:13; 7:8; 11:2; *Deuteronomy Rabbah* 3:4; 5:7; *Cantata Rabbah* I, 14:2; II, 16:1; VIII, 12:1; *Sifre Deuteronomy* 96, 308; krş. Amos 9:10; I Enoch 91: 9-10; Sanhedrin 10:1. Bu noktada belirtmek gerekir ki, Rabbinik literatürde, bilhassa diğer milletlerle mukayese edildiğinde, idealize edilmiş, homojen ve kolektif bir İsrail tanımlaması baskın olup söz konusu İsrail'in, tüm günahlarına rağmen Tanrı katında sahip olduğu ayrıcalık, meziyet ve üstünlük sıklıkla vurgulanmakla birlikte; aynı literatür pratikte oldukça heterojen ve çoğunluğu dinî emirler konusunda bilgisiz ve gevşek bireylerden oluşan bir İsrail yapılanmasına ve birtakım muğlak algılara yer verir. Geniş bilgi için bk. Stern, *Jewish Identity in Early Rabbinic Writings*, s. 114-38. Dolayısıyla yukarıda atfı yapılan Kur'an pasajlarını, bizzat Yahudi literatürü tarafından işaret edilen realiteye, yani genel olarak Yahudilerin Tevrat emirlerine uyma noktasında gösterdikleri gevşekliğe rağmen, bilhassa dönemin Yahudileri tarafından öne çıkarılan idealize edilmiş İsrail söylemi ve Yahudi üstünlüğü iddiası karşısında ortaya konmuş eleştiriler olarak anlamak isabetli olacaktır.

işaret olarak anlaşılmaktadır. Kur'an'ın indiği dönemde yaşayan Yahudi (ve Hıristiyan) din adamları tarafından, özellikle Hz. Muhammed'in gerçek ve son peygamber olduğunu bilmelerine rağmen,¹⁴⁴ teşvik edilen bu tür inanış ve uygulamalar Kur'an'da hak dine zıt ifadeler olarak görülmektedir.¹⁴⁵ Gerek Müslümanlar gerekse kitap ehli, bu tür iddialardan sakındırılmaktadır. Bizzat Kur'an'ın reddettiği söz konusu seçilmişlik doktrinini İslâm ümmetine uygulaması, yani Yahudi ve Hıristiyanlar adına reddettiği şeyi Müslümanlar adına hoş görmesi ise mümkün görünmemektedir.

Kur'an'ın genel vurgusundan çıkarılacak sonuç, İslâm ümmetinin gerçek manada "İslâmlaştığı" müddetçe hayırlı ümmet olduğu ve olacağı şeklindedir. Diğer bir ifadeyle, en hayırlı ümmet şeklindeki nitelendirmede sabit ve merkezî konumdaki unsur "İslâm dini" olurken, ümmetin kendisi buna bağlı ve izafi bir konumda yer almaktadır. Nitekim değişmez bir vasfı, saf ve halis oluşu ifade eden "istifâ" fiili Kur'an'da İslâm dini için kullanılmakta, bu dine tâbi olan ümmet söz konusu olduğunda ise özel olarak seçilmişlik ve buna paralel "sâfiyet" vasfından ziyade, genel anlamda seçilmişlik ve buna bağlı "görevlendirme" durumunu vurgulayan "ictibâ" fiili tercih edilmektedir; tıpkı İsrailoğulları için de şartlı ve göreceli bir manaya işaret eden "tafdil" ve "ihtiyâr" kelimelerinin tercih edilmesi gibi.¹⁴⁶ Dolayısıyla, ilgili ayetlerde Muhammed ümmetine yüklenen misyon, daha önce İsrailoğulları için de geçerli olduğu gibi, üstünlük iddiası ile Tanrı'nın önünde kendilerine ayrıcalıklı bir statü biçmek ya da diğer ümmetleri yargılamak değildir. Bilakis söz konusu misyon, taşımaları gereken vasıflar sebebiyle hem Allah adına diğer milletlere hem de diğer milletler adına Allah'a şahitlikte bulunmaktır. Bu ümmetin, Allah adına diğer milletlere şahit olmaları, Yaratıcı'nın tüm insanlığa gönderdiği fitrat/Hanîf/İslâm dinini kendi hayatlarına uygulamak, yani iman, sâlih amel ve en önemlisi itidal vasıflarına sahip olma noktasında mükemmel bir örnek olan Hz. Peygamber'e uymak suretiyle bu dünyada diğer ümmetlere insanlık modeli oluşturmaları demektir. Söz konusu milletler adına Allah'a şahitlikte bulunmaları ise, her bir milletin kendilerine gönderilen elçiler ve peygamberler aracılığıyla hak dinle ilgili gerekli tebliğe, müjde ve uyuya muhatap olduklarına ahiret gününde tanıklık etmeleri demektir.¹⁴⁷

¹⁴⁴ "Kendilerine kitap verdiklerimiz, onu oğullarını tanıdıkları gibi tanırlar, ama yine de onlardan bir grup, bile bile gerçeği gizlerler" (el-Bakara 2/146; Âl-i İmrân 3/70-71).

¹⁴⁵ el-Bakara 2/80-82, 94-96, 111, 146; Âl-i İmrân 3/70-71; en-Nisâ 4/49-54; el-Cum'a 62/6-7.

¹⁴⁶ Bk. el-Bakara 2/132; el-Hac 22/78.

¹⁴⁷ Elmalılı, *Hak Dini*, I, 432-33.

Sonuç olarak, Kur'an açısından İsrailoğulları'nın seçilmişliği ve üstünlüğü hadisesi, geçmişte ve belli şartlar doğrultusunda gerçekleşip tamamlanmış bir olgu şeklinde ortaya konurken, İslâm ümmetinin en hayırlı ümmet vasfını taşıması ise onların prensipte ve pratikte İslâm dinini temsil etme kabiliyetlerine dayandırılmaktadır. Diğer taraftan, Kur'an'ın Yahudi ve Hıristiyanlarla, özellikle de onların seçilmişlik inançlarıyla ilgili olarak ileri sürdüğü eleştiriler, Müslümanların, kendileriyle ortak birçok dinî inanç ve uygulamaya sahip oldukları ve "kitap ehli" statüsünde bulunan Yahudilerle ve aynı şekilde Hıristiyanlarla iyi bir diyalog içerisinde bulunmalarına hiçbir şekilde engel teşkil etmemektedir. Bilakis Kur'an, en başta ifade edilen tevhid vurgusundan hareketle Müslümanları bu yönde teşvik etmekte ve ortak tevhid paydasında buluşmaya yönelik telkinde bulunmaktadır:

Kitap ehliyle, –haksızlık edenleri dışında– en güzel tarzda tartışın ve deyin ki: "Bize indirilene de size indirilene de inandık. Tanrımız ve Tanrınız bir-
dir, biz de O'na teslim olanlarız..."¹⁴⁸

¹⁴⁸ el-Ankebût 29/46-47.

boss

A Social Analysis of Religious Organisations: The Cases of Church, Sect, Denomination, Cult and New Religious Movements (NRMs) and Their Typologies

Nuri Tınaz*

This paper examines the sociological concepts and analysis of religious organisations; church, sect, cult, denomination and new religious movements. It also aims to bring together all sociological arguments of religious organisations to show how they have developed, evolved and then transformed over the years, and how their analysis and understanding have changed and differed from one sociologist to another over the time. The sudden rise of cult and new religious movements has accelerated conceptual complexity and confusion in the sociology of religion when analyzing and studying religion, religious organisations and movements, so that sociologists have felt obliged to create new typologies to understand and interpret the changing face of religious phenomena.

Keywords: Sociology of Religion, Church-Sect Typology, Cult, Denomination, New Religious Movement (NRM) Typologies.

Social scientists have sought to offer interpretations of religious organisations, movements and ferments at the same time as dealing with and taking interest in their diversity. They have attempted to create types and categories that can be linked theoretically to explanations for these diverse forms of organisations, movements, beliefs and religious ideologies. A substantial number of typologies, types and categories have been formulated based on different teachings, objectives, perspectives, meaning systems, forms of organisations, both internal and external follower-organisation relations, orientations towards the world, and relations with society at large.

From its early stage, the sociology of religion, as part of social sciences, has been preoccupied with the sociological and religious conceptual complex-

* Dr., Center for Islamic Studies (İSAM), Istanbul; Dept. of Sociology, SPS, University of Cambridge, UK.

ities of religious organisations and movements, like church, sect and cult. As Bryan Wilson properly pointed out the sociology of religion is a field in which sociological thinking and religious thinking are not always clearly distinguished. The interest that theologians take in this special field and the education they have received are likely to perpetuate the use of specific categories that are indifferent to sociologically significant distinctions. This is not to say that the contributions of theologians to this field are insignificant. Sometimes they have provided valuable insight; but more often, they have introduced elements of confusion.¹

On the other hand, the contributions to the field from different perspectives and disciplines have enriched and developed themes, perspectives and problems in the sociology of religion. Consequently, the sociology of religion has gained a distinctive position in the social sciences in general, and in sociology in particular, by embracing almost all aspects of the social life of religious phenomenon.

Sociological concepts may be generally defined by identifying social phenomena. But their meaning differs from researcher to researcher. This is when the need arises to go back to the original sources of sociological analysis, as the original meaning, definition and usage of concepts may help to understand the present use of sociological terms in context.² The main aim of this paper is to examine the development of sociological concepts of religious organisations like church, sect, cult, denomination and New Religious Movements (NRMs), and to show how their analysis and understandings by the sociologists differ according to time, period and context. The other purpose of this paper is to bring together all sociological arguments of religious organisations to show how they have developed and evolved over the years and how they differ from one sociologist to another. This paper is divided into three parts. In the first part, the 'early period', I will analyse the early arguments of church-sect typologies created by sociologists like Weber, Troeltsch and Niebuhr. The second part, which is concerned with the 'transitional period', will take into account the different categories of sect typologies, church-sect dichotomy, denomination and cults. In this section, I will try to highlight

¹ Bryan R. Wilson, "Typologie des sects dans une perspective dynamique et comparative", *Archives de Sociologie des Religions*, 16 (1963), 49-63.

² Theodore M. Steeman, "Church, Sect, Mysticism, Denomination: Periodological Aspects of Troeltsch's Types", *Sociological Analysis*, 36/3 (1975), 181-204.

how understandings and interpretations of those concepts have changed and differed, as in the arguments of Yinger, Wilson and Martin. The third part, the 'modern period', will try to demonstrate how sect-cult debates in the 'transitional period' paved the way and influenced the development of sect, cult and NRMs arguments and their transformations. This last section will also cover the major attempts of sociologists to create typologies of NRM and Cults, such as Robbins and Anthony, Wallis, Bird, Stark and Bainbridge, and Beckford. The paper ends with a general discussion and conclusion.

I. The Early Period

Although there is a long history of church-sect polarity arguments in the writings of church historians, the initial analysis, from a sociological perspective, belongs to Max Weber. The first sociological analyses and conceptual typologies, however, were made by Weber's former student and colleague Ernst Troeltsch. From the outset, church-sect theorising manifested itself as the 'Troeltschians Syndrome' in later sociological studies of religious organisations. This demonstrates how the interests in analyses and typologies of religious organisations moved rapidly away from Weber's study towards Troeltsch's approach.³

Church-Sect Dichotomy

In Weber's sociological account of church and sect, the nature of church is connected to his general typology of political institutions, i.e., institutions that are capable of exercising authority. He argues that

A hierocratic organisation is a political association which enforces its order through psychic coercion by distributing or denying religious benefits (hierocratic coercion). A compulsory hierocratic organisation will be called a 'church' insofar as its administrative staff claims a monopoly of the legitimate use of hierocratic coercion.⁴

On the other hand, he considers a sect as a voluntary organisation which uses no force and makes no effort to control all people within a certain sphere

³ William H. Swatos, Jr, "Weber or Troeltsch? Methodology, Syndrome, and the Development of Church-Sect Theory", *Journal for the Scientific Study of Religion (JSSR)*, 15/2 (1976), 129-44.

⁴ Max Weber, *Economy and Society*, ed. G. Roth and C. Wittich (Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press, 1978), 54.

of power. Peter Berger briefly summarises Weber's analysis and comparison of church and sect.

A church is, indeed, an institution which administers religious sacraments after the manner of a finance ministry. Membership, at least in theory, is compulsory, and consequently proves nothing concerning the qualities of the members. A sect, however, is a voluntary association, theoretically restricted to those who are religiously and ethically qualified. The sect is entered voluntarily by those who have received acceptance by virtue of their religious qualification.⁵

Weber uses church and sect as comparative tools in relation to his broader analysis of charisma and its routinisation. And he makes a further distinction between church and sect on the basis of his analysis of charisma. Following Berger's study, Weber maintains that 'in the church, charisma is attached to the office; in the sect, it is attached to the religious leader. It can be seen that the sect, subject to the process of what Weber calls the 'routinisation of charisma', must of necessity develop into the church-type.'⁶

Although Weber was the first sociologist to introduce the notions of church and sect, it was his colleague Troeltsch who discussed and analysed them in detail. He contributed to the sociological literature arguments for the different types of religious organisation in the context of Christianity. Troeltsch shared with Weber the basic characters of the church-sect dichotomy within the instrumental context of the Weberian ideal type. Troeltsch distinguished three main types of Christian thought and traced both their inter-connections and implications for social life up to the 18th century. The initial analysis of dichotomy of church-sect made by Troeltsch was as follows:

The Church is overwhelmingly conservative, accepts the social order and dominates the masses; hence, in principle, it is universalistic. Sects, on the other hand, are comparatively small, they aim at direct personal fellowship between members and renounce the idea of dominating the world. Their attitude to the surrounding society is one of avoidance, and may be characterised by aggression or indifference. While churches utilise the state and the ruling classes and become part of the existing social order, sects are connected with the lower classes and the disaffected. In church, asceticism is a means of acquiring virtue and of demonstrating a high level of religious achievement, whereas in a sect it constitutes merely the principle of

⁵ Peter L. Berger, "The Sociological Study of Sectarianism", *Social Research*, 21 (1954), 468-69.

⁶ Berger, "Sociological Study of Sectarianism", 469. For similar arguments, see also Peter L. Berger, "Sectarianism and Religious Socation", *The American Journal of Sociology*, 44, (1958-59), 41-44.

detachment from the world and opposition to established social institutions.⁷

Troeltsch did not only study and interpret the Weberian church-sect distinction, he also developed and created a typology that inspired later sociologists in general and the sociologists of religion in particular. To understand his argument it is important to bear in mind three characteristics of Troeltsch's typology that were questioned by sociologists. First, he did not intend his typology to be universally applicable. For him, church and sect were historical constructs, helpful chiefly in conceptualising two very different organisational and orientational tendencies of Christian bodies down to the threshold of modern times. Church and sect simply conceptualised certain predominant empirical regularities that Troeltsch deemed important. Second, the typology was not a highly formalised one. Troeltsch described church and sect with reference to a larger number of basic properties which his reading of history told him tended to cluster together in two different ways. Third, Troeltsch formulated no theory around his typology. This does not mean, of course, that his work lacks sociological theorization in a broad sense. Certain implicit or half-hidden theoretical assumptions were built into the typology and have been absorbed by many sociologists and religious scholars, who have since used typology. But Troeltsch did not make his typology a basic building block of any formal theory. The typology was essentially a way of bringing conceptual order to a vast amount of historical developments and accounts.⁸

Troeltsch adds one more type to his typology, which he terms mysticism. He maintains that mysticism is depicted as "a foreshadowing of coming developments in the interplay of church and sect".⁹ His statement suggests that we are justified in treating the church-sect concept as a synthesis of polar-type concepts around which most of Troeltsch's analysis is organised. Mysticism is depicted in terms of a growing individualism in which there is little desire for organised fellowship and where emphasis is placed on the

⁷ Ernst Troeltsch, *Social Teaching of the Christian Churches*, trans. O. Wyon (London: Allen & Unwin, 1931), 96, 333, 817.

⁸ Benton Johnson carefully evaluates Troeltsch's church-sect dichotomy in his works. See Benton Johnson, "A Critical Appraisal of the Church-Sect Typology", *American Sociological Review*, 22 (1957), 88-92; "On Church and Sect," *American Sociological Review*, 28 (1963), 539-49 and "Church and Sect Revisited", *JSSR*, 10/2 (1971), 124-37.

⁹ Troeltsch, *Social Teaching of the Christian Churches*, 381.

importance of freedom for the interchange of ideas. The isolated individual becomes gradually paramount. Troeltsch writes that “the third type [mysticism] has come to predominate. This means, then, that all that is left is voluntary association with like-minded people, which is equally remote from church and sect.”¹⁰ The end product is simply “a parallelism of spontaneous religious personalities”.¹¹

Troeltsch’s initial argument of mysticism was later replaced by other sociologists with the category of cult, in particular Martin who interpreted and focused on ‘the individual’ aspect of cult.¹² This will be discussed later.

Troeltsch’s typology of religious organisations was subjected to criticism. Sociologists like Milton Yinger and Alan Eister pointed out three similar weak points. Yinger argues that first, it is difficult in any dichotomous typology to give an adequate picture of the full range of the data. If church and sect are designated as end points on a continuum, the description of intermediate positions can prevent any misunderstanding. Second, it derives from Troeltsch’s his arguments of mysticism. This approach failed to formulate the typology adequately for conditions in which various types of religious organisations were mostly likely to occur.¹³ Troeltsch noted that all religious organisations stem from fundamental Christian teachings and their relationship with social crises and historical developments. But he was more concerned with their variations as religious systems than as specific social or personality factors involved in the rise of religious groups. Moreover, Eister also perceives this as a second weak point that differentiates between Weber’s and Troeltsch’s concepts of church and sect. The third point was the explicit limitation of Troeltsch’s discussion to Christian organizations.¹⁴

On the other hand, Gustafson’s criticisms of the classic typology of church-sect make more sense. He maintains that the typologies of Weber and Troeltsch can be used with clarity only when they are applied in their origi-

¹⁰ Troeltsch, *Social Teaching of the Christian Churches*, 381.

¹¹ Troeltsch, *Social Teaching of the Christian Churches*, 737-44.

¹² David Martin, “A Definition of Cult: Terms and Approaches”, in *Alternatives to American Mainline Churches*, ed. Joseph H. Fichter (Barrytown, NY: Unification Theological Seminary Press, 1983).

¹³ Milton J. Yinger, *The Scientific Study of Religion* (New York: The Macmillan Company, 1970), 252-56.

¹⁴ Alan W. Eister, “Toward a Radical Critique of Church-Sect Typologizing”, *JSSR*, 6/1 (1967), 86-88.

nal frame of reference and in the context of Christianity.¹⁵ Their use for analyzing religious organisations other than Christianity raises some problems. More importantly, their application to religious organisations and movements other than Christianity after the controversies of the rise and ferment of the Cults and New Religious Movements (NRMs) in the West, from the mid-1960s onwards, has led to conceptual complexities in the sociology of religion. There is an obvious inconsistency in their use by later sociologists. While Troeltsch tried to examine and understand the historical development of Christian organisations which predated him and applied types and categories to the past, later sociologists have attempted to use the same categories and typologies for social and religious movement organisations in their own times.

Denomination

The church-sect dichotomy was introduced to the American academia and sociological circles by H. R. Niebuhr. In his *Social Sources of Denominationalism*, Niebuhr gave more importance to both the church-type and the sect-type, but did not include mysticism, Troeltsch's third type. Niebuhr attempted to develop the distinction between church and sect in such a way that it could make sense of and be applied to American denominationalism as well as making a sociological distinction between these two types in theological terms. He expressed his arguments in a formula that was greatly influenced by the Weberian analysis and interpretation. He thought that:

theological opinions have their roots in the relationship of the religious life to the cultural and political conditions prevailing in any group of Christians. This does not mean that an economic or purely political interpretation of theology is justified, but it does mean that religious life is so interwoven with social circumstances that the formulation of theology is necessarily conditioned by these.¹⁶

The main objective of his study was to understand how a basic set of theological premises was incorporated into a religious organisation and how it

¹⁵ Paul Gustafson, "UO-US-PS-PO: A Restatement of Troeltsch's Church-Sect Typology", *JSSR*, 6/1 (1967), 64-68. For a similar criticism and accurate assessments of both Weber and Troeltsch's church-sect typology and its limit and applicability, see also Michael Hill, *A Sociology of Religion* (Aldershot, UK: Avebury, 1973).

¹⁶ H. Richard Niebuhr, *The Social Sources of Denominationalism* (New York & London: A Meridian Book, 1957), 16.

then interacted with the social and economic environment in which the organisation found itself.¹⁷

Niebuhr's study made a significant contribution to the typology of religious organisations, which had been missing in earlier works; namely, he presented the notion of church-sect as poles of a continuum rather than simply as separate and independent categories. He did not merely classify groups in relation to their relative sect-likeness or church-likeness. He further analysed the dynamic process of religious history as groups moved along this continuum. Niebuhr noted that the sociological character of sectarianism was always modified over the course of time by the process of birth and death. As a result, structural changes inevitably occur in the area of doctrine and ethics. This interpretation allows for the possibility that sectarian groups may remain sectarian, as well as setting no time limit on change. Niebuhr delineated the features of this change by arguing that:

By its very nature the sectarian type of organisation is valid only for one generation. The children born to voluntary members of the first generation begin to make the sect a Church long before they have arrived at the years of discretion... Rarely does a second generation hold the convictions it has inherited with a fervor equal to that of its fathers, who fashioned these convictions in the heat of conflict and at the risk of martyrdom, [then] the sect becomes a Church.¹⁸

The basic characteristics of Niebuhr's category of denomination are that, unlike a church, it is not universalistic and its appeal is not restricted to a respectable middle-class style of religious expression. Unlike a sect, the denomination has already differentiated the specialised role of minister and has a more relaxed, world-compromising ethic. Individualism and personal responsibility are highly valued goals, and there is an ethic of coexistence between different religious groups.¹⁹

The Cult

The sociologist Howard Becker was also interested in the church-sect typology in the early period. He attempted to systematise the range of

¹⁷ Hill, *A Sociology of Religion*, 74.

¹⁸ Niebuhr, *Social Sources of Denominationalism*, 19-20.

¹⁹ Hill, *A Sociology of Religion*, 59.

Christian organisations into a comprehensive set of sociological sub-types by following Niebuhr's path. He tended to regard the history of Protestantism as a type of experimental laboratory where materials always present within Christianity could be separated and distilled. Thus he divided Christian organizations into four sub-types; 1) the ecclesia, 2) the sect, 3) the denomination, and 4) the cult.²⁰

Due to the novel contribution it made to sociological literature, I will examine here only Becker's concept of cult rather than taking into account all the components of his typology. The majority of cult studies have been influenced by Becker's analysis rather than Troeltsch's. A cult is, according to Becker, "a kind of quasi-group embodying an individualistic search for ecstatic experience".²¹ While Troeltsch was principally concerned with distinguishing systems of religious belief and with demonstrating that each had distinctive sociological manifestations, Becker was only concerned with delineating types of religious organisations. He argues that "adherents of this highly amorphous and loosely knit type of social structure were little concerned with maintenance of the structure itself in the way that church and sect members would attempt to protect their organisation, but were seeking purely personal ecstatic experience, salvation, comfort, and physical healing".²² The source of emotional satisfaction for the cult believer is purely personal; the 'I' becomes the centre of the believer's cosmos, and thus only a highly atomistic and secular social order can give rise to cults. Becker noted that cults were much like sects, so that it was extremely difficult to draw a line between the two, just as it was difficult to establish the boundary between the sect and the denomination. Those cults which were thought sufficiently well-delineated to cite as examples were: Spiritualism, Theosophy, New Thought, Christian Science, Unity, and a variety of pseudo-Hinduism-like Swamis, and Yogis etc.²³

Becker's contribution to the sociological understanding of cults represents the earliest and most frequently used systematic attempt to provide an

²⁰ Howard Becker, *Systematic Sociology: on the basis of the Beziehungslehre and Gebildelehre of Leopold von Wiese* (New York: John Wiley & Sons, 1932).

²¹ Becker, *Systematic Sociology*, 627.

²² Becker, *Systematic Sociology*, 627.

²³ For arguments of complex and uncertain boundary between sect and cult, see Hill, *A Sociology of Religion*; John Jackson and Ray Jobling "Toward an Analysis of Contemporary Cults", *A Sociological Yearbook of Religion in Britain*, 1 (1968), 94-105 and Roy Wallis, "Ideology, Authority, and the Development of Cultic Movements", *Social Research*, 41/2 (1974), 299-327.

abstract conceptual model for the analysis of the whole range of Christian organisations. It incorporated much of the earlier work of Weber, Troeltsch and Niebuhr and it provided a broad hypothesis about the origins and internal processes of development of the different types of cults.²⁴ More specifically, it helped to create a number of useful sub-types during the transitional period of the sociological analysis of religious organisations.

II. Transitional Period

The rise of different kinds of sects and cult movements, due to cultural, spiritual and religious crises in the post-war period, led sociologists to create new types of criteria to analyse and study religious organisations. They realised that earlier typologies of religious organisations were no longer adequate to analyse and understand sects, cults and new religious movements. In this transitional period, most of the studies focused on sect typologies. In this section of paper, I will try to analyse Yinger's and Wilson's sect typologies and Martin's arguments of denomination, then go on to examine the initial and early discussions of cult.

Sect Typologies

Some sociologists became aware of the need to create new typologies to help them understand the increase in the number of new sects, cults and religious movements. Wilson, for example, explains the urgency of this need by writing that:

if the sociology of religion is to move forward, we must create categories which allow us to study comparatively the social functions and developments of religious movements. As a consequence, such studies must shun categories dictated too specifically by the characteristics of a particular theological tradition. Obviously, the types we can use are still drawn mainly from the material at our disposal, especially from Christian movements. But it is imperative that we should try to enlarge their application, and, if needs be, modify their formulation in the light of this extension of their meaning, so that we shall have a series of analytical instruments which will no longer be centred on a particular civilisation and religion (in this case, Christian).²⁵

²⁴ Hill, *A Sociology of Religion*, 64.

²⁵ Bryan R. Wilson, "A Typology of Sects", *Sociology of Religion*, ed. Roland Robertson (London: Penguin Books Ltd, 1969), 361.

Yinger's Typology

Yinger was a leading sociologist who attempted to reformulate a comprehensive typology of Christian religious organisations. In his earlier works²⁶ he extended Becker's four sub-types to six: cult, sect, established sect, class church/denomination, ecclesia and universal church. Yinger further elaborated religious organisations and created sect types according to their relationship to the existing social order, i.e., whether they are accepting of, avoiding or aggressive towards the social order. He explains the reason for the extension of his typology as follows:

although the Church-Sect dichotomy can be a highly informative concept, it is not adequate to describe the full range of data. On the basis of two criteria - the degree of inclusiveness of the members of a society and the degree of the function of social interaction as contrasted with the function of personal need - a six step classification can be described that may prove useful.²⁷

In his later work,²⁸ Yinger made a further modification. He introduces his original formulation and then first increases his six main categories with more types: two for universal churches and three for sect types.

Yinger initially created four basic types of religious organisations within Christianity: 1) the Universal Church, 2) the ecclesia, 3) the sect, and 4) the established sect. In his later work, he expanded these types to six.²⁹ The starting point for his typology discussion was still the fundamental dichotomy of thought in church and sect. He saw the *Universal Church* as a type of religious organisation that combines both church and sect tendencies. This typology is used in empirical research to demonstrate that church-type and sect-type orientations may exist among different members of the same religious organisation. The *ecclesia* remains as a second sub-type of church and tends to occur in societies where this type of religious organisation shows endorsement to the existing social order. Its typical characteristics are 'widespread

²⁶ Milton J. Yinger, *Religion in the Struggle for Power: A Study in Sociology and Religion*, (Durham, NC: Duke University Press, 1946), 18-23 and *Religion, Society and the Individual: An Introduction to the Sociology of Religion* (New York: The Macmillan Company, 1957), 142-45.

²⁷ Yinger, *Religion, Society and the Individual*, 142-43.

²⁸ Milton J. Yinger, *The Scientific Study of Religion* (New York: The Macmillan Company, 1970).

²⁹ Yinger, *Religion in the Struggle for Power*, 18-23 and *Religion, Society and the Individual*, 142-45.

indifference, sectarian protests, and secular opposition'.³⁰ To some extent, the ecclesia is a universal church in a state of rigidification. A new sub-type of church organisation is created in the form of the *class church* or *denomination*. Although this type is not in perfect harmony with the secular power-structure, it tends to incorporate more with the less privileged members of society, and still preserves some sectarian characters because "many denominations started out as sects and have not completely escaped their origins".³¹ Another important feature of the class church/denomination type is the wide range of empirical examples found in the United States and demonstrated predominantly in conventional forms of religious observance.

Following the *denomination* in terms of the church-sect continuum comes the *established sect*, which is seen as a development from the sect end of the continuum and, therefore, not a later stage in the development of a denomination. Yinger provides an example of an established sect by comparing Methodism, which he argues originated as a sect and developed into a denomination, with contemporary Quakerism, where sectarian features have been maintained.³²

Yinger's fifth type is the *sect*, which he divides into three categories: a) *acceptance sects*, b) *aggressive sects*, c) *avoidance sects*. *Acceptance sects* are individualistic groups and often consist of members from the middle-class. Their concern is rather more with personal than societal failure, and a good example is the Oxford Group Movement. *Aggressive sects*, one of the less-used notions of Troeltsch that Yinger adopts, are the religious communities of the lower-classes that are mostly associated with poverty and powerlessness. Society is viewed as intrinsically evil and in need of reform. The teachings of Jesus, for instance, can be interpreted in radical-ethical terms. A typical example of this type is the Anabaptist movements. Finally, *Avoidance sects* display a common form of sectarian reaction and put emphasis on a new life in the hereafter. But their protests are symbolic and they do not risk similar defeats as do aggressive sects. Their outlook reflects the pessimism of despair.³³ Yinger's final category, the 'cult', will be examined in the early discussions of cult at the end of this section.

³⁰ Yinger, *Scientific Study of Religion*, 149.

³¹ Yinger, *Scientific Study of Religion*, 149.

³² Yinger, *Scientific Study of Religion*, 149.

³³ Yinger, *Scientific Study of Religion*, 253-77.

Johnson (1971) criticised Yinger's typology and contended that the typology "consists in his labeling certain religious bodies as "acceptance sects" which accept the social order". Johnson makes further criticisms and argues that Yinger's typology contains a number of unwarranted assumptions.

First, it does not seem to be wise to assert, until much more evidence is in, that certain cells of a typology are 'null'. Second, Yinger's treatment of sects requires us to assume that they are always less formally organised than most American denominations ... Third, his typology makes the assumption that the degree of inclusiveness (i.e. the size) of a religious body is 'strongly inversely correlated' with its attitude towards the secular society. This assumption leads to some untenable conclusions, e.g. that the Episcopal Church is less accepting of American culture than the United Methodist Church, and that the Pentecostal movement has fewer members than the Quakers.³⁴

Johnson's criticism, however, did not draw enough attention from among sociologists and religious studies academics. On the contrary, Yinger's typology made a significant contribution to the development of the sociology of religion in the post-war era and provided a key model for the analysis of Christian religious organisations.³⁵

Wilson's Typology

Wilson regards sects as ideological movements whose explicit and declared aim is the maintenance, and perhaps even the propagation, of certain ideological positions. He attempted to develop a general typology of sect which embraces, and which could be applicable to, every aspect of the sectarian and religious movements of any kind of religious tradition. He intended to formulate a typology that works "to develop, in the hope that this typology can be shown to be of use in the analysis of sectarian movements in non-Christian and Western environments. I also wish to attempt a first, tentative step, and only by way of experiment, in applying this typology to religious movements at the fringes of Christianity".³⁶

In his earlier work, *An Analysis of Sect Development* (1959), Wilson created a fourfold typology of sects, the *conversionist*, the *adventist or rev-*

³⁴ Benton Johnson, "Church and Sect Revisited", *JSSR*, 10/2 (1971), 126.

³⁵ Hill, *A Sociology of Religion*, 74.

³⁶ Wilson, "A Typology of Sects", 363.

olutionist, the *introversionists or pietist*, and the *snastic* (later he called this the *manipulationist*) sects.³⁷ In a later article, *A Typology of Sects* (1969), he added three more categories to his original typology of sects, *thaumaturgical*, *reformist* and *utopian sects*.³⁸ Each category of his typology is defined in terms of its posture and response to the world, of the kinds of reactions which dominate the customary practices of the members.³⁹

The *conversionist sect* type centres on evangelism. In contemporary Christianity, it takes the form of an orthodox fundamentalism or Pentecostal character. This type of sect takes no interest in programmes of social reform or in the political solution to social problems, and sometimes it may even be hostile towards them. Literal belief in the Bible, conversion experience and distrust of more 'lukewarm' religious organisations are common features of this type of sect. The typical character of this type of sects are revivalism and public gathering/preaching at mass meetings rather than door to door preaching. Officials and representatives of the sects mobilise the group and use techniques of mass persuasion in order to convert individuals through emotional means. The most popular examples are the Salvation Army and Pentecostal/Evangelical sects, etc. The *adventist or revolutionist sect* focuses on the coming overturn of the present social order. Biblical exegesis and allegory are used as evidence of the second coming of Christ, the resurrection of the dead is conceived to be a major eschatological event and admission into the sect depends on knowledge of such doctrines, not on conversion experience. Unlike the *Conversionist* sect, the meetings of this sect are unemotional occasions. The members of sects see God as a divine autocrat, a dictator whose impenetrable will imposes itself on the whole progress of the universe. In this kind of sect one finds little feeling for a direct relation with the divine. Their members, however, see themselves as God's instruments and the agents of His work and will. The established church is seen as the Antichrist and wider society is viewed with hostility. Examples are Jehovah's Witnesses, Christadelphians, etc. The *introversionist or pietist sect* directs the attention of its followers away from the world to the community, and particularly to the members' possession of the spirit. There is neither evangelism,

³⁷ Bryan R. Wilson, "An Analysis of Sect Development", in *Patterns of Sectarianism: Organisation and Ideology in Social and Religious Movements*, ed. Bryan R. Wilson (London: Heinemann, 1967).

³⁸ Wilson, "A Typology of Sects", 368-70.

³⁹ Wilson, "A Typology of Sects", 364.

nor formal ministry, they are strong in group morality and indifferent to other religious movements. This type of sect develops a particular worldview and considers itself part of the few enlightened elect. Examples include some of the holiness movements like the Quakers, Amana Society, etc. The *manipulationist* or *gnostic sect* emphasises the special body of esoteric teachings and offers a new interpretation of Christian teachings. It accepts the Bible as allegorical and as a commentary to its own gnosis. The conventional Christian eschatology is replaced with a more optimistic and esoteric eschatology. Christ is regarded as one who shows the way and an example of the truth, rather than a saviour. The sect puts forward an exclusive set of mystical beliefs. Secular scientific theories are replaced and new means to everyday success and self-realisation are offered. Ministers are usually regarded as teachers. Conversion is an alien concept to the gnostic sect, but instruction and guidance are given to the outsider. The cultural standards of the surrounding society are accepted. Examples of Gnostic sects include Christian Science, New Thought Sects, the Order of the Cross, etc.⁴⁰

Wilson added three more categories of sect to his original typology in order to account for religious organisations within Christianity, as well as within other religious traditions. *Thaumaturgical sects* are movements which believe in the possibility of individuals having extraordinary or supernatural effects in their lives. While the *gnostic/manipulationist* type can be applied to groups like Christian Science and Scientology, these type of sects also include mystic-religious responses that are found in Spiritualist groups whose main activities are to seek personal messages from the spirits, obtain cures, effect transformations and perform miracles. Examples of such sects are the National Spiritualist Church, the Progressive Spiritualist Church, etc. The *Reformist sects* seek to construct and improve the world by participating in it, by accomplishing good deeds and adopting the role of social conscience. This is a marginal category, and the only distinction between groups of this sort and denominations appears to be their retention of a sectarian structure. Examples are English Quakerism, the Christadelphians, etc. The last category of type, the *utopian sect* responds to the outside world by partly withdrawing from it in order to reshape it or bring in their own communities. *Utopian sects* are more radical than reformist sects, potentially less violent

⁴⁰ Wilson, "An Analysis of Sect Development", 27-29.

than the revolutionary sects and more constructive on a social level than conversionist sects. The Tolstoyans, the Oneida, the Brüderhof, etc. are examples of this last type.⁴¹

Wilson obviously did not include both denomination and cult categories in his typology. He seems to have abandoned an interest in both denomination and cult. For that reason, Martin criticised him for approaching Christian religious organisations by locking into the Christian fellowship principle and frequently assimilating secular goals. For Martin, the sect typically involves “a degree of radical rejection of society which the etymology of the term implies”.⁴²

Wilson himself restyled his Gnostic sub-type as a ‘manipulationist sect’ in which he stressed the innovatory character of the movements and applied the designation “positively oriented”.⁴³ In this way he responded to Martin’s criticism that sects are always negatively oriented, i.e., hostile to the world.

Wilson rejected the notion of ‘cult’ as a separate category. He preferred to categorise it as a sub-type of sect that possess unconventional esoteric teachings and practices. He alternatively included these characteristics in the ‘gnostic or manipulationist sect’ categories which have esoteric teachings, for example, Scientology and Theosophy.

The cult arguments of sociologists will be examined in detail at the end of this section, as the cult phenomenon continues to be an important subject matter in the sociological studies of religious organisations and has often been discussed and compared in sociological studies of sect and new religious movements, from the early 1970s onwards.

Denomination

Niebuhr introduced the initial arguments surrounding the concept to sociological literature. He applied the concept to the American context. As has already been discussed earlier, it was Martin who made a clear distinction between denomination and the church-sect types.

⁴¹ Wilson, “A Typology of Sects”, 368-70.

⁴² David Martin, “The Denomination”, *British Journal of Sociology*, 13/1 (1962), 45-60.

⁴³ Wilson, “An Analysis of Sect Development”, 29.

Martin argues that in “the meaning of the term denomination not every feature mentioned will be unique. Some features will mark it off from the sect; other features will mark it off from the church”.⁴⁴ Then he lists basic characteristics that belong to denomination. He says that the denomination can be distinguished from both the church and the sect because:

it formally maintains that it has no institutional monopoly of salvation, and thus it maintains a fairly tolerant position. Its organisational principles are more fluid and pragmatic than those of the church, and its separate ministry - which is maintained in contrast to the more typically sectarian rejection of it - is seen more as a matter of convenience than of the divine institution... In its attitude to the existing social order, the denomination, is neither conservative (as is the church) nor revolutionary/ indifferent (as in the sect), but reformist; hence “the sociological idea of the denomination is the idea of Her Majesty’s Opposition, of disagreement within consensus, except that the opposition is permanently out of office.” As a social phenomenon the denomination is peculiarly characteristic of the United States and the British Commonwealth, and some of the differentiates of those societies, their liberalism, their individualism, their pragmatism, their disunity within consensus, are at least related to the specific differentiate of denominationalism.⁴⁵

The denomination upholds and borrows some of its characteristics from both church and sect. Because of this feature, I consider it as a distinctive intermediary type between church and sect. Wilson, however, criticized Martin’s arguments of denomination. He raised structural criticism in the context of sectarian arguments. He argues that Martin places the denomination in opposition to the sect, without always paying enough attention to the diversity that exists among sects. Wilson describes the characters of sect as if they were always revolutionary or introversionist, perhaps relying on Troeltsch’s classification.⁴⁶

Earlier Martin had argued that “while the denomination is characterised by moderation, the sect is either communist or anarchist, revolutionary or quietest, nudist or uninformed, ascetic or licentious, completely sacramental or non-sacramental, worshipping in a wild communal rant, or like the Seekers, in utter silence”.⁴⁷ To respond to and criticize Martin’s arguments on

⁴⁴ David Martin, *Pacifism: A Sociological and Historical Study* (London: Routledge, 1965), 213.

⁴⁵ Martin, *Pacifism*, 221-24.

⁴⁶ Wilson, “A Typology of Sects”, 362.

⁴⁷ Martin, “The Denomination”, 50.

both denomination and sect, Wilson particularly focuses on his characterisation of sectarian eschatology and says that:

Martin thus characterizes sectarian eschatology as adventist and sect as revolutionary, except in the case which does not correspond to the proposed classifications. But Martin's description of religious organisations is too gross. Sects are not easily marshalled into a few dichotomies. For example, the Brethren, Quakers are neither communist nor anarchist... But who would deny that these are sect? In fact, this kind of analysis takes the part as whole; it overlooks the way in which separate elements combine together, and almost completely ignores the various possibilities for the transformation of sects.⁴⁸

Wilson concludes that religious organisations, like other social institutions, are not static, but that they are always in the process of transformation. He notes a number of conditions that can influence the likelihood that a sect will become a denomination. He writes that:

it is clear that sects with a general democratic ethic, which stress simple affirmation of intense subjective experience as a criterion of admission, which stand in the orthodox fundamentalist tradition, which emphasise evangelism and use revivalist techniques, and which seek to accommodate groups dislocated by rapid social change are particularly subjected to denominationalising tendencies. These same tendencies are likely to be intensified if the Sect is unclear concerning the boundaries of the Saved community and extends its rules endogamy to include any saved person as an eligible spouse; if its moral injunctions are unclearly distinguished from conventional or traditional morality; and if it accepts the simple assertion of remorse for sin as sufficient to re-admit or to retain a back-slidden member. Denominationalisation is all the more likely when such a sect inherits, or evolves, any type of preaching order, lay pastors or itinerant ministers; when revivalism leads to special training for the revivalists themselves; and when the members are ineffectively separated from the world, a condition enhanced by proselytising activities.⁴⁹

Wilson therefore focuses on the values of the sects themselves and their internal structure as important critical variables in determining whether or not they will become a denomination, or possibly disappear.

Early Discussion of Cult

The idea of 'cult' was introduced by Troeltsch with his third type, 'mysticism'. Later, Becker took Troeltsch's concept of mysticism and interpreted it

⁴⁸ Wilson, "A Typology of Sects", 362-63.

⁴⁹ Wilson, "An Analysis of Sect Development", 44.

from a sociological perspective and renamed it 'cult'. In what follows, I will examine the arguments and definitions of cult that have been provided by leading sociologists of religion. The major difference between the sociological studies of cult in the early period and those of the modern period is that, whereas early studies of cult examined the term in the context of a church-sect typology, in the modern period the debates surrounding the concept of cult have taken place within the framework of the study of sects and of new religious movements (NRMs). In the modern period, the understanding and analysis of cult was also the source of conceptual confusion, which will be examined in the next section on the sociological analysis of new religious movements (NRMs).

I will here analyse and review arguments and definitions of cult that have been inspired by and based on Troeltsch and Becker's understanding and which took place in the transitional period.

Different Arguments and Definitions of Cult

Arguments that support the notion of cult derive from Troeltsch's third type, mysticism. Three main trends of discussions about cult can be identified: The *first trend*, closer to Troeltsch's original type, considers the basic distinctive characteristics of cults to be found in association with and derived from the nature of mystical religion. Troeltsch's formulation has been used and modified by sociologists like Becker, Mann, Marty, Martin, Yinger, Jackson and Jobling, and Nelson. The *second trend* shows a notable move away from Troeltsch's mysticism type. The term cult is used to refer simply to any religious or quasi-religious collectivity which is loosely organised, ephemeral and which espouses a deviant system of beliefs and practices. This is the characteristic of cultic groups that are deviant and adopt heterodox positions in relation to the dominant societal culture. This understanding of cult is found in the writings of Lofland, Glock-Stark, Buckner, etc.⁵⁰ The *third trend* appears to include both views. In their accounts of cult, sociologists of the modern period, like Wallis, Robbins and Anthony, Stark and Bainbridge,

⁵⁰ Colin Campbell, "The Cult, The Cultic Milieu and Secularization", *A Sociological Yearbook of Religion in Britain*, 5/5 (1972), 119-136 and "Clarifying the Cult", *British Journal of Sociology*, 28/3 (1977), 375-88; Jackson and Jobling, "Toward an Analysis of Contemporary Cults", 94-105; Wallis, "Ideology, Authority, and the Development of Cultic Movements", 299-327.

Richardson, etc., have attempted to fuse the common characteristics of cults together into a single 'synthesized' concept. I will come back to their arguments and analyses in the final part of this paper. Here, I will selectively look through and examine the arguments of cult provided by sociologists whose works belong to the first and second trends.

In his typology of religious organisations, Yinger's concept of cult has been elaborated in response to "the need for a term that will describe groups that are similar to sects, but represent a sharper break, in religious terms, from the dominant religious tradition of a society".⁵¹ Cults are often identified with "connotations of small size, search for a mystical experience, lack of structure, and presence of a charismatic leader".⁵² Beliefs and observances tend to deviate quite sharply from those that are typical in a given society. Their overwhelming concern is with individual adjustment and there is little questioning of the social order. In 1957, Yinger gave the example of the Black Muslim Movement (the Nation of Islam), which may have been valid at the time, but in 1970, he refined and modified his concept of cult. Sharing almost the same view with Wilson, he wrote:

Wilson has expressed doubt about the usefulness of the concept of cult, and with good cause. Alienation from traditional religions and syncretism are matters of degree; they probably characterise most sects in some measure. After a generation a cult can claim its own tradition ... removing even that basis for distinction. I shall not, therefore, make much use of the term. Yet, it seems unwise to set it aside completely in a world where new and syncretist movements are very widespread.⁵³

For Martin, however, the fundamental criterion of the cult is individualism. A cult is neither a worshipping community, an order nor a denomination, nor is it a closely knit separated band of elects. The highest level of interpersonal action is a 'parallelism of spontaneities', more particularly of the kind involved in the common pursuit of psychological techniques or therapeutic discussion. The most characteristic form of the cult is the face-to-face relationship which a teacher (or guru) has with initiates, although in many cases communication is restricted to correspondence and the circulation of

⁵¹ Yinger, *Religion, Society and the Individual*, 154.

⁵² Yinger, *Scientific Study of Religion*, 279; Geoffrey K. Nelson, "The Concept of Cult", *Sociological Review*, 16 (1968), 351-62 and "Analysis of a Cult Spiritualism", *Social Compass*, 15/6 (1968), 469-81.

⁵³ Yinger, *Scientific Study of Religion*, 279-80.

books. Thus, a high degree of centralised organisation may be associated with a very low degree of personal contact. The contact of correspondence is more likely to be psychological advice than devotional reading.⁵⁴

Individualism, however, has many manifestations and cults are normally divided into two broad directions: The *first type of cult* lacks the mystical strain discussed earlier and is largely concerned with enabling the individual to fulfil the norms of their particular environment by making them more self-assured, increasing their intellectual power and equipping them with manipulative techniques. Therefore, the cult meets the needs of those people who do not know how to maximise their opportunities. Examples of this group are Scientology and Christian Science. The *second type of cult*, on the other hand, is generally concerned with a programme of self-mastery and self-cultivation in terms of the conditions of personal grace, which may also differ radically from the ideal of the wider society. More generally, Martin contends that the fundamental criterion for determining the cult type is ideological and structural individualism, since he believes that a ‘fellowship principle’ is an essential component of Christianity and therefore relegates cultic groups to a sub-Christian status, discussing them in the context of the de-Christianisation of belief.⁵⁵

There is lack of agreement whether cults are necessarily non-Christian or not, although Troeltsch was inspired and created his third type mysticism from a study of Christianity. Martin and Johnson have both suggested that cults are essentially non-Christian in character.⁵⁶ For example, Johnson agreed with Martin’s argument on the non-Christian nature of cults, then he maintained that “whereas Christian groups reflect the ‘cosmic image’ of emissary prophecy, where specific demands are made in terms of the follower’s behaviour and social relationship, the cult’s outlook is a matter of a reflection of exemplary prophecy, which provides for a lack of concern with the mundane affairs and a concentration on perfection in personal spiritual exercises”.⁵⁷

⁵⁴ Martin, *Pacifism*, 194-95 and “A Definition of Cult”, 36-39.

⁵⁵ Martin, *Pacifism*, 195-96; Nelson, “The Concept of Cult”, 351-62 and “Analysis of a Cult Spiritualism” 469-81.

⁵⁶ Martin, *Pacifism*, 1-4; Benton Johnson, “On Church and Sect”, *American Sociological Review*, 28 (1963), 539-49; and Campbell, “Clarifying the Cult”, 375-88.

⁵⁷ Johnson, “On Church and Sect”, 542-43.

Jackson and Jobling criticize Johnson and Martin's arguments about the nature of cults, arguing that they fail to do justice to the full potentiality of Troeltsch's original contribution. Troeltsch was not in fact analysing cults as such, but 'mysticism' and he suggested that one of the sociological peculiarities of this form of spiritual religion is indeed individualism, but not of a kind that separates individuals from the world through a conscious hostility to social relationship and worldliness, nor does it reject fellowship with other believers.⁵⁸

Nelson followed Troeltsch and Becker's formulation of cult and contended that a cult was a "purely personal ecstatic experience, offering salvation, comfort and physical healing".⁵⁹ He defined cults as groups based upon mystical, psychic and ecstatic experiences. He continued to describe the common definition of cult primarily by suggesting that cults may, on occasion, be quite large and long-lived and that they are an important source of new religions. He added that 'all founded religions can be seen as having developed from cults'.⁶⁰ In settings where the existing religion breaks down - in a context of anomie - a cult may develop into a new religion, a dominant rather than a marginal belief system.⁶¹ However, Nelson's views alleging the development of religion from cults and the cult's development and transition into a new religion have not been endorsed by experimental studies to a great extent nor have they been taken very seriously by sociologists and sociologists of religion.

After this brief outline of the first trend of discussions about cults carried out by leading sociologists, I will move on to the second trend discussions about cults that view them as deviant systems of beliefs and practices.

Definitions of cults as deviant groups are put forward by Lofland and Glock and Stark. Lofland, in his definition of cults, described them as 'little groups' which break off from the "conventional consensus and expose very different views of the real, the possible and moral".⁶² On the other hand, Glock and Stark give a more broad definition and analysis of the concept of cult that is largely dependent on sociological factors rather than based solely on religious elements. They argue that cults are "religious movements which

⁵⁸ Jackson and Jobling, "Toward an Analysis of Contemporary Cults", 94-105.

⁵⁹ Nelson, "Concept of Cult", 357.

⁶⁰ Nelson, "Concept of Cult", 358.

⁶¹ Nelson, "Concept of Cult", 357-58.

⁶² John Lofland, *Doomsday Cult* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1966), 1.

draw their inspiration from other than the primary religion of the culture, and which are not schismatic movements in the same sense as sects whose concern is with preserving a purer form of the traditional faith".⁶³ Nelson found this definition useful as it did not restrict the analysis of religious groups to one religious tradition in particular and so this concept of cult could be applied more universally to the analysis of other religious groups.⁶⁴ Campbell and Wallis, however, found this kind of approach to the concept of cult problematic. Wallis stated that:

First, deviance and variance are particularly difficult to distinguish in the highly pluralistic cultures of modern societies as indeed is the 'conventional consensus'. Is Mormonism perhaps a cult in North America? Do the Sikhs constitute a cult in Great Britain? Clearly this negative characterisation of the cult is far from helpful, stressing once again its status as a residual category. Secondly, it fails to distinguish between cultic and sectarian forms of deviant religiosity, 'deviance'...is a distinguishing feature of both cult and sect. Thirdly, the fact that cultic beliefs are deviant is not sufficient to explain the peculiar 'quasi-group' characteristics of cultic bodies. Although one could argue that people who hold deviant beliefs feel the need to gather together for mutual reassurance and protection in the face of a hostile or critical society, it is hard to see why they should gather in ephemeral, loosely-structured groups rather than in tight-knit, permanent, 'sectarian one.'⁶⁵

In the early arguments of cult, the third criteria focuses on mysticism, individualism and deviance. These characteristics, in order to distinguish cultic beliefs, were sometimes applied individually, sometimes together. None of these aspects, however, adequately delineate the cult from other phenomena nor account for the particular structural characteristics of the cult.⁶⁶

III. The Modern Period

Although there is no sharp demarcation between periods in the studies and analyses of religious organisations, cults, sects and new religious movements (NRMs), the modern period appears to include the two former periods. It is able to contain all aspects of the analysis and understanding of cults and

⁶³ Charles Y. Glock and Rodney Stark, *Religion and Society in Tension* (Chicago: Rand McNally & Company, 1965), 245.

⁶⁴ Nelson, "Concept of Cult", 354.

⁶⁵ Roy Wallis, "Scientology: Therapeutic Cult to Religious Sect", *Sociology*, 9/1 (1975), 89-90. See also his empirical study, *The Road to Total Freedom: A Sociological Analysis of Scientology* (New York: Columbia University Press, 1977).

⁶⁶ Campbell, "Clarifying the Cult", 379.

new religious movements because of its *multiple approach* character. The modern period started in the early 1970s. Sociological arguments and the analysis of religious organisations that were proposed during this period are still popular. Leading sociologists of the modern period seem to have distanced themselves from the works of classical sociologists as they attempt to create their own typologies and categories, like Robbins and Anthony, Wallis, Beckford, Stark and Bainbridge, Bird, etc. Beckford describes this tendency in his article, “New Wine in New Bottles: A Departure from Church-Sect Conceptual Tradition”.⁶⁷ The conceptual analysis of sociological concepts is used to interpret and understand religious organisations and movements. As Wallis suggests, ‘concepts are tools which enable us to grasp aspects of reality in a manner relevant to our particular problems’.⁶⁸ In the modern period, arguments no longer revolve around the church-sect dichotomy, the church-sect distinction and classic sect typologies. Rather, sociologists and religious studies academics focus on the sect and cult or NRMs and their typologies. In this final part of the paper, I will first deal with the definitional and conceptual analysis of cult or NRMs, then proceed with an analysis of the transformation of the cult and sect, finally discussing the typologies of NRMs.

Cults and New Religious Movements (NRMs)

The rise of many new religious movements, from the mid-1960s onwards, has sparked new interest among sociologists, psychologists, anthropologists and academics in religious studies for the study of religious organisations, cults, sects, and NRMs from a sociology and the sociology of religion perspective. To some extent, this trend, as Swatos properly describes, “has also involved an attempt to reintegrate or at least relate the cult to the church-sect framework”.⁶⁹

Beckford adequately argues that:

New Religions and Cults are a normal outgrowth of religious change, but interpretations of their meaning and importance vary highly. To some,

⁶⁷ James A. Beckford, “New Wines in New Bottles: A Departure from Church-Sect Conceptual Tradition”, *Social Compass*, 23/3 (1976), 71-85.

⁶⁸ Roy Wallis, “The Cult and Its Transformation”, *Sectarianism: Analyses of Religious and Non-Religious Sects*, ed. Roy Wallis (London: Peter Owen, 1975), 36.

⁶⁹ William H. Swatos, Jr., “Church-Sect and Cult: Bringing Mysticism Back in”, *Sociological Analysis*, 42/1 (1981), 17.

they represent new tempi in the gently rhythms of religious change; to others, disharmony and noise. The serious student of religions, however, cannot ignore the contribution made by new religions and cults to the richness, complexity, and above all to the liveliness of religion today.⁷⁰

Terms and concepts whose meaning and importance vary highly and that have affinities with one another can lead to confusion, and sometimes are even used interchangeably. But each term of cult, new religion and NRMs are nonetheless distinct. Beckford points out the conceptual and definitional confusions experienced by sociologists in the use of these terms. He contends that:

Terms such as new religion, new religious movements, and cult are used in widely differing ways, yet their application is not arbitrary; it is conditioned by historical and theological, as well as academic considerations. While there seems to be agreement that 'new religion' are adaptations of such ancient traditions as Shinto, Buddhism, Hinduism, and the primal religions of Africa, the definition of 'new religious movement' is much looser. In fact, it serves as an umbrella term for a stunning diversity of phenomena ranging from doctrinal deviation within world religions and major churches to passing fads and spiritual enthusiasms of a questionably religious kind. Cult also lends itself to different meanings but is further complicated by pejorative connotations of exoticism and insignificance.⁷¹

The Cult and Its Analysis

The concept of cult has attracted the attention of and been studied and analysed by several sociologists and religious studies scholars since its first use in sociological literature, demonstrating how the concept has been a focus of interest for sociologists in the early and transitional period.⁷² In what follows, I will examine and analyse some important sociological studies of the meaning of cult in the modern period.

The term 'cult' is a pejorative label used to describe different types of religious groups and movements. Sociologists disagree as to which groups or

⁷⁰ J. A. Beckford, "New Religions: An Overview" *The Encyclopedia of Religion (ER)*, 10: 390.

⁷¹ Beckford, "New Religions", 390.

⁷² Troeltsch, *Social Teaching of the Christian Churches*; Becker, *Systematic Sociology*; Yinger, *Religion in the Struggle for Power*; *Religion, Society and the Individual* and *The Scientific Study of Religion*; Glock and Stark, *Religion and Society in Tension*; Martin, "The Denomination" and *Pacifism*; Jackson and Jobling, "Toward an Analysis of Contemporary Cults"; Nelson, "The Concept of Cult"; Campbell, "The Cult, The Cultic Milieu and Secularization" and "Clarifying the Cult"; Eister, "An Outline of a Structural Theory of Cults"; Wallis, "Ideology, Authority, and the Development of Cultic Movements"; "The Cult and Its Transformation" and "Scientology".

movements should be considered and defined as cults. Disagreement arises from important differences in definitions and understandings of what constitutes a cult. A cult is usually defined as a small informal group that lacks a definite authority structure, that is tolerant, non-exclusive, somewhat spontaneous in its development (although often possessing a somewhat charismatic leader or group leaders), transitory, somewhat mystical and individualistically oriented, and which derives its inspiration and ideology from outside the predominant religious culture.⁷³

In the modern period, there are four main approaches to the concept of cult. In the first approach, the cult is generally characterised as authoritarian and totalistic. This characterization and portrayal of cults is prevalent popular culture and the media. The presence of charismatic leadership is a further characterization which creeps up frequently in implicit and explicit definitions of cults rendered by non-sociologists. It is worth noting that these concepts of cults converge in some respects with the sociological concepts of sects.⁷⁴

In the second approach, some sociologists define 'cults' according to a looseness and diffuseness of organizational structure, and the related ambiguity of boundaries and internal doctrinal consensus. This second analysis of cult is useful to describe the dynamic process by which such groups become institutionalised. Wallis contends that cults are characterised by weak leadership and 'epistemological individualism', by which he means that a cult has no clear locus of final authority beyond the individual member. The cult tends either to disappear or to evolve into authoritarian sects, characterised by centralised charismatic leadership and 'epistemological authoritarianism'. According to Wallis, for example, Scientology was a cult in its early Dianetics phase and was subsequently transformed into an authoritarian sect by its founder, Ron Hubbard.⁷⁵ I will return to Wallis' analysis of cult and sect later when the cult-to-sect transformation is discussed.

⁷³ James T. Richardson, "An Oppositional and General Conceptualisation of Cult", *Annual Review of the Social Sciences of Religion*, 2 (1978), 31; Wallis, "Scientology", 91; Thomas Robbins, *Cults, Converts and Charisma* (Beverly Hills & London: Sage Publication Ltd., 1988), 152-54.

⁷⁴ Thomas Robbins and Dick Anthony, "'Cults' in the late Twentieth Century," *Encyclopaedia of American Religious Experience*, 3:398 and Thomas Robbins and Dick Anthony, eds., *In Gods We Trust: New Patterns of Religious Pluralism in America* (New Brunswick, NJ: Transaction. 1981).

⁷⁵ Wallis, "The Cult and Its Transformation"; "Scientology" and *The Road to Total Freedom*; Thomas Robbins and Dick Anthony, "The Sociology of Contemporary Religious Movements", *Annual Review of Sociology*, 4 (1979), 75-89 and " 'Cults' in the late Twentieth Century".

In the third approach, another character is employed to indicate deviance or a related criterion that specifies a radical break with the dominant tradition of society.⁷⁶

The fourth approach is the 'oppositional' conception of cult proposed by Richardson, which emphasises the contrast between cultist ideology and beliefs in a broader culture or subculture. Richardson, therefore, combines elements of the two-cult and sect-conceptions.⁷⁷ He criticises Wallis' purely structural context-free definition of cult and advocates a more explicitly substantive understanding of a cult as a group that makes a radical break with the dominant religious tradition in society. Richardson presents a broader and more elaborate model of cult-to-sect evolution with his example of the application of his cult-sect conceptualization to the Jesus Movement. His model includes several factors, such as "group or collectivity-oriented factors, individual factors, similarities or bridges between the cultic milieu and the sectarian existence, and factors external to and independent of a given group or organisation".⁷⁸ Richardson's use of a dynamic process model of sectarianisation may constitute an important contribution to organisational sociology.

Sociological definitions and analyses of cults generally entail contrast and comparison with sects, themselves defined as sub-groups of a dominant religious tradition or as authoritarian, close-knit, dogmatic groups. Some movements that are popularly labelled as cults might, therefore, be sociologically defined as sects.

New Religious Movements (NRMs)

Wilson prefers to use the term New Religious Movements (NRMs) to the term cult. His work begins with his analysis of the term NRMs by providing reasons for his choice of this term.

New Religious Movements are phenomena that tax our existing conceptual apparatus. The concept of the sect widely used, not only with specific meaning by sociologists, but also more loosely by laymen - does not meet

⁷⁶ Rodney Stark and William S. Bainbridge, "Of Churches, Sects and Cults: Preliminary Concepts for a Theory of Religious Movements", *JSSR*, 18/2 (1979), 117-33.

⁷⁷ Richardson, "An Oppositional and General Conceptualisation of Cult", 33-36.

⁷⁸ James T. Richardson, "From Cult to Sect: Creative Eclecticism in New Religious Movements", *Pacific Sociological Review*, 22/2 (1979), 143-46.

the diverse demands made upon it. To have any rigour, the concept requires specification, but such specification is all too likely to carry the imprint of a particular culture and particular theological tradition. Nor is the term cult, which Wallis has usefully redefined to indicate a movement that breaches the exclusivism normal in the Christian tradition, adequate to cope with the different assumptions of non-Christian cultures.⁷⁹

The idea that movements can be new indicates the importance of considering them in the context of already existing religious traditions. All new movements necessarily offer something different from existing religions. They offer a surer, shorter, swifter or clearer way to salvation. The appeal of new movements is to offer more convincing reassurance about salvation than was hitherto available. NRMs are thus likely to encourage optimism, at least among those who subscribe to them, about prospects of overcoming evil and the untoward. Even for movements that have sought to rationalise experience, and in which the deity becomes a more transcendent, less immanent entity, this generalisation holds.⁸⁰

Wilson's novel analysis of NRMs addresses issues of rationalisation. He notes that new religions tend to simplify the techniques and the procedures required for the attainment of super-empirical ends and views this simplification, in certain circumstances, as a type of rationalisation:

New movements, being less inflexibly bound to traditional procedures and precedents, easily adopt more recent and more rational techniques. Particularly where their concerns transcend those of a local culture, or where essentially secular procedures of propaganda, recruitment, evangelisation, fund-raising, member-deployment, and assembly are available, new movements are likely to manifest the influence of rational organisation. If teaching is arbitrary, organisation is modern and often quite secular in its spirit.⁸¹

Wilson seeks to formulate a concept of NRMs which is all inclusive, reliable and applicable to all aspects of religious phenomena, regardless of reli-

⁷⁹ Bryan R. Wilson, "The New Religions: Some Preliminary Considerations", *Japanese Journal of Religious Studies*, 6/1-2 (1979), 195 and in *New Religious Movements: A Perspective for Understanding Society*, ed. E. Barker, (New York & Toronto: The Edwin Mellen Press, 1982).

⁸⁰ Wilson, "The New Religions", 196.

⁸¹ Bryan R. Wilson, *The Social Dimensions of Sectarianism: Sects and New Religious Movements in Contemporary Society* (Oxford: Clarendon Press, 1990), 214. For similar arguments, see his earlier works, "The New Religions" and "Time, Generation, and Sectarianism", in *The Social Impact of New Religious Movements*, ed. Bryan R. Wilson (New York: Edwin Mellen Press, 1981).

gious tradition. I think Wilson prefers to use the term NRMs because, as Beckford notes, the term NRM serves as an “umbrella term for an amazing diversity of phenomena ranging from doctrinal deviation within world religions and major churches to passing fads and spiritual enthusiasms of a questionably religious kind”.⁸²

Beckford also observes the growing usage and popularity of the term NRM as compared to that of cult, sect or heresy; the increased presence of the term NRM reflects social and cultural changes, secularisation, and religious pluralism. Beckford also lists factors and reasons that have led to the rise of NRMs:

At a time when the influence of religious organisations and thinking are generally in decline, secular agencies have taken over many previously religious tasks, religion increasingly is considered more a matter of private or subjective feeling than of shared meaning, pluralism is gaining in popularity, and the sheer diversity of religious expressions in most societies seems endless, the old vocabulary of church, sect, and cult - resonating with defiant orthodoxy and judgementalism - has lost much of its credibility. Moreover, few of today's new religious movements are sectarian secessions from mainstream churches, and the growing popularity of 'new religious movements' is itself an indication of the pluralistic context in which the post-1960s innovations in religion have occurred.⁸³

The term NRMs is more general, applicable not only to Christian religious organisations and movements, but also to a variety of cross-cultural and religious phenomena. Detached from a particular religious tradition, the term NRMs can aspire to be more 'objective'; the more inclusive and objective nature of the term NRMs and its applicability to any new religious phenomena, tendencies and movements has overshadowed the older classical popularity and usage of the terms sect and cult.

Transformation of Cult and Sect

The transformation from cult to sect cannot be considered mechanical, as Nelson noted in his study of the spiritualist movements.⁸⁴ Wallis suggests that Nelson and others who dealt with the transformation of and evolution of

⁸² Beckford, “New Religions”, 391.

⁸³ Beckford, “New Religions”, 391.

⁸⁴ Geoffrey K. Nelson, “The Spiritualist Movement and the Need for a Redefinition of Cult”, *JSSR*, 18 (1969).

cults to sects have focused only on the beliefs and teaching issues, and he proposes that transformation and evolution can be more fruitfully addressed by focusing on social factors.⁸⁵

In his pioneering studies, Wallis⁸⁶ analysed the transformation of Scientology from a loosely structured cult of Dianetics to an authoritarian sect. Wallis noted the rise and circumstances of the emergences of cults using Campbell's notion of 'cultic milieu'. Campbell drew attention to the cultural 'underground' from which cults arise in what he called the 'cultic milieu' and described it as:

much broader, deeper, and historically (sic) than the contemporary movement known as the underground, it includes all deviant belief-system and their associated practices. Unorthodox science, alien and heretical religion, deviant medicine, all comprise elements of such an underground. In addition, it includes the collectivities, institutions, individuals and media of communication associated with these beliefs. Substantially it includes the worlds of occult and magical, of spiritualism, and psychic phenomena, of mysticism and new thought, of healing and nature cure. This heterogeneous assortment of cultural items can be regarded despite its apparent diversity, as constituting a single entity - the entity of the cultic milieu.⁸⁷

Wallis found Campbell's analysis of the background and context in which cults arise helpful. He also noted how sects come about and wrote that "sects may emerge in a variety of ways: as schismatic movements from existing denominations; as a result of interdenominational crusades; or through a process of development from cults ...".⁸⁸

Wallis identified three crucial factors in the transformation of religious organisations from cult to sect: doctrinal precariousness, authority, and commitment of members. Doctrinal precariousness is marked by a poor differentiation of the ideology and teachings of the group from the surrounding mainstream religious cultural milieu. Authority problems result from the basic fact that people involved in cult groups - typically referred to as 'seekers' - are usually not willing to accept authority. Wallis defines a cult as being 'epistemologically individualistic', so that the focus of authority is located within the person, rather than in some outside source. Cults encounter problems of commitment. They typically dispense of commodities that are of a limited and

⁸⁵ Wallis, "Ideology, Authority, and the Development of Cultic Movements", 300.

⁸⁶ Wallis, "Scientology" and *The Road to Total Freedom*.

⁸⁷ Campbell, "The Cult, The Cultic Milieu and Secularization", 122.

⁸⁸ Wallis "The Cult and Its Transformation", 42 and "Scientology", 93.

specified nature. Membership involvement tends to be temporary, occasional, and segmentary. Retaining, institutionalizing, and enhancing membership commitment presents a problem to cults, which if unsolved, may have the consequence of passive and limited involvement and declining adherence.⁸⁹ In explaining the transformation process, Wallis writes:

The crucial factor in negotiating this transition lies in the successful arrogation of authority. In order for a cohesive sectarian group to emerge from the diffuse, individualistic origins of a cult, a prior process of arrogation of authority must transpire ... Typically this is affected on the basis of a claim to unique revelation of a transcendent kind. If the claim is accepted, it provides charismatic legitimisation for organisational and doctrinal adaptation.⁹⁰

Richardson eventually updated Wallis' cult-to-sect evolutionary process and applied it to groups like the Jesus Movement in the early 1970s. In Richardson's work, several sets of analytical factors became important enough to be treated separately in order that a more accurate theory of movement be provided in any theory of movement. To Wallis' formulation Richardson added group factors, individual factors, external factors, and bridges or links between the cultic milieu and the Jesus movement and other new religious groups.⁹¹ He believed that these factors could be combined into a more generalised model of cult-to-sect development, which taken together constituted a more coherent understanding of the process of a cult-like group becoming a sect-like group.⁹²

What Wallis and later Richardson tried to point out was the process of institutionalisation, or the development and evolution, of the organisation of a cult. They tried to explain how some cults become institutionalised, transforming from their early diffuse loose structure into a sect structure. According to Wallis and Richardson, in the process of transformation from cult to sect, certain members successfully claim strong authority, thereby enabling them to clarify the boundaries of the group's belief system and membership. Successful claims to strong authority give leaders a basis for exercising social control over the group and for excluding those who do not accept the newly consolidated belief system.

⁸⁹ Wallis, "Ideology, Authority, and the Development of Cultic Movements", 307-8 and *The Road to Total Freedom*, 15-16.

⁹⁰ Wallis "The Cult and Its Transformation", 308.

⁹¹ Richardson, "From Cult to Sect", 143.

⁹² Richardson, "From Cult to Sect", 143.

Typologies of New Religious Movements (NRMs)

Several sociologists have attempted to create categories and typologies in order to understand NRMs. In so doing, they have emphasized various aspects: moral, religious, organisational, relational terms, both internal and external, and their stance towards the world. Robbins and Anthony and, to some extent, Bird have developed typologies of NRMs which focus primarily on the moral void and inadequacy of society that NRMs aim to fill. Wallis created a more traditional sociological typology of NRMs based on their posture and orientation to the world. Stark and Bainbridge formulated a typology that included organisational and membership involvement. And finally, Beckford elaborated a framework that gave importance to relational factors, the movement's internal and external relations with converts, other groups and surrounding society. He explained that:

one sociological aspect of New Religious Movements (NRMs) which has not yet been methodologically examined is their typical relationships with other groups, organisations, institution, and converts of ideas in society. The existing concepts tend to isolate NRMs from their surroundings by focusing attention narrowly on their 'internal' arrangements. I have therefore designed a conceptual framework for the purpose of emphasising the variety of ways in which NRMs are related to their social environments.⁹³

The Robbins-Anthony Typology

Robbins and Anthony formulated a typology of NRMs. Inspired by Bellah's notion of civil religion and his theory of religious evolution they argued that the rise of NRMs was a result and a response to the spiritual and cultural crisis in American religious culture that took place in the post-war era.⁹⁴

They argued that the prevailing circumstances of moral ambiguity and the decline of civil religion paved the way for religious ferments and crises, in which NRMs found a suitable climate to rise. They classified NRMs in two categories: monistic movements and dualistic movements. *Monistic movements*, on the one hand, develop meaning systems that are relativistic and subjectivistic and which are likely to conceive of the sacred as immanent.

⁹³ James A. Beckford, *Cult Controversies: The Societal Response to the New Religious Movements* (London & New York: Tavistock Publications, 1985), 76.

⁹⁴ Robbins and Anthony, "Cults' in the late Twentieth Century", 744-45.

They cultivate an inner spiritual awakening and exploration of intrapsychic consciousness. Monistic movements include such Eastern groups as the Divine Light Mission, ISKCON, Happy-Healthy-Holy (3HO), the followers of Rajneesh (Osho), Meher Baba, Zen Buddhist groups, etc., as well as implicitly monistic religion therapeutic movements such as est (Erhard Seminar Training), Scientology, etc. *Dualistic movements*, on the other hand, affirm traditional moral absolutism and ethical dualism. They tended to conceive of the sacred as transcendent. Typical examples of dualistic movements are evangelical movements and cults like the Way, the Children of God, the Unification Church (UC), etc.⁹⁵

Robbins and Anthony's dichotomy of monistic and dualistic movements makes a sharp distinction between eastern and quasi-religious faiths which are more likely to be monistic, and western religions (especially the forms of conservative Christian movements), which are more likely to be dualistic. They later further developed their typology and divided monistic movements into sub-types, like technical movements and charismatic movements. *Technical movements* employ well-defined techniques, standardised and repetitive procedures which are instrumental in the operationalisation of monistic value orientations. Examples of this type of movements include TM (Transcendental Meditation), est, Scientology, Hare Krishna, Yoga, etc. *Charismatic movements* affirm monistic value orientations or seek monistic enlightenment through veneration and emulation of leaders who are regarded as exemplars of the advanced consciousness. Examples for such movements are Meher Baba, Guru Maharaj-Ji, Rajneesh, Charles Manson, etc. Monistic movements are further broken down into two different conceptualisations of procedures for achieving spiritual goals and benefits. On the one hand, some movements see their members as being enlightened as soon as they are converted and join the movement. Enlightenment is seen as being attained very rapidly. Examples are TM, est, and Scientology. On the other hand, other movements view enlightenment as a characteristic of a rare stage of spiritual evolution, for example, Meher Baba, Yoga, etc.⁹⁶

⁹⁵ Thomas Robbins, Dick Anthony and James T. Richardson, "Theory and Research on Today's 'New Religions'", *Sociological Analysis*, 39/2 (1978), 95-122.

⁹⁶ Robbins, Anthony and Richardson, "Theory and Research on Today's 'New Religions'", 95-121; Thomas Robbins and Dick Anthony, "The Sociology of Contemporary Religious Movements", *Annual Review of Sociology*, 4 (1979), 75-89 and " 'Cults' in the late Twentieth Century", 741-54.

Both Beckford and Wallis praise Robbins and Anthony's typology for its comprehensive and insightful formulation. The typology illuminates the vast plethora of movements by dividing them into a set of sub-types, the criteria of which are economical and which appear to be strong predictors of other attributes of the movements concerned.⁹⁷ The most significant novelty and contribution of their typology is to show the mutual relationship between NRMs and problems of social order, meaning, morality, identity and legitimisation.

Bird's Typology

Bird's typology is similar to Robbins and Anthony's formulation of the categories of NRMs, but its focus appears to be slightly different. Bird⁹⁸ developed a tripartite typology, based on the relation between converts and movements that included devotee, discipleship and apprenticeship types. In *devotee movements*, followers submit themselves to a spiritual master of truth who putatively embodies higher powers or a transcendent truth or consciousness. Typical examples of the devotee category are Neo-Pentecostal / Evangelical, the Divine Light Mission and ISKCON (International Society for Krishna Consciousness), etc. In *discipleship groups*, members seek to master spiritual disciplines in order to achieve a state of enlightenment and self-harmony, often following the example of a revered master. Examples for this second category are some smaller groups like Yoga, Zen Buddhist Centres, etc. In *apprenticeship movements*, converts acquire a variety of skills that will allow them to unleash the spiritual powers that reside within them. Movements from this last category include Silvia Mind Control, est, TM, Scientology, etc.⁹⁹

Bird's typology covers the following three aspects of NRMs: doctrinal, membership and organisational patterns. Beckford comments on the strengths of Bird's approach. He notes that it pays specific attention to the "doctrinal, metaphysical, and moral teachings of NRMs in such a way that their practical ethics can be thrown into sharp relief. This focuses on teachings, facilitates fine distinctions between movements, whilst also offering the

⁹⁷ Beckford, *Cult Controversies*, 73-74; Roy Wallis, *The Elementary Forms of the New Religious Life* (London & Boston: Routledge & Kegan Paul, 1984), 1-8.

⁹⁸ Frederic Bird, "The Pursuit of Innocence: New Religious Movements and Moral Accountability", *Sociological Analysis*, 40/4 (1979), 335-46.

⁹⁹ Bird, "The Pursuit of Innocence", 336.

advantage of protecting their doctrinal integrity from reductionism”.¹⁰⁰ He also remarks that Bird’s typology “is also valuable for its capacity to lay bare the lineaments connecting together the metaphysical, doctrinal, experimental, moral, and organisational features of NRMs.”¹⁰¹ Beckford finds the categories of Bird’s typology to be very close to his own formulation, new framework, which emphasises the relationships between followers and sacred powers, and both the movement’s internal relations in its infrastructure and its external relations with society at large.

Wallis’ Typology

Wallis developed a rather general scheme for understanding NRMs in the West, on the basis of their relationship to the prevailing structure of social relations. He divided NRMs into three categories in accordance with their orientation and posture towards the world: *rejectionist*, *affirmative*, and *accommodating*.¹⁰² Like Wilson, who was his teacher and colleague at one time, Wallis sought to formulate a similar approach, based on the orientation of religious organisations in the world. Therefore, his typology is linked to the Wilsonian¹⁰³ view of the responses of NRMs to stress that derives from rationalisation.

The world-rejecting movements are antagonistic to the conventional and prevailing social order. They tend to form authoritarian and communally totalistic communities. They demand a lifetime service to a guru or prophet from adherents and require followers to distance themselves from mainstream society, which is seen as demonic, deemed irreparably corrupted and doomed to destruction. Typical examples are the Children of God, the People’s Temple, UC, ISKCON, etc.¹⁰⁴

The world-affirming movements assert conventional norms and values in society. They provide a means for followers to tap individual potential with

¹⁰⁰ Beckford, *Cult Controversies*, 72-73.

¹⁰¹ Beckford, *Cult Controversies*, 73.

¹⁰² Wallis, “Elementary Forms of the New Religious Life”, 191-211.

¹⁰³ Bryan R. Wilson, *Contemporary Transformations of Religion* (London: Oxford University Press, 1976) and “Time, Generation, and Sectarianism”, in *The Social Impact of New Religious Movements*, ed. Bryan R. Wilson (New York: Edwin Mellen, 1981).

¹⁰⁴ Wallis, “Elementary Forms of the New Religious Life”, 194-95 and *Elementary Forms of the New Religious Life*, 9-20.

a minimal distancing from society at large and its values. The beliefs and spiritual dimension are individualistic and a matter of individual experience, the focus being on individual subjective reality rather than on social reality. Popular examples of this type of movements are TM, Silva Mind Control, est, Nichiren Shoshu, etc. These movements are, to some extent, defined as 'quasi-religious' groups that pursue transcendental goals in largely metaphysical means, but they lay little or no stress on the idea of God, nor do they engage in worship. They, therefore, straddle a vague boundary between religion and psychology.¹⁰⁵

The world-accommodating movements draw a distinction between the spiritual and the worldly in a way quite uncharacteristic of the other two types of orientations. Religion is interpreted as primarily a social matter, as it provides stimulation to personal life. These types of movements restore an experiential element to the spiritual life and thereby replace lost certainties in a world where religious institutions have become increasingly relativised. These characteristics are applicable to many Neo-Pentecostal or charismatic groups that stress the enrichment of the spiritual life of the followers, as individuals. There can be found some traces of these characteristics among Neo-Pentecostalism, Charismatic Renewal Movement and some mystic movements like Subud in the Muslim tradition.¹⁰⁶

Some sociologists like Beckford and Barker¹⁰⁷ comment positively on Wallis' typology. Beckford, for example, says that:

Wallis' scheme is helpful in two ways. First, it emphasises the fact that no NRM actually conforms to the deception of any logical type and that empirical cases may represent complex mixtures of orientational. Second, it draws attention to affinities between the message of certain NRMs and social circumstances in which potential recruits find themselves.¹⁰⁸

The Wallis typology, therefore, recognises that different types of movement tend to have different constituencies that, in turn, are differently affected by the general process of rationalisation. On the other hand, both Beckford

¹⁰⁵ Wallis, "Elementary Forms of the New Religious Life", 195-97 and *Elementary Forms of the New Religious Life*, 20-35.

¹⁰⁶ Wallis, "Elementary Forms of the New Religious Life", 194 and *Elementary Forms of the New Religious Life*, 35-39.

¹⁰⁷ Eileen Barker, "Religious Movements: Cult and Anti-Cult Since Jonestown", *Annual Review of Sociology*, 12 (1986), 329-46; Beckford, *Cult Controversies*, 70-71.

¹⁰⁸ Beckford, *Cult Controversies*, 71.

and Barker find problems with Wallis's typology. They argue that his typology is too crude for a detailed comparative analysis of specific movements, and makes little or no cognisance of the differences that have been shown to exist between the outlooks of the members of any given movement. They conclude that more refined distinctions still need to be developed.¹⁰⁹

The Stark-Bainbridge Typology

Stark and Bainbridge¹¹⁰ differentiated three types of cults and NRMs, based on the levels of organisational and client involvement: audience, client and cult movements. *Audience cults* are the most diffuse and least organised movements which show 'virtually no aspects of formal organisation' as there is no serious commitment from adherents.¹¹¹

Client cults are relatively organised, in contrast to their audience. These groups are not usually intense, full social movements *per se*. Client involvement is so partial that clients often retain an active commitment to another religious or social movement through the exchange of goods and services. Yet, client cults mobilise converts more rigorously than audience cults.¹¹² A typical example of this type of client cult is Scientology.

Cult movements are fully developed religious organisations that provide services in order to meet all the spiritual needs of converts, to convert others to become members of the movement and to influence social change. These type of movements often try to convert others to become members of the movements, but they vary considerably in the extent to which they can mobilise adherents' time, energy and commitment. However, some cult movements function like conventional sects with high levels of commitment and fervour. Participation in such movements can be partial and together with members' conventional secular lives being either a 'total way of life', so

¹⁰⁹ Barker, "Religious Movements", 332-33; Beckford, *Cult Controversies*, 71.

¹¹⁰ Stark and Bainbridge, "Of Churches, Sects and Cults" 117-33; "Concepts for a Theory of Religious Movements", in *Alternatives to American Mainline Churches*, ed. J. H. Fichter (Barrytown, NY: Union Theological Seminary, 1983) and *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation* (Los Angeles, Berkeley, CA: University of California Press, 1985).

¹¹¹ Stark and Bainbridge, "Concepts for a Theory of Religious Movements", 13-14.

¹¹² Stark and Bainbridge, "Concepts for a Theory of Religious Movements", 15.

that converts become 'deployable agents', for example, as fundraiser on the street or as workers in movement-linked economic affairs.¹¹³

Stark and Bainbridge also devised their typology in terms of the NRMs' continuity, institutionalisation, and compensation. They argued that audience cults promises are very ambiguous and they offer weak remarks, like mild-entertainment. However, as the compensations provided by client cults are more highly valued and fairly specific they offer more social efficacy. Cult movements offer a much larger package of compensations similar to those provided by sects and churches. These types of cult movements represent genuine religions which offer greater compensations that evoke ultimate meaning. Client cults are magical rather than religious and their compensations are relatively specific and not embodied in a total system of ultimate meaning.¹¹⁴

Swatos criticized Stark and Bainbridge's typology. Although he supported and agreed with some of the Stark-Bainbridge formulation, he disagreed over their generic differentiation between cults and sects, in terms of their origins and developments. He contended that 'cult movements' are, in fact, sects. When cults become religious organizations, they may be treated as sects. On the other hand, he agreed with the Stark-Bainbridge typology regarding audience and client cults. He accepted these two types as real cults because of their lack of organizational structure and the particularity of their religious teachings. He made his point by giving interesting examples. He argued that Christian Science and Scientology began as cults and have now reached an organisational level that can justify their inclusion into the church-sect model. Nevertheless, many other religious types, like healing or divine science trends have never become 'cult movements' and they are inadequately included and assessed in a church-sect typology.¹¹⁵

¹¹³ Stark and Bainbridge, "Concepts for a Theory of Religious Movements", 17.

¹¹⁴ Stark and Bainbridge, "Concepts for a Theory of Religious Movements", 18. For an overview of all NRMs typologies, see also Thomas Robbins, *Cults, Converts and Charisma* (Beverly Hills & London: Sage Publication Ltd, 1988).

¹¹⁵ Swatos, "Church-Sect and Cult", 17-26.

Beckford's New Framework

Beckford's new framework directs attention to the neglected area of the sociological analysis of NRMs, in their relations with other groups, organizations, institutions and currents of ideas and affairs in society. This happens because the existing typologies and concepts tend to isolate NRMs from their surroundings by putting so great an emphasis on their internal and infrastructures and teachings. As briefly indicated earlier, the main objective is to emphasize the association between the profiles of internal relationships of NRMs and their susceptibility to controversy. In short, the ways in which people join, participate in, and eventually leave NRMs all help to explain why certain movements become embroiled in particular controversies. In turn, the character of the controversies feeds back into the ways in which NRMs recruit, mobilise, and lose members.¹¹⁶ The framework is designed to highlight this dynamic association

Beckford's new framework also focuses on the political and moral economy of NRMs. He acknowledges the fact that NRMs display relatively high degrees of organisational purpose, control, and direction. Far from being currents of diffuse sentiments or dispositions, they actually have at their core quite carefully circumscribed collectivities of actors and resources, oriented towards specific goals or end-states.¹¹⁷

The framework deals with NRMs on two levels in relational terms: The first level comprises the internal relationships within NRMs and the second level comprises external relationships with the outside social environment. The internal relationships are based primarily on the character, strength, and valency of *the devotee, the adept, the client, the patron, and the apostate*.

The devotee is characterised by high intensity, inclusiveness, and polyvalency. Devotees submit themselves fully for the promotion of their movement's values, teachings, and material security. At the same time, they significantly reduce their ties with people who are not fellow-members of the movement. Residential members of the Children of God, ISKCON, and UC can usually be described as devotees.¹¹⁸

¹¹⁶ Beckford, *Cult Controversies*, 77-78.

¹¹⁷ Beckford, *Cult Controversies*, 79.

¹¹⁸ Beckford, *Cult Controversies*, 82.

The Adept is characterised by the fact that many of the adept's relationships are confined to co-religionists or fellow-members, and the NRM regulates most of these relationships. Adepts combine a high degree of commitment to the NRM, with at least periods of involvement in kinship, economic, and occupational relations that extend beyond the NRM's boundaries. The difference is not just a matter of the strength of commitment. It reflects different modes of commitment which are, in turn, geared to variations in the NRMs' structures and strategies.¹¹⁹

The Client is characterised by largely instrumental purposes where members form associations with other members. In most cases, clients accept whatever the movement offers - wisdom, skills, therapy, friendship - on a contractual basis, with limited assumptions about the movements' impact on the conduct of the life of the members. This is not, of course, to say that clients do not take their attachment to NRMs seriously. It merely underscores the point that seriousness in this context does not necessarily take the form of abandoning all associations and contacts with the outside social environment. On the contrary, it is also possible for clients to take their religious commitments and duties seriously without confining all their social life to fellow-members of the movement.¹²⁰

The Patron is probably the least well documented type of involvement in NRMs. This is because patrons are not usually present at many of the meetings or services and are therefore, not eligible for positions of responsibility; nonetheless, they may contribute to NRMs by offering moral support, material assistance, and occasional advice or services. They usually appear on the mailing lists of NRMs, but have limited personal relationships with other committed members. Another possible mode of patronal relationship to NRMs is through support for the NRMs' campaigns for reform in areas of secular life, such as drug rehabilitation, civil rights, education, and social welfare. Patrons are not responsible to the authority of the leaders of the NRMs. They enjoy the freedom to maintain other personal and social lives. The relationship of the patron is based mainly on mutual respect and convenience. For example, ISKCON supporters, and the UC are steadily building up a body of patrons in order to create a positive image in the community and thus to

¹¹⁹ Beckford, *Cult Controversies*, 82-83.

¹²⁰ Beckford, *Cult Controversies*, 82-83.

remove the negative perception that is prevalent in the media and the public.¹²¹

The Apostate, whose position should never be overlooked in any attempt to understand the full complexity and variability of the NRMs' insertion in society, provides inside information about the NRM and shows how the internal and organisational structure of the movement works and what the internal problems and conflicts are that can pave the way for disaffiliation and defection from NRMs.¹²²

Beckford's typology for the NRMs' external relationships is based on their modes of association with various institutional spheres and organisations. It marks the variety of ways in which they produce and reproduce themselves through connections with the outside world, like direct evangelism, sale of therapeutic services, or provision of utopian refuges. They are not simply indications of their formal links with other organisations, they are also important dimensions of their societal location. Beckford's typology includes the wider range of relationships generated, sustained and occasionally broken with people who are not members of the NRMs. These external relationships are not entirely under the control of the NRMs, but they certainly contribute to their social settings and relations in their own ways.¹²³ Beckford identifies the patterns of external relations that are *refuge*, *revitalisation*, and *release*.

In the pattern of refuge, NRMs seek to produce and preserve the social and material conditions in which a model or blueprint for avoiding the world's evil or illusions can be realised on earth. They have weak and limited ties with non-members. A good empirical indicator of this category is the translation of the NRMs' blueprints into social practices, like methods of recruiting, socialising, and inducting their new members into the structure of the NRM. Examples for this category are ISKCON, Zen Centres, and to some extent, COG and ЗНО.¹²⁴

In the pattern of revitalization, NRMs seek to revitalise and transform the secular world in accordance with their particular values and teachings. In these circumstances, revitalization means a deliberate attempt to transform social

¹²¹ Beckford, *Cult Controversies*, 83-84.

¹²² Beckford, *Cult Controversies*, 84.

¹²³ Beckford, *Cult Controversies*, 85.

¹²⁴ Beckford, *Cult Controversies*, 85-87.

processes and institutions through the application of distinctive values that are rooted in meaning-systems. Revitalisation provides a largely separate universe in which a number of major institutional tasks are fulfilled in a distinctively religious way. In the course of construction of such universes, the conventional boundary lines between 'sacred' and 'secular' are re-drawn, so that relationships with the world beyond the NRMs become variable. In this context, some NRMs tend to form their own political and economic institutions like schools, clinics, factories, publishing houses, cultural or recreational facilities. For economic enterprises, they employ their members in their own firms and agencies.¹²⁵

The last pattern, release, represents the least difficult mode of insertion in society maintained by NRMs. These NRMs are specialised in that they offer to free their members from the conditions that allegedly obstruct the full realisation of their potential. NRMs like Scientology, TM, the Rajneesh Foundation (Osho), and Synanon provide their members with specific training, knowledge, skills, or techniques which are believed to increase their capacity of members to lead fulfilling lives. The production and dissemination of this knowledge necessarily entails contact with the market of would-be, actual clients and prospective members. It is inappropriate to think of these movements as 'enrolment economies', because the scale and the delivery of 'release' services are often marked by a conclusion in the relationship between NRMs and the clients on the basis that if follow-up services are also supplied, then the relationship is extended - but it does not necessarily result in a more intense or inclusive relationship.¹²⁶

Beckford's new analytical framework made significant contributions to the areas of sociological study of religious organizations. Sociologists had overlooked such factors as the NRMs' internal relations; for example, the division of labour, hierarchy and organisational patterns within the structure of movement. The framework also closely examined the NRMs' external relations, for example, their social contacts with the outside world and organisations in achieving their aims, policies, and most importantly, their theodicies in this world. Beckford's framework included all these overlooked areas. This new framework focused primarily on the range of social relationships through

¹²⁵ Beckford, *Cult Controversies*, 87-88.

¹²⁶ Beckford, *Cult Controversies*, 89-90.

which NRMs try to achieve their aims and reproduce themselves. Bird had earlier formulated some of the components of Beckford's framework when he analysed relationships between members and masters. Beckford further extended and improved Bird's typology by taking into consideration both the internal and external relations of NRMs. Beckford's framework is particularly useful, because it is applicable to other types of religious movements, such as religious orders or mystic movements, and is applicable to other religious traditions than NRMs. Concepts like client, patron, adept etc. share, as far as I am aware, great similarities with the terms and concepts that belong to the Islamic mystical tradition.¹²⁷ Beckford's new analytical framework, therefore, is considered an important contribution to the analysis and understanding NRMs, both in terms of their worldly and otherworldly theodicies and emphasises.

Conclusion

In this paper I have tried to examine the sociological development of terms and concepts, like 'church,' 'sect,' 'denomination,' 'cult,' and 'New Religious Movements' (NRMs) that are used to explain religious organizations. Initial sociological studies and analyses were conducted by Weber and his close-colleague Troeltsch. While Weber analysed and studied both church and sect within his general typology of political institutions, Troeltsch, inspired by Weber's work, made these terms and concepts important subject matters and problems for sociology and the sociology of religion, and analysed the organisational developments of Christian institutions from the past up to his time. He identified three main types of Christian institutions; first he examined 'church' and 'sect' and then later he added mysticism to his typology. The individualistic and mystical characters of his category of mysticism was explored and analysed by later sociologists. Troeltsch's typology was useful for understanding the social structures of Christian organisations. Later sociologists were, therefore, compelled to apply Troeltsch's typology to current religious organisations, sects and cult movements and their problems.

¹²⁷ Ernest Gellner and John Waterbury, eds., *Patron and Clients in Mediterranean Societies* (London: Duckworth, 1977) and Ernest Gellner, *Muslim Society* (Cambridge & New York: Cambridge University Press, 1983).

Niebuhr attempted to apply church and sect typology to the American context. He made a sociological distinction between these two types to analyse American Denominationalism. His concept of 'denomination' was neither that of church, nor that of sect, but a distinctive intermediary category. He applied this type, to some extent, to national and territorial middle-class styles of religious expressions and to more relaxed, world-compromising ethics. Later, Becker tried to categorise a wide range of Christian organisations into a comprehensive sociological typology. He followed Niebuhr's path and created his own typology in the particular context of Protestantism. For the first time, Becker expanded the typology to four sub-types, including the term 'cult'.

In the transitional period, sociologists like Yinger and Wilson, who realised the limited applicability of existing typologies to the developments of sect and cults, attempted to create new typologies. As Wilson adequately argued, "if sociology of religion is to move forward, we must create categories which allow us to study comparatively the social functions and developments of religious movements".¹²⁸ Wilson aimed to create a typology which could be applicable, not only to a specific religion, in that case, Christianity, and its religious organisations and movements, but which would also be useful for the analysis of organisations and movements of other religions. The same reason pushed both Yinger and Wilson to extend and improve their sect typologies. Both were reluctant to use the term 'cult'. They preferred the concept of 'sect' to be understood in a broad sense. Later, Wilson's analysis of the term 'sect', in terms of its response to the world, became a model approach for the study of NRMs in the transitional period, adopted by Wallis. In that period, the general interest shifted from church to sects and cults, as the subject matter of 'church' was losing its popularity among sociologists. In that period, the early studies on cults saw two major trends emerge. The first trend, which was inspired by the works of Troeltsch and Becker, maintained the mystical and individualistic nature of cults. Sociologists whose works exemplify this trend are Yinger, Martin and Nelson. In the turmoil and speedy rise of NRMs, the second trend was to move away from Troeltsch's emphasis on the close association of mysticism and individualism. The term cult was now used to refer simply to any reli-

¹²⁸ Wilson, "A Typology of Sects", 361.

gious or quasi-religious collectivity which was loosely organised, ephemeral and which espoused a deviant system of belief and practices. This second trend was represented by Lofland, Glock-Stark, etc.

In the modern period, discussions of cults and new religions took place in the context of the 'sect' and 'cult' arguments. Major studies were conducted by Robbins and Anthony, Wallis, Stark and Bainbridge, Bird, Richardson and Beckford. Wallis extended and improved the individualistic nature of cults, what he termed 'epistemological individualism,' while Stark and Bainbridge employed 'deviance'. Richardson, criticizing Wallis' arguments, formulated a more explicitly substantive concept of the cult, which he defined as a group that makes a radical break with the dominant religious traditions in society. Wilson and Beckford preferred to use the term 'new religious movement,' or 'new religion' because this new term was more neutral and was applicable to different contexts, times and places. Beckford called the NRM term an 'umbrella term' because of its applicability to a diversity of phenomena, ranging from doctrinal deviation within the world religions and major churches to passing fads and spiritual enthusiasms of a questionably religious kind.

Sociologists developed at least four different typologies of new religious movements (NRMs). A first typology of NRMs is that of Robbins-Anthony and, to some extent, Bird who focused primarily on the moral ideologies of NRMs. A second typology of NRMs is the one developed by Wallis following the Wilsonian approach to sect, which focused on the stance and orientation of the NRMs to the world. A third typology of NRMs is that of Stark and Bainbridge, who included organisational and membership patterns. A fourth typology is Beckford's new framework which emphasises the variety of relational aspects of NRMs, both within their infrastructure and within the social and societal settings.

In drawing a general assessment of sociological studies of religious organisations, Beckford's and Wilson's analyses of religious organizations are the most useful for objective study and categorization. In particular, the term NRM is perhaps a more appropriate term as it can be more generally applied. The term also appears to be a more objective and flexible concept applicable to any kind of religious movement, whether it be traditional religion, religious or quasi-religious, cultic groups or organisations of a particular religion. In the last decade, there has been a general and growing tendency among sociologists and the sociologists of religion, as well as academics in religious

studies¹²⁹ to prefer to use of the term or concept of NRMs over other types of terminology that positively, negatively or narrowly identifies or describes religious movements and their developments, because the applicability of the term NRMs can be cross-cultural and used to explain religious phenomena of different times and contexts.

¹²⁹ Here are some sample literature that widely prefer the usage of “New Religious Movement” and “New Religion” instead of “cult” or “cults”: William S. Bainbridge, *The Sociology of Religious Movements* (London & New York: Routledge, 1997); Lorna L. Dawson, ed., *Cults and New Religious Movements* (Oxford & Malden: MA. Blackwell Publishing, 2003); James R. Lewis, ed. *The Oxford Handbook of New Religious Movements* (Oxford, New York. Oxford University Press, 2004), Bryan R. Wilson and Jamie Cresswell, eds., *New Religious Movements: Challenge and Response* (London & New York: Routledge, 1999); James R. Lewis and Jesper A. Petersen, eds., *Controversial New Religions* (Oxford & New York: Oxford University Press, 2005); Christopher Partridge, ed., *New Religions: A Guide, New Religious Movements, Sects and Alternative Spiritualities* (New York & Oxford: Oxford University Press, 2004); Peter Clarke, *New Religions in Global Perspective* (London & New York: Routledge, 2006).

Modernleşme ve Sekülerleşme Kuramları Bağlamında Din, Toplumsal Değişme ve İslâm Dünyası

Talip Küçükcan*

Religion, Social Change and the Muslim World in Light of Modernization and Secularization Theories

It is a commonly accepted notion that secular modernity has a weakening effect on traditional forms of religious life and leads to a retreat in the scope and influence of religious discourses and institutions. This article challenges the prophecies of traditional secularization theory which establishes an unavoidable connection between the rise of modernity and a universal decline of religion. Drawing upon recent developments in the globe, it is argued in this article that the secularization theory failed to predict the future of religion in the contemporary world. It is true that the secular modernity has caused a decline in the popularity of religious beliefs especially in Western Europe which is described as an exception rather than the rule. This article shows that religion is on the rise in many regions and the classical secularization theory can not explain the current developments in the world. Therefore, it is suggested that a novel approach should be adopted which should take search for meaning and existential value of religion into account especially in the Muslim world where the Western modernity is imposed from above.

Key words: Secularization Theory, Religion and Social Change, Secularization in the Muslim World

Bu makalede, sosyal bilimciler arasında uzun süredir genel kabul gören ancak son yıllarda eleştirilen modernleşme ve sekülerleşme kuramlarının günümüzdeki dinî ve toplumsal değişmeyi ne kadar açıklayabildiği tartışılacaktır. Modernleşme ve doğal sonucu olduğu varsayılan sekülerleşme kuramlarıyla ilgili kuramsal eleştiriler yanında İslâm dünyasındaki laiklik projeleri, tartışmaları, uygulamaları ve bunların siyasî ve toplumsal yansımaları üzerinde durulacaktır.

Modernleşme ve sekülerleşme kuramcıları genel olarak modern değerler ve kurumları benimseyen ve özümseyen toplumlarda dinin toplumsal ve si-

* Doç. Dr., TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, İstanbul.

yasal alanlardaki etkinliğinin ortadan kalkacağını, bireysel olarak da dinî pratikler, ibadetler ve ritüellere katılımın gerileyeceğini savunuyordu. Geride bıraktığımız yüzyılın son çeyreğinde dinî eğilimlerin yükseliş trendi gösterdiği ve dinî hareketlerin toplumsal ivme kazandığı gözlenmiştir. Modernizmin gelişmesi ile dinin gerileyeceğini ve toplumsal hayattaki etkisini kaybedeceğini öngören geleneksel teorilerin aksine, din hem sanayileşmiş ve gelişmiş modern ülkelerde hem de geleneksel kültür öğelerinin başat olduğu ülkelerde şaşırtıcı bir yükselişe geçmiştir. Yani bir anlamda 20. yüzyılın sonu “kutsalın dönüşüne” tanıklık etmiştir. Sosyal bilimlerin birçok alanında yürütülen araştırmalarda, dinin toplumsal hayat üzerindeki etkisi önemli bir süreç olarak görüldüğü için bu konuya özel önem verildiği gözlemlenmektedir. Son zamanlarda bu konularda yapılan yayınlardaki hızlı artış da bu gözlemi teyit etmektedir.

Bütün bu gelişmeler 19. yüzyılın büyük bir bölümünde baskın olan ve 20. yüzyılda da yaygın olarak kabul gören geleneksel sekülerizasyon kuramının yeniden ele alınması gerektiğini göstermektedir. 19. yüzyılda A. Comte, H. Spencer, E. Durkheim, M. Weber, K. Marks ve S. Freud gibi düşünürler, sanayi toplumunun gelişimine paralel olarak dinin önem kaybedeceği görüşünü savunuyorlardı. “Dinin ölümü veya yok oluşu” şeklinde ifade edilebilecek bu yaklaşım 19. yüzyıl sosyal biliminde egemen olan anlayışı yansıtıyordu. *Toplumbilimsel Düşün* (Ankara: Der Yayınları, 1979) başlığıyla Türkçe’ye de çevrilen *Sociological Imagination* adlı eserinde C. Wright Mills¹ bu yaklaşımı şu şekilde açıklar: “Dünya bir zamanlar düşünce, pratik ve kurumsal form alanlarında kutsal ile dolu idi. Reformasyon ve Rönesans’tan sonra modernleşme güçleri bütün dünyayı sardı ve modernleşme ile eş zamanlı bir tarihsel süreç olan sekülerizasyon, kutsalın baskınlığını gevşetti. Özel alan haric, zamanla kutsal bütünüyle yok olacaktır.”

Sekülerleşme Kuramının Öngörülleri

Sekülerizasyon kuramlarına bakıldığında “Rasyonalizm ve İnanç Kaybı” argümanı ile “İşlevsel Evrim ve Amaç Kaybı” yaklaşımlarının daha baskın ve yaygın olduğunu söylemek mümkündür. Weber’in çalışmalarından etkilenen ve 1960’lı ve 70’li yıllarda David Martin, Brian Wilson ve Peter L. Berger gi-

¹ C. Wright Mills, *Sociological Imagination* (New York: Grove Press, 1959), s. 32-33.

bi toplumbilimcilerin sözcülüğünü yaptığı “Rasyonalizm ve İnanç Kaybı” argümanını savunanlardan Wilson’a² göre “sekülerleşme dinin toplumsal öneminin azalmasını ifade eden” bir süreçtir. Aydınlanma bilimsel bilgiye, evrenin teknolojik kontrolüne ve deneysel kanıtla ölçütlerine dayalı rasyonel bir dünya görüşü ortaya çıkarmıştır. Bu yaklaşıma göre rasyonalizm modern dünyada, kilisenin merkezî iddialarını boşa çıkarmış ve Batı Avrupa’da hürufeye dayalı dogmaları yıkarak, inanç kaybına neden olmuştur. İnanç kaybı ise dinin çözülmesine, kiliseye üyelik, devam alışkanlıklarının ve bireysel dinî pratiklerin erozyona uğramasına, mezhebî kimliklerin toplumsal anlamlarının kaybolmasına, inanç temelli kurum faaliyetlerine katılım ve sivil toplumdaki dinî gruplara verilen desteğin azalmasına sebebiyet vermiştir.³ Diğer yandan Durkheim’ın görüşlerinden etkilenen “İşlevsel Evrim ve Amaç Kaybı” yaklaşımını savunan Steve Bruce, Thomas Luckmann ve Karel Dobbelaere gibi toplumbilimcilere göre sanayi toplumlarındaki işlevsel ayrışma, dinin toplumdaki merkezî rolünün ortadan kalkmasına neden olmuştur. Bu yaklaşıma göre din, sadece inançlardan ibaret değildir. Doğum, ölüm ve evlilik gibi hayatın çeşitli alanlarındaki törenler ve ritüellerle ilgili işlevsel bir yönü de vardır. Sanayileşmiş toplumlarda iş yaşamındaki profesyonelleşme, meslekî farklılaşma kilise ve din adamlarının uzun süredir yapmakta olduğu işleri ve yetkileri ellerinden almıştır. Devletin kurduğu okul, hastahane ve bakımevi gibi kurumlar kilisenin bu ve benzer alanlardaki hegemonyasına son vermiştir. Yani işlevsel evrim ve kurumsal/meslekî ayrışmalar dinin ve kilisenin toplumsal yaşamdaki etkilerini ortadan kaldıran bir sekülerleşmeye sebebiyet vermiştir.⁴

Toplumsal ve siyasal dönüşümlerin ortaya çıkardığı sekülerleşme süreci kuşkusuz farklı değişkenleri barındıran çok katmanlı bir değişime işaret etmektedir. Bu bakış açısından hareketle Larry Shiner, sekülerizasyonun tek boyutlu olmadığını, farklı alanları kapsadığını savunarak bir sekülerleşme tipolojisi çizer ve altı tip sekülerleşme biçiminden veya sekülerleşme alanından bahseder. Birinci sekülerizasyon çeşidi bu kuramı savunanların ittifak ettikleri gibi, dinî sembol, doktrin ve kurumların önemini ve prestijini kaybetmesidir. Shiner’e göre sekülerizasyonun son noktası dinsiz bir toplum olacaktır.

² Bryan R. Wilson, *Religion in Sociological Perspective* (Oxford: Oxford University Press, 1982), s. 149.

³ Pippa Norris ve Ronald Inglehart, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), s. 7.

⁴ Norris ve Inglehart, *Sacred and Secular*, s. 9.

Sekülerizasyonun ikinci tipi “Bu dünya ile uyum içinde olmak ve bu dünyaya uyum sağlamaktır”. Bu süreçte dinî gruplar veya dine önem veren toplumlar doğaüstü güçlerden ve konulardan uzaklaşacak, bu dünyaya daha fazla ilgi göstermeye başlayacaktır. Sekülerizasyonun üçüncü biçimi, toplumun dinle olan bağlantısının kesilmesi, artık dine dayalı bir anlayıştan kurtulup bağımsız bir gerçeklik oluşturması ve dinin etkilerini özel hayat alanıyla sınırlaması şeklinde kendini gösterecektir. Dördüncü biçim, dinî bilgi, inanç ve kurumların işlevlerinin bu dünya temelli bir görüntüye bürüneceği öngörüsünü içermektedir. Sekülerizasyonun beşinci biçimi, bu dünyanın kutsal karakterini aşamalı biçimde kaybedeceği, bunun yerine rasyonel olarak açıklanan bir alanın objesi olacağı düşüncesine dayanmaktadır. Bu tip sekülerleşme de rasyonalite doğaüstü inançların ve gizemli yaklaşımların yerini alacaktır. Altıncı biçim ise, kutsal toplumdaki seküler topluma geçiş şeklinde formüle edilen sosyal değişimdir. Toplumdaki bütün kararlar dinî gerekçelere göre değil, rasyonel temellere bağlı ve yararları göz önünde tutularak alındığında sekülerizasyon artık tamamlanmış olacaktır.⁵ Shiner’in altı başlık altında çizdiği tipoloji, aslında Dobbelaere’in de belirttiği gibi toplumsal, kurumsal ve bireysel düzlemlere indirgenebilecek daha anlaşılır bir biçimde de formüle edilebilir.⁶ Luckmann, toplumsal alandaki sekülerizasyonu “geleneksel ve kutsal kozmosun çözülüşü olarak” tanımlar. Dinin toplum üzerindeki etkisinin zayıflamasına işaret eden bu gelişmeye paralel olarak kurumsal dinin, modern sanayi toplumunun çeperine itildiği gözlemi ön plana çıkmaktadır. Berger ise toplumsal düzlemdeki sekülerizasyonu “modern Batı tarihinde toplumsal ve kültürel sektörlerin, dinî kurum ve sembollerin baskısından kurtuluşu” olarak tanımlar.⁷ Brian Wilson ise bu anlamda sekülerleşmeyi cemaat etkisinin çözülüşü, cemaatten toplum olmaya geçiş olarak görür. Wilson’a göre toplumsal sekülerleşme sosyal kontrolün ahlâkî ve dinî aktörlerden teknik ve bürokratik aktörlere geçiş biçiminde kendini gösterir.

⁵ Larry Shiner, “The Concept of Secularization in Empirical Research,” *Journal for the Scientific Study of Religion*, 6/2 (1967), s. 209-12.

⁶ Karel Dobbelaere, *Secularization: An Analysis in Three Levels* (Brussels: Peter Lang Publishing, 2002), s. 29-38.

⁷ Peter L. Berger ve Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* (Garden City: Doubleday, 1967), s. 101, 107.

Sekülerleşme Kuramının Eleştirisi

Yukarıda ana hatları çizilen sekülerleşme kuramları, daha çok Batı Avrupa'daki din, toplum ve devlet ilişkilerinin tarihsel gelişim bağlamında geçirdiği süreçleri ele alması ve açıklaması bakımından anlamlıdır. Ancak 19. yüzyıldan zamanımıza kadar sosyal bilimlerde ciddi bir şekilde eleştirilmeden yaygın olarak kabul gören geleneksel sekülerizasyon kuramlarının günümüz dünyasındaki gelişmeleri yeterince açıklayıp açıklayamadığı üzerinde durulması gerekmektedir. Berger ve Grace Davie gibi bazı toplumbilimciler yaygın sekülerleşme kuramının Avrupa deneyimini yansıttığını, dünyanın diğer bölgelerindeki din-toplum ilişkilerini, dinî davranışları ve dindarlık düzeylerini açıklayamadığını düşünmektedir. Sekülerizasyonun son iki yüzyıl içinde Avrupa'nın dinî hayatı ve yapısında ciddi etkiler yaptığı ve köklü değişimlere neden olduğu doğru olmakla birlikte,⁸ Avrupa'nın deneyimi bir istisna olarak değerlendirilmektedir.⁹ Çünkü ABD, Hint yarımadası, Asya ülkeleri ve İslâm dünyasındaki gelişmelere bir göz atıldığında, yani dinin toplum hayatında gittikçe artan önemi ve etkisine bakıldığında, geleneksel sekülerizasyon kuramının öngörülerinin doğru çıkmadığı görülmektedir.

Dinî hareketlerin ivme kazanması, maneviyat ve anlam arayışının bir sonucu olarak yeni dinî hareketlerin ortaya çıkması veya geleneksel dinlerde görülen ihya hareketleri, modernleşme ve sekülerleşmeye paralel olarak dinin yok oluşu veya ölümü iddiasını savunan tezlerin artan oranda eleştirilmesine zemin hazırlamıştır.¹⁰ Son yıllarda sekülerizasyon kuramı, tarihindeki en çetin meydan okumayla karşı karşıya kalmıştır.¹¹ Örneğin 1960'larda sekülerizasyon kuramını savunan, yani modernleşmenin genişlemesi ve yükselişiyle dinin toplumsal hayattan çekileceğini ve önemini kaybedeceğini savunanların bir kısmı, yeni gelişmeler ve verileri göz önüne alarak bu görüşlerinin yanlış olduğunu kabul etmiştir. Sekülerizasyon kuramının yeniden gözden geçirilmesini savunanlar olduğu gibi, bu kuramın analitik değerinin kalmadığını savunanlar da

⁸ Rene Remond, *Religion and Society in Modern Europe* (Oxford: Blackwell Publishers, 1999), s. 187.

⁹ Grace Davie, "Europe: The Exception That Proves the Rule?", *The Desecularization of the World: Resurgent Religion in World Politics*, ed. Peter L. Berger (Washington: Ethics and Public Policy Center, 1999), s. 76 ve *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates* (Oxford: Oxford University Press, 2000), s. 25-26.

¹⁰ Sekülerleşme kuramına eleştirel yaklaşımlar için bk. Ali Köse, *Sekülerizm Sorgulanıyor: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği* (İstanbul: Da Yayıncılık, 2001).

¹¹ Norris ve Inglehart, *Sacred and Secular*, s. 4.

bulunmaktadır. Örneğin Jeffrey Hadden,¹² sekülerizasyon kuramının öne sürdüğü varsayımların iyi sınanmamış titiz önerme/kuramdan çok, bir doktrin veya ideolojik bir dogmaya dönüştürüldüğünü savunur. Rodney Stark ve Roger Finke ise Hadden'den bir adım daha ileri giderek sekülerizasyon kuramının tarihe gömülmesi gerektiğini iddia eder. Çünkü "Neredeyse iki yüzyıldır kesinlikle başarısız kehanetlerle hem geçmişini hem de bugünü yanlış yansıttığından sonra artık sekülerizasyon doktrininin başarısız kuramlar mezarlığına gömülmesinin ve orada 'huzur içinde yat' denmesinin zamanı gelmiştir."¹³

Modern toplumların, doğaları gereği, dinî hayatın geleneksel biçimleri üzerinde aşındırıcı etkiler yapmasına, dinî kurumların etki alanlarının daralmasına ve dinî inançların popülerliğinin azalmasına sebebiyet vermesine karşın,¹⁴ Bell'in de işaret ettiği gibi, kültürün varoluşsal soruları kaçınılmaz olarak varlığını sürdürmekte ve "bir kutsal anlayışını/görüşünü tekrar kazanmayı amaçlayan bazı yeni gayretler kültürümüzün -veya onun duyarlı simgelerinin- gideceği yöne işaret etmektedir."¹⁵

Berger 1967 yılında yayımladığı *The Sacred Canopy*¹⁶ isimli kitabında geleneksel sekülerleşme kuramını ve varsayımlarını savunduğu fikirlerinden vazgeçmiş ve 1999 yılında neşredilen *The Desecularization of the World: A Global Overview* başlıklı makalesinde şu itirafta bulunmuştur: Sekülerleşmiş bir dünyada yaşadığımız varsayımı yanlıştır. Bugün dünya bazı istisnalar dışında en az eskisi kadar, hatta bazı yerlerde eskisinden daha fazla dindardır. Berger'e göre sekülerleşme ve sekülerleşme süreçlerinin etkilerini içeren literatürün tümü esas itibarıyla yanlışlıklar içermektedir. Modernleşme zorunlu olarak dinin gerilemesine neden olmamıştır. Hatta hayli modern toplumlarda bile din varlığını sürdürmüştür.¹⁷ Örneğin ABD'de son yıllarda yapılan geniş kapsamlı araştırmalar Amerikan toplumunda dinin, gücü artan, gittikçe daha

¹² Jeffrey Hadden, "Towards Desacralizing Secularization Theory," *Social Forces*, 65/3 (1987), s. 587.

¹³ Rodney Stark ve Roger Finke, *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion* (Berkeley: University of California Press, 2000), s. 79.

¹⁴ Steve Bruce, *Religion in the Modern World from Cathedrals to Cults* (Oxford: Oxford University Press, 1996), s. 26.

¹⁵ Daniel Bell, "The Return of the Sacred? The Argument on the Future of Religion," *British Journal of Sociology*, 28/4 (1977), s. 448.

¹⁶ Peter L. Berger, *The Sacred Canopy* (Garden City: Doubleday, 1967).

¹⁷ Bk. Peter L. Berger, "The Desecularization of the World: A Global Overview", *The Desecularization of the World: Resurgent Religion in World Politics*, ed. Peter L. Berger (Washington: Ethics and Public Policy Center, 1999), s. 1-18.

fazla etkinlik ve çeşitlilik kazanan bir gerçek olduğuna işaret ediyor. Amerikalıların % 94'ü Allah'ın ve evrensel ruhun varlığına inanıyor, % 80'inden fazlası da Allah'ı dua ile ulaşılması mümkün bir varlık olarak tanımlıyor. Amerikan halkının % 70'i Allah'a mutlak anlamda güvendiklerini ifade ederken, % 75'i Allah'ın mucizeler yaratabileceğini belirtiyor. Nüfusun % 92'si dinî bir tercih belirtiyor, % 58'i ise dinin kendi hayatlarında “çok önemli” bir unsur olduğunu ifade ediyor. Amerika'da yaklaşık her on kişiden altısı ise dinin “günümüzdeki sorunların tümüne veya büyük bir kısmına çözümler getirebileceğine” inanıyor. Bütün bu bulgular açıkça gösteriyor ki, Amerikalıların büyük bir çoğunluğu dini hâlâ hayatlarının önemli bir unsuru olarak görüyor. Diğer taraftan dinî kurumlar, Amerika'da sağlıklı bir sivil/toplumsal hayatın sürdürülmesinde önemli bir rol oynamaktadır. Bireylerin gönüllü davranışları ile ilgili geniş kapsamlı bir araştırmada, kiliselerin “yurttaşlık kültür ve yeteneklerini” geliştirecek etkin ortamlar yarattıkları belirlenmiştir. Kilise çatısı altında toplantılar düzenlemek veya bu tür toplantılara katılmak gibi faaliyetlerde yer alanların siyasal hayata daha fazla oranda katılacakları tahmin ediliyor. Bu nedenle kilise ve sinagog gibi dinî kurumlara düzenli olarak devam edenlerin önemli ölçüde gelişmiş yurttaşlık yeteneklerine sahip olabilecekleri varsayılmaktadır. Bazı bilim adamları da ibadet yapılan kurumların insanlar arasındaki iletişimi artırdığı, bunun da Robert Putman'ın ifade ettiğiyle “toplumsal sermaye”ye (social capital) katkıda bulunduğu görüşünü savunmaktadır. Yurttaşlar arasındaki güven ve ilişki ağına işaret eden “toplumsal sermaye”nin, hükümetin etkinliğine ve hatta ekonomiye bile katkıda bulunduğu saptanmıştır. İbadet mekânlarındaki sosyal ilişkilerin, siyasal tutumların şekillenmesine yardımcı olduğu da gözlenmiştir.¹⁸

Dinin varlığını sürdürmesi, gelişmiş ülkelerde kurumsal anlamda çok etkin olmasa bile, bireysel bilinç ve vicdan düzeyinde olmuştur. Örneğin Avrupa'daki sekülerleşme ve din ilişkisi söz konusu olduğunda, Fransız sosyolog Daniele Hervieu-Leger, dini bir hafıza zinciri olarak değerlendirir ve kolektif kimliğin önemli bir unsuru olduğunu savunur. Hervieu-Leger'e göre bir hafıza zinciri olarak din, inanan bireyi cemaate ve topluma bağlar, gelenek ise (ya da kolektif hafıza) bu insan topluluğunun varlığının temelini oluşturur. Hervieu-Leger, din konusunun merkezine geleneği, yani bir inanç zincirine referansı yerleştirmekle dinin geleceğinin birdenbire kolektif hafıza problemi

¹⁸ Bk. Robert Fowler, Allen Hertzke ve Laura Olson, *Religion and Politics in America: Faith, Culture and Strategic Choices* (Boulder: Westview Press, 1999).

ile bağlantılı hale geleceğini belirtmektedir.¹⁹ Hervieu-Leger, modern Batı toplumlarının ve özellikle de Fransa'nın bir dereceye kadar kolektif hafıza krizi yaşadığını ve bu krizin dinî hafıza zincirinden mahrum bırakacak bir kopuşa neden olduğunu iddia etmektedir. Bütün bunlara rağmen Hervieu-Leger, modern Avrupa toplumlarında (kolektif) hafıza ile din arasındaki zincirin tekrar keşfedildiğini savunmaktadır.²⁰ Avrupa'nın dışına doğru bakıldığında oldukça farklı modernleşme süreçleri, laiklik projeleri ve uygulamaları karşımıza çıkar. Geleneksel bir kabul gören modernleşme ve sekülerleşme kuramlarının İslâm dünyasındaki gelişmeleri ne kadar açıklayabildiğini görmek için İslâm coğrafyasındaki bazı deneyimlerin incelenmesi yerinde olacaktır. Bu inceleme yukarıda bahsi geçen kuramların yeniden gözden geçirilip geçirilmemesi konusunda yapılan tartışmalara da ışık tutacaktır.

İslâm Dünyasında Toplumsal Dönüşümler, Din ve Laiklik

İslâm dünyasında din ve laiklik arasındaki ilişki, çeşitli aşamalardan geçmiş ve ülkelere özgü şartlara bağlı olarak farklı boyutlar kazanmıştır. 19. yüzyılda seküler Batı değerleri, yönetici elit kesim tarafından daha üstün görülmüştür. 20. yüzyılın başlarında ise Batıların açtığı okullarda okuyan yeni kuşak kendi toplumları için seküler Batı kültürünü modernleşme ve toplumsal dönüşüm projesi olarak benimsemiştir. Diğer yandan laikliği devlet yapısının temeli olarak benimseyip uygulayanlar, zaman zaman dinî çevrelerin muhalefeti ile karşılaşmıştır. Toplumunu kendi görüş ve ilkelerine göre dönüştürmek isteyen bu eğilimler arasındaki ilişkiler, bazı İslâm ülkelerinde sosyal barış açısından ciddi sorunlara neden olmazken bazı İslâm ülkelerinde zaman zaman sürtüşmelere neden olmaktadır.

İslâm ülkelerinde laikliğin ortaya çıkışı, tarihî gelişimi ve uygulanma şekilleri ile bu konulardaki tartışmalar, laikliğin doğup yayıldığı Batı ülkelerinden farklı olmuştur. İslâmiyet, ulus devletlerin kurulmasıyla dinî ve siyasi otoritenin birbirinden tamamen ayrıştığı Avrupa ülkelerindeki Batı Hıristiyanlığının yaşadığına benzer bir reform süreci geçirmediği için, İslâm ülkelerinde laiklik iç dinamiklerden çok, dış dinamiklerin ve gelişmelerin etkisiyle başla-

¹⁹ Daniele Hervieu-Leger, *Religion as a Chain of Memory* (Oxford: Polity Press Mills, 2000), s. 123.

²⁰ Hervieu-Leger, *Religion as a Chain of Memory*, s. 141, 146.

mıştır. Batı ülkelerinde ortaya çıkararak dinî ve siyasî otoritenin birbirinden ayrışmasına yol açan ulus devlet fikri, İslâm dünyasında 19. yüzyılın sonuna kadar ortaya çıkmamıştır. Batı'da gelişen laiklik, dinin ve ruhban sınıfının siyaset ve devlet yönetimi üzerindeki baskı ve otoritesini ortadan kaldıran bir yapı doğurmuştur.

Batı'da laiklik siyasal, sosyal, kültürel ve ekonomik gelişmelere paralel olarak kademeli bir şekilde gelişmiştir. İslâm dünyasında ise laiklik Batı ülkelerinin tersine tedricî bir şekilde gelişmemiş, iç gelişmelerden ziyade Avrupa sömürgeciliğinin ve yayılmacılığının 19. yüzyıl başlarında başlattığı ideolojik bir ürün olarak dışarıdan empoze edilen bir akım olarak girmiştir. Batı sömürgeciliği ile yüz yüze kalan Müslüman toplumların 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başında üzerinde yoğunlaştığı konu, varlıklarını sürdürebilmek, bağımsızlıklarını korumak veya ülkelerini işgalcilerden kurtarmak olmuştur. Özellikle bilim ve teknoloji alanı başta olmak üzere, Batı'nın kaydettiği ilerleme ve gelişme, laik kültürün üstünlüğü ve çağdaşlığa ulaşmanın yolu olarak değerlendirilmeye başlanmıştır. Laikliğin yayılmaya başlamasıyla birlikte İslâm dünyasında ortaya çıkan çağdaş gelişmişlik için bu yolun mu, yoksa daha başka alternatif yolların mı benimsenmesi gerektiği tartışmaları bugün de devam etmektedir. İslâm dünyasında süregelen din-devlet ilişkileri ve laiklik tartışmalarının bir ekseninde baskın olarak İslâm'ı sadece ferdî bir inançtan ibaret sayan ve din ile devlet işlerinin ayrı olmasını savunan görüşler yer almakta, diğer ekseninde ise, devrim sonrası İran örneğinde olduğu gibi, İslâm'ın siyasî otoritenin kaynağı olması gerektiğini savunan görüşler yer almaktadır. İslâm dünyasının 18. ve 19. yüzyıllardan itibaren şahit olduğu ve kendi bünyesinde gerçekleştirdiği yenilikler ve geçirdiği modernleşme süreci, laikliğin İslâm dünyasına girmesine ve bağımsız İslâm ülkelerinin kurulmasından itibaren çeşitli biçimlerde uygulanmasına zemin hazırlamıştır.

Laiklik, İslâm dünyasının kendi tarihî tecrübe ve kültür geleneğinin bir ürünü olmadığı ve İslâm ülkelerine millî devletlerin kuruluş tartışmaları sırasında veya müteakiben girdiği için bu kavramın tam karşılığı bulunmamaktadır. Laiklik kavramı Türkçe'ye Fransızca'dan geçerken, Arapça'da bu kavramın karşılığı olarak 19. yüzyılda "materyalist" veya "ateist" manasına gelen ve aşağılayıcı ve küçümseyici bir imaya sahip olan "dehri" kelimesinin kullanıldığı görülmektedir. Günümüz Arapça'sında laiklik terimini karşılamak için "dünya" veya "dünyevi işler/konular" manalarına gelen "ilmaniyye" kelimesi kullanılmaktadır. Türkçe'de ise yukarıda açıklamaya çalıştığımız süreç "laiklik" kavramı ile ifade edilmekte; aynı zamanda "seküler", "sekülerlik" ve

“sekülerizm” gibi kavramlara da başvurulmaktadır. Popüler dilde birbirinin yerine de kullanılan bu kavramlar arasındaki nüansa işaret etmek bakımından şunu söylemek mümkündür: Laiklik kavramı sistemsel, yapısal ve kurumsal bir anlam ifade eder. Sekülerlik kavramı ise daha çok dinî hayattaki bir dönüşüme, dinin toplumsal alandaki rolünde görülen bir değişime ve bir tür dünyevileşmeye işaret etmektedir.

Bu giriş ışığında belli başlı İslâm ülkelerindeki laiklik uygulamaları ve bu bağlamda gelişen tartışma ve siyasal oluşumları ana hatlarıyla aşağıdaki gibi açıklayabiliriz: İslâm ülkelerindeki laiklik anlayışı, uygulamaları, laiklik yanlısı söylemler ve karşıtı tepkiler her ülkenin kendi toplumsal ve siyasal yapısına, tarihsel birikim ve deneyimlerine göre şekil almıştır. Örneğin 18. ve 19. yüzyılda başlatılan Osmanlı modernleşmesi projesini miras olarak devralan Türkiye Cumhuriyeti, laik bir devlet sistemi kurmak ve laikliği kurumsallaştırmak üzere bir dizi reformlar yapmıştır. Diğer İslâm ülkeleri de kendi birikimlerine göre farklı politikalar belirlemişlerdir.

Modern Türkiye Deneyimi

Türkiye’de laikliğin gelişimi ve kurumsallaşması söz konusu olduğunda, bu süreci ağırlıklı olarak Cumhuriyet dönemi ile başlatma eğiliminin yaygın olduğu görülmektedir. Halbuki Osmanlı Devleti’nin Batı eğitim metotları ve kurumlarını, hukuki sistemlerini ve askerî teknolojisini yaygınlaştırmak için 19. yüzyılda başlattığı modernleşme hareketi ve buna bağlı reformlar, İslâm dünyasında ilk laik kurumların ortaya çıkmasına öncülük etmiştir. Türkiye’deki moderniteye geçişi, siyasal ve yapısal dönüşümleri tarihsel bir bütünlük ve devamlılık içinde anlamak gerekir. Bu açıdan bakıldığında Cumhuriyet öncesi başlayan dönüşümleri, sürecin bir parçası olarak görmeden tarihî bütünlüğü anlamak mümkün olmaz. Ana hatlarıyla Tanzimat’ın ilanı ile başlayıp Gülhane Hatt-ı Hümayunu’nun ilanı ile devam eden ve hukuki yapının değişmesiyle başlayan süreç, Cumhuriyet dönemindeki değişim projesinin temelleri olarak görülebilir. Ayrıca 1876’da Kânûn-i Esâsî’nin kabulü ile I. ve II. Meşrûtiyet’in ilanı siyasal yapıda klasik anlayıştan uzaklaştığını gösteriyordu ki, bu da uzun dönemde aslında laiklikle sonuçlanan bir sürece hazırlık olarak yorumlanabilir.²¹

²¹ Osmanlı devrinde başlatılan ve Türkiye Cumhuriyeti dönemi laiklik politikalarını etkileyen Batılılaşma hareketleri ve reformlar hakkında daha geniş bilgi için bk. Niyazi Berkes, *The*

I. Dünya Savaşı'ndan yenilgiyle çıkan Osmanlı Devleti'nin yıkılmasını müteakiben kurulan Türkiye Cumhuriyeti laik temeller üzerine kurulmuş, dinî ve dünyevi otoriteyi temsil ettiği düşünülen halifelik lağvedilmiş; din, siyasi meşruiyet ve otorite kaynağı olmaktan çıkarılmıştır. Laikliğin temellerinin atılması, yapısal ve yasal dönüşümlerin gerçekleşmesi sürecinde, dini, siyasi meşruiyet aracı olmaktan çıkaran Halifelik Kurumu'nun kaldırılması²², 1924 yılında Tevhîd-i Tedrîsat Kanunu'nun²³, 1925'te Tekke ve Zaviyelerin Kapatılmasına İlişkin Kanun'un, 1926 yılında Türk Medenî Kanunu'nun ve 1934'te Bazı Kisvelerin Giyilmesini Yasaklayan Kanun'un çıkarılması laik yapıya geçişin önemli basamakları arasında yer alır.²⁴ Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin ilk anayasasındaki (1924) "devletin dininin İslâm olduğu" ilkesi daha sonra çıkarılmış (1928) ve yerine yapılan bir değişiklikle Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin "laik" (1937) olduğu ilkesi konulmuştur. Aynı ilke 1961 Anayasası'nda Cumhuriyet'in temel nitelikleri arasında sayılmıştır. 1982 Anayasası da bu ilkeyi Cumhuriyet'in temel ilkeleri arasında saymış ve bu ilkenin "değiştirilemeyecek ve değiştirilmesi teklif edilemeyecek" olduğunun altını çizmiştir. Anayasa bir taraftan laiklik ilkesini benimserken, diğer yandan herkesin din ve vicdan hürriyetine sahip olduğunu belirtmiştir.

Laiklikle ilgili olarak Anayasa'da yer alan önemli bir düzenleme de Diyanet İşleri Başkanlığı ile alakalı olmuştur. 3 Mart 1924 tarihinde Şer'iyye ve Evkaf Nezâreti kaldırılmış ve din işlerinden sorumlu Şeyhülislâmlık Makamı ilga edilmiştir. Bunun yerine din hizmetlerinde devamlılığı sağlamak, toplumun dinî ihtiyaçlarını karşılamak ve bu alanda doğabilecek kurumsal boşluğu doldurmak amacıyla 429 Sayılı Kanun'la, Başvekâlet bütçesine dahil ve Başvekâlet'e bağlı Diyanet İşleri Reisliği, bugünkü adıyla Diyanet İşleri Başkanlığı kurulmuştur. 1961 Anayasası 154. maddesiyle Diyanet İşleri Başkanlığı'nı bir Anayasa kurumu olarak düzenlemiş, ona genel idare içinde yer vermiş ve bu kurumun, özel kanununda gösterilen görevleri yerine getirmesini öngörmüştür.

Development of Secularism in Turkey (London: Hurst and Company, 1968), s. 89-248; M. Meeker, *A Nation of Empire: the Ottoman Legacy of Turkish Modernity* (Berkeley: California University Press, 2002), s. 3-85, 372-96.

²² Daha geniş bilgi için bk. Şerif Mardin, "Religion and Secularism in Turkey", *Atatürk: Founder of a Modern Turkey*, ed. A. Kazancıgil ve E. Özbudun (London: C. Hurst and Company, 1981), s. 191-219.

²³ Tevhîd-i Tedrîsat Kanunu ile ilgili tartışmalar için bk. Michael Winter, "The Modernization of Education in Modern Turkey", *Atatürk and the Modernization of Turkey*, ed. Jacob M. Landau (Boulder: Westview Press, 1984), s. 183-94.

²⁴ Daha geniş bilgi için bk. Berkes, *Development of Secularism in Turkey*, s. 435-83.

1982 Anayasası ise Diyanet İşleri Başkanlığı ile ilgili şöyle bir düzenleme yapmıştır: “Genel idare içinde yer alan Diyanet İşleri Başkanlığı, laiklik ilkesi doğrultusunda, bütün siyasi görüş ve düşüncülerin dışında kalarak ve milletçe dayanışma ve bütünleşmeyi amaç edinerek özel kanunda gösterilen görevleri yerine getirir.” Öte yandan 633 Sayılı ve 22/6/1965 tarihli “Diyanet İşleri Başkanlığı’nın Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun”, Diyanet İşleri Başkanlığı’nın görev alanlarını “İslâm dini” ile sınırlamaktadır.²⁵

Diyanet İşleri Başkanlığı’nın varlığı, zaman zaman laiklik açısından eleştiri konusu olmuşsa da, din hizmetlerinin dağınık ve kurumsal organizasyondan tümüyle bağımsız ve denetimsiz yürütülmesinin kendine özgü sorunlar doğurabileceği, gruplaşmalara yol açacağı, millî birlik ve bütünlük açısından olumsuz sonuçlara götürebileceği öne sürülmüştür. Anayasa mahkemesine göre de İslâm dininin çıkar çevreleri tarafından kötüye kullanılması, devletin ve laiklik ilkesinin mevcudiyeti açısından sorunlar yaratabileceğinden Diyanet İşleri Başkanlığı’nın anayasal bir kurum yapılması tarihsel deneyimlerden ve Türkiye’nin sosyo-politik şartlarından ortaya çıkan bir gereklilik olarak değerlendirilmiştir. Bu açıdan bakıldığında Diyanet İşleri Başkanlığı’na bağlı bir din hizmetleri sınıfının ve yönetsel örgütlenmesinin varlığı da anayasaya aykırı gözükmemektedir. Ancak din kültürü ve ahlâk derslerinin zorunlu dersler arasında yer alması ve Diyanet İşleri Başkanlığı ile ilgili düzenlemeler son zamanlarda daha sık tartışılmaya başlanmıştır. Öyle görülüyor ki, Türkiye’nin Avrupa Birliği üyeliği sürecinde bu tartışmalar daha da artacaktır.

İslâm dünyası geniş bir coğrafyaya yayılan çok sayıda bağımsız millî devleti ihtiva eder. İslâm ülkeleri siyasi ve tarihî birikim ve deneyimlerine göre birbirinden farklı devlet sistemlerini ve hükümet biçimini benimsemiş veya geliştirmiştir. İslâm dünyasının önemli bir kısmını teşkil eden Arap ülkelerine bakıldığında, İslâm’ın Vehhâbî yorumunu bir devlet politikası olarak benimseyen ve şeriatı uyguladığını iddia eden Suudi Arabistan’ın monarşi rejiminden aslında dini şahsi bir inanca indirgeyerek devlet işlerinden tamamıyla uzak tutan uygulamaları benimseyen Baas Partisi ideolojinin hâkim olduğu Suriye gibi laik görüntüsü veren rejimlere kadar uzanan bir çeşitlilik göze çarpar.²⁶

²⁵ Diyanet İşleri Başkanlığı ile ilgili tartışmalar için bk. Ali Bardakoğlu, “Moderate Perception of Islam and the Turkish Model of the Diyanet – The President’s Statement”, *Journal of Muslim Minority Affairs*, 24/2 (2004), s. 367-74; İştâ B. Tahranlı, *Müslüman Toplum “Laik” Devlet: Türkiye’de Diyanet İşleri Başkanlığı*. (İstanbul: Afa Yayınları, 1993); Kâmil Kaya, *Sosyolojik Açıdan Türkiye’de Din-Devlet İlişkileri ve Diyanet İşleri Başkanlığı* (İstanbul: Emre Matbaası, 1998).

²⁶ İslâm dünyasında laiklik tartışmaları ve başat eğilimler hakkında özet bilgi için bk. Charles D. Smith, “Secularism”, *Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, IV, 20-30;

Mısır'da Laiklik ve Din

Mısır'da laik bir devletin inşası ve laik hukuk müesseselerinin kuruluşu Hidiv İsmail'in (1863-1879) desteğiyle 19. yüzyılda başlamış ve 1882 İngiliz işgalini müteakiben bu laikliği kurumsallaştırma politikası daha yoğun bir şekilde uygulanmıştır. 20. yüzyılın başlarında ise İslâm'ın kişisel inanç konularına indirgenmesini savunan Ahmed Lütfi es-Seyyid ve *el-Cezîre* gazetesi etrafında toplanan laik aydınlar ortaya çıkmıştır. I. Dünya Savaşı'nı takip eden yıllarda, Ezher Üniversitesi de dahil, dinî kurumların devlet denetimi altına alınmasını ve özel hukukun bazı alanları hariç, her alanda şeriatın yerine Batı hukukunun ikame edilmesini destekleyen Mısır'daki milliyetçi partiler, genelde laikliği benimsiyordu.

Muhammed Hüseyin Heykel ve Tâhâ Hüseyin gibi laiklik yanlısı aydınlar, 1920'lerde bu fikirleri ve Batı kültürünün üstünlüğünü daha tutkulu biçimde desteklemiş ve tanınmış alimlerden Ali Abdürrâzık 1925'te İslâmiyet'in siyasî ilkelerinin olmadığını, demokrasi ve düşünce özgürlüğüne izin verdiğini iddia eden yazılar kaleme almıştır. Bu tür fikirlerin apaçık desteklenmesi, 1928 yılında hem sekülerizmi kınayan hem de Ezher'i bu akımı savunanlara karşı etkin muhalefet izlememekle itham eden İhvân-ı Müslimîn (Müslüman Kardeşler) hareketinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Hareketin lideri Hasan el-Bennâ Şeriat'ın tekrar ikâmesi ve zekât gibi İslâmî modellerin yeniden canlandırılması çağrısında bulunmuş, Batı modelini sosyo-ekonomik eşitsizlik yaratmakla itham etmiştir. Mısır'da 1930'dan bu yana, laik devlet ile İslâmî bir topluma dönüş çağrısı yapan dinî hareketler arasındaki gerilim yaşanmaktadır.²⁷

Cezayir ve Ulusal İslâmî Cephe

Fransa'nın 1831 yılında işgal ettiği Cezayir'de İslâmiyet siyasî gelişmelerde önemli bir rol oynamış, millî birlik ve dayanışmanın temellerinden biri ol-

Arap dünyasında laiklik uygulamaları ve tartışmaları için bk. Azzam Tamimi, "The Origins of Arab Secularism," *Islam and Secularism in the Middle East*, ed. John L. Esposito ve Azzam Tamimi (London: C. Hurst and Company, 2000), s. 13-28; Paul Salem, "The Rise and Fall of Secularism in the Arab World," *Middle East Policy*, 4/4 (1996), s. 147-60; Mahmood Monshipouri, *Islamism, Secularism and Human Rights in the Middle East* (Boulder: Lynne Rienner Publishers, 1998).

²⁷ Daha geniş bilgi için bk. Richard P. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers* (London: Oxford University Press, 1969); Carrie Rosefsky Wickham, *Mobilizing Islam: Religious Activism and Political Change in Egypt* (New York: Columbia University Press, 2003); Jennifer Noyon, *Islam, Politics and Pluralism: Theory and Practice in Turkey, Jordan, Tunisia and Algeria* (London: The Royal Institute of International Affairs, 2003).

muştur. Özellikle 1830-1962 Fransız işgali döneminde İslâmiyet sömürge karşıtlığı, bağımsızlık mücadelesi ve Cezayir milliyetçiliği için bir ilham kaynağı olarak görülmüştür. Cezayir'in bağımsızlığını kazandığı 1962 yılında, ülke liderliğini üstlenen Ulusal Kurtuluş Cephesi, İslâmî, sosyalist ve liberal görüşleri kapsayan milliyetçi eğilimleri bünyesinde topluyordu. Halkın çoğunluğunun Müslüman olduğu ülkede 1963'te çıkarılan Cezayir Anayasası'nda devletin sosyalist, resmî dininin de İslâm olduğu ilan edilmiştir. Mısır gibi Cezayir'de de kentli burjuvazi ve aydın sınıfın kültürünün baskın olduğu laik bir devlet kurulurken, halk kitleleri arasında İslâm kültürü merkezî önemini korumuştur. Ulusal Kurtuluş Cephesi'nin sosyalist politikalarının başarısızlığı ve 1980'lerdeki siyasî baskılar, daha fazla demokrasi taleplerinin ve hükümetin yetersizliğinden duyulan toplumsal hoşnutsuzluğu başarılı şekilde kullanan kitlesel bir İslâmî hareketin, Ulusal İslâmî Cephe'nin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Ulusal İslâmî Cephe ve diğer İslâmî örgütler, yabancılaştırıcı ve yozlaştırıcı olduğu gerekçesiyle, laik Batı kültürüne karşı çıkarak, Şeriat ile yönetilen bir devlet kurulması çağrısında bulunmuşlardır. Demokratik açılıma kapalı bir yönetimin hüküm sürdüğü, sosyo-ekonomik eşitsizliklerin diz boyu olduğu ve her siyasî grubun meşruiyet aracı olarak din dilini kullandığı diğer İslâm ülkelerinde olduğu gibi Cezayir'de de din-devlet ilişkilerindeki gerilimler hâlâ sürmektedir.

Tunus'ta Din, Devlet ve Laiklik

Bağımsızlığına kavuştuğu 1956'dan 1987 yılına kadar Habîb Burgiba'nın tek adam olarak hükmettiği Tunus, otuz yılı aşkın bir süre tek parti iktidarı ile yönetilmiştir. Burgiba Batı yanlısı ve laik bir modernleşme süreci başlatmıştır. Ülkedeki elit sınıfın benimsediği Fransız kültürü Tunus'taki İslâm ve Arap mirasını gölgede bırakmıştır. Devlet yazışmalarında ve yüksek eğitimde Fransızca resmî dil olarak kabul edilirken, elit kesimin kullandığı dil de Arapça'dan çok Fransızca olmuştur. Batı değerlerini benimseme ve modernleşme politikasının bir parçası olarak şer'î mahkemeler kaldırılmış, kadınların baş örtüsü yasaklanmış, Kuzey Afrika'nın meşhur eğitim-öğretim merkezlerinden Zeytûne Medresesi kapatılmış ve ulemanın gücü zayıflatılmıştır. Burgiba, İslâm'ın artık geçmişi temsil ettiği ve Tunus'un geleceği için tek umudun Batı olduğu görüşünü benimsediğinden, bu yöndeki reformları ısrarla sürdürmüştür. Yukarıda sözü edilen reformlar, İslâm ve Arap mirasının Fransız kültürünün gölgesinde kalması, ekonomik çöküntü, Arap milliyetçiliğinin ve sosyalizminin başarısızlığı gibi iç ve dış nedenler Tunus'ta muhalefet hareket-

lerin doğmasına neden olmuştur. Burgiba yönetimimin silahlı kuvvetleri kullanarak Ocak 1978'de muhalif göstericileri acımasızca ezmesi, Tunus'taki İslâmî hareketin siyasallaşması açısından bir dönüm noktası olmuş ve 1979 yılında İslâm Cemaati (Cemaat-i İslâmî) adındaki dernek kurulmuştur. Tek partili sistemin kısa süreli liberalleşme döneminde İslâm Cemaati seçimlere katılmak için İslâmî Eğilim Partisi'ne dönüştürülmüş; ancak Burgiba bu partinin seçimlere girmesine izin vermemiştir.

İslâmî hareketin siyasî muhalefete dönüşmesini bir tehdit olarak değerlendiren Burgiba yönetimi, Raşid el-Gannuşî²⁸ de dahil, İslâmî Eğilim Partisi liderlerinin ve mensuplarının çoğunu tutuklayarak hapsedmiştir. Hükümetin gerici, radikal, kökten dinci, İran devrimi ve şiddet yanlısı suçlamalarıyla tutuklanan parti üyelerinden bir kısmı çeşitli işkenceler görürken, bir kısmı da ülkeyi terk etmek zorunda kaldı. Burgiba'nın aksine Tunus'un geleceği için tek umudun İslâm olduğunu savunan Gannuşî, mevcut sistem içinde siyasal katılımı sosyal değişimin gerçekleşmesi gerektiğini savunuyor ve şiddete başvurulmasını reddediyordu. Burgiba'nın Batı yanlısı ve laikliği pekiştirici politikalarını destekleyen Başbakan Zeynelâbidîn b. Ali, 1987 yılında yönetimi ele geçirince, kendi iktidarını meşrulaştırmak ve popüler destek tabanını genişletmek için bir dizi girişimde bulundu. Önce hacca gitti, konuşmalarında İslâmî unsurlara yer vermeye başladı; radyo ve televizyonlarda ezanın okunmasına izin verdi, Zeytûne İlahiyat Fakültesi'ni açtırdı. Ancak Zeynelâbidîn b. Ali, siyasî liberalleşme ve çok partili adil seçim sözünde durmayarak adını Rönesans Partisi (Hizbü'n-nehda) olarak değiştiren İslâmî Eğilim Partisi'nin başarısından çekindiği için 1989 seçimlerine hile karıştırmış ve Rönesans Partisi ile iktidar arasındaki gerilimin tırmanmasına neden olmuştur. Hükümet, Rönesans Partisi'ni çökertmek için sistematik bir kampanya başlatmıştır. Parti liderleri ve mensupları tutuklanmış, hapse atılmış, işkenceye tâbi tutulmuş ve yakınlarına göz dağı verilmiştir.

Şîî Siyaset Felsefesi ve İran'da Dinî Rejim

İslâm dünyasında meşruiyetini dinden alan bir sınıf tarafından İslâm hukukuna göre yönetildiği iddia edilen İran, Şîî geleneğe yaslanmaktadır. Şîî

²⁸ Rachid Al-Gannuchi, "Secularism in the Arab Maghreb", *Islam and Secularism in the Middle East*, ed. John L. Esposito ve Azzam Tamimi (London: C. Hurst and Company, 2000), s. 97-123; Noyon, *Islam, Politics and Pluralism*.

İslâmî'nin devletin dini olarak ilan edildiği Safevî hanedanlığının kuruluşundan (1501-1736) beri, din ve devlet işlerinin iç içe girdiği İran'da, idareciler kendi meşruiyetlerini Şîî İslâmı ve Şîî din adamı sınıfını koruma iddiasıyla sağlamıştır. Uzun süre Kaçar Hanedanı (1796-1925) idaresinde kalan İran, Avrupalı güçlerden birinin sömürgesi olmamış; ancak 19. yüzyılın sonunda ekonomisi yavaş yavaş Avrupa'nın kontrolüne geçmiştir.²⁹ Bu durum şahların otoritesini sınırlamaya uğraşan Şîî mollaların, tüccarların, laik liberallerin öncülüğünde kısa süreli 1906 Anayasa Devrimi'ne yol açmıştır. Bu anayasa-daki bir madde, mollaların tüm yasaları gözden geçirip İslâmî ilkelere uyumlu hale getirmesini de ihtiva ediyordu. İngiliz-Rus entrikalarının ve Şah'ın faaliyetleri sebebiyle başarısızlıkla sonuçlanan bu devrimin ardından Pehlevî Hanedanı (1925-1979) iktidarı ele geçirdi ve Rıza Şah Pehlevî (1925-1941) Türkiye'yi örnek alarak laik bir devlet kurma çabasına girişti.

Rıza Şah Pehlevî ve oğlu Muhammed Rıza Şah Pehlevî dönemi (1941-1978) İran'da devletin öncülük ve empoze ettiği modernleşme çabalarının yoğun olarak sürdürüldüğü, modern seküler okul sisteminin ve Batı kaynaklı hukukî düzenlemelerin yapıldığı, dinî kurumların sıkı devlet kontrolüne alındığı, ulema sınıfının gücünün azaltıldığı bir dönem olmuştur. Pehlevî dönemindeki modernleşme politikasının bir parçası olarak 1920 ve 1930'larda erkeklere Batı tarzı giyinme kuralı getirilirken, kadınların baş örtüsü takmaları yasaklanmıştır. Muhammed Rıza Şah'ın idaresindeki İran'ın askerî, siyasî ve ekonomik bakımdan Batı'ya ve özellikle Amerika Birleşik Devletleri'ne gün geçtikçe daha bağımlı hale gelmesi, gelir düzeyindeki uçurumun artması, ulema ve tüccar sınıfının gücünü kaybetme riskiyle karşılaşması ve muhaliflere ağır cezalar verilmesi gibi gelişmeler Şîî dinî otoritelerin desteklediği kitlesel direnişin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. 1979 İran Devrimi, mollaları, esnafı ve tüccarları, laik İran milliyetçilerini, bazı Marksistleri ve çoğu eğitilmiş olan kadınları bir araya getirmiştir.³⁰

Âyetullah Humeynî liderliğinde gerçekleştirilen devrim sonrasında mollaların etkisi daha ağır bastığı için İran'da dinî kurallara dayalı olduğu iddia edi-

²⁹ Kaçar döneminde ulema-siyaset ilişkisi için bk. Hamid Algar, *Religion and State in Iran 1785-1906: The Role of the Ulama in the Qajar Period* (Berkeley: University of California Press, 1969).

³⁰ Bk. Nikki R. Keddie, *Roots of Revolution: An Interpretive History of Modern Iran* (London: Yale University, 1981); Said Amir Arjomand, *The Turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran* (New York: Oxford University, 1988); Charles Kurzman, *The Unthinkable Revolution in Iran* (Cambridge: Harvard University Press, 2004).

len bir devlet kurulmuştur. Humeynî'nin Haziran 1989'da ölümünden sonra Hâşimî Rafsancânî devlet başkanı seçilmiş ve 1990 yılından sonra tedricî bir siyasal liberalleşme ve muhalefet süreci başlamıştır. 23 Mayıs 1997'de yapılan başkanlık seçimlerinde ılımlı bir söyleme sahip Muhammed Hatemî'nin seçimi kazanması, liberalleşme sürecinin devamını sağlamıştır. Hatemî, muhafazakâr çevrelerin ve mollaların tartışmaya yanaşmadıkları sivil toplum, medeniyetlerarası diyalog, İslâm ve demokrasi arasındaki bağdaşma, din-siyaset ilişkileri, siyasal liberalleşme, hukukun üstünlüğü ve kadının statüsü gibi konularda geniş katılımlı tartışmalar başlatmıştır. Bu dönemde İran'ın Batı ve ABD ile ilişkilerinde olumlu bir gelişme yaşanırken bu ülkeler arasında kültürel ve entelektüel değişimler için uygun ortam hazırlandı. Daha çok demokratik özgürlükleri kısıtlaması, radikal dinî hareketleri desteklemesiyle gündeme gelen İran rejimi, Hatemî liderliğinde devrimin ilk dönemlerindeki katılığını kaybetmiştir. 1997 yılında Tâliban rejiminin katı uygulamalarını bile kınayan İran'da, liberal eğilim güçlenmiş olmakla beraber, Şiî mollaların gücü hâlâ etkili bir şekilde hissedilmektedir. 2004'te yapılan seçimlerde çoğu ılımlı ve modernist adayın seçime girmesi engellenmiş ve bu nedenle muhafazakârlar seçimlerden daha güçlü olarak çıkmıştır.⁵¹

Pakistan'da Modern-Geleneksel Ayrışması

İslâm dünyasının en kalabalık nüfus yoğunluğunun bulunduğu Güney ve Güneydoğu Asya İslâm ülkelerinde, bölgenin siyasî tarihi, bölge nüfusunun dinî, kültürel ve etnik yapısından kaynaklanan farklılıkları uzlaştıran çeşitli yönetim biçimleri ortaya çıkarmıştır. 1947 yılında bağımsızlığını kazanan Hindistan; demokratik, laik bir ülke olduğunu ilan etmesine ve Kongre Partisi'nin, bütün dinî ve etnik grupları kucakladığını söylemesine karşın, ülke din ve mezhep çatışmalarına sahne olmuştur. Yoksulluk ve cehaletin de kamçılıdığı Hindu milliyetçiliği ve ayrımcılığı Hindistan'daki İslâmî mirası kökünden kazımayı hedeflemiştir. Hint alt yarımadasında yaşayan Müslümanlar, Muhammed Ali Cinnah ve İslâm Birliği (Muslim League) önderliğinde kendi kaderlerine yön verebilmek ve bağımsız Müslüman kimliklerini korumak için Pakistan Devleti'ni kurmuşlardır. Pakistan'ın kuruluşu sırasında tartışmalar demokrasi, çoğulculuk, modern ihtiyaçlara göre İslâm hukukunun uygulanması ile devletin

⁵¹ İran devrimi sonrasında bir dizi siyasal ve toplumsal dönüşüm yaşanmıştır. Bu konuda geniş bir değerlendirme için bk. Eric Hooglund, ed., *Twenty Years of Islamic Revolution: Political and Social Transition in Iran Since 1979* (Syracuse: Syracuse University Press, 2002).

laik ve kültürün Batı'ya açık olmasını savunan modernistler ile Cemâat-i İslâmî hareketi gibi demokratik bir Pakistan Devleti'nin şeriatla yönetilmesini isteyen muhafazakâr gruplar arasında olmuştur.³²

İlke olarak Pakistan her zaman İslâmî bir cumhuriyet olarak tanımlanmasına karşın, uzun yıllar laik bir devlet biçiminde yönetilmiştir. 1956 Pakistan Anayasası'nda İslâmî düşünceden bir rehber olarak bahsedilmesine rağmen, devletin dininin İslâm olduğu ifade edilmemiştir. Anayasa sadece İslâmî yasalarla sınırlandırılmamış, İngiltere modelini örnek alan parlamenter bir demokrasi rejimi kurulması için laik kanunlara da yer verilmiştir. Askerî bir darbeyle 1958 yılında yönetimi ele geçirerek kendisini modern İslâm'ın savunucusu ilan eden General Eyüp Han, 1956 Anayasası'nı ilga ederek geleneksel uygulamaları hedefleyen yasalar çıkarmıştır. Boşanma sırasında kadınların nafaka haklarını korumak için çok evliliği kısıtlayan ve dinî vakıfları kamulaştıran hukukî düzenlemeler yapmıştır. Mevlânâ Mevdûdî gibi âlimler ve Cemâat-i İslâmî gibi muhafazakâr çevreler ise bu reformlara karşı muhalefet hareketi başlatmıştır. 1970 yılında başbakan olan Zülfikar Ali Butto dönemi (1970-1977), Pakistan tarihinde bir dönüm noktası olmuştur. Başlangıçta sosyalizmi benimseyen Butto'nun başbakanlığı döneminde çıkarılan 1973 Anayasası'nda İslâm, devlet dini olarak kabul edilmiş, hem başbakanın hem de cumhurbaşkanının Müslüman olması zorunluluğu getirilmiştir. 1977'de askerî bir darbe ile iktidarı ele geçiren General Ziyâülhak, İslâmîleştirme programı başlatmıştır. Son dönem Pakistan tarihi, bir taraftan demokrasi ve devletin uygulamaya koyduğu İslâmî sistem, diğer taraftan da modern ve geleneksel İslâmî eğilimler arasında yaşanan mücadeleyi yansıtmaktadır.³³

Halkın yaklaşık %85'i Müslüman olan İslâm dünyasının nüfus bakımından en büyük ülkesi Endonezya, resmen laik bir ülkedir ve bünyesinde farklı İslâmî eğilimleri barındırmaktadır. Laik ve dinî eğitim kurumlarının her ikisinin de devlet tarafından desteklendiği Endonezya'da hem laik hem de şer'î mahkemeler bulunmaktadır.³⁴ Endonezya'nın tersine nüfusunun %45'i Müslü-

³² Bk. Seyyed Vali Reza Nasr, *The Vanguard of the Islamic Revolution: The Jamaat-i Islami of Pakistan* (Berkeley: University of California, 1994); Abdul Rashid Moten, *Revolution to Revolution: Jama'at-e-Islami in the Politics of Pakistan* (Karachi: Royal Book Company, 2003).

³³ Daha geniş bilgi için bk. Leonard Binder, *Religion and Politics in Pakistan* (Berkeley: University of California, 1961); Akbar S. Ahmed, *Religion and Politics in Muslim Society: Order and Conflict in Pakistan* (Cambridge: Cambridge University, 1985).

³⁴ Bk. Robert W. Hefner, "Secularization and Citizenship in Muslim Indonesia", *Religion, Modernity and Postmodernity*, ed. Paul Heelas (Oxford: Blackwell, 1998), s. 147-68.

man, %37'si Çin, %11'i Hint kökenli olan Malezya'da İslâmiyet bir devlet dini olarak kabul edilmektedir. Merkezî hükümet dışında, on üç eyaletten oluşan Malezya'da dokuz eyaletin kendi dinî mahkemeleri mevcuttur.³⁵

İslâm coğrafyasındaki toplumsal dönüşüm sürecinde din-devlet ilişkileri ve laiklik alanındaki sancılı gelişmeler devam edeceğe benzemektedir. Bu sancılar hem iç hem de dış faktörlerden kaynaklanmaktadır. Örneğin birçok İslâm ülkesinde elit sınıf ve iktidar odakları baskıcı ve otoriter bir yöntemle siyasî projelerini uygulamakta ve zaman zaman dış destekle ayakta kalmayı yeğlemektedir. Toplumun büyük bir kesiminin içine düştüğü ekonomik zorluklar, refah dağılımındaki adaletsizlikler ve siyasal katılımın sınırlandırılması gibi faktörler, din-devlet ilişkileri laiklik tartışmalarına da yansımakta ve tarihin getirdiği gerilimleri tırmandırmaktadır.

Sonuç

Modernleşme süreçleri siyasal ve toplumsal yapıdaki kurumsal ayrışmalar gibi yapısal dönüşümler; düşünce, ifade, yayın ve propaganda gibi alanlardaki hürriyetlerin genişlemesi, eğitim ve medya kuruluşları kanallarıyla yerel ve küresel bir izleyici kitlesine erişim imkânı sağlayan sivilleşme ve demokratikleşme yeni fırsat alanları yaratmıştır. Özellikle demokratikleşme, serbest piyasa ekonomisi ve rekabete dayalı kurumsallaşma ile devletin ekonomi, eğitim ve medya alanlarındaki tekelinden vazgeçerek gittikçe küçülmesi, fırsat alanlarının sürekli genişlemesine neden olmuştur. Buna ister özgürlükler alanı ister fırsatlar alanı diyelim, görülen bir gerçek var ki o da dinî grup ve kurumların da sözü edilen alanda alabildiğine geniş kapsamlı etkinlikler yürütme çabasında olduğudur. Yani dinî kurumlar da sivilleşmenin yarattığı fırsatlardan yararlanmakta, örgütlenmekte, kaynak yaratmakta ve küresel ölçekte rekabet ederek mensuplarını, toplumsal ve siyasal yaşamı etkilemeye çalışmaktadır.

Geleneksel sekülerleşme kuramlarının beklentisinin tersine, özellikle devlet müdahalesinin azaldığı, özgürlük alanlarının genişlediği, kurumsal rekabet ve yarışın günlük hayatın bir parçası haline geldiği toplumlarda dinî cemaatler, gruplar, akımlar ve kurumlar sürekli bir rekabet halinde toplumsal hayatı paylaşma veya toplumdaki mevcut etkinlik alanlarını genişletme ya-

³⁵ Malezyada'ki dinî yapı ve mahkemeler hakkında bk. Michael G. Peletz, *Islamic Modern: Religious Courts and Cultural Politics in Malaysia* (Princeton : Princeton University Press, 2002).

rışına girmektedir. Sivil yapı taşıyan bu örgütlenmeler ve kurumlar, dinî markette kendi kaynakları ile rekabet etmekte ve yukarıda zikredilen fırsat alanlarını kullanarak etkinlik kurmaya, dinlerini yaymaya ve bir anlamda toplumu inançları doğrultusunda dönüştürmeye çalışmaktadır. Bu sosyolojik gerçekler ve yeni toplumsal yapı, geleneksel modernleşme ve sekülerleşme kuramlarının yeniden gözden geçirilmesini gerektirmektedir. Bir başka deyişle, modernite-din ilişkileriyle ilgili soysal bilim araştırmalarında başlıca çerçeve olarak görülen sekularizasyon paradigmasının günümüzde görülen dinî farklılaşmayı ve hareketliliği de açıklayabilecek şekilde yeniden tanımlanması ve kamusal alanda din araştırmalarına meşru zemin yaratacak şekilde genişletilmesi gerekmektedir.

KİTÂBİYAT

Hadis Edebiyatının Oluşumu

Ömer Özpınar

Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005. 460 sayfa.

Hadis edebiyatının oluşumunu etkileyen gerek ilmi gerekse siyasi unsurların tespitinin, bu edebiyatın daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacağı muhakkaktır. Bu sebeple tasnif dönemi sürecinde hadis edebiyatının nasıl geliştiği, ona şekil veren etkenlerin neler olduğu ve bu süreçte telif edilen eserlerin hangi sorunları çözmeye yönelik kaleme alındığı gibi sorulara cevap arayışının bir ürünü olan *Hadis Edebiyatının Oluşumu* isimli araştırma, önem arz etmektedir. *Tasnif Dönemi Hadis Edebiyatının Oluşumunda İlmî ve Fikrî Hareketlerin Etkisi (Buhârî Örneği)* adıyla doktora tezi olarak hazırlanan araştırma, bu alandaki hissedilir boşluğu doldurmaya yönelik önemli bir adımdır.

Eser “Önsöz”, “Giriş”, üç bölüm, “Sonuç” ve “Bibliyografya”dan oluşmaktadır. Müellif, eserin birinci ve ikinci bölümlerinde fıkıh, kelâm, tefsir ile Arap dili ve yazısındaki gelişmelerin ve tasavvufun, hadis edebiyatının oluşumuna olan etkilerine değinmekte ve ilmi/fikrî hareketlerin hadis musannefatının gelişimindeki etkilerini incelemektedir. Eserin birinci ve ikinci bölümlerinde ortaya konan mezkûr ilmi/fikrî hareketlerin bir kısmı “Üçüncü Bölüm”de *Sahîh-i Buhârî* özelindeki örneklemelerle müşahhas hale getirilmektedir. Sözü edilen hususların bir kısmı ağırlıklı olarak *Sahîh-i Buhârî*’deki Kitâbü’l-İmân, Kitâbü’t-Tevhîd ve Kitâbü’l-İ’tisâm gibi itikada ve kelâmî tartışmalara müteallik konularla sınırlandırılmaktadır. Yazar *Sahîh-i Buhârî*’deki mezkûr kitapların bâb başlıklarının, dönemin hangi kelâmî tartışmalarına katkı sağlama mahiyetinde zikredildiğini, şarihlerin açıklamalarına dayanarak tespit etmeye çalışmaktadır.

Hadis edebiyatının oluşumunu etkileyen her bir ilmî ve siyasi unsurun ortaya çıkarılması ve hadis edebiyatındaki etki alanlarının tespit edilmesi, farklı çalışmaları gerekli kılmaktadır. Nitekim hadis edebiyatının oluşumunu etkileyen ilmî ve siyasi faaliyetleri, genellikle “ehl-i rey/ehl-i hadis” ekseninde ele alan yazarın kendisi de eserinin sonuç kısmında: “En çok ilişkide bulunduğu söylenen fıkıh ile hadisin, tasnif sistematığı noktasında nasıl bir etkileşim içinde oldukları hususunun bile aydınlanmadığını tespit etmiş bulunuyoruz.” demektedir (s. 431). Bu kadar geniş bir konuyu tek çalışmada incelemek mümkün olmayacağı için yazar, bazen birkaç örnekle bazı genellemeler yapmakta, bazen de kaynak olarak son dönem araştırmalarına müracaat etmektedir.

Yazara göre, “mihne” olayından sonra, Mütevekkil'in uygulamalarına bir karşılık olarak hadisçiler, siyasi otorite ile uzlaşma arayışına girmiş, siyasi otoriteye bağlılık ve itaati pekiştiren rivayetlerin nakli yaygınlaşmıştır. Ashâbü'l-hadis'in imamı Ahmed b. Hanbel'in, zalim idarecilere karşı ayaklanma ile ilgili hadisleri rivayet etmeyi yasaklaması ve siyasi idareye karşı tavır takınmayı teşvik eden hadislerin *Müsned*'inden çıkarılmasını istemesi de bu şartlar altında değerlendirilmelidir (s. 145). “Ahmed b. Hanbel'in, zalim idarecilere karşı ayaklanma ile ilgili hadisleri rivayet etmeyi yasaklaması” sözü, çağdaş hadis âlimlerinden Muhammed Zâhid el-Kevserî'ye aittir. Kevserî, İbn Asâkir'in *Tebyînu kezibi'l-müfteri* isimli eserine yazdığı mukaddimede herhangi bir kaynak göstermeksizin mezkûr cümleyi kaydetmekte¹, yazar da Kevserî'nin bu fikrini kaynak olarak göstermektedir. Başka bir ifadeyle bu fikir Kevserî'ye ait olup araştırdığımız kadarıyla klasik kaynaklar tarafından desteklenmemektedir.

Müellif, *Sünen* türü hadis edebiyatından bahsederken, büyük kısmı kaybolmuş veya elimizde bulunmayan ilk *Sünen*'lerin müellifleri arasında İbn Cüreyc, Süfyân es-Sevrî, İbn Ebû Zi'b ve Zâide b. Kudâme'yi zikretmektedir. Onun İbnü'n-Nedîm'e dayandırdığı bu bilgiye göre, eserlerini *Sünen* türünde tasnif eden söz konusu müellifler, aynı zamanda birer *Sünen* sahibidirler (s. 87, 202). Fakat araştırdığımız kadarıyla ne İbnü'n-Nedîm² ne de ilgili diğer kaynaklar Süfyân es-Sevrî'nin herhangi bir *Sünen*'inden bahsetmektedir.³

¹ İbn Asâkir, *Tebyînu kezibi'l-müfteri*, Beyrut 1984, Kevserî'nin mukaddimesi, s. 15.

² Bkz. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. Rıza Teceddüd, Tahran : [y.y.], 1971, s. 281.

³ Kettânî, *er-Risâletü'l-mustatrefe*, Dimaşk 1946, s. 32-37; Fuad Sezgin, *GAS*, Leiden 1967, I, 518-519.

Müellif, *Câmi'* türü hadis edebiyatını anlatırken ise “*Câmi'*ler, *Sünen* türünün muhteviyatını oluşturan fıkıh konularındaki hadislerin yanı sıra, *Kitâbü's-Sünne* türü fikrî/itikadî konulara müteallik hadisleri de ihtiva edecek şekilde tasnif edilmişlerdir” (s. 222) demektedir. Oysa ki, gerek Dârimî'nin gerekse İbn Mâce'nin *Sünen*'lerinin mukaddimeleri, Resûlullah'ın sünnetine ittiba etmenin gerekliliği, bid'at ve cedelden uzak kalma, re'y ve kıyastan kaçınma, fetva vermenin mekruhluğu, fetvası sorulan her meselede fetva veren kimsenin durumu, re'ye uymanın mekruhluğu, âlimlere uyma, iman, kader, sahabenin fazileti, Hâricîler, Cehmiyye'nin inkâr ettikleri⁴ gibi fikrî/itikadî konularla ilgili hadisleri içermesi bakımından birer *Kitâbü's-Sünne* niteliğindedir.⁵ Diğer taraftan Ebû Dâvud'un *Sünen*'inin 34. bölümünün ismi “*Kitâbü's-Sünne*” olup “Kur'an'a İlişkin Tartışmalardan Uzak Durmak”, “Sünnete İttiba Etmek”, “Sahabenin Fazileti”, “İmanın Azalıp Artması”, “Kader”, “Ru'yetullah”, “Cehmiyye”, “Hâricîler”⁶ gibi başlıklarla aynı konuları ihtiva etmektedir. Bu, *Sünen* türü eserler hakkında verilen hükmün genelleme olduğunu göstermektedir.

Müellif, *Müsned* türü hadis edebiyatının tasnif edilme sebebinin “sadece Hz. Peygamber'e ait hadislerin toplanması isteği” olmadığını, aynı zamanda o dönemin ilmi ve fikrî âmillerinin de etkili olduğu kanaatini ifade etmektedir. Bu etkiler arasında “İmam Şafî'nin sünnetin kaynağı olarak müsned hadise vurgu yapmış olması”nı (s. 229) dile getirdikten sonra, bu konuda İmam Şafî'yi öğrencisi Ahmed b. Hanbel'in takip ettiğini belirtmektedir (s. 232). Ayrıca Şafî'nin sadece müsned hadise vurgusu sebebiyle ashâbü'l-hadisın gelişiminde önemli bir rol oynadığı ve onlar nazarında otoriter bir kişiliğe sahip olduğu da yazar tarafından kaydedilmektedir. (s. 231) Yazar eserinin başka bir yerinde ise ashâbü'l-hadisın imamı Ahmed b. Hanbel'in, Şafî'nin kitaplarını, özellikle *er-Risâle*'sinin yazılmasını yasakladığını, hatta onun eserlerini kastederek: “Bu kitaplar bid'attır. Siz hadise sarılın.” dediğini hatırlatıp hadis rivayetleriyle fakihlerin görüşlerinin bir arada yer aldığı kitapları, kendi (ashâbü'l-hadis)

⁴ Dârimî, “Mukaddime” 16, 19, 20, 21, 24, 35; İbn Mâce, “Mukaddime” 1, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13.

⁵ Mukaddimelerde yer alan mezkûr bâb başlıkları Ahmed b. Hanbel ve İbn Ebû Âsım'ın *Kitâbü's-Sünne*'siyle karşılaştırılabilir. (Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü's-Sünne*, thk. Muhammed b. Saîd el-Kahtânî, Demmâm 1994, I, 106-123, 229, 270, 307; II, 454, 618; İbn Ebû Âsım, *Kitâbü's-Sünne*, Beyrut 1980, I, 31, 55, 140, 188-93; II, 461-62, 569-75, 580, 587).

⁶ Ebû Dâvud, “Sünne” 4, 6, 17, 19, 20, 21, 30, 31.

ilkeleri açısından kabul edilemez bir olgu olarak değerlendirdiğini (s. 235) ifade etmek suretiyle çelişkiye düşmektedir. Fıkıhın kaynakları ile ilgili tartışmalarda bir ilke olarak hadisin sünnet, sünnetin de hadis olduğunu, hadisin sa-bit olmasıyla sünnetin tespiti için başka bir şeye ihtiyaç olmayacağını, hadisin yerel uygulama, icmâ ve re'y iddiasıyla terk edilemeyeceği gibi kıyasa dayalı olarak da terk edilemeyeceğini ısrarla vurgulayan (s. 230) Şafîi'nin *er-Risâle*'si, niçin Ahmed b. Hanbel tarafından bid'at olarak telakki edilsin? Ayrıca "Hadis bizâtihi yeterlidir" anlayışını savunan Şafîi, Ahmed b. Hanbel'in iddia ettiği gibi re'y ile amel ediyor (s. 234) ise ashâbu'l-hadis nazarında hangi gerekçeyle otoriter bir şahsiyet olarak telakki edilmiştir? Ya da Şafîi'yi otoriter olarak kabul eden ehl-i hadis kimlerdir?

Yazara göre *Müsned* türü edebiyatın doğuşunu gerekli kılan ve tartışmalar bağlamında ele alınması gereken etkenlerden bir diğeri de "üçüncü asırda hadislerin sıhhat değerlendirilmesine hız verilmesi"dir (s. 231). Fakat onun bu bağlamda zikrettiği örnekler, hadislerin sıhhat açısından değerlendirilmesine hız verilmesi değil, farklı asırlarda sıhhat şartlarının değişmesine delâlet etmektedir. Mesela, İmam Mâlik'in "haber-i âhâd"ın bir türü olan mürsel hadislerin, özellikle sika râvilerin mürsellerinin, müsned rivayetler kadar itibara sayan olduğunu; dolayısıyla hüccet kabul edilmesi ve kendileriyle amel edilmesi gerektiğini benimsemesi örneği (s. 231), Hicri ikinci asırdaki sıhhat anlayışının böyle olduğunu göstermektedir. Nitekim yalnız İmam Mâlik'in *el-Muvatta*'ı değil, aynı dönemde tasnif edilen *Câmi'* (s. 218) türü hadis edebiyatının da mürsel ve munkatî rivayetlerden oluşması, muttasıl rivayetlerin azınlıkta kalması ve "Musannef"lerin mevkuf ve maktû' haberleri de ihtiva etmesi (s. 237) bunu göstermektedir.

Yazar, eserinin bazı yerlerinde bir veya iki örneğe dayanarak genellemeler yapmaktadır. *Müsned* türü hadis edebiyatının oluşmasında rol oynayan etkenlerden birisini, "ashâbü'l-hadis'in tasnif olayına kendi ilkeleri açısından yaklaşması" olduğunu belirten yazarın, bu bağlamda sıraladığı örneklerin neredeyse bütünü Ahmed b. Hanbel ile ilgilidir. (s. 233-35). Yazar, mezkûr başlık içerisinde Ahmed b. Hanbel'e ait örnekleri zikrettikten sonra: "*Müsned* türü eserlerin, yukarıda özetlenen ashâbü'l-hadis anlayışını yansıtan yegâne hadis edebiyatı türü olduğu açıktır." (s. 235) diyerek bu genellemeyi pekiştirmektedir.

Diğer taraftan yazar, yine Ahmed b. Hanbel örneğinden yola çıkarak, hadisçilerin *Müsned* türü eserler telif etmelerinin sebebini, hadislerin "kitâb" ve

“bâb”lar şeklinde tasnif edilmesine karşı olmalarıyla açıklamaya çalışmaktadır (s. 235). Ayrıca o, üçüncü hicret asrına gelindiğinde hadisçilerin, sadece Hz. Peygamber’e ait olan rivayetleri, “ale’r-ricâl” metotla tasnif etme eğilimine girdiklerini belirtmektedir (s. 238). Oysa bilindiği gibi Dârimî, Buhârî, İbn Mâce, Ebû Dâvûd ve Tirmizî gibi müellifler ashâbü’l-hadisten sayıldıkları ve Ahmed b. Hanbel’in akramı oldukları halde, eserlerini “kitâb” ve “bâb”lar halinde tasnif etmişlerdir.

Yazara göre Ahmed b. Hanbel’in, Bişr b. Giyâs el-Merîsî’yi kastederek: “Bişr el-Merîsî öldü, yerine Kerâbisî kaldı” demesi aynı zamanda ashâbü’l-hadisın “lafz”⁷ meselesindeki bakış açısını yansıtmaktadır (s. 384). Yukarıdaki örneklerde olduğu gibi yazar, bu konuda da Ahmed b. Hanbel örneğine dayanarak bir genelleme yapmaktadır. Fakat Eş’arî’nin verdiği bilgiye göre Kur’an’ın okunuşu ve telaffuzu itibarıyla mahlûk olduğu görüşünü benimseyen ve “Lafziyye” diye tanımlanan grup, ehl-i hadistendir.⁸ Nitekim yazarın da eserinin farklı bir yerinde değindiği gibi İbn Hacer, “lafz” anlayışının Kerâbisî’den başka, başta Buhârî olmak üzere el-Muhâsibî, Zâhirî mezhebinin kurucusu Dâvud b. Ali el-İsfehânî ve pek çok ehl-i hadis tarafından kabul edildiğini haber vermektedir.⁹ O halde Ahmed b. Hanbel’in mezkûr sözüne dayanarak: “Bu, ashâbü’l-hadisın lafz meselesindeki görüşünü yansıtmaktadır.” cümlesindeki “ashâbü’l-hadis” tabiriyle yazar kimleri kastetmektedir? Şayet bu tabirle Ahmed b. Hanbel’in taraftarları veya aynı görüşü paylaşan âlimler kastediliyorsa bu kişilerin bütün “ashâbü’l-hadis”i temsil etmediği bilinen bir husustur.

Yazar cerh ve tadil edebiyatının oluşumunda, râvilerin fikrî/itikâdî yönelişlerinin de dikkate alınarak tenkid edildiklerini belirttikten sonra, onların “ideolojik yönelimlerini” ortaya koyan vasıflarının anlaşılması için hadisçilerin birtakım esaslar belirlediğini kaydetmektedir (s. 247). O, bu esasları 1. Râvilerin yalancı olmaları (kizbü’r-râvi) veya yalancılıkla itham edilmeleri (it-tihâmü’r-râvi bi’l-kizb), 2. Amele müteallik büyük günah işlemeleri veya küçük günahlarda ısrarcı olmaları (fisku’r-râvi), 3. Fikrî ve itikâdî noktada sapma göstermeleri (bid’atü’r-râvi), 4. Şahıslarının veya vasıflarının bilinmemesi

⁷ “Lafz” meselesiyle, Kur’an’ın, Allah’ın kelâmı olması hasebiyle mahlûk olmadığı, ancak onun okunuşunun ve telaffuzunun mahlûk olduğu düşüncesi kastedilmektedir. (bk. Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn* (nşr. Helmut Ritter), Weisbaden 1963, s. 602).

⁸ Eş’arî, *a.g.e.*, s. 602.

⁹ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, Beyrut t.y., XIII, 492.

(cehâletü'r-râvi) gibi kavramlarla özetlemektedir (s. 247). Mezkûr kavramlardan “bid'atü'r-râvi” doğrudan ideolojik yönelimler ile alakalıdır. “Kizbü'r-râvi” ve “fısku'r-râvi” kavramlarını bir şekilde fikrî/itikâdî yönelişler ile alakalandırmak¹⁰ mümkün olsa bile “cehâletü'r-râvi” kavramının ideolojik yönelimler ile herhangi bir alâkası bulunmamaktadır. Zira gerek kimliği gerekse vasfı meçhul olan râvinin herhangi bir ideolojik yöneliminden bahsetmek mümkün değildir. Nitekim yazarın kendisi de böyle bir bağlantı kurmamaktadır.

Yazar Hicrî üçüncü asırda fikrî/itikâdî yönelişlerin cerh ve tadil edebiyatının oluşumuna etkileri bağlamında, bazı kimselerin muteber kabul edilen kimi râviler hakkında şüphe uyandıracak kitaplar tasnif ettiklerini belirtmekte (s. 254) ve bu kitaplara örnek olarak Hüseyin b. Ali el-Kerâbîsî'nin (ö. 245/859) *Kitâbü'l-Müdellesin* isimli eserini kaydetmektedir. Yazarın bu kitap hakkında “şüphe uyandıracak” şeklindeki yargısı, Ahmed b. Hanbel'in: “Delil bulamadıkları konularda hadis muhalifleri için bilgiler toplanmış. Bundan uzak durun” sözlerine ve bu bilgiyi aktaran İbn Receb'in (ö. 795/1393): “Bu kitaptaki bilgiler, Mu'tezile gibi hareketler tarafından, ehl-i hadise karşı kullanılmıştır. Hatta işin aslını bilmeyen kimi ehl-i hadis bile, bu kitaptaki bilgilerden yararlanabilmiştir” şeklindeki görüşüne dayanmaktadır (s. 254). Günümüze ulaşmadığı için içeriğiyle ilgili herhangi bir bilgiye sahip olmadığımız bu gibi kitaplar hakkında, farklı görüşleri benimseyen kişilerin değerlendirmesine dayanarak hüküm vermek, insanı çoğu zaman sağlıklı sonuca götürmez. Nitekim değinildiği üzere, Ahmed b. Hanbel, Kerâbîsî'yi “lafz” meselesi sebebiyle eleştirmiş ve: “Bişr el-Merîsî öldü, yerine Kerâbîsî kaldı.” diyerek onu Mu'tezilî düşünceyi benimseyen birisine benzeterek itham etmiştir (s. 384). Dolayısıyla Ahmed b. Hanbel'in itham ettiği birisinin eseriyle ilgili olarak ön yargılı davranması ihtimal dışı değildir. Ayrıca, zikri geçen eser ile ilgili, Ahmed b. Hanbel'in görüşünü aktaran İbn Receb bile, *Şerhu İlelî't-Tirmizî* isimli kitabında, Kerâbîsî'nin müdelles râvilerle ilgili bazı görüşlerine yer vermekte ve onları farklı âlimlerin görüşleriyle teyit etmektedir.¹¹ Diğer taraftan Alâî, İbnü'l-Acemî ve İbn Hacer gibi, müdelles râviler ile ilgili eser kaleme alan müteahhirün hadis âlimleri, Kerâbîsî'nin bu eserinden istifade etmişlerdir.¹² Hatta mezkûr üç müellifin yalnız Kerâbîsî'nin görüşüne dayanarak

¹⁰ Bkz. Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1992, s. 97, 187-188.

¹¹ Bkz. İbn Receb, *Şerhu İlelî't-Tirmizî*, thk. Nureddin İtr, Dimaşk 1978, II, 744, 746.

¹² Alâî, *Câmi'u't-tahsil*, Beyrut 1986, s. 107; İbnü'l-Acemî, *et-Tebyîn*, Beyrut 1994, s. 116; İbn Hacer, *Tabakâtu'l-müdellesin*, thk. Âsım b. Abdullah Karyüti, Zerka 1983, s. 83-84, 118, 160.

Tâvûs b. Keysân el-Yemânî'yi müdellis râviler arasında zikretmesi,¹³ onun eserinin âlimler arasındaki değerini ortaya koyan önemli bir göstergedir.

Yazar eserinin “İkinci Bölüm”ünde rivayete ve dirâyete dayalı hadis edebiyatı türlerinin oluşumu ve gelişiminde, ilmî ve fikrî hareketlerin etkisini tespit etmeyi amaçladığını kaydetmektedir (s. 8). Fakat dirâyete dayalı “ilelü'l-hadîs” edebiyatının oluşumunda herhangi bir ilmî ve fikrî hareketten bahsetmemekte ve sadece söz konusu edebiyat türünün hangi bilgi çeşidini kapsadığını ve bu dalda uzman olan âlimlerin, hadislerin illetlerini saptamak için hangi metotları kullandıklarını zikretmekle yetinmektedir (s. 258-263).

Sonuç olarak birkaç tespit hatası veya bazı örneklere dayanılarak yapılan genellemelere rağmen eser, ehemmiyetli bir konuya ışık tutması ve gerek tasnif dönemi gerekse sonrasında telif edilen hadis edebiyatına yönelik araştırmalara örnek olması bakımından önem arz etmektedir. Özellikle fıkıh, kelâm, tefsir, tasavvuf ve Arap dili gibi hadis edebiyatının gelişimini etkileyen, ona yön veren amillerin tespiti ve mezkûr ilim dallarıyla etkileşim noktalarının ortaya konulması, eserin kayda değer özellikleri arasındadır. Ayrıca hadis tarihi ve edebiyatı ile ilgili diğer eserlerden farklı olarak hadis edebiyatının oluşum sürecini, dönemin sosyo-kültürel, ilmî ve siyasi ortamı bağlamında ele alan bu eser hicrî II. ve III. asırlarda telif edilmiş Câmî', Sünen, Musannef ve Müsned türü eserlerin tasnifi ve muhtevasının arka planının daha iyi anlaşılmasına ciddi katkılar sağlamaktadır.

Namig Abuzerov

Ezelî Hikmet ve Dinler: Dinler Tarihinde Tradisyonel Perspektif

Hüseyin Yılmaz

İstanbul: İnsan Yayınları, 2003. 412 sayfa.

“Önsöz”, “Giriş”, üç bölüm, “Sonuç” “Kaynakça”, “İndeks” ana başlıklarından oluşan ve Dinler tarihi sahasında yapılan bir doktora tezine dayanılarak hazırlanan bu eser, Geleneksel Ekol'ün kavramsal ve felsefî tasvirini, din anlayışını, dinin modernite ve bilim, teknoloji ve rasyonellik ile ilişkisini ve

¹³ Bkz. Alâî, *a.g.e.*, s. 107; İbnü'l-Acemî, *a.g.e.*, s.116; İbn Hacer, *a.g.e.*, s.83-84.

dinlerin aşkın birliği tezini incelemektedir. Müellifin bu eseri hazırlarken Geleneksel Ekol'ün genel dünya görüşünü, din ve metafizik anlayışını, özellikle felsefesini yeterince anladığı ve takdir ettiği anlaşılmaktadır. Ancak müellifin Geleneksel Ekol'e mensup düşünürlerin fikirlerini iktibas edercesine nakletmesi ve kitabı bütünüyle tasvir ve “nakillerle” inşası aslında onun bu düşünürleri yeterince içselleştirmedigine de delâlet emektedir. Müellif eserde, Geleneksel Ekol mensuplarının görüşlerini sadece nakille yetinmiş ve onların fikirlerini herhangi bir tez veya kendine ait bir tez etrafında inşa ederek düşüncelerini orijinal bir çalışma tarzında sunamamıştır. İlmî bir çalışma olarak metnin inşa tarzı iyi tetkik edildiğinde, yazarın bir çalışmanın dinler tarihi çalışması sayılabilmesi için düşünürlerin dinler tarihi alanına giren konulardaki görüşlerini toplamanın yeterli olduğuna inandığı görülmektedir. Müellif bu çalışmasında sadece Geleneksel Ekol'e mensup düşünürlerin dinler tarihi konularındaki görüşlerini toplamakla yetinmiş ve bu ekolün görüşlerini bir dinler tarihi tezi haline getirememiştir. Halbuki Geleneksel Ekol dinleri araştırma metotlarında, bilimsel ve fenomonolojik metodun dışında, dinlere içten bakabilmeyi mümkün kılan yepyeni bir metot sunmaktadır. Mesela Geleneksel Ekol'ün sunduğu bu metot, dinler tarihinde şimdilerde cari olan diğer metotlarla karşılaştırılarak ciddi bir dinler tarihi tezi yapılabilir ya da bu ekole mensup bir düşünürün –mesela Rene Guénon veya Frithjof Schuon'un– din anlayışı ile meşhur bir dinler tarihçisinin –mesela Mircea Eliade'nin– din anlayışını karşılaştırarak bize bu ekolün dinler tarihi disiplini içinde olan değil ama, olması gereken yeri hakkında bir fikir verebilirdi. Ayrıca Geleneksel Ekol'ün Müslüman toplumlar için yeni bir dinler tarihi perspektifi verip vermeyeceği konusu bir tez olarak işlenebilirdi. Çalışma bu ana temalardan birine göre yapılmış olsaydı, bir dinler tarihi çalışması sayılabilirdi. Eser müstakil bir çalışma olarak başından sonuna kadar sistematik bir örgü içinde, bir tezi ortaya koyması bir tarafa, ortaya konulan herhangi bir tezi de tahlil, tenkit veya bir başka tezle mukayese etmemektedir.

Eserin metin inşasında ve üslubunda da bazı ciddi problemler görülmektedir. Okuyucu çoğu zaman ifadelerin müellife mi yoksa nakilde bulunduğu yazarlardan birine mi ait olduğu noktasında mütereddit kalmaktadır. Müellif Geleneksel Ekol'e “gelenekselcilik”, bu ekole mensup düşünürlere de “gelenekselciler” demeyi tercih etmektedir. Bence Geleneksel Ekol bir ideoloji, bir “izm” olmadığı için, ona “gelenekselcilik” ve mensuplarına da “gelenekselciler” demek doğru değildir. Diğer taraftan yazar, Geleneksel Ekol'le ilgili mesela, “Gelenekselcilere göre bugün dünyamızda yaşayan bütün dinler doğru-

dur ve insanları doğruya ve kurtuluşa ulaştırır” (s. 380) tarzında kolay genellemelerde bulunmakta ve aynı zamanda yanlış hükümler vermektedir. Geleneksel Ekol'e göre “bugün dünyamızda yaşayan bütün dinlerin doğru” olduğunu değil de, belki bugün dünyamızda yaşayan “geleneksel” dinlerin kurtuluşa ulaştıracağını söylemek mümkün olabilir. Bu durumda bile, eğer yaşayan her din doğru ise, Geleneksel Ekol'e mensup René Guenon, Frithjof Schuon, Titus Burckhardt ve Gai Eton gibi büyük şahsiyetlerin neden Hıristiyan kalamayıp karşı tepkileri göze alarak Müslüman olduklarını izah etmek kolay olmayacaktır. Bütün bu eleştirilerimize rağmen çalışma, akademik anlamda önemli bir potansiyeli barındıran Geleneksel Ekol'ü özelde akademiye, genelde Türkiye'deki okullara takdim etmesi bakımından bir boşluğu doldurmaktadır. Bu hizmetinden dolayı yazarını kutlarız.

Adnan Aslan

Ahlâk Felsefesine Giriş

Lokman Çilingir

Ankara: Elis Yayınları 2003. 134 sayfa.

Batı'da hem teorik hem de pratik ahlâk alanında yayımlanan çalışmaların sayısında yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren bir artış olduğunu görüyoruz. Bu artışın çeşitli sebepleri var. Bu sebeplerin başında, bir yandan tıp ve benzeri alanlarda şahit olunan teknolojik gelişmelerin, diğer yandan toplumsal ve uluslararası düzeydeki adaletsiz uygulamaların doğurmuş olduğu sorunlara kapsamlı bir ahlâk görüşü çerçevesinde ikna edici cevaplar bulma arzusu gelmektedir. Ancak bu arzu doğrultusunda ortaya koyulan ahlâk anlayışlarının da bir çıkmazda olduğu ifade edilmektedir. Zira modernliğin inşa ettiği bilgi anlayışının, ahlâkı rasyonel bir inanç konusu olmaktan çıkıp kişisel bir kanaat meselesi haline getirmesi, mevcut ahlâk anlayışlarının kendilerini modern insana kabul ettirebilmek için iyi bir gerekçe sunma olanaklarını ortadan kaldırmış görünmektedir. Bütün ahlâk anlayışları eşit derecede geçerli olduğu ve birinin diğerine tercih edilmesini sağlayacak bir ölçütün varlığından söz edilemeyeceği için artık toplumun tüm üyelerince kabul edilecek bir ahlâk anlayışı ve erdemler kümesinden değil, sadece her bireyin kendi iyi anlayışından ve bu anlayışını hayata geçirmeyi temin edecek hak ve özgürlüklerden

söz eder hale gelmiş bulunuyoruz. Geline bu noktada, ahlâk felsefesi alanında ihtiyaç duyulan şeyin, bireylerin tamamına kendisini kabul ettirecek ciddi bir ahlâkî temellendirme olduğu uzun süredir dile getirilmektedir.

Derleme mahiyetinde olan *Ahlâk Felsefesine Giriş*, bu önemli meseleyi konu edinmektedir. Eser “Önsöz”, altı bölüm, “Kaynakça” ve “Dizin”den oluşmaktadır. Yazar, felsefî ahlâkın gerekliliği ve ahlâkî temellendirmenin ne olduğu konusunda kaleme aldığı ve I. Bölümü oluşturan bir “Giriş”ten sonra, felsefe tarihi boyunca ortaya konulan ahlâkî temellendirme biçimlerinden empirik, metafizik, rasyonel ve duygusal temellendirmelere birer bölüm açmış ve her bölümde bir veya birkaç filozofun metnine yer vermiştir. Platon, Aristoteles, Augustinus, d’Holbach, Kant, Bentham, Schopenhauer bu filozoflardan bazılarıdır. Yazar ayrıca metafizik temellendirmelere bir dayanak noktası olması bakımından Tanrı’nın varlığına ilişkin ontolojik argümanla ilgili bir bölüm daha ekleyerek burada da Fârâbî, Anselm, Descartes, Leibniz ve Kant’ın konuyla ilgili metinlerini sunmuştur. Son bölümde ise ahlâkî temellendirmelerin imkânı konusunda Hans Albert’in aleyhte, Karl-Otto Apel’in ise lehte görüşlerini yansıtan metinlerini kitaba dahil etmiştir.

Kitap, felsefede tartışmalı olan bir konuya kesin bir hükümlerle başlıyor. Yazara göre günlük hayatımızda kendi davranışlarımız veya çevremizdeki insanların davranışları hakkında “iyi” veya “kötü” şeklinde yargılarda bulunmamız, doğuştan getirdiğimiz bir özelliğin sonucudur (s. 11). Yazar burada Kant’ı kaynak olarak göstermekte, bu konuda mesela insanın bu özelliğinin toplum içerisinde yaşamaktan doğan tecrübelerinin bir sonucu olabileceğini dile getiren karşı görüşlere temas etmemektedir. Benzer bir sorun, vicdanla ilgili satırlarda da karşımıza çıkmaktadır. Yazar, kitaplı dinler açısından vicdanın insanda “Tanrı’nın sesi” olduğunu ifade etmektedir (s. 14). Bunun ne derece doğru olduğu bir tarafa, burada kitaplı dinler denilerek toptancı bir yaklaşım sergilenmekte, vicdan gibi muğlak bir konuda okuyucu peşin hükme yönlendirilmektedir. Yazarın vicdanla ilgili yaptığı “iyi vicdan”, “kötü vicdan” ayrımı da problemlili görünmektedir. Yazara göre, “iyi-temiz vicdan” kişiyi sorgulamaz, kendi sesine kulak vermeye zorlamaz, kişiye azap çekirtmez. Buna karşın kişiye belli bir huzur ve güven verir. “Kötü vicdan” ise daha ziyade istenmedik bir davranışı takip eder ve “Böyle davranmamalıydım!”, “Bunu yapmak zorunda değildim” şeklinde insan bilincine veya benliğine baskı yapar (s. 14). Halbuki kişinin vicdanı tarafından sorgulanması veya sorgulanmaması, tamamen sahip olduğu ahlâkî değerlere uygun davranışlar sergileyip sergilememesi ile ilgilidir. İyi veya kötü olan, davranışlardır. Vicdan

kötü davranış görünce eleştirmekte, iyi davranış sergilendiğinde ise bunu yapmamaktadır.

Kitabın “Giriş”inde, vicdan konusundan başka; bilinç, özgürlük, ödev ve sorumluluk ve niyet konularının ele alındığı “Felsefi Bir Ahlâkın Gerekliliği” başlıklı bu bölüm, tamamen Kant’ın görüşlerinin işgali altındadır. Her bir konuyla ilgili olarak kısmen farklı bakış açıları verilmekte, sonuç cümlelerinde ise Kant’ın görüşü, geçerli görüş gibi sunulmaktadır. Bu da felsefi bir giriş kitabından beklenen tarafsızlığa gölge düşürmektedir.

Hemen belirtelim ki, kitap derleme olması itibarıyla belli bir ilgiyi hak etmektedir. Zira bir konuya ilişkin taraf ve karşı taraf görüşlerini bir arada sunan bir derleme çalışması, özellikle felsefe alanında faydalı görünmektedir. Böylece okur, yazarın da belirttiği gibi (s. 7), muhalif argümanları görmek suretiyle felsefi düşünmeye yönlendirilmektedir. Bununla beraber kitap, derleme çalışmaların karşı karşıya kaldığı kimi sorunların üstesinden gelmiş görünmemektedir.

Göze çarpan ilk sorun, filozoflara ait metinlerden önce, okuyucuyu metne hazırlamak amacıyla Çilingir’in kaleme aldığı yazıların uzunluğudur. Kimi bölümlerde alıntılanan metinleri gölgede bırakacak ve onları bir okuma parçası düzeyine indirecek kadar uzun olan bu yazılardaki diğer bir sorun da içerikleridir. Örneğin, Aristoteles’in *Nikomakhos’a Etik*’inin ilk altı paragrafının alıntıldığı “Ampirik Temellendirme” başlıklı “İkinci Bölüm”de Çilingir tarafından yazılmış olan satırlar, *Nikomakhos’a Etik*’in uzun bir özetini vermekte, böylelikle alıntılanan metinde dile getirilen şeyleri önceden fazlasıyla anlatarak filozofun metnini neredeyse gereksiz kılmaktadır. Aynı durum Platon’un *Euthyphron* diyalogunu içeren “Metafizik Temellendirme” başlıklı bölüm için de geçerlidir. Yine bu bölümle ilgili olarak zikredilebilecek diğer bir sorun d’Holbach’ın “Ahlâki Sapıklığın Nedeni Olarak Din” ve Emil Brunner’in “Etik Nihilizmin Alternatifi Olarak Dinî Ahlâk” başlıklı yazılarıyla ilgilidir. d’Holbach’ın yazısı dine karşı bildik aydınlanmacı tavrın aşırı bir biçimi olarak oldukça naif bir dokuya sahip görünmekte, Brunner’in yazısı ise dinî ahlâkın olumlu kabul edilebilecek yönlerinden bahseden edebî bir yazı olmaktan öteye geçememektedir. Dolayısıyla bu yazıların, amacı, insanı felsefi düşünmeye yönlendirmek olarak ilan edilmiş bu kitapta neden yer aldıklarını izah etmek güçleşmektedir.

Çilingir “Metafizik Temellendirme”yle ilgili III. Bölüm’ün ardından bu bölümün bir tamamlayıcısı olacağını düşünerek Tanrı’nın varlığını kanıtlamaya yönelik ontolojik argümanla ilgili dördüncü bölümü önümüze koymaktadır. Fârâbî,

Anselm, Descartes ve Leibniz'in ontolojik argümanı ele aldıkları, Kant'ın ise Tanrı'nın varlığını kanıtlamanın imkân dahilinde olmadığını ifade ettiği metinlerden oluşan bölümde, herhangi bir ahlâkî meseleyi, en azından yazarın kendisinin de kitabın başka bir yerinde (s. 63) dile getirdiği, insanın eylemleriyle Tanrı'nın iradesinin ilişkisi sorununu ele alan bir paragraf dahi bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu bölümün kitabın bütünüyle ilişkisi tam olarak kurulmuş görünmemektedir. Temellendirme probleminin ele alındığı son bölümde ise, mesele açık bir şekilde ortaya konulamamıştır. Üstelik Albert ve Apel'dan yapılan çeviriler de konunun anlaşılması sadedinde okuyucuya yardımcı olacak türden çeviriler değildir. Sonuç olarak Çilingir'in kitabının özellikle farklı görüşleri yansıtan metinleri barındırması açısından okuyucunun dikkatini çekebileceği söylenebilir.

Osman Baş

Postmodern Dünyada Kibleyi Bulmak

T. J. Winter (Abdülhakim Murad)

Çev. Ömer Baldık, Muhammed Şeviker

İstanbul: Gelenek Yayınları, 2003. 208 sayfa.

Kitap “Başlamadan Önce” başlıklı bir önsöz ve on bir ayrı makaleden oluşuyor. Makaleleri, bir bütünü oluşturmaktan ziyade, belli konularda birbirinden bağımsız yorumları içeren parçalar olarak değerlendirmek mümkün. Kitap genel olarak Müslümanların yüzyıllardır tartıştığı bazı konuları ve günümüz Müslümanlarının yaşamak zorunda olduğu bazı durumlarla ilgili yorumları içermektedir. Çeviri olmasına rağmen, dilinin akıcılığı eserin okunmasını kolaylaştırmaktadır. Makalelerin bir kısmı, müellifin de belirttiği gibi akademik çevrelere, diğer bir kısmı ise genel okuyucu kitlesine hitap etmektedir.

Kitap belirli bir konuya yoğunlaşmadığı ve birbiriyle çok bağlantılı konular içermediği için, yapılan değerlendirmenin de bir bütünlük arz etmesi güçleşmektedir. Bu nedenle değerlendirmeler makale ismi belirtilerek ilgili makale sınırları içinde yapılacaktır.

T. J. Winter, kitabın “Bir İşaret Olarak Yeni Binyıl” adlı ilk makalesinde (s. 15-32) sekülerleşme konusuna değinmektedir. Ona göre, etrafımızda sürekli

ve büyük bir hızla güçlenmekte olan küresel süreçleri ve bunların sonuçlarını anlamaya çalışmak her bir Müslüman için farzdır. Bu süreç, insanların tüm konulara bakışını da şekillendirmektedir. Farklı kültürlerle ve dinlere mensup insanlar güvensiz bir ortamda yaşadıklarını hissetmeye başladıklarında, dışlayıcı bir tutum takınırlar. Ancak Müslümanların yapması gereken şey, sekülerleşme süreci ve tepkisel haricilikten uzak durmaya çalışmak olmalıdır (s. 32). Belki de bu noktada sorunu net bir şekilde ortadan kaldıracak çözümler üretmek çok kolay olmadığı için, yazar bu öneriyi dile getirirken okuyucuya çözüm konusunda çok aydınlatıcı bilgiler sunamamaktadır.

Hz. Peygamber'in sünneti, kitabın genelini dikkate aldığımızda, yazarın üzerinde çok durduğu ve değer verdiği bir unsur olarak göze çarpıyor. O, "Temel İlke Olarak Sünnet" (s. 45-60) başlıklı makalesinde Hz. Peygamber'in sünnetini saflığın ve duruluğun sembolü olarak değerlendirdiğinden onu günümüz dünyasında sığınabileceği en iyi liman olarak görüyor (s. 56).

T. J. Winter, erkek biyolojisinin aynı anda birden çok kadınla evli olmayı mümkün kılması sebebiyle çok eşliliği normal karşılar. Yazar, Batı'da isteğe bağlı eşcinsel ilişkiler normal karşılanırken, yine isteğe bağlı çok eşliliğin yasaklanmasını anlayamadığını ifade eder. Winter, konuyla ilgili "İslâm, Irigaray ve Cinsiyetin Yeniden Tanzimi" adlı makalesinde (s. 75-99) Hz. Peygamber'in çok eşliliğinin, bedene karşı yürütülen Hıristiyan savaşının sonuna işaret ettiğini ve ayrıca cinselliğin, İbrani peygamberlerin beyan ettiği kutsal değerini teyid etmiş olduğunu ifade eder. Fakat, Hz. Peygamber'in Hz. Hatice'nin vefatına kadar tek eşle yaşaması ve diğer evliliklerini kırk yaşından sonra yapması sebebiyle, diğer evliliklerin çoğunun sebeplerini cinsellik dışındaki etkenlerde aramamız gerektiğini düşünürsek, onun çok eşliliğinin, cinselliğin önemini ve kutsal değerini teyid etme niyetiyle çok da ilgili olmadığını söyleyebiliriz. Hz. Peygamber elbette cinselliği yadsımıyordu ve Müslümanlara evliliği ısrarla tavsiye ediyordu. Fakat Hz. Peygamber'in evliliklerinin çokluğunun cinselliğin kutsallığının bir ifadesi olduğu yorumuna bağlamak, zorlama bir yorum olsa gerektir. Aslında meseleyi Hz. Peygamber özeinden çıkardığımızda, karşımıza cevaplanması gereken "Çok eşlilik erkek biyolojisinin bir sonucu mu?" veya "Zorunlu hallerin bir çözümü mü?", yoksa "Hayatın normal sayılabilecek dönemlerinde de yaşanabilecek bir durum mu?" gibi sorular çıkmaktadır. Çok eşlilik, üzerinde daha fazla düşünmeyi ve günümüz şartlarını dikkate alarak yeniden yorumlanmayı gerektiren çok önemli bir konu olarak canlılığını hâlâ devam ettirmektedir. Bu çağda Müslü-

man kadının çok eşliliğe bakışının klasik anlayıştan artık epeyce farklılaştığını görmezden gelemeyiz.

“Dindar Ötekiyi Tasvip Etmek” adlı makalesinde (s. 123-144) T. J. Winter, açık bir şekilde dinsel çoğulculuğa karşı olduğunu belirtmekte ve Müslümanların tarihte gayrimüslimlere karşı olan müsamahakâr tavrının, gayrimüslimlerin kurtuluşlarına vesile olması yorumuna bizi götüremeyeceğini ifade etmektedir. Yazara göre şefaet, dinlerin çokluğu ve doğruluğu probleminde çözüme katkı sağlayabilir. Winter bu konuda ortaya koyduğu fikirlerle klasik dışlayıcı yaklaşımın sınırlarından dışarıya çıkmamaktadır. Fakat bu konu şefaetle ya da dışlayıcı birtakım ifadeleri benimsemekle halledilebilecek bir konu değildir.

Winter, “Müslüman ve İngiliz?” adlı makalesinde (s. 145-163) kendi özelden hareketle bir İngiliz Anglikan, bir İngiliz Yahudi ve bir İngiliz Hindu’sunun sahip olduğu tipolojiden bahsetmek mümkünken bir İngiliz Müslüman tanımının henüz tam bir anlam ifade etmediğini söylemektedir. Yazara göre bu durum İngiliz muhtedilerinin önemli sorunlarından biridir.

Hıristiyanlık ve İslâm’ın yayılışındaki farklılıklara değinen Winter, Hıristiyanlığın yayılma sürecinde Amerikan yerlilerinin imhası, kalanların zorla vaftiz edilişi ve diğer taraftan engizisyon mahkemelerinin rolü ile İslâm’ın yayılışındaki sûfi ve tüccarların nezaketi arasında önemli bir metot farkı olduğunu düşünmektedir. Bu nedenle Hıristiyanlaşma, beraberinde Avrupalılaşmayı getirirken, İslâmlaşma Araplaşmayı getirmemiştir. Bunun örnekleri dinlerin mimarî yapılarında çok net bir şekilde gözlemlenebilir. Winter, Müslüman ülkelerdeki camilerin mimarî yapılarının, bulunduğu ülkenin kültürel rengini yansıttığını, dünyadaki katedral ve kiliselerin mimarilerinin ise birbirinden çok farklı olmadığını belirtir (s. 150).

Winter’a göre Britanya halkının son birkaç yüzyıldaki ahlâkî ve dinî mizaçları Hıristiyanlığa değil, İslâm’a daha yakındır. Dolayısıyla bir İngiliz, Müslüman olabilmek için çok büyük zorluklarla karşı karşıya değildir. Yazanın böyle bir sonuca ulaşmasına yol açan nedenlerin ayrıntısına girilmemekle birlikte, Britanya’nın Katolikliğin boyunduruğundan kurtulup Anglikan Kilisesi’ni kurmasının önemine ve değerine işaret edilmekle yetiniliyor. Ancak burada sorulması gereken soru, Britanya halkının ahlâkî ve dinî mizaçlarını belirleyen Hıristiyanlıkken, nasıl ve hangi nedenlerle onların İslâm’a daha yakın olabildiğidir? İngilizler, Almanlardan ya da Fransızlardan hangi farklı özellikleri sebebiyle İslâm’a daha yakın olabiliyorlar? Bunun ikna edici ce-

vaplarını kitapta bulamıyoruz. Böylesine bir yorum, kendisi İngiliz olan yazarın inandığı dinle daha yakın bir ilişki içinde olması arzusunun bir sonucu olarak değerlendirilebilir.

“Ailenin Çöküşü” adlı makalesinde (s. 61-74) T. J. Winter, aile kurumunun parçalanması ve çöküşünün Batı’da önemli bir problem olduğuna işaret etmektedir. Ona göre aile yapısındaki bu çöküş, ahlâkî zayıflığın sonuçlarıyla doğru orantılıdır. Yazar, okul ve işyerlerinde kız-erkek karışık olmasının ahlâkî dejenerasyonun önemli bir sebebi olduğuna inanmaktadır (s. 67). Fakat yazarın teklif ettiği ayrı eğitim ve işyerlerinde kadın erkek ayrımı, günümüz dünyasında mümkün müdür ve problemin çözümüne katkısı ne olacaktır? Bu küresel ortamda, televizyon ve internetin yarattığı sanal dünyada kurulan ilişki biçimlerinin açtığı zararlar, ayrı eğitimin getireceği faydaları çok gerilerde bırakmaktadır. Bu şartlarda ayrı eğitimi savunmak ne kadar uygulanabilir ve bu uygulamalar ne kadar faydalı olacaktır?

Winter, “Bağnazlığın Sefaleti” adlı makalesinde (s. 165-178) önemli bir soruyu gündeme getiriyor. Nasıl oluyor da Nâsır gibi kendini beğenmiş bir demagog, milyonlarca üyesi bulunan İhvan-ı Müslimîn’e galip gelebilmiştir? Bu, gerçekten üzerinde düşünmeyi gerektiren önemli bir sorudur. Bu tespitten hareketle, radikal İslâm anlayışını eleştiren Winter, onun yüzeysel ve kaygan bir zeminde ilerlediğini örnekler vererek açıklar (s. 171). Buna karşılık sûfi geleneğin önemi üzerinde durur ve onu İslâm’ın önemli ve ihmal edilmemesi gereken yönü olarak görür. Radikal İslâm anlayışının bu sûfi geleneğin insana kazandırdığı derinliğe ihtiyacı olduğunu söyler (s. 176-178). Yazar’ın yukarıda sorduğu soru, aslında Müslümanların probleminin kaynağı konusunda bizlere önemli ipuçları vermektedir.

Yazar dinle ilgili konularda yorum yapmanın çok kolay olmadığı kanaatinde. Ona göre bütün hadis külliyatını kavramadan ve hüküm çıkarma usûllerini bilmeden bir konuda karar vermeye çalışmak, ciddi tehlikeleri beraberinde getirir. İnsanlar istisnalar dışında, bunu yapamayacağına göre, bu istisnalar dışındakilerin hüküm vermeye çalışmasının gereği yoktur. Nasıl ki iyileşmek için tıp kitaplarına değil, doktora başvuruyorsak dini doğru anlamak için de bu konularda uzmanlaşmış âlimlerin yol göstericiliğine başvurmalıyız. Kendisinin ictihada kesinlikle karşı olmadığını belirten yazar, bunun uzmanların işi olduğunu söyler. Bu anlayış bizce, kabul edilebilir bir yaklaşım olmakla beraber, bu durum insanları mensubu oldukları dini düşünmeye, yorumlamaya ve yeni birtakım düşünceler üretmeye engel olabilir. Bir konu

üzerinde yorum yapmanın bu kadar külfeti olmamalıdır. Bu görüşten hareketle, din eğitimini fakülte düzeyinde almış kişilerin tamamına yakını, yazarın belirttiği özelliklere sahip olmadığı için bunların dinî bir konu ile ilgili yorum yapması pek sağlıklı olmayacaktır. Herhalde insanları düşünmekten ve yorum yapmaktan alıkoymak için bu kadar korkutmanın -amaç yanlışa düşmekten korumak dahi olsa- dine sağlayacağı fayda, zarardan fazla değildir.

Winter, kitap boyunca çok planlı seçilmediği anlaşılan konular üzerinde ve klasik Sünnî anlayış çerçevesinde hiç de yabancı olmadığı yorumlar dile getirmektedir. Fakat şunu açıkça söyleyebiliriz ki bu kitap, kibleyi bulmak isteyenlere elbette faydalı olacaktır.

Mustafa Çakmak

Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak: Tefsirde Anakronizme Ret Yazıları

Mustafa Öztürk

Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004. 279 sayfa.

Bu çalışma yazarın konu bütünlüğünü dikkate alarak ve yeniden gözden geçirerek daha önce yayımlanmış yazılarından yaptığı bir derlemedir. Konular toplam dokuz başlık altında incelenmiştir. “Kur'an ve Anlama Sorununun Mahiyetine Dair” (s. 11-25) başlıklı yazısıyla Kur'an'ı anlama sorununu temelde geleneksel Kur'an anlayışı ve tefsir yaklaşımına indirgeyen yazar, hemen peşinden gelen “Kur'an ve Yeni Anlama Yöntemleri” (s. 27-41) başlıklı ikinci yazısıyla bir çözüm önerisi sunarak Kur'an'ı anlamada yeni yöntemlerden biri olarak değerlendirdiği Batılı yorumbilim kuramlarının (hermeneutik) uygulanmasını savunmaktadır. “Kur'an'ın Cennet Tasvirlerinde Yerel ve Tarihsel Motifler” (s. 207-231) ve “Kur'an'da Uhrevi Azap Figürleri” (s. 233-259) başlıkları altında Kur'an'ın dil ve ifade özellikleri üzerinde durulmaktadır. “Kur'an'a Göre Ötekinin Konumu: Ehl-i Kitapla İlgili Âyetlerin Klasik Yorumuna Eleştirel Bir Yaklaşım” (s. 129-178) ve “Kur'an ve İslâm'ın Ataerkil Yorumu” (s. 179-206) başlıkları altında yazar, Müslüman erkeğin ötekisi olarak değerlendirdiği ehl-i kitap ve kadın örnekleme üzerinde durmak suretiyle çağdaş Kur'an okumalarında dikkat çeken Kur'an'da ehl-i kitap ve Kur'an'da kadın gibi iki önemli konuyu gündeme taşımaktadır. “Kur'an'da Örtünme Emrinin Tarihsel Zemini: Klasik Tefsirlerdeki Tesettür Formu Üzerine” (s. 103-128)

adlı bölümün girişinde yazar, bu yazının, tesettür konusunda yeni bir görüş ileri sürme iddiası taşımaksızın sadece klasik dönem müfessirleri tarafından konunun ne şekilde anlaşılıp yorumlandığını ortaya koymayı hedefleyen bir literatür taraması olduğunu ifade etmişse de Sâbûnî, Süleyman Ateş gibi modern dönem müfessirlerine de yer vermiş ve eleştirel bir üslup kullanmıştır. “Tefsirde Çeşitlilik ve Mezhep-Meşrep Refleksi: Ulu’l-Emr Kavramı Örneği” (s. 77-102), tefsir tarihinde mezhebî tefsirler tartışmasına; “Kur’an ve Otantik Anlamı Keşif Projesi: Şâtıbî’nin Kur’an’ı Anlama Yöntemine Dair Bir İnceleme” (s. 43-75) başlıklı kısım ise son zamanlarda Şâtıbî üzerine yazılanlara tefsir tarihi açısından önemli bir katkıdır. Bu nedenle eser genel bir değerlendirmeye ifade edecek olursak, “çağdaş yaklaşımlar” adı altında inceleyebileceğimiz literatürün bir parçası olarak karşımızda durmaktadır.

Geleneksel Kur’an okumalarını anakronistik bulan yazar, kendi çalışmasının kabaca “tarihselci okuma” olduğunu itiraf etmesine (s. 7) rağmen, gerek başlıkta gerekse içerdeki alt başlıklarda tarihselcilik ifadesinden ısrarla kaçındığı hissini vermektedir. Tüm çağdaş yorum tartışmalarının ve hermeneutik incelemelerin bir dönem akademik tartışmalarda hep tarihselcilik başlığı altında sunulması ve okuyucuda artık bıkkınlık uyandırması, yazarın bu tercihi için haklı bir neden sayılabilir. Tarihselci teze dair düşüncelerini sunarken yazar, Kur’an’ın tarihselliğini kabulün Kur’an’ın evrenselliğine halel getirmeyeceğini, aksine Kur’an’ı anakronik okuma karmaşasından kurtaracağını ileri sürer.

Yazar eserin daha ilk kısmında günümüzde Kur’an’ı anlama sorununun temel nedeni olarak geleneksel Kur’an anlayışını ve tefsir yaklaşımını gösterir (“Kur’an ve Anlama Sorununun Mahiyetine Dair”, s.11-25). Burada Kur’an’ı anlama sorununun başlangıcını İslâm kelâmında Hicrî ikinci yüzyılda ehl-i sünnet ve Mu’tezile arasında gerçekleşen “halku’l-Kur’an” tartışmasına bağlayan yazarın, özellikle Sünnî gelenekteki “ezelî ve ebedî Kur’an” anlayışını problemli bulup, buradan hareketle eleştirilere başladığı görülür. Zira yazara göre ezeli-ebedi Kur’an anlayışı, ehl-i sünnet düşüncesinde, lafzında sonsuz bir anlam potansiyeline sahip bir Kur’an anlayışını doğurmuştur. Anlama sorununun temellerini gelenekte bulan yazarın öngördüğü çözüm ise gelenekte değil, Batı’dadır. Yazar “Kur’an ve Yeni Anlama Yöntemleri” (s. 27-41) başlıklı kısımda çözüm önerisini sunarken, Kur’an’ı anlamada yeni yöntemlerden biri olarak değerlendirdiği Batılı yorumbilim kuramlarının (hermeneutik) uygulanmasını savunmaktadır. Yazar konuya “Hermeneutik, monolitik bir yapı veya standart bir yorum yöntemi midir?” sorusuyla başlar. Aslında sorulması yersiz olan bu sorunun sorulması, yazarın da üzerinde durduğu gibi hermeneutiğin tıpkı İslâm tef-

sir geleneğine benzer şekilde içinde farklı yaklaşım, yöntem ve teorileri barındıran bir yorumbilim geleneği değil de, başlı başına özerk bir yöntem olarak algılama yanlışlığından kaynaklanmaktadır. Hermeneutik temelinde Batılı yöntem ve yaklaşımlara olan çekimserliği, Sünnî gelenekte hep var olagelen gelenekselci tavra bağlayan yazara göre Sünnî gelenek içinde yeni olana karşı genellikle rezerv konulmuş, yenilikler ya heretik nitelmesiyle safdışı edilmiş ya da kabul görmesi için yüzyılların geçmesi gerekmiştir (s. 29).

Kur'an'ı anlama sorunu tartışmasında, Kur'an için yapılan hitap-kitap (söz-yazı) ayrımı, yazarın üzerinde önemle durduğu bir başka noktadır. İlk nesil olan sahabe için bir hitap olan Kur'an, daha sonraki nesiller için artık bir kitap halini almıştır. Dolayısıyla yazara göre Allah'a ait hitapta ne demek istendiğini (mağzâ) anlamada sorun yaşamayan sahabeye mukabil, sonraki nesiller için Kur'an'ı anlamak sorun haline gelmiştir (s. 19). O halde Kur'an bir hitap mıdır, yoksa bir kitap mıdır? Kur'an'a uygulanacak metodoloji açısından önem arz eden bu sorunun yanıtı makalede pek net verilmemektedir. Kur'an'ı anlama sorunu tartışılırken, sorunun bir parçası olarak Kur'an'ın evveleminde "hitap" (söz) oluşu vurgulanmakta, hemen peşindeki bölümde Kur'an'a hermeneutik metotların uygulanabilirliği tartışılırken ise aksine Kur'an'ın "kitap" (metin) oluşu ön planda tutularak "Kur'an'a epistemik bir nesne olarak yaklaşmak" ve "önümüzde yazılı bir metin olarak duran mesajdaki dilsel kodların çözümlenmesi" gerektiği belirtilmektedir.

İslâm geleneğinde özerk bir tefsir metodolojisinin oluşmadığı savından yola çıkan yazar, Kur'an'ı anlama metodolojileri bağlamında sadece dil tahlilleri ve fıkıh usûlüne ait metin çözümlene teknikleri çerçevesinde metotlar geliştirildiğini belirtir. Çoğunlukla ahkâm âyetleri ile sınırlı kalan bir fıkıh usûlünün, öte yandan dil kuralları çerçevesinde gelişen metodolojilerin Kur'an'ın bütününe anlaşılmasında tek başlarına yeterli olmadıklarını vurgular. Burada belirtmek gerekir ki, çoğunlukla modern yaklaşımların yorumladığı gibi, İslâm tefsir geleneğini ve geleneğin Kur'an'ı anlama çabasını sadece dil tahlili ve fıkıh metodolojilerine indirgemek mümkün değildir. İslâm tefsir geleneğinde aslında Hz. Peygamber'in ve sonraki nesillerin anlamaları ve bu anlamaların bize aktarımı olarak özetlenebilecek bir rivayetler bütünü söz konusudur. Aslına bakılırsa geleneksel anlamda bu rivayetler bütünü, Kur'an'ı anlamının temelini teşkil etmektedir. Esbâb-ı nüzûl, Hz. Peygamber'in sorular karşısında veya kendiliğinden Kur'an âyetlerine getirdiği açıklamalar, sahabenin ve onların tedrisinden geçmiş tâbiîn neslinin getirdikleri yorumlar geleneksel tefsir anlayışında önemli yer tutmuştur. İşte burada en önemli sorun esbâb-ı nüzûl ve bunu aktaran hadis

külliyyatının güvenilirliği sorunu olacaktır. Söz konusu külliyata, külliyyen bir güvensizlik içinde olan modern anlayışın ve buna katıldığı gözlenen yazarın, tefsir literatürünü sadece o dönemdeki mevcut kültüre ait birikimi aktaran bir külliyyat olarak değerlendirmesi, geleneksel anlama çabalarına yönelik tüm kapıları kapamış olduğunu göstermektedir. Zira bu anlayışa göre geleneksel okuma ve anlama yöntemleri, modern çağda artık iflas etmiştir. Ancak burada bu yaklaşımı bekleyen ciddi bir handikap söz konusudur. Geleneğin Kur'an'ı anlamaya yardımcı olarak bize sunduğu malzemeye yönelik bu olumsuz tavır, yazarın Kur'an'ı kendi tarihi içinde anlamak çabasıyla çelişmektedir. Zira tarihselci yaklaşımın gereği olarak Kur'an'ın nesnel anlamının korunabilmesi için indiği dönemin şartları içinde incelemenin gerekliliği özellikle önem arz eder. Elde dindışı kaynaklar mevcut olmadığına göre, bize dönemin şartlarını ve kültürel özelliklerini en iyi biçimde gelenekteki kaynaklar sunmaktadır. O halde bu kaynaklara bigâne kalmamız nasıl mümkün olacaktır?

İşte burada teoride geleneği ve gelenekteki malzemeyi reddeden anlayışın, pratikte onun sunduğu malzemeye kaçınılmaz şekilde muhtaç olduğunu görüyoruz. Bunun elimizdeki eserdeki yansımaları ise “Kur'an'ın Cennet Tasvirlerinde Yerel ve Tarihsel Motifler” ve “Kur'an'da Uhrevî Azap Figürleri” adlı makalelerde görmek mümkündür. Söz konusu iki makalede konuya dair neredeyse hiçbir rivayet israf edilmeden hadislerle yer verilmekte ve âyetin indiği Arap Yarımadası'nın cennet ve cehennem anlayışları en ince detayına kadar adeta antropolojik taramaya tabi tutulmaktadır. Dolayısıyla sonuç itibarıyla teorik anlamda esbâb-ı nüzûl ve bunu bize aktaran hadislerle şüpheli yaklaşan yazarın, burada hadisleri kullanarak nüzûl ortamına dönme iddiası ciddi anlamda çelişkili gözükmektedir.

Son olarak eserin dil ve üslubu konusunda birkaç söz söyleyelim. Yazarın diğer çalışmalarında olduğu gibi bu çalışmasında da akıcı akademik üslubu kendini göstermektedir. Ancak eserin sonraki baskılarında göz önünde tutulması temennisiyle, biz burada dil ve üslupta göze çarpan önemli bir hususa dikkat çekmek istiyoruz: Sözcüklerin Türkçe'si mevcutken yabancı dillerdeki karşılıklarının kullanılması. Bu tür kullanıma en ilginç örnek eserde neredeyse hemen her icmâ teriminin konsensüs ile ifade edilmesidir. İşin en ilginç noktalarından biri de oryantalist metinlerde ulemanın konsensüsünü ifade için icmâ kelimesinin olduğu gibi kullanımı bir orijinallik ifade ettiğinden ve icma artık terimleşmiş olduğundan tercih edilegelmiş olmasıdır. Bu ifadelerin pek çoğu akademik çevrelerin konuşma dilinde yer almakta ve aslına bakılırsa esere güzel bir çeşni de vermektedir. Fakat bunların yazı dilinde pek kullanılmaması ve üs-

telik Türkçeleri varken yabancı dildeki karşılıklarının tercih edilmesi sıkıntı oluşturmaktadır. En önemlisi de bu sözcüklerin kullanımı, metnin anlaşılma riskini artırarak okuyucu yelpazesini daraltmaktadır. Örnekleri çoğaltacak olursak şunları sayabiliriz: “absürd, determine eden, mistifiye etmek, rezerv koymak, heretik, onore etmek, manifesto, spontone, deskriptif, anakronik, metahistorik anagojik literal, tipolojik alegorik, identifikasyon, agorafobi, illüstrasyon, Kronosoğulları, remisyon, düşünce gettosu, kontrast...” Yukarıda saydığımız sözcüklerin hemen hiçbirisine parantez içi açıklama getirilmemişken, Türkçe’de yaygın şekilde kullanılan “homojen” kelimesini parantez içinde “mütecânis” olarak açıklama gereği duyulması da dikkat çeken bir başka husustur.

Bilal Gökkur

Oryantalist Misyonerler ve Kur’ân: Batı Etkisinde Hint Kur’ân Araştırmaları

Abdülhamit Birişik

İstanbul: İnsan Yayınları, 2004. 223 sayfa.

İslâm toplumunu yaklaşık dört yüz yıldır meşgul eden misyonerlik faaliyetleri ve buna kaynak sağlayan oryantalizmin, Müslümanların gündemine bu denli girişi Edward Said’in “Şarkiyatçılık/Oryantalizm” isimli eseriyle gerçekleşmiştir. E. Said, konuyu tarihle olan bağına kurarak ortaya koymaktadır. Oysa ülkemizdeki oryantalizm ve misyonerlik faaliyetlerinin büyük bir çoğunluğunda, konunun tarihsel bağları ve ayrıntıları ihmal edilmekte, sadece ürünler üzerinden değerlendirmeler yapılmaktadır. İşte müellif “Önsöz”, “Giriş”, üç bölüm, “Değerlendirme ve Sonuç”, “Bibliyografya” ve “İndeks”ten oluşan bu eserin ilk iki bölümünde, misyonerleri İslâm’ı ve İslâmî ilimleri öğrenmeye yönelten sebepleri ayrıntılı olarak işlemiş ve özellikle oryantalistlerin bu alanla ilgili çalışmalarını konu edinmiştir. “Üçüncü Bölüm”de ise Hint alt kıtasındaki oryantalizm ve misyonerliğin Kur’an araştırmalarına etkisini değerlendirmiştir.

“Giriş” kısmında müellif, “misyonerlik” kavramının kullanım alanları ve misyonerliğin Batı’daki tarihî gelişimi ile ilgili bilgi vermekte ve en geniş anlamıyla, “inançları ve düşünceleri ‘ötekilere’ ulaştırmak, öğretmek ve hatta kabul

ettirmek” anlamında kullanılan bu terimin, bütün müspet ve menfi çağrışımlarıyla Batı Hıristiyan dünyasına ait olduğunu vurgulamaktadır (s. 15-16).

Kitabın “Birinci Bölüm”ünde, köklü bir medeniyete, din, ilim ve düşünce geleneğine sahip olan Hint alt kıtasında ilk ciddi toplumsal kırılmanın yaşandığı Babürlü Hükümdarı Ekber Şâh dönemindeki dinî-ilmî tartışmalar ve “Katolik”liğin en mutaassıp tarikatlarından biri olan “Cizvit”lerin (Jesuits) bu bölgedeki misyonerlik faaliyetleri incelenmektedir. Zira bu bölgeye ilk gelen misyonerler, bilindiği kadarıyla, Katolik Cizvitler olmuştur. İlk geliş yılları olan 1540’tan sonra, çeşitli bölgelerde misyonerlik faaliyetlerine başlayan Cizvitlerin etkinliği, 1800’lü yılların başlarından itibaren İngiliz Krallığı’nın desteklediği Protestanların gelişine kadar sürmüştür. Bu dönem zarfında –Ekber Şah başta olmak üzere– hem birçok devlet adamı ve üst düzey yöneticilerle hem de çarşı ve pazarlardaki halkla diyaloglarında etkili olmuşlar ve bunun sonucu kimi din değiştirme olayları gerçekleşmiştir. Babürlü devleti sınırları içinde, kendi ülkelerinde ve kendi dinlerindeki diğer mezheplere karşı bile bu kadar müsamahakârlığın olmadığı bir ortamı gören Cizvitler, İslâm ve Müslümanlarla ilgili düşüncelerini daha çok sözlü olarak dile getirmişlerdir. Ancak onların İslâm ve Müslümanlarla ilgili görüş ve düşünceleri, ilmî ve objektif olmanın çok ötesinde, genelde taraflı, önyargılı, yanıltıcı ve itham edici niteliktedir (s. 40-41).

“İkinci Bölüm”de, özellikle İngilizlerin bölgeye hakimiyetinden sonra, Protestanlığın Hint alt kıtasındaki geçmişinden, Hıristiyanlaştırma çabalarından, misyonerlerin ilmî yeter(siz)liklerinden ve bunlarca yapılan Kur’an, tefsir, siyer ve Kitab-ı Mukaddes tercümesi çalışmalarından söz edilmektedir. Portekizliler, Hollandalılar, Fransızlar ve İngilizlerden oluşan sömürgeci güçlerin, Hint alt kıtasını tamamen sömürgeleştirme ve kendi aralarında da güç gösterisinde bulunma yarışında bir adım öne geçen İngilizler, kendi ülkelerinde de aktif olan Protestan kiliselerinin ve cemiyetlerinin bu bölgeye giderek faaliyet göstermesini teşvik etmiş ve ekonomik olarak da onları desteklemişlerdir. Bir yandan Hint alt kıtasının sömürgeleştirilme tarihinde önemli bir yere sahip olan British East India Company (İngiliz Doğu Hindistan Şirketi) bünyesinde değişik işlerde çalışan birçok Protestan İngiliz aktif olarak misyonerlik faaliyetlerinde bulunmuş; diğer taraftan bu şirketin maddi desteği ve himayesi altında kurulan onlarca misyoner cemiyeti, rahat ve özgür bir ortamda çalışmalarını sürdürmüştür. Zira müellifin ifadesine göre, 1851 yılında Hindistan’da 339 atanmış Protestan papaz misyonerlik faaliyetleri sürdürüyordu (s. 60). Hint alt kıtasındaki faaliyetlerinde uzun bir süre Hindularla ilgilenen ve Hı-

ristiyanlaştırmada hedef kitle olarak onları gören Protestanlar, bir taraftan Hindu “kast sistemi”nden istifade ederek “alt kastlar”da yer alanlar üzerinde yoğunlaşmışlar, diğer taraftan da Müslümanları Hindistan’ın davetsiz misafirleri ve işgalcileri olarak göstermeye çalışmışlardır. Ancak daha sonraları Müslümanları Hıristiyanlaştırmak için çalışmalarına hız veren misyonerler, özellikle eğitim-öğretim yoluyla gençleri etkilemişler ve bazı Müslüman gençleri Hıristiyanlaştırmayı başarmışlardır. Zamanla Güney Hindistan Misyoner Birliği, Milli Misyoner Konseyi, Hindistan Milli Hıristiyan Konseyi gibi çeşitli kuruluşlar altında birleşen misyoner gruplar, bu faaliyetlerini desteklemek için eğitim, araştırma ve neşriyat alanında bazı birimler kurmuşlardır. Aloys Sprenger gibi önemli oryantalistlerin görev yaptığı bu eğitim kurumlarının en meşhuru şüphesiz Delhi College’dır. Zira bu kolejden, Hint-İslâm tarihi bakımından önemli bir yere sahip birçok ilim ve fikir adamı mezun olmuştur. Yine oryantalistlerin 1784 yılında Kalküta’da kurdukları ilk önemli bilimsel araştırma ve yayın kuruluşu olan Asiatic Society of Bengal tarafından kendi telif ettikleri ve misyonerlik faaliyetlerinde kullandıkları eser ve dokümanlar yayımlanmıştır. Örneğin, George Sale’nin *The Koran: Commonly Called the Alcoran of Mohammed* isimli İngilizce Kur’an tercümesi ve Kur’an tarihi, Kur’an’ın muhtevası ve İslâm dini hakkında bilgiler veren 150 sayfalık giriş bölümü, Hint alt kıtasında faaliyet gösteren misyonerlerin ve eser veren din adamlarının temel kaynağı olmuştur (s. 63-82).

“Üçüncü Bölüm”de ise ilk olarak misyonerlerin İslâm âlimleriyle ve toplumla diyaloga geçme vasıtalarından biri olan münâzara kültürü, karşılıklı yazılan reddiyeler ve bu faaliyetlerin her iki kesim üzerinde meydana getirdiği dinî, ilmî ve fikrî etki anlatılmaktadır. Burada en çok dikkat çeken hususlardan birisi, Hint alt kıtasında faaliyet gösteren misyoner ve oryantalistlerin, üzerinde en çok çalıştıkları alanın, “Kur’an’ın kaynağı ve metninin güvenilirliği” olmasıdır. Özellikle bu konuyla ilgilenmelerinin en önemli sebebi, yazara göre, “varoluşsal”dır. Çünkü Kur’an’ın ilahî bir kaynaktan gelmesinin ve sağlam bir şekilde intikal etmesinin kabulü demek, Hıristiyanlık adıyla var olan dinin ortadan kalktığı ve bütün muvahhitlerin Kur’an’ın etrafında toplanması gerektiğinin kabulü demektir. Bu ise onların zor şartlarda büyük emeklerle ortaya koydukları çalışmaların boşa çıkması anlamına gelmektedir. Kur’an’ın kaynağı konusuna eğilmelerinin diğer bir sebebi de Müslümanların Hıristiyanlarla yaptıkları münazaralarda “Kur’an dışındaki ilahî kaynaklı kitapların tahrife uğradığı”nı vurgulamaları olmuştur. İşte Müslümanlarla yaptıkları münazaralar sonrasında, onlarda var olan ilmî gücü anlayan misyonerlerden büyük bir

kısmı, İslâm'ı asıl kaynaklarından inceleme gibi bir yola girmiştir. Nitekim Hint alt kıtası yazarlarından Muir, Hughes, Wollaston ve Sell gibi misyonerler, İslâm'ı daha yakından tanımaya ihtiyaç duydukları için ilk elden kaynaklara inmeye özen göstermişler ve yazılarında üsluplarını ilmîleştirmişlerdir. Zira misyoner oryantalistler, İslâm'ı orijinal kaynaklarından tam olarak öğrenmeden hem Hıristiyanlığın yayılmasında hem de Müslümanlar ile mücadelelerinde başarılı olamayacaklarını gayet iyi anlamışlardır (s. 152).

1700'lü yılların başlarında Şah Veliyyullah ed-Dihlevî ile Kur'an ve sünnete dönüş hareketlerinin başlamasında Batıların etkisinin daha fazla olduğu yönündeki görüşü benimseyen müellif, son olarak Müslümanlar tarafından Batı etkisinde kalınarak yapılan Kur'an araştırmaları ve tefsir çalışmalarını değerlendirmeye almakta ve sözü edilen bu çalışmaları üç kısma ayırmaktadır: 1. Misyoner ve Oryantalistlerle uyumlu çalışmalar, 2. Misyoner ve Oryantalistlere tepkisel çalışmalar, 3. Misyoner ve Oryantalistleri dikkate alan mutedil çalışmalar (s. 155-158).

Hint alt kıtasına gelen Batılılardan en fazla etkilenenlerden birisi olan Seyyid Ahmed Han'ın 24 Mayıs 1875'te Aligarh'ta açtığı Aligarh Koleji mensupları başta olmak üzere, modern tarzda eğitim alan Müslümanlar, Kur'an üzerine yaptıkları çalışmalarda Batı düşüncesinin ürünleri olan bilgileri kullanmışlar ve Kur'an'ın tefsirinde de zaman zaman bu bilgi ve görüşlere yer vermişlerdir. Mesela hayatının ilk dönemlerinde sıkı bir Ehl-i Hadis olan ve mevlid-i nebevî yazmakla işe başlayan Seyyid Ahmed Han, geçirdiği değişim ve dönüşüm sonrasında, Kur'an yorumunda Hz. Peygamber'i devre dışı tutan bir başka Ahmed Han olup çıkmıştır. Seyyid Ahmed Han'ın tefsir ilmindeki takipçileri Hâfız Muhammed Eslem Cerâcpûrî, Gulam Ali Kasûrî, Ahmedüddîn Amritsârî, İnâyetullah Han Meşrikî ve sonraki dönemlerde Gulam Rasul Berg ve Gulam Ahmed Perviz olmuştur. Yine faaliyetlerinde sömürgeci İngiliz yönetiminden destek gören ve "Ehl-i Kur'an" (Kur'âniyyûn) hareketinin kurucusu olan Abdullah Çekrâlevî, uzun bir süre Ehl-i Hadis ekolünün kurucusu Nezîr Hüseyin ed-Dihlevî'den dersler almış ve onlarla birlikte bulunmuşsa da, sonradan hadisin dindeki yerini tamamen inkâr etmiş ve Kur'an'a dayalı bir düşünce ve ibadet sistemi geliştirmiştir (s. 159-165).

İlmî ve dinî manada misyoner faaliyetlerine ilk tepkisel davranışı ortaya koyanlar da Ehl-i Hadis ekolü mensupları olmuştur. Hem misyonerlik çalışmalarına hem de onlarla uyumlu çalışmalar yapanlara karşı tepki göstermeyi bir "varoluş mücadelesi" olarak gören bu ekol, İngilizce'nin öğrenilmesini ve Ba-

tılıların açtıkları okullarda Batı tipi eğitimin alınmasını dahi câiz görmemiş, Kur'an ve hadisler dışında herhangi bir otorite ve müesseseyi kabul etmemiştir. Dolayısıyla, değişik gerekçeler öne sürerek mezheplerin görüşlerini, kıyası ve tasavvufî yapılanmayı tamamen reddetmek sûretiyle aşırı bir tepkisellik örneği sergilemiştir (s. 170-175).

Hint alt kıtası ilim tarihinde, bilimsel faaliyetleri en kalıcı olanlar ise misyoner ve oryantalistleri dikkate alan mutedil âlimlerdir. Haydarâbâd Dekken'de faaliyet gösteren bu âlimler, Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye'de 150 kadar eser ve risâleyi basarak dönemin ilmî hayatına katkıda bulunmuşlardır. Aralarında Muhammed Hamidullah'ın da bulunduğu bir grup Câmia Nizâmiyye hocası Ebü'l-Vefâ Afgânî Kandehârî'nin öncülüğünde, Hanefî mezhebi âlimleri tarafından yazılan nadide eserleri gün yüzüne çıkarmışlardır. Yine Şiblî Nümânî, Abdülmecid Deryabâdî, Ebü'l-Kelâm Âzâd ve geç dönem müfessiri olan Ebü'l-A'lâ el-Mevdûdî gibi âlimlerin çalışmaları da bu kategoriye girecek niteliktedir (s. 179-182).

Neticede bu eser, gerek Kur'an'ı yorumlarken gerekse farklı zaman ve mekân dilimlerinde oluşan Kur'an yorumlarını (yani tefsirleri) doğru bir şekilde anlamaya çalışırken, içinde bulunulan toplumun dününü ve bu gününü bilmenin ne kadar önemli olduğunu farklı açılardan vurgulamaktadır. Çünkü, yaklaşık üç-dört yüz yıldır, Hint alt kıtasında yaşayan Müslüman ulemânın tartıştığı ve hakkında eserler yazdığı dinî konuların mahiyetinin şekillenmesinde, Batılı din ve ilim adamlarının (misyoner ve oryantalist) etkisi küçümsemeyecek boyutlardadır. Zira bu alt kıta, Batı'nın İslâm dünyasına yönelik olarak başlattığı misyonerlik ve sömürgeleştirme faaliyetlerinde önemli bir yer tutmaktadır. Dolayısıyla bu çalışma, bu alt kıtada oluşan Ehl-i Hadîs ekolünden Ehl-i Kur'an (Kurâniyyûn) ekolüne kadar, genel olarak İslâmî ilimler alanındaki çalışmaları, özel olarak da Kur'an ve tefsir araştırmalarını doğru tahlil edebilmek ve bu bölgedeki Kur'an araştırmalarının zihnî yapısını doğru okuyabilmek açısından, bölgede her şeyi ve her kesimi bir şekilde etkileyen yoğun misyonerlik çalışmaları ile ilgili zengin bir malzeme sunmaktadır. İşte bu değerli çalışma, iki yıl süreyle Pakistan ve Hindistan'da kalarak araştırmalarını Hint Alt Kıtası düşünce ve Tefsir ekolleri üzerinde yoğunlaştıran yazarın, buradaki Müslümanların misyonerlerin etkisi altında geçirdikleri bu zaman zarfında yaptıkları yüzlerce Kur'an tercümesi ve tefsirinden hareketle, o dönemin tecrübesini okuyucuya sunmaya yönelik çabasının ürünüdür.

Şahin Güven

Klasik Mantığa Giriş

İbrahim Emiroğlu

Ankara: Elis Yayınları, 2004. 318 sayfa.

Klasik mantık alanında yazılmış olan eserler silsilesinin en son halkalarından biri olan bu kitap daha önce *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık* adıyla yayımlanmıştı (Bursa: Asa Kitabevi, 1999). Bu iki baskı arasındaki fark, ilkinin son kısmında ek olarak yer alan “Kur’an Mantığının Temel Nitelikleri” adlı makalenin bu baskıda bulunmamasıdır.

Eser “Önsöz”, “Giriş” ve beş bölüm, “Kaynakça” ve “Dizin”den oluşmaktadır. Yaptığı çalışmalarda mantık ilminin teorik yönünden ziyade, pratik yönü üzerinde duran yazarın bu eserinde de aynı gayeye yöneldiği görülmektedir (s. 9). İlk bakışta tipik bir klasik mantık kitabı gibi gözükken eser incelendiğinde, onun aslında “modern” bir klasik mantık kitabı olduğu anlaşılmaktadır. Eserin giriş kısmında (s. 11-55), mantık ilminin tanımı, akıl ilkeleri, mahiyeti, konusu, gayesi, önemi ve son olarak da kısa bir tarihçesine yer verilmiştir. Bu bölümde yer alan konular, her ne kadar “klasik” bir başlık altında inceleniyorsa da, içerik olarak “güncelleşmiş” bir yapıdadır. Yazar konuları incelerken, kullanılan kaynaklar açısından, geçmişle bağlantıyı koparmayarak “klasik” anlayışa bağlı kaldığı halde, konuların günümüz insanlarına sunulduğunda “güncel/modern”dir. Temel gayesi “düşünme sırasında zihnin yanlış yapmasını önlemek” olarak ifade edilen mantığın (s. 31), özellikle kişisel alanda “kişiye açık seçik düşünce ve duyguları net bir şekilde anlatım yollarını göstermekle, bir sürü yanlış anlamaları, gereksiz tartışmaları önlemeye yardım edeceği” belirtilir (s. 34). Yazar böylelikle Fârâbî’de görülen “mantığa sosyal hayatta bir rol biçmeye” doğru yönelmiştir. “Giriş” kısmının son bölümünde ağırlıklı olarak özellikle İslâm dünyasındaki gelişmeler ana hatlarıyla verilmekte ve bu gelişmelerin tarihçesi günümüzü de kapsamaktadır.

“I. Bölüm”de, bu alanda yazılan eserlerin genel karakterine uygun olarak kavramlar konusu yer almaktadır (s. 57-99). “Tasavvurat” da denilen bu bölümde, kavramların yanı sıra, bu bölümün “esasları” olarak kabul edilen beş tümel ile amaçları kabul edilen tanım konusu işlenmektedir. Konular bu ilmin yaygın anlatım tarzıyla ele alınıp incelenmiş, muhtemelen eserin “ders kitabı” olarak da kullanılabilmesi amaçlanmış, dolayısıyla konuların anlaşılması özellikle göz önünde bulundurulmuş ve anlaşılmayı zorlaştıracak bazı konulara eserde yer verilmemiştir. Bu bölümde ele alınan “zıt”, “çelişik”, “açık ve

seçik” kavramları ile “sınıflama” kavramının tanımı daha önce değinilen konuların ele alınırken güncelleştirilmesine örnek verilebilir. Eserdeki diğer bir yenilik ise, “Tanımda Ortaya Çıkan Hatalar” konusunun ele alınıp işlenmesidir (s. 88).

Eserin “II. Bölüm”ü, mantığın tasdik kısmının temelleri olarak görülen “Önermeler” konusunu içermektedir. En genel anlamıyla “bir hükmün dil ile ifadesi olan” önermenin en temel özelliği “doğrulanma” ve “yanlışlanma”dır. Bu yapıya sahip olmayan ifadeler, önerme olamaz. Bu, aynı zamanda onun doğruluk değerini de oluşturur. Çeşitli açılardan incelenen önermeler, yazarın kendisinin de ifade ettiği gibi (s. 105), klasik mantık kitaplarında yer almayan bir ayrıma tabi tutulmuştur. Bu ayrım “Ait Oldukları Alana Göre Önermeler” olup sekiz çeşitten oluşmaktadır (s. 105-109). Burada önermelerin bağlayıcılığı veya doğrulanmaları ele alınırken dinî ve ahlâkî ifadeler için, biçimsel ifadelere uygulanan katı doğrulama ve gerçeklikle karşılaştırmanın esas olmadığı belirtilmiştir. Ayrıca dinî ve ahlâkî hükümlerin kabulü veya inkârının diğer ifadelerinki gibi olmadığı, çünkü buradaki kararların hayat tarzıyla bağlantılı olduğu ifade edilmiştir (s. 108). Daha sonra yapı olarak basit ve bileşik önermeler açıklanarak “Kipliği Bakımından (Modal) Önermeler” üzerinde durulmuştur (s. 117). Klasik tarzda incelenen bu konularda detaylara fazla girilmemiş, önermelere ait karşı olma ve döndürme konuları ise genel yapısı içerisinde standart olarak verilmiş ve konuyla ilgili bazı sorular da cevaplandırılmıştır.

Eserin “III. Bölüm”ünde mantık ilminin bel kemiğini teşkil eden “Kıyas” konusunun da yer aldığı akıl yürütmeye yer verilmiştir. Diğer iki akıl yürütme türü olan tümevarım ve analogiye konunun sonunda kısaca değinilerek, bir bakıma onların da bu kitaptaki veya genel anlamda bu alandaki yerine gönderme yapılmıştır. Eserde en çok tündengelimlin en mükemmel şekli olan kıyasa yer verilmiştir. Kıyasın yapısı ve çeşitleri üzerinde durulmuş, yüklemli kesin kıyasın kuralları sıralanarak, bu kurallara uyularak kurulmayan delilin kıyas olamayacağı, her geçersiz kıyasta ise mutlaka bir biçim yanlışının yapıldığı belirtilmiştir (s. 142). Örneğin, “Her kıyasta üç terim (büyük, orta ve küçük) bulunmalıdır” kuralı ihlâl edilince, dört terim yanlış yapılmış olur. Daha önce de zikredildiği gibi, bu yanlışlar konusu kitap içerisinde ayrı bir bölümde ele alınmakla birlikte, konuların içerisinde de yeri geldikçe bunlara temas edilmiştir. Kıyasın şekillerinin değerleri anlatılırken her bir kıyas şeklinin işlevine de değinilmiş; örneğin, şekillerin en üstünü olarak belirtilen birinci şekil kıyasın ağırlıklı olarak bir şeyin vasıflarını ispatta, ikinci şekil kı-

yasın ise farklı olan şeyleri birbirinden ayırmada kullanıldığı ifade edilmiştir (s. 166). Kıyas şekillerine Kur'an'dan örneklerin verilmesi de zikre değer bir husustur (s. 167).

“Kıyasın Çeşitleri” başlığı altında şartlı, bileşik ve düzensiz kıyas türleri ele alındıktan sonra, kıyasın değeri ve dolayısıyla mantık ilminin değeri tartışılarak bu konuda yöneltilen altı soru veya itiraz ile bunlara verilen cevaplar sıralanmıştır (s. 185–195). Örneğin, birinci itiraz mantığın insanı “hatadan koruyucu” özelliği ile ilgilidir. Zira mantık insanı hatadan korusaydı, mantıkla donanmış olan kimselerin yanlış yapmamaı gerekirdi; oysa durum böyle değildir. Bu itirazın cevabında donanımlı olmak ile donanımı kullanmayı bilmek arasındaki farka dikkat çekilerek donanımı kullanmayı bilmenin önemi vurgulanmıştır (s. 187). Burada sırasıyla F. Bacon, Descartes ve Mill’in itirazlarına değinilmiştir. Yapılan itirazlara karşı pek çok kimsenin kıyas ve mantığı savunduğu da vurgulanmıştır. Bunlardan biri olan İsmail Hakkı İzmirli’ye göre kıyas, bir akıl yürütmeyi tahlil ve terkipte, zihni araştırmalar yapmada, yeni bir şeyler keşfetmede, onu açıklamada ve temellendirmede, belirsizliği kaldırmada ve delilleri kısa ve sağlam bir şekilde ortaya koymada gayet etkin ve önemli bir vasıtaadır (s. 193).

Kitabın “IV. Bölüm”ünde “Beş Sanat” konusu ele alınmıştır (s. 203–252). Beş sanat konusu, kıyasın uygulama alanını oluşturur ve daha çok muhteva ile ilgilidir. Bu konu ilk dönem İslâm mantıkçıları tarafından kapsamlı bir şekilde incelendiği halde, daha sonraki mantıkçılar bunların sadece adları, tarifleri ve çok kısa olarak da içeriklerinden bahsetmekle yetinmişlerdir. Bu eserde her birinin tanımı, yapısı, içermiş olduğu öncüller, varsa türleri, işleyiş şekli ve değeri gibi birçok yönü ele alınıp incelenmiştir. Beş sanat, içermiş oldukları önermelerin “kesinlikleri” itibarıyla şekillenen beş ispat etme veya ikna etme sanatı olup bunlar “Burhan”, “Cedel”, “Hitabet”, “Şiir” ve “Muğalata”dır. Bunlar arasında güvenilirlik açısından en önde geleni, içermiş olduğu önermelerin “yakîni” olmasından dolayı burhandır. Bu sanatlar bir düşüncenin ispatı, doğru veya yanlış olsun bir fikrin karşı tarafa kabul ettirilmesi, insanları iyi şeylere yönlendirmek veya kötü şeylerden alıkoymak, yine insanları duygular yoluyla bir şeye teşvik etmek veya bir şeyden uzaklaştırmak ve nihayetinde insanları şaşırtarak onları kandırmayı içermeleri dolayısıyla hep bir kıyas formatında düzenlenirler. Yazar bu bölüme yer vermek suretiyle mantık ilminin uygulama alanının ne olduğu, nasıl işlediği, nasıl kullanıldığı vb. sorulara cevap vermiş ve böylece benzeri eserlerde eksikliği hissedilen bir bölüm okuyuculara sunulmuştur.

Eserin “Mantıkta ‘Yanlış’ Kavramı” başlığını taşıyan “V. Bölüm”ü ise büyük çapta, yazar tarafından daha önce doktora tezi olarak kaleme alınıp “Mantık Yanlışları” adıyla yayımlanmış olan eserden (İstanbul 1993) nakledilmiştir. İçeriği tanım ve önermelerle ilgili bölümlerde kısmen ele alınan bu bölüm üç ana başlıktan oluşmaktadır: Mantıkla ilgili olarak “Biçim Yanlışları”, “İçerik Yanlışları” ve bu ikisi dışında kalan “Diğer Yanlış Çeşitleri”. “Yanlış Düşme Nedenleri” de üç alt başlık altında (“Sübjektif Nedenler”, “Harici Nedenler” ve “Mantığı Bilmemek Yahut Kaidelerine Uymamak”) anlatılmıştır (s. 257–262). V. Bölümde ana başlıklar olarak ele alınan “İçerik Yanlışları” ve “Diğer Yanlış Çeşitleri” birçok alt başlıkta incelenmiştir (s. 262–308).

Her ne kadar bu eser *Klasik Mantığa Giriş* adını taşımaktaysa da, aslında bunun ötesine geçmiştir. Çünkü burada yer verilen son iki bölümden ikincisi olan yanlışlar bölümü, ayrı bir kitap olarak yayımlanmış olmakla birlikte, bu kitap içerisine dahil edilerek bir bakıma uygulamalı mantık örneği oluşturulmuştur. Ayrıca “Beş Sanat” kısmı da bu kitaba bir artı değer katmıştır. Bütün bu yönler göz önüne alındığında, kitabın yazılış amacı doğrultusunda olan bir referans, ders kitabı ve faydalanılacak bir eser olma özelliğini hakkıyla yerine getirdiği söylenebilir.

Ahmet Kayacık

Türkler, Kürtler, Kıbrıslılar: İngiltere’de Türkçe Yaşamak

Tayfun Atay

İstanbul: Dipnot Yayınları, 2006. 160 sayfa.

İngiltere’de yaşayan Türkiye ve Kıbrıs kökenli toplulukların bazı ortak özellikleri ve paylaştıkları değerler vardır. Bunlar arasında sayabileceğimiz gelenek, görenek, inanç, örf ve adetlerden oluşan bir dizi ortak payda, bu toplulukları birbirine yaklaştıran, aynı ortamı paylaşmalarını sağlayan, sosyal, kültürel ve ekonomik paylaşımlarını artıran bir işleve sahiptir. İngiltere’de yaşayan Türkiye ve Kıbrıs kökenli toplulukların en belirgin ortak paydaları ise günlük hayatlarında kullandıkları dil, yani Türkçe’dir. Her ne kadar yeni kuşaklar arasında İngilizce yavaş yavaş daha yaygın olarak öğrenilmeye ve konuşulmaya başlansa da Türkçe, hâlâ Türkiye ve Kıbrıs’tan gelenler arasındaki baskın ortak dil olma özelliğini korumaktadır. Bu grupların yoğun olduğu

marketler, lokantalar, dernekler, lokaller, cem evleri ve camilerde konuşulan başlıca dil de doğal olarak Türkçe'dir.

İngiltere'de sadece Türkler değil, kendilerini Kürt olarak tanımlayan Türkiye kökenli topluluk da günlük hayatında Türkçe konuşmaktadır. Yani Türkiyeli Türkler ve Kürtler ile Kıbrıslı Türklerin yaşamlarındaki en belirgin ortak değer ve bu gruplar arasındaki ortak iletişim dili Kürtçe veya İngilizce değil, Türkçe'dir. Acaba bir dil, iki insan veya küme arasındaki iletişim aracı olmaksızın, yani kelime ve kavramlardan mı ibarettir?

Dil sadece sıradan bir iletişim kurma aygıtı mıdır? Yoksa ortak dil aynı zamanda paylaşılan bir tarih, kültür, gelenek, yaşam tarzı ve hayat pratiklerini de kapsayan daha geniş bir kavramı mı ifade eder? Kendilerini kısmen veya haysal farklı gören veya öyle tanımlanan toplulukların farklı diller yerine tek bir dili tercih etmelerinin nedeni ne olabilir? Türkler, Kürtler ve Kıbrıslılar uzun yıllardır İngiltere'de yaşamlarına karşın birbirleriyle neden İngilizce değil de Türkçe konuşmakta, aralarındaki iletişimi başka bir dille değil de neden Türkçe ile kurmaktadır? Türkçe konuşmak ve anlaşmak Türkler, Kürtler ve Kıbrıslılar arasında ne tür paylaşımlara yol açmaktadır? Türkçe konuşmak bu gruplar arasında duygusal ve düşünsel paylaşımlara ve ortaklıklara da neden olmaktadır?

Bu soruların cevabını Tayfun Atay'ın kaleme aldığı *Türkler, Kürtler, Kıbrıslılar: İngiltere'de Türkçe Yaşamak* kitabında bulmak mümkündür. Tayfun Atay, 1990'lı yılların başından itibaren Londra'da yaşayan Türkiye ve Kıbrıs kökenli toplulukları yakından izleyen deneyimli bir antropolog olarak katımlı gözlem yöntemiyle üzerinde çalıştığı kümelerin içerden fotoğrafını çok iyi çekebilen ve niteliksel bulgularını etkili bir dille okuyucuya sunabilen bir araştırmacıdır. Atay, bu eseri kaleme almadan yıllar önce de Kıbrıslı Türkleri odak alan uzun soluklu bir araştırma yapmış ve bunu *Batı'da Bir Nakşi Cemaati: Şeyh Nazım Kıbrıslı Örneği* adı altında yayımlamıştı (İstanbul: İletişim yayınları, 1996). Atay, 2000'li yılların başında tekrar Londra'ya giderek Türkler, Kürtler ve Kıbrıslıları günlük hayat akışları içinde, ama ekonomi, sanat, kültür, toplum ve politika gibi değişkenleri de kapsayacak biçimde doğal ortamında izledi. Atay'ın Londra'da yürüttüğü etnografik çalışma, İngiltere'deki bu grupların yaşamlarına ayna tutan bir monografi olma özelliğine sahiptir. İngiltere'deki bu topluluklar hakkındaki araştırma ve yayınların az olduğu göz önüne alınırsa, Atay'ın çalışmasının hem zamanlama hem de içerdiği konular açısından bir boşluğu doldurduğunu not etmek gerekir.

İngiltere’de Türkçe Yaşamak, Türkiye ve Kıbrıs’tan bu ülkeye göç serüvenini, göçmenlerin belirgin karakteristiklerini, İngiltere’de yaygın olarak kullanılan ve söz konusu kümeler arasındaki farklılıkları vurgulayan “Türkler”, “Kürtler” ve “Kıbrıslı Türkler”in kim olduğunu, nasıl tanımlandıklarını ve kimlik politikalarını açıklığa kavuşturmakta, bu toplulukların ayrışan, benzeşen ve örtüşen yönlerine ışık tutmaktadır. Bu gruplara kısaca “Türkçe konuşan topluluk” adı verilmektedir. Göç ve yerleşik hayata geçişin ilk dönemlerinde genelde kendi içine kapalı kalan Türkçe konuşan topluluk, özellikle ekonomik hayattaki değişimlerin zorlamasıyla yeni sektörlerle tanışmış, yani kendi içine kapanık cemaatler olmaktan çıkıp dış/öteki gruplarla da etkileşim içine girmiştir. Diğer Avrupa ülkelerinde olduğu gibi, İngiltere’de de 1990 yılı sonlarına kadar siyasal, ideolojik, etnik ve dinsel temellere dayalı kutuplaşmalar yaşanmış; ancak sosyal, kültürel ve ekonomik gelişmeler daha rasyonel tutumların oluşmasına neden olmuştur. Bugün bakıldığında söz konusu ayrışmaların çok daha az olduğu, Türkiye’den ithal edilen ideolojik, etnik ve dinsel sürtüşmelerin gittikçe etkisini yitirdiği gözlenmektedir.

Göç, kentleşme ve modernleşme süreçlerinin yarattığı yabancılaşma, kimlik sürtüşmesi ve kuşaklararası çatışma, Avrupa’daki bütün göçmen ve azınlık toplulukların karşılaştığı sorunların başında gelmektedir. Atay’a göre Londra’daki Türkçe konuşan topluluklar da bundan payını almış durumdadır. Londra’daki Türkçe konuşan gençlik, melez bir kültürel kimlik geliştirmektedir. Genç kuşaklar İngiliz okullarında ve sokaklarında sosyalleşmekte ve yeni kültürel kodlarla yüz yüze gelmektedir. Bunları bir taraftan benimsemekte; ama aileden tevarüs edilen kültürden de tamamen kopmamaktadır. Eserde iki ayrı kültür dünyası arasında sıkışıp kalan genç kuşakların suç ve şiddet ağına düşme riskine işaret edilmekte ve böyle bir sarmala düşmemeleri için önlem alınması tavsiye edilmektedir.

İngiltere’de Türkçe Yaşamak, Londra’daki Türkçe konuşan toplulukların (Türkler, Kürtler ve Kıbrıslılar) günlük yaşamlarına, kültürü yeniden üretme süreçlerine, farklı kimlik algılarına rağmen, Türkçe kanalıyla ortak bir alanda buluşmalarına ilişkin canlı bir içten bakış sunmaktadır. Etnografik araştırma yönteminin sunduğu veri toplama imkânlarının ustaca nasıl kullanılabileceğini gösteren ve hayatın içinden toplanan veriler ışığında, aralarındaki ince farklılıkları göz ardı etmeden farklı kümeleri sanki onların içindeymişçesine anlatan bu kitabın antropoloji, sosyoloji ve kültür çalışmalarına önemli katkılarda bulunacağında kuşku yoktur.

Talip Küçükcan

İkbal'in Düşünce Dünyası

der. Ahmet Albayrak

İstanbul: İnsan Yayınları, 2004. 352 sayfa.

Eser “Önsöz”, Hint alt kıtasından sahasında otorite olan Müslüman ilim adamları tarafından kaleme alınmış yirmi bir makale, üç ayrı “Ek” başlığı altında yer alan “Ana Hatlarıyla İktbal'in Hayatı”, “İktbal'in Eserleri”, “Türkçe'de İktbal'in Eserleri” ve “İndeks”ten oluşmaktadır. Makalelerin seçiminde nasıl bir yol izlendiğinin zikredilmemesi ve makaleler arasında sistematik bir yapının bulunmaması, derlemenin akıcı bir şekilde okunmasını ve anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Bununla beraber, makale başlıklarından İktbal'in düşüncelerinin genel bir çerçeve içinde tanıtılmasının amaçlandığı sezilmektedir. Nitekim makalelerin genelden özele dizilişi, bu izlenimi uyandırmaktadır. Kitaptaki makaleler zengin içerikleriyle dikkat çekmekte ve aktarılan fikirlerle okuyucuyu yeni ufuklara götürmektedir. Ayrıca her makale, başlı başına bir çalışma konusu olabilecek düzeydedir. Tercümelemin, ufak tefek hatalar dışında, başarılı olduğu söylenebilir. Her makalenin sonuna konuyla ilgili yayımlanmış çalışmaların küçük listesinin eklenmesi, kitabın sonuna İktbal'in hayatı, eserleri ve İktbal ile ilgili Türkçe eserlerin listesinin verilmesi okur ve araştırmacıların faydalanmaları bakımından oldukça önemlidir.

M. Münevver tarafından kaleme alınan “İktbal ve Kur'an” (s. 11-32) adlı ilk makale, Kur'an'ın tüm insanlara hitap edişini, özgürlük, bağımsızlık ve güven kaynağı oluşunu; insanın menşei ve amacını modern dünyadaki çeşitli anlayışlarla karşılaştırarak temellendirmeye çalışıyor. Makale boyunca, Kur'an'ın insan ve ahlâk anlayışı öne çıkartılıyor; Batı düşüncesinin bu hususlarda ortaya koyduğu görüşler üzerinde durularak, bu anlayışların eksiklikleri eleştiriliyor.

M. A. Hasan Ahangar'ın kaleme aldığı “İktbal ve Kur'an: Hukukî Bir Bakış Açısı” adlı makalede (s. 33-55), Kur'an'a hukukî yönden yaklaşılmıştır. İktbal'e göre, Kur'an mesajı hem ahlâkî hem de beşerî bilinç ve idrakî geliştirmeyi amaçlamaktadır. O, bu noktada ilginç bir tespitte bulunur: Tecrübeyi dikkate almayan ve dünya ile ilgili hiçbir çalışması olmayanların, Kur'an tercüme ve yorumuyla uğraşmaları abesle iştigaldir. İktbal'e göre, Kur'an hukuka kaynaklık etse de, o bir hukuk kitabı değildir. Burada şunu da belirtmeliyiz: İktbal, Kur'an âyetlerinin hukukî açıdan sürekli ve değişmez oluşu hususunda açık fikirlere sahip değildir. Ahangar'a göre, bu hususta İktbal'in kafası net değil; bir taraftan bu âyetlerin değişmez olduğunu savunurken diğer taraftan İslâm ülke-

lerindeki mevcut hukuk eğitimi sisteminin ıslah edilmesini, hukuk sahasının genişletilmesini ve modern hukuktan yararlanılmasını ister. Aslında, İkbâl'e göre, hukukla ilgili temel sorun, insan hayatı dinamik iken, kanunun statik olmasıdır. Bu sebeple İkbâl, Kur'an'daki kanunların asıl ya da temel olmadığını; tek bir hukuk kuralının bulunduğunu, onun da tevhid olduğunu; tevhidin temelde eşitlik, dayanışma ve özgürlük anlamında kullanıldığını ifade eder.

M. A. Hüseyin Ahangar'ın "İkbâl ve Hadis: Hukukî Hadislerle İlgili Bir Bakış Açısı" isimli makalesi (s. 57-78), İkbâl'in Hz. Peygamber sevgisini ve onun davetini nasıl ifade ettiğini ortaya koymayı hedeflemektedir. Düşünceleri Hz. Peygamber'in şahsiyetinden büyük ölçüde etkilenmiş olsa da, İkbâl hadis edebiyatının sahilliğine ve hadisin her zaman Müslümanlar için rehber olabileceğine ilişkin şüphelere sahiptir. Ahangar, İkbâl'in hadisi, tüm zamanlar için rehber kabul etmediğini ve onun rolünün sınırlı olduğunu beyan eder. O, iman konusunda sadece Kur'an'a güvenir ve hadis ile ilgili olarak Ebû Hanife'nin görüşlerine atıfta bulunur. İkbâl, hadisi hukuk kaynağı kabul eder ve onun soyut durumlardan çok somut durumları ortaya koymasıyla değer kazandığını ileri sürer. Nitekim o, hadisi Hz. Peygamber'in vahyi yorumladığı ruh durumu olarak düşünür ve Hz. Peygamber'in şahsiyetinin ve fiillerinin içsel nedenlerini anlamak için zihnini canlı bir psikolojik tahlile tabi tutmamız gerektiğini ileri sürer.

S. M. Yusuf'un kaleme aldığı "İkbâl'in İcma Konusundaki Görüşleri Üzerine Bir Çalışma" adlı makale (s. 79-90), İslâm hukukunun üçüncü kaynağı ve belki de İslâm'ın en önemli hukuk kavramı olan fakat siyasi menfaatler sebebiyle pratikte sadece bir fikir olarak kalmış icma hakkındadır. İkbâl'e göre icma, hayatın ruhunu harekete geçirebilecek önemli bir unsurdur. Bu unsurun işlevi için gerekli olan ictihaddır. İctihad ise ilahî ilim ve yardımın bir numunesi olabilecek en yakın hükme ulaşabilmedeki kişisel gayreti ifade eder. İkbâl, İslâm düşüncesinde ictihadın tarihsel bir perspektifini sunduktan sonra, zaman içerisinde siyasi otoritenin, ulemanın düşünsel faaliyetini düzenlemeye giriştiğini ifade eder. Bu girişimlere rağmen İslâm düşüncesinde uzmanların fikir birliği, Batı'da olduğu gibi ne konsillerden ne de belli dönemlerdeki dinî müesseselerden değil, sadece âlimlerin cazibesinden kaynaklanmıştır.

Riffat Hassan tarafından yazılan "İkbâl'in Düşüncesinde İrade Hürriyeti ve Kader" başlığını taşıyan beşinci makale (s. 91-106) İkbâl'in irade hürriyeti ve kader anlayışını genel hatlarıyla akıcı bir biçimde ortaya koyar. İkbâl'e göre, irade hürriyetinin kanıtı, onun doğrudan kendisini bize hissettirmesidir.

Kant'ta olduğu gibi hürriyet bir postulat değil, zaruri tecrübemizin gösterdiği bilincin bir gerçekliğidir. İkbâl, İslâm düşüncesinde kader anlayışının kökleşmesinin sebeplerine dair açıklamalarda bulunduktan sonra, sorunun felsefi kökü olan determinizm-hürriyet sorununu ele almaktadır. Ona göre hürriyet, “ben”in seçme gücü ile ortaya çıkar, risk ve sorumluluk içerir. Bu risk ve sorumluluk, insandaki potansiyeli geliştirmeyi mümkün kılar; bu şekilde oluşan karakter, insanın en büyük donanımdır. Ona göre hürriyet, benliğin inkârında değil, onun geliştirilmesinde ve daima ferdileşerek özgünleşmesinde bulunur. Bu, Allah'ın sıfatlarının benlikte gerçekleşmesi ile olur. Benliğin devamı ancak ilahî benlik ile fenada değil, bekada olmaktır; sınırlı benliğin kendi kimliğini sınırsız benlikte sürdürmesidir. Zira insan, Allah'ı kendi benliğini terk ederek değil, devam ettirerek keşfedebilir.

Şehzad Kayser tarafından kaleme alınan, “İkbâl ve Schuon'a göre Eş'arîlik” adlı altıncı makale (s. 107-119), içeriği ile gerçekten de insanın üzerinde baş döndürücü bir etki bırakıyor. Kayser'e göre Müslümanların Yunan düşüncesiyle teması, İslâm dünyasında rasyonalizm sürecini başlatmış ve antik dünyadan öğrenilen birkaç öğreti ile Müslüman düşüncesi donuklaşıp kalmıştır. İstisnalar olsa da, Müslümanlar spekülâtif düşüncenin büyük ağlarından kendilerini kurtarmayı başaramamışlardır. İkbâl'e göre çağdaş Müslüman, soyutun “gölgesi” ile somutun realitesi arasında sıkışıp kalmıştır. Geçmişte Mu'tezile, spekülâtif metot vasıtası ile dinin sahasına tecavüz etmiş; Eş'arîler ise yapılan tecavüzün sınırını anlamamışlardır.

İkbâl bu konu ile ilgili araştırmalar yapmış, Eş'arî tepkinin tabiatını kavramıştır. Ona göre Eş'arî endişe, tamamen teolojik kaynaklıdır; ancak gerçekliğin esas tabiatına müracaat etmeden akıl ve vahyi uzlaştırmak ve dolayısıyla endişeleri gidermek mümkün değildir. Eş'arî hareketin amacı, “sünnî görüşü” Yunan diyalektiğinin silahları ile savunmak olduğu için, onun mahiyetinde bulunan illetlerle malul olmuştur. Bunun bir sonucu olarak Mu'tezile ve Eş'arîlik, tabiatın haricî gerçekliğini ortadan kaldırmış ya da göz ardı etmişlerdir. Yazara göre İkbâl'in Eş'arîlere tepkisi, onların atom, boşluk ve zaman teorilerini dikkatlice incelememelerinden kaynaklanır. Schuon ise İkbâl'e katılmayarak Eş'arîliğin bu hususlardaki analizlerini över. Schuon'a göre, Eş'arîlik, salt teolojik bir tutum içinde olduğu için bazı çelişkilere düşmüştür. Eş'arîliğin problemi, rasyonalizm olmadan Mu'tezileyi doğuran ihtiyacı değiştirecek ve belli yönlere kanalize edecek hususlarda Mu'tezile rasyonalizminin yerine geçmesi idi. Eş'arî teolojisi, sembolizm pahasına antropomorfizme doğru hakim bir eğilim üzerinde geliş-

miştir. Sonuçta Allah'ın varlığı, Allah'ın gücüne bağlanmış, ilahî mahiyet her şeye güç yetiren varlığa dönüştürülerek değer konusunda sorunlar çıkmıştır.

Schuon'un bir diğer eleştirisi, Allah'ın azameti karşısında insanın hiçliğini ispat etme gayretinin Eş'arîleri tuhaf bir ikileme sürükleyişi hakkındadır. İnsanın hiçliği ile şaşkına dönen Eş'arî düşüncesi, insana Allah'ın açıklama yapmadığını düşünür. Oysa Schuon, Allah'ın, yaptığı bir şeyin açıklamasını yapma, insan idrakine sunma gereğini duyduğunu ileri sürer. Schuon'a göre insan hiçliğe indirgenirse, bu durum Tanrı'nın unutulmasına yol açar. Nitekim egzistansiyalistlerin birey namına yürüttükleri mücadele, soyut düşünce tarzına bir tepkidir; ancak onların bu tepkisi zihinsel temelden yoksun olduğu için bireysellikten başka bir şey getirmemiş, insanın varoluş hakikatini ortaya koyacak bir metafizik ve kutsallık ortaya koyamamıştır.

Schuon, Eş'arîlerin illiyet bağıını inkâr ederek bütün kozmik ve ontolojik ilişkileri ihlal ettiğini ve ortaya koydukları yaratma düşüncesi ile entelektüel perspektiften uzaklaştıklarını ileri sürer. Schuon, Eş'arîlerin iyilik ve kötülüğün ilahî takdirde var olduğunu, Mu'tezile'nin de iyilik ve kötülüğün eşyanın tabiatında bulunduğunu iddia etmekle, metafizik açıdan meselenin gerçekliğini anlamada başarısız olduklarını ileri sürer. Schoun'a göre metafizik olarak kötülük diye bir şey yoktur; dolayısıyla kötülük, eşyanın parçalı bir görünüme sahip olması ve parçalanmış olan yaratıkların temel özelliklerinin bir sonucudur. Kötülük daha büyük bir iyiliğin elde edilmesi için geçici olarak gerekli bir şeydir. O, bu konuda Hz. Ali'nin şu görüşünü dile getirir: "Allah'ın birliğine doğru bir şekilde inanmak, şunu anlamaktır: O, mutlak olarak o kadar saf ve tabiat ötesindedir ki, O'na hiçbir şey ilave edilmez ve O'nun varlığından hiçbir şey eksiltilmez... Allah'ın zâtı ve sıfatları arasında hiçbir farklılık yoktur ve sıfatları da hiçbir şekilde zatından soyutlanıp ayrılamaz. Kim, O'nun bu sıfatlarını zatından ayrı kabul ederse, o zaman Allah'ın birliği fikrinden ayrılmış ve şirke düşmüş olur ve kim böyle bir inanca sahip olursa Allah'ın varlığını sınırlandırmış ve O'nu belli bir yere, belli bir güce ve belli özelliklere hapsedmiş olur. Bu durum, O'nu yarattıklarının seviyesine indirmek olur" (s. 118).

"İkbal'de Ahlâk Kavramı" başlığını taşıyan, K. Gulam Sadık tarafından yazılan makale (s. 121-132), "ahlâkî" diye isimlendirilen bir prensibin hangi özelliklere sahip olması gerektiğini tartışmaktadır. İkbal'e göre, hakikatin tam olarak bilinmesi şartıyla özgürce seçilmiş olan, üstün kabul edilen, evrenselleştirilebilen ve ferdin üstünde olan prensip ahlâkîdir. Ahlâkî faaliyetin gayesini, kişiliğin bütünleşmesi olarak gören İkbal, kişiliği bir şey değil; bir faaliyet

süreci olarak kabul eder. Benliğin sürekli olarak gelişmesine yardım eden seçimler ahlâkîdir; oysa, benliği çözen seçimler ahlâkî değildir. Bu seçimlerle oluşan kişilik, bize iyi ve kötü problemlerine ilişkin bir değer standardı verir. Bu standarda göre kişiliği kuvvetlendiren iyi, onu zayıflatan ise kötüdür. İkbâl, bireyin ahlâkî gelişiminde üç merhaleye işaret eder: ilki, mevcut kanunlara itaat; ikincisi, kendine hakim olma ya da kendini kontrol etme ve üçüncüsü basiretli nefsin, etkin nefsi yönetmesi aşamasıdır ki, bu aşama “kutsal vekâlet”, yani yaratıcı ahlâk merhalesidir. Bu aşamadaki yaratıcı ahlâk, maddî ilgi, kaygı ve egoizmin yükünü, kısaca sosyal ilgiyi içermez; aksine onları aşar. Makale, ahlâkta öznel geçerliliğin önemini tartışarak son bulmaktadır.

Halid Alevî'nin “İkbâl ve Sûfizm” adlı makalesi, İkbâl'in sufizme bakışını ortaya koymayı hedeflemektedir (s. 133-141). Makale, “Tasavvuf, bir tecrübe ya da bir bilgi midir?” sorusu ile başlar. İkbâl'e göre, tasavvufi tecrübe hem bir tecrübe hem de bilgi kaynağıdır. İkbâl, mistisizmin bir tecrübe olarak insanlık tarihinin en kalıcı ve hakim unsuru olduğunu ve bu tecrübeyi reddetmenin doğru bir yol olmayacağını ileri sürer. O, mistik tecrübenin tabiatını peygamber ve sûfi örnekleriyle açıklayarak bu tecrübenin gerçek mahiyetinin anlaşılmasını ve fark edilmesini amaçlar. Çünkü İkbâl, mistik tecrübeyi bir bilgi kaynağı ve gerçeğe ulaşmanın faydalı bir yolu olarak görür. O, mistik bilginin, tecrübeye çeki düzen veren ve onu sistemli bir hale getiren bir karakterde olduğunu vurgular. Bu noktada, İslâm düşüncesinde mistik tecrübeyi tamamıyla ilmi bakışla ele alan tek düşünürün İbn Haldun olduğunu zikreder.

Eleştirel ve dinamik bir tasavvuf anlayışını savunan İkbâl, ilahî iradenin yaratıcı ve aktif temsilcisi olmayan, inziva hayatı yaşayan sûfileri eleştirir ve bu zihniyetin oluşturduğu düzen ve kurumların politik alanda yaptıkları suistimalleri hatırlatarak tasavvufun insanın kişiliğini ve toplumu inşa eden bir yol olduğunu vurgular. Makale, sufizmin bir eylem ve ilham kaynağı olduğunu vurgulayarak son bulur.

Said Nefisî tarafından kaleme alınan “İkbâl'in Şiirinde Mistisizm” adlı kısa makale (s. 143-148), ruhî mükemmelliğe ulaşma seyri açısından İkbâl'in benlik felsefesinin önemini ortaya koymayı dener. Yazar, Zerdüşti düşünceden başlayıp İslâm düşüncesi ve Batı düşüncesinde ruhun yolculuğunu anlatan kitapları zikrederek İkbâl'in şaheseri olan *Câvidnâme* ile diğer mesnevilerinin mistisizm konusunda çok ciddi ve en son incelemeler olduğunu, nihayetinde İkbâl'in tasavvuf şairlerinin en büyükleri arasında yer aldığını ileri sürer; İkbâl'in şiire yaptığı katkıları, bazı şair ve akımları örnek vererek ortaya koyar.

K. A. Raşid'in "İkbal ve Dinde Felsefenin Rolü" adlı makalesi (s. 149-163), derleyenin dipnotta belirttiği gibi, yazarının kişisel kanaatlerinin yoğun olarak yer aldığı ve akademik sınırları zorlayan, ancak içerdiği bazı orijinal görüşlerinden dolayı tercih edilen bir çalışmadır. Ancak bu orijinalliyi göremediğimizi belirtelim. Makalede İkbal'in felsefî bilgisinin derinliği ve insan zekâsının bir çabası olarak felsefî bilgi üretimini takdirle karşılması göz ardı edilerek İkbal'in cımbızla seçilen birkaç cümlesi üzerinden felsefenin boş ve yarasız olduğu, aşağılayıcı ve ironik ifadelerle dile getirilmiştir. Yazarın İkbal'i ve felsefeyi anlama konusundaki yetersizliği ve aşırı önyargılara sahip olması makaleden kolayca anlaşılmalıdır. Bu makalenin, kitabın ulaşmak istediği amaca zarar verdiğini belirtmeliyim.

Kitabın on birinci makalesi, Latif Hüseyin Kazmi'nin "İkbal'de İnsan Varlığı Kavramı" adlı yazısıdır (s. 166-181). Makale, İkbal'in insanın varoluşu konusundaki düşünceleri ile Batı'daki varoluşçu düşünürlerden biri olan Kierkegaard'ın düşünceleri arasındaki benzerlikleri ortaya koymak amacıyla kaleme alınmıştır. Yazar, İkbal ve Kierkegaard'ın temelde amaçlarının insan varlığının ana kaynağı kabul ettikleri maneviyatı, yaşadıkları çağda varolan materyalizmin meydan okumasından kurtarmak olduğunu beyan eder. Makale, İkbal'in aklın mutlak üstünlüğüne karşı mücadelesini, varoluş problemine yaklaşım tarzını ve benliğin derin anlamını ortaya koymaktadır. Burada İkbal'in düşünce ve eylem birliğini savunması, benliğin ölüm karşısındaki durum ve özgürlüğü yetkin bir üslup içinde ele alınmıştır.

M. Yusuf Azmi'nin "İkbal'de İnsan Kavramı" adlı makalesi (s. 183-190), İkbal'in yazılarında merkezî konumda olan dinamik insan anlayışını, Doğu ve Batı düşünürleri ile kıyaslayarak ve aralarındaki farklara işaret ederek kısaca ortaya koymayı amaçlar. Yazarın çizdiği perspektifin, değerli bilgileri içerse de, dağınık ve yüzeysel olduğu kanaatindeyiz.

M. Tahir Farukî tarafından kaleme alınan "İkbal'e göre Mü'min Kişi (Merd-i Mü'min) Tasavvuru" adlı makale (s. 191-208), mü'mini Allah'ın vekili ve halifesi olması açısından temellendirmeye ve onun ilahî sıfatları; özellikle celal, cemal ve kemal sıfatlarını nasıl taşıması gerektiğini ve insan-ı kâmil olarak Hz. Peygamber ile mü'min arasındaki alâkayı ortaya koymaktadır. Makale içerik ve hacim bakımından sınırlı kalmakta ve meseleyi farklı boyutları ile ele almaktadır.

A. İkbal Han'ın "James ve İkbal (Din Psikolojisine Yeni Bir Yaklaşım)" adlı makalesinin (s. 209-225) W. James ile İkbal arasındaki bağlantıyı Müslüman

düşüncede makale çapında araştıran ilk ve ufuk açıcı bir çalışma olduğu kanaatindeyim. James ve İktbal'in düşünceleri arasındaki etkileşimi dinî tecrübe ve mistik bilinç bağlamında ele alan bu çalışma, William James'in din psikolojisi açısından önemini tartışmakta ve onun mistik tecrübe ve "bilinç ırmağı" anlayışının İktbal'in düşüncelerinde oluşturduğu etki ve önem üzerinde durmaktadır. İktbal, tıpkı James gibi, dinî tecrübenin, insanî tecrübenin özel bir türü olduğunu söyler ve onu tamamen normal, doğal ve bilgi verici nitelikte kabul eder. Han, İktbal'in mistik tecrübe konusundaki görüşlerini detaylıca anlattıktan sonra, onun nebevî tecrübe ile mistik tecrübe ayrımını vurgular ve derunî dünyada meydana gelen tasavvufî tecrübeden farklı olarak nebevî tecrübenin sosyal düzen yaratıcı niteliğine işaret eder. Makale, sonuç olarak İktbal'in dinî düşünceyi ve dinî tecrübeyi açıklamak için bilimsel paradigmadan ve James'in bu husustaki düşüncelerinden faydalandığını ileri sürerek biter. İktbal'in James'in sadece din ve dinî tecrübe anlayışından değil; aynı zamanda pragmatik doğrulama, plüralizm, meliorizm ve süreç düşüncelerinden etkilendiği ve bu hususlarda da İktbal'le James arasında pek çok bağlantının kurulabileceği açıktır.

H. A. Farukî'nin "İktbal'in Eğitim Fikirleri" adlı makalesi (s. 227-245), İktbal'in eğitim anlayışının temelini oluşturan temel eğitim prensiplerini, natüralist, idealist ve pragmatist eğitim sistemlerinin ilkeleriyle karşılaştırmayı ve onun bu sistemlerden farklı olan yanlarını derinlemesine ortaya koymayı amaçlamaktadır. İktbal, diğer eğitimciler gibi şu temel noktaya dikkatlerimizi çeker: Eğitimci, içinde bulunulan çevreye dayalı olarak benliğin mahiyet ve işlevini kesinlikle araştırmalıdır. Bu noktada natüralistler eğitsel amaç olarak çevreye uyumu çok önemserken, İktbal çevreye uyumu değil, çevrenin üstesinden gelmeyi eğitimin gerçek amacı olarak görür. İdealizm de eğitimin gerçek amacının çevreyi ideallere veya bireysel değerlere göre şekillendirmek olduğunu kabul eder. İktbal, kendini gerçekleştirme doktrinine; yani, insanın özünü oluşturan ve toplumculuğun gelişmesine rehberlik eden ilahî niteliklerin gerçekleşmesine dikkat çeker. İktbal'e göre kendini gerçekleştirme, insanın özünü oluşturan ilahî niteliklerin kavranması demektir ve bu yüzden eğitim dinî, ahlâkî, manevî, aklî ve estetik olmalıdır. İktbal, pragmatizm, temelde girişimci ve deneysel özellikte olduğu için, pragmatiklerin eğitimde herhangi bir özel hedefin dayatılmasına itiraz ettiklerini söyler. Pragmatiklere göre eğitim, metodunu insanın doğası ile hayat tecrübesinden alır. İktbal, insanî değerleri yaratmayı ve geliştirmeyi amaçlayan pragmatizmin, insan faaliyetlerini okul derslerinden daha önemli görmesini takdir eder.

Yazara göre İktbal eğitim programı hususunda, Rousseau'nun natüralizmi, Dewey'in pragmatizmi ve hümanizmin belli yönleriyle kısmen mutabıktır. Fakat İktbal'in felsefî düşüncesi göz önünde tutularak denilebilir ki o, eğitim konusunda tam olarak ne bir hümanist ne bir idealist ne de bir pragmatisttir. Onun eğitim ile ilgili kendi ideal hayat düşüncesine dayanan oldukça özgün fikirleri vardır. Ona göre eğitimin amacı, insanı evrenin maddî güçlerini fethe hazırlamak ve insanın ruhsal yüceliği başarması için aksiyon, yaratıcılık ve orijinallik yoluyla kişiliğini geliştirmektir. Onun anlayışında toplum, bireyi esas alır ki "birey" toplumun sesi olsun. İktbal'in eğitim ideolojisine en önemli katkısı "din" üzerine yaptığı vurgudur. Eğitimi, amaç değil amaca götüren araç olarak gören İktbal, İslâm eğitim geleneğinin kırılan bağlarını ve özellikle "enfüs" ve "afak"ı birleştirmeyi dener.

Syed Vahidüddin'in kaleme almış olduğu "Muhammed İktbal'in İslâm'a Yaklaşımı Üzerine Tenkitçi Bir Değerlendirme" adlı makale (s. 248-261), İktbal'in din, Tanrı, kader, ölümsüzlük, insan-ı kâmil ve zaman anlayışlarını eleştirel açıdan incelemeye çalışmaktadır. Vahidüddin, öncelikle İktbal'in din anlayışını eleştirmektedir. Dinin temelini inanç, inancın da saf duygudan fazla bir şey olduğunu ve aynı zamanda inancın kognitif bir referansının bulunduğu ifade eden İktbal, yazara göre din hususunda İslâm'ın ruhunu ve Hz. Peygamber'in hayatını ihmal etmiş; dinin anlaşılmasında ampirik bilgi ile nihâi idrake dayalı bilgiyi karıştırmıştır. Vahidüddin, İktbal'in zaman anlayışı konusunda Bergsoncu anlayıştan etkilendiğini, ancak Bergsoncu zaman anlayışını değiştirerek karışıklığa sebep olduğunu ifade eder. İktbal, sûfilerin hayata karşı tutumunun İslâm'ın ruhuna yabancı olduğunu göstermeye çalışmış, Vahidüddin de İktbal'in bu durumunu Kur'ânî anlayışa garip bir aldırışsızlık olarak nitelemiştir. Vahidüddin, Kur'an'daki Tanrı anlayışının İktbal'de tanınabilir durumda olmadığını ve dolayısıyla onun anlayışının Kur'an'ın Tanrı telakkisiyle pek uyummadığını iddia eder. İktbal'in egonun ölümsüzlüğü şahsî gayretler ile elde edebileceği fikrine göre ego, sadece ölümsüzlüğe namzet olmaktan daha fazla bir statüye sahip değildir. Cennet ve Cehennem'i başlı başına bir yer olarak değil, bir hal olarak gören ve Cehennem'i ebedî olmayan bir ıslah tecrübesi şeklinde anlayan İktbal, Kur'an'ın bu konularla ilgili anlayışına ters düşer. Ayrıca, İktbal'in insan-ı kâmil anlayışı, İslâmî perspektifle bağdaştırılamayacak bazı hususlar içerir.

Neticede Vahidüddin, İktbal'in İslâmiyet'e karşı temel ilgisinin İslâm'ın bir medeniyet ve tarihî bir güç olmasıyla ilişkili olduğunu belirtir. İktbal'in büyüklüğünün felsefî tefekküründe ve düşüncelerinde olmayıp onun Müslümanla-

rın önüne Tanrı'yla işbirliği içinde çalışmaya kendini adanmış bir mü'min ide-
alini koymuş olmasında yattığını ifade eder.

Şehzad Kayser'in "İkbal'in İslâm Kültürü Analizine Eleştirel Bir Yaklaşım" adlı makalesi (s. 263-279), İkbal'in "Müslüman Kültürün Ruhu" adlı makalesinde ele alınan hususların çözümünü ve eleştirisini yapmayı hedeflemektedir. Kayser, İkbal'in etkilendiği modern felsefenin, metafiziği anlamada bir perde oluşturduğunu, Batı düşüncesinin geleneği korumadığını ve dolayısıyla bu düşünme biçimiyle İkbal'in felsefi macerasının sorunları olduğunu; ama daha sonra *Yeniden Yapılanma* adlı eseri ile İkbal'i orijinal bir düşünür kabul etmek gerektiğini ortaya koymak ister.

Riyaz-ur Rahman'ın yazmış olduğu "İkbal'in Tarih Bilimine Verdiği Önem" adlı makale (s. 281-290) İkbal'in tarih anlayışını çözümlemeyi hedeflemektedir. Yazara göre İkbal tarihe çok erken yaşlardan itibaren önem vermiş, tarihin milletin ruhunu canlı tutan bir olgu olduğunu çok iyi kavramış ve Müslümanların tarihteki rolüne dikkat çekmiştir. İkbal'e göre, eğer bir millet şanlı bir tarihe sahip değilse görüş ve düşüncelerini etkilemiş başka milletlerin tarihinden ilham arar. Bu yüzden o, Müslümanları tarih bilincine sahip olmaya çağırır.

M. M. Şerif'in kaleme aldığı "İkbal'in Sanat Teorisi" adlı makale (s. 291-310), İkbal'in sanat anlayışını onun şiirleriyle ortaya koymayı hedeflemektedir. Şerif'e göre İkbal'in sanat anlayışı, büyük ölçüde yaşadığı süre boyunca ülkesinde geçerli olan sosyal şartların etkisiyle şekillenmiştir. Onun içinde yaşadığı topluma olan tepkileri; çöküşe, çözülmeye ve yabancı hakimiyetinin topluma nüfuz eden kölelik mentalitesine karşı bir isyan mahiyetindedir. Geçmiş ve gelecek hususundaki bu perspektif, İkbal'in şiirinin en belirleyici vasfı ve sanat anlayışının temel nosyonudur. İkbal, sadık ve kararlı bir fonksiyonalist olduğu için, niyet ve gayeyi sanatsal çabanın en yüce kaynağı olarak kabul eder. İkbal, şiiri insanın yaratıcılığı olarak gören Aristoteles'in tezine katılmakta; ancak sanatı taklit olarak görmesini kabul etmemektedir. O, bu noktada Platon'un öğrencisidir; zira sanat hem içeriği hem de şekil itibarıyla ahlâkî ve ilmî amaçlara hizmet etmelidir. İkbal'e göre sanattaki en üstün gaye hayat, insanı inşa etmek ve şahsiyeti oluşturmaktır. Sanattaki diğer bir gaye ise sosyal ilerlemedir. Sanatçı, sahip olduğu güçlerle toplulukları ayağa kaldırmalı; onları yükseğe, daha yükseğe çıkarmalıdır. Böylelikle insanlığın yararına çalışan sanatkar, Allah'a ortak olur.

Jan Muhammed tarafından yazılan "Batı Dünyası'nda İslâm'ın Yayılmasında İkbal'in Hareketinin Önemi" adlı makale (s. 311-329), İkbal'e göre insanlığın bugün için ihtiyaç duyduğu üç şeyin şunlardan ibaret olduğunu ifade eder:

1. Âlemle ilgili manevi bir yorum, 2. Ferdin manevi hürriyeti ve 3. Manevi bir temel üzerinde insan tekâmülüne yön veren evrensel nitelikteki prensipler. İkbâl, Batı medeniyetinin olumlu pek çok yanını zikrederken olumsuz yanlarının tahlilini yapar ve bu hususların çaresinin İslâm düşüncesinde mevcut olduğunu ortaya koyar. Ona göre İslâm düşüncesinin iyileştirici öğretileri yeni bir ufukla takdim edilirse, Batı'nın bugün içinde bulunduğu pek çok sorun çözümlenebilir.

Sheila McDonough'un yazmış olduğu "Kurtuba Camii: Vizyon ya da Yıkılış" adlı makale (s. 321-329), İkbâl'in Kurtuba Camii ziyaretinin onda bıraktığı etkiyi anlatan, "vizyon ve yıkılış" terimlerini temel alarak ideal Müslüman vizyonunu ve bu vizyonun tekrar ihtişamlı bir şekilde dirilmesi için yapılması gereken girişimleri anlatır. İkbâl, Kurtuba Camii'nde Müslüman toplumun inanç yükselişini, samimiyetini ve bütün bölgelerde görkemli oluşumları meydana getirmeye muktedir oluşlarını görür. Aynı şekilde içinde bulunduğumuz durumu göz önüne alarak Müslüman toplumun tekrar ihtişamlı bir şekilde dirilmesi için yeni ve köklü bütün sorgulama formlarıyla kayıtsızlıktan yakasını kurtarabileceğini düşünür ve bunun yollarını göstermeyi dener.

Tanıtmaya çalıştığımız bu kitabın, İkbâl'in düşüncelerini anlamak açısından kıymetli bir eser olduğu kanaatindeyiz. Bu eserin derlenerek tercüme edilmesi, İkbâl'in düşüncelerini anlamak için ülkemizde bazı adımların atıldığını göstermekte, aynı zamanda yürünecek uzun bir yolun olduğunu da hatırlatmaktadır.

Celal Türer

Yazarlar için not

- *İslâm Araştırmaları Dergisi*, başta klasik İslâmî ilimler olmak üzere, siyaset, tarih, ekonomi, felsefe, sosyoloji, antropoloji, dinler tarihi, edebiyat ve kültür alanlarında yapılmış, İslâm düşünce ve kültürüne orijinal katkı sağlayacak nitelikteki, özgün makale telifi ve kitap tanıtımlarının yanı sıra sempozyum, seminer ve konferans değerlendirmelerini yayımlar.
- Makalelerde daha önce başka bir yerde yayınlanmamış veya başka bir yere söz verilmemiş olma şartı aranır.
- Dergide hangi yazıların yayımlanacağına hakem usulüne göre Dergi Yayın Kurulu karar verir.
- Tercih edilen dil Türkçe olmakla birlikte Arapça, Farsça, İngilizce, Fransızca ve Almanca makalelere de yer verilir.
- Makaleler A4 kağıdının bir yüzü kullanılmak suretiyle çift aralıklı olarak yazılmalıdır. Mümkünse makaleler 10.000, kitap ve diğer tanıtımlar ise 1.500 kelimeyi geçmemelidir. Makale teslim edilmeden önce gerekli dipnotlar, bibliyografya, tablolar vb. tamamlanmış olmalıdır. Ayrıca makalelere 100-200 kelime arasında bir özet yazısı eklenmelidir.
- Türkçe ve İngilizce makalelerde uyulması gereken dipnot sistemi için bk. www.isam.org.tr
- Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez. Yazısı yayımlanan makale sahiplerine telif ücreti ödenir ve derginin yayımından sonra 40 adet ayrı basım gönderilir.
- Başvurular, disketiyle birlikte bir nüsha halinde, İslâm Araştırmaları Dergisi Yayın Kurulu Başkanlığı, TDV İSAM, Altunizade, İcadiye Bağlarbaşı Cad. 40, Bağlarbaşı 34662 Üsküdar-İstanbul adresine postalanmak veya ek dosya halinde dergi@isam.org.tr e-posta adresine gönderilmek suretiyle yapılır.
- Bu dergi *Index Islamicus* ve *Turkologischer Anzeiger* tarafından taranmaktadır.

Information for Contributors

- *Turkish Journal of Islamic Studies*, a biannual publication of the Center for Islamic Studies, welcomes articles of a high standard and original scholarship in Islamic studies as well as in the areas of history, political science, economics, philosophy, sociology, anthropology, comparative religion and literature. It also accepts reviews for books, symposiums and conferences. Normally articles should make a scholarly contribution to the understanding of Islam or of general interest to the Muslim community.
- Articles submitted for publication may not have been previously published nor be pending publication elsewhere.
- All submissions are assessed by referees, but the Editorial Board reserves the right to decide what articles will be published.
- Articles in Turkish, Arabic, Persian, English, French and German are all welcome.
- Articles should be typed double-spaced on A4 white bond paper, with ample margins on all sides. Normally, the entire manuscript of an article -including tables- should not exceed 10,000 words. The maximum size for reviews is 1,500 words. A brief abstract of 200 words or less should also accompany all article submissions.
- Articles written in English should follow the English reference style given at www.isam.org.tr
- Manuscripts submitted for publication may not be returned. Contributors of articles are sent 40 free offprints, along with a copyright payment after the publication of the article.
- All postal submissions, with an electronic copy (preferably in Microsoft Word format) as well as a hard copy of the manuscript, should be made to the Editor, Turkish Journal of Islamic Studies, TDV İSAM, Altunizade, İcadiye Bağlarbaşı Cad. 40, Bağlarbaşı 34662 Üsküdar-İstanbul, Turkey. Alternatively, submissions may be sent as an attachment via e-mail to dergi@isam.org.tr
- Articles in this journal are indexed or abstracted in *Index Islamicus* and *Turkologischer Anzeiger*.

TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM)

İSAM, Türk tarihi ve kültürü ile İslâm medeniyetinin yerel ve küresel düzeyde tanıtılmasını hedefleyen ilmi bir araştırma merkezidir. İSAM ulusal ve uluslararası bilimsel araştırma projelerini desteklemek, ansiklopedi, dergi, telif, tercüme ve tahkik eserler yayımlamak ve ilmi toplantılar düzenlemek suretiyle doğru ve nitelikli bilgiler üretilmesine ve bu bilginin daha geniş kitlelere ulaştırılmasına imkân sağlamaktadır.

Bir taraftan Türk ve İslâm dünyasının tarihsel mirasını modern bilimsel yöntemlerle araştırarak günümüz insanının dikkatine sunan diğer taraftan da Müslüman coğrafyadaki dinî, sosyal, kültürel ve entelektüel değişim ve gelişmeleri izleyerek araştırmacı, bilim adamı ve yöneticiler için bilgi birikimi sağlayan ve halen *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'ni yayınlamakta olan İSAM, sadece Türk kültür hayatına değil Orta Doğu, Orta Asya, Balkanlar ve Kuzey Afrika'yı kapsayan çalışmalarıyla da İslâmî araştırmalara önemli katkıda bulunmaktadır.

TDV Center for Islamic Studies

İSAM is an academic research center that deals with both studies of Turkish history and culture and Islamic civilization on a local and global level. İSAM helps support national and international academic research, publishes encyclopedias, magazines, compilations, translations and investigative works, and organises academic meetings to ensure that correct and valuable knowledge is arrived at and can reach a wider audience.

While investigating the history of both the Turkish and Islamic worlds with modern academic research methods and presenting the findings of these, İSAM, the publisher of the *TDV İslâm Ansiklopedisi* (The TDV Encyclopedia of Islam), at the same time helps the development of academic research in Turkey by examining social, cultural and intellectual changes that are taking place throughout the Muslim geography and plays an important role in Islamic as well as Turkish studies through its research into the Middle East, Eastern Asia, the Balkans and North Africa.

