

marife

bilimsel birikim

yil :4 sayı :1 bahar 2004

içindekiler / contents

editörden ♦ 5

makaleler

TEBERRU EHLİYETİ BAĞLAMINDA KADININ MALÎ ÖZERKLİĞİNİN
ERKEĞİN İZİNİNE BAĞLANMASI
WITHIN THE CONTEXT OF LEGAL CAPACITY OF GRANT DEPENDING OF WOMAN'S ECONOMIC FREEDOM ON
MAN'S AUTHORIZATION
Halit ÇALIŞ ♦ 7

TARİHSEL SÜREÇTE SÜNNETİN BAĞLAYICILIĞI OLGUSUNA
BUHÂRÎ'NİN FIKHU'L-HADİSİ ÖZELİNDE BİR BAKIŞ
AN APPROACH TOWARD THE BINDING AUTHORITY OF SUNNAH WITH SPECIAL REFERENCE
TO *FIQH AL-HADİTH* OF AL-BUKHARI
Osman GÜNER ♦ 29

İSLÂM TARİHİNİN İLK DÖRT ASRINDA KURUMSAL İŞ BİRLİKTELİĞİNE BİR
ÖRNEK: MUHTESİB-POLİS DAYANIŞMASI
SOLIDARITY BETWEEN POLICE AND MUHTASIB AS AN EXAMPLE OF INSTITUTIONAL COOPERATION IN THE
FIRST FOUR CENTURIES OF ISLAMIC HISTORY
Metin YILMAZ ♦ 49

KUR'ÂN'IN SES, SÖZ, ANLAM UYGUNLUĞU
HARMONY OF SOUND, WORD AND MEANING IN THE QURAN
Bahattin DARTMA ♦ 65

ŞÂTİBÎ'NİN HADİS VE SÜNNET ANLAYIŞI
THE HADITH AND SUNNAH PERCEPTION OF SHATIBI
Yavuz KÖKTAŞ ♦ 81

TÜRKÇE KUR'AN MEALLERİNDE "MİN" HARFİNİN AKTARIM PROBLEMİ
THE PROBLEM OF TRANSFER SOME LETTER "MIN" IN TURKISH TRANSLATIONS OF THE QURAN
Gıyasettin ARSLAN ♦ 103

İBN SÎNÂ FELSEFESİNDE "FÂİL NEDEN"İN (ETKİN NEDEN),
NEDENSELLİK SORUNU AÇISINDAN İNCELENMESİ
THE SEARCH OF "SUBJECT CAUSE" FROM THE ASPECT OF CAUSE AND EFFECT IN IBN SINA'S PHILOSOPHY
Şaban HAKLI ♦ 121

SOSYAL EŞİTSİZLİK İLE DİNÎ YAŞAYIŞ ARASINDAKİ ETKİLEŞİME
SOSYOLOJİK BİR YAKLAŞIM
A SOCIOLOGICAL APPROACH TO INTERACTION BETWEEN SOCIAL INEQUALITY AND RELIGIOSITY
Celaledin ÇELİK ♦ 139

PARAPSIKOLOJİK FENOMENLER ÜSTÜNE
BİLİMSEL VE FELSEFİ BİR SORUŞTURMA
A SCIENTIFIC AND PHILOSOPHICAL INVESTIGATION ON PARA-PSYCHOLOGIC PHENOMENA
Şahin EFİL ♦ 157

- PSİKANALİZ VE DİN
Robert W. CRAPPS / Çeviren: Ali AYTEN ♦ 171
- BATI AFRİKA'DA KÂDİRİYYE TARİKATI MENSUPLARININ
ISLAHAT HAREKETLERİ
Mervyn HİSKETT / Çeviren: Kadir ÖZKÖSE ♦ 191
- MORFOLOJİK (SARFÎ) VE LEKSİKOLOJİK (MU'CEMÎ) DELÂLETLER ARASINDA
ESMÂ-İ HÜSNÂDA TERÂDÜFÜN NEFYÎ [ve FURÛKUN İSBÂTİ]
Ahmed Muhtar ÖMER / Çeviren: Ömer KARA ♦ 207

araştırma notları

- OSMANLI'DA ULEMADAN AYDINA DÖNÜŞÜM SÜRECİ
-SOSYOLOJİK BİR YAKLAŞIM-
Mustafa TEKİN ♦ 227
- İHTİSASIN ÖNEMİ VE HADİS KONUSUNDAKİ
BİR MAKALENİN DÜŞÜNDÜRDÜKLERİ
Abdullah Feyzi KOCAER ♦ 235

tez / kitap / toplantı

- Yeni Bir Tefsir Tarihi:
Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci
Burhan SÜMERTAŞ ♦ 255
- I. İlahiyat Fakülteleri İslâm Hukuku Anabilim Dalı Eğitim-Öğretim Meseleleri
Koordinasyon Toplantısı ve İslâm Hukuk Usûlünün Problemleri Sempozyumu
(14-15 Mayıs 2004, Çorum)
Halit ÇALIŞ ♦ 260

nostalji

- İSLÂM SÛFÎ TARİKATLERİNE
TÜRK-MOĞOL ŞAMANLIĞININ TE'SİRİ
Fuad KÖPRÜLÜ ♦ 267

editörden

Marife'nin aziz dostları,

Daha dün, ilk sayımızı çıkarabilme heyecanını yaşarken elinizdeki bu 10. sayımızla dördüncü yayın yılına erişmiş bulunuyoruz.

Bu karma sayımızın yayıma hazırlık aşamasında güzel ülkemiz, YÖK tasarıları dolayımında din eğitim-öğretiminin ve daha temelde dinin kendisinin neliği ve niteliği tartışmalarına sahne oldu. Yürütmenin başı sıfatıyla Cumhurbaşkanlığı Makamı'ndan gelen son esbâb-ı mûcibe lâyihası, "Dinin, bireyin manevî yaşamını aşarak, toplumsal yaşamı etkilemesine izin verilemez...Devrimlerin amacı, dinin toplumsal görevlerden sıyrılıp vicdanlara bırakılmasıdır...Sosyal yaşam din kurallarından arındırılmalıdır." gibi ifadelerle, dinin bir vicdan işi olduğu ve sosyal hayata şu veya bu şekilde aksetmesine imkan tanınmaması gerektiği temel tezine bina edilmişti.

Devletimizin, din bilimleri alanında yetiştirdiği Cumhuriyet aydınlarının özgün akademik ürünlerine yer veren *marife*'nin önceki sayıları gibi bu sayısı da – tıpkı, bu alanda yayın yapan diğer akademik dergiler ve yüzlerce monografik yayın gibi- dinin, bu öngörülenden çok daha fazla bir işlevinin olduğunu; türlü biçimlerde engellense de bağlularının bir şekilde bu işleve göre tavır aldıklarını göstermektedir.

Diğer taraftan aynı lâyihadaki, "İkili eğitim yani bir yanda akıl ve bilime öte yanda dinsel öğretime dayalı öğretim, toplumda ikiliğe yol açacak, kaos ve karmaşa yaratacaktır. Bunun çağdaşlaşma hedefine ve ulusal birliğe zararı açıktır." yargısı, T.C. hukuk mevzuatının sunduğu imkan ve yaptığı denetim çerçevesinde dînî öğreti/leri akademik tahsile özgülenmiş kurumlar ve elemanlarının yeterince tanınmadığı; kaos yaratmak şöyle dursun birleştirici harç görevi ifa ediyor olmasının taktir edilmediğini göstermektedir.

İşte bu ortamda yayın hayatına devam eden *marife*, ilk günlerinin heyecanı ve ciddiyetiyle, bilimsel birikimimize katkıda bulunma azmine sahip olmaya devam edecektir; tabiatıyla Yüce Yaratıcı'nın izin ve yardımı, değerli dostlarının da dua ve destekleriyle...

Ahmet Yaman

TEBERRU EHLİYETİ BAĞLAMINDA KADININ MALÎ ÖZERKLİĞİNİN ERKEĞİN İZİNİNE BAĞLANMASI

Halit ÇALIŞ*

*"(Gerçek şu ki), Müslüman erkekler ve Müslüman kadınlar,
mümin erkekler ve mümin kadınlar,
kendilerini Allah'a taate adanmış erkekler ve kadınlar,
sözlerine sadık erkekler ve sözlerine sadık kadınlar,
sabreden erkekler ve sabreden kadınlar,
Allah'ın karşısında güçsüzlüğünü anlayıp mütevazı davranan erkekler ve kadınlar,
tasaddukta bulunan erkekler ve tasaddukta bulunan kadınlar,
oruç tutan erkekler ve oruç tutan kadınlar,
ırzlarını koruyan erkekler ve ırzlarını koruyan kadınlar
ve Allah'ı çok zikreden erkekler ve kadınlar var ya;
işte bunlar için Allah,
mağfiret ve büyük bir mükâfat hazırlamıştır." Ahzâb 33/35*

WITHIN THE CONTEXT OF LEGAL CAPACITY OF GRANT DEPENDING OF WOMAN'S ECONOMIC FREEDOM ON MAN'S AUTHORIZATION

There are no differences between woman and man from the point of puberty, reason and majority which form the basis of legal capacity. Woman having the complete legal capacity of action has the power of disposal herself in which she owns and she does not need any approval. On this matter, both situation of woman (single, married, widow) and her quality of power of disposal (tamlik or being quality of grant) do not effect decree in any way. This is the main principle which general universal principles establish and also special proofs support and it is not possible to assign it to some hypothetical affairs based on controversial narrations.

Giriş

Sosyal, siyasî, hukukî yönleri itibariyle kadın meselesi, insanlık tarihinin en netâmeli konuları arasında hep ön sıralarda yer almıştır. Ontolojik yapısından varlık âlemindeki yer ve statüsüne, akıl sahibi bir varlık olup olmadığından gerçek bir

* Yrd. Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. halitcalis@hotmail.com

şahsiyet olarak hukuk karşısındaki konumuna, erkeklerle aynı evi/ortamı paylaşma hakkı ve onlarla birlikte sofrada yemek yemesinin mümkün olup olmadığından, yağmur yağması amacıyla tanrıya kurban edilmesine varıncaya kadar kadın konusu hep tartışıla gelmiş ve aktüel değerini korumuştur.

Eski Hind hukukuna göre kadın, evlenme, miras ve diğer alanlarda hiçbir hakka sahip değildi. Hatta bir takım sapkın eğilimlere, zayıf bir karaktere ve fena bir ahlâka sahip olduğu gerekçesiyle “Manu” kanunu kadını, çocukluğunda babasına, gençliğinde kocasına, kocasının ölümünden sonra da oğluna veya kocasının akrabalarından bir erkeğe bağlı olmaya mecbur etmiştir.¹ Böylece kadın hayatı boyunca reşid olamadan yaşamıştır.

Diğer yandan Budizm’in kurucusu Buda, önceleri kadını dinine kabul etmiyordu. Yakın dostu olan amcazadesi Anenda ile aralarında geçen bazı diyaloglar ve onun ısrarı üzerine kadınları Budizm’e kabul etmeye başlamış, fakat “*Kadını dine kabul etmeseydik Budizm saf bir şekilde uzun asırlar devam ederdi. Fakat artık kadın aramıza girdikten sonra bu dinin uzun yaşayabileceğini sanmıyorum*” demek suretiyle pişmanlığını izhar etmiştir.²

Yahudî hukukunda ise ailede mutlak erkek egemenliği söz konusudur. Öyle ki, kızlar babalarının evinde hizmetçi gibidirler ve baba isterse kızlarını satabilir.³

Eski Yunan ve Roma hukukunda kadınlar, tüm hayatları boyunca mahcûr yaşarlardı. Akıl bakımından noksan kabul edildikleri için sırf kadın olmaları sebebiyle medenî haklarını kullanma ehliyetleri sınırlandırılmıştı. Kadınlar reşid olsalar bile bütûn hayatları süresince bu kısıtlamaya tâbi idiler. Eğer başka birisinin hâkimiyeti altında değillerse kendilerine cinsiyetleri sebebiyle bir vasî (tutor mulieris) tayin edilirdi. Esas itibariyle durumları reşid olmayanlara eşti. Kadın cinsinin daha düşük olan durumu ile açıklanan ve eski zamanın birçok milletlerinde rastlanan bu sınırlamalar, klâsikten sonraki devirde zamanla kaybolmuş ve Justinianus hukukunda kalmamıştır.⁴

Çağdaş uygarlığın beşiği olarak kabul edilen Yunanistan’ın önde gelen ilim ve fikir adamlarından Eflâtun’un, kadın konusunda; “*Kadın elden ele orta malı olarak gezmeli*”; Aristo’nun ise: “*Kadın, yaradılışta yarım kalmış bir erkektir*”⁵ şeklindeki beyanları kadın meselesinin hangi boyutta ele alındığını göstermektedir.

Cahiliyye devri Araplarında kadının hukukî statüsü ne yazık ki, yukarıda sunulan tablodan pek farklı olmamıştır. Aile yapısının tamamen ataerkil (pederşâhî) bir karakter arz etmesi ve göçebe hayatının ve sürekli savaşların hâkim olması sebebiyle Araplar arasında erkek, ailenin savaşan, üreten, ganimet getiren bir üyesi sa-

¹ Topaloğlu, Bekir, *İşlâm’da Kadın*, İstanbul 1973, s. 16. (Ahmet çelebî, *Mukâranetü’l-edyân*, s. 72’den naklen).

² Topaloğlu, a.g.e., s. 17 (*Mukâranetü’l-edyân*, s. 175’ten naklen).

³ Topaloğlu, a.g.e., s. 17.

⁴ Koschaker, Paul, *Roma Özel Hukukunun Ana Hatları*, trc: Kudret Ayiter, Ankara 1977, s. 95; Mahmasânî, Subhî, *en-Nazarıyyetü’l-âmmeh li’l-mücebât ve’l-ukûd fi’ş-şeriatı’l-İşlâmiyyeh*, ikinci baskı, Beyrut 1972, II, 382; Hatib, Ahmed Ali, *el-Hacr ale’l-medîn li hakkı’l-ğuremâ fi’l-Fıkhi’l-İşlâmî ve’l-Kânûni’l-mukâren*, Kahirre 1384/1964, s. 55.

⁵ Topaloğlu, a.g.e., s. 18.

yıldığından itibar görür, kadına ise tüketici bir üye nazarıyla bakılırdı. Bu telâkki mülkiyet anlayışına da yansımış, kadın, hak sahibi olmaktan ziyade hakka ve temellüke konu teşkil edebilen bir eşya durumunda kabul edilmiştir. Dolayısıyla özellikle göçebe Araplar arasında evlenme, karı-koca arası bir hayat ortaklığı kurma fikrinden çok, mehir karşılığı erkeğin kadına sahip olması şeklinde anlaşılır, bunun için de evlenme, bir nevi satım akdi gibi düşünülürdü. Evlenen kadın babanın hâkimiyetinden çıkıp, kocanın hâkimiyetine girmiş sayılır; kocanın ölümü halinde de, onun terekesindeki diğer mallar gibi kocanın mirasçılarına geçerdi. Kocanın mirasçısı yoksa kadın babasının evine geri dönerdi.

Esasen Mûsevî hukuku ve diğer bir çok eski hukuk sisteminden başlamak üzere çok yakın bir zamana kadar bütün Avrupa hukuk sistemlerinde, umumiyetle kadının kocasının velâyeti altında bulunduğu ve ondan izinsiz kendi malında tasarruf ehliyetine haiz olmadığı esası benimsenmişti. Sözelimi Fransa'da Napolyon kanununda kadının ehliyet sahibi olmadığı, kocasının velâyeti altında bulunduğu, dolayısıyla ondan ya da hâkimden izinsiz hiçbir tasarrufunun geçerli olmadığı açıkça ifade edilmiş idi. Kadına yönelik bu sınırlama sırf evli olması sebebiyle öngörül-müştü. Bu anlayış zamanla kısmî kırılmalara uğramış, yazarlar ve hukukçuların eleştirilerine maruz kalmışsa da, Fransa'da kadın kâmil tasarruf ehliyetine ancak 18.02.1938'de çıkarılan bir kanunla kavuşabilmiştir.⁶

İngiltere, İtalya gibi diğer batı ülkelerinde de ehliyet bakımından kadının konumu Fransa'dakinden farklı olmamıştır. Bu ülkelerde de çok yakın bir zamana kadar kadının kocasından izinsiz tasarrufta bulunamayacağı ilkesi benimsenmekteydi. Fakat Almanya, İsviçre gibi ülkelerin Medenî Kanunlarında haklardan faydalanma ve fiil ehliyeti bakımından kadınla erkeğin eşit olduğu hükme bağlanmıştır.⁷ Türk Medenî Kanunu'nun 8. maddesinde: "*Her şahıs medenî haklardan istifade eder. Binaenaleyh kanun dairesinde haklara ve borçlara ehil olmakta herkes müsavidir.*" denilmek suretiyle hiçbir ayrıma gidilmeksizin haklardan yararlanmada genellik ve eşitlik ilkesi benimsenmiştir.

Ehliyet bakımından eşitlik ilkesi benimsenmiş olmakla beraber, kökeni Roma hukukuna dayanan⁸ kadınla ilgili bu olumsuz telâkkilerin bir ölçüde Türk hukuk mevzuatı ve doktrinine de yansıdığı görülmektedir. 1926 tarihli tercüme Medenî Kanunu'nun kadınla ilgili bazı kısıtlamalar getirdiği görülmektedir. Evli kadının meslek ya da sanatla uğraşmasını kocasının iznine bağlayan kanun (md. 159/I), evli kadının fiil ehliyetine ilişkin olarak da kocası lehine bir takım sınırlandırıcı düzenlemelerde bulunmuştur. Buna göre evli kadının kocası yararına üçüncü kişilerle yaptığı hukukî işlemlerin geçerlik kazanması sulh hâkiminin onayına bağlanmış (md. 169/II), kadının kişisel mallarına ilişkin olarak üçüncü kişilerle olan davalarda

⁶ Mahmasânî, *el-Mûcebât ve'l-ukûd*, II, 384; Hatîb, *el-Hacr*, 55.

⁷ Mahmasânî, a.g.e., II, 384; Hatîb, a.g.e., 55.

⁸ Özsunay Ergun, *Gerçek Kişilerin Hukukî Durumu*, İstanbul 1979, s. 49.

kocası tarafından temsil edilmesi hükmü getirilmiştir (md. 160/II). Bu düzenlemelerle evli kadın, fiil ehliyeti itibariyle sınırlı ehliyetliler grubunda sayılmıştır.⁹

Medenî Kanun'un son şeklinde (22.11.2001/4721) ise, kadın lehine iyileştirmelerde bulunulmuş, özellikle aile konutu ile ilgili hukukî işlemlerde, mülkiyetin kime ait olduğuna bakılmaksızın diğerinin açık rızasını alma şartı getirilmiştir. "Eşlerden her birinin diğeri ve üçüncü kişilerle her türlü hukukî işlemi yapabilme" (md. 193) ilkesi, aile konutuyla ilgili hukukî işlemler söz konusu olduğunda, örneğin konutla ilgili kira sözleşmesinin feshedilmesi, konutun devredilmesi veya konut üzerindeki hakların tamamen veya kısmen sınırlandırılması gibi işlemlerde eşlerden her birinin, diğerinin açık rızasını almak zorunda bırakılmasıyla sınırlandırılmıştır (md. 194). Yine aynı maddeyle, aile konutu olarak tahsis edilen taşınmazın maliki olmayan eşe, tapu kütüğüne konutla ilgili gerekli şerhin verilmesini isteme hakkı tanınmaktadır. Eğer bu taşınmaz, eşlerden biri tarafından kira yoluyla sağlanmışsa, kira sözleşmesinin tarafı olmayan eş, kiralayana yapacağı bildirimle taraf haline gelecek, konut da bu bildirimle aile konutu niteliğini kazanacaktır. Böylece yürürlükten kaldırılan Medenî Kanun'da sırf kadınla sınırlı tutulan kısıtlamalar erkeği de içine alacak şekilde genişletilmiştir.

İslâm'da ise, gerek Kur'an'da gerekse Hz. Peygamber'in hadislerinde kadınla erkek, müstakil şahsiyet sahibi, mükellefiyet ve sorumluluk açısından eşit seviyede görülmüştür. Aynı şekilde hak sahibi olma ve yetki kullanımı bakımından da eşittirler. Esasen böyle olması da tabiidir. Zira *İslâm dini tür olarak kadın veya erkeği değil, insan cinsini muhatap almaktadır*. Bunun en açık delili de Kur'an'da, yerin ve göğün taşımaktan çekindiği emaneti insanın yüklendiğinin belirtilmesi, diğer bütün varlıklar arasında sadece insanın ehliyet ve sorumluluk taşıdığına işaret edilmiş olmasıdır.¹⁰ Bu husus, dinin ana kaynaklarındaki temel hükümler ve evrensel ilkeler ile tarihî telâkki ve uygulamalar arasındaki farkı idrâk kabiliyetine haiz herkesin üzerinde ittifak ettiği temel bir gerçektir.

Kişinin dinî-hukukî hükümlere muhatap olmaya elverişliliği anlamında bir fıkıh terimi olan ehliyet bakımından da kadınla erkek arasında bir fark yoktur. Akıl, bulûğ ve rüsd özelliklerine haiz her kadın ve erkek; dinî ödevlerle mükellef, hukukî işlem ve davranışları geçerli, toplumsal ve cezaî sorumluluğa sahip bulunduğu gibi; haklardan faydalanma, bu hakları kullanma ve borçlanmaya da ehildir. Çünkü *ehliyetin tezâhürlerinin ortaya çıkışında erken ya da daha sonra olma ve yaratılıştan kaynaklanan fizyolojik farklılıklar dışında -ki bunlar da esasa yönelik olmayıp sırf farklı tezâhür biçimlerinden ibarettir- kadın ya da erkek arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır*. Özellikle edâ (fiil) ehliyetinin esasını teşkil eden akıl ve temyiz gücü bakımından kadınla erkek eşit seviyededir. Akıl ve temyiz özelliklerini belirleyen kriterler de hem kadın hem de erkek için aynıdır.

Tam fiil ehliyetine haiz olan şahıslar, sahip oldukları hakları hukuk çerçevesinde kullanma ve tasarruf yetkisine sahiptirler. Sözelimi meşru yollarla edindikle-

⁹ Zevkliler Aydın, *Kişiler Hukuku (Gerçek Kişiler)*, Ankara 1981, s.96-99; Özsunay, *Gerçek Kişilerin Hukukî Durumu*, s. 49.

¹⁰ A'râf 7/172; İsrâ 17/13; Ahzâb 33/72.

ri mülkiyetten yararlanma, kullanma ve tasarruf yetkileri vardır. Bu kapsamda mallarını satım gibi temlikî veya hibe gibi teberru nitelikli hukukî işlemlere de konu edebilirler. Zira bu işlemlerde bulunabilmek için, tasarruf ehliyetine ve nesnenin mülkiyetine sahip olmak gerekir ki, bu iki şart da söz konusu şahıslarda bulunmaktadır. Bu temel hükümler bakımından kadınla erkek arasında herhangi bir fark yoktur.

İslâm'ın temel kaynaklarında (Kitap ve Sünnet) kadın ve erkek eşit ve birbirini tamamlayan varlıklar olarak; gerek ontolojik açıdan, gerekse dinî sorumluluk, hukukî ehliyet, temel hak ve hürriyetler bakımından ilkesel düzeyde kadın erkek ayrımı söz konusu olmamasına rağmen, bazı hadislerde, kadınların bizzat kendi mallarında kocalarından izinsiz tasarrufta bulunamayacakları şeklinde ifadelere rastlanmaktadır. Bu tür rivayetlerden hareketle bazı İslâm hukukçularının aynı paralelde görüş beyan ettikleri görülmektedir. İşte bu çalışmada ilgili rivayetler ve etrafında oluşan ictihâdlar incelenecektir.

Cevabı aranacak olan temel soru şudur: Genel mükellefiyet şartları ve ehliyetin unsurları bakımından erkekle eşit olan kadın, bizzat kendi öz malında, başka herhangi bir kişinin iznine ihtiyaç duymaksızın istediği gibi (tabii ki hukuk çerçevesinde) tasarrufta bulunabilir mi? Bu noktada kadına özgü herhangi bir kısıtlılık hali söz konusu mudur?

Önce konuyla ilgili rivayet malzemesi nakledilecek, sonra bu meseleye ilişkin fakihlerin görüşlerine yer verilecek ve nihayet rivayet ve ictihâdlar tahlil ve değerlendirmeye tâbi tutularak bir sonuca varılmaya çalışılacaktır.

A. DELİLLER

Hadis kitaplarında konumuzla ilgili olarak içerik ve kapsam açısından birbirinden farklı üç tür rivayete rastlanmaktadır:

1. Malın kime ait olduğu sarahaten belirtilmeksizin kadının, kocasından izinsiz teberruda bulunamayacağı hükmünü içeren rivâyetler. *"Kadının, kocasından izinsiz teberruda (atıyye) bulunması caiz değildir."*¹¹

2. Tasarrufta bulunulan mal kadına aittir. Ancak mutlak anlamda her türlü tasarruf için kadın, kocasından izin almak zorundadır. *"Kocasıyla aile birliği kurunca (zifaf gerçekleşince) kadının kendi malında tasarrufu (emrun) caiz değildir."*¹²

3. Tasarrufta bulunulan mal yine kadına aittir ve kocadan izin alma şartı, kadının teberrularıyla sınırlıdır. *"Kocasıyla aile birliği kurunca (zifaf gerçekleşince) kadının kendi malında teberruda bulunması (hibe) caiz değildir."*¹³

Ayrıca İbn Mâce'nin verdiği bilgiye göre, Ka'b b. Mâlik'in eşi Hayra, Hz. Peygamber'e bizzat kendisine ait bir ziynet eşyası getirmiş ve *"bunu tasadduk ettim"* demiş; bunun üzerine Rasul-i Ekrem (sav), *"Kadının kendi malında kocasından izinsiz tasarrufu caiz değildir. Bunu yapmak için Ka'b'dan izin aldın mı?"* diye sormuştur. Hayra, cevaben *"evet, izin aldım"* deyince Hz. Peygamber, Ka'b'ı huzuruna çağırılmış

¹¹ Ebû Dâvûd, Buyû 84; Nesâî, Zekât 58; Ahmed, Müsned, II, 179, 184, 207.

¹² Ebû Dâvûd, Buyû 84; İbn Mâce, Hibât 7.

¹³ Nesâî, Umrâ 5.

ve "bu ziynet eşyasını tasadduk etmesi için Hayra'ya izin verdin mi?" diye sormuştur. Ka'b'ın, "evet, izin verdim" demesi üzerine Hayra'nın tasaddukunu kabul buyurmuştur.¹⁴

Teberru ehliyeti bakımından kadının durumunu konu edinen rivayetler bunlardan ibarettir. Ashabın konuya yaklaşımı ve uygulamayı göstermesi açısından Hz. Ömer'in, Kâdî şurayh'tan, kadın kocasının evinde bir yıl kalmadığı veya çocuk doğurmadığı sürece teberrularını geçerli kabul etmemesi hususunda söz aldığı bilgisini de kaydetmeliyiz.¹⁵

İşte bu rivayetlerden hareketle İşlâm hukukçuları kadının malî tasarrufları konusunda farklı kanaatler serdetmişlerdir.

B. GÖRÜŞLER

Bu meselede başlıca iki yaklaşımın bulunduğunu söylemek mümkündür:

1. Kişinin dinî-hukukî hükümlere muhatap olmaya elverişliliğini ifade eden ehliyet bakımından kadın ve erkek arasında bir fark yoktur. şartlarda eşitlik, hak ve yükümlülüklerde de eşit olmayı gerektirir. *Dolayısıyla aynen erkek gibi kadın da, kâmil edâ (fiil) ehliyetine sahip bulunduğu sürece, temellük ettiği mallarda kimsenin iznine bağlı olmaksızın mutlak tasarruf yetkisine sahiptir.* Zira aslolan âkil, bâliğ şahışların kısıtlı (mahcûr) kabul edilmemesidir. Kadın da âkil, bâliğ olunca hem şahsı, hem de malı üzerindeki hacir mutlak anlamda kalkar¹⁶ ve bu husus, İşlâm'ın genel küllî prensibini teşkil eder.¹⁷ Tâbiûn dönemi hukukçularından Atâ b. Ebî Rabâh (115/733)¹⁸, Süfyân es-Sevrî (161/777)¹⁹, Muhammed b. Sîrîn (110/728)²⁰, Ömer b. Abdülazîz (101/719)²¹, Zührî (124/741)²² ve Ebû Sevr (240/854)²³ başta olmak üzere Zâhiriyye mezhebi de dahil²⁴ İşlâm hukukçularının cumhuru bu görüşü benimsemektedir.²⁵

¹⁴ İbn Mâce, Hibât 7.

¹⁵ İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saïd, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, tah: Abdülgaffâr Süleymân el-Bendârî, Beyrut 1048/1988, VII, 182; İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed, *el-Muğnî*, Beyrut 1405, 1984, IV, 299.

¹⁶ Karâfi, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs, *el-Furûk*, tah: Halîl el-Mansûr, Beyrut 1418/1998, III, 247, 249.

¹⁷ şeybânî, Muhammed b. Hasen, *Kitâbu'l-hucce*, tah: Mehdî Hasen el-Keylânî, Haydarâbâd 1/1965; 2/1968; 3/1969; 4/1971, III, 488-489; şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs, *el-Ûm*, Tahric-Ta'lik: Mahmûd Mataracı, Beyrut 1413/1993, III, 248-250, 252; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, VIII, 123-124, 181 vd., 371, 557; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IV, 299-300. Ayrıca bkz. Ebû Zehra, Muhammed, *el-Milkiyye ve nazariyyetü'l-akd fi'ş-şeriati'l-İşlâmiyye*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, yy., 1977, 345-346.

¹⁸ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, VII, 184; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IV, 299.

¹⁹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IV, 299; Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed, *Umdetü'l-kârî şerh Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut, tsz., I-XXV, XIII, 151.

²⁰ İbn Hazm, a.g.e., VII, 185.

²¹ İbn Hazm, a.g.e., VII, 184.

²² İbn Hazm, a.g.e., VII, 185.

²³ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IV, 299; Aynî, a.g.e., XIII, 151.

²⁴ İbn Hazm, a.g.e., VIII, 181vd., 557; VIII, 123-124, 371.

²⁵ şeybânî, *el-Hucce*, III, 488-489; şâfiî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, tah: Abdülganî Abdülhâlık, Beyrut 1412/1991, I, 139-140; a.mlf., *el-Ûm*, III, 249-252; Cassâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, tah: Muhammed es-Sâdik Kamhâvî, Beyrut 1405/1985, II, 213; İbn Abdilber, *el-Kâfi fi Fikhi ehli'l-Medîne el-Mâlikî*, ikinci baskı, Beyrut 1413/1992, 360-361; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 235; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IV, 299; İbn Hacer el-Askalânî, şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed, *Fethu'l-Bârî bi şerh Sahîhi'l-Buhârî*, Bulâk 1300 baskısından ofset, Beyrut, tsz., I-XIII, IX, 160; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XIII, 151; Azîmâbâdî,

2. Kadın, kendi malı da olsa kocasından izinsiz malî tasarrufta bulunamaz. Kadının kendi malındaki tasarrufları için kocanın izninin zorunlu olduğunda prensip itibariyle ittifak halinde bulunan bu görüş sahipleri, ne tür tasarruflar için iznin şart olup olmadığına ihtilâf etmişlerdir.

a) "Kadının, kocasından izinsiz kendi malında tasarrufu caiz değildir" şeklindeki hadisin genellik (umum) arz etmesinden hareketle bazı hukukçular, reşid de olsa kadının kendi malında kocasından izin almadan sıla-i rahim ya da Allah'a tekarrub amaçlı küçük/basit şeyler dışında tasarrufta bulunmasının mutlak anlamda caiz olmadığını söylemişlerdir. Tâbiûn dönemi hukukçularından Leys b. Sa'd (175/791) bu görüştedir.²⁶

b) Kadının kendi malındaki tasarrufları malının üçte birinden geçerlidir. Bu ölçüyü aşan tasarrufları ise kocasının iznine bağlıdır. Hasan-ı Basrî (110/728)²⁷, Tâvus (106/724) ve İmâm Mâlik (179/795) bu görüştedir.²⁸ Bu konuda Ahmed b. Hanbel'in (241/855) görüşünün ne olduğu hususunda farklı rivayetler bulunmakla birlikte Ebû Ya'lâ (458/1066), daha sahih kabul edilen görüşe göre onun da, kadının üçte birden fazla olan tasarrufları için kocasından izin alması gerektiği fikrinde olduğunu söyler.²⁹

Hemen belirtelim ki, kadının malî tasarrufları için kocasından izin alması zorunluluğunu prensipte benimseyen görüş sahipleri, sözü edilen tasarruf sınırlamalarını, kadının teberru nitelikli tasarruflarıyla kayıtlamışlardır. Teberru nitelikli olmayan tasarruflar için ise, kadının kocası da dahil kimseden izin alması gerekmez. Diğer bir ifadeyle bu görüş sahipleri, kadının, kocasından izinsiz tasarruflarının caiz olmadığı şeklindeki umum ifade eden rivayetleri, sırf teberrularının caiz olmadığından söz eden rivayetlerle tahsis etmişlerdir.

Bu görüşün hukukî dayanağını yukarıda zikredilen hadis yanında, vasiyet³⁰ ya da ölüm hastalığı³¹ ile ilgili sınırlandırıcı hukukî düzenlemeler oluşturmaktadır.

→

Muhammed Eşref b. Emîr es-Siddîkî - Ebû Tayyib Muhammed Şemsülhak, *Avnu'l-Ma'bûd şerh Sünen-i Ebî Dâvûd*, thk: Abdurrahmân Muhammed Osmân, Beyrut 1399/1979, I-XIV, IX, 462; Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Neylü'l-evtâr*, Tahrîc: Halîl Me'mûn Şihâ, Beyrut 1419/1998, I-VIII, VI, 480. Ayrıca bkz. Ebû Zehrâ, *el-Milkiyye ve nazariyyetü'l-akd*, 345-346, Mahmasânî, *el-Mücebât ve'l-ukûd*, II, 383; Dirîni, Muhammed Fethî, *el-Hak ve medâ sultânî'd-devle fi takyîdih*, ikinci baskı, Beyrut 1404/1984, 247-249.

²⁶ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, VII, 183; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, IX, 160; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XIII, 151; Azîmâbâdî, *Avnu'l-ma'bûd*, IX, 462; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, VI, 480.

²⁷ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XIII, 151.

²⁸ İbn Abdilber, *el-Kâfi*, 360-361; İbn Rüsd el-Cedd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed, *el-Beyân ve't-tahsîl*, tah: Muhammed Haccî, Beyrut 1404/1984, I-XX, IX, 209-210; Karâfî, *ez-Zehîra*, tah: Muhammed Haccî, Beyrut 1994, I-XIV, VI, 225; VIII, 251; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, IX, 160; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XIII, 151; Azîmâbâdî, *Avnu'l-ma'bûd*, IX, 462; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, VI, 480. Ayrıca bkz. Ebû Zehrâ, *el-Milkiyye ve nazariyyetü'l-akd*, 345-346, Mahmasânî, *el-Mücebât ve'l-ukûd*, II, 383; Dirîni, *el-Hak*, 247-249.

²⁹ Ebû Ya'lâ, Muhammed b. Muhammed b. El-Huseyn b. Muhammed, *Kitâbu't-temâm limâ sahha fi'r-rivâyeteyn ve's-selâs ve'l-erba' ani'l-İmâm*, ve'l-muhtâr mine'l-vecheyn an ashâbihî'r-ranîn el-kirâm, tah: Abdullah b. Muhammed b. Ahmed et-Tayyâr-Abdülazîz b. Muhammed b. Abdullah el-Meddallâh, Riyad 1414/1994, I-II, II, 34.

³⁰ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, VII, 186; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XIII, 151.

³¹ İbn Hazm, a.g.e., VII, 186; İbn Kudâme, *el-Muğni*, IV, 300; Dirîni, *el-Hak*, 247-249.

Bu iki hâle kıyasla kadının üçte bir oranındaki tasarruflarının kocasının iznine gerek olmaksızın geçerli olduğu sonucuna varılmıştır.

Bu arada kadının kendi malındaki teberrularının geçerli olabilmesi için evlenip kocasının yanında bir yıl kalması ya da çocuk doğurması gibi şartlar ileri sürenler de olmuştur.³²

İslâm hukukçularının konuyla ilgili görüşleri özetle bu şekildedir. Bu görüşlerin tahlil ve değerlendirmesine geçmeden önce, özellikle Mâlikî hukukçuların konunun ayrıntılarıyla ilgili görüşlerini de sunmak faydalı olacaktır. Hem böylece daha kapsamlı bir değerlendirme yapma imkânı doğacaktır.

Kadının kendi malında kocasından izinsiz üçte birden fazla tasarrufta bulunamayacağını söyleyen Mâlikîlere göre, karının malları üzerinde kocanın velâyet hakkı bulunmaktadır ve bu hakkın kaynağı kanundur. Nasıl ki efendinin köle, velînin de sefih üzerinde velâyet hakkı varsa; aynı şekilde kanun, kocaya da karısı üzerinde velâyet yetkisi vermiştir. Hatta bu yetki köle olan koca için de geçerlidir. Zira kadının mal edinmesi esas itibariyle kocasına karşı süslenme ve ona güzel görünme amacına matuftur.³³ Bu velâyetin bir sonucu olmak üzere hür ve reşîd evli kadın, malî tasarrufları bakımından kocası lehine mahcûrdur. şayet kocası çocuk ya da sefih olursa hacir, koca lehine değil, kocanın velîsi lehinedir.

Öte yandan bu hacir hali, yalnızca kadının kocasından başka birine üçte birden fazla teberruda bulunması durumu için geçerlidir. Kocasına ise malının tamamını hibe edebilir, kimse buna itiraz edemez.³⁴

Cörüldüğü gibi kimi Mâlikî hukukçulara göre, kadının malında kocasının hakkı bulunmaktadır. Kocanın hakkının zarardan korunabilmesi için de, kadının kendi özel mülkündeki tasarrufları kocası lehine hukuken sınırlandırılmıştır.

Kadının kendi malındaki teberrularının üçte bir oranında geçerli olduğunu söyleyen Mâlikî hukukçular, kadının tasarrufu üçte birden az da olsa zarar kastı taşıması durumunda bunun asla caiz olmayacağı, zarar kastının bulunmaması halinde ise; üçte bir oranındaki tasarruflarının kocasının iznine gerek olmaksızın geçerli, bu ölçüyü aşanların ise, izne bağlı olduğu kanaatindedirler. Bu arada Mâlik'in (179/795) öğrencilerinden Sahnûn (240/854), üçte bir ve daha az tasarrufların, zarar kastıyla da yapılırsa mutlak anlamda geçerli olduğunu söylemektedir.³⁵ Bununla birlikte İbn Rüşd (595/1198), kadının tüm mal varlığının üçte biri oranını aşan tasarruflarının -zarar kastıyla olmasa bile- kocasından izinsiz geçerli olmadığı hususunda Mâlikî mezhebinde herhangi bir ihtilâf bulunmadığını ifade eder.³⁶

Diğer taraftan Mâlikî mezhebinde kadının kocasından izinsiz yaptığı tasarruflarında, aslolanın cevaz mı, yoksa adem-i cevaz mı olduğu tartışmalıdır. Yani söz konusu tasarruf, koca reddetmediği sürece geçerli midir/cevaza mı hamledilir, yoksa

³² Bkz. Cassâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, II, 213; İbn Hazm, a.g.e., VII, 182-183.

³³ Derdir, Ebu'l-Berekât Sîdî Ahmed b. Muhammed, *eş-Şerhu'l-kebir*, Beyrut 1417/1996, I-VI, (*Hâşiyetü't-Desûkî* ile birlikte), IV, 500; Desûkî, Muhammed b. Ahmed b. Arafe, *Hâşiyetü't-Desûkî ale'ş-Şerhi'l-kebir*, Beyrut 1417/1996, I-VI, IV, 500.

³⁴ Desûkî, a.g.e., IV, 500.

³⁵ İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-tahsil*, IX, 209.

³⁶ İbn Rüşd, a.g.e., IX, 209.

koca geçerli olduğuna dair irade beyanında bulunmadığı sürece adem-i cevazına mı hükmedilir? İbnu'l-Mâcişûn (212/827) ve Mutarrif (220/835), adem-i cevaz; İbnu'l-Kâsım (191/806) ve Sahnûn (240/854) ise cevaz görüşünü benimsemektedir. Tasarrufun üçte bir oranında ya da bundan daha az ölçüde veya üçte birden fazla olduğuna dair iddiada bulunulması durumunda, *"ispat mükellefiyeti iddia makamına aittir"* prensibi gereği, adem-i cevaz görüşüne göre kadından, cevaz görüşüne göre ise kocadan iddiasını ispatlaması/delil ikame etmesi istenir.³⁷ Müteahhir Mâlikî hukukçuların, Sahnûn ve İbnu'l-Kâsım'ın görüşünü (kadının izinsiz tasarrufunu koca reddetmediği sürece geçerli olması/cevaz) tercih ettikleri anlaşılmaktadır.³⁸

İlk dönem Mâlikî kaynaklarında kadının kocasından izinsiz ne tür tasarruflarda bulunamayacağına dair bir açıklığa rastlanmamakta, ilgili rivayetlerden hareketle genel bir ifade ile izinsiz tasarruflarda bulunamayacağı belirtilmektedir. Ancak müteahhir Mâlikî hukukçuların bu hususta bir ayırmada buldukları ve kadının kendi malındaki tasarrufları için kocasından izin almasının zorunlu olduğu hallerin, miktar itibarıyla üçte birden fazla ve teberra nitelikli işlemler olduğu belirtilmektedir.³⁹ Zira teberra akidleri sırf aleyhte hukukî işlemler olması sebebiyle mahcûr olanların bu tür tasarruflarda bulunabilmeleri ancak izinle mümkündür. Bunun bir gereği olmak üzere Desûkî (1230/1815), üçte birden fazla da olsa kadının ikrarlarının geçerli olduğunu söylemektedir. Fakat ikrarda bulunulan şahıs itibarıyla kadının töhmet altında kalması söz konusu olursa, üçte birden az da olsa ikrarı geçerli olmaz.⁴⁰

Bu arada zaman zaman bazı Mâlikî hukukçuların, kadının teberruları hususunda mezhepte benimsenen görüşün dışına çıktıkları görülmüş olmalı ki Dirdîr (1201/1786), şu uyarıyı yapma ihtiyacı hissetmiştir: *"Kocasıyla zıfafa girmiş kadının malî tasarruflarının hükmü çokça sorulmakta ve müftülerin de genellikle, şayet kadın hüsn-i tasarruf sahibi ise fiillerinin geçerli olduğu şeklinde cevap verdikleri görülmektedir. Bu yanlışdır ve ilgili şartların (rüşd ve zıfaf + bir yıl) mutlaka bulunması gerekir."*⁴¹

Kadından hacrin kalkması ve kâmil edâ ehliyetine, dolayısıyla da teberra ehliyetine sahip olabilmesi için işlemesi gereken hukukî süreçle ilgili olarak Mâlikî hukukçuların kanaatleri genel hatlarıyla bu şekildedir. Bu görüşlerin değerlendirilmesine geçmeden önce bir hususa dikkat çekmekte fayda var. Her ne kadar Mâlikî fakihlerin konuyu tüm yönleriyle ele almaya çalıştıkları görülmekteyse de, bu fıkıh ekolünde, kadının kendi malındaki tasarrufları ve bu açıdan kadının ehliyet bakımından durumu konusunda tam bir netliğin bulunmadığı ifade edilebilir. Sözelimi İmâm Mâlik (179/795), kadının tüm mal varlığının üçte birden fazla tasarruflarının kocanın iznine bağlı olduğunu söylemektedir. Bunun anlamı, bir ömür boyu kadının kocasından izinsiz bu ölçüyü aşan tasarruflarda bulunamayacağıdır. Bir kısım Mâlikî hukukçular ise, evlenip kocasıyla zıfafa girinceye kadar kadının tasarruflarının kocanın iznine bağlı olduğunu söylemektedir.

³⁷ İbn Rüşd, a.g.e., IX, 210.

³⁸ Desûkî, *el-Hâşiye*, IV, 501.

³⁹ Dirdîr, *eş-Şerhu'l-kebîr*, V, 85, 491; Desûkî, a.g.e., IV, 500.

⁴⁰ Desûkî, a.g.e., V, 85.

⁴¹ Dirdîr, *eş-Şerhu'l-kebîr*, IV, 485.

rufalarının babasının iznine bağlı olduğu kanaatindedirler. Bu durumda evlilik ve zifaf şartı gerçekleşince kadın, rüşde erdiği ve dolayısıyla kâmil fiil ehliyetine sahip bulunduğu için, her türlü tasarrufta bulunabilmekte, kimseden izin alması gerekmemektedir. Zifaf sonrası belirli bir sürenin geçmesi gerektiğini söyleyenlere göre de, bu süre dolunca hüküm aynıdır. Diğer bir kısım Mâlikî hukukçu ise, esasen kadının kocası lehine mahcûr olduğu kanaatindedir. Buna göre hacir halinin, evlilik devam ettiği sürece devamına hükmetmek gerekmektedir. Öte yandan İmâm Mâlik ve öğrencileri kadının malî tasarruflarını, ilgili hadislerden hareketle kocasının iznine bağlamakta, babadan söz etmemektedir. Fakat müteahhir hukukçular, koca yanında kadının babasını da devreye sokmaktadırlar. Binaenaleyh bu fıkıh mektebinde kadının kendi malındaki tasarrufları ve bu açıdan ehliyet durumu konusunda bir netlik bulunmamaktadır.

Bununla birlikte Mâlikî fakihlerin, kadın üzerindeki kısıtlılık halinin (hacir) kalkması ve dolayısıyla tam teberru ehliyetine sahip olabilmesiyle ilgili görüşlerini özetle ifade etmek gerekirse;

1. Babası var ise;

- a. Bulûğ çağına ulaşması (bâliğa olması)
- b. Malında iyi tasarrufta bulunması
- c. İki ve daha fazla âdil kişinin kadının hüsn-i hâline şehâdet etmesi
- d. Eşiyle zifafa girmiş olması gerekir.

2. Vasîsi var ise, bu dört şarta ilâve olarak bir de, vasînin hacri kaldırması gerekir. Şayet vasî hacri kaldırmazsa, kadın reşîd olup yaşı çok ilerlese de, eşi ile ilişkide bulunup onun yanında uzun süre kalsa da tasarrufları geçersizdir.⁴²

Şimdi kadının teberru ehliyeti ekseninde oluşan görüşlerin değerlendirilmesine geçebiliriz.

C. TAHLİL VE DEĞERLENDİRME

Endülüslü Mâlikî hukukçulardan İbn Rüşd'ün (595/1198) tespitine göre⁴³ İslâm hukukçuları arasındaki bu ihtilâf, akıl, bulûğ ve rüşd özelliklerine sahip olmadıkları için mahcûr bulunan küçüklerin, ne zaman ve nasıl bu halden kurtulacaklarına dair yaklaşım farklılığından kaynaklanmaktadır. Babasının velâyetinde bulunan erkeklerin akıl, bulûğ ve rüşd sıfatlarını kazanır kazanmaz mahcûr olmaktan çıkacakları ve her türlü haktan yararlanma ve tasarruf ehliyetine haiz olduklarında İslâm hukukçuları ittifak halindedirler. İslâm hukukçularının cumhuruna göre, aynı durum kadınlar için de geçerlidir. Ancak Mâlikîlere göre, bu sıfatlara sahip bulunsa da kadın, evlenip kocasıyla zifafa girinceye kadar babasının velâyeti altındadır, yani mahcûrdur. Çünkü kadının reşîd olup olmadığı ancak erkekler tarafından denenmesiyle bilinir.⁴⁴ Hatta bazı Mâlikî hukukçular, kadın evlenip kocasıyla zifaf olduktan

⁴² Bkz. Desûkî, *el-Hâşiyeye*, IV, 484. Krş. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 236.

⁴³ Bkz. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 235.

⁴⁴ Bkz. İbn Rüşd, a.g.e., II, 235. Bâliğ ve reşîd kadının mahcûr olup olmadığı hususunda Mâlikîler ve cumhurun delilleri ve bu delillerin değerlendirilmesi için bkz. Hatîb, *el-Hacr*, 109-114; Bahru'l-Ulûm, İzzuddîn, *el-Hacr ve ahkâmuhû fi'ş-Şerâti'l-İslâmiyye*, Beyrut 1400/1980, 154 vd.

sonra bir sene geçinceye kadar babasının velâyetinin devam ettiğini söylemişlerdir. Bu hususta iki hatta yedi yıl geçmesi gerektiğini ifade edenler de olmuştur.⁴⁵

İbn Rüşd'ün bu tahliline işaret ettikten sonra konunun, Kur'ân ve Sünnet nasları etrafında temellendirilmesine geçmeden önce, bedihî olan birkaç hususa işaret etmek istiyoruz.

1. Ehliyetin esasını teşkil eden akıl ve rüşd özelliklerinin bulunmaması veya eksik bulunmasına bağlı olarak oluşan kısıtlılık (hacir) halinin kalkması, bu özelliklerin kâmil bir şekilde tezahür etmesine bağlıdır. Söz konusu özelliklerin oluştuğunun göstergeleri bakımından kadın ve erkek arasında herhangi bir fark yoktur. Bu noktada Kur'ân, genel bir ifadeyle bu iki hususun tezahür ettiğinin açık bir şekilde görülmesini istemektedir; test makamı olarak cinsiyete bağlı herhangi bir vurguda bulunmamaktadır. Hal böyle olunca kadının reşid olup olmadığının ancak erkekler tarafından denenmesiyle bilinebileceğini söylemek tamamen mesnetsizdir.

2. Bir vasînin denetim ve kontrolü altında bulunan kadından kısıtlılık hâlinin kalkabilmesi için, vasînin hacri kaldırmasını zorunlu gören; hatta bu yüzden, kadın reşid olup yaşı ilerlese, eşi ile ilişkide bulunup onun yanında uzun süre kalsa bile, vasî hacri kaldırmadığı sürece tasarruflarının geçerli olmadığı şeklindeki görüş hukukî olmaktan uzaktır. Bu görüşün, hukukî dayanaktan yoksun bulunması bir yana, temel hukuk düşüncesine de tamamen aykırıdır. Zira hukuk, kötü niyeti ve hakkın suiistimalini onaylamaz. Öte yandan bu görüş, hakkın kullanılması ve suiistimali⁴⁶ konularındaki genel Mâlikî doktrinine de aykırıdır. Bilindiği gibi hakların kullanımı hususunda, maslahata uygunluk, mefsetete (zarara) yol açmama, hakkın kötüye kullanılmaması gibi meselelerde Mâlikî hukukçular oldukça hassas bir tutum sergilemişlerdir. Hatta bu fıkıh ekolüne mensup hukukçuların, kendi içinde tutarlı ve bir teori oluşturacak şekilde hakkın kötüye kullanılması yasağını ele aldıkları görülmektedir. Ancak şimdi, hukukî dayanaklarının sağlamlığı bir yana, kötüye kullanılmaya oldukça müsait bir ictihâdla karşı karşıya bulunuyoruz. Zira vasî hacri kaldırmazsa kadın, her ne konumda olursa olsun kendi malındaki tasarrufları geçerli olmamakta, ömür boyu mahcûr yaşama gibi bir durumla karşı karşıya kalmaktadır. İbn Rüşd'ün (595/1198) de ifade ettiği gibi⁴⁷ hacir halinin sona ermesi/kalkmasında önemli olan hacrin kaldırıldığına hükmedilmesi değil, rüşd özelliklerinin görülmesidir. Dolayısıyla vasî ya da hâkim hacrin kaldırıldığına hükmetmese bile kadın âkil, bâliğ olup rüşde erince hem şahsı, hem de malı üzerindeki hacir mutlak anlamda kalkar ve bu husus, İslâm'ın genel küllî prensibini teşkil eder.⁴⁸

⁴⁵ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 235; Derdir, *eş-Şerhu'l-kebir*, IV, 485.

⁴⁶ Hakkın kötüye kullanılması hususunda bkz. Dirîni, Muhammed Fethî, *Nazariyyetü't-teassüf fi isti'mâli'l-hak fi'l-Fikhi'l-İslâmî*, Amman 1419/1998; Köse, Saffet, *İslâm Hukukunda Hakkın Kötüye Kullanılması*, İstanbul 1997; Çalış, Halit, *İslâm Hukukunda Özel Mülkiyete Getirilen Sınırlamalar*, (Yayımlanmamış doktora tezi), Konya 2001.

⁴⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 236.

⁴⁸ Geniş bilgi için bkz. Şeybânî, *el-Hucce*, III, 488-489; Şâfiî, *el-Üm*, III, 248-250, 252; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, VIII, 123-124, 181 vd., 371, 557; İbn Kudâme, *el-Muğni*, IV, 299-300; Karâfi, *el-Furûk*, III, 247, 249. Ayrıca bkz. Ebû Zehrâ, *el-Mülkiyye ve nazariyyetü'l-akd*, 345-346.

3. Kız erkek ayırımı yapmaksızın bulûğ çağına ermemiş çocuklar üzerinde babanın velâyet yetkisi vardır. Ancak fizikî bakımdan yetişkin, aklî melekeleri ve temyiz kabiliyeti gelişmiş hatta aile kurmuş bir kadın üzerinde ne babasının, ne kocasının, ne de bir başkasının velâyet yetkisi yoktur.⁴⁹ Böyle bir kadın, tam fiil (edâ) ehliyetine sahip gerçek bir kişi olarak, hukuk sınırları içinde kalmak şartıyla, tek başına ve dilediği gibi hareket etme ve fiilde bulunma yetkisine sahiptir.

Ayrıca bir yandan kadın üzerinde kocaya velâyet hakkı tanırken, diğer taraftan kadının teberrularıyla ilgili kısıtlamaları sırf üçüncü şahıslar lehine yapılan teberrularla sınırlandırıp, isterse malının tamamını kocasına bağışlayabileceğini söylemek açık çelişkidir. Zira Şâfiî'nin (204/819) de haklı olarak ifade ettiği gibi⁵⁰ kadının, kocası dışındaki kişilerle ondan izinsiz teberru akidlerinde bulunamayacağını söylemek ancak, kocanın karı üzerinde velâyet hakkına sahip olduğunun benimsenmesi halinde mümkündür. Dolayısıyla koca, karının velisi ise, kadının kocasına yaptığı teberruların caiz olmaması gerekir. Zira velâyet müessesesi, velâyet altında bulunan kişiyi olası zararlardan koruma amacı gütmektedir. Bunun bir gereği olmak üzere velâyet altında bulunan şahıs bakımından tamamen aleyhte olan tasarruflara velî de yetkili değildir. Kocaya yapılan teberruların kadının aleyhine olduğu ise açıktır. Aslında kocanın karı üzerinde herhangi bir velâyet yetkisi de yoktur.

4. Kaynağını kanundan (Kur'ân ve Sünnet'ten) almayan bir yetkiden söz edilemez; zira İslâm'da hakların kaynağı şeriattır. Dolayısıyla karının mallarında kocasının hakkının bulunduğunu iddia edebilmek için, kocaya böyle bir hak tanındığını gösteren şer'î kaynağa ihtiyaç vardır. Ne var ki Kur'ân ve Sünnet nasları üzerinde yapılan bir istikrâ böyle bir hakkın bulunmadığını göstermektedir. Elbetteki mal varlığının miktarı ve gerekli hukukî sebeplerin oluşmasına bağlı olarak nafaka gibi bazı malî mükellefiyetler söz konusudur. Ancak bu gibi durumlar dışında normal hallerde kocanın karının, karının da kocanın malında irâdî ya da kanunî, kısacası hukukî bir sebebe dayanmaksızın herhangi bir hakkı bulunmamaktadır ve bu temel prensiptir. Dolayısıyla herkes kendi mülkünde tek başına ve istediği gibi tasarruf yetkisine sahiptir. Binaenaleyh kadının malında kocanın hakkı olduğu görüşü hukukî mesnetten yoksun bulunmaktadır.

Öte yandan kadın üzerinde kocanın velâyet yetkisi ve malında tasarruflarının kocası lehine sınırlandırılması görüşünü, kadının mal edinmesinin, esas itibarıyla kocasına karşı süslenme ve ona güzel görünme amacına matuf oluşuyla açıklamak tamamen mesnetsizdir. Böyle bir iddianın kabulü, kadının temellük hakkının, kocasına güzel görünme ve süslenme miktarıyla sınırlı tutulmasını gerektirir ki, bu, âyetle sabit birçok ahkâmla çeliştiği gibi, tarihî vakıayla da örtüşmemektedir. Sözgelimi mehir miktarlarının bu ölçüyle yani kocaya süslenme için gerekli miktarla sınırlanması gerekecektir. Ayrıca Hz. Hatice gibi zengin sahabî hanımların varlığı ve bu hâl karşısında Hz. Peygamber'in olumsuz tavır almayışına makul bir açıklama bulmak gerekecektir.

⁴⁹ Bu noktada kadının malî tasarruflarının, özellikle de teberrularının geçerliliğini kocasının iznine bağlayan rivâyetler birazdan tahlil edilecektir.

⁵⁰ Şâfiî, *el-Üm*, III, 250. Krş. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IV, 252.

5. İlgili rivayetlere istinâden kadının kendi malındaki tasarruflarının veya te-berrularının kocasının iznine bağlı olduğu bir an için benimsense dahi, karının tek başına teberra yetkisine kavuşabilmesi için, eşyle cinsel ilişkide bulunması ve evliliğinin üzerinden belli bir sürenin (bir yıldan yedi yıla kadar değişen görüşler bulunmaktadır) geçmesi veya doğum yapması gibi şartlar ileri sürmenin makul bir yanı bulunmamaktadır. Nitekim bu görüş bazı Mâlikî hukukçular tarafından da eleştirilmiştir. Kadın ve erkeğin mahcûr olmaktan kurtulma ve tasarruf salâhiyeti bakımından eşit konumda olup, aynı hukukî düzenlemelere tâbi olduğu şeklindeki cumhur İslâm hukukçularının görüşünü daha doğru bulan Mâlikî fakih ve müfessir Kurtubî (671/1273), haklı olarak cinsel ilişki ile rüşd arasında nasıl bir irtibat kurulabildiğini sorgulamaktadır. Ona göre cinsel ilişkinin, akıllı, ne yaptığını bilen, savurganlıktan uzak hüsn-i tasarruf sahibi reşid bir kadının bu özelliklerinin artması ya da eksilmesine hiçbir şekilde tesiri yoktur/olamaz.⁵¹ Diğer taraftan Endülüs'ün güçlü hukukçusu İbn Rüşd (595/1198) de, cinsel ilişki şartını sükût geçmekle birlikte, zıfaf sonrası belirli bir süre geçmesi gerektiğine ilişkin görüşleri eleştirmekte ve bunların, hem naslara hem de kıyasa aykırı olduğunu söylemektedir. Zira sözü edilen süreden önce de kadında rüşd özelliklerinin görülmesi pekâlâ mümkündür.⁵²

Kurtubî ve İbn Rüşd gibi dirâyetli âlimlerin eleştirileri göz önünde bulundurulduğunda, zıfaf ve muayyen bir süre geçmiş olması şartlarının hukukî olmak bir yana, makul bir açıklamasını yapmanın dahi mümkün olmadığı açıktır. Zira biyolojik bir ihtiyacın giderilmesi ile esasen dinî-hukukî sorumluluğun temelini teşkil eden ve insanı diğer varlıklardan ayıran akıl ve rüşd özellikleri arasında irtibat kurma imkânı yoktur. Kaldı ki vakıa da bunu yalanlamaktadır. Çünkü her toplum âkil, bâliğ ve reşid olup henüz evlenmemiş, fakat malında hüsn-i tasarrufta bulunan ve hatta büyük işletmeler çalıştıran kadınlarla doludur.

Aynı şekilde kadının teberra ehliyetine sahip olabilmesi için evlenip kocasıyla ilişkiye girdikten sonra bir yıl geçmesi veya çocuk doğurması gerektiği şeklindeki görüşlerin de makul açıklamasını yapabilmek mümkün değildir. Bu paralelde Hz. Ömer (23/643), Hasan-ı Basrî (110/728), İbrâhim en-Nehaî (96/714) gibi sahâbe ve tâbiûn müctehidlerine nispet edilen görüş ve nakilleri, bahse konu kadınların henüz reşid olmamalarıyla açıklamak gerekmektedir. Zira bir kişiye malının teslim edilmesi ve serbestçe tasarruf edebilmesi için Şâri', akıl ve rüşd şartını aramıştır. Dolayısıyla kadın evlenip evliliğinin üzerinden bir yıl geçse ya da çocuk sahibi olsa bile, şayet aklî melekeleri ve temyiz kabiliyeti gelişmemişse, söz konusu şartların tahakkuk etmiş olmasından hareketle malı kendisine verilmez, tasarruf açısından da kısıtlılığı devam eder.⁵³

Diğer taraftan Mâlikî hukukçuların konuyla ilgili bu yaklaşımlarına göre, evlenmiş ve çocuk sahibi bir kadın, kocasının vefatı veya boşanma sonucunda başka bir erkekle evlenmemiş ve dul yaşıyorsa, bu kadının kendi malındaki teberruları

⁵¹ Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, beşinci baskı, Beyrut 1417/1996, I-XXI, V, 27.

⁵² İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 235.

⁵³ Cassâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, II, 213.

açısından statüsünün ne olacağı belli değildir. Evlilik, zıfat ve süre şartları daha önce tahakkuk ettiği için bir başkasının iznine gerek kalmaksızın tek başına teber-ruda bulunabilecek mi, yoksa şu anda bekâr olduğu için teber-ruda bulunmak istedi-ğinde yine babasının iznini alması mı gerekecektir?

Görüldüğü gibi bu görüş akılla bağdaşmamakta, mantıkî tutarlılıktan yoksun bulunmaktadır. Durum böyle olunca aslında hukukî dayanağa sahip olup olmadığı üzerinde durmaya hiç gerek yoktur. Zira hikmet sahibi şâri'in mantıkî tutarlılıktan yoksun, akla aykırı bir hükümde bulunması düşünülemez.

6. Kadının teber-rularını, vasiyet veya ölümcül hastanın tasarruflarıyla ilgili sınırlayıcı hükümlere kıyaslamak, temel kıyas ilkelerine aykırıdır. Usul diliyle ifade etmek gerekirse bu, "*kıyâs maal-fârik*"dır (farklı iki olay arasında yapılmış kıyas). Zira her şeyden önce hasta ile sağlam insanın kıyaslanması temel kıyas ilkelerine aykırıdır. Çünkü kıyas benzer şeyler arasında olur, zıtlar arasında değil. Öte yandan ölüm hastası, her an için ölüm korkusu yaşadığından kanunî mirasçılarını mağdur edecek tasarruflarda bulunabilir. Çünkü ölümlle sonuçlanması kuvvetle muhtemel hastalıklarda, kişinin malla olan irtibatı ve bağlılığı zayıflar ve bunu son fırsat bile-rek sağlığında yapmadığı/yapamadığı bazı hayır faaliyetlerde bulunmayı düşünebi-lir. Halbuki kadın için böyle bir halden söz edilemez. Dolayısıyla iki mesele arasında ortak illet bulunmamaktadır. Diđer taraftan ölüm hastasının teber-ruları temelden geçersiz olmayıp mevkúftur; hastalıktan sıhhat bulduğu taktirde geçerlik kazanır. Halbuki bu görüşe göre kadının kocasından izinsiz teber-ruları bătıldır. Bu ise, "*fer' asıldan kuvvetli olamaz*" ilkesine aykırıdır. Ayrıca kadın, normal ölçüyü aşmamak kaydıyla kocasının malından faydalanabilmektedir. Belki de zaman zaman kadın kocasına göre, -özellikle evde ve kadının kontrolünde bulunan mallarda- onun malından daha fazla faydalanmaktadır. Halbuki ölümcül hasta için böyle bir ilişki-den söz edilemez. Dolayısıyla fer'de mevcut olup illete tesir eden özellikler aslında bu-lunmamaktadır.⁵⁴

İlk bakışta göze çarpan bu hususlara işaret ettikten sonra konunun esasına dönük değerlendirmelere geçmeden önce, muasır İslâm hukukçularından Muham-med Fethî ed-Dirîni'nin, ele aldığımız meseleyle ilgili bir değerlendirmesini dikkatle-re sunmak istiyoruz.

Muhammed Fethî ed-Dirîni, kadının bizzat kendi malında üçte bir oranını aşan tasarruflarının kocasının iznine bağlı olduğu şeklindeki Mâlikî görüşünü, eko-nomik sosyal dayanışmayı temin maksadıyla ve fert yararına bireysel hakların hu-kuken sınırlandırılması çerçevesinde değerlendirir.⁵⁵ Dirîni'ye göre kadının teber-rularına yönelik bu sınırlama, aile dayanışmasını (et-tedâmünü'l-üseri) sağlama ama-cına yöneliktir. Her ne kadar kadın, bulûğ ve rüşd özelliklerine sahip olduğu takdir-de kendi malında, mülkiyet ilişkisi gereği dilediği gibi tasarrufta bulunabilir ve rızası

⁵⁴ İki mesele arasında kıyas yapılamayacağı hususu için bkz. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, VII, 186, İbn Kudâme, *el-Muğni*, IV, 300.

⁵⁵ Dirîni, *el-Hak*, 242. İslâm hukukunda özel mülkiyetin fert ve kamu yararına sınırlandırılması bağla-mında kadının teber-ru ehliyeti konusu için bkz. Çalış, *İslâm Hukukunda Özel Mülkiyete Getirilen Sınırlamalar*, s. 272 vd.

olmadan kimse onun malından bir şey alamaz ise de; aile bireyleri arasında maddî dayanışma böyle bir sınırlamayı zorunlu kılmaktadır. Öncelikle fert yararına öngörülen bu sınırlama, toplumun temelini teşkil eden aile içi dayanışmayı sağlaması bakımından aynı zamanda kamu yararınadır.⁵⁶

Binaenaleyh Mâlikîlerin ve bazı Hanbelîlerin bu ictihâdî Dirîni'ye göre, İslâm şeriatının ruhuna ve ana maksatlarına uygundur ve söz konusu ictihâd, nasların gerçekleştirmek istediği asıl amaçlar doğrultusunda yorumlanmasının (makâsîd ictihâdî/gâî yorum)⁵⁷ bir sonucudur. Yani nas, ictihâd yetkisinin kötüye kullanılmasını önlemek için maslahatla tahsis edilmiştir ki, bu da, İslâm'da dayanışma ve yardımlaşma prensibinin zorunlu kıldığı bir şeydir.⁵⁸

İslâm hukukuyla ilgili inceleme ve araştırmalarında makâsîd ve maslahatı ön plânda tutan dirayetli ve dakik hukukçu Dirîni'nin bu yorumu, nasları anlama ve yorumlama yöntemlerinden gâî yorumun, amacından saptırılmış tipik bir örneği niteliğindedir. Zira şayet Şâri', ictihâdın kötüye kullanılmasına meydan vermemek için, kadının kendi malında dilediği gibi tasarrufta bulunabileceği ve bunun için kimseden izin almak zorunda olmadığı şeklindeki temel nasları, aile dayanışmasını temine yönelik bir maslahat gereği tahsis etmiş ise, acaba bu tahsis neden sırf kadınla sınırlı tutulmuştur? Bu tür bir maslahat öngörüsünden hareketle bir takım hukukî sınırlamalar söz konusu ise, bunun tüm aile fertlerini kapsamaması gerekmez miydi? Her halde aile dayanışmasını sağlamakla görevli ya da buna aykırı tasarruflarda bulunabilecek tek kişi kadın değildir. Dolayısıyla birçok nasla, Dirîni'nin de çokça kullandığı ifadeyle genel küllî kaidelerin tespit ettiği, bâliğ ve reşîd kadının kendi malında kimseden izin almadan dilediği gibi tasarrufta bulunma yetkisi, - birazdan görüleceği üzere- sıhhati tartışmalı hadislerle bina edilen farazî bir maslahatla tahsis edilemez.

Şimdi konunun esasıyla ilgili değerlendirmelere geçebiliriz.

Hemen belirtmelidir ki, İslâm'ın temel kaynaklarına (Kur'ân ve Sünnet) göre, kadınla erkek genel anlamda dinî-hukukî hükümlere muhatap olma, haklardan faydalanma ve bu hakları kullanma açısından eşit hukukî düzenlemelere tâbi tutulmuş, herhangi bir ayırma gidilmemiştir. Gerek ontolojik olarak, gerekse dinî sorumluluk, hukukî ehliyet, temel hak ve hürriyetler bakımından ilkesel bazda kadın erkek ayrımı söz konusu değildir. Zira kadın ve erkek eşit ve birbirini tamamlayan varlıklardır ve teklifin esasını teşkil eden akıl ve bulûğ itibarıyla de eşittirler.

Nitekim Yüce Allah, evlilik çağına gelenlerin mallarının kendilerine verilmesini emretmekte ve bu konuda kadın-erkek ayırımında bulunmamaktadır: "*Sorumluluğunuz altındaki yetimleri evlenebilecekleri yaşa gelinceye kadar deneyin; sonra aken*

⁵⁶ Dirîni, *el-Hak*, 247-248.

⁵⁷ Bütün hukuk sistemleri için vazgeçilmez öneme sahip olan ve gelişen ve değişen toplumsal şartlara paralel olarak hukukun canlılığını koruyarak gelişmesini sağlayan ictihâd faaliyeti ile, bu canlı gelişimin kanun koyucunun/şâriin muradı istikametinde olmasını temin eden makâsîd konularında kapsamlı ve başarılı bir derleme için bkz. *Makâsîd ve İctihâd, İslâm Hukuk Felsefesi Araştırmaları*, Hazırlayan: Ahmet Yaman, Konya 2002.

⁵⁸ Dirîni, *el-Hak*, 249.

*olgunlaştıklarını tespit ederseniz, hemen mallarını kendilerine verin. Sakın onlar büyümeden önce, aceleyle ve müsrifçe harcayarak mallarını tüketmeyin.*⁵⁹

Öte yandan Allah'ın hoşnutluğunu kazanmaya ve cennete vesile olan, Allah rızası dışında herhangi bir karşılık beklemeden yapılan her türlü hayır faaliyeti kapsayan "sadaka" konusunda da Kur'ân, herhangi bir ayırımda bulunmamakta, hatta icthâd yetkisinin kötüye kullanılmasına fırsat vermemek için "karşılıksız yardımda bulunan/sadaka veren bütün erkekler ve kadınlar" şeklinde bir ifadeyle kadın ve erkeği ayrı ayrı zikretmektedir: "(Gerçek şu ki), Müslüman erkekler ve Müslüman kadınlar, mümin erkekler ve mümin kadınlar, kendilerini Allah'a taate adanmış erkekler ve kadınlar, sözlerine sadık erkekler ve sözlerine sadık kadınlar, sabreden erkekler ve sabreden kadınlar, Allah'ın karşısında güçsüzlüğünü anlayıp mütevazi davranan erkekler ve kadınlar, tasaddukta bulunan erkekler ve tasaddukta bulunan kadınlar, oruç tutan erkekler ve oruç tutan kadınlar, ırzlarını koruyan erkekler ve ırzlarını koruyan kadınlar ve Allah'ı çok zikreden erkekler ve kadınlar var ya; işte bunlar için Allah, mağfiret ve büyük bir mükâfat hazırlamıştır."⁶⁰

Diğer taraftan Kur'ân, kadın ve erkek ayırımı yapmaksızın insanları gerçek erdemi (el-birr) yakalamaya teşvik etmekte ve bu hedefe ulaşabilmek için sevilen şeylerden rızâ-i Bârî için harcama yapılması gerektiğini ifade etmektedir: "Kendiniz için özenle ayırdığınız şeylerden başkaları için harcamadıkça gerçek erdeme ulaşmış olmazsınız; ve her ne yaparsanız kuşkusuz, Allah ondan tamamıyla haberdardır."⁶¹

Görüldüğü gibi Yüce Allah, malda tasarruf ehliyeti bakımından erkeklerle kadınlar arasında herhangi bir ayırım yapmamış, İmâm Şâfiî'nin (204/819) de dediği gibi kadınla erkeği eşit tutmuştur.⁶² Dolayısıyla ilgili âyetler dikkate alındığında kadın, başka herhangi bir şahsın iznine ihtiyaç duymaksızın malında her türlü hukukî tasarrufta bulunabilir.

Öte yandan Allah Teâlâ'nın, vahyi tebliğ⁶³ ve tebyînle⁶⁴ görevlendirdiği Hz. Peygamber (sav) de, erkekleri hayırda bulunmaya/sadaka vermeye teşvik ettiği gibi kadınları da teşvik etmiş, onlar da ellerinde mevcut küpe, saat, yüzük vb. ne varsa bunları tasadduktan geri kalmamışlardır.⁶⁵ Hatta hadis kitapları bize Rasûl-i Ekrem'in bu tür taleplerine cevap verme hususunda kadınların başı çektiğini haber vermektedir.⁶⁶

Başta gelen hadis otoritelerinden Buhârî (256/869), "sefih olmadığı sürece evli kadın, kocası dışında bir şahsa teberruda bulunabilir" hükmüyle açtığı bir bâbda bu

⁵⁹ Nisâ 4/6.

⁶⁰ Ahzâb 33/35. Ayrıca bkz. Bakara 2/263,264; Nisâ 4/114; Tevbe 9/104.

⁶¹ Âl-i İmrân 3/92.

⁶² Şâfiî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 139-140. Kadınla erkeğin mal edinme ve malda tasarruf konusunda eşit olduğunu gösteren benzer âyetler ve tahlilleri için bkz. Şâfiî, *el-Üm*, III, 248-249.

⁶³ Mâide 5/67. "Ey Rasûl! Rabbinden sana indirilenleri tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan O'nun elçiliğini yapmamış olursun. Allah seni insanlardan koruyacaktır. Doğrusu Allah, hakikati inkâr eden insanları doğru yola iletmez." Ayrıca bkz. A'râf 7/62, 68, 79, 93; Hûd 11/57; Ahzâb 33/39; Ahkâf 46/23;

⁶⁴ Nahl 16/44. "İnsanlara, kendilerine indirileni açıklaman için ve düşünüp anlasınlar diye sana da bu uyanıcı Kitab'ı (Kur'ân'ı) indirdik." Ayrıca bkz. Âl-i İmrân 3/187; Nahl 16/64.

⁶⁵ Bkz. Buhârî, Zekât 44; Hayız 6; Müslim, İydeyn 1-4.

⁶⁶ Müslim, İydeyn 1-4; Nesâî, İydeyn 19; Dârimî, İydeyn 224.

meseleyi incelemekte ve bâb başlığı olarak belirlediği hükme kaynak teşkil eden hadisler nakletmektedir.⁶⁷ Önemine binaen bu üç hadise işaret etmek istiyoruz.

-Peygamber Efendimiz'in baldızı Esmâ bt. Ebû Bekir şöyle demektedir: Hz. Peygamber'e, "Ey Allah'ın Rasûlü! Kocam Zübeyr b. Avvâm'ın bana verdikleri dışında hiçbir malım yok. Bunlardan sadaka vereyim mi?" diye sordum; Rasûlullah (sav) bana şu mukabelede bulundu: "Sadaka ver, parayı kap içinde/çıkıda tutup saklama, sonra Allah'ın rahmetinden mahrum kalırsın."

-Yine Esmâ (r.ah) anlatıyor: Rasûl-i Ekrem bir defasında bana hitaben: "Allah için infakta bulun, malını sayıp zapt etme ki, sonra Allah da sana karşı nimetlerini sayıp zapt eder. Malını kap içinde/çıkıda biriktirip saklama, sonra Allah da sana karşı ihsanını esirgeyip saklar" buyurdu.

-Bu konuyla ilgili üçüncü rivayet ise, İslâm hukuk metodolojisi terimiyle kadının teberru ehliyeti konusunda "nas" niteliğinde olup, Rasûl-i Ekrem ile annelerimizden Meymûne arasında yaşanmış bir diyalogu içermektedir. Efendimizin sevgili eşlerinden Meymûne (r.ah), Hz. Peygamber'den izin almadan sahip olduğu bir cariye-yi hürriyetine kavuşturmuştu. Nihayet Rasûlullah'ın kendisinde geceleyeceği gün gelince aralarında şöyle bir diyalog gelişmiştir:

- "Cariyemi hürriyetine kavuşturduğumu fark ettin mi?"

- "Gerçekten böyle bir şey yaptın mı?"

- "Evet." Bunun üzerine Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurmuştur: "Şayet cariye-yi kendi dayılarına hediye etseydin ecrin daha büyük olurdu."⁶⁸

Cörüldüğü gibi Hz. Peygamber (sav) kadınları, malî ellerinde biriktirip hayırda harcamamaktan sakındırılmış, kendi mallarından hayırda bulunurken kocalarından izin almaları gerektiği gibi bir şart ileri sürmek şöyle dursun, sevgili eşlerinden Meymûne'nin izinsiz yaptığı tasarrufu geçerli kabul etmiş ve fakat ona; bu gibi durumlarda önceliğin aile ve akraba çevresine verilmesinin, tasaddukta bulunma yanında akrabalık bağlarının güçlenmesine (sıla-i rahim) de hizmet edeceği için kazanılacak sevabın daha fazla olacağını ifade etmiştir. Şayet kadının kocasından izinsiz tasarrufu caiz olmasaydı, Hz. Peygamber'in Meymûne'nin tasarrufunu iptal etmesi gerekirdi.⁶⁹

Bâliğ ve reşîd kadının kendi malındaki tasarruflarının başka herhangi bir şahsın iznine ihtiyaç duymaksızın geçerli olduğunu söyleyen Zâhirî hukukçu İbn Hazm (456/1064), aksi görüşte olanların gerek Kur'ân ve Sünnet, gerekse sağlam

⁶⁷ Hadisler için bkz. Buhârî, Hibe 15.

⁶⁸ Her ne kadar bazı âlimler bu hadisten hareketle yakın akrabaya hibenin köle azadından daha üstün ve faziletli olduğu sonucunu çıkarmışlarsa da, rivayetle ilgili olarak Nesâî'de yer alan ifadeler, bu çıkarımın yanlış olduğunu göstermektedir. Buna göre Hz. Peygamber (sav) Meymûne'ye "Şayet cariye-yi, koyunlarını gütmesi için kardeşinin çocuklarına (yeğenlerine) hediye etseydin ecrin daha büyük olurdu" demiştir. Dolayısıyla Rasûl-i Ekrem'in bu tavsiyesi, Meymûne'nin akrabalarının hizmetçiye olan ihtiyaçları sebebiyledir. Dolayısıyla bu ihtiyacın giderilmesi ile temin edilecek maslahat, köle azadına göre daha büyük olduğu için sevabı da fazla olacaktır. Diğer taraftan İbn Hacer'in de dediği gibi, hayır amaçlı ve hasbeten-lillâh yapılan iki fiilden hangisinin daha üstün olduğu şartlara göre değişir. Bkz. *Fethu'l-bârî*, V, 161. Krş. Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XIII, 153.

⁶⁹ Değerlendirmeler için bkz. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, VII, 184 vd.; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, IX, 160-162; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XIII, 151-154.

olmasa bile bir rivayetten veya sahabe ya da tâbiûn kavlinden herhangi bir delillerinin bulunmadığını söylemektedir.⁷⁰ Hatta İbn Hazm, Mâlik'ten (179/795) önce böyle bir görüş beyan eden herhangi bir şahsın bilinmediğini -Ömer b. Abdülâzîz'den (101/719) bu meyanda bir görüş varsa da sahih olan bunun aksidir- ifade etmekteyse de,⁷¹ konuyla ilgili görüşleri aktarıırken de işaret edildiği gibi bu tespit doğru değildir. Daha sonra İbn Hazm, kendisinin benimsediği ve aynı zamanda cumhur İslâm hukukçularının da görüşü olan kadının kocasından izinsiz tasarrufta bulunabileceğini destekleyen birçok delil saymaktadır. Sahabe ve tâbiûn anlayış ve uygulamasını da yansıtmaları itibariyle bunlardan dikkat çekici bulduğumuz birkaç örneğe yer vermek istiyoruz:⁷²

Yine Hz. Ebû Bekir'in kızı ve Rasûl-i Ekrem'in baldızı Esmâ (r.ah), Hz. Peygamber'in bir defasında ganimetler arasından kendisine bir hizmetçi verdiğini, ancak kendisinin daha sonra bu hizmetçiyi sattığını söyler ve sözlerine şöyle devam eder: *"Derken Zübeyr b. Avvâm eve geldi, hizmetçinin parası da elimdeydi. Benden parayı kendisine vermeme istedi fakat ben, parayı tasadduk ettiğimi söyledim."*⁷³ Görüldüğü gibi Esmâ kocasından izinsiz hem temlikî akidde hem de teberruda bulunmuş, Zübeyr de onun bu tasarruflarına karşı çıkmamıştır.

Aynı şekilde Ömer b. Abdülâzîz'e (101/719), kocasından izinsiz malından teberruda bulunan kadının durumu sorulmuş, o da; kadın sefih değil, zarar kastı da taşımıyorsa tasarrufunun geçerli olduğunu söylemiştir.⁷⁴

Öte yandan Ömer b. Abdülâzîz, bir kadının, *"Allah'ın emrettiği sıla-i rahimde bulunmak istiyorum"* demek suretiyle akrabalarına yardımda bulunmak için izin istemesi karşısında kocasının, *"bu, bana zarar veriyor"* demesi üzerine, kadının ancak üçte bir oranında tasarrufta bulunabileceğine hükmetmiştir.⁷⁵ Ancak dikkat edilirse beşinci râşid halife olarak da kabul edilen Ömer b. Abdülâzîz'in iki görüşü arasında herhangi bir çelişki bulunmamakta, ikinci olay, birincisinde ifade edilen zarara yol açma prensibinin tatbiki niteliğindedir.

Şu halde Kur'ân ve Sünnet nasları üzerinde yapılan istikra, dinin bütün insanlığa hitap ettiğini, cinsiyet ayırımında bulunmaksızın genele seslendiğini açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Kadın ve erkek arasında ontolojik eşitlik söz konusu olduğu gibi, hukukî bir şahsiyet olarak hak ve sorumluluklar itibariyle de ilkesel düzeyde eşitlik söz konusudur. Hal böyle olunca, kadının, kocasından izinsiz herhangi bir malî tasarrufta veya teberruda bulunamayacağı hükmünü içeren rivayetlerin sıhhat açısından durumlarının ve hükme esas teşkil edip edemeyeceklerinin ortaya konması gerekmektedir.

Kadının kendi malında tasarruflarında kocasına yetki tanıyan ve izinsiz tasarrufların caiz olmadığına hükmeden rivayetler, Amr b. Şuayb, babası ve dedesi

⁷⁰ İbn Hazm, a.g.e., VII, 185.

⁷¹ İbn Hazm, a.g.e., VII, 185.

⁷² Bkz. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, VII, 183 vd.

⁷³ İbn Hazm, a.g.e., VII, 183. Kadının kendi malında kocasından izinsiz tasarruflarının geçerli olduğunu gösteren benzer deliller için bkz. İbn Hazm, a.g.e., VII, 183 vd.

⁷⁴ İbn Hazm, a.g.e., VII, 184.

⁷⁵ İbn Hazm, a.g.e., VII, 185.

kanalıyla nakledilmektedir. Hadis münekkidleri, rivayet ilimleri açısından Amr b. Şuayb'ın babası ve dedesi yoluyla yaptığı nakillere pek iyi nazarla bakmazlar. Çünkü bu usul, "nüsha rivayeti" kabul edildiği için "semâ", "kırâe", "kitâbe" gibi rivayet tahammül yollarına göre zayıf kabul edilmektedir. Öte yandan Amr b. Şuayb, Abdullah b. Amr'ı görmemiştir; dolayısıyla doğrudan ondan yaptığı rivayet mürseldir, yani bu hadis zayıftır.⁷⁶ Bu noktada Ebû Dâvûd (275/888) ve Münzîrî'nin (656/1258) söz konusu hadisleri rivayet etmekle birlikte herhangi bir değerlendirmede bulunmaması;⁷⁷ aynı zamanda bir muhaddis olan İmâm Şâfiî'nin (204/819) ilgili hadis için gayr-ı sabit (Hz. Peygamber'e ait olmayan)⁷⁸ hükmünü vermesi; bu tür rivayetlere vâkîf olmalı ki, Buhârî'nin (256/869), bu anlamdaki hadislere yer vermezken bir yandan da bu hükmü reddedip aksini ispat eden hadisleri bir bâb altında toplaması mânîdârdır.

Dolayısıyla her ne kadar Şevkânî (1250/1834) bu konuda Amr b. Şuayb rivayetinin esas alınmasını, kadının tek başına dilediği gibi tasarrufta bulunduğunu gösteren rivayetlerin ise, ilgili şahıslarla sınırlı özel bir duruma ait olduğunu söylüyorsa da⁷⁹ bu tercih, usul bakımından doğru değildir. Kadın ve erkeği, herhangi bir ayırma gitmeksizin dinî-hukukî hükümlere muhatap olma, haklardan faydalanma ve tasarrufta bulunma konusunda eşit kabul eden temel ve genel-küllî naslar ile; malik olduğu nesnede tasarruf konusunda kadının tek başına yetkili olup kimsenin iznine muhtaç olmadığını ifade eden özel deliller karşısında; rivayet ilimleri bakımından da zayıf ya da sıhhat derecesi düşük olan hadisleri, kadının kendi malında tasarrufu konusunda hükme esas kabul etmek isabetli bir yöntem değildir. Zira bu, genel-küllî kaidenin özel kaideye, kuvvetlinin zayıfa tâbi kılınması demektir ki, İslâm hukuk metodolojisi bakımından bu yöntem kabul edilemez. Binaenaleyh akıl, bulûğ ve rüşd sıfatlarını haiz kadınlar, hiç kimsenin iznine gerek olmaksızın kendi mallarında diledikleri gibi tasarrufta bulunurlar. Bu hususta kadınlar, temel mülkiyet sınırlamaları dışında ayrıca özel herhangi bir hukukî sınırlamaya tâbi değildirler.

Öte yandan İbn Mâce'nin (273/886) rivayet ettiği Kâ'b b. Mâlik'in eşi Hayra'nın tasaddukuyla ilgili rivayet hakkında "Kitâbu zevâidi İbn Mâce" adlı eserin sahibi Hâfız Ahmed b. Ebî Bekir el-Bûsîrî (840/1436) şu değerlendirmede bulunur: Senedde Yahyâ isminde bir şahıs geçmektedir. Halbuki Kâ'b'ın çocukları arasında bu isimde birisi bilinmemektedir (gayr-ı ma'rûf). Binaenaleyh isnad zayıftır.⁸⁰

⁷⁶ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IV, 300.

⁷⁷ Bkz. Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, VI, 480.

⁷⁸ Şâfiî, *el-Üm*, III, 248. Ali el-Kârî'nin "el-Masnû" isimli mevzû haberleri konu alan çalışmasını tahkik ve ta'lik eden merhum Abdülfettâh Ebû Gudde (1997), rivayet ilimlerinde herhangi bir haberin değerini tespit bakımından "leyse bi sâbit", "lâ asle leh" gibi nitelemelerin çok önemli olduğunu, fakat ne yazık ki bazı muhaddisler de dahil ehl-i ilmin büyük bir kısmının buna dikkat etmediğini söylemekte ve bu hususta son derece önemli açıklamalar yapmaktadır. Hatta bu tür kavramların ne anlama geldiğinin tespiti hususunda giriş mahiyetinde sayılabilecek bir liste de vermektedir. Bkz. Ali el-Kârî, *el-Masnû' fi ma'rifeti'l-Hadisil-Mevzû'*, s. 38, 40. (Bu bilgiye delâlet eden aziz dostum Dr. Muhittin Uysal Bey'e teşekkürler.)

⁷⁹ Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, VI, 480.

⁸⁰ İbn Mâce, Hibât 7. (Ahmed Fuâd Abdülbâkî'nin notu)

şu halde kadının teberru ehliyeti bakımından kocasının velâyetinde bulunduğu hükmünü içeren rivayetler sened bakımından zayıf, metin itibariyle de konuyla ilgili Kur'ân ve Sünnet'in açık, kat'î naslarına ve bu nasların ortaya koyduğu genel/küllî ilkelere muhaliftir. Dolayısıyla söz konusu rivayetler kadının teberru ehliyeti hususunda hükme esas teşkil etmekten uzaktır. Kaldı ki kadının, izin almadan kocasının malında tasarrufu caiz ve hayra vesile olduğu için sevap kazanması söz konusu olduğuna göre,⁸¹ kendi öz malında başkasından izinsiz tasarrufta bulunması öncelikle caizdir. Durum böyle olunca, âkil, bâliğ ve reşid bir kadın, kendi malında tasarrufta bulunma konusunda hür ve bağımsız olup, kimsenin velâyeti altında değildir.

Durum bu şekilde netlik kazandıktan sonra aslında, bazı sahabî ve tâbiün âlimlerine nispet edilen görüşler üzerinde durmaya gerek yoktur. Zira deliller hiyerarşisi bakımından, Kur'ân ve Sünnet'in sarih beyanları karşısında sahabe re'y ve uygulaması nazar-ı dikkate alınmaz. Nitekim dirayetli Hanbelî hukukçu İbn Kudâme (620/1223), Hz. Ömer'in Kâdî şurayh'tan, kadın kocasının evinde bir yıl kalmadığı veya çocuk doğurmadığı sürece teberrularını geçerli saymaması hususunda söz aldığına dair görüşle ilgili olarak, sahabe arasında böyle bir bilginin yayılmadığını ve bundan hareketle *Kur'ân* hükümleri ve kıyas ilkelerinin terk edilemeyeceğini söylemektedir.⁸² Kaldı ki Hz. Ömer'e ait olduğu söylenen bu bilginin, bütün rivayetlerinin Muhammed b. Sîrîn'e (110/728) dayandığına dikkat çeken İbn Hazm (456/1064), bu sözün Hz. Ömer'e ait olmadığını, Kâdî şurayh'ın ictihâdı olduğunu belirtir.⁸³

İbn Kudâme'nin dikkat çektiği bir hususa dikkat etmek gerekmektedir. Kadının, kocasından izinsiz teberruda bulunamayacağına dair görüşün, sahabe arasında yayılmamış olması son derece anlamlıdır. Böylesine gündelik hayatı doğrudan ilgilendiren bir bilginin, -en azından- kibâr-ı sahabe tarafından bilinmemesi ve dikkate alınmaması düşünülemez. Esasen bu durum, ilgili rivayetlerin sıhhati konusunda ciddi bir şüphe oluşturmaktadır.

Bütün bunlardan sonra, kadının bizzat kendi malındaki tasarruflarını/teberrularını kocası lehine sınırlayan rivayetlerin, her türlü şüpheden uzak ve hükme esas olabilecek nitelikte olduklarının kabul edilmesi halinde, rivayetlerin, ilgili konuda genel bir hukukî hüküm belirlemeden ziyade, özel durumlara işaret ettiğini veya başka amaçlar taşıdığını düşünmek gerekmektedir. Söz konusu edilebilecek olasılıklar arasında şunları sayabiliriz:

⁸¹ Annelerimizden Hz. Âişe'nin anlattığına göre Rasûl-i Ekrem (sav) şöyle buyurmuştur: "Kadın, normal ölçüyü aşmaksızın kocasının malından teberruda bulunursa; hayırda bulunması sebebiyle kendisi, malı kazandığı için kocası ve malı muhafaza ettiği için bekçi teberru sevabı kazanırlar ve hiçbiri, diğerlerinin sevabının eksilmesine sebep olmaz." Buhârî, Zekât 17, 25, 76; Buyû 12; Müslim, Zekât 80, 81; Ebû Dâvûd, Zekât 43, 44; Tirmizî, Zekât 34; İbn Mâce, Ticârât 65; Ahmed, Müsned, VI, 44, 99, 278. Ayrıca bkz. şevkânî, Neylü'l-evtâr, VI, 476.

⁸² İbn Kudâme, a.g.e., IV, 299.

⁸³ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, VII, 182.

a) Hadislerde kocasından izinsiz tasarrufta bulunamayacağına hükmedilen kadınlar, fiil ehliyeti bakımından kısıtlı olan, yani sefih kadınlardır.⁸⁴

b) Söz konusu rivâyetlerde kadına nispet edilen mal, aslında mülkiyet itibarıyla kocasının malıdır. Fakat bu mallar aynı zamanda kadının da tasarrufu altında bulunduğu, hatta çoğu kere daha fazla tasarrufta bulunanın kadın olmasından dolayı mecazen kadına nispet edilmiştir. Dolayısıyla asıl malik olan kocasından izinsiz tasarrufta bulunamaması tabiidir.⁸⁵ Rivayetlerin bir kısmında, tasarrufa konu olan malın kime ait olduğunun belirtilmemesi de bu olasılığı desteklemektedir.

c) Bu tür hadisler, hukukî anlamda bir hüküm ifade etmeyip, eşler arası iyi geçimi sağlama ve kocanın gönlünü hoş etme gibi aile düzeninin sağlıklı yürütmesini sağlamaya yöneliktir.⁸⁶ Yani hayır amacı da taşısa, herhangi bir tasarrufta bulunmadan önce eşlerin birbiriyle istişarede bulunması, hem hayır cihetinin daha sağlıklı tespiti, hem de birbirlerine değer verme ve gönül alma bakımından maslahat gereği olduğu anlatılmak istenmiştir.

Bu olasılıkları da göz önünde bulundurmakla birlikte tekrar ifade etmeliyiz ki, kadının malî tasarruflarını ya da özelde teberrularını kocasının iznine bağlayan rivayetler, kadın ve erkeği temellük ve tasarruf ehliyeti bakımından eşit tutan Kur'ân ve Sünnet'in sarih ve kat'î naslarının dışına çıkmayı gerektirecek durumda değildir.

SONUÇ

Gerek Kur'ân'da gerek Hz. Peygamber'in hadislerinde kadın ve erkek, gerek ontolojik açıdan, gerek dinî sorumluluk, hukukî ehliyet, temel hak ve hürriyetler bakımından ilkesel düzeyde eşit ve birbirini tamamlayan varlıklar olarak kabul edilmiş, herhangi bir ayırım söz konusu edilmemiştir.

Kişinin dinî-hukukî hükümlere muhatap olmaya elverişliliği anlamında bir fıkıh terimi olan ehliyet bakımından da kadınla erkek arasında herhangi bir farklılık söz konusu edilmemiştir. Akıl, bulûğ ve rüşd özelliklerine haiz her kadın ve erkek; dinî ödevlerle mükellef, hukukî işlem ve davranışları geçerli, toplumsal ve cezaî sorumluluğa sahip bulunduğu gibi; haklardan faydalanma, bu hakları kullanma ve borçlanmaya da ehildir. Özellikle edâ (fiil) ehliyetinin esasını teşkil eden akıl ve temyiz gücü bakımından kadınla erkek eşit seviyededir. Akıl ve temyiz özelliklerini belirleyen kriterler de hem kadın hem de erkek için aynıdır.

Dinî-hukukî hükümlere muhatap olmaya elverişli bulunma hâli (ehliyet) bakımından kadın ve erkek arasında bir fark bulunmamasının tabii sonucu, genel anlamda mükellefiyetlerde de eşit olmaktır. Zira şartlarda eşitlik, hak ve yükümlülüklerde de eşit olmayı gerektirir. Dolayısıyla aynen erkek gibi kadın da, kâmil edâ (fiil) ehliyetine sahip bulunduğu sürece, temellük ettiği mallarda mutlak tasarruf yetkisine sahiptir. Zira aslolan âkil, bâliğ şahısların kısıtlı (mahcûr) kabul edilme-

⁸⁴ Cassâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, II, 213; Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, I-IV, Beyrut, 1411/1991, III, 148; Azîmâbâdî, *Avnü'l-ma'bûd*, IX, 462-463.

⁸⁵ Bkz. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IV, 300; Azîmâbâdî, *Avnü'l-ma'bûd*, IX, 462-463.

⁸⁶ Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, III, 148; Azîmâbâdî, a.g.e., IX, 462-463.

mesidir. Kadın da âkil, bâliğ olunca hem şahsı, hem de malı üzerindeki hacir mutlak anlamda kalkar.

Tam fiil ehliyetine haiz bulunan malik kişilerin, meşru yollarla edindikleri mülkiyetten yararlanma, kullanma ve tasarruf yetkileri vardır. Bu kapsamda mallarını satım gibi temlikî veya hibe gibi teberru nitelikli hukukî işlemlere de konu edebilirler. Zira bu işlemlerde bulunabilmek için, tasarruf ehliyetine ve nesnenin mülkiyetine sahip olmak gerekir ki, bu iki şart da söz konusu şahıslarda bulunmaktadır.

Bu temel hükümler bakımından kadın ve erkek arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır ve bu husus, İslâm'ın genel küllî prensibini teşkil eder.

Hal böyle olunca, kadın ve erkeği, herhangi bir ayırma gitmeksizin dinî-hukukî hükümlere muhatap olma, haklardan faydalanma ve tasarrufta bulunma konusunda eşit kabul eden temel ve genel-küllî naslar ile; malik olduğu nesnede tasarruf konusunda kadının tek başına yetkili olup kimsenin iznine muhtaç olmadığını ifade eden özel deliller karşısında; rivayet ilimleri bakımından da zayıf kabul edilen hadisleri, kadının kendi malında tasarrufu konusunda hükme esas kabul etmek sağlıklı bir yaklaşım değildir. Zira bu, genel-küllî kaidenin özel kaideye, kuvvetlinin zayıfa tâbi kılınması demektir ki, İslâm hukuk metodolojisi bakımından bu yöntem doğru değildir. Diğer bir ifadeyle genel küllî kaidelerin tespit ettiği, konuya özel delillerin de desteklediği, bâliğ ve reşîd kadının kendi malında kimseden izin almadan dilediği gibi tasarrufta bulunma yetkisi, sıhhati tartışmalı rivayetlere bina edilen farazî bir takım maslahatlarla tahsis edilemez. Binaenaleyh akıl, bulûğ ve rüşd sıfatlarını haiz kadınlar, hiç kimsenin iznine gerek olmaksızın kendi mallarında diledikleri gibi tasarrufta bulunurlar. Bu hususta kadınlar, temel mülkiyet sınırlamaları dışında ayrıca özel herhangi bir hukukî sınırlamaya tâbi değildirler.

Son sözü, kadının kendi malında tasarruf salâhiyeti ve kocasının izninin gerekmemesi meselesini büyük bir dirayetle inceleyen muhaddis-fakih İmâm Şâfiî'ye (204/819) bırakalım: *"Kadının kendi malında tasarrufu meselesinde Kur'ân ve Sünnet nasları ve kıyas ilkelerinden hareketle söylenmesi gereken şudur: Reşîd kadın, be-kâr, evli veya dul hangi konumda bulunursa bulunsun kendi malında, erkeklerin hukukî yapmaları mümkün olan her türlü tasarrufta bulunabilir. Kadının kendi malı üzerindeki hüküm ve yetkisi, erkeğin kendi malındaki hüküm ve yetkisi gibidir. Bu hususta kadınla erkek arasında hiçbir fark bulunmamaktadır."*⁸⁷

⁸⁷ Şâfiî, *el-Üm*, III, 250, 252.

TARİHSEL SÜREÇTE SÜNNETİN BAĞLAYICILIĞI OLGUSUNA BUHÂRÎ'NİN FIKHU'L-HADÎSİ ÖZELİNDE BİR BAKIŞ

Osman GÜNER*

AN APPROACH TOWARD THE BINDING AUTHORITY OF SUNNAH WITH SPECIAL REFERENCE TO *FIQH AL-HADITH* OF AL-BUKHARI

The issue of understanding religious texts and instructions of God and His prophet after the revelation of Islam has been subject to a deep effort and occupation. The question which speeches and deeds of Prophet are to be taken a model (paradigm) and which model is to be taken a binding authority have been discussed throughout the history of Islam. This paper presents the developments and the course of understanding sunnah until the third century after hicra, which is considered to be the golden age of hadith. Then, it deals with 1) al-Bukhari's approach toward the issue of binding authority of sunnah and hadith; 2) His method of understanding by taking his canonical perspective of al-hadith (fikh al-hadith) as reflected in the headlines of different sections in his work called *al-Sahih* into consideration as concrete samples of his thought. The main purpose of this paper is to determine the level of understanding of *al-muhaddisun*, who are accepted as the conservative trend in Islamic tradition, with respect to hadith and sunnah within the paradigm of binding authority of sunnah.

Giriş

İslam tarihi boyunca, Hz. Peygamber'in söz ve davranışlarının gerek Müslümanlar ve gerekse diğer insanlar için örneklik teşkil etmesi konusunda -bazı marjinal grupları istisna edersek- hiçbir ihtilâf vaki olmamıştır. Müslümanların, kendilerine örnek olarak gördükleri,¹ yüksek ahlâk sahibi² ve son peygamber Hz. Muhammed'in (a.s.) örnek alınıp alınamayacağını ilke olarak tartışmaları elbette mümkün

* Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. oguner@omu.edu.tr

¹ Ahzâb, 33/21.

² Kalem, 68/4.

değildir. Bununla birlikte onun hangi söz ve davranışlarının örneklik teşkil ettiği, örneklik teşkil edenlerin de teşriî açıdan bağlayıcı olup olmadıkları tarih boyunca tartışma konusu olmuştur.³ Bu makalede, hadisin altın çağı olarak kabul edilen h. III. asra kadar geçen süre içerisinde, sünnetin anlaşılmasına yönelik nasıl bir fikrî gelişim ve mücadele seyri yaşandığına işaret ettikten sonra, muhaddislerin en gözde simalarından biri olarak kabul edilen İmam Buhârî'nin sünnet ve hadislerin bağlayıcılığı olgusuna nasıl yaklaştığını ve bu hususta nasıl bir yöntem izlediğini, *Sahîh*'indeki fikhî görüşlerini (fıkhü'l-hadîsini) yansıtan bâb başlıklarından müşahhas örnekler vererek ortaya koymaya çalışacağız. Bununla amacımız, İslam düşüncesinin geleneksel ve muhafazakâr kanadını temsil ettiği iddia edilen muhaddislerin, sünnet ve hadisleri anlama ve yorumlama konusundaki fikrî çabalarının hangi düzeyde olduğunu, sünnetin bağlayıcılığı ilkesini esas alarak tespiti çalışmaktır.

Hz. Peygamber, hayatta iken ashâbı tarafından izlendiğini, örnek alındığını, adım adım takip edildiğini ve hatta vefatından sonra da örnek alınacağını biliyordu. Bununla birlikte söylediği sözler ve yaptığı davranışlarının ne ifade ettiğini, hangilerinin teşriî yönden bağlayıcı olduğunu, hangilerinin olmadığını açıklamamış, bu konuda herhangi bir ayırım yapmamıştır.⁴ O, bu hususta sadece birkaç kez, tümüyle dünyevî sayılabilecek ve doğrudan risalet göreviyle alâkalı olmayan işler ile tebliğ etmekle yükümlü olduğu dinî konulara ilişkin talimatlarını birbirinden ayırmıştır. Nitekim 'Telkîhu'n-Nahl (Hurma Aşılması)' diye meşhur hadisin sonunda dile getirdiği şu cümle buna en çarpıcı örnektir: "(Şunu iyi bilin ki,) Ben de bir beşerim; size 'dininize' ilişkin bir şey emredersem onu alın. Eğer kendi reyimle bir şey emredersem, (nihayet) ben de bir beşerim."⁵ Bu hadisin başka bir tarikinde de: "Siz 'dünya' işlerinizi (benden) daha iyi bilirsiniz"⁶ buyurmuştur. Ancak burada hemen belirtmeliyiz ki, Hz. Peygamber bu hadisinde, bazılarının sandığı gibi mutlak manada bir din-dünya ayırımına gitmemiştir. O bu sözleriyle, dinin herhangi bir talimatının bulunmadığı konularda her meslek erbabının, kendi dünyasıyla ilgili işleri diğer insanlardan daha iyi bileceğini ima etmiştir. Esasen burada geçen 'din' kelimesini de, vahiy manasına kullanmıştır.⁷ Dolayısıyla gerek Hz. Peygamber'in şahsiyeti, gerekse getirdiği dinin temel ilke ve esaslarını göz önüne aldığımızda, onun yalnızca bu ifadesine bakarak,

³ İslam âlimleri arasında sünnetin bağlayıcılığı açısından yapılan tartışmalar, görüş ayrılıkları, bu konuya tahsis edilen eserler ve bu eserlerdeki taksimat hakkında geniş bilgi için bk. Talat Sakallı, "Sünnet'in Bağlayıcılık Açısından Taksimi", *S. D. Ü. İlahiyat Fak. Der.*, s. 39-102; Hayreddin Karaman, "Bağlayıcılık Bakımından Rasûlullah'ın Davranışları", *Hz. Peygamber ve Aile Hayatı*, İlmî Neşriyat, İstanbul, 1989, s. 127-150; Bünyamin Erul, "Sahabenin Sünnet'e Bağlayıcılık Açısından Bakışları", *İslâmî Araştırmalar Der.*, C: X/1, s. 59-68.

⁴ Bk. Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*, (trc. Mehmet Erdoğan), İz Yay., İstanbul, 1994, I/475.

⁵ *Müslim*, Fedâil, 140 (IV/1835).

⁶ *Müslim*, Fedâil, 139-141 (IV/1835): "أنتم أعلم بأمور دنياكم"

⁷ Bk. Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, T. D. V. Yay., Ankara, 1997, s. 292.

tavir ve davranışlarında din-dünya ayrımı gözetmediği ve sahabeye de bu konuda tavsiyelerde bulunduğu şeklinde bir sonuca varmamız imkânsızdır.⁸

SAHABEDE BAĞLAYICILIK ANLAYIŞI

Hz. Peygamber'in ilk muhatapları olan sahâbîler ise, sahip oldukları anlayış ve idrakleri ölçüsünde onun talimatlarından azamî şekilde istifade ediyorlardı. Genellikle Peygamber (a.s.) 'in yaptıklarını harfiyen yerine getiriyorlar; kendileri için neyin bağlayıcı olup olmadığına, hangi hareketin mutlaka yerine getirilmesi gereken farz ve vacip, hangisinin mendûb ve müstehab olduğuna, keza hangi davranışın mutlaka kaçınılması gereken bir haram, hangisinin mekruh olduğuna bakmaksızın, yapılması istenilen şeyi (emri) yapmaya, kaçınılması istenilen şeyden (nehiyden) de uzak durmaya özen gösteriyorlardı. Kısacası Peygamber (a.s.)'den ne duymuşlar ve ne görmüşlerse ona göre amel etmeye ve onu uygulamaya gayret ediyorlardı. Bir çok sahâbî bu şekilde hareket ederken, sahip oldukları iman, ittiba ve itaat anlayışlarının gereği olarak, mendûb hükmündeki nebevî bir tavsiyeyi uyulması kaçınılmaz bir emir; hoş karşılanmayan mekruh hükmündeki bir uyarıyı da mutlaka kaçınılması gereken bir nehiy gibi telâkki edebilmişlerdi.⁹

Ancak bu genel temayülle birlikte, bazı sahâbîlerin, Peygamber (a.s.)'in yaptığı veya yapılmasını istediği bazı davranışlarının farz olup olmadığını; aynı şekilde kaçındığı veya kaçınılmasını istediği bazı hareketlerin de haram olup olmadığını sorguladıkları görülmektedir. Sözelimi Peygamber (a.s.)'e umre yapmanın vacip olup olmadığı sorulmuş, o da: "*Hayır (vacip değil), ancak umre yapmanız fazîletlidir*" buyurmuştu.¹⁰ Yine sarımsak yemenin haram mı olduğu kendisine sorulmuş, o bu soruya da: "*Hayır (haram değil), ben sadece kokusundan dolayı ondan hoşlanmıyorum*" diye cevap vermişti.¹¹ Dolayısıyla sahabe, Peygamber (a.s.)'in sağlığında iken ona yönelttikleri bu tür sorularla, sünnetin bağlayıcılığına ilişkin kafalarında oluşan istifhamları gidermek istiyorlardı.

Peygamber (a.s.)'in vefatından sonra da, onun hangi talep ve fiillerinin bağlayıcı olduğu konusunda sahabenin farklı yaklaşımlar sergilediklerini görüyoruz. Buna göre kimi sahâbîler, Hz. Peygamber'in bazı taleplerini bağlayıcı bir emir ya da nehiy olarak algılamak; kimileri de aynı talebin ya bir *terğîb* veya *terhîb* için ya da bir istişare, tavsiye veya irşad gayesiyle yapıldığını belirtmişlerdir. Nitekim meyvelerin olgunlaşınca kadar satılmaması, arazilerin belli bir meblağ karşılığında kiraya verilmemesi, teravih namazının vacip, vitir namazının da farz olarak görülmemesi ve kurban etlerinin üç gün içerisinde tüketilmesi gibi konularda¹² sahabenin sahip

⁸ Bu hadisin manası ve yorumuna ilişkin ayrıntılı bilgi için bk. Kâdı İyâz, *Şifâ-i Şerîf*, (trc. S. Cebeci), Rehber Yay., Ankara, 1992, s. 483-4; Yûsuf el-Karadâvî, *Bilgi ve Medeniyet Kaynağı Sünnet*, (trc. Ö. Hidir), Yörüngen Yay. İstanbul, 2001, s. 16-22.

⁹ Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, T. D. V. Yay., Ankara, 1999, s. 287.

¹⁰ *Tirmizî*, Hacc, 88 (III/270); *Ahmed b. Hanbel*, III/316, 357.

¹¹ *Müslim*, Eşribe, 170-1 (II/1623-4); *Tirmizî*, Et'ime, 13 (IV/261). Hz. Peygamber'in, bazen sahabeden yerine getirmelerini istediği bazı talepleri olduğu, onların da onun bu talebinin yerine getirilmesi gereken (vacip) bir emir olup olmadığını sorduklarına ilişkin daha başka örnekler de vardır. Bk. Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, s. 288-91.

¹² Bk. Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, s. 291-307.

oldukları anlayış ve içtihat farklılığına bağlı olarak farklı değerlendirmeler yaptıkları görülmektedir.

Nitekim sahabenin, sünnetin bağlayıcılığını dikkate alarak farklı değerlendirmelerde bulunduğuna ilişkin örnek yaklaşımlardan biri de ‘cuma namazı için gusletmenin’ gerekip gerekmediği konusundaki tavırlarıdır. Bazı sahâbilerin kanaati, cuma günü gusletmenin vacip olduğu yönündedir. Onların naklettiğine göre, Hz. Peygamber, ashâbından cuma namazına guslederek gelmelerini istemiştir. Meselâ Abdullah b. Ömer, Peygamber (a.s.)’in bu konuda, bir gün minberdeyken ashâbına: “Sizden biri cuma namazına geleceği zaman yıkansın”¹³ dediğini nakleder. Hz. Ömer de hilâfeti sırasında hutbedeyken bir gün Hz. Osman’ın cuma namazına geç geldiğini görünce neden geciktiğini sormuş, o da işlerinin yoğun olduğunu ve ancak abdest alıp namaza yetişebildiğini söylemiş. Bunun üzerine Hz. Ömer onu: “Yalnızca abdest ha! Peki siz Allah Resûlünün ‘Sizden biri cumaya geleceği zaman yıkansın’ dediğini duymadınız mı?”¹⁴ diye uyarmıştır. Ebû Saîd el-Hudrî’nin rivayetine göre de Resûlullah şöyle buyurmuştur: “Cuma günü gusletmek her ergen (Müslüman)a vaciptir.”¹⁵ Bu rivayet, farklı lâfızlarla aynı şekilde merfû olarak Hz. Hafsa, Câbir b. Abdullah ve Berâ b. Âzib gibi sahâbiler kanalıyla da nakledilmiştir.¹⁶ Ancak aynı manayı kendisinin bir kanaati (mevkûf bir haber) olarak aktaran Ebû Hüreyre’nin, “Cuma günü gusletmek, tıpkı cünüplükten dolayı gusletmek gibi her ergen şahsa vaciptir”¹⁷ şeklindeki ifadeleri ise oldukça mânidardır. Zira kendisine, bu sözün Peygamber (a.s.)’e ait olup olmadığı sorulduğunda, “Hayır, değil!” diye karşılık vermiş ve kızmıştır.¹⁸ Keza başka sahâbilerden, cuma günü gusletmenin vacip değil, mendûb ve nafîle (sünnet) olduğu yönünde görüşler de serdedilmiştir. Nitekim Enes b. Mâlik, Semure b. Cündüb ve diğer bazı sahâbiler, “Kim cuma günü abdest alırsa, bu güzeldir ve farz olanı yerine getirmiştir; kim de yıkanıp (guslederse) bu (onun için) daha faziletlidir” şeklinde açıkça bu konudaki kanaatlerini ortaya koymuşlardır. Dolayısıyla Ebû Saîd el-Hudrî’nin ve diğer bazı sahâbilerin ‘guslün vücûbiyetine’ ilişkin naklettikleri rivayeti, Peygamber (a.s.)’in bu konudaki emrine istinaden çıkarılmış mevkûf bir hüküm olarak değerlendirmek mümkündür.

Bununla birlikte sahabeden, Peygamber (a.s.)’in cuma günü yıkanıp temizlenmeyi emrettiğine dair bir talebinin bulunduğunu bildikleri halde, böyle bir emrin vücûbiyet ifade etmediğini, ihtiyarî bir emir olduğunu, dolayısıyla bağlayıcı olmadığını ifade eden sahâbiler de vardır. Fakîh sahâbilerden Abdullah b. Abbâs ve Hz. Âişe’nin, söz konusu nebevî talebin/emrin hikmeti ve illetini açıklayarak yaptıkları değerlendirme, metodik açıdan oldukça önemlidir. Nakledildiğine göre, bir adam

¹³ *Mâlik*, Cum’a, 5 (I/102); *Buhârî*, Cum’a, 2 (I/213); *Müslim*, Cum’a, 1-2 (I/579).

¹⁴ *Mâlik*, Cum’a, 5 (I/102); *Buhârî*, Cum’a, 2 (I/212); *Müslim*, Cum’a, 3-4 (I/580).

¹⁵ *Mâlik*, Cum’a, 4 (I/102); *Buhârî*, Cum’a, 2 (I/212); *Müslim*, Cum’a, 5 (I/580).

¹⁶ Bk. Ebû Ca’fer et-Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Âsâr*, (thk. M. Zührî en-Neccâr), Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1996, I/116; Nureddin el-Heysemî, *Mecma’u’z-Zevâid ve Menba’u’l-Fevâid*, Müessesetü’l-Meârif, Beyrut, 1986, II/175-6.

¹⁷ *Mâlik*, Cum’a, 4 (I/102); ayrıca krş. Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Âsâr*, I/119.

¹⁸ Abdurrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, (thk. H. Rahman el-A’zamî), el-Meclisü’l-İlmî, Beyrut, trz., III/198.

İbn Abbâs'a guslün vacip olup olmadığını sorar, o da buna: "Hayır, gusletmek ihtiyarî (tercihe bağlı) bir sünnettir" der ve kendisini bu kanaate sevk eden olayın iç yüzünü şöyle anlatır: "Peygamber (a.s.) zamanında insanlar yoksuldu. Yünlü elbiseler giyerler ve sırtlarında yük taşır(bu suretle geçimlerini sağlar)lardı. Mescit ise dardı, tavanı basık ve üzeri dallarla örtülüydü. Sıcak bir günde Hz. Peygamber mescide gelmişti. Yünlü elbiseler içinde mescide gelen insanlar terlemişler ve ter kokuları etrafa yayılmıştı. Öyle ki bu durum birbirlerini rahatsız edecek boyuta ulaşmıştı. Peygamber (a.s.) bunun farkına varınca: *"Ey insanlar, cuma günü olunca yıkanın! Yanında güzel kokusu olan varsa, o da ondan sürünsün!"* buyurmuştu. Sonra yüce Allah zenginlik verdi de, insanlar yünlü elbise giymeyi ve ağır işlerde çalışmayı bıraktılar. Bu arada mescit de genişletildi."¹⁹ İbn Abbâs'ın bu sözleri, Peygamber (a.s.)'in insanlardan uymalarını istediği emrin, belli bir illete/sebebe bağlı olduğunu, illetin ortadan kalkması durumunda hükmün de kalkacağını, dolayısıyla onun, Peygamber (a.s.)'in bu emrini bağlayıcı olarak görmediğini göstermektedir. Hz. Âişe de, meseleye aynı perspektiften yaklaşmış ve sözün bağlamını dikkate alarak, cuma günü gusletmenin vacip olmadığını ve dolayısıyla bu hükmün bağlayıcı olamayacağını ifade etmiştir.²⁰

Bu örnek de gösteriyor ki, sünneti anlama ve yorumlamada farklı yaklaşımlar sergileyen sahâbîlerden, kimileri, Peygamber (a.s.)'in sözlerinin maksadını, sebebini ve bağlamını dikkate almaksızın, yalnızca sözün emir kipinde olmasını esas alarak, bağlayıcı olduğuna inandıkları emre ittiba etmek amacıyla lâfzın zahirine sarılmışlar; kimileri de kullanılan lâfzın emir kipinde olmasının sözün bağlayıcı olabilmesi için tek başına yeterli olmadığını, nebevî talebin sebep ve âmillerinin ne olduğunun, sözün hangi bağlam ve şartlarda söylendiğinin ayrıca belirlenmesi gerektiğine işaret etmişlerdir. Sahabe arasında görülen bu anlayış ve içtihat farklılığı nedeniyledir ki, herhangi bir sahâbîye göre bağlayıcı olan nebevî bir tasarruf, bir başkasına göre bağlayıcı görülmeyebilmektedir.²¹

Sonuçta, her sahâbînin kendi birikim, anlayış, idrak ve muhakeme gücü nispetinde değerlendirme yaptığı ve her ne kadar kendi dönemlerinde kategorik bir ayrımı mümkün kılacak bir ekolleşme ya da bir gruplaşmanın yaşanmadığı görülse de, temelde nasları anlama ve yorumlamada zahirî/lâfzî yaklaşımla, fikhî/içtihadî yaklaşım olmak üzere iki farklı temayülün varlığı dikkat çekmektedir. Başlangıçta sahâbîler kanalıyla ilk nüveleri bu şekilde oluşturulan yaklaşımların, sonraki dönemlerde İslam kültür hayatını derinden etkileyecek mezhebî oluşumlara zemin teşkil ettiği görülecektir.

EHL-İ HADİS - EHL-İ RE'Y ÇEKİŞMESİ VE SÜNNETİN BAĞLAYICILIĞI

Hz. Peygamber'in vefatından sonra, gerek dört halife gerekse Emevîler döneminde bir çok sahâbî, ilmî, siyasi ve askerî maksatlarla İslam coğrafyasının çeşitli

¹⁹ *Ebü Dâvud*, Tahâret, 130 (Mektebetü't-Terbiye, Beyrut, 1989, I/72); Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I/116-7.

²⁰ *Buhârî*, Cum'a, 14 (I/217); *Müslim*, Cum'a, 6 (I/581); krş. Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I/117.

²¹ Erul, "Sahabenin Sünnet'e Bağlayıcılık Açısından Bakışları", *İ. A. Der.*, C: X/1, s. 68.

bölgelerine dağılmışlar ve buralarda kurdukları ders halkaları ve yetiştirdikleri öğrenciler sayesinde ilmî ve kültürel faaliyetlere öncülük etmişlerdir. Sahabeden büyük bir kesimin yaşadığı Medine şehri, Hz. Ömer, Zeyd b. Sâbit, Abdullah b. Ömer, Hz. Osman, Hz. Âişe ve Abdullah b. Abbâs gibi fakih sahâbiler sayesinde güçlü bir fikhî-ilmî geleneğin oluşmasına öncülük etmiştir. Medine merkezli bu gelenek, sahabe ve tâbiîn döneminde “Medine Ekolü” diye bilinen ve daha çok hoca, çevre ve malzeme farklılığına dayanan bir ekolleşme görünümünde iken, Abbâsîler dönemine gelindiğinde “Ashâbu’l-hadîs, Ehlü’l-hadîs ve Ehlü’l-eser” gibi isimlerle anılmaya başlanmıştır.

Ashâbu’l-Hadîs, Abbâsî iktidarının ilk dönemlerinden itibaren Müslümanları içinde buldukları parçalanmışlıktan kurtarmak; toplumsal hayatı, idealleştirilen Hz. Peygamber dönemine göre şekillendirmek; birlik ve bütünlük içerisinde yaşatmak için, çözümün Allah’ın Kitabının yanı sıra Hz. Peygamber’in hadisleri, sahabe ve tâbiînin sözlerinde olduğuna inanan; bu maksatla bunları bir araya toplayıp, konularına göre tasnif eden; genelde görüşlerini hadislere dayandıran; onlara bağlanmayı teşvik eden; Kitap ve hadisten bağımsız rey kullanmaktan sakındıran ve onu kullananları eleştiren kimselerin müşterek adı olmuştur.²² Bu dönemde Ehlü’l-hadîsin önemli bir kesimi, aklî ilimlerle ilgilenmekten, rey ve kıyasa başvurmadan sakındırmanın ötesinde, hadislerin anlaşılmasına dair hiçbir tefsir ve yorumla hoşgörüle bakmamış ve yalnızca rivayetlerin nakliyle uğraşmıştır. Kendilerini fukahâya malzeme toplamakla görevli sayan kimi hadisçiler, sorgulandıklarında, kendilerinin sadece birer râvî ve nakilci olduklarını söylemekle yetinmişlerdir. Nitekim tanınmış hadisçilerden eş-Şa’bî (v. 110/728), kendi döneminde yaygınlık kazanan, “hadisçilerin eczacı, fakihlerin de doktor oldukları” benzetmesine katıldıklarını şöyle ifade etmiştir: “Bizler fakih değiliz; biz yalnızca hadis dinledik ve onları rivayet ettik.”²³

Hadislere şeklen bağlanmayı savunan Dâvud ez-Zâhirî ve Ahmed b. Hanbelî’le birlikte Mâlik ve Şâfiî, Ehl-i hadîsten sayılırken,²⁴ *el-Câmiu’s-Sahîh*’ine bâb başlığı da dahil, hadis dışında hiçbir şey almayan Müslim ile, fikhî görüşlerini eserinin bâb başlıklarında vermeye çalışan Buhârî de Ehl-i hadîsin farklı grupları arasında yer almışlardır.²⁵

Medine ekolünün yanı sıra, Kûfe şehri de kurulduğu andan itibaren önemli bir ilim merkezi olmaya başlamıştır. Kûfe şehrinin bir ilim merkezi olmasında ve ekolleşmesinde, Hz. Ömer tarafından gönderilen Abdullah b. Mes’ûd’un önemli bir rolü vardır. Ayrıca bu konuda, dinî nasları anlama ve yorumlamada rey ve içtihadı büyük bir maharetle kullanan Hz. Ömer, Hz. Ali, Sa’d b. Ebî Vakkâs, Ebû Mûsâ el-Eş’arî ve Ammâr b. Yâsir gibi sahâbilerin katkısı da büyüktür. Bu ilmî faaliyet, hiç şüphesiz orada tâbiînden seçkin âlimlerin yetişmesine önderlik etmiştir.²⁶ Kûfe şeh-

²² Ashâbu’l-Hadîs’in bu ve benzer tanımları için bk. İbn Hazm el-Endelûsî, *el-Fasl fi’l-Milel ve’l-Ehvâ ve’n-Nihal*, Beyrut, 1986, II/113; Ebû Feth eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, (thk. Abdülemîr Ali Menhâ vd.), Beyrut, 1990, I/245; Fahrüddîn er-Râzî, *Menâkıbu’l-İmâmî’s-Şâfiî*, Kahire, 1986, s. 393.

²³ el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakih ve’l-Mütefakkih*, Dâru’l-Kalem, Beyrut, 1986, II/84.

²⁴ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, I/245.

²⁵ Abdullah Aydın, “Ehl-i Hadîs”, *D. İ. A.*, X/507.

²⁶ M. Zâhid el-Kevserî, *Fıkhu Ehlî’l-İrâk ve Hadîsuhum*, (nşr. Abdülfettâh Ebû Guddê), Beyrut, 1970, 42-5.

rinin bu ilmî atmosferinde yetişmiş olan İbrâhim en-Nehaî, sahabe ve tâbiîn âlimlerinden almış olduğu ilmi, rey ve içtihatındaki üstün kabiliyetiyle zenginleştirmiş; nasları anlamada ortaya koyduğu metot ve görüşlerini, öğrencisi Hammâd b. Ebî Süleymân vasıtasıyla Ebû Hanîfe ve öğrencilerine intikal ettirmiştir. Sahabe ve tâbiîn döneminde Irak/Kûfe'de başlatılan ve temelde nasları anlama ve yorumlamada rey, kıyas ve akla vurgu yapan bu ilmî faaliyet, H. II. asrın ortalarından itibaren Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin gayretleriyle sistemleşmiş ve bir ekol haline gelmiştir. Kûfe'de kurulan bu ekol, Abbâsiler dönemine girerken "Ehlü'r-re'y" diye isimlendirilmeye başlanmıştır.²⁷

Merkezi Kûfe'de olan Ehl-i re'y'in, Medine merkezli Ehl-i hadîsle mukayese edildiğinde en belirgin özelliği, nasları tahlil ederken akla ve düşünceye oldukça fazla yer vermeleri; mesailerini hadis rivayetlerinin toplanmasından çok, hadislerin sıhhati, kaynak değeri, anlaşılması, yorumlanması ve tenkidi gibi konularda yoğunlaştırmaları ve bu hususta kendilerine has kriterler geliştirmeleriydi.²⁸ H. II. asırda İslam coğrafyasının iki önemli merkezinde belirginleşen bu rey ve hadis merkezli ekollerin varlığı, hadis metinlerinin anlaşılması ve yorumlanmasında belirgin bir şekilde yöntem farklılığına dayalı olarak iki önemli zihinsel akımın bulunduğunu göstermektedir. Bu zihinsel yaklaşımlardan reyi temsil eden 'fakîh'in, toplumsal hayatta vuku bulan olayların bilfiil içinde yaşayan ve sosyal yapının sürekli değiştiği bir ortamda yeni ortaya çıkan problemleri reye ve aklî metotlara başvurarak çözmeye çalışan bir otorite olduğu; hadisi temsil eden 'muhaddis'in ise, mesaisini daha çok hadis ve hadis rivayetiyle sınırlı tutan, âdeta sosyal hayatın gerçeklerinden habersiz yaşayan, realiteyi tanımayan, mantık, muhakeme ve seyyal düşünceden uzak ve genelde nazariyata bağlı kalan bir rivayet âlimi/râvî olduğu görülür.²⁹

Özellikle tedvin döneminde, hadis uydurmacılığının başlaması nedeniyle zorlu yolculuklara katlanarak ('er-rihle fi talebi'l-hadîs' faaliyetleri sayesinde) diyar diyar dolaşım sözlü ve yazılı rivayet malzemesini toplayan, hadis şeyhlerinden çeşitli tahammül yollarıyla hadis alıp hıfzeden, sonra bunları meclisler tertip edip rivayet eden kimselerin, bu hummalı çalışmalar sırasında kendilerini, hadislerin nebevî gaye ve maksatlarına göre yorumlanması ve değerlendirilmesi faaliyetine verme imkânından yoksun kaldıklarını söylemek mümkündür.³⁰ Ebû Gudde'ye göre, kendilerini rivayete hasreden bu muhaddislerin "çoğunun gayret ve çabası, rivayet ve (haberi) dinlemeye yönelikti. Hadisin anlam ve içeriğini tahlil etmeye şiddetle karşı çıkıyorlardı. Hatta bu râvîler, ilmin sadece senet ve metin olarak hadis rivayetinden ibaret olduğunu düşünüyor, (metinleri) tahlil edip anlamayı ilim saymıyorlardı. Bir rivayeti anlamak için rey kullanmayı, ona saygısızlık olarak değerlendiriyorlardı."³¹

²⁷ M. Esad Kılıçer, "Ehl-i Re'y", *D. İ. A.*, X/521.

²⁸ Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Kitâbiyât Yay., Ankara, 2000, s. 41.

²⁹ Zekerîya Güler, *Zâhirî Muhaddislerle Hanefî Fakihleri Arasındaki Münakaşalar ve İhtilaf Sebepleri*, T. D. V. Yay., Ankara, 1997, s. 1-2.

³⁰ Görmez, *Metodoloji Sorunu*, s. 58; krş. Talat Kocayigit, *Hadis Isulahları*, Ank. Ü. İ. F. Yay., Ankara, 1985, s. 52-3.

³¹ Abdulhayy el-Leknevî, *er-Refu ve'r-Tekmil fi'l-Cerhi ve't-Ta'dil*, (thk. Abdülfettâh Ebû Gudde), Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 1987, s. 87 (Ebû Gudde'nin tahkik notu).

Fahreddîn Râzî'ye göre ise, bu devrin muhaddisleri, insanları hadislere bağlanmaya teşvik eden, bunun dışındakilere sarılmaktan sakındıran, ilmî tartışma ve münazara-ralara girmekten kaçınan,³² hakkında ayet veya hadis bulunan konularda nassı esas alıp, bulunmayan konularda ise susmayı tercih eden, yeni ve farazî olayların çözü- mü konusunda fikhî tartışmalara girmeyen kimselerdir.³³

Diğer taraftan Ehl-i re'y diye bilinen kesime göre, akıl ve rey olmadan nassın anlaşılması, yorumlanması ve yeni ortaya çıkan meselelere çözüm bulunması müm- kün değildir. İbrâhim en-Nehaî'ye atfedilen “ لا يستقيم الحديث الا بالرأى ولا يستقيم الرأى الا بالحديث ” (Hadis ancak reyyle, rey de ancak hadisle isabetlidir)³⁴ sözü, onlara göre, ha- dis metinleri tahlil edilirken aklî değerlendirmeler yapmanın ne kadar kaçınılmaz olduğunu göstermektedir. Her ne kadar hadis taraftarlarınca, hadise aykırı hüküm- ler verdikleri, sahih hadislerle amelî terk ettikleri ve reyi hadisten üstün tuttıkları şeklinde itham edilmiş olsalar da, Kûfelilerin reyyle birlikte hadislere de fevkalâde vâkıf olduklarını gösteren şu olay oldukça dikkat çekicidir: Rey ekolünün meşhur imamı Ebû Hanîfe ile kıraat ve hadis rivayetleriyle ünlü imam A'meş bir gün aynı mecliste oturuyorken, Ebû Hanîfe'ye bir soru sorulur, o da kanaatini ifade eder. A'meş, ona bu kanaate nereden ulaştığını sorar. O da A'meş'in daha önce kendisine rivayet ettiği beş ayrı hadisi okuyarak cevap verir. Bunun üzerine A'meş: “Bu kadarı kâfi! Sana yüz günde rivayet ettiklerimi bana bir saatte naklettin. Senin bu hadis- lerle amel edeceğini tahmin etmemiştim; (yanılmışım.) Ey fakihler! Sizler doktor- sunuz, biz (muhaddis)lerse eczacıyız. Ey koca adam, sen ise hem doktor hem de eczacısın!” der.³⁵ Bundan da anlaşılıyor ki, ne Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin ‘rey eko- lü’ olarak tanınması, ne de hadis rivayetiyle meşgul olan muhaddislerin ‘hadis eko- lü’ olarak isimlendirilmesi, salt reyi kabul ya da ret anlayışıyla izah edilemez. Zira her iki tarafta da hem reyi hem de hadisi birlikte kullanan ve görüşlerini bu iki te- mele dayandıran çok sayıda âlim vardır. Nitekim Medine ekolünün önde gelen imamı Mâlik b. Enes'in (v. 179/795) mezhebinde rey ve kıyasa geniş yer vermesi,³⁶ hadis ilmini çok seven yeğenlerine bu ilimden hem kendilerinin hem de başkalarının faydalanabilmesi için rivayeti azaltıp naklettiklerini anlamaya çalışmalarını söyle- mesi,³⁷ hocası Rebîa'ya (v. 136/ 753) reyi çok kullandığı için “Rebîatü'r-Re'y” denil- mesi,³⁸ keza Abdullah b. Mübârek'in (v.181/ 797) bir soru üzerine, ancak hadis bilen

³² Fahreddîn er-Râzî, *Menâkıbu'l-İmâm eş-Şâfiî*, s. 393, 400.

³³ Ehl-i hadîsin nasıl tanımlandığına ilişkin daha fazla bilgi için bk. İsmail H. Ünal, *İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, D. İ. B. Yay., Ankara, 1994, s. 29.

³⁴ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr (Şerhu Usûli'l-Pezdevî)*, İstanbul, 1308, I/60; bk. Kevserî, *Fıkhu Ehlil-İrâk*, s. 48.

³⁵ Abdülkâdir el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyeye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, II/484 (Muhammed Avvâme, *Eseru'l-Hadisi's-Şerîf fî İhtilâfi'l-Eimmeti'l-Fukahâ*, Dâru's-Selâm, Beyrut, 1987, s. 86'dan naklen); krg. İbn Abdilberr, *Câmiu'l-Beyânî'l-İlm*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, trz., II/130-1.

³⁶ Bk. M. Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek, Fikhî Hadisler Bağlamında Bir İnceleme*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 1998, s. 46, 48, 51, 52, 56, 57, 61; Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, Nesil Yay., İstanbul, 1989, s. 199-201.

³⁷ Hasan b. Abdurrahmân er-Râmehurmuzi, *el-Muhaddisü'l-Fâsıl beyne'r-Râvi ve'l-Vâi*, (thk. M. Accâc el-Hatîb), Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1971, s. 242, 559.

³⁸ Emin el-Hûlî, *Mâlik b. Enes, Dâru'l-Kütübî'l-Hadîse*, Mısır, 1951, III/641; Ünal, *İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, s. 42.

ve reye vukufu olanların fetva verebileceğini söylemesi³⁹ gibi örnekler, temelde bu ekolün de reye karşı olmadıkları ve hatta hadisleri değerlendirmede aklî istidlâle önem verdiklerini göstermektedir. Dolayısıyla Hz. Peygamber ve sahabe devrinde olduğu gibi, “akıl yürütme”, “muhakeme yapma” ve “olayları birbirine kıyas etme” şeklindeki rey, hem hadisçiler hem de rey taraftarı olarak bilinen kimselerce kullanılmış olmasına rağmen, karşılıklı hücumların çeşitli şekillerde devam ettiği, bu hücumlarda merkezlerin Hicaz ve Irak şeklinde belirginleştiği ve bunlardan Hicaz mektebinin “hadisçi”, Irak mektebinin ise “reyci” olarak tanındığı görülmektedir.⁴⁰ Bunlar açıkça gösteriyor ki, bu iki kesim arasında var olan ihtilâf ve çekişme, esas aldıkları teşrî kaynaklar ve metodlarına dayalı köklü ve derin bir ayrılıktan değil, nasları değerlendirmedeki anlayış, yaklaşım tarzı ve üstat farklılığı ile, yetiştikleri sosyal, siyasal ve kültürel çevre şartlarının çeşitliliğinden kaynaklanmaktadır.

Ehl-i hadîs ile Ehl-i re'y arasındaki bu tartışma ve çekişmeler, ilerleyen dönemlerde olumlu etkileri de beraberinde getirmiş, öyle ki, tarafların birbirlerine karşı tutumunda bir yumuşama ve değişme olmuş, karşılıklı kurulan bilgi alışverişi sayesinde belli ölçüde yakınlaşma sağlanmıştır. Bu durum, bir taraftan fakihleri hadis rivayeti, tenkidi ve hadislerden faydalanma yolları konusunda daha itinalı davranmaya sevk ederken, diğer taraftan da muhaddisleri, daha önce yalnızca rivayetiyle uğraştıkları hadislerin anlamları üzerinde düşünmeye ve hadisleri dirayet açısından da değerlendirmeye sevk etmiştir. Hicrî ikinci asrın ortalarından itibaren başlayan bu ilmî gayretler, hadis tarihinin altın çağı olarak bilinen ve meşhur Kütüb-i Sitte müelliflerinin eserlerini telif ettikleri hicrî üçüncü asırda doruk noktaya ulaşmıştır. Fikhî maksatlı tasnif faaliyetlerinin gerçekleştiği bu dönem, muhaddislerin fıkha soyundukları ve bir anlamda fukahâya üstünlük kurdukları bir dönem olmuştur. Nitekim fakih muhaddislerden İbn Uyeyne'nin (v. 198/813) “Hadis, ancak fakihlerin (elinde aydınlatıcı), başkalarının elinde ise saptırıcıdır”⁴¹ sözü ile, Abdullah b. Vehb'in (v. 197/812) “Mâlik b. Enes ile Leys b. Sa'd (v. 175/791) olmasaydı ben helâk olurdu; zira Resûlullah'ın her hadisiyle amel edilir zannedirdim”⁴² şeklindeki sözleri, devrin muhaddislerinin ‘fikhü'l-hadîs'e ne kadar önem vermeye başladıklarını göstermesi açısından oldukça dikkat çekicidir.

BUHÂRÎ'NİN FIKHU'L-HADÎSİNDE BAĞLAYICILIK OLGUSU

Hicrî ikinci ve üçüncü asırlarda telif edilen sünen ve câmi' türü eserlerin tasnifinde, muhaddisleri motive eden en etkin unsur, fıkıh olmuştur. Başta Buhârî olmak üzere, Tirmizî, Ebû Dâvûd, İbn Mâce ve Nesâî, fikhü'l-hadîs türünün en gözde eserlerini meydana getirmişler ve bu eserlerinde önce fıkıhın konularına göre çerçeveyi belirleyip, sonra da rivayetleri bu sisteme göre yerleştirmişlerdir. Bunun en güzel örneğini Buhârî'nin *Sahîh*'inde görmek mümkündür.⁴³ Buhârî, sahih hadis-

³⁹ İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, *İlâmu'l-Muvakkîn an Rabbi'l-Âlemîn*, Kahire, 1325, I/53.

⁴⁰ Ünal, İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı, s. 36.

⁴¹ İbn Ebî Zeyd el-Kayrevânî, *el-Câmi'*, s. 118; bk. Kâdî İyâz, *Terribu'l-Medârik*, I/96 (Avvâme, *Eseru'l-Hadis*, s. 43'ten naklen).

⁴² İbn Abdilber, *el-İntikâ fî Fadl'l-Eimme*, s. 27-8 (Avvâme, *Eseru'l-Hadis*, s. 58'den naklen).

⁴³ Özafşar, Hadisi Yeniden Düşünmek, s. 186.

leri derlemek maksadıyla yazdığı eserinde, “bâb” başlıkları oluşturarak, burada ayet ve hadislere dayalı olarak kurduğu mantikî örgü sayesinde, fikhî görüşlerini, hadislerle ilişkin yorum ve değerlendirmelerini, katılmadığı görüşlere dair eleştirilerini, kısaca fikhü'l-hadîsini yansıtmaya çalışmıştır.⁴⁴ Eserinin bu özelliği öteden beri dikkatleri çekmiş olduğundan, “Buhârî'nin fikhî (doğrusu fikhü'l-hadîs) konu başlıklarındadır” sözü pek meşhur olmuştur.⁴⁵ Biyografi yazarlarının çoğuna göre, İmam Buhârî meşhur bir muhaddis olmanın yanı sıra aynı zamanda devrinin en büyük fakihlerinden de biridir. Ancak burada ‘fakih’ terimini, kelimenin orijinal anlamına bağlı kalarak “meseleleri dikkatle ve incelikleriyle kavrayan kimse” olarak anlamak daha doğrudur. Bu yönüyle Buhârî'nin, “kendine has bir hüküm istinbat

⁴⁴ Muhaddislerin hadisleri anlama ve yorumlama çabalarını yetersiz bulan Mehmet Görmez, tasnif dönemiyle birlikte muhaddislerin, -geniş anlamda- dirâyetü'l-hadîse teşvik ederek, rivayet ettikleri hadisler üzerinde düşünmeye yönelttiklerini, Hasanü'l-Basrî, Ali b. Medîni ve İmam Mâlik'ten örneklerle ortaya koyduktan sonra, bir ilim olarak fikhü'l-hadîsin Ehl-i re'ye bir tepki olarak doğduğunu ve onların fikhü'l-hadîsi fikhü'r-re'ye alternatif/karşıt olarak kullandıklarını belirtir. Ona göre, 'fikhü'l-hadîsi -daha dar ve teknik anlamda- müstakil bir ilim dalı haline getiren kişi İmam Şâfiî'dir ve esasen ne Hz. Peygamber'in üslûbu, ne de hadislerin manaya göre rivayet edilmesi, hadislerin birer kanun metni gibi değerlendirilmesine imkân vermese de, Şâfiî tarafından geliştirilen nas teorisi sayesinde hadis metinleri de birer nas gibi görülmüş ve onun bu anlayışı kendisinden sonra gelen hadisçilerce rey fikhuna karşı savunmacı bir yaklaşım olarak kullanılmıştır. Ayrıca ona göre, 'her ne kadar tasnif dönemi muhaddisleri, eserlerini yazarken rivayet ettikleri hadislerin fikhını yansıtmaya çalışmış olsalar da, onların bu çabasının başarılı olduğu söylenemez...' (bk. Görmez, “Fikhü'l-Hadîs”, *D. İ. A.*, XII/547-8; *Metodoloji Sorunu*, s. 60-1).

İlgi alanları itibariyle düşünüldüğünde, hadis ile fikhın ayrı birer branş oldukları, birbirleriyle kesişen ortak noktalara sahip olmakla birlikte, birbirlerinden bağımsız yanlarının da bulunduğu bilinmektedir. Nitekim daha sahabeden itibaren kimi âlimlerin hadiste iyi, fıkhıta iyi olmadıkları, kimilerinin de fıkhıta iyi hadiste yetersiz oldukları, bazılarının da her iki branşta da iyi olduklarına dair kaynaklarda zikredilen ifadeler, bu ilim dallarının ayrı birer meşguliyet alanı olarak algılandığını göstermektedir (bk. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Dâru Sâdir, Beyrut, 1968, II/368, 373; M. Accâc el-Hatîb, *es-Sünne kable'l-Tedvîn*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1981, s. 19-20).

Dinî nasların anlaşılması konusunda metodoloji geliştirmek, anlama ve yorumlamaya ilişkin prensipler vaz' etmek, şüphesiz en zorunlu ve en önemli ilmî disiplinlerden biridir; ancak bu meşguliyet, kabul etmeliyiz ki, muhaddislerden ziyade aslen usulcülerin ve fakihlerin meslekî alanına girmektedir. Bununla birlikte yaşadığı çağın ilmî, dinî, siyasi, sosyal ve kültürel gelişmelerine duyarlı bir muhaddisin sistematik hadis koleksiyonlarını oluştururken, hadislerin tasnif ve tenkidi konusunda kendi metodolojisini tam olarak uygulayıp, fakihlerin metodolojik birikimlerinden de nispeten istifade etmesi ve hatta tek bir branşın sınırları içerisinde kalmayarak başka bir alanda da vukufiyet sağlamaya çalışması, esasen takdirle karşılanacak bir husustur. Zira bu çaba, bir anlamda teorik ve pratik bütünlüğü oluşturma çabasıdır. Hattâbî'nin de haklı olarak belirttiği gibi, esasen dinin naslarını anlama konusunda ne tek başına muhaddisler ne de tek başına fakihler yeterli konumda değillerdir. Ona göre muhaddislerin fikha, fakihlerin de hadise yönelmeleri ve böylelikle rivayet-dirayet bütünlüğünün sağlanması ideal olan bir yaklaşım tarzıdır. Bu bağlamda o, İslamî ilimleri bir binaya, hadis ve sünneti bu binanın temelini, fikh ve rey de bu temel üstünde yükselen yapıya benzetmektedir. Nasıl ki, temele dayanmayan bina çökmeye mahkûmsa, üzerinde bina olmayan temel de işlevsiz kalmaya mahkûmdur. Dolayısıyla 'nassın' ve 'reyin', bir ve beraber olması gerektiği son derece açıktır. (Ebû Süleymân el-Hattâbî, *Meâlimu's-Sünen*, (thk. A. A. Muhammed), Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1991, I/4).

○ halde özetle diyebiliriz ki, aslen ilmî sorumluluğu, kendi bakış açısına göre geliştirdiği metodoloji doğrultusunda hadisleri tenkit, tercih ve tasnif etmek olan ve üstelik 'fikhü'l-hadîs'i büyük bir maharetle kullanan bir muhaddisin, henüz İslamî ilimlerin yeni filizlenmeye başladığı bir dönemde, 'sağlıklı bir anlama metodolojisine sahip olmadığı', mevcut yaklaşımın da savunmacı ve tepkisel olmaktan arınmadığı ve kısacası ideal bir anlama yöntemi geliştiremediği gerekçesiyle yadırganması ve mahkûm edilmesi, haklılığı son derece kuşku bir yaklaşım gibi görünmektedir.

⁴⁵ İbn Hacer el-Askalânî, *Hedyu's-Sârî Mukaddimetü Fethi'l-Bârî*, (thk. M. F. Abdülbâkî), Dâru'r-Reyyân li't-Türâs, Kahire, 1986, s. 11.

ve ifade tarzına sahip bir fakîh-muhaddis olduğunu, fikhî görüşleri her ne kadar bazen şu veya bu mezhep imamının görüşleriyle mutabık olsa da, onun herhangi bir mezhebin müntesibi olmadığını söyleyebiliriz. Bâb başlıklarındaki üslûbuna bakarak genelde, onun fikhî konuları sosyal baskı ve vâkıalardan uzak olarak ayet, hadis ve eserin ibarelerine uygun teorik ve akademik bir zeminde ele alması, sahabe ve tâbiîn kavlini delil sayması, farazî fıkha itibar etmemesi gibi niteliklerini, kendine has metodolojisinin karakteristik özellikleri olarak gösterebiliriz.⁴⁶

Bir muhaddis olarak fikhü'l-hadîs konusunda bu denli şöhret sahibi olan Buhârî, acaba hadisleri anlama ve yorumlama konusunda nasıl bir yöntem izlemiştir? Onun fikhî görüşleri bâb başlıklarında saklı olduğuna göre, acaba buralarda benimsediği ve savunduğu görüşler, ne tür bir anlama metodolojisine sahip olduğunu göstermektedir? Yaptığı değerlendirmelerde nasların illet ve hikmetini esas alarak gâî yorumlar getirmiş midir, yoksa naslarda geçen emir ve nehiy ifadelerini, her hâlükârda vacip ve haram hükmünde görebilecek kadar lâfızcı ve şekilci/literal bir yaklaşımı mı benimsemiştir? Kısacası, sünnetin bağlayıcılığını dikkate almış mıdır, aldıysa nasıl bir yöntemi esas almıştır?

Bu soruların cevaplarına geçmeden önce şuna işaret etmeliyiz ki, esasen bir muhaddisin görev ve sorumluluğu, hadislerle ilgili teknik konularda bilgili ve maharetli olmak, hadisin sıhhatini tayin için senet ve metin tenkidini en objektif kriterlere dayalı olarak tespit etmek, başkalarının tespit edemedikleri gizli kusurlarının (illetlerinin) bulunup bulunmadığına vâkıf olmak, senetteki râvîlerin durumlarına ilişkin malûmat sahibi olmak... ve kısacası bu konuda metodoloji geliştirip buna uygun nitelikteki hadisleri tespit ve tasnif ederek bu alandan yararlanmak isteyen otoritelerin ya da ilgililerin hizmetine sunmaktır. Geçmişte bazı fakihlerce, rivayet ettikleri hadis metinlerini anlamamakla suçlanan muhaddis imamların kendilerini, 'bizler eczacıyız' diye savunmuş olmaları, bu yönüyle oldukça mânidardır. Bu benzetmeye göre, görevleri, doktorların teşhisi doğrultusunda hastalara hizmet vermektir. Şüphesiz bir eczacının, eczacılığın dışında hekimlik formasyonuna sahip olması da istenilen ve arzu edilen bir niteliktir. Zira hangi hastalığa hangi ilaçların önerilmesi gerektiğinden habersiz bir doktorun durumu ile, genel olarak tüm hastalıkları kapsayacak düzeyde ilaç profiline sahip olmayan ve hastaya konulan teşhisi algılamaktan yoksun olan bir eczacının konumu, sonuca etkisi açısından aynı vahamettedir. Her iki meslek erbabının da birbirlerinin ilgi alanları hakkında kısmen de olsa vukufiyet sahibi olmaları gerektiği ortadadır. Ancak nasıl ki bir doktorun, aynı zamanda eczacı olmadığı ya da eczacılığın teknik inceliklerini bilmediği gerekçesiyle suçlanması doğru değilse, aynı şekilde bir eczacının da hekimlik formasyonuna sahip olmadığı, hastaya teşhis koyamayıp tedavi edemediği gerekçesiyle suçlu görülmesi ya da en azından bu durumun bir eksiklik olarak değerlendirilmesi doğru değildir. İşte muhaddisin durumu da tıpkı eczacının durumu gibidir. Hadis

⁴⁶ Ali Bardakoğlu, "Buhârî'nin Hukukçuluğu", *Büyük Türk-İslam Bilgini Buhârî-Uluslararası Sempozyum*, 18-20 Haziran 1987, Kayseri, 1997, 205-7. Buhârî'nin *Sahîh*'indeki bâb başlıklarını ve kişisel tavrını esas alarak yapılmış bir başka çalışma için bk. Mustafa Ertürk, "İmâm Buhârî'nin Siyâset Anlayışı: Yöneten-Yönetilen İlişkisi", *Marîfe*, Mayıs, 2001, Konya, sy. 1, s. 7-31.

ilminin ilgi alanına giren konularda yeterince vukufiyet sahibi olan ve bu doğrultuda sorumluluğunun gereklerini yerine getiren bir muhaddisin, usul bilgini veya fakihin ilgi ve uzmanlık alanına giren bir konuda yetkin ve mahir olmadığı gerekçeyle yadırganması ve bunun çok önemli bir eksiklik olarak görülmesi doğru bir yaklaşım olmasa gerektir. Özellikle de, İslamî ilimlerin müstakil birer ilim dalı haline gelmeye başladığı bir dönemde bu hususun göz ardı edilmemesi gerektiği ortadadır.

Hadislerin bağlayıcılığının tespiti olgusu, haddi zatında bir anlama, yorumlama ve değerlendirme faaliyetidir ve dolayısıyla bu konuda öncelikli görev, uzmanlık alanları itibarıyla usûl bilginleri (metodoloji uzmanları) ve fakihlere düşmektedir. Bununla birlikte, hadisçiliğinin yanı sıra fakihliğiyle de meşhur İmam Buhârî, her ne kadar eserini, birer muhaddis olan İbn Huzeyme (v. 311/923) ve öğrencisi İbn Hıbbân'ın (v. 354/965) yaptığı gibi,⁴⁷ hadisleri "emirler, nehiyeler, haberler, mubahlar ve Peygamber'e has fiiller" şeklinde bağlayıcılığını dikkate alarak tasnif etmemiş olsa da; onun, fıkıhın konularını esas alarak açtığı bâb başlıklarında yer yer bu türden değerlendirmeler yaptığı da bir vâkıdır.⁴⁸ Esasen Buhârî'nin, nebevî talimatlardaki bağlayıcılığı nedenli dikkate alıp almadığını gerçek anlamda tespit edebilmek için bu konuda kapsamlı bir araştırma yapmak gerekir. Hatta onun sünnet anlayışı hakkında müstakil bir araştırma yapılması durumunda önemli bir eksiklik giderilmiş olacaktır.⁴⁹ Biz burada, onun, sünnetin bağlayıcılığı konusundaki görüşlerini yeterince incelemeyen indirgemeci ve genellemeci bir anlayışla, şu ya da bu yaklaşımı benimsediği şeklinde peşin bir yargıda bulunmak yerine, bilimsel bir metotla eserinden seçtiğimiz bazı örneklemelerden ve bâb başlıklarına ilişkin yapılan bazı ilmî araştırmaların verilerinden yararlanarak, bir ön değerlendirme yapmanın mümkün olabileceğini düşünüyoruz:

1. Bu konuda en dikkat çekici örnek, ihramdan çıkmayla ilgili bir hadis hakkında Buhârî'nin yaptığı değerlendirmedir. Buhârî, bu konuda açtığı bâb başlığında,⁵⁰ Peygamber (a.s.)'in 'emir ve nehiyelerinin' her hâlükârda 'vücûbiyet ve tahrîme' delâlet etmediğini, emir ve nehiyelerden, 'bağlam, hal karinesi ve başka delillerin' işaretiyle 'mubahlık' hükmünün çıkarılabileceğini ifade etmiştir.⁵¹ Buna delil olarak

⁴⁷ Bk. İbn Huzeyme, *es-Sahîh*, (thk. M. M. el-A'zamî), el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut, 1975, I/71, 108, 171, 211; III/285, 336 vb.; İbn Belbân el-Fârisî, *el-İhsân fî Takrîbi Sahîhi İbn Hıbbân*, (thk. Şuayb el-Arnâvût), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1988, I/103-49.

⁴⁸ İmam Buhârî her ne kadar *Sahîhi*'ni, öncelikle sahih olan hadisleri bir araya getirmek maksadıyla telif etmiş olsa da, bu onun muhtelif konulara ilişkin görüşlerini hiç esirgemeksizin eserinin çeşitli yerlerine serpiştirmesine engel teşkil etmemiştir. O, bu maharetiyle, hadislerin senet ve metinlerinin seçiminde ne kadar hassas bir muhaddis, konu başlıklarının tertip ve tanziminde de ne büyük bir müçtehit olduğunu göstermiştir. Diyebiliriz ki, Buhârî, bir taraftan eserinde sahih hadislere yer verirken, diğer taraftan da bütün gücünü Peygamber'in (a.s.) hadislerinden hüküm istinbatına vermiş ve bu üstün gayretiyle bir hadisten bir çok konuda hüküm çıkarabilme başarısını göstermiştir." (Ali Toksarı, "Sahîhu'l-Buhârî'nin Bâb Başlıklarının Özellikleri ve Değeri", *Büyük Türk-İslam Bilgini Buhârî*, s. 121) Buhârî'nin eserindeki bâb başlıklarının özellikleri hakkında daha geniş bilgi için bk. Toksarı, *a.e.*, s. 121 vd.

⁴⁹ Buhârî'nin sünnet anlayışını tüm önyargılardan uzak, kapsamlı ve sistematik bir yöntemle ele alıp ortaya koyacak bilimsel bir çalışma, bugüne kadar yapılmamış ve hâlâ bu alana ilgi duyan araştırmacıların gayret ve çabasını beklemektedir.

⁵⁰ Bk. *Buhârî*, *İ'tisâm*, 27 (VIII/161): "باب في النهي على التحريم إلا ما تعرف إباحته وكذلك أمره..."

⁵¹ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, XIII/349.

da, Hz. Peygamber'in sahabeye ihramdan çıkmaları için *"İhramdan çıkın ve hanımlarınıza yaklaşın!"* buyurduğunu nakletmiş ve hemen akabinde de Câbir b. Abdullah'ın "Peygamber (a.s.) onlara bunu kesin olarak emretmedi (vacip kılmadı), sadece hanımları (ile cinsel ilişkiyi) helâl kıldı" ifadesine yer vermiştir. Ayrıca Ümmü Atıyye'nin *"Biz kadınlar cenazenin ardından gitmekten nehyolunmuştuk, ancak bu, bize kesin olarak yasaklanmamıştı"*⁵² sözlerini naklederek, nehiyden de her zaman kesin yasaklayıcı bir hüküm çıkmayacağına işaret etmek istemiştir. Aynı bâbin altında zikrettiği Abdullah (b. Muğaffel) el-Müzenî hadisinde ise, Peygamber (a.s.)'in önce: *"Akşam namazından önce (iki rekât) namaz kılın"* buyurduğunu, sonra da *"Dileyen kimse bunu yapsın"* diyerek bu emrin bağlayıcı olmadığını ve insanların bu konuda serbest bırakıldıklarını belirtmek istemiştir.

Buhârî, gerek seçtiği ve delil olarak kullandığı hadislerle ve gerekse fikhî görüşünü ifade etmek üzere açtığı bâb başlığıyla, buradaki nebevî taleplerin emir ve nehiy kipinde olmasına rağmen, bunların sadece mubahlık ifade ettiğini, sahabenin de böyle anladığını ve dolayısıyla bağlayıcı bir hüküm olarak görülemeyeceğini belirtmiş ve bâb başlığındaki ifadelerinden de anlaşılacağı üzere, nasların bağlayıcı olup olmadığını tespit ederken sadece lâfızların zahîr anlamlarının yeterli bir kriter olmadığını, başka kriterlerin de dikkate alınması gerektiğini çok açık bir şekilde ifade etmiştir.

2. Daha önce de zikrettiğimiz gibi, bağlayıcılığı açısından sahabe arasında da bazı tartışmalar ve farklı değerlendirmeler yapılan 'cuma guslü'nün vacip olup olmadığı konusunu, Buhârî de değerlendirmiş ve "Cuma Günü Gusletmenin 'Fazileti'..." başlığı altında,⁵³ İbn Ömer'in *"Sizden biri cuma namazına geleceği zaman yıkan-sın"*⁵⁴, Ebû Saîd el-Hudrî'nin *"Cuma günü gusletmek her ergen (Müslüman)a vaciptir"*⁵⁵ şeklindeki merfû rivayetleriyle, Hz. Ömer'in cuma günü gusletmeden mescide gelen Hz. Osman'ı uyarmak için söylediği "Allah Resûlünün yıkanmayı emrettiğini bildiğin halde, yalnızca abdest almak öyle mi!"⁵⁶ sözlerini nakletmiştir. Buhârî, yalnızca lâfızlar dikkate alınarak değerlendirildiğinde vücûbiyet ifade eden ve dolayısıyla bağlayıcı olarak algılanabilen bu rivayetleri, sadece zahirlerinin ön gördüğü manaya göre değil, onların arka plânındaki sebep ve illetleri de dikkate alarak değerlendirmiş ve bâb başlığında bilinçli olarak "Cuma Günü Gusletmenin 'Fazileti'..." ifadesini seçmiş ve bu emrin vacip değil, terğîb ve teşvik içerikli olduğunu,⁵⁷ dolayısıyla bağlayıcı olmadığını, mendûb olabileceğini ifade etmek istemiştir. Onun bu yaklaşımı, cuma günü gusletmenin 'efdal' olduğunu benimseyen Hanefî fakihlerin görüşleriyle örtüşürken,⁵⁸ bu fiilin farz olduğunu kabul eden Zâhirî âlimlerin görüşleriyle çelişmektedir.⁵⁹

⁵² Buhârî, Cenâiz, 30 (II/78); İtisâm, 27 (VIII/162).

⁵³ bk. Buhârî, Cum'a, 2 (I/213): "باب فضل الغسل يوم الجمعة..."

⁵⁴ Buhârî, a.y.

⁵⁵ Buhârî, Cum'a, 2 (I/212).

⁵⁶ Buhârî, a.y.

⁵⁷ İbn Hacer, Fethu'l-Bârî, II/415.

⁵⁸ Ünal, İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı, s. 105-6.

⁵⁹ Güler, Münakaşalar ve İhtilaf Sebepleri, s. 28.

3. Hz. Peygamber'in 'kurban etlerinin tüketimi' ile ilgili talebi de, bağlayıcılığı açısından gerek sahâbîler, gerekse âlimler tarafından tartışılan bir konudur. Kurban etlerinin üç günde tüketilip tüketilmemesi hususu, sahabe arasında ihtilâfa neden olmuştur. Sahabeden Abdullah b. Ömer, Peygamber (a.s.)'in "*Sizler kurban etlerini üç günden sonra yemeyin!*" emri gereğince, "kurban etlerinin üç günden sonra yenilmesinin yasaklandığı" hükmüne varmış ve kurban etlerini yememek için de, Mina'dan hareket ederken ekmeğine zeytin yağını katık yapmıştır.⁶⁰ Ebû Saîd el-Hudrî de, önüne konulan kurban etinden yememiş ve kardeşi Katâde b. Nu'mân'ın "Bilmelisin ki, senden sonra (bu yasağı bozan) bir emir gelmiştir" şeklindeki uyarısına muhatap olmuştur.⁶¹ Dolayısıyla bu sahâbîler, Resûlullah'ın "*Kurban etlerini üç günden sonra yemeyin*" emrinin bağlamını, sebep ve hikmetini, illet ve maksadını dikkate almaksızın bağlayıcı bir nehiy olarak algılamışlardır.⁶²

Aralarında Hz. Âişe'nin de bulunduğu bir grup sahabeye göre ise, Peygamber (a.s.) bu sözü, halkın geçim ve rızık temini konusunda sıkıntı çektikleri ve dönemin toplumsal koşulları da, insanların bir an önce kurban etlerini tasaddukta bulunmaya teşvik edilmelerini gerektirdiği için söylemişti. Hz. Âişe'nin bu konudaki yorumu şöyledir: "Biz (hacda kestiğimiz) kurban etlerinden bir kısmını tuzlar, sonra da Medine'de bulunan Peygamber (a.s.)'e getirirdik. Bunun üzerine Peygamber (a.s.): "*(Bunları) üç gün (içinde) yiyi(p bitiri)n!*" buyurdu. Ancak bu, kesin (bir emir) değildi. Allah bilir ya, o, (bu kurban etleriyle muhtaçları) doyurmak istemişti."⁶³ Seleme b. Ekvâ'nın naklettiğine göre ise, Hz. Peygamber (bir bayram hutbesinde) insanlara kurban etlerini üç gün içerisinde tüketmelerini emretmiş, aradan bir yıl geçtikten sonra sahabe ona, kurban etleriyle ilgili nasıl bir uygulama yapacaklarını sormuşlar, o da şöyle cevap vermişti: "*(Bu yıl) kendiniz yiyin, başkalarına yedinin, (ailenize de azık olarak) saklayın. Zira geçen yıl insanların zorlukları vardı ve ben bu nedenle insanlara yardım etmenizi istemiştim.*"⁶⁴

Buhârî konuyla ilgili bütün bu rivayetleri naklederek tartışmaya katılmış ve bu konudaki bâb başlığını da, "(Herhangi bir kayıt konulmaksızın) Kurban Etlerinin Yenilmesi ve (yolculuk vb. maksatlarla) Azık Olarak Kullanılması"⁶⁵ şeklinde seçmek suretiyle, söz konusu nebevî talebi, bağlayıcılığı ve sürekliliği bulunan kesin bir emir değil de, daha çok özel şartlara binaen insanlar arasında yardımlaşmayı öngören bir teşvik ve tavsiye olarak değerlendirmiştir.⁶⁶ Dolayısıyla Buhârî bu görüş ve tercihiyle, nasları değerlendirmede lâfızların zahirini esas alıp taklide önem veren sahâbîlerin görüşlerini değil, aksine nasların arka plânında yatan gaye ve maksatları, sebep ve hikmetleri dikkate alan fakih sahâbîlerin kanaatini paylaşmış ve fikhî-içtihadî bir yaklaşım sergilemiş olmaktadır.

4. Buhârî, "meyvelerin olgunlaşınca kadar satışının yasak oluşundan" bahseden hadislerdeki 'nehyin' bağlayıcı bir yasak olup olmadığı konusunda da yukarı-

⁶⁰ Buhârî, Edâhî, 16 (VI/240).

⁶¹ Buhârî, Edâhî, 16 (VI/239). Buhârî'nin rivayetinde, Ebû Saîd el-Hudrî'nin ana bir kardeşi olarak zikredilen sahâbî, Ebû Amr Katâde b. en-Nu'mân ez-Zaferî'dir. Bu rivayette 'Ebû Amr Katâde' ifadesi, muhtemelen müstensihler tarafından bir hata sonucu 'Ebû Katâde' şeklinde değiştirilmiştir. Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, X/27.

⁶² bk. Erul, Sahabenin Sünnet Anlayışı, s. 296.

⁶³ Buhârî, Edâhî, 16 (VI/239).

⁶⁴ Buhârî, a.y.

⁶⁵ Buhârî, a.y.: "باب ما يؤكل من لحوم الأضاحي وما يتزود منها"

⁶⁶ bk. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, X/28.

dakilere benzer bir tavır ortaya koymuştur. Bu konuda “Meyvelerin (ve bir sonraki bâbda: “hurmanın”) Olgunlaşmadan Önce Satılması”⁶⁷ diye açtığı bâbın altında, önce fakîh sahâbîlerden Zeyd b. Sâbit’in yasağın sebep ve hikmetine de değindiği rivayetine yer vermiş ve daha sonra da Abdullah b. Ömer, Enes b. Mâlik ve Câbir b. Abdullah’tan gelen Peygamber (a.s.)’in ‘meyvelerin olgunlaşmıncaya kadar satılmasını yasakladığına’ dair rivayetlerini sıralamıştır.

Buhârî’nin, bâbın hemen altında ilk hadis olarak zikrettiği rivayette Zeyd b. Sâbit, bu yasağın belli bir sebebe binaen konulduğunu, kesinlik ve süreklilik arz eden bir yasaklama olmadığını şu ifadelerle anlatmaktadır: “Peygamber (a.s.) zamanında insanlar, meyveler henüz olgunlaşmadan önce de alış-veriş yapıyorlardı. Ancak hasat zamanı gelince alıcılar, meyvelerin hastalık geçirdiği, bozulduğu ve ham iken döküldüğü gibi çeşitli bahanelerle satıcıları dava ederler ve aralarında husumet ortaya çıkardı. Hz. Peygamber bu tür anlaşmazlıkların arttığını görünce: “*Madem ki, bu böyle olmuyor, o halde meyveler olgunlaşmıncaya kadar alış-veriş yapmayın*” buyurdu.” Bu fakîh sahâbî, değerlendirmesini şu cümlelerle bitirir: “Peygamber (a.s.), anlaşmazlıkların artması üzerine danışana yol göstermek (istişârî rey) kabilinden böyle söylemişti.”⁶⁸ Dolayısıyla onun bu yorumu, hadisteki nehyin kesin bir yasaklama olmadığını, o şartlarda ortaya çıkan bir anlaşmazlığın çözümü konusunda yol göstermek anlamına geldiğini ima etmektedir.⁶⁹

Buhârî, konuyla ilgili olarak açtığı bu iki bâbda, meyvelerin olgunlaşmadan önce satışının caiz olup olmadığı konusunda alimler arasında görüş ayrılığı bulunduğu için,⁷⁰ ilk bakışta sanki bu satışın helâl ya da haram oluşu hakkında herhangi bir görüş belirtmemiş gibi görünse de, daha sonraki bâb başlığı onun kanaatinin ne yönde olduğunu ortaya koymaktadır. O, konuyla ilgili olarak açtığı bu üçüncü bâbda, “Bir kimse olgunlaşmadan önce meyveleri satar da onları bir afet vurursa, zarar(ın tazmini) satıcıya aittir”⁷¹ şeklindeki hükmü benimsediğini göstermiş ve bu görüşüyle, tıpkı Ebû Hanîfe ve öğrencileri gibi, meyvelerin olgunlaşmadan satılmasının caiz olduğu kanaatini ortaya koymuştur.⁷² Buhârî bu yaklaşımıyla, hadislerin bağlayıcılığını tespitinde sadece lâfızların zahirini değil, aynı zamanda sözün bağlamını, illet ve hikmetini de dikkate almak gerektiğini ortaya koymuş ve bu konuda lâfızcı/literal anlayışı değil, fikhî-içtihadî bir anlayışı benimsediğini göstermiştir.

5. Peygamber (a.s.)’in “tarlaların kiraya verilmemesi” konusundaki talebinin bağlayıcı olup olmaması da, gerek sahabe arasında gerekse müçtehitler arasında tartışılmıştır. Buhârî, bu konuda açtığı bâbda, bir taraftan Râfi’ b. Hadîc, Züheyr b. Râfi’, Câbir b. Abdullah ve Ebû Hüreyre’nin “Resûlullah’ın tarlaları kiraya vermeyi yasakladığına” dair naklettikleri rivayetlere yer vermiş, diğer taraftan da İbn Abbâs’ın, Peygamber (a.s.)’in bu konudaki sözlerinin bağlayıcı bir nehye hamledilemeyeceğine ilişkin değerlendirmesine dikkat çekmiştir. Câbir b. Abdullah’ın rivayetine göre, Peygamber (a.s.) döneminde sahabe, ürünün üçte biri, dörtte biri yahut ta

⁶⁷ Buhârî, Buyû’, 85 (III/33): “باب بيع الثمار قبل أن يبدو صلاحها”

⁶⁸ Buhârî, a.y.: “فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لما كثرت عنده الخسومة في ذلك... كالمشورة يشير بها لكثرة خصومتهم”

⁶⁹ Bk. Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Âsâr*, IV/28; Kâmil Miras, *Tecrid-i Sarîh Tercemesi*, D. İ. B. Yay., Ankara, 1984, VI/499.

⁷⁰ İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, IV/461.

⁷¹ Buhârî, Buyû’, 87 (III/34): “باب إذا باع الثمار قبل أن يبدو صلاحها ثم أصابته عاهة فهو من البائع”

⁷² Bedrüddin el-Aynî, *Umdetü’l-Kârî fi Şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, Dâru’t-Tibâ’ati’l-Âmira, İstanbul, trz., V/553; krş. Miras, *Tecrid-i Sarîh Tercemesi*, VI/504.

yarısı karşılığında tarlalarını ekip dikerlerdi. Peygamber (a.s.) bunun üzerine: “*Kimin tarlası varsa, onu ya kendisi eksin, ya da başkasına karşılıksız olarak ver(ip ektir)sin, eğer bunu da yapmazsa yerini nadasa bıraksın*” buyurmuştu.⁷³

İbn Abbâs Nebî (a.s.)’nin bu sözlerini onlar gibi anlamamış ve “Peygamber (a.s.) (sanıldığı gibi) bu kiralamayı yasaklamamıştı; o yalnızca “arazi sahibinin, toprağını kardeşine karşılıksız olarak ver(ip ektir)mesi, belli bir karşılıkla vermesinden daha hayırlıdır” demişti⁷⁴ şeklindeki açıklamasıyla, nehyin gerçek mahiyetini ve söylendiği bağlamı ortaya koymuştu. Esasen Abdullah b. Ömer’in, Peygamber (a.s.) döneminden Muâviye’nin ilk yıllarına kadar tarlaları kiraya verdiklerini söylemiş olması da, İbn Abbâs’ın bu yorumunu desteklemektedir.

Buhârî, bu konudaki kanaatini, “Peygamber Ashâbının Ürün ve Arazi Konusunda Birbirleriyle Yardımlaşmaları”⁷⁵ şeklindeki bâb başlığıyla ortaya koymuş ve İbn Abbâs’ın görüşlerine katılarak, söz konusu nehyin bağlayıcı olmadığını, Müslümanları birbirlerine yardıma teşvik etmek amacıyla söylenmiş mendûb niteliğinde bir tavsiye olduğunu ima etmiştir.⁷⁶

6. Sabah namazının iki rekât sünnetini kıldıktan sonra sağ tarafa yatmanın gerekli olup olmaması da, gerek sahâbiler gerekse sonraki dönem âlimler arasında tartışma konusu olmuştur. Sahabenin ileri gelenlerinden Hz. Âişe, Hz. Ömer, İbn Mes’ûd ve İbn Ömer, Peygamber (a.s.)’in sabah namazının sünnetini kıldıktan sonra bir müddet sağ tarafına uzanmış olmasını bağlayıcı bir sünnet olarak değil, günlük hayatın tabîî seyri içerisinde yaptığı beşerî-tabîî bir davranışı olarak algılamışlardır. Hz. Peygamber’in her hareketine uyma eğiliminde olan İbn Ömer bile, bu hareketin sünnet olmadığını, aksine bidat olduğunu ifade etmiş; İbn Mes’ûd da böyle yapanları ağır bir dille eleştirmiştir.⁷⁷ Hz. Âişe ise buna şöyle bir yorum getirmiştir: “(Peygamber) bunu yaparken sünnet olsun diye yapmamıştı. Aslında o, gece (ibadetiyle) yorgun düşüyor ve (böyle yaparak) dinlenmek istiyordu.”⁷⁸ Dolayısıyla o, bu yorumuyla, bunun cibillî bir hareket olduğunu ve beşerî bir ihtiyaçtan kaynaklandığını belirtmek istemiştir.

Ebû Mûsâ, Râfi’ b. Hadîc, Enes b. Mâlik ve Ebû Hüreyre gibi sahâbiler ise, onun bu hareketini bağlayıcı bir sünnet olarak değerlendirip hayata geçirmişler ve hatta bununla da kalmayıp başkalarının da böyle yapmaları gerektiğini her fırsatta dile getirmişlerdir.⁷⁹ Nitekim Ebû Hüreyre, Hz. Peygamber’in “*Sizden her kim sabah namazının iki rekât(sünnet)ini kılmışsa sağ tarafına uzansın*” dediğini nakletmiştir.⁸⁰ Bazı sahâbiler de, mescidin arka tarafında iki rekât sünneti kıldıktan sonra, sembolik de olsa bir müddet sağ taraflarına uzanırlar ve farza öyle kalkarlardı. Bu uygulamanın tâbiîn döneminde de devam ettiği belirtilmiştir.⁸¹

⁷³ Buhârî, Hars, 18 (III/72).

⁷⁴ Buhârî, a.y.

⁷⁵ Buhârî, a.y.: “باب ما كان من أصحاب النبي (صلى الله عليه وسلم) يواسي بعضهم بعضا في الزراعة والتمرة.”

⁷⁶ Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, V/31; Miras, *Tecrid-i Sarîh Tercemesi*, VII/175.

⁷⁷ İbn Ebî Şeybe, *Kitâbu'l-Musannef*, (thk. K. Yûsuf el-Hût), Beyrut, 1989, II/151. İbn Mes’ûd’un böyle yapanlar hakkında: “Sabah namazının iki rekâtından sonra, merkebin yuvarlandığı gibi yuvarlanmak da neyin nesil!” dediği ifade edilir, bk. İbn Ebî Şeybe, a.y.

⁷⁸ Abdurrezzâk, *Musannef*, III/43; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, III/53: (لم يسطح لسنة ولكنه كان يدأب ليله فيستريح)

⁷⁹ Abdurrezzâk, *Musannef*, III/42; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II/150.

⁸⁰ Ahmed b. Hanbel, II/415; Tirmizî, Salât, 311 (II/281).

⁸¹ İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, (thk. A. S. el-Bendârî), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988, II/230. Sahabe dönemi uygulamaları ve tartışmalar için bk. Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, s. 183-5.

Bu konudaki tartışmalara, bâb başlıklarında dile getirdiği görüşleriyle Buhârî de katılmıştır. O, önce “Sabah Namazının İki Rekâtından Sonra Sağ Tarafa Yatmak”⁸² başlığı altında Hz. Âişe’nin “Peygamber (a.s.) sabah namazının sünnetini kıldığında sağ tarafına yatıp uzanırdı” rivayetini yer vermiş; daha sonra da “Sabah Namazının İki Rekât Sünnetini Kıldıktan Sonra Yatmayıp Konuşan Kimse”⁸³ ve “Sabah Namazının İki Rekât Sünnetinin Ardından Konuşmak”⁸⁴ başlıklı iki ayrı bâbda yine Hz. Âişe’den gelen şu rivayeti nakletmiştir: “Peygamber (a.s.) sabah namazının iki rekât sünnet kıldığında, eğer ben uyanıksam, benimle konuşup sohbet ederdi; uyanık değilsem, namaza çağrılıncaya kadar sağ tarafına yatıp uzanırdı.” Buhârî’nin, bu konuda üç ayrı bâb açarak her bir bâbın altında yalnızca Hz. Âişe’den gelen rivayetlere yer vermesi ve ayrıca bâb başlığında “Peygamber (a.s.)’in bazen yatmayıp konuştuğuna da işaret etmesi”, bu uygulamayı bir zorunluluk olarak görmediğini,⁸⁵ dolayısıyla bağlayıcı olarak algılamadığını göstermektedir. O bu kanaatiyle, Hz. Âişe ve İbn Mes’ûd gibi fakîh sahâbilerin görüşlerine uyarak, Peygamber (a.s.)’in tabiî/beşerî/cibillî davranışlarına uymayı bir zaruret olarak değil, tercihe bağlı mubah bir tavır olarak değerlendirmiştir.

Buhârî’nin eserinde, bu türden fikhî değerlendirmelerin bulunduğunu gösteren daha pek çok örnek vardır. Nitekim Ebû Zerr’in “Uhud dağı kadar altınım olsa, üç dinar hariç hepsini infak ederdim” rivayetini, zahirinin gerektirdiği hükmün aksine, malda zekâtın dışında infak etmenin vacip olmadığı ve mal biriktirmenin meşru olduğu şeklinde değerlendirmiş;⁸⁶ Ebû Şurayh’dan nakledilen “Komşusu kötülüklerinden emin olmayan kimse vallahi iman etmiş olmaz” rivayetini, onun zahirini dikkate alarak bu kusurların kişiyi imandan çıkaracağı şeklinde değil de, bunların müminlere yakışmayacağı, günaha meylettireceği şeklinde ahlâkî nitelikli bir uyarı ve sakındırma (te’dîb) olarak yorumlamış;⁸⁷ keza Esmâ bt. Ebî Bekr’den gelen “Peygamber (a.s.) güneş tutulması olayında köle azat edilmesini emretti” rivayetindeki emir ifadesini de, kesin bağlayıcılığı olan ve mutlaka uyulması gereken bir yükümlülük olarak değil de, yapılması müstehab niteliğinde olan bir teşvik ve tavsiye olarak anlamıştır.⁸⁸

⁸² Buhârî, Teheccüd, 23 (II/50): “باب الضحمة على الشق الأيمن بعد ركعتي الفجر”

⁸³ Buhârî, Teheccüd, 24 (II/50): “باب من تحدث بعد الركعتين ولم يعضطج”

⁸⁴ Buhârî, Teheccüd, 26 (II/52): “باب الحديث يعني بعد ركعتي الفجر”

⁸⁵ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, III/53; Şihâbüddîn el-Kastalânî, *İrşâdu's-Sârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1990, III/242.

⁸⁶ Buhârî, Zekât, 4 (II/111-2): “باب ما أدى زكاته فليس يكثر لقول النبي صلّم ليس فيما دون خمسة أواق صدقة” (Peygamber’in (a.s.) “Beş ukiyyenin altındaki mala sadaka (zekât) gerekmez” sözüne istinaden zekâtının verilmesi koşuluyla mal biriktirmenin meşru oluşu).

⁸⁷ Buhârî, Edeb, 29 (VII/78): “باب إم من لا يأمن جاره بواقه” (Komşusu şerrinden emin olmayan kimsenin günahkâr oluşu).

⁸⁸ Buhârî, İtk, 3 (III/117): “باب ما يستحب من العنقة في الكسوف أو الآيات” (Güneş tutulması ve (Allah’ın yüceliğini gösteren) ilâhî işaretler esnasında köle azat etmenin müstehab oluşu). “Buhârî, hadisteki güneş tutulmasının hasr için olmayıp bir örnek olduğu noktasından hareketle başlığa “والآيات” lâfzını eklemiş, böylece Allah’ın azametini delâlet eden bütün önemli tabiat hadiselerinde köle azat etmenin müstehab olacağı sonucuna ulaşmıştır... Onun söz konusu hadisten böyle bir sonuç çıkarması, hem İslamiyet’in her vesile ile köle azadını teşvik etmesi esasına uygun, hem de Allah’ın bazı tabiî hadiselerle insanları ikaz etmesi (bk. Buhârî, Küsûf, 6) durumunda iyi ameller işlemek suretiyle onun rahmetine sığınmaya teşvik edilmesi açısından dikkat çekicidir.” (Bk. Selahattin Polat, “Temel İnsan Hakları Konusunda Sünnetten Sapma Örneği Teşkil Eden Bazı Fikhî Görüşlerin Buhârî’nin *Sahîh*’indeki İlgili Bab Başlıkları ile Mukayesesi”, *Hadis Araştırmaları*, İnsan Yay., s. 287-8)

Bununla birlikte Buhârî, bazı konularda da bağlayıcılık olgusunu hadislerin zahirine uygunluğunu dikkate alarak belirlemiş ve lâfızların zahiri neyi gerektiriyorsa fikhî tercihini ona göre yapmıştır. O, bazı hadislerde geçen ısrarlı tavsiye, teşvik ve emir kipindeki ifadeleri birer vücûbiyet; aşırı sakındırma, uyarı ve nehiy ifadelerini ise kesin bir yasaklama ve haram olarak değerlendirmiştir. Sözelimi, Peygamber (a.s.)'in vakit namazlarını cemaate katılmayıp evde kılanlar hakkındaki ağır tehdit ve uyarılarını “Cemaatle Namaz Kılmanın Vacip (Gerekli) Olduğu”,⁸⁹ çocuklarından sadece birine köle hibe eden Beşir b. Sa’d’ı Peygamber (a.s.)’in “Allah’tan korkun ve çocuklarınız arasında adil olun” şeklindeki uyarısını, “Babanın, Çocuklarından Sadece Birine Mal Bağışlamasının Caiz Olmadığı ve Malı Aralarında Adil Bir Şekilde Paylaşması Gerekli”⁹⁰ şeklinde anlamıştır. Keza Huneyn Savaşı’nın Müslümanların zaferiyle sonuçlanmasının hemen akabinde, Resûlullah’ın savaş ganimetlerinin taksimi konusunda söylediği, “Kim bir düşman askerini öldürürse üzerindeki eşyalar ona ait olur”⁹¹ sözünü de, cumhurun görüşü doğrultusunda anlamıştır. Ona göre, devlet başkanının izni olsun ya da olmasın her hâlükârda düşmanını öldüren kimse, üzerindeki eşyayı almaya hak sahibidir;⁹² zira bu, her şeyden önce onun savaşta gösterdiği kahramanlığının bir mükâfatıdır. Buhârî bâb başlığında dile getirdiği bu görüşüyle, sanki bir taraftan bu konuda âlimler arasında yaşanan meşhur ihtilâfa işaret etmekte, diğer taraftan da başlığın cumhurun görüşüyle mutabık olmasına özen göstermektedir. Cumhura göre, ordu komutanı savaşta önce, “Düşman askeri öldüren onun üzerindekiyle sahip olur” şeklinde bir açıklama yapsın ya da yapmasın hiç fark etmez, düşmanını öldüren kimse tabîi olarak onun üzerindekiyle alma hakkına sahiptir. Ayrıca onlar, söz konusu hadisin zahirine göre bunun bir Peygamber fetvası ve tesrîi bir hüküm (bağlayıcı) olduğu kanaatindedirler. Hanefîler ile Mâlikîlere göre ise, düşmanı öldüren şahıs, ancak devlet başkanının izni varsa, bu konuda hak sahibi olabilir, aksi halde yapılan meşru bir davranış olmaktan çıkar. Zira bu da tıpkı diğer ganimetler gibi toplam ganimete dahildir.⁹³

İmam Buhârî, bu konuda, sebep ve maksadın ne olduğunu yeterince dikkate almaksızın hadisin zahirinden çıkan hükmün bağlayıcı olduğunu ve uyulması gerektiğini (vacip olduğunu) ifade etmiş olmakla, devlet başkanının izni olmadan ganimetten pay sahibi olunamayacağını savunan İmam Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik’in görüşlerine muhalefet etmiştir.

⁸⁹ Buhârî, Ezân, 29 (I/158): (باب وجوب صلاة الجماعة)

⁹⁰ Buhârî, Hibe, 12 (III/133-4): “باب الهبة للولد وإذا أعطى بعض ولده شيئاً لم يجز حتى يعدل بينهم ويعطي الآخرين مثله ولا يشهد عليه وقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم اعطوا بين أولادكم في العطية” (Konu: Babanın çocuğa hibesi; baba çocuklarından birine bir şeyler verdiğinde, diğerlerine de o kadar verip aralarında adil davranmadıkça, bu hibenin caiz olmayacağı; babanın bu tasarrufuna şahitlik de yapılmayacağı. Zira Peygamber (a.s.): “Bağış yaparken çocuklarınız arasında adaletli davranın!” buyurmuştur.)

⁹¹ Buhârî, Humus, 18 (IV/58); Müslim, Cihâd, 41 (III/1370); Mâlik, Cihâd, 18 (II/454).

⁹² Buhârî, Humus, 18 (IV/57): “باب من لم يخمس الأسلاب ومن قتل قتيلاً فله سلبه من غير أن يخمس وحكم الإمام فيه” (Düşman askerinin üzerindeki eşyayı beşte birlik (ganimet) taksimine tâbi tutmayan kimsenin durumu ile, savaşta düşman askerini öldüren kimsenin, beşte birlik taksime ve devlet başkanının hükmüne bakmaksızın düşmanın üzerindeki eşyayı almaya hak sahibi oluşu.)

⁹³ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VI/285; krş. Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, III/225-32. Muhyiddin en-Nevevî, *Sahîhu Müslim bi Şerhi'n-Nevevî*, Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, Beyrut, trz., XII/58-9. İmam Mâlik bu konuda kendisine yöneltilen bir soruya şöyle karşılık vermiştir: “Devlet başkanının izni olmadan hiç kimse (ganimetten) bir şey alamaz. Devlet başkanı da bu konuda kendi içtihadına göre karar verir. Peygamber’in (a.s.), ‘Düşman askerini öldüren kimse onun üzerindekiyle sahip olur’ şeklindeki sözleri de, Huneyn Savaşı dışında bana ulaşmış değildir.” (Bk. *Mâlik*, Cihâd, 19 (II/454-5).

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Hiç şüphesiz dinî metinlerin anlaşılması keyfiyeti, tarih boyunca yoğun bir uğraşı ve mesaiyi gerektirmiştir. Yüce Allah'ın insanlara yalnızca ilâhî mesajları göndermekle kalmayıp, ayrıca peygamberlerin irşadı, rehberliği ve örnekliliğini de gerekli görmesi, dinî metinleri 'anlama ve kavrama' olgusunun, kulluğun ifasında nedenli ayrıcalıklı bir yere sahip olduğunu göstermektedir. Zira dinî talimatlar, ancak peygamberlerin beyanı, rehberliği ve örnek yaşantısı sayesinde açıklığa kavuşmuştur. Buradan, nasları yeterince anlamadan ve kavramadan ilâhî iradenin isteklerini yerine getirmenin mümkün olmayacağı, itaat ve ittibain ancak nasları doğru anlamakla mümkün olabileceği sonucunu çıkarmak mümkündür. Dolayısıyla yaşadığımız çağda da dindarca yaşamak ve kulluğun gereklerini yerine getirmek, ancak nasların ve nebevî talimatların mana ve maksadını doğru anlamakla mümkün olacaktır.

Hz. Peygamber'in sünnetin veya talimatlarının nasıl anlaşılacağı sorunu, baştan beri her zaman gündemi meşgul etmiştir. Peygamber (a.s.) hayatta iken her ne kadar sözleri ve davranışlarının nasıl anlaşılması gerektiğine, hangilerinin teşrî yünden bağlayıcılık arz ettiğine tek tek işaret etmemiş olsa da, 'hurma aşılama hadisesi', 'Bedir'de ordunun mevzilenmesi' ve 'keler etinin yenilip yenilmemesi' gibi münferit bazı olayların akabinde, bu yönde açıklamalarda bulunduğu bir vâkiadır. Hepsi olmasa da bazı sahâbîler, kendisine bu yönde sorular yöneltilmişler ve böylelikle '*neyin sünnet olduğunu*' bizzat kendisinden öğrenmek istemişlerdir. Peygamber (a.s.)'in sağlığında iken yaşanan bu olumlu tecrübe, vefatından sonra da sahabeye yol göstermiş; özellikle fakîh sahâbîler, nebevî fiil ve talimatların hangi bağlam ve şartlarda, hangi maksada binaen ortaya çıktığını, dolayısıyla hangilerinin bağlayıcı olup olmadıklarını belirlemeye çalışmışlardır.

Sahabenin girişimleriyle başta sadece birer anlama ve yorumlama tarzı olarak görülen bu kültürel hareketlilik, daha sonraki dönemlerde yerini mezhebî oluşumlara bırakmıştır. Başlangıçta Medine ve Kûfe ekolü olarak bilinen ve daha çok üstat, çevre ve malzeme farklılığının belirginleştirdiği bu ekolleşme, Abbâsîler dönemine gelindiğinde Ehl-i hadîs ve Ehl-i re'y diye anılmaya başlanmıştır. Bunlardan Ehl-i hadîs, genelde görüşlerini hadislere dayandıran, onlara bağlanmayı teşvik eden, Kitap ve sünnetten bağımsız rey kullanmayı hoş karşılamayan ve kullananları da eleştiren bir yaklaşım tarzını benimserken; Ehl-i re'y ise, nasları incelerken akla ve düşünceye oldukça fazla önem veren, hadisleri rivayet etmekten çok, onların nasıl anlaşılması ve yorumlanması gerektiği üzerinde duran bir anlayışa sahiptir. Hiç şüphesiz bu kutuplaşma, karşılıklı ihtilâf ve çekişmeye dayalı bir tartışma zeminini de beraberinde getirmiş ve Müslümanların kültürel hayatına zihinsel bir dinamizm kazandırmıştır. Ekoller arasındaki bu ilmî tartışmalar, zamanla olumlu bir etkileşime neden olmuş; karşılıklı kurulan ilmî diyaloglar sayesinde zamanla her grup kendi eksikliğinin farkına varmış ve böylelikle belli ölçüde fikrî bir yakınlaşmaya doğru gelişim göstermiştir.

Hicrî birinci asrın ikinci yarısında gerçekleştirilen tedvin faaliyeti sırasında, ilim merkezlerini tek tek dolaşarak hadisleri bir araya toplayıp hifzeden, sonra bunları özel meclislerde rivayet ederek talebelerinin hizmetine sunan muhaddislerin, bu

hummalı çalışmaları sırasında yeterince kendilerini hadislerin gaye ve maksatlarına göre anlaşılması ve yorumlanması faaliyetine veremedikleri bir vâkıdır. Bununla birlikte muhaddisler, zamanla kurulan kültürel etkileşim sayesinde geçmişte yalnızca rivayeti ve hıfzıyla meşgul oldukları hadislerin anlamları üzerinde de düşünmeye ve bu yönde yöntem geliştirmeye başlamışlardır. Hadis tarihinin altın çağı olarak bilinen hicrî üçüncü asra geldiğinde, muhaddisler artık, sosyal hayatın gerçekleri karşısında daha duyarlı olduklarını göstermişler ve bu dönemde ortaya koydukları eserler sayesinde, fikhî konularda fakihlerle boy ölçüşebilecek kadar üstün bir konuma erişmişlerdir.

Nitekim İmam Buhârî, muhaddislerin fıkha ağırlık verdikleri bu hicrî üçüncü asrın en fakih muhaddislerinden biri olarak temayüz etmiştir. Onun en belirgin özelliği, sahih hadisleri derlemek maksadıyla yazdığı meşhur eserinde, fikhü'l-hadîsi büyük bir maharetle kullanarak hak ettiği değeri vermiş olmasıdır. Buhârî, söz konusu bu eserinde, ayet ve hadislerle dayalı olarak oluşturduğu "bâb başlıkları" vasıtasıyla fikhî görüşlerini, hadis metinlerine dair tahlil ve yorumlarını, katılmadığı görüşler hakkındaki eleştirilerini, bir fakih kadar maharetli bir biçimde sunmaya çalışmıştır. Bir muhaddis olarak fikhü'l-hadîs konusunda bu denli şöhrete sahip olan İmam Buhârî, hadisleri anlamaya çalışırken, haddi zatında bir anlama ve yorumlama faaliyeti olan '*bağlayıcılık*' olgusunu da göz ardı etmemiş ve bu ilkeyi önemseydiğini, eserinin pek çok yerinde yaptığı değerlendirmelerle ortaya koymuştur.

Buhârî, sahih olduğuna kanaat getirdiği ve delil olarak kullandığı hadislerdeki nebevî talimatları, emir ve nehiy kipinde olmasına rağmen, her hâlükârda uyulması gerekli, bağlayıcı bir hüküm olarak anlamamış; bunları bazen müstehab, bazen mubah, bazen uyulması ve bazen de kaçınılması zorunlu hükümler olarak değerlendirmiştir. O, Peygamber (a.s.)'in beşerî/cibillî davranışlarına uymayı da bir zaruret olarak değil, tercihe bağlı mubah bir tavır olarak görmüştür. Dolayısıyla hadislerin bağlayıcı olup olmadığını tespit ederken sadece lâfızların zahirî anlamlarının yeterli olmadığını, bunun dışında onların arka plânında yatan gaye ve maksatlarını, bağlamalarını, sebep ve hikmetlerini de dikkate almak gerektiğini ortaya koymuş ve bu konuda lâfızcı-literal anlayışı değil, fikhî-içtihâdî yaklaşım tarzını benimsemiştir. Buhârî bu tavrıyla, nasların arka plânında yatan gaye ve maksatları dikkate alan fakih sahâbîlerin kanaatlerini paylaşmış ve onlar gibi fikhî-içtihâdî bir yaklaşım sergilemiştir.

Ancak Buhârî'nin, âlimler arasında bağlayıcılığı tartışmalı olan bazı konularda, hadislerin zahirine uygunluğunu dikkate alarak tercihte bulunduğu da görülmektedir. Buna göre o, bazı hadislerde geçen ısrarlı tavsiye, teşvik ve emir içerikli ifadeleri, mutlaka uyulması gereken vâcip bir hüküm olarak algılarken; aşırı sakındırma, uyarı ve nehiy ifadelerini de kesinlikle kaçınılması gereken haram bir hüküm olarak değerlendirmiştir.

İSLÂM TARİHİNİN İLK DÖRT ASRINDA KURUMSAL İŞ BİRLİKTELİĞİNE BİR ÖRNEK: MUHTESİB-POLİS DAYANIŞMASI

Metin YILMAZ*

SOLIDARITY BETWEEN POLICE AND MUHTASIB AS AN EXAMPLE OF INSTITUTIONAL COOPERATION IN THE FIRST FOUR CENTURIES OF ISLAMIC HISTORY

The Hisbah organization which was established on the basis of "commanding the good, forbidding the evil" has played an important role in the regulation of social life during the Islamic history. There has been a considerable cooperation between muhtasib that is a voluntary duty based on other -worldly and the police on the other hand which aimed to achieve political and social objectives of the state in the early Islamic history. While Muhtasib was considering the achievement of the affair of the majority of the society on the basis of divine justice, the police always took the affair of political will into account in all the areas. This situation sometimes caused to conflict between those two organizations about duty division in the establishment of security. While muhtasib had been considering as a reliable authority by the public people, the police had been nightmare of those who opposed to the government.

Giriş

Devlet kurumları, tarihsel süreçte derinlemesine tetkik edildiğinde müesseseleşme aşamasında her teşkilâtın birbiri ile temas içerisinde olduğu gözlemlenecektir. Zira bu durum devlet örgütlenmesinin vazgeçilmez tezahürüdür. Modern dünyada dahi devlet birimlerinin yakın işbirliği göz önüne alındığında, kurumsallaşma geleneği zamanla ortaya çıkan ve uzunca bir dönem varlıklarını sürdüren geçmiş medeniyetlerdeki müesseselerin kendi bünyelerinde girift ilişkiler ağı oluşturmalarını doğal karşılamak gerekir. Örneğin emniyet, maliye, eğitim, sağlık vb. kurumlar arasında mutlak bir irtibat söz konusudur. Ancak bu iş birlikteliği ve dayanışma bazı kurumlarda daha iç içelik arz etmektedir.

İslâm tarihinin başlangıcı ile birlikte dinî nasrlara dayalı olarak ortaya çıkan ihtisab kurumu ile daha sonraları örgütlü devlet yapılanmasının gereği olarak tarih

* Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. tahaeymen@hotmail.com

sahnesinde yerini alan polis teşkilâtı arasında söz konusu bu karmaşık yapıyı gözlemlemek mümkündür. İki kurum arasındaki benzerlikleri ve ayrışmaları, kurumların görev sahasını tespit etmek, icra ettikleri fonksiyonların algılanmasına yardımcı olacaktır. Ancak incelediğimiz hicrî ilk dört asırda, özellikle kurumların ilk ortaya çıkış dönemlerinde bugünkü anlamda derinlemesine bir mütehasşislaşma bilincinin söz konusu olmadığını göz ardı etmemeliyiz.

Arapça'da saymak, hesap etmek, yeterli olmak¹ anlamında *hasb* kökünden türeyen *ihtisâb*, kelime anlamı olarak, sevap ummak,² tecrübe etmek,³ inkâr etmek,⁴ zanda bulunmak,⁵ hazırlanmak anlamına gelmektedir. *Hisbe* ise, *ihtisâb* mastarından isimdir.⁶ Günümüzde, vazife ve salâhiyetlerini yalnız bir müessesede toplayamayacağımız hisbe,⁷ istilâhî olarak, *emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i 'ani'l-münker* (iyiliği emretme, kötülükten sakındırma)⁸ çerçevesinde kamu düzenini koruma faaliyetlerini ve bunu sağlamayı kendine vazife edinmiş olan kurumu ifade etmektedir.⁹ Bu işle görevli memura da *muhtesib* denmektedir.¹⁰

¹ Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ömer, *Esâsü'l-Belâğa*, Beyrut, 1979, s. 83.

² İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut, ty., I, 631.

³ Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, s. 83.

⁴ Firûzâbâdî, Muhammed b. Ya'kûb, *Kâmûsu'l-Muhît*, thk. Muhammed Beşir, Beyrut, 1978, I, 57.

⁵ *Kur'an*, Zümer, (39): 47, Talâk, (65): 2-3, Haşr, (59): 2 ayetlerinde geçen *ihtisâb* kelimesi zan anlamlarını ihtiva etmektedir.

⁶ Cevherî, İsmâil b. Hammâd, *Tâcü'l-Lüğa es-Sıhahü'l-Arabîyye*, Beyrut, 1979, I, 110; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I, 620; Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed el-Mukrî, *el-Misbâhu'l-Münîr*, thk. Muhammed Beşir, Beyrut, 1998, s. 52; Firûzâbâdî, *Kâmûs*, I, 56.

⁷ Kavakçı, Yusuf Ziya, *Hisbe Teşkilâtının Bir İslâm Hukuk ve Tarih Müessesesi Olarak Kuruluşu ve Gelişmesi*, Baylan Matbaası, Ankara, 1975, s. 145; Ziya Kazıcı, *Osmanlılarda İhtisab Müessesesi*, Kültür Basın Yayın Birliği, İstanbul, 1987, s. 14. Kavakçı, Hisbe teşkilâtının hiçbir kuruma benzemediğini belirtmekle birlikte belediyeler, maliye, ticaret, iktisat, sanayi, sağlık bakanlıkları ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın gördüğü işlerden bir kısmını yerine getirdiğini söylemektedir. Kavakçı, *Hisbe*, s. 55.

⁸ Hisbe teşkilâtının oluşumuna en önemli etken, Kur'an'da geçen ve tüm Müslümanları kapsayan ilâhî emirler olmuştur. "Sizden öyle bir cemaat bulunmalıdır ki onlar herkesi hayra çağırınsınlar, iyiliği emretsinler, kötülükten vazgeçirmeye çalışınsınlar." *Kur'an*, Âl-i İmrân, (3): 104 ifadesi toplumda gönüllü bir kurumun ortaya çıkmasını açık biçimde talep etmektedir. Başka ayetlerde de bu talep yinelenmektedir. Bkz. *Kur'an*, Âl-i İmrân, (3): 110, 114, Tevbe, (9): 71, 112, Hac, (22): 41.

⁹ Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye ve'l-Vilâyetü'd-Dîniyye*, Beyrut, 1978, s. 240; Şeyzerî, *Hisbe*, çev., Abdullah Tunca, *İslâm Devletinde Hisbe Teşkilâtı*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1993, s. 33; İbn Teymiyye, *el-Hisbe fî'l-İslâm*, s. 11 krş., Vecdi Akyüz, *Bir İslâm Kurumu Olarak Hisbe*, İnsan Yayınları, İst., 1989, s. 28; Kalkaşendî, Ahmed b. Ali, *Subhu'l-Aşâ fî Smâati'l-İnşâ*, thk. Muhammed Hüseyin Şemsuddîn, -Yûsuf Ali et-Tâvil, Beyrut, 1987, III, 298-299.

¹⁰ Mâverdî, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, s. 240. Teşkilât idarecisine muhtesib yanında, vâlil'l-hisbe, veliyyü'l-hisbe, mütevellî'l-hisbe, nâzıru'l-hisbe de denmektedir. Hasan Paşa, *el-Fünûnu'l-İslâmiyye ve'l-Vezâif ale'l-Asrî'l-Arabîyye*, Kahire, 1965, III, 1027; Cengiz Kallek, "Hisbe", *DİA*, İstanbul, 1998, XVIII, 133. Hisbe kelimesinin lûgat ve terim anlamı ile ilgili geniş tahlil için bkz. Fazlı İlâhî, *el-Hisbe Ta'rîfuha ve Meşrûiyyetühâ ve Vücûbuhâ*, Riyad, 1993, ss. 9-20. Müellif eserinde hisbe kelimesinin tarifine ilişkin tüm rivayetleri toplayıp, tahlilini yaparak değişik mülâhazalarda bulunmuştur.

1. HISBE MÜESSESESİNİN TARİHSEL SÜRECİ VE EMNİYET TEŞKİLATI İLE OLAN

KURUMSAL İLİNTİSİ

Hisbe teşkilâtının kadı görevlerini içeren hususları kendi vazife alanı içerisinde görmesi, yargı müessesesinin aslı unsuru olan kadılarla olduğu kadar,¹¹ şurtayla da ilişkisini gerekli kılmıştır. Şurta teşkilâtında olduğu gibi,¹² hisbe teşkilâtının ortaya çıkış sürecinin tespitinde de farklı görüşler ortaya atılmıştır. Örneğin, Makrîzî başta olmak üzere bir kısım tarihçi¹³ hisbenin Hz. Peygamber döneminde var olduğunu bildirirken, diğer bazı tarihçiler Hz. Ömer¹⁴ dönemi veya daha sonraları çıktığı görüşünü ortaya atmışlardır.¹⁵

Neredeyse tüm kurumların ortaya çıkış zamanına ilişkin olarak ortaya atılan bu tartışmalar hisbe teşkilâtının tezahüründe de yinelenmiştir. Atar, hisbe teşkilâtının Hz. Peygamber zamanında varlığını kabul etmek gerektiğini belirterek, bu tartışmayı kendi açısından sona erdirmiştir.¹⁶ Bizi daha ziyade hisbe teşkilâtının şurta ile olan ilişkisi ilgilendirdiği için, bu konunun detayına inmenin burada gereksiz olacağını düşünmekteyiz. Ancak, şunu açıklamak yerinde olacaktır ki, aslı itibarıyla tüm Müslümanlar için farz-ı kifâye (sosyal görev) olan ve dinî bir muhtesabı bulunan muhtesiblik¹⁷ görevinin şurtaya nazaran daha erken dönemlerde ortaya çıkması muhtemeldir.¹⁸ Zira, emir Kur'an'ın emridir ve nüzulü ile birlikte belirli bir grubun/heyetin yapması gereken görevdir. Müsteşriklerin bir kısmı ise, kelimenin Grek ve Romalılardan alındığını, dolayısıyla İslâm öncesi dönemde batı medeniyetlerinde yürürlükte olan bir müessese olduğu iddiasındadırlar.¹⁹

Muhtesiblik görevi Hulefâ-i Râşidîn devrinde Medine'de gelişerek devam etmiş, Hz. Peygamber döneminde muhtesib olan Semra bint Nüheyk, Hz. Ömer'in²⁰

¹¹ Mâverdi, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, s. 241; Hasan-Ali İbrâhim, *en-Nüzûmu'l-İslâmiyye*, Kahire, ty., s. 297.

¹² Şurta teşkilâtının ortaya çıkış sürecine ilişkin tartışmalar için bkz. Yılmaz, Metin, *İslâm Şurta Teşkilâtı (Ortaya Çıkışı ve İşleyişi)*, (Basılmamış Doktora Tezi), Samsun 2003, s. 33-35.

¹³ Makrîzî, Takiyyüddîn Ebu'l-Abbâs, *İmtâ'u'l-Esmâ*, s. 1054, naklen, Atar, Fahreddin, *Adliye Teşkilâtı (Ortaya Çıkışı ve İşleyişi)*, Ankara, 1991, s. 174; Kettânî, Muhammed Abdülhay b. Abdülkebir, *et-Terâtibü'l-İdâriyye Nizâmü'l-Hukûmeti'n-Nebeviyye*, Beyrut, ty., I, 284, 287.

¹⁴ Bkz. Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Târîhu'r-Rûsul ve'l-Mülâk*, Beyrut, 1987, IV, 209.

¹⁵ Kavakçı, *Hisbe*, ss. 42-43.

¹⁶ Atar, *Adliye Teşkilâtı*, s. 175.

¹⁷ İbn Teymiyye, *Hisbe*, s. 28; Kazıcı, *İhtisab*, s. 14; Kallek, "Hisbe", *DİA*, XVIII, 133.

¹⁸ Hz. Peygamber'in ilk dönemlerde Medine'de çarşı pazarlarda dolaşmak ve meşru olmayan davranışlarda bulunanlara uyarıda bulunmak suretiyle muhtesiblik görevini bizzat yerine getirdiğine ilişkin çok sayıda rivayetler mevcuttur. Müslim, *İmân*, 43/164, I, 99. Ayrıca, Semra bint Nüheyk ismindeki kadını Medine'de muhtesib olarak görevlendirmiştir. R. P. Buckley, *The Muhtesib, Arabica*, XXXIX/1, Leiden, 1992, s. 60.

¹⁹ Dmemombynes, hisbenin Bizanslıların *agorenome* olarak isimlendirdikleri teşkilâtın taklit edilmesi ile şekillendiğini, bu vazifenin Bizans'ta 5/11. yüzyılda aynıysıyla var olduğunu iddia etmektedir. Demombynes, Gaudefroy Nuris, *en-Nüzûmu'l-İslâmiyye*, çev. Sâlih eş-Şemma-Faysal Samir, Bağdat, 1952, s. 210; Nicola A. Ziadeh, *The Muhtesib, Theological Review*, VI/2 Beirut, 1985, s. 57; A. I. Omer, *The Institution of al-Hisba in the Islamic Legal System, Journal of Islamic and Comparative Law*, Zaria, 1981, Vol. 10, s. 63 vd. Teşkilâtın kökeni ile ilgili tartışmalar için bkz. Hüsameddin Sâmerrâî, "el-Hisbe fi'l-İslâm 'Inde'l-Mâverdi", *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb*, Bağdat, 1977, ss. 304-307.

²⁰ Hz. Ömer'in gece sokakları denetleme ve halkın emniyetini sağlamaya yönelik kendisinin yapmış olduğu bekçilik görevini, muhtesiblikle özdeşleştirenler ve ilk olarak ihtisab müessesesini kuranın o

halifeliği döneminde de aynı görevini sürdürmüştür. Semra'nın uzun süre bu görevde kalmasının nedeni olarak, çarşı pazar denetlenmesinde gerekli olan iktisadî bilgiye sahip olması gösterilebilir.²¹

Emevîler devrinde daha ziyade, sâhibu's-sûk (çarşı pazar düzenleyicisi ve denetçisi) olarak bilinen muhtesibin, ilk dönemlerdeki çarşı pazar kontrolüne yönelik faaliyetlerin dışına fazla çıkmadığı anlaşılmaktadır. Daha sonraları muhtesibin birden fazla alanı kapsayan görevlerinin bir kısmını şurtanın üstlendiğini söyleyebiliriz. Örneğin içki içenlere mâni olma ve onları cezalandırma, alım satım işlemlerindeki usulsüzlüklere müdahil olma gibi bir çok fonksiyonu sâhibu's-şurta yerine getirmekteydi. Her ne kadar zamanla muhtesibin şurta ile aralarındaki iş bölümünde paylaşım sorunları yaşanmış ve bunda da zaman zaman muhtesib engellenmiş olsa da, bu durum Emevîler devrinde, manevî bir görev telâkki edilen ve bu nedenle otorite dışı tasarrufları bulunan muhtesibliğe getirilen sınırlandırmalar kadar teşkilâtî ketum bırakmamıştır. Yani Emevî döneminde muhtesibin küçük çaptaki denetçilik görevi dışında²² *emr-i bi'l-ma'rûf neh-y-i 'ani'l-münker* prensibinin içeriğini doldurabilecek ve toplumun tümünü kapsayacak sınırsız uygulamalarda bulunabildiğine şahit olamıyoruz.

Hisbe teriminin günümüzde ihtiva ettiği anlamıyla Abbâsilerde ortaya çıktığı görüşünde olanlar vardır.²³ İlk olarak Halife Me'mûn, sâhibu's-sûk ismini hisbeye dönüştürmüştür.²⁴ Ancak, hilâfet merkezi dışındaki diğer vilâyetlerde hisbe yanında başka isimlerde kullanılmıştır.²⁵ Bağdat şehrini kuran Ca'fer el-Mansûr, şehir plânı içerisinde çarşı ve pazarlara da yer vermişti. Şehrin muhafazası için görevlendirdiği şurta kuvvetleri yanında, çarşıda işlerin yolunda gitmesini sağlaması için Yahyâ b. Zekeriyâ'yı 157/774 yılında hisbe vazifesi için atamıştı. Halkı aldatarak görevini kötüye kullanan bu şahıs daha sonra idam edilmiştir. Me'mûn döneminde Dâru'l-Hisbe ismiyle bir dairenin kurulduğuna da dikkat çekilmiştir.²⁶

→

olduğunu iddia edenler olmuştur. Hasan-Ali İbrâhim, *en-Nüzûm*, s. 298; Sa'd b. Abdullah b. Sa'd el-'Arifî, *el-Hisbeü'n-Niyâbetü'l-Âmme*, Riyad, 1407, s. 71 Muhtesiblik görevinin kökenindeki çok yönlülük düşünüldüğünde Hz. Ömer'in faaliyetini bir nevi muhtesiblik olarak da algılayabiliriz.

²¹ Atar, Adliye Teşkilâtı, s. 175.

²² İbn Sa'd, Âsım el-Ahvel (öl. 142/759) isimli kişinin Kûfe pazarında ölçü tartı denetimi yaptığını bildirmektedir. (İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut, 1968, VII, 256, 309.) Bu tür küçük çaplı muhtesib görevleri dışında çok fazla tarihî bilgiye ulaşma imkânı yoktur.

²³ Cl. Cahen ve M. Talbi, "*Hisba*", *El*, Leiden, 1971, III, 487; Hisbenin teşkilât olarak, Emevîlerin son dönemlerinde ortaya çıktığını iddia edenler de vardır. Sâmîrâî, *Hisbe*, s. 309.

²⁴ Fazl Şellâk, "*el-Hisbe Dirâsât fî Şer'iyyeti'l-Müctema' ve'd-Devle*", *el-İctihâd*, sayı: 2, Beyrut, 1989, s. 63. Zamanda bir netlik söz konusu olamayıp, Mehdi veya Hâdi dönemlerinde de bu dönüşümün olabileceği söylenmiştir. Rahmûnî ise, bu dönemde şurtanın müstakilleştiği, daha önceki dönemlerde şurta ve kadının himayesi altında çalıştığı yorumunda bulunmuştur. Rahmûnî, Muhammed Şerîf *Nizâmu's-Şurta fî'l-İslâm ilâ Evâhürü'l-Karnî'r-Râbi'l-Hicrî*, Dâru'l-Arabîyyeti'l-Kübrâ, s. 137. Daha ziyade tercih edilen görüş teşkilâtın Hz. Ömer döneminde, hisbe teriminin ise Abbâsiler'de ortaya çıktığı yönündedir. Teşkilâtın sınırları ise, fikhî mezheplerin ortaya çıkışından (H. II/M. VIII) sonra belirlenmiştir. M. X. Asra gelindiğinde ise, hisbe teşkilâtı tüm İslam devletlerinde sabit, tam bir teşkilât halini almıştır. Hasan Paşa, *el-Fünûnü'l-İslâmiyye*, ss. 1028-1029.

²⁵ Kallek, "*Hisbe*", *DİA*, XVIII, 136.

²⁶ Daha detaylı bilgi için bkz. Kavakçı, *Hisbe*, s. 47.

Abbâsîlerle birlikte muhtesiblerin çalışma alanlarının genişlediği ve itibar kazandığı görülmektedir. Validen sonra şurta, kadı ve muhtesib önemli bir makamı işgal etmektedir. Şurta teşkilâtındaki sınıflandırma veya rütbelendirme muhtesibde de görülmektedir. Örneğin, merkez Bağdat'taki sâhibu'ş-şurta Emniyet Genel Müdürü vasfıyla nasıl diğer bölgelerden üstün bir makama sahipse, merkezde ve buna bağlı bazı bölgelerdeki muhtesibler de o derece üstündü.²⁷ Bu dönemde muhtesib, artık çarşı pazarların dışına çıkarak, halk arasındaki ahlâkî konularla ilişkili hususları da gözetmektedir.²⁸ Muhtesibler, sıradan kişilerden değil, bilgili, halk arasında saygınlığı olan kimseler arasından seçilirdi. Büveyhî sultanı Fahrüddeve'nin halife tarafından aynı zamanda muhtesib olarak görevlendirmesi bunun açık göstergesidir.²⁹

Şurtadaki normal kamu görevlisinde aranan şartların yanında³⁰ dirayet sahibi, güçlü ve sert mizaçlı olma özelliğinin muhtesiblerde de arandığı görülmektedir.³¹ Şam yöneticisi Tuğtekin'e³² (öl. 522/1128), muhtesiblik görevi için ilim ehli olan bir kişi tavsiye edildi. Muhtesib adayı yanına geldiğinde, Tuğtekin:

“Ben iyiliği emretmek, kötülükten alıkoymak için insanların üzerine seni muhtesib olarak tayin ettim.” dedi.

Muhtesib adayı ise buna şu şekilde cevap verdi:

“Şayet benden bunu talep ediyorsan önce oturduğun minderden kalk ve arkandan örtüyü kaldır. Çünkü bu örtüler ipektir. Parmağındaki altın yüzüğü de çıkar...”

Sultan oturduğu yerden kalktı ve söylenenleri yaptıktan sonra ona şunları söyledi:

“Muhtesiblik görevine şurta görevini de ekledim. Çünkü insanlar senin gibi heybetli bir muhtesib görmedi.”³³

Söz konusu olayda, sultanın muhtesibin kendisine emir verecek cürete sahip olmasını cesaret göstergesi olarak görmesi ve bölgenin emniyet görevini de o şahsın sorumluluğuna vermesi, her iki kurum arasındaki geçişlerin söz konusu olabildiğine işaret etmektedir. Ancak, bu şahsın hisbe teşkilâtı mı, yoksa şurta teşkilâtı çatısı altında mı görev yaptığına ilişkin net bir bilgiye sahip değiliz. Muhtesiblik kurumunun daha dar kapsamlı ve çalışan sayısının sınırlı olduğu düşünüldüğünde, bu şahsın sâhibu'ş-şurtalık görevine getirildiği, zaten muhtesibe ait bir çok görevi yerine getiren şurtanın hisbe sorumluluğunu da üstlendiğini düşünebiliriz.

Endülüs'te hisbe teşkilâtı Abbâsîlerde olduğundan farklı değildi. Hilâfetin Abbâsî idarecilerinin uhdesinde olduğu dönemlerde Endülüs başta olmak üzere dış

²⁷ Mısır, Bağdat, ve Ahvaz gibi önemli şehirlerdeki muhtesibler diğer bölgelere oranla daha üstün sayılmaktaydılar. Kazıcı, *İhtisab*, s. 20.

²⁸ İbn Teymiye, *Hisbe*, s. 33; Şeyzerî, *İslâm Devletinde Hisbe*, s. 33.

²⁹ Kalkaşendî, *Subhu'l-A'şâ*, X, 29; Kallek, “Hisbe”, *DİA*, XVIII, 136.

³⁰ Şurta tayininde aranan vasıflar hakkında geniş bilgi için bkz. Yılmaz, *Şurta Teşkilâtı*, 106-110.

³¹ Kavakçı, *Hisbe*, ss. 22-29; Abdullah Muhammed, *Vilâyetü'l-Hisbe fi'l-İslâm*, Kahire, 1996, s. 37.

³² Künyesi Mu'temuddeve Ebû Mansûr b. Abdullah'tır. Geniş bilgi için bkz. *Türk Ansiklopedisi*, XXXII, 478.

³³ Şeyzerî, *İslâm Devletinde Hisbe*, s. 35.

bölgelerdeki vilâyetlerde muhtesiblerin tayinleri, şurtada olduğu gibi, valiler kanalıyla yapılmaktaydı. Halife sadece Bağdat muhtesibini atardı.³⁴ Endülüs'te hisbe teşkilâtı o derece seçkin bir kurum halini almıştır ki, Hıristiyanlarca ele geçirilen bölgelerde "al-motacan" ismiyle muhtesibler görevlerinde bırakılmıştır.³⁵ Bu bölgede muhtesiblerin kazâî fonksiyonlarının daha ön plânda olması, kadılarla muhtesiblerin yakın temasını, hatta bazen birbirleri yerine görev yapmaları sonucunu doğurmuştur. Muhtesibler bilgili ve içtihat yeteneğine sahip kadılar arasından seçilmekteydi.³⁶ Aslında görev anlayışı açısından merkezle çok fazla bir fark yokmuş gibi görünse de, muhtesib uygulamalarının bu bölgede daha fazla kayıt altına alındığı ve daha fazla hukukî şartlar haiz olduğunu müşahede etmekteyiz.³⁷ İbn Abdûn'un bildirdiğine göre Endülüs'te hisbe faaliyetleri kadı gözetiminde sürdürülmekteydi. Daha da ötesi muhtesibin tayin, azil ve maaşlarının ödenmesi de hâkimin görevleri arasındaydı. Yani muhtesib kadı yardımcısı görüntüsü vermekteydi.³⁸ Tabii ki bu izahımız muhtesiblerin merkezde kadılardan tamamıyla kopuk hareket ettiği anlamına da gelmemelidir. Örneğin Nâsır Lidînillah'ın kâdilkudâtlık görevine getirmiş olduğu Ebû Abdullah Muhyiddîn Muhammed b. Yahyâ b. Fadlân'a çarşı pazarda fiyatların denetlenmesi gibi muhtesibi ilgilendiren sorumlulukları da yüklediği bilinmektedir.³⁹

İslâm Ansiklopedisi "Hisbe" maddesini yazan Kallek, İbn Cülcül'den gelen rivayete atıfta bulunarak yapmış olduğu tespitte, Ahmed b. Yûnus el-Harrânî isimli bir doktorun emniyet ve pazar zabıtası olarak tayin edilmesini, geleneksel olarak süregelen muhtesibin dinî ilimler sahasında uzmanlaşmış şahıslardan atanması anlayışının yıkıldığına delil gösterirken, atanan şahsın emniyetten sorumlu olmasını da hisbe ile şurta görevinin tek bir kişide toplandığı yönünde algılamıştır. Ona göre her iki görev sık sık bir kişinin şahsında birleşmekteydi.⁴⁰ Tarihî rivayetler de bu görüşü teyit eder mahiyettedir.⁴¹ H. III. asırda; İbrâhim b. Hüseyin ve Muhammed b. el-Hâris, H. IV. asırda Ahmed b. Nasr, H. V. asırda da Muhammed b. Tâlib, Hassân b. Zekvân ve Ebu'l-Hasan her iki vazifeyi bir arada yürüten kimselerdir.⁴²

³⁴ Kallek, "Hisbe", *DİA*, XVIII, 136.

³⁵ Hasan-Ali İbrahim, *en-Nüzûm*, s. 300. İhtisab müessesinin Hıristiyanların topraklarını geri aldıklarında da aynısıyla devam etmesi, gerçekten teşkilât İslâm kurumu olarak benimsendiğinden mi, yoksa daha önce temas ettiğimiz gibi Bizans ve Yunanlarda mevcut olduğu iddia edilen bu kurumun İslâm öncesi geleneğini sürdürmesi sonucu mudur? Bu husus başlı başına bir tartışma konusudur. Kanaatimizce bu açmazın nedeni, medeniyetlerin üstünlük çatışmasının kurumlar sahasındaki bir yansıması olarak düşünülebilir.

³⁶ Kazıcı, *İhtisab*, s. 21.

³⁷ Kavakçı, *Hisbe*, s. 49.

³⁸ İbn Abdûn, Muhammed b. Ahmed, *Risâle fi'l-Kadâ ve'l-Hisbe*, Kahire, 1955, s. 24.

³⁹ Kalkaşendî, *Subhu'l-A'sâ*, X, 291; Kallek, "Hisbe", *DİA*, XVIII, 136.

⁴⁰ Kallek, "Hisbe", *DİA*, XVIII, 136.

⁴¹ Endülüs ve Mısır'da şurta ile hisbe görevinin bir kişide toplandığına ilişkin fazlaca örnek vardır. Kalkaşendî, *Subhu'l-A'sâ*, V, 452; Hallâf, Muhammed Abdülvehhâb, "Sâhibu's-Şurta fi'l-Endülüs", *Müerrihu'l-Arabî*, Bağdat, 1980, s. 75.

⁴² İbn Beşkuvâl, Ebu'l-Kâsım Halef b. Abdülmelik, *Kitâbu's-Sıla fi Târîhi'l-Eimmeti'l-Endülüs ve 'Ulemâihim ve Muhaddisihim ve Fukahâihim ve Üdebâihim*, Kahire, 1955, s. 138, 323, 495; Kavakçı, *Hisbe*, s. 36.

Emir Abdurrahmân b. Hakem devrinde (206-238/821-852) başkent Kurtuba'da bu birlikteliğin bozulduğunu görmekteyiz. Onun emriyle başkent muhtesibine beytü'l-mâlden sâhibu's-şurta düzeyinde maaş verilmeye başlanmış, muhtesibin kadı ve şurtaıyla olan birlikteliğine son verilmiş ve müstakil olarak çalışması sağlanmıştır.⁴³

Emevîler zamanında Endülüs'te, hilâfet merkezinde muhtesibler için sâhibu's-sûk ifadesinin yaygın biçimde kullanıldığı bilinmektedir. Sâhibu's-sûk'larla şurta arasındaki bağı kuvvetlendiren bir diğer husus, şurtanın da bağlı olduğu sâhibu'l-medîne'nin her iki kurumun idarî sorumluluğunu üstlenmiş olmasıdır. Emniyet ve kazâî meselelere eşdeğer yaklaşan ve her iki konuda da donanımlı olan sâhibu'l-medîne toplum refahını amaç edinen muhtesiblerle bu kurumlar arasında koordinasyonu güçlendirmiştir.⁴⁴

Mısır'da muhtesibin siyasî ve sosyal konumu şurtada olduğu gibi farklılıklar göstermekteydi. Muhtesib özellikle Fâtımîler döneminde üstün bir prestij kazanarak, geniş yetki ve salâhiyetlere sahip oldu.⁴⁵ Yine şurta teşkilâtının bir benzeri olarak Fustat ve Kahire'de iki ayrı muhtesib merkezi mevcuttu.⁴⁶ Mısır'da şurtanın görev alanının çok daha fazla genişlemesi, binalar yapmak, sokakları düzenlemek, içki kullanımına mâni olmak gibi birçok görevi yerine getirmesi, tarihî rivayetler ışığında düşünüldüğünde acaba şurta ve muhtesib ortak bir teşkilât olarak mı faaliyet gösteriyor? sorusunu akla getirmektedir. Örneğin, Makrîzî, Hadim Bâkî⁴⁷ isimli bir kişinin hem sâhibu's-şurtalık hem de muhtesiblik vazifesini bir arada yürütmek için Fustat şehrinde göreve getirildiğini rivayet etmektedir.⁴⁸ Aynı aktarımda söz konusu şahsın şurta kıyafetleri giymesi, kılıç kuşanması, muhtesiblik müessesesinin şurta ile bütünleştiğini göstermektedir. Bunlara ilâve olarak Mısır'da hisbenin merkeze oranla daha geç müstakilleştiği, 3/9. asra kadar muhtesibin kadı ve sâhibu's-şurtanın gözetiminde faaliyet gösterdiği ile ilgili rivayetler de vardır.⁴⁹ Ya'kûb b. Kelles (362/972), Muzaffer es-Sıkkîlî gibi Mısır'da sâhibu's-şurtalık yapanların hisbe görevinden de sorumlu oldukları bilinmektedir.⁵⁰ Kalkaşendî de, Fâtımîler döneminde zaman zaman hisbe ve şurta teşkilâtlarının birleştiğine temas etmektedir.⁵¹

İhşîdîler devrinde ases/bekçilerle birlikte kol gezerken görülen ve bu esnada görevini suiistimal ettiği anlaşılan ihtisab çalışanının azledilmesi hakkındaki bilgi,

⁴³ Nüveyrî, Şihâbüddîn Ahmed b. Abdülvehhâb, *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb*, Kahire, ty., V, 292.

⁴⁴ İbn Hayyân, Ebû Mervân Hayyân b. Halef, *el-Muktebes fî Ahbâri Beledi'l-Endelüs*, Beyrut, 1965, s. 77.

⁴⁵ Kavakçı, *Hisbe*, s. 49. Fâtımîlerde hisbenin tarihî seyri ile ilgili geniş bilgi için bkz. Abdullah Câsim Muhammed Câbir, *en-Nüzümü'l-İdâriyye ve'l-Mâlîyye ve'l-Kazâiyye ve'l-Askeriyye ve Tatavvürühâ fî Ahdi Müzlidînillah el-Fâtimî*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Ma'hedü'l-Âdâbü's-Şarkıyye, Beyrut, 1997, ss. 97-98.

⁴⁶ Hasan Paşa, *el-Fünûnü'l-İslâmiyye ve'l-Vazâif ale'l-Asri'l-'Arabiyye*, Kahire, 1965, III, 681; Kazıcı, *İhtisab*, s. 21.

⁴⁷ Fustat muhtesibi olan Bakî, 415/1024'te göreve getirilmiş, zaten kötü olan durumu daha da bozduğu gerekçesiyle iki gün sonra azledilmiştir. Makrîzî, *İttî'âzü'l-Hunefâ bi Zikri Ahbâri'l-Eimme*, thk. Cemâleddîn Şeyyâl, Kahire, 1948, II, 151.

⁴⁸ Makrîzî, *İttî'âz*, I, 217.

⁴⁹ Hasan Paşa, *Fünûnü'l-İslâmiyye*, III, 1034.

⁵⁰ Makrîzî, *Kitâbü'l-Mevâ'iz ve'l-İ'tibâr bi Zikri'l-Hitat ve'l-Âsâr*, Kahire, 1972, II, 298.

⁵¹ Kalkaşendî, *Subhu'l-A'sâ*, III, 487.

muhtesibin bir şurta mensubu gibi görev yaptığının başka bir delilidir.⁵² Buna ilâve olarak, muhtesib Kahire ve Fustat'ta merkez camilerde oturarak kendini ilgilendiren birtakım davalara bakardı.⁵³ Bu yönüyle de şurta ile görevlerinin kesiştiğini söyleyebiliriz. Kamuyu ilgilendiren tüm davalara bakma salâhiyetini elinde bulundurduğu bilinen ve zaman zaman yargılama önceliği açısından kadılarına dahi baskın çıktığı görülen şurtanın, yargı sahasına ilişkin muhtesible ortak hareket ettiği, bazen yetkilerini üstlendiğini söyleyebiliriz. Zamanla Mısır'da vali ismiyle tanınan şurta ve diğer hâcib, muhtesib, kadı görevlerinin bir kişinin uhdesinde toplanması⁵⁴ görüşümüzü destekleyen bir başka unsurdur. Fakat hisbe görevinin bir başka kurumun görev alanına verilmesi, kurumun ilgâsı anlamına gelmemelidir. Kur'anî bir dayanağı olan bu görevin sürekliliği zorunludur, yapılan şey yakın siyâsî tarihimizde de zaman zaman karşılaştığımız bakanlıkların birleştirilmesine benzer bir uygulamadan öte bir şey değildir.

Muhtesibin değişik dönemlerde kadıya vekâlet etmesi, gerek sâhibu'ş-şurtayı, gerekse diğer yardımcı şurta çalışanlarını, kadı-şurta ilişkisi çerçevesinde muhtesible ayrı bir zeminde bir araya getirmiştir. Kadıların yargı kararlarını infaz eden ve kadıya rahat çalışma imkânı sağlayan şurta, bu defa muhtesible birlikte görev yapmıştır.⁵⁵

Hisbe teşkilâtına ilişkin en fazla dikkat çeken husus müstakil bir merkezlerinin bulunmamasıdır. Belirli maaşları olan ve organize bir şekilde çalışan bu ciddi kurumun davalara camide baktığı söz konusu olsa dahi, yardımcıları ile istişare ve çalışmalarını ilgili bir takım plânlar yapmak gayesiyle muhtesib binasının bulunması gerekli görülmektedir. Birkaç merkeze dikkat çekilse de,⁵⁶ bunların meşit içerisinde bir bölüm mü, yoksa farklı bir bina mı olduğu noktasında net bir bilgi yoktur.⁵⁷ Ayrıca, muhtesiblerin çarşı-pazar denetlemelerinde, ölçü ve tartı aletlerinin kontrolü, malların sağlamlığı veya sakatlığı gibi konulara vukûfiyeti için teknik araç gereçleri koyabilecekleri veya uzun süren sorgulamalarda suçluların alıkonabileceği bir yere ihtiyaç duyduğu düşünüldüğünde şurta merkezlerinin bu amaç için kullanılıp kullanılmadığı sorusu akla gelmektedir. Buradan yola çıkarak ilerde yargılama sürecindeki iş birlikteliğine değindiğimizde de açıklayacağımız gibi, hisbenin çalışma koşullarının şurta merkezine bağımlı olduğunu söylememiz mümkündür.

Eyyübîler ve Memlûklülerde de hisbe teşkilâtı gelişerek devam etmiştir. Çoğunlukla hükümdar yanında itibar kazanan muhtesibler,⁵⁸ bazen de yolsuzluklara

⁵² Kallek, "Hisbe", *DİA*, XVIII, 136.

⁵³ Kalkaşendî, *Subhu'l-Â'sâ*, III, 483.

⁵⁴ Kalkaşendî, *Subhu'l-Â'sâ*, III, 487; Makrîzî, *Huât*, I, 464.

⁵⁵ Kallek, "Hisbe", *DİA*, XVIII, 137.

⁵⁶ Emine Baytar, *Târîhu'l-Asri'l-Abbâsî*, Dimaşk, 1997-98, s. 346.

⁵⁷ İbnü'l-Cevzî, Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed Ebu'l-Ferec, *el-Muntazam fî Tevârihi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, Beyrut, 1358, X, 223.

⁵⁸ Memlûklular devrinde Kahire muhtesibi divan toplantılarında halifelerin yanında oturmaktaydı. Ancak statüsünün kadılarından daha altta olduğu anlaşılmaktadır. Kadının yanında dört mezhebin kadısı, onların altında beytü'l-mâl vekili ve muhtesib yer almaktaydı. Şayet muhtesib ilmiye sınıfı arasından seçilmiş âlim bir kişi ise, beytü'l-mâl vekilinden daha üst makamı işgal etmekteydi. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilâtına Medhal*, Ankara, 1970, s. 375, 388; Kazıcı, *İhtisab*, s. 22.

karışmaları nedeniyle gözden düşmüşlerdir.⁵⁹ Görevleri devlet teşkilâtlarının genişlemesi paralelinde günden güne artmış, toplumun ihtiyacı olan her türlü kamu görevlerinde yapıcı rol üstlenmiştir.⁶⁰

2. MUHTESİBİN KADI İLE OLAN MÜNASEBETİ

Hisbe teşkilâtının, yargı ile olan münasebetini -her ne kadar bu iki kurum birbirinden farklı olsa da- günümüzde yargı kurumu içerisindeki görev taksimatından farklı düşünemeyiz. Bazen yargıç, bazen adliye müfettişi, bazen de savcı konumundaki muhtesib, asıl olarak zabıta ve ahlâk polisi görevi yapmasına rağmen, dolaylıda olsa adliye teşkilâtının hep içerisinde olmuştur.⁶¹ Bu yönüyle adliye ile olduğu gibi şurta teşkilâtı ile de çok sıkı teması söz konusudur.⁶² Her ikisi de kadıların görevlerinin hafiflemesini sağlayan hukukî tasarruflarda bulunmuşlardır. Muhtesiblerin dinen ve örfen meşru düzlemde muhakeme usullerini sürdürmelerine rağmen, şurta daha ziyade siyasî otoriteyi arkasına alarak yargıya müdahil olan tâlî unsur görüntüsü vermektedir. Şurta kuruluş dönemlerinde infaz memuru gibi görev yapmakla birlikte, zamanla neredeyse kadıların baskın çıkma çabaları, adliye ile olan ilişkisinin tartışılmasına neden olmuş ve her iki kurum yöneticileri arasında çekişme baş göstermiştir. Oysa biz araştırmamızda muhtesible kadılar arasında bir gerilimin yaşandığına dair herhangi bir bilgiye rastlayamadık.

Belki de muhtesiblerin hukukî bir zeminde görevlerini devam ettirmelerinin nedeni, şurtadan daha fazla, kamusal alandaki görev çerçevelerinin belirlenmiş olmasından kaynaklanmış olabilir. Kamu hukukuna ilişkin eserler veren Mâverdî, muhtesibin kazâî görevlerine ve kadıların olan münasebetlerine ilişkin net taksimatlar yapmıştır. O, muhtesibin genel yargılama işlerine dair görevleri ile kendine özel olanları birbirinden ayırmış, ayrıca, bir üst mahkeme olan Mezâlim mahkemeleri ile muhakeme benzerliklerini de ortaya koymuştur.⁶³ Mâverdî'nin izaha çalıştığı mu-

⁵⁹ Asker ve polis görevlerini de bir arada toplayan kolluk görevlisi görünümündeki muhtesibler, genelde kılıç ehli arasından seçilen kimseler olup, dinî olmaktan daha çok siyasî ağırlığı olan görev üstlenmişlerdir. Makrîzî, *İttî'âz*, II, 91-100.

⁶⁰ Daha geniş bilgi için bkz. Makrîzî, *Hutat*, I, 463-464; Ramazan Şeşen, *Selahaddin Devrinde Eyyübîler Devleti*, İstanbul, 1983, s. 120; Kavakçı, *Hisbe*, s. 51; Kazıcı, *İhtisab*, s. 22.

⁶¹ Atar, *Adliye Teşkilâtı*, s. 175.

⁶² Buckley, *The Muhtesib*, s. 81.

⁶³ Mâverdî muhtesibin yargılama hükümlerini genel yargı hükümleri ile olağan üstü mahkeme (Mezâlim) hükümleri arasında bir yere oturtmuştur. Ona göre hisbe teşkilâtı ile olağan yargılama arasında iki müşterek husus vardır:

1-Muhtesib tüm davalara değil, sadece şu dört grup davaya bakar:

a. Ölçü ve tartı ile ilgili davalar. b. Alış verişle ilgili davalar. c. Alacaklı-borçlu davaları. d. İşçi ve işveren davaları

2-Davalıyı görevini yerine getirmesi için zorlar. Bu durum sadece muhtesibin dinleyeceği davalarda olur. Örneğin borçlunun durumu müsait olduğu zaman borcunu vermesi için zorlanır.

Şu iki hususta ise muhtesib genel yargıdan ayrılmaktadır:

1. Muhtesib sadece, borçlar, alacaklar gibi birtakım haklar, akitler ve muamelelerle ilgili davalara bakabilir. Suçun bariz olarak ortada olmadığı davalara bakamaz. 2. Muhtesib, itiraf edilen haklara ait davalara bakar, inkâr ve kaçınmayı içeren konulara bakmaz. Çünkü bu tür davalarda delile ihtiyaç vardır. Muhtesib delil dinleyemez, zahire ve ispat ettiğine göre hüküm verir.

Muhtesib yargılama usulünde iki konuda hakimden ayrılmaktadır:

→

hakeme usulündeki farklılıkların neredeyse tamamına yakınının tarihte uygulamaya konduğunu ifade edebiliriz. Ancak şurtanın ele aldığımız dönem içerisinde hem kadı hem de muhtesiblerin yargılama alanlarını ve usullerini kullandığı söylenebilir. Bunu da kamusal alanın düzenlenmesinin de önemli rol üstlenmesine rağmen, muhtesib ve kadıların aksine kamunun menfaatinden öte iktidarın varolmasını gaye edinmesine dayandırabiliriz. Oysa Kavakçı, Emile Tyan'a dayandırarak muhtesible şurta arasındaki farkı ortaya koyan tespitinde, muhtesibin vazifesini tayin eden herhangi bir metin olmadığı halde, şurtanın vazife sahasını belirleyen bir metnin mevcut olduğunu söylemektedir.⁶⁴ Yukarıda da belirttiğimiz gibi, şurtanın yetki alanı belirli kurallar ağıyla örülmüş olsa da, bunların beşerî nitelikli ve sadece idarecilerin iki dudağı arasından çıkan ifadelerle teşekkül ettiği bilinmektedir. Bu nedenle salâhiyet alanlarında sürekli bir değişim gözlenmektedir. Hisbeye gelince, kamuya hizmet maksatlı, sınırları belirli ve yerine getirilmesi dinen vacip olan ilâhî kaynaklı bir oluşumdur.

Muhtesible kadı arasındaki yargı işbirliği, çağdaş araştırmacıların fazlasıyla dikkatini çekmiş olmalı ki, çalışmalarında muhtesib ve kadı işbirliğine fazlaca yer vermişlerdir. Muhtesib-şurta ilişkisine gelince, bu konuya bazen sadece bir cümleyle, bazen de hiç temas edilmemiştir. Oysa tarihî kaynaklar, muhtesibin yargıya göre kamusal alandaki normal yaşam içerisinde daha fazla etkin olduğuna dikkat çekmektedir. Bu perspektiften bakıldığında şurta ve muhtesib işbirliği, kadı muhtesib ilişkisinden daha öndedir. Kanaatimizce bu ihmalin gerekçesi olarak, şurta teşkilâtının bir devlet kurumu olarak idarî yapı içerisindeki şekillenmesinin tam olarak algılanmamasını ve bu konuyla ilgili kapsamlı bir çalışmanın yapılmamış olmasını gösterebiliriz. Hisbe ve Adliye teşkilâtını tüm yönleriyle ele alan müstakil eserlerin yazımı H. III. asırla birlikte başlayıp günümüze kadar devam etmektedir.⁶⁵

3. MUHTESİB VE POLİSİN GÖREV BENZERLİKLERİ VE FARKLILIKLARI

Şurta-muhtesib ilişkisi yargılama sürecinden daha fazla aslî görevlerinin taksimatında gün ışığına çıkmaktadır. Polisin/şurtanın görevlerini daha önce tafsilatlı olarak açıkladığımız için burada tekrarlama ihtiyacı duymuyoruz. Ancak muhtesib-

→

1-Muhtesib baktığı davalarda davalı hazır bulunmasa dahi gıyabında yargılayabilir, iyiliği emredip kötülükten sakınmasını emredebilir. Hâkim ise taraflar hazır bulunmadan yargılamaya yapamaz. 2-Muhtesibler devletin siyasî desteğini alarak zaman zaman kötülük yapanlara şiddet uygulayabilir. Kadılar ise sadece hukuk çerçevesinde karar vermekle yükümlüdürler yargılama ve karar verme dışında taraflara müdahale hakları yoktur. Baytar, *Târîhu'l-Asri'l-Abbâsi*, s. 346; Ahmed Merâğî, *el-Hisbe fi'l-İslâm*, *Mecelletü'l-Ezher*, Kahire, 1937, Sayı: 10, s. 700.

Bunlara ilâveten, hâkim ve muhtesib arasındaki ayrımla alâkalı olarak Mâverdi, Mezâlim Mahkemesi hâkimleri ile genel mahkeme hâkimleri arasındaki farklılığı mevzubahis ederken, hâkimin muhtesibin davalarına bakabileceğini ancak muhtesibin hâkimin davalarına bakamayacağını belirtmek suretiyle her iki kurum arasındaki ayrımı açık biçimde ifade etmiştir. Mâverdi, *el-Ahkâmü'l-Sultâniyye*, s. 241-242; Abdul Hasan Rıdvân, *Dirâsâtü fi'l-Hisbe mine'n-Nâhiyeyyn*, Kahire, 1990, s. 55-57.

⁶⁴ Kavakçı, *Hisbe*, s. 37.

⁶⁵ İhtisab teşkilâtı ile ilgili yapılmış çalışmaların listesi için bkz. Sâmarraî, Hüsâmeddîn, "el-Hisbe fi'l-İslâm 'inde'l-Mâverdi", *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb*, Bağdat, 1977, ss. 311-312; Abdülhamid 'Ibâdî, "Kutubu'l-Hisbe ve Fâidetühâ fi Vadî'l-Mu'cemeyn el-Vasî ve'l-Kebîr", *Mecelletü Mecma'i'l-Luğati'l-Arabîyye*, Kahire 1955, c.VII, ss. 424-427; İshaq Musa Al-Husainî, "Hisbe in Islam", *The Islamic Quarterly*, X/3-4, London, 1966, ss. 72-73.

bin görevlerini her iki kurum arasında iş bölümü benzerlikleri ve farklılıklarının anlaşılması amacıyla kısa bir şekilde maddeler halinde incelemenin faydalı olacağını düşünüyoruz.

1-'İyiliği emretme kötülükten alıkoyma' görevini yerine getirmek.⁶⁶ Bu görevin birinci kısmı yani 'iyiliği emretme' çoğunlukla Allah'a karşı olan hakları ihtiva etmektedir. Örneğin, halka beş vakit namazı vaktinde kılmayı emretmesi, müezzinleri denetlemesi, namazda safları düzenlemesi bunlardan bir kısmıdır.⁶⁷ İbn Teymiyye, din işlerini ilgilendiren bu konuların yönetim kademesinde olan tüm yönetici bürokratların sorumluluk alanı içerisinde olduğunu belirtmektedir. Muhtesibin kendi başına çözümleyemediği konularda şurtadan yardım alması, her iki teşkilâtın birlikte bu vazifeleri yerine getirdiğine işarettir. ⁶⁸ Nitekim şurtanın da namazlarda safların düzenlenmesine varıncaya kadar bir çok dinî görevi yerine getirdiğinden daha önce bahsetmiştik.

2-Toplumu, yoksullara yardımcı olmaya, mescit ve okul binaları, su yolları yapmaya teşvik etmek gibi iyiliğe yönelik hususlarda önderlik yapmak.⁶⁹

3-Kadınların toplum içersinde ve özel yaşamlarında bir takım prensiplere dikkat etmelerini,⁷⁰ tüm canlı varlıklara karşı insanların merhametli olmalarını ve hayvanlara taşıyamayacakları ağır yükü yüklememelerini emretmek.⁷¹ Bu madde, Allah ve kul haklarının bir arada yer aldığı konulara ilişkin muhtesibin emretmesi gereken hususlardır.

4-'İyiliği emretme' den sonra 'kötülükten alıkoymaya' ait görevler de aynı şekilde Allah, kul, hem Allah hem kul haklarını kapsayacak biçimde bölümlenmektedir. Allah'a ait haklardan kötülüğü engellemeye dair görevler, örneğin, namaz, oruç zekat gibi dinî emirleri engelleyecek faktörleri yasaklama, şüpheli konulara mâni olma, bütün kötü alışkanlıkları yasaklama gibi konuları buna dahil edebiliriz.⁷²

5-Zina, bozgunculuk, ve aldatma gibi kötü muameleleri engellemek.⁷³

6-Pazarların denetimini yapmak, sokaklarda emniyeti sağlamak, işçileri gözeterek tembellik yapmalarına mâni olmak.⁷⁴

7-Ölçü ve tartı aletlerini denetlemek.⁷⁵

⁶⁶ Mâverdî iyiliği emretme kötülükten menetmeyi üç ayrı kısma ayırmıştır: 1- Allah'ın haklarına ait olan ve genellikle dinî konuları kapsayanlar. 2- Kul haklarına yani, insan haklarına ilişkin olanlar. 3- Hem Allah hem de insan haklarına ait olanlar. Mâverdî, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, s. 243.

⁶⁷ Mâverdî, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, s. 243; İbn Teymiyye, *Hisbe*, s.34; Şeyzerî, *Hisbe*, s. 163.

⁶⁸ İbn Teymiyye, *Hisbe*, s. 34; Hasan Paşa, *Fünûnü'l-İslâmiyye*, s. 1033.

⁶⁹ Mâverdî, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, s. 245.

⁷⁰ Abdurrahmân eş-Şeyzerî, muhtesibin, kadınların erkeklerle bir arada bulunduğu yerlerdeki durumu, cenazelerde takınması gereken tavırları gibi bir çok konuda ne yapması gerektiğini detaylı biçimde izah etmiştir. Geniş bilgi için bkz. Şeyzerî, *Hisbe*, s. 16. Özellikle Mısır'da şurtanın kadınlar üzerindeki sıkı denetimini ve özel yaşamlarına ilişkin hareket alanlarının daraltılmasına yönelik baskılarını, muhtesibin uygulamalarında da görmekteyiz.

⁷¹ Mâverdî, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, s. 247; İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 201.

⁷² Mâverdî, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, s. 247.

⁷³ Mâverdî, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, s. 251; Şeyzerî, *Hisbe*, s. 160.

⁷⁴ Mâverdî, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, s. 255; Makrîzî, *Hıtat*, I, 463.

⁷⁵ İbn Haldûn, Abdurrahmân b. Muhammed, *Mukaddime*, thk. Ali Abdülvâhid Vâfî, Kahire, ty, s. 202; Makrîzî, *Hıtat*, I, 464; Ölçü ve tartı aletlerinin tespitine ilişkin daha geniş bilgi için bkz. Şeyzerî, *Hisbe*, s. 45; Kavakçı, *Hisbe*, s. 84.

8-Evlerin yüksekliği veya inşa edildiği mekânın konumu ve yüksekliğinin denetimi, cami imamlarını ve kadıları teftiş ederek, görevlerine riayetlerini sağlama, onlara mahkemelerde yardımcı olma, camilerin temizliğini sağlama gibi her iki görevi de kapsamına alan görevleri yerine getirmek.⁷⁶

9-Yolların daraltılmasına sebebiyet veren engelleri kaldırmak.⁷⁷

10-Ta'zîr cezalarını tatbik etmek, kadınların kabirlerde, hamamlarda ve düğünlerde aşırı üzüntü veya sevinçlerinden kaynaklanan anormallikleri engelleme.⁷⁸

11-Başarısızlık veya bir başka gerekçeyle öğrencileri ağır biçimde cezalandıran öğretmenlere engel olmak.⁷⁹

12- Bazı durumlarda tarafların vekâletini almak ve mahkemelerde bugünkü anlamda avukatlık⁸⁰ veya toplum maslahatına yönelik savcılık yapmak.⁸¹

Şehirlerin ve sokakların temizlenmesi,⁸² Ehl-i kitap'tan olanların farklı bir elbise giymelerini ve kendilerini tanıtan kemeri takmalarını sağlamaya yönelik denetimde bulunmak⁸³ cenaze törenlerini idare etmek,⁸⁴ halkı ilgilendiren fermanları ilân etmek,⁸⁵ bidatlerle mücadele etmek,⁸⁶ vaizleri denetlemek, hiç bir faydası olmayan ve zaman israfına yol açan oyunları yasaklamak,⁸⁷ hububatçılar, ekmeççiler, marangozlar, helvacılar, meşrubatçılar gibi akla gelebilecek tüm üreticileri denetlemek,⁸⁸ şehir temizliğinin yanında, yiyeceklerin temiz şekilde tüketimini sağlamak,⁸⁹ en önemlisi de halifelere, emirlere, valilere, şurtaya,⁹⁰ halka karşı yumuşak davranmala-

⁷⁶ Mâverdî, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, s. 256; İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 201.

⁷⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 201; Kalkaşendî, *Subhu'l-Aşâ*, I, 461; Makrîzî, *Hıtât*, I, 463. 279/892'de Bağdat'ta halkın mescitlerde oturmamaları, kitap satıcılarının kelâm ve münazara içeren kitapları cadde ve sokaklarda satmamalarını belirten ferman yayınlanmıştır. İbnü'l-Esir, Ebu'l-Hasen Ali b. Ebu'l-Kerem Muhammed b. Muhammed, *el-Kâmil fi't-Târih*, Beyrut, 1965, VII, 453. Bu fermanın yayınlanmasının amacını, hem cadde ve sokaklardaki izdihamı, hem de münakaşaya ve huzursuzluğa sebebiyet verecek yayınların halk arasında yaygınlaşmasını önlemeye yönelik bir adım olarak görebiliriz.

⁷⁸ İbn Teymiyye, *Hisbe*, s. 82 vd.; Şeyzerî, *Hisbe*, s. 161.

⁷⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 201.

⁸⁰ Şeyzerî, *Hisbe*, s. 167.

⁸¹ Muhtesibler Allah haklarına tecavüz edenleri hâkim huzuruna çıkartıp amme menfaatini savunmakla savcılarının görevlerinden bir kısmını yerine getirmiş olurlar. Atar, *Adliye Teşkilâtı*, s. 177.

⁸² Kalkaşendî, *Subhu'l-Aşâ*, X, 261.

⁸³ Kalkaşendî, *Subhu'l-Aşâ*, X, 261; İbn Tağriberdî, Cemâlüddîn Ebu'l-Mehâsin, *en-Nücümü'z-Zâhira fi Mülûki Mısır ve'l-Kâhira*, Kahire, 1930, XIV, 81, 82.

⁸⁴ Makrîzî, *Hıtât*, I, 463.

⁸⁵ İbn İ'yâs, *Bedâi'u'z-Zuhûr*, V, 79-80.

⁸⁶ Nasîf, Abdüsselâm, *eş-Şurta fi Mısri'l-İslâmî*, Kahire, 1987, s. 235.

⁸⁷ Makrîzî, *es-Sülûk fi Ma'rifeti'l-Mülûk*, thk. Muhammed Mustafa Ziyâde, Kahire, 1934, I, 406.

⁸⁸ Şeyzerî, kırk ayrı sanat dalının muhtesibin denetiminde olduğunu izah etmiş ve bu sanat dallarının muhtesib tarafından denetlenmesini en ince ayrıntısına kadar açıklamıştır. Bu bilgiler çerçevesinde muhtesibin sanat dallarına ilişkin kontrol görevinin tam olarak belediye zabıtalarna denk düştüğünü görürüz. Şeyzerî, *Hisbe*, ss. 39-158.

⁸⁹ Kalkaşendî, *Subhu'l-Aşâ*, II, 37; Makrîzî, *Hıtât*, I, 246.

⁹⁰ Muhtesib, diğer devlet görevlilerinde olduğu gibi, şurtanın ahlakî yönü ve görevi başındaki uygulamalarını sürekli gözlemlemekteydi. Fuâd Cemîl, *eş-Şurta ve Sâhibu's-Şurta fi Nizâmi'l-İslâmî*, *Mecelletü's-Şurta*, Bağdat, 1957, s. 27.

rını tavsiye etmek, Kur'an ayetlerini ve hadisleri onlara hatırlatmak gibi daha bir çok görev muhtesibin salâhiyet alanı içerisindeydi.⁹¹

Hisbe ve şurtanın ilgi alanına giren görevlerini karşılaştırdığımızda, kamusal alanı ilgilendiren tüm hususlarda aralarında neredeyse bir benzerlik söz konusudur. Toplum ahlâkını muhafaza, iç karışıklığa sebebiyet verecek olayları engelleme, şehrin fizikî ve sosyal yapısının şekillenmesi, ta'zîr cezalarının uygulanması, sultanın fermanını halka ulaştırmak, kötü alışkanlıkları ve gereksiz işlerle meşgul olanları önleme gibi daha bir çok görev her iki teşkilâta da ortak vazifeler arasında yer almıştır. Bu nedenle İbn Abdûn, sâhibu'l-medîne, sâhibu'l-mevâris (miras taksimatı görevini üstlenen uzman), kadı, hâkim ve muhtesibin çalışma alanlarının birbirine benzediğini belirtmektedir.⁹²

Şurta görevlilerinin değişik uzmanlık alanlarına ilişkin doğru teşhisler koyabilmeleri ve olayın mahiyetini daha iyi kavrayabilmeleri için bilir kişi veya sahasında uzman olan bazı kişileri görevlendirdiğini biliyoruz. Aynı şekilde muhtesibler de çarşı denetlemelerinde, her sanat ehlinden bu sanatı iyi bilen ve güvenilir olan kişileri kendisine yardımcı olarak seçmekteydi.⁹³ Bu da iki kurum arasındaki benzerliğin farklı bir yönünü teşkil etmektedir.

Şurtanın birincil görevi olan asayişin sağlanmasında da muhtesibin göreve ortak olduğunu görmekteyiz.⁹⁴ Abdurrahmân Şeyzerî, muhtesibin sürekli yanında taşıdığı ve kullandığı silâhlardan bahsederken şunları söylemektedir:

“Muhtesib kırbaç, sopa ve falaka taşıyabilir. Kamçının büyük veya küçük olanını değil, orta büyüklükte olanını temin eder. Vurduğunda acıtmayan, suçluyu korkutmayan, ince bir kırbaç taşımaz. Öküz ve deve derisinden veya hurma lifinden örülüp yapılan kırbaç taşır. Muhtesib tartûr (طراطور) dedikleri süslenmiş bir cop taşıyabilir... Muhtesib bu aletlerle kötü insanların kalbine korku salar, dolandırıcıları azarlayıp cezalandırır. Sarhoşları görünce onlara seksen değnek vurur...”⁹⁵

Şeyzerî, muhtesibin şurtanında yerine getirmeye mükellef olduğu ta'zîr cezalarını tatbikine ilişkin de şu ifadeleri kullanmaktadır:

“Ta'zîr cezaları insanların durumuna ve işledikleri suçun ölçüsüne göre uygulanır. Bir kısım ta'zîr cezaları sözle, bazıları azarlayarak, bazıları da had cezasına varmayan orta büyüklükte bir sopayla yerine getirilir. Suçlular deve, öküz yününden veya hurma lifinden örülmüş ve sertleştirilmiş copla dövülür, daha sonra tilki veya kedi postu giydirilip eşeğe bindirilerek insanlara teşhir edilir. Muhtesib üzerinde şarap taşıyanı, çalgı aletleri eşliğinde oynayanlara gördüğünde içki şişelerini ve çalgı aletini kırdıktan sonra oyun oynayanların durumlarına göre ceza verir...”⁹⁶

⁹¹ Muhtesibin görevlerine ilişkin daha geniş bilgi için bkz. Mâverdî, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, s. 241 vd.; Şeyzerî, *Hisbe*, s. 33 vd.; İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 201; İbn Teymiyye, *Hisbe*, s. 35-36.; Hasan-Ali İbrâhîm, *Nüzûm*, ss. 297-298; Faruk Ömer, *en-Nüzûmü'l-İslâmiyye*, Ayn, 1983, s. 128.

⁹² İbn Abdûn, *el-Kadâ ve'l-Hisbe*, s. 13.

⁹³ Şeyzerî, *Hisbe*, s. 40.

⁹⁴ Hüseyin Fellâh Kesâsibe, *ed-Devâvînü'l-Merkeziyye fi'l-Asri'l-Abbâsî*, (Basılmamış Doktora Tezi), Amman, ty. s. 120.

⁹⁵ Şeyzerî, *Hisbe*, ss. 159-160.

⁹⁶ Şeyzerî, *Hisbe*, s. 161.

Şeyzerî, suçluların cezalandırılmasına ilişkin muhtesiblerin yapması gerekenleri ince ayrıntılarına kadar anlatmaya devam etmektedir. Şurtanın hukukî saha ve kamusal alanın düzenlenmesine ilişkin görevleriyle bu anlatılanları karşılaştırdığımızda işlenen suçların tespiti ve cezalandırılmasında aynı metotların kullanıldığı anlaşılmaktadır. İçki içenlerin, oyun oynayanların, zina edenlerin ve bunun gibi birçok münkerin önlenmesi ve cezalandırılmasında her iki kurumunda aynı yolu izlediği açık olarak görülmektedir. Örneğin, belirli dayak cezası verildikten sonra ibret maksatlı olarak suçluyu halka teşhir etme uygulamasını⁹⁷ iki görevli için de ortak bir ceza usulü olarak görmekteyiz. Ayrıca, yukarıda ifade ettiğimiz gibi, askerlerden ve şurta teşkilâtı mensupları dışındakilerin silâh taşımamalarına rağmen, muhtesiblerin kendine has birtakım silâhlarla devriye gezmesi, onlara kolluk görevlisi görüntüsü vermektedir. O halde sadece birkaç hususla sınırlı kalmayan bu ortaklığın kurumlar arasındaki geçiş de imkân tanıdığını rahatlıkla söyleyebiliriz

Muhtesibin şurtadan görev anlayışı açısından farkı daha ziyade ölçü tartı aletlerinin kontrolü, karaborsa, fahiş fiyata satış yapma gibi iktisadî sahayı ilgilendiren hususlarda yoğunlaşmış olmasıdır.⁹⁸ Yani şurtaya oranla daha ziyade teknik konular muhtesibin uzmanlık alanı içerisine girmektedir. *'Emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i 'ani'l-münker'* prensibinin genel kapsamı içerisindeki her problemin muhtesibin yetki alanına girmesi, tarihî süreçte, bu teşkilâtın birçok farklı kurumla bir arada çalışmasını gerekli kılmıştır.⁹⁹ Belki de muhtesibleri, şurta memurlarından ayıran en önemli özellikleri, daha bilge ve saygın kişiler arasından seçilmiş olmalarıdır. Çünkü onların birtakım idarî kurumların ve hatta idarecilerin danışmanlığını yapma gibi özel bir görevleri vardır. Dinî destek gücü arkasına alması ve bir yönüyle uhrevî içeriği olan dinsel bir göreve talip olması,¹⁰⁰ şurtaya oranla toplum tarafından fazlasıyla meşrûiyet kazanmasına neden olmaktadır. Bu nedenle şurtada karşılaştığımız göreve talip olmadaki çekimser tavır, muhtesibde göremiyoruz.

Muhtesibin, şurtadan üstünlüğünü ve farklılığını ortaya koyan bu özelliklerine rağmen, şurta her zaman devlet protokolünde muhtesibden önde gelmiş, güvenliğe ilişkin tüm konularda muhtesibe baskın çıkmıştır. Günümüzde belediye zabıtalara nasıl yetki ve görev mahallindeki sınırlılık, örgütlenme açısından polis teşkilâtına oranla daha lokal kalmaktaysa, muhtesib de Abbâsî ve sonraki dönemlerde buna benzer bir tablo çizmekteydi. Gerek bu görev benzeşmesi gerekse şurtanın muhtesib üzerindeki otorite kurma çabası, ele aldığımız tarihî dilim içeri-

⁹⁷ Suçluyu eşeğe bindirmek, renkli bir kıyafet veya hayvan postu giydirmek ve zil takmak suretiyle halka teşhir, her iki görevli tarafından aynı şekilde tatbik edilmekteydi. Fârûk Ömer, *en-Nüzûm*, s. 139.

⁹⁸ Nezihe Şehâde, *Huddatü'l-Kadâ fi'l-Endelüs fi'l-Asri'l-Emevî*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Beyrut, 1982, s. 231.

⁹⁹ Sâlih Derâdike, muhtesibin şurtadan veya diğer kurumlardan farlılaşmasının en önemli unsuru olarak, onların genel programlarının dinî bir alt yapıya dayanmasını göstermektedir. Derâdike, Sâlih, *"Nizâmü's-Şurta fi'l-Asri'l-Abbâsî"*, *Mecelletü'd-Dirâsât*, c. XVI, Sayı: 3, Amman, 1987, s. 96.

¹⁰⁰ Muhtesibin namaz oruç gibi muamelâta yönelik ibadetleri kapsayan Allah hakları dinî içerikli, kamusal alanı içeren kul hakları medenî, yani dünyevî sahayı ilgilendiren görevlerdir. Mecî Hilâl er-Ruhân, *"Selâsetü Mahtûdât fi'l-Hisbe"*, *el-Mevrid*, Bağdat, 1972, c. I, sayı: 3-4, s. 297.

sinde ihtisab ve şurta görevinin tek bir elde toplanmasına neden olmuştur.¹⁰¹ Sâhibu'ş-şurta, aynı zamanda ihtisab müessesesinin de idaresini üstlenmiştir.¹⁰² Fâtımî halifesi Mu'izzüddînillah döneminde, Ya'kûb b. Keles haraç, hisbe, mevâris, Fustat ve Kahire sâhibu'ş-şurtalığı görevlerinin denetimini üstlenmiştir.¹⁰³ Yine Hâkimbiemrillah'ın ordu komutanı 402/1011'de her iki merkezin şurta reisliği yanında hisbe teşkilâtı sorumluluğunu da uhdesine almıştır.¹⁰⁴ Özellikle Mısır'da benzer uygulamaları sıkça görmek mümkündür.¹⁰⁵

Gönüllü/fahrî memurlardan (mütetavvî)¹⁰⁶ farklı olmasına rağmen resmî görevli izleniminden daha çok toplum menfaati için çalışan ve yaptırım uygulama yetkisi bulunan, yargı ile şurta teşkilâtı arasında kendine önemli bir yer edinen hisbe teşkilâtı, günümüz İslâm toplumlarında farklı kurumlar arasında görevini taksim ederek, tarih sahnesindeki yerini almıştır.¹⁰⁷ Ancak, vazgeçilmez bir kurum olan şurta teşkilâtı gelişerek varlığını sürdürmüş ve devlet idare sistemlerindeki seçkin yerini korumuştur. Hisbe teşkilâtı günümüz İslâm toplumlarında işlevini yitirmiş bir konumda görünse de, ihtiyaç duyulduğunda toplum istikrarını amaçlamaya yönelik ortaya çıkabileceği düşünülebilir. Kısa bir süre önce, sınırlarımıza yakın bir bölgede baş gösteren Irak'la İttifak güçleri arasındaki İkinci Körfez Savaşı'nın hemen akabinde, Bağdat başta olmak üzere Irak'ın değişik şehirlerinde güvenlik birimlerinin tasfiyesi nedeniyle ortaya çıkan otorite boşluğundan yararlanmaya çalışan yağmacı grubun (ayyârûn), halkın kendi içerisinde oluşturduğu gönüllü birlikler sayesinde kısmen de olsa engellenmeye çalışıldığına şahit olduk. Bu sivil inisiyatif geçmiştaki ihtisab teşkilâtının geçici sürede olsa canlanması olarak düşünebiliriz. Yine, Mısır başta olmak üzere bazı Arap ülkelerinde modern ceza hukuku düzenlemelerinde hisbe teşkilâtının etkileri görülmektedir.¹⁰⁸ Bu görev bilincini ve devamlılığını, hisbe teşkilâtının görevlerinin taksim edildiği tüm kurumların ilga edilmesi nedeniyle, dinen farz-ı kifâye olan muhtesiblik görevinin belirli bir grup tarafından yerine getirilmesiyle irtibatlandırabiliriz.

SONUÇ

Dinî vecibenin yerine getirilmesine matuf şekillendiği anlaşılan ve gönüllü olmakla birlikte aynı zamanda zorunluluk ifade eden muhtesiblik görevinin, İslâm dininin ortaya çıkışı kadar eski olduğu açıktır. Dinî ve örfî hukukun işlevselliğine çok önemli katkı sağlayan bu kurum, aynı amacı daha organize bir şekilde yerine getiren ve tarih sahnesine Hz. Osman döneminde çıkan polis teşkilâtı ile yakın bir iş birlikteliği içerisindedir. Mısır gibi İslâm öncesi hukuk geleneği olan bazı bölgelerde zamanla bu iki kurumun dönüşümlü olarak birbirleri içerisinde varlığını sürdürdüğüne dahi şahit olmaktadır. Ancak bu irtibata rağmen olaylara yaklaşımla-

¹⁰¹ Kalkaşendî, *Subhu'l-A'sâ*, XI, 210; Makrîzî, *Hıtat*, II, 297; *İttî'âz*, III, 55; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûm*, XV, 403; İbn 'İyâs, Muhammed b. Ahmed, *Bedâi'u'z-Zuhûr fî Vakâi'i'd-Duhûr*, Kahire, 1960-63, II, 17.

¹⁰² Kalkaşendî, *Subhu'l-A'sâ*, III, 487; Dûrî, Abdülazîz, *Dirâsât fi'l-'Usûri'l-Abbâsiyye el-Müteahhira*, Bağdat, 1945, s. 214.

¹⁰³ Makrîzî, *Hıtat*, II, 297.

¹⁰⁴ Makrîzî, *Hıtat*, II, 280.

¹⁰⁵ Daha geniş bilgi için bkz. Misbâhî, *Ahbâru Mısır*, XXXX, 246.

¹⁰⁶ Mâverdî, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, s. 240.

¹⁰⁷ Nasîf, *Şurta fî Mısır*, s. 241.

¹⁰⁸ Kavakçı, *Hisbe*, s. 61.

rındaki usûl farklılığı, gönüllü ve zorunluluk esasının mevcudiyeti gibi gerekçeler her iki kurumun tarih boyunca farklı birer yapılanma olarak anılmasına neden olmuştur. Zira muhtesibler yetkisini dinî naslardan almış, polisler ise daha ziyade siyasî iktidarın dayatmalarına boyun eğmek zorunda kalmıştır. Polisler siyasî tandanslı iç ayaklanmalarla uğraşırken, muhtesibler çarşı pazarın düzeni, eğitim, sağlık sorunlarının halli gibi halkın günlük sorunlarına ağırlık vermişlerdir. Muhtesiblerin, halka cazip gelen bu yaklaşımlarına ilâve olarak, zaman zaman yöneticilerin hatalarına karşı da aleni tepki göstermeleri, onları halkın sığınma mercileri haline getirmiştir. Şiddeti siyasî anlayışlarının bir parçası olarak benimseyen bazı Emevî ve Abbâsî halifeleri polis teşkilâtını ne kadar yanlarına almışsa, hukukun üstünlüğünü prensip edinmiş halifeler de o kadar muhtesib ve kadıların bürokraside popülaritelerini artırmışlardır. Söz konusu bu iki kurum; bazen çatışma, bazen uzlaşma zemininde var oluşlarını farklı isimlerde de olsa günümüze kadar devam ettirmişlerdir.

KUR'ÂN'IN SES, SÖZ, ANLAM UYGUNLUĞU

Bahattin DARTMA*

HARMONY OF SOUND, WORD AND MEANING IN THE QURAN

The Quran -being the last and divine message book- has used the best and most appropriate word and sentences which cannot be replaced by alternatives in order to convey meaning.

In addition to meanings of concepts used by the Quran, the sounds of letters that constitute word in the Quran have also some additional meanings. The Quran -being a supernatural book- is a unique book in this respect.

In this article, as much as possible, we not only analyzed the mysterious of the letters, words and sentences (verses) used in the Quran, but also analysed the meanings of sounds that constitutes the words and sentences.

Giriş

En önemli iletişim aracı olan dil, harf, kelime ve bunların oluşturduğu cümlelerden meydana gelmektedir.¹

İnsanları hidayete getirmek için inen Kur'ân² ise bir dil mucizesidir. O, mevcut edebî türlerden (nazım-nesir) farklı bir dil ve anlatım özelliğine sahiptir; ne nazım ve ne de nesir sınıfına girmektedir, kendine münhasır, başlı başına edebî bir türdür. Bu nedenle olmalı ki Tâhâ Hüseyin, "O (Kur'ân) ne şiir, ne de nesirdir, o sadece Kur'ân'dır" demek³ suretiyle, Kur'ân'ın nazım ve nesir kategorisine girmediğini belirtmiştir.

Bir hidayet iletişim aracı olarak Kur'ân, muhâtaplarına iletmek istediği malarını ifade etmek için oluşturduğu cümleler, cümlelerde kullanımını tercih ettiği

* Doç. Dr. Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. bahagani@mynet.com

¹ Bkz., Banguoğlu, Tahsin, *Türkçe'nin Grameri*, 2. baskı, Ank., 1986, s. 9; Koç, Nurettin, *Yeni Dilbilgisi*, 3. baskı, İst., 1996, s. 14, 15; Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil*, Ank., 1998, I, 55.

² Meselâ bkz., Bakara (2), 97, 185; En'âm (6), 157; İsrâ' (17), 9, 82; Lokmân (31), 3; Zümer (39), 23; Şûrâ (42), Câsiye (45), 11, 20; 52; Necm (53), 23.

³ Draz, Muhammed Abdullah, *İslâm'ın İnsana Verdiği Değer*, (ter., Nureddin Demir), İst., 1983, s. 35 (11. dipnot).

kelimeler ve bu kelimeleri meydana getiren harfler vb. açılardan beşerin idrak sınırını ve gücünü aşan hârikalıklara sahip bir hârikulâde eserdir.

İşte bu küçük çaplı etüdümüzde en az sözle en geniş manaları içeren, en ufak bir değişiklikle önemli anlam farklılıkları meydana getiren Kur'ân'ın bu hususiyetlerine kısaca değinmeye çalışacağız; onun kullandığı bazı ses, kelime ve cümle hususiyetlerine bir göz atacağız. Bunu yaparken de, -kesin bir şekilde ayırmak mümkün olmadığı için bazı istisnalar dışında- meânî, bedî ve beyân konularına girmemeye çalışacağız. Kur'ân'da, ses/harf, kelime ve cümle seçimiyle, harf ve kelime değişikliği ve yapılan bir takım ilâveler üzerinde duracağız.

I. SES VE İFADE SEÇİMİ:

Kur'ân'da kullanımı tercih edilen kelimelerin/cümlelerin, lügat anlamlarının yanı sıra, onları oluşturan ses/harf ve kelimelerin ortaya koyduğu bir takım ilâve anlamları daha bulunmaktadır.

A. SES/HARF SEÇİMİ:

Misâl 1:

{29} وَأَعْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحَاهَا

"Ve eğtaşa leylehâ = Gecesini örtüp kararı."⁴

Burada "eğtaşa" kelimesi üzerinde duracağız.

Kelimeyi oluşturan harflerden biri olan "şim"ın 'tefeşşî' sıfatı vardır. Tefeşşî, lügatte 'yayılmak' demektir; istilâhta ise, tefeşşî sıfatı olan "şim" harfini telâffuz ederken 'sesin dil ile damak arasında yayılmasına' denir.⁵

İşte söz konusu kelime, lügat anlamının yanı sıra, ıssızlığın ve sessizliğin yayılıp hâkim olduğu bir karanlığı ifade etmektedir. "Eğtaşa"nın eş anlamlısı olan "azleme = اظلم" ise, lügat manası olan 'karanlık yapmak' anlamı dışında, "eğtaşa"nın ihtiva ettiği bu hususları ortaya koymamaktadır.⁶

Misâl 2:

{3} وَالسَّمَاءِ وَالطَّارِقِ {1} وَمَا أَدْرَاكَ مَا الطَّارِقُ {2} النَّجْمُ النَّاقِبُ {3}

"Ve's-Semâ'i ve 't-îrîk ve mâ edrâke me't-îrîk. en-Necmu's-sâkıb = Göge ve tîrîk'a andolsun. Tîrîk'ın ne olduğunu sen nereden bileceksin? (O, karanlığı) delen yıldızdır."⁷

Bu âyetlerde "tîrîk" kelimesini ele alacağız. Söz konusu kelimeyi oluşturan "ra" kuvvetli, "tî" ve "kaf" da en kuvvetli harflerendir.⁸ Dolayısıyla söz konusu kelime, Arap alfabesinde en kuvvetli dört (tı, dad, zı, ve kaf) harfinden ikisini (tî, kaf) bünyesinde bulundurmaktadır; 'râ' da kuvvetli harflerden biri olduğuna göre

⁴ Nâziât (79), 29.

⁵ 'Abdussemîf, Ahmed Mahmûd, *el-Vâfi fi Keyfiyeti Tertîli'l-Kur'ânî'l-Kerîm bi Rivâyeti Hafs an Âsım el-Kâfi*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1. baskı, 2000/1421, s. 86; Karaçam, İsmail, *Kur'ân-ı Kerîm'in Fazîletleri ve Okuma Kaideleri*, İst., 1980, s. 229.

⁶ Mustafa Müslim, *Mebâhis fi İcâzi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Menâra, 1. baskı, Cidde-Suüdiyye, 1408/1988, s. 130.

⁷ Târık (86), 1-3.

⁸ Karaçam, Kur'ân'ı Okuma Kaideleri, s. 209.

bu, kelimenin kuvvetli ve müessir olduğu anlamına gelmektedir. 'Tı'nın, cehr, şiddet, kalkale, itbâk, isti'lâ, tefhîm, zuhûr ve ısmât, 'kaf'ın, cehr, şiddet, kalkale, infitâh, isti'lâ, tefhîm, zuhûr ve ısmât sıfatları vardır. Şimdi konunun daha iyi anlaşılması için bunlardan bir kısmını îzâh edelim:

Cehr, lügatte, açıklamak, ortaya çıkarmak, söz söylerken sesi yükseltmeye, tecvid ıstılâhında, kendisinde bu sıfatın bulunduğu harfleri harekeli olarak telâffuz ederken nefes cereyanının hapsedilmesine denir.

Şiddet, lügatte kuvvet ve kudret anlamlarına gelir; tecvide, bu sığata ait harfler sükûn ile okunduğu zaman sesin ve nefesin akmaması demektir.

Kalkale, lügatte hareket etmek, ızdırâb manalarına gelir; tecvid ilminde ise, kuvvetli bir ses işitilinceye kadar mahrecin kımlıda[n]masına denir.

Kalkale harflerinde hem cehr ve hem de şiddet sıfatı birlikte bulunmaktadır. Bundan dolayı bu harfler sükûn ile okunurlarken ses ve nefes tamamen kesilir. Çünkü şiddet sıfatı sesin, cehr sıfatı da nefesin kesilmesini gerektirir. Bu harfler sâkin olarak okunduklarında sesleri tamamen kesileceğinden, zâtları ortaya çıkamayacağı için, bunların ortaya çıkması, mahreçlerinde hapsedilen sesin kuvvetli bir şekilde zuhûruyla mümkündür.

İtbâk, lügatte yapışmak, uyuşmak, ulaşmak manalarına gelir; tecvid ıstılâhında, dil kökünün ve ortasının yukarı damağa yükselmesiyle birlikte damağın dil ortası üzerine intibak etmesidir.

İsti'lâ, lügatte yükselmek demektir; tecvid ıstılâhında, isti'lâ sıfatlı harfleri telâffuz ederken dilin kökü ile birlikte üst damağa yükselmesine denir.

Tefhîm, lügatte bir şeyi büyülemek ve kalın yapmak; tecvide ise bu sığata sahip olan harfler okunurken dilin kökünün üst damağa kalkması sebebiyle harfe bir kalınlık gelmesi ve ağzın içinin ses ile dolması demektir.

İsmât, lügatte menetmek anlamınadır. Bu sığata mensup harfler ağırdır.⁹

Görüldüğü gibi "t" ve "kaf" harflerinin sıfatları da onların en kuvvetli harfler olduğunu göstermektedir.

"Ses işitilecek şekilde kapıyı çalmak, dövme, metal vb. şeyleri çekiçlemek/çekiçle dövme," gibi anlamlara gelen "taraka"dan türeme bir kelime (ism-i fâ'il) olarak "târik", 'döven, çalan, tokmak vurur gibi şiddetle vuran, geceleyin gelen, kapı çalan, gönül hoplatan, sabaha karşı doğan sabah yıldızı' manalarına gelmektedir.¹⁰

Âyette şöyle bir teşbihin olduğu düşünülebilir: Kendisine yemin edilen "gök"ten maksat câhiliyye karanlığı/şirk, "târik"tan maksat da bu karanlığı bertaraf ederek îmân nûrunu/tevhîdi yerleştirmek için peygamber olarak gönderilen Hz. Muhammed olabilir. "Târik"ı açıklayan "en-necmu's-sâkıb = (o, karanlığı) delen yıldızdır" ifadeleri de bunun böyle olduğunu gösterir niteliktedir.

⁹ Bu bilgiler için bkz., 'Abdussemîc, el-Vâfi, s. 81-85; Karaçam, Kur'an'ı Okuma Kaideleri, s. 212-236.

¹⁰ el-Halîl b. 'Ahmed, Ebû 'Abdirrahmân el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-Ayn*, (tahkik, Mehdi el-Mahzûmî, İbrâhîm es-Sâmîrâ'î), Beyrut, 1988/1408, V, 96-99 (T-R-K mad.); İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem b. 'Alî b. 'Ahmed el-Ensârî, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdir, Beyrut, 1990/1410, X, 215-218 (T-R-K mad.); Yazır, Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İst., VIII, 5699.

Arapça'da yıldız anlamına gelen daha başka kelimeler de bulunmaktadır. Acaba bunlar arasından neden bu kelime seçilmiştir? O halde diyebiliriz ki, söz konusu kelimenin, ifade ettiği lügat ve ıstılâh anlamlarının yanı sıra, kendisini oluşturan harflerin verdiği seslerin ortaya koyduğu başka ilâve anlamlar da vardır. Yukarıda da belirtildiği gibi kelime, Arap alfabesinin en kuvvetli dört harfinin ikisini bünyesinde bulundurmaktadır; en kuvvetli sıfatlara sahiptir.

İşte bu seslerin kelimeye şöyle bir anlamı da izafe ettiğini söyleyebiliriz: Hz. Muhammed, Allah tarafından karşı konulamayacak derecede bir güç ve kuvvetle gelerek câhiliyye karanlığını/şirki ortadan kaldıracak ve îmân nurunu/tevhîdi yerleştirecektir.

Misâl 3:

قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ {1} مَلِكِ النَّاسِ {2} إِلَهِ النَّاسِ {3} مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ {4} الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ {5} مِنَ الْجَنَّةِ وَالنَّاسِ {6}

“Gul e’üzü bi Rabbi’n-nâs Meliki’n-nâs İlâhi’n-nâs min şerri’l-vesvâsi’l-ħannâsi’lleżî yüvesvisu fi sudûri’n-nâs mine’l-cinneti ve’n-nâs = De ki: Cinlerden ve insanlardan; insanların kalplerine vesvese veren sinsi vesvesecinin kötülüğünden, insanların Rabbine, insanların Melikine, insanların İlâh’ına sığınırım.”¹¹

Bu âyetlerde de, tekrar edilen ve sûrenin hemen hemen tamamında hâkim unsur olarak görülen “sin” harfi üzerinde duracağız.

Bu harfin hems, rihvet, safîr, infitâh, istifâle, terkîk, zuhûr ve ismât sıfatları vardır.

Hems lügatte sesi gizli çıkarmaya; tecvid ıstılâhında ise, bu sifata sahip olan harf telâffuz edilirken nefesin harfle beraber akmasına denir. Bu harfler telâffuz edilirken ses, gizli ve zayıf olur.

Rihvet, kelime olarak yumuşak olmak; ıstılâhta ise kendilerinde bu sıfatın bulunduğu harflerin sükûn ile telâffuzu esnasında ses ve nefesin beraberce akması demektir.

Safîr, lügatte ıslık ve kuş sesine, ıstılâhta ise bu sifata mensup harfleri okurken kuvvetli ve keskin bir sesin çıkmasına denir.

İstifâle, sözlükte aşağı olmak, alçalmak; ıstılâhta ise, bu sifata ait harfleri telâffuz ederken dilin yukarı (çeneye) yükselmeyip ağzın dibinde kalması demektir.

Terkîk, kelime olarak, inceltmek, zayıflatmak; ıstılâhta ise, terkîk harflerini ince okumak anlamına gelmektedir.¹²

İşte, sûrede hâkim unsur olarak görünen “sin” harfinin sıfatları dikkate alındığında, söz konusu harfin yer aldığı kelimelerin, ifade ettiği kelime veya ıstılâhî manaları dışında şöyle bir anlamının da bulunduğunu söyleyebiliriz: Şeytan veya

¹¹. Nâs (114), 1-6.

¹². ‘Abdussemî‘, *el-Vâfi‘*, s. 80-82, 84; Karaçam, *Kur’ân’ı Okuma Kaideleri*, s. 212-238.

insanlardan olan vesveseciler, vesveselerini kalplere, çok sessiz, gizli, ve yumuşak¹³ bir şekilde vermektedirler.¹⁴

b. İfade seçimi:

Misâl 1:

{85} قَالُوا تَاللّٰهِ نَعْنَأُ تَذْكُرُ يُوْسُفَ حَتَّىٰ تَكُوْنَ حَرَضًا أَوْ تَكُوْنَ مِنَ الْهَالِكِيْنَ

“Kâlû *te*llâhi *tefte’ü* tezkürü Yûsuf’e hattê tekûne *hara*zan ev tekûne mine’l-hêlikîn = Dediler ki, vallahi sen, Yûsuf’u ana ana hasta olacaksın, yahut öleceksin.”¹⁵

Yüce Allah burada Yakûb(as)’ın, Yûsuf(as)’a fazlaca üzüldüğü bir esnadaki halini anlatmaktadır. Yakûb(as)’ın Yûsuf(as)’a karşı sergilediği farklı tavır, diğer kardeşlerine garip geliyordu. İşte Allah (cc) da bu garip/nadir durumu, aynı şekilde nadiren/garip olarak kullanılan edat ve kelimelerle açıklamıştır. Bu hususu ihsas ettirmek için olmalı ki, kasem lâfızlarının en fazla garip olanını/en az kullanılanını tercih etmiştir. Çünkü “*tê*”, en az, “*bâ*” ve “*waw*” ise en fazla kullanılan kasem edatıdır. Aynı şekilde, ismi ref/ötre, haberi mansûb yapan edatların da en garîbini kullanmayı yeğlemiştir. Zîrâ irab değiştirme fonksiyonunu icra eden “*kâne*” ve benzerleri, “*tefte’ü*”den daha fazla kullanılmaktadır. Yine, “*hara*z[an]” lâfzı, “helâk olma” anlamı ifade eden kelimeler arasında en az kullanılanlarındandır.¹⁶

Görülüyor ki Kur’an, anlattığı olaya uygun olan lâfızları seçmiştir.

Misâl 2:

{46} وَلَٰكِن مَّسَّتْهُمُ نَفْحَةٌ مِّنْ عَذَابِ رَبِّكَ لَيَقُولُنَّ يَا وَيْلَنَا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِيْنَ

“Ve *le’in* *messe*thüm *nefhatün min* ^c*a*zâbi *Rabbike* leyekûlünne yâ veylenâ innâ künnâ zâlimîn = Onlara Rabb’inin azabından hafif bir esinti dokunsa, eyvah bize, biz gerçekten zâlimlermişiz, derler.”¹⁷

Âyet, Allah’ın azabının en küçük bir esintisinin bile ne kadar şiddetli olduğunu ifade edecek çeşitli unsurları ihtiva etmektedir:

1. “*le’in*” edatı şüphe içindir, şüphe ise az oluşu ifade eder.
2. “*Messe*” fiili, “azıcık dokunmak demektir”.
3. “*Nefhat(ün)*” kelimesi, “bir kokucuk” anlamına mastar-ı merre olup, bire delâlet eder ve azlığı belirtir. Ayrıca kelimenin sonundaki *tenvin* de azlık içindir.
4. “*Min*” harf-i cerri ba’ziyet/teb’îz için olup “bir parça” demektir ve azlığı ifade eder.
5. “^c*Azâb*” lâfzı, ikâba göre hafif bir cezadır ve o da azlığı göstermektedir.
6. “*Rabb*” lâfzı, Allah’ın, kakhâr, cebbâr ve müntakim... gibi sertlik ifade eden isimlerine göre şefkati ihsasla azlık anlamı taşımaktadır.¹⁸

¹³. Krş. Askerî, Ebû Hilâl, *el-Fürûku’l-Lüğaviyye*, (tahkik, Cüsâmuddîn el-Kudsî), Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, s. 51.

¹⁴. Bu konuda geniş bilgi için bkz., Selen, Nevin, “Nesnelere, Onlara Verilen İsimler Arasında, O Nesnenin Özelliğine Uygun Bir Ses Uyuşumu Var mıdır?”, *Ank. Üniv. Dil ve Tarih-Coğrafya Fak. Der.*, 3-4. sayı, XXV. cilt, Temmuz -Aralık 1967, s. 115-120.

¹⁵. Yûsuf (12), 85.

¹⁶. Mustafa Müslim, *Mebâhis*, s. 127-128.

¹⁷. Enbiyâ’ (21), 46.

Görüldüğü gibi âyette, Allah'ın azâbının en hafif bir esinti şeklinin aşırı şiddetini göstermek için 'azlık/killet' anlamı ifade eden tam yedi unsur bulunmaktadır.

II. HARF VE KELİME DEĞİŞİKLİĞİ:

a. Harf değişikliği:

Misâl 1:

وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا مَيْلًا عَظِيمًا {27}

"Ve yürüdû'l-lezîne yettebi'ûne's-şehavâti en *temîlû meylen* azimâ = şehvetlerine uyanlar sizin büyük bir sapıklığa düşmenizi istiyor."¹⁹

وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ وَأَنْهَارًا وَسُبُلًا لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ {15}

"Ve elkâ fi'l-erzı ravâsiye en *temîde* bi kûm ve enhâran ve sübülen laa'l-lekûm tehtedûn = Sizi sarsar diye arza sağlam dağlar attı, ırmaklar ve yollar yaptı ki doğru yolu bulasınız."²⁰

Âyetlerde, her ikisi de 'meyletmek, hareket etmek' gibi anlamlara gelen "*mâle*" ile "*mâde*" kelimeleri kullanılmıştır. İlk etapta aynı anlama geldikleri zannedilen bu iki kelime arasında şöyle bir nüans vardır: "*Meyl*" sadece bir yöne doğru meyletmek/yönelmek, hareket etmek; "*meyd*" ise sadece bir tarafa değil, 'sağa-sola sallamak, her yöne hareket ettirmek/sarsmak'²¹ anlamlarına gelmektedir.

Misâl 2:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيُتْلَوْنَ كُمْ اللَّهُ بِشَيْءٍ مِّنَ الصِّبْدِ تَنَالَهُ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ لِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَخَافُهُ بِالْغَيْبِ {94}

"Yâ eyyühe'l-lezîne êmenû leyeblüvennekümü'l-lâhü bi şey'in mine's-saydi *tenâlühü* eydikûm ve rimâhukûm li ya'leme men yehâfuhü bi'l-ğaybi = Ey inananlar, Allah sizi, ellerinizin ve mızraklarınızın erişeceği bir avla dener ki, gizlide kendisinden kimin korktuğunu bilsin (görmeden Allah'tan korkanları bilsin)."²²

وَقَالُوا آمَنَّا بِهِ وَأَنَّى لَهُمُ التَّنَاطُشُ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ {52}

"Ve kâlû êmennâ bihî. Ve ennâ lehümü't-tenâvüşü/tenâ'üşü min mekânin ba'îdin = O'na inandık demektedirler, ama uzak bir yerden (yani ta dünyadan imanı) nasıl *alabilsinler*? (İnanmak artık dünyada kalmıştır, burası inanma yeri değildir)."²³

→

¹⁸. Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâ'iki't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvil fî Vücûhi't-Te'vil*, 1. baskı, Beyrut, 1403/1983, II, 574; Coşkun, Ahmet, "Kur'an-ı Kerim'in Tefsirinde Belâğatin Önemi", *Erciyes Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5. sayı, Kayseri, 1988, s. 198-199; Mustafa Müslim, *Mebâhis*, s. 128.

¹⁹. Nisâ' (4), 27.

²⁰. Nahl (16), 15.

²¹. Askerî, *Fürûk*, s. 177.

²². Mâ'ide (5), 94.

²³. Sebe' (34), 52. "Tenâ'üşü/tenâvüşü" lâfzı iki şekilde okunmuştur. Kelimeyi, İbn Kesîr, Nâfi', İbn Âmir, ve Hafs rivâyetine göre Âsım "tenâvüşü" şeklinde hemzesiz; Ebû Amr, Hamza, Kisâ'î ve Ebû Bekr Şube rivâyetine göre Âsım "tenâ'üşü" şeklinde hemzeli okumuşlardır. Bkz., İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs, *Kitâbu's-Seba fi'l-Kırâ'ât*, (tahkik, Şevkî Zayf), 2. baskı, Dâru'l-Meârif, Kahire, s. 530; Mekki b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed, *Kitâbu'l-Keşf an Vücûhi'l-Kırâ'âti's-Sebi ve 'İlelihâ ve*

→

Bu âyetlerde de “*nâle*” ile “*ne’eşe* veya *nâşe*”den türemiş kelimeler kullanılmıştır. Her ikisi de ‘almak, elde etmek, sahip olmak, ulaşmak’ gibi anlamlara gelmektedir. İlk etapta aynı anlama geldikleri zannedilen bu kelimeler arasında da şöyle bir anlam farklılığı bulunmaktadır: İlk âyetteki “*nâle*”, ‘yakın bir yerden’, ikinci âyetteki “*ne’eşe* = *nâşe*”den türemiş olan “*tenâvüş* veya *tenâ’üş*” ise ‘uzak bir yerden’ ‘almak/elde etmek’ anlamlarına gelmektedir.²⁴ Ayrıca “*tenâvüş* veya *tenâ’üş*” kelimesinin “uzak bir yerden almak” anlamına geldiğini, âyetin devamındaki “min mekânin ba’idin = uzak bir yerden” ifadeleri de teyid etmektedir.

Görüldüğü gibi aynı manaya gelen kelimelerde, (ilk misalde lâm ve dal, ikinci misalde ise lâm ve şin) harf değişikliği yapılarak bir takım nüanslar/incecikler meydana ge[tiri]lmiştir.

b. Kelime değişikliği:

ba. Aynı kökten gelen kelimeler arasındaki değişiklik:

baa. İsimlerde (sığalarda) olan:

Misâl:

{28} رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا

“Rabbu’l-meşriki ve’l-mağribi ve mâ beynehümâ = O doğunun da batının da ve ikisi arasındaki her şeyin de Rabbidir.”²⁵

{17} رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ

“Rabbu’l-maşriqayni ve Rabbu’l-mağribeyni = O iki doğunun ve iki batının Rabbi’dir.”²⁶

{40} فَلَا أُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ

“Felâ üksimu bi Rabbi’l-meşâriki ve’l-meğâribi = Doğuların ve batıların Rabbi’ne yemin ederim ki...”²⁷

İlk âyette zikredilen *doğu*, güneşin doğduğu, *batı* da güneşin battığı yöndür. Dar anlamda her bölgenin bir doğusu, bir de batısı bulunmaktadır. Çünkü ‘doğu’ ve ‘batı’ kelimeleri müfred olarak kullanılmışlardır. Ayrıca âyet, güneşin doğuş ve batış zamanlarında herhangi bir değişikliğin bulunmadığını, başka bir ifadeyle gün[düz]ün uzaması ve kısalmasının söz konusu olmadığını ifade edebilir.

→

Hucaciâ, (tahkik, Muhyiddin Ramazân), 2. baskı, 1981/1401, II, 208; Ebû Amr ed-Dânî, Osmân b. Saîd, *et-Teystir fi’l-Kırâ’âti’s-Sebi*, 2. baskı, Beyrut, 1984/1404, s. 181.

²⁴. Bkz., Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, II, 208; İbn Manzûr, *Lisân*, VI, 349 (N-E-Ş mad.); es-Semîn el-Halebî, Ahmed b. Yûsuf, *ed-Dürrü’l-Masûn fi Ulûmi’l-Kitâbi’l-Meknûn*, (tahkik, Ahmed Muhammed el-Harrât), Dâru’l-Kalem, 1. baskı, Dimaşk/Beyrut, 1993/1414, IX, 203; a. mlf., ‘*Umdetu’l-Huffâz fi Tefsiri Eşrafî’l-Elhâz*, (tahkik, Muhammed Altuncu), 1. baskı, Beyrut, 1993/1414, IV, 270 (N-V-Ş mad.); Bikâî, Burhâneddîn Ebu’l-Hasen İbrâhîm b. Ömer, *Nazmu’d-Dürer fi Tenâsübi’l-Âyâti ve’s-Süver*, (tahric, Abdurrazzâk Câlib el-Mehdi), VI, 197; Ebû’s-Su’ûd, Muhammed b. Muhammed el-Imâdî, *İrşâdu’l-Akli’s-Selîm ilâ Mezâyâ’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Dâru İhyâ’i’t-Türâsi’l-‘Arabî, Beyrut, 1990/1411, VII, 140.

²⁵. Şuarâ’ (26), 28.

²⁶. Rahmân (55), 17.

²⁷. Meâric (70), 40.

İkinci âyette, Allah'ın *iki doğunun* ve *iki batının* Rabbi olduğu bildiriliyor. Bu şu anlama gelebilir: Her zaman yer kürenin yarısı aydınlık, yarısı da karanlıktır. Karanlık olan kısmın doğusu ve batısı olmaz; aydınlık olan kısmın ise bir doğusu ve bir de batısı olur. Yer küre tam olarak döndüğünde bu defa karanlık olan kısım güneşe karşı gelir ve aydınlık hâle gelir, o zaman onun da bir doğusu ve bir batısı olur, aydınlık olan kısım ise karanlığa bürünür ve aynı şekilde karanlık tarafın doğusu ve batısı olmaz.

O halde yer kürenin, bir bütün olarak düşünüldüğü takdirde iki doğusu ve iki de batısı vardır.

Üçüncü âyette ise Allah(cc)'in *doğuların* ve *batıların* Rabbi olduğu haber veriliyor. Bu âyet de şu hususları anlatmaktadır: Yer yüzünün pek çok bölgesi ve bu bölgelere ait pek çok doğu ve batı vardır. Zaman farkı olacak şekilde geniş anlamıyla alınırsa bir beldenin doğusu ve batısı, yıl boyu her gün hep aynı olmaz. Bir beldeye doğan güneşin doğduğu yer, bir önceki gün doğduğu yerin aynısı değildir. Güneşin battığı yer de böyledir. Her ne kadar yön aynı ise de her günün, hem doğuya ve hem de batıya ait açısı birbirinden farklı olmaktadır. Yılın mevsimleri itibariyle güneşin doğuş ve batış yerleri devamlı değişmektedir. Bu ise ancak yer kürenin her yıl güneşin etrafında dönmesiyle mümkündür. İşte yerin bu hareketi, her gün güneşin ayrı açılardan doğup yine ayrı açılardan batmasını gerektirmektedir. Hatta her gün, güneşin doğduğu ve battığı anlar birbirinden farklıdır. Meselâ Ramazan ayının her gününün iftar ve imsak vakitleri birbirinden farklıdır. Aynı şekilde yılın her gününün namaz vakitleri de böyledir. Yer kürenin, güneşin etrafında dönüşüne göre bu vakitler sürekli olarak değişmektedir. Güneşin doğduğu yerlerle battığı yerlerin her gün değişmesi, yer kürenin yuvarlak olduğunu gösterir. Şayet yer düz olsaydı güneşin her zaman aynı yerden doğması ve yine aynı yerden batması gerekirdi. O zaman da doğular ve batılar diye bir şey söz konusu olmazdı. Fakat yerin yuvarlak olması, hem kendi etrafında ve hem de güneşin etrafında dönmesi, doğuların ve batıların varlığını gerektirmektedir.²⁸

Görülüyor ki, bir kelimedeki yapılan (sığa) değişiklik, önemli nüanslar meydana getirmektedir.

bab. Fiillerde:

Misâl:

{21} عَالِيَهُمْ تِيَابُ سُنْدُسٍ خُضْرٌ وَإِسْتَبْرَقٌ وَحُلُّوا أَسَاوِرَ مِنْ فِضَّةٍ وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا

“Âliyehüm siyâbu sündüsün huzrun ve istebrakun ve hullû esâvira bin fizzatin ve sekkâhüm rabbuhum şerâben tahûrâ = (Cennet ehlinin) üstlerinde yeşil ipekten ince ve kalın giysiler vardır. Gümüş bilezikler takınmışlardır. Rabpleri onlara tertemiz bir içecek içirmiştir.”²⁹

Başka bir âyette ise Allah (cc) şöyle buyurmuştur:

{16} وَأَنْ لَوْ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَاهُمْ مَاءً غَدَقًا

²⁸. Şa'râvî, Muhammed Mütevelli, *Mu'cizetü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Kur'an Mucizesi), (çeviri, M. Sait Şimşek), İstanbul, 1993, s. 35-38.

²⁹. İnsân (76), 21.

“Ve en lev istekâmû alâ't-tarîkati le *eskaynâhum* mâen ğadekâ = Eger yolda doğru gitselerdi onlara bol su verirdik.”³⁰

İlk âyetteki “*seka*” ile ikinci âyetteki “*eska*” aynı kökten olup, ilk etapta aynı anlama geldikleri zannedilebilir; her ikisi de geçişli (müteaddî) olup iki meful alırlar. O halde, kökleri bir olan bu iki fiil arasında ne gibi bir anlam farkı bulunmaktadır?

“*Seka*” kelimesi külfet ve zorluğun olmadığını, “*eska*” kelimesi ise bir külfet ve zorluğun olduğunu ihsas etmektedir. Bu nedenle olmalı ki, bir zorluk ve meşakkatin bulunduğu dünyadaki içirme ile ilgili olan ikinci âyette “*eska*” kelimesi, herhangi bir külfet ve zorluğun bulunmadığı âhiretteki içirme ile ilgili olan birinci âyette ise “*seka*” kelimesi kullanılmıştır. Her iki âyette de su içme ve içirme fiili mevcuttur. Ancak, suyu kullanabilmek için, ikinci âyette, insanın uğraşması gerekirken birinci âyette böyle bir uğraşıya gerek yoktur. Meselâ su, kuyu, yeraltı vb. elde edilmesi zor yerlerde olsa, onu kullanmak için insanın belli bir ameliye ve çabası gerekir. Muhtemelen böyle bir durum söz konusu olduğu ikinci âyette “*eska*” kelimesi kullanılmıştır. Eger su, istenildiği her an, hiç emek verilmeden kullanıma hazır olsa, onu kullanmak için herhangi bir işlem gerekmez/zorluk bulunmaz. Böyle bir durumun söz konusu olduğu birinci âyette de “*seka*” kelimesinin kullanımı tercih edilmiştir.³¹

İşte aynı kökten gelen bu iki fiil arasında küçük bir değişiklikle böylesine bir nüans meydana getirilmiştir.

bb. Farklı kökten gelen kelimeler arasındaki değişiklik:

bba. İsimlerde:

Misâl 1:

{11} لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ

“Leyse *kemişlihî* şey’ün = O’nun hiçbir surette benzeri yoktur.”³²

Âyette zikredilen “*kef*” ve “*mişl*”, kelimeleri “benzerlik” anlamı ifade etmektedirler. Ancak bu iki söz arasında şöyle bir nüans vardır: “*Ke*” sıfatta, “*mişl*” ise zâta benzerlik anlamı taşımaktadır.³³ Buna göre âyetin anlamı şöyle olmalıdır: “Allah’ın ne zâtında, ne de sıfatlarında hiçbir benzeri/dengi yoktur.”

Misâl 2:

{43} إِذْ يُرِيكُهُمُ اللَّهُ فِي مَنَامِكَ قَلِيلًا

“İz *yürîkehümü’l-lâhü* fî menâmike *kalilen* = Allah, sana onları uykunda az gösteriyordu.”³⁴

وَلَمَّا فَتَحُوا مَتَاعَهُمْ وَحَدُوا بِضَاعَتَهُمْ رُدَّتْ إِلَيْهِمْ قَالُوا يَا أَبَانَا مَا نَبْغِي هَذِهِ بَضَاعَتُنَا رُدَّتْ إِلَيْنَا وَنَمِيرُ أَهْلَنَا وَنَحْفَظُ أَخَانَنَا وَنَزِدَادُ كَيْلَ بَعِيرٍ ذَلِكَ كَيْلَ يَسِيرٍ {65}

³⁰. Cin (72), 16.

³¹. Şa’râvî, *Mu’cizetü’l-Kur’an*, s. 77-78.

³². Şuarâ’ (42), 11.

³³. Askerî, *Fürûk*, s. 128.

³⁴. Enfâl (8), 43.

“Ve lemmâ feteĥû metâahüm vecedû bizâatehüm rüddet ileyhim, kâlû yâ ebânâ mâ nebġî, hêzihî bizâatünâ rüddet ileynâ, ve nemîru ehlenâ ve nahfezu ehânâ ve nezdâdu keyle beîrin. Zêlike keylün *yesîrun* = Zahire yüklerini açtıklarında sermayelerinin kendilerine geri verildiğini gördüler. Dediler ki: Ey babamız, daha ne istiyoruz? İşte sermayemiz de bize geri verilmiş! Onunla yine ailemize yiyecek getiririz. Kardeşimizi koruruz, bir deve yükü de fazla (zahire) alırsınız. (Çünkü) bu *az* bir ölçüdür (bize yetmez) dediler.”³⁵

Âyetlerde her ikisi de “*az*”lık anlamı ifade eden ‘*kalîl*’ ve ‘*yesîr*’ kelimeleri geçmektedir. Ancak bu iki kelime arasında şöyle bir farklılık bulunmaktadır: ‘*Kalîl*’ adet/sayı bakımından ‘azlıktır/noksanlık’tır. ‘*Yesîr*’ ise “adet/sayı” bakımından değil, “miktar” bakımından ‘azlıktır/noksanlık’tır. Çünkü ‘*kalîl*’de ‘sayı’, ‘*yesîr*’de ise ‘ölçü’ söz konusudur.³⁶

Misâl 3:

{130} وَلَقَدْ أَخَذْنَا آلَ فِرْعَوْنَ بِالسِّنِينَ وَنَقَصْنَا مِنَ النَّعْمَاتِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ

“Ve le kad ehaznâ êle Firavne bi’s-*sinîne* ve naksın mine’s-semerâti leallehüm yezzekkerûn = Andolsun biz, Firavun ailesini, öğüt alsınlar diye *yıllarca* süren *kıtlık* ve ürün eksikliği ile cezalandırdık.”³⁷

{49} ثُمَّ يَأْتِي مِنَ بَعْدِ ذَلِكَ عَامٌ

“Sümme ye’tî min *ba’di* zêlike ‘*âmün* = Sonra bunun ardından insanların yağmura kavuşacağı bir *yıl* gelecek.”³⁸

Âyetlerde zikredilen “*sene*” ve “*‘âm*” kelimelerinin her ikisi de “yıl” demektir. Ancak bu iki kelime arasında şöyle bir fark bulunmaktadır: “*Sene*”, “*kıtlık*”, “*‘âm*” ise “*bolluk*” olan yıla denmektedir.³⁹

“*Sene*”nin “*kıtlık olan yıl*” anlamı ifade ettiğine dair Resûlullah’dan şöyle bir hadis rivâyet edilmiştir: “‘*Sene*’, yağmurun yağmadığı yıl değildir. ‘*Sene*’, göğün yağmuru yağdırması, fakat yerin bitki bitirmemesidir.”⁴⁰

Görüldüğü gibi, benzer anlamlara gelen kelimeler arasındaki nüans[lar] dikkate alınırsa Kur’ân’ın ihtiva ettiği incelikler/nükteler daha net olarak ortaya çıkıyor.

³⁵ Yûsuf (12), 65.

³⁶ Askerî, *Fürûk*, s. 209; er-Râġib el-İsfehânî, Huseyn b. Muhammed b. el-Mufazzal, *Müfredâtü Elfâzi’l-Kur’ân*, (tahkîk, Safvân ‘Adnân Dâvûdî), 1. baskı, Beyrut, 1992/1412, 680 (K-L-L mad.); ‘Âlûsî, Ebu’l-Fazl Şihâbüddin es-Seyyid Mahmûd, *Râhu’l-Me’âni fî Tefsîri’l-Kur’âni’l-Azîm ve’s-Sebrî’l-Mesâni*, Dâru’l-Fikr, Beyrut, VII, 12.

³⁷ A’râf (7), 130.

³⁸ Yûsuf (12), 49.

³⁹ er-Râġib el-İsfehânî, *Müfredât*, s. 430 (S-N-H mad), 598 (A-V-M mad). “*Âm*” ve “*sene*” kelimeleri arasında başka önemli nüanslar için bkz., Askerî, *Fürûk*, s. 224.

⁴⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 342, 358, 363.

bbb. Fiillerde:**Misâl 1:**

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَىٰ الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أُولَٰئِكَ كَانُوا لَنَا آيَاتٍ ۚ وَمَا يَتَذَكَّرُونَ ﴿104﴾

“Ve izâ kîle lehum, teâlev ilâ mâ enzelallahu ve ile’r-rasûli, kâlû hasbünâ mâ vecednâ aleyhi êbâenâ. E ve lev kâne êbâühüm lâ *ya^clemûne* şey’en ve lâ yehtedûn = Onlara, Allah’ın indirdiği(Kur’â)n’a ve Elçi’ye (itaate) gelin! dense, babalarımızı üzerinde bulduğumuz din bize yeter! derler. Peki ya babaları bir şey *bilmeyen* ve doğru yolu bulamayan kimseler olsa da mı?”⁴¹

Yüce Allah başka bir âyette ise şöyle buyurmaktadır:

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أُولَٰئِكَ كَانُوا لَنَا آيَاتٍ ۚ وَلَا يَعْقِلُونَ ﴿170﴾

“Ve izâ kîle lehümü’t-tebiû mâ enzelellahu kâlû bel nettebiu mâ elfeynâ aleyhi êbâenâ, e ve lev kâne êbâühüm lâ *ya^cqilûne* şey’en velâ yehtedûn = Onlara, Allah’ın indirdiğine uyun! dense, hayır, biz atalarımızı üzerinde bulduğumuz(yol)a uyarız! derler. Peki ama, ataları bir şey düşünmeyen/*akletmeyen*, doğru yolu bulamayan kimseler olsalar da mı (atalarının yoluna uyacaklar)?”⁴²

Şimdi âyetlerde geçen “*bilmiyorlar*” anlamına gelen “*ya^clemûne*” ile “*akletmiyorlar*” anlamına gelen “*ya^cqilûne*” kelimeleri arasında ne gibi bir fark vardır?

Kâinât, mükemmel düzeni, hârika yapısı... ve büyüklüğü ile Allah’ın bir eseridir. İnanmayanlar ise bu durumu düşünmezler; eğer akıllarını kullanarak düşünse-ler hakikati bulurlar, atalarının gittiği yanlış yolu bırakıp doğru yola gelirler. İşte âyette muhtemelen bu hususun ihsas ettirilmesi için “akletme” kelimesi kullanılmıştır.

Kâinâtı ve kâinatta olup bitenler hakkında kafa yoran ve meselelerin künhünü araştıran biri, akleden biridir. Allah (cc) onları “bilmiyorlar” diye nitelerken hem akletmediklerinin ve hem de bilgilerinin bulunmadığını anlatmak istemiş olmalıdır. Yani onların, bu evren hakkında düşünmemelerinin, evrende bulunan âyetleri akletmemelerinin yanı sıra, bu hususlara dair başkalarının bulup ortaya çıkardığı bilgileri de bilmediklerini anlatmaktadır. Akletmeyen kişi, evrendeki âyetler üzerinde düşünmeyen kişi demektir. Bilmeyen kişi ise, hem kendisi düşünmeyen ve hem de başkalarının araştırıp/düşünüp buldukları hakkında bir bilgisi bulunmayan kişidir. Onun ne kendisinin bir bilgisi vardır ve ne de başkalarının akletmeleri, araştırma ve incelemeleri neticesi vardıkları sonuçlar hakkında bir bilgisi bulunmaktadır. O halde ilim/bilmek, akletmekten daha kapsamlıdır. Çünkü, başkasının ortaya koyduğu bir bilgiyi insan okuyarak elde edebilir. Bu şekilde başkasının aklettiğini öğrenmiş olur. Meselâ bir kitap okuduğumuzda, başkasının verdiği bir bilgiyi akletmiş oluruz. Bir eğitim kurumuna gittiğimizde araştırmacıların/düşünürlerin ulaştıkları ilmî sonuçları öğreniriz. Diyelim ki A’nın, yerçekimi kanunu hakkında bir bilgisi yok, bu güne kadar da bu konuyla hiç uğraşmamış. Ama bu konuyla meş-

⁴¹. Mâ’ide (5), 104.

⁴². Bakara (2), 170.

gul olmuş olan B'nin vasıtasıyla yerçekimi kanununu öğreniyor. B, bu konu üzerinde durmuş ve düşünmüş. A, B'nin vardığı sonuçları okumak suretiyle o konuyu öğreniyor. Burada B'nin aklettiği sonuçlar, A için bilgi oluyor.⁴³

Misâl 2:

{111} قَالُوا أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَأَرْسِلْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ

“Kâlû ercîh ve ehâhü ve *ersil* fi'l-medâ'ini hâşirîn = Onlar şöyle dediler: Onu da kardeşini de beklet, şehirlere toplayıcılar gönder/yolla.”⁴⁴

{36} قَالُوا أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَأَبْعَثْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ

“Kâlû ercîh ve ehâhü *veb'as* fi'l-medâ'ini hâşirîn = Onlar şöyle dediler: Onu da kardeşini de beklet, şehirlere toplayıcılar gönder/yolla.”⁴⁵

Her ikisi de 'göndermek, yollamak' anlamına gelen “*ersil*” ile “*eb'as*” kelimeleri arasında şöyle bir anlam farklılığı bulunmaktadır: “*Ersil*”, “*eb'as*”ın ifade etmediği 'üstünlüğü, büyüklüğü, ululuğu, icbârı ve karşı tarafa boyun eğdirmeyi' işaret eder. Söz konusu kelimenin tercih edildiği A'râf sûresinde, kavminin, Firavun'a olan sözleri hikâye edilmektedir. Firavun'un seviyesi halkın seviyesinden daha yüksek olduğu için ona “*ersil*” kelimesiyle hitap edilmiştir.⁴⁶

Böylece “*akletmiyorlar*” ile “*bilmiyorlar*” kavramları ile, her ikisi de “göndermek” anlamına gelen “*ersil*” ve “*eb'as*” kelimeleri arasındaki nüanslar ortaya çıkmış bulunmaktadır.

III. HARF VE KELİME İLÂVESİ:

a. Harf ilâvesi:

Misal:

{17} يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأَصْبِرْ عَلَىٰ مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ

“Yâ büneyye ekimî's-salâte ve'mür bi'l-ma'rûfi venhe ani'l-münkeri *vâsbir* alâ mâ esâbek, inne zêlike min *'azmi'l-ümûr* = Yavrum namazı dosdoğru kıl, iyiliği emret, kötülükten alıkoy ve başına gelen(musîbetler)e karşı *sabret*; çünkü bunlar yapılması gereken işlerdendir.”⁴⁷

Diğer bir âyette ise Allah (cc) şöyle buyuruyor:

{43} وَلَمَنْ صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَٰلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ

“Ve lemen sabera ve ğafera, inne zêlike le min *'azmi'l-ümûr* = Her kim sabreder ve bağışlarsa, şüphesiz bu çok önemli/ güçlü azim gerektiren işlerdendir!”⁴⁸

Bu âyetlerde Allah (cc), kısaca musîbetlere karşı sabırlı olmaktan bahsetmektedir.

İnsanın başına gelen musîbetler iki çeşittir: Biri kasıtlı olarak yapılan bir eylem sonucu meydana gelir ki bunda suçlu bellidir; diğeri ise tabiî olarak meydana

⁴³. Şa'râvî, *Mu'cizetü'l-Kur'ân*, s. 79-82.

⁴⁴. A'râf (7), 111.

⁴⁵. Şuarâ (26), 36.

⁴⁶. er-Râğib el-İsfehânî, *Müfredât*, s. 353 (R-S-L mad.); İbn Cemâa, Şeyhu'l-İslâm Bedreddîn, *Keşfu'l-Meânî fi'l-Müteşâbihî mine'l-Mesânî*, (tahkik ve talik, Dr. Abdulcevâd Halef), 1. baskı, 1410/1990, s. 186.

⁴⁷. Lokmân (31), 17.

⁴⁸. Şûrâ (42), 43.

gelir ki bunda muayyen bir suçlu yoktur, onun faili Allah'tır. Meselâ yolda yürürken insana yıldırım çarpıp zarar verse bu tabii bir olaydır, burada belli bir suçlu yoktur. Eğer o kişiye, caddede giderken bir otomobil çarpsa, burada suçu işleyen belli bir fail vardır.

Bu iki türlü musibete karşılık, iki türlü de sabır vardır. Kişinin, faili bulunmayan bir musibete sabretmesi, ki böyle bir musibete sabretmek kolaydır. Çünkü burada kızılacak, ceza verilecek veya intikam alınacak bir suçlu yoktur; hâdise, Allah tarafından doğrudan meydana getirilmiştir. Dolayısıyla bu tür musibete karşı sabretmekten başka çare bulunmamaktadır. Sabrın ikinci türü ise, daha güçlü bir iradeye/azme ihtiyaç duymaktadır. Çünkü burada bir suç işlenmiştir ve insanın suçu işleyen failden hem intikam alma ve hem de onu affetme imkânı vardır. Dolayısıyla da bu tür musibete karşı sabredip failden intikam almamak/suçluya affetmek daha zordur.

İşte Allah (cc) bu âyetlerde sabrın iki çeşidini gündeme getirmiştir: Biri, faili bilinen suçlara karşı, öç alma imkânı bulunan zor sabır, diğeri ise, faili direkt olarak Allah olan, yani tabii musibetlere karşı kolay sabır. Yüce Allah bunların zor olanına işaret etmek için olmalı ki ikinci âyette *tekid lâmi* ilâvesiyle “*le min ‘azmi’l-ümûr = şüphesiz bu çok önemli/güçlü azim gerektiren işlerdendir!*” buyururken, kolayı olanı için ise *tekid lâmi* kullanmamıştır: “*Bunlar yapılması gereken işlerdendir.*”⁴⁹

b. Kelime ilâvesi:

Misâl 1:

{13} يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ

“Yüharrîfûne'l-kelime an mevâzihihî = O(Yahûdi ola)nlar kelimeleri yerlerinden kaydırıyorlar/değiştiriyorlar.”⁵⁰

{41} يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ

“Yüharrîfûne'l-kelime min ba^cd mevâzihihî = O(Yahûdi ola)nlar kelimelerin yerlerini değiştirirler.”⁵¹

Her iki âyette de kısaca, Yahûdilerin Tevrât'ı tahrîf ettiklerinden bahsedilmektedir. Ancak ikinci âyete “ba^cd = sonra” kelimesi ilâve edilmiştir. Acaba bunun sebebi ne olabilir?

İlk âyet, Yahûdilerin, Hz. Muhammed'in bi'setinden (peygamber olarak görevlendirilişinden) önceki zamanlarına işaret etmektedir. Buna göre Yahûdiler, Hz. Muhammed peygamber olarak gelmeden önce Tevrât'ı tahrîf etmişlerdir. İkinci âyet ise onların Tevrât'ta, Hz. Muhammed'in bi'setinden sonra yaptıkları değişikliklere/tahrîflere işaret etmektedir.⁵²

Demek ki onlar Tevrât'ı hem Hz. Muhammed'in bi'setinden önce ve hem de onun peygamberliği süresi içinde tahrîf etmişlerdir.

⁴⁹. Kirmânî, Mahmûd b. Hamza b. Nasr, *el-Bürhân fî Tevcîhi Mütешâbihî'l-Kur'ân*, (tahkik, Abdulkâdir Ahmed Atâ), 1. baskı, Beyrut, 1406/1986, s. 172; İbn Cemâa, *Keşfu'l-Meânî*, s. 331; Şa'râvî, *Mu'cizetü'l-Kur'ân*, s. 67-69. Buna benzer başka bir misâl için ayrıca bkz., Kirmânî, *Bürhân*, s. 172-173.

⁵⁰. Mâ'ide (5), 13.

⁵¹. Mâ'ide (5), 41.

⁵². Kirmânî, *Bürhân*, s. 56.

Misâl 2:

Kız çocuklarının diri diri toprağa gömülmeleri hâdisesi câhiliyye döneminde işlenen cürümlerden biriydi. İslâm dini, bu ağır mesûliyet gerektiren suçu işlemeyi kesin olarak yasaklamıştır:

قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِّنْ إِمْلَاقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ {151}

“Kul teâlev etlü mâ harrame Rabbüküm aleyküm: ellâ tüşrikû bihî şeyê, ve bi'l-vâlideyni ihsânâ, ve lâ taqtülû evlâdeküm min imlâq, nahnu nerzükhüküm ve iyyâhüm = De ki: Gelin, Rabbinizin size (neleri) haram kıldığını okuyayım: O'na hiçbir şeyi ortak koşmayın, ana babaya iyilik edin, fakirlikten dolayı çocuklarınızı öldürmeyin; sizi de onları da biz besliyoruz...”⁵³

وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ {31}

“Ve lâ taqtülû evlâdeküm hâşyete imlâq, nahnu nerzükhühüm ve iyyâküm... = Fakirlik korkusuyla çocuklarınızı öldürmeyin. Onlara da size de biz rızık veririz...”⁵⁴

Birinci âyette, “fakirlikten dolayı çocuklarınızı öldürmeyin” deniyor. Bu ifadeye göre fakirlik fiilen mevcuttur. Allah (cc) sonra şöyle devam ediyor: “Sizin de onların da rızkını biz veririz.” Kendilerini (küm = siz) önce, çocukları (iyyâhüm = onları) da sonra zikrediyor. Fakirlik mevcut olduğuna göre bu durumda insan öncelikli olarak kendi rızkını temin etmekle meşgul olur. Doğacak çocukların rızkının teminiyle daha sonra meşgul olabilecektir. Burada kişinin öncelikli problemi, kendisinin -ve eşinin- rızkını sağlamaktır. Allah (cc) ise önce kişinin kendi, sonra da çocuklarının rızkı konusunda ona temînât veriyor. Ve şöyle diyor: ‘Sen fakirsin, kendi rızkını temin etmekle meşgulsün. Kendilerine yedirecek bir şeyin olmadığı için çocuklarının olmasından korkuyorsun; ama böyle bir endişeye kapılmana gerek yok, çünkü senin rızkını Ben vereceğim. Sen kendi rızkını yiyeceksin, onlar da, senin rızkından değil, kendilerine vereceğim rızktan yiyeceklerdir.’

İkinci âyette ise başka bir durumda olan insana hitap ediliyor:

“Fakirlik korkusuyla çocuklarınızı öldürmeyin; onlara da, size de biz rızk veririz.”

Bu âyetin anlattığı kişi, yeterli rızka sahiptir, fakir değildir, ancak -ileride- çocuğu olduğu takdirde bu çocuğun, rızkının bir kısmını alıp götürmesiyle fakir düşmekten korkmaktadır. Bundan dolayı da çocuğunun olmasını istememektedir. Bu âyete, -birinci âyetten ayrı olarak- ilâve edilen “hâşyete[ten] = korkarak” kelimesi onun böyle bir endişe taşıdığını göstermektedir. Bu itibarla olmalı ki Allah (cc) ona şu temînâtı veriyor: “Onlara da size de biz rızk veririz.” Önce çocukları (hüm = onlar) zikrediyor, sonra da kendilerini (iyyâküm = siz) zikrediyor. Ona şunu söylüyor: ‘Sen fakir biri değilsin, çocuk[ların] olduğu takdirde de fakir düşmeyeceksin,

⁵³. En’âm (6), 151.

⁵⁴. İsrâ’ (17), 31.

çünkü Ben onlar için de sana ayrıca fazla rızık vereceğim, çocukların senin rızkından bir şey eksiltmeyecek, dolayısıyla çocuklarının olmasından korkma.⁵⁵

Görülüyor ki gerek kelimelerin yerlerini değiştirmek ve gerekse kelime ilâve etmek suretiyle ifadeler arasında önemli nüanslar meydana getirilmiştir.

SONUÇ

Netice olarak şunu söyleyebiliriz ki, Kur'ân'da, İlâhî İrâde tarafından yapılan cüz'î bir değişiklik, çok önemli nükte ve incelikler içermektedir. Kur'ân'ın harf, kelimeleri veya cümleleri, taşıdıkları lügat veya terim anlamlarının yanı sıra, kendilerini oluşturan harflerin/seslerin ifade ettiği ilâve manalar da ihtiva etmektedirler.

İşte Kur'ân, bu hususiyetleri göz önünde bulundurularak incelenip anlaşıl-maya çalışılırsa, işte o zaman onun muhtevasının zenginliği daha net bir şekilde ortaya çıkacak ve insanlığa daha fazla yarar sağlayacaktır.

Bütün bulardan dolayı etüdümüzü, İbn Atiyye'nin konuya ilişkin olarak söylediği şu mânidar sözüyle noktalamak istiyoruz: "Allah'ın kitabından bir lâfız çıkarılacak olsa, sonra da bütün Arap lisanı aranıp taransa, onun yerini tutabilecek tek bir lâfız bulunamaz."⁵⁶

⁵⁵ Kirmânî, *Bürhân*, s. 69; Şa'râvî, *Mu'cizetü'l-Kur'ân*, s. 85-87.

⁵⁶ Abdu'l-Kâdir Atâ, *Azametü'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. baskı, Beyrut, s. 85; Na'im el-Humusî, *Fikretü'l-Câzi'l-Kur'ân*, 2. baskı, Beyrut, 1400/1980, s. 95.

ŞÂTİBÎ'NİN HADİS VE SÜNNET ANLAYIŞI

Yavuz KÖKTAŞ*

THE HADITH AND SUNNAH PERCEPTION OF SHATIBI

This article deals with the opinions of Shatibi on the Hadith and sunnah with deep analyzing. The main target of the study is to fix out the fact that where Shatibi has been standing in the context of his thought about the hadith and sunnah. It is well known that Shatibi has examined systematically the theories of *maqasid al-shariah* in *usul al-fiqh*. Here, we have tried to find out how he had applied his theory to the hadiths. It is a significant question that whether he identified the hadith with sunnah. In addition, Shatibi's position in the perception of Sunnah along with the Qur'an is considerable fact. There are also other matters such as whether he has considered the Habar al-Wahid as a practical source and whether he has reckoned it as the sunnah.

Giriş

Şâtîbî (ö. 790/1388), İslam düşünce geleneğinde önemli bir mevki işgal etmektedir. Şâtîbî, *el-Muvâfakât fî usûli'sherî'a* adlı eseriyle usûl-i fıkıh geleneğine; *el-İ'tisâm* adlı eseriyle de bid'atın nasıl anlaşılması gerektiğine önemli katkılar sağlamıştır. Câbirî'ye göre İbn Rüşd'ün felsefede, İbn Haldûn'un tarihte yaptığını Şâtîbî usûl-i fıkıhta yapmıştır.¹ Şüphesiz bunun altında yatan temel sebep Şâtîbî'nin usûl-i fıkıhta *makâsıdu's-şerî'a* yaptığı vurgudur. Bu vurgu öyle sarsıcıdır ki, mesela Musa Carullah'ı başka usûl-i fıkıh eseri kabul etmemeye sevk etmiştir.²

Şâtîbî'nin *makâsıdu's-şerî'a* bağlamında ortaya koyduğu görüşler günümüzden bakıldığında üç şekilde yorumlanmıştır:

a. Şâtîbî, *makâsıd* teorisiyle nassçı geleneğin karşısında yer almıştır.

* Yrd. Doç. Dr., KTÜ Rize İlahiyat Fakültesi. yavuzkotas@hotmail.com

¹ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, (çev. Burhan Köroğlu, vd.), İstanbul, 2000, s. 667. Câbirî'ye göre bu üç şahsiyete epistemolojik açıdan bakan bir araştırmacı için onları bir araya getiren şey, aynı seviyede bir rasyonalist olgunluk içinde olmaları, yani akılcı yenileme ve yaratıcılık alanında aynı derecede bulunmalarıdır. Dolayısıyla Câbirî için Şâtîbî'nin önemi sırf makâsıda vurgu yapmasında değil, ayrıca onu akıl ile temellendirmesinde yatmaktadır.

² Musa Carullah, "el-Muvâfakât Neşrine Ait Bir-İki Söz", [Şâtîbî, *el-Muvâfakât: İslami İlimler Metodolojisi mukaddimesi*], (çev. Mehmet Erdoğan), İstanbul, 1990, I, XXIII.

b. Şâtıbî, makâsîd teorisiyle lâfızcı usûl-i fıkıh geleneğinin karşısında olmuştur.

c. Şâtıbî, bu teorisiyle nassçı Şâfiî geleneğinin karşısında yer almıştır.

Şâtıbî'nin *makâsîd* teorisinin usûl-i fıkıhtaki yeri ve nassçılık karşısındaki konumu geniş araştırmaların konusu olmakla birlikte³ bizim bu çalışmayı yapmaktaki amacımız onun hadîs/sünnet düşüncesine bakışıdır. Bizi böyle bir çalışmaya iten sebepler şunlardır:

a. Şâtıbî'nin, *makâsîd* teorisiyle hadîs/sünneti anlama arasındaki ilişki nasıldır? Diğer bir ifadeyle makâsîd teorisini hadîs/sünneti anlamaya nasıl uygulamaktadır?

b. Şâtıbî, hadîs konusunda gelenekten farklı mı düşünmektedir? Şâtıbî'de hadîs-sünnet ilişkisi nasıldır? Şâtıbî'ye göre hadîs ve sünnet farklı şeyler midir?

c. Şâtıbî'ye göre sünnet kaç çeşit anlamda kullanılmaktadır? Sünneti Hz. Peygamber'in dışında başka materyallerden elde etmek mümkün müdür?

d. Şâtıbî'ye göre sünnetin Kur'an karşısındaki konumu nedir? Şâtıbî, bu konuda yeni düşünceler geliştirmiş midir?

MAKÂSİDU'Ş-ŞERİ'A VE HADİS/SÜNNET

Şâtıbî, makâsîd teorisini sadece hadîs/sünneti anlamakla ilgili değil, hadîs/sünnet dahil Kur'an'ı ve bunlarla birlikte nassların dışındaki olguları anlamak için geliştirmiştir. Bu teori o kadar önemli ki, Şâtıbî bunu ictihad edebilmenin iki şartından biri kılmıştır. Buna göre müctehid olacak kişi tam anlamıyla şer'î maksatları kavramış olmalıdır. Diğerisi ise bu kişi lâfızlardan hüküm istinbat edecek kudrette bulunmalıdır.⁴ Hem Kur'an hem de hadîsler dil bakımından aynı olduğu için ictihad edebilmenin her iki şartı Kur'an için olduğu kadar hadîsler için de geçerlidir. Bununla birlikte bir bütün olarak makâsîd teorisinden yola çıkarak Şâtıbî'nin hadîs/sünnetin anlaşılmasıyla ilgili fikirlerini satır aralarından okumak durumunda yız.

Şâtıbî, *makâsîdu'ş-şerî'a* dediği hususu bir tanımla bize aktarmamış, aksine çeşitli kaide ve unsurlarıyla birlikte işlemeyi tercih etmiştir. Mezkûr teorisinin tüm boyutlarını burada işlemek çalışmanın hem amacının hem de hacminin dışında kalmaktadır. Biz sünnetin nasıl anlaşıldığını ortaya koyabilmesi bakımından makâsîd teorisinin üzerinde durmak istiyoruz.

Şâtıbî makâsîd teorisine “şeriatların konulmuş olmasının amacının sadece hem dünyada hem de ahirette kulların maslahatlarını temine yönelik olduğunu”

³ Bkz. Muhammed Hâlid Mes'ûd, *İslâm Hukuk Teorisi*, (çev. Muharrem Kılıç), İstanbul, 1997, s. 1978-276; Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 667-680; Mehmet Erdoğan, “Kur'an'da Ahkâm Âyetleri İle İlgili Küllîlik Cüz'îlik Dengesi (Şâtıbî Örneği)”, [*İslâm Düşüncesinde Yeni Arayışlar I* içinde], İstanbul, 2001, s. 19-55; ayrıca makâsîd teorisiyle ilgili tartışmalar için bkz. Tâhir b. Âşûr, *İslam Hukuk Felsefesi*, (çev. Vecdi Akyüz-Mehmet Erdoğan), İstanbul, 1988, s. 81-331; Ahmet Yaman, “İslâm Hukuk İlmi Açısından Makâsîd İctihadının ya da Teleolojik Yorum Yönteminin İlkeleri Üzerine”, *Marife* (2002) 2: 1, s. 25-53; İhsan A. Bagyb, “Klasik İslam Hukuk Teorisi'nde (Fıkıh Usûlünde) Maslahat Me-selesi”, (çev. Şükrü Selim Has), *Marife* (2003) 3: 1, s. 155-165.

⁴ Şâtıbî, *el-Muvâfakât fî usûli'ş-şerî'a*, (neşr. Abdullah Dıraz) Kahire, 1975, IV, 105 (çevirisi: IV, 104). Bundan sonra çevirisindeki cilt ve sayfa numaraları aslının ardından parantez içinde gösterilecektir.

söyleyerek başlamaktadır.⁵ Ona göre konunun kelâmî bir boyutu vardır. Mesela Râzî, Allah'ın hükümlerinin asla bir sebebe bağlı olmadığı düşüncesindedir. Mu'tezile ise Allah'ın hükümlerinin kulların maslahatlarına riayet prensibiyle muallel olduğu üzerinde ittifak etmişlerdir. Bu görüş sonra gelen hukukçuların çoğunluğunun tercih ettiği görüştür.⁶

Şâtıbî, bu konuda özellikle Eş'arî ve Mu'tezile'nin arasını bulmaya çalışmaktadır. Ona göre Eş'arîlerle Mu'tezile arasında netice itibariyle bir fark yoktur. Bunlar arasındaki asıl ihtilâf konusu maslahat ve mefsedetlerin ne ile kavranabileceği konusudur. Her ikisi de şer'an veya aklen olsun maslahatların dikkate alınması konusunda hemfikirdir.⁷ Zaten Şâtıbî'yi de burası ilgilendirmektedir. Maslahatların şer'an mı aklen mi var olduğu veya bunların Allah üzerine vacib mi caiz mi olduğu pratik açıdan fazla bir değeri bulunmadığı için onun sorunu olmamış, bunları Allah'ın ilmine havale etmiştir.⁸

Makâsîd teorisinin tarihsel temellerini bu şekilde ortaya koyan Şâtıbî, kendi makâsîd teorisinin kaide ve unsurlarını da tespit etmiştir. Kısaca söylemek gerekirse Şâtıbî'nin makâsîd teorisi insan hayatıyla ilgili dinî hükümlerin maslahata riayet prensibine dayandığını göstermektedir. Ancak Şâtıbî'nin bu vurgusu tek başına ele alındığında "dinin mutlak olarak maslahatlara dayandığı" şeklinde bir problem ortaya çıkarmaktadır. Şâtıbî de bu problemin farkındadır. Kendisine yöneltilen şu soru bunu ortaya koymaktadır:

"Şeriatların konuluğu ya nedensizdir ya da bir hikmete dayanmaktadır. Birinci ihtimal ittifakla batıldır. Nitekim Yüce Allah 'sizi boşuna yarattığımızı ve bize döndürülmeyeceğinizi mi sandınız'⁹... buyurmaktadır. Madem ki şeriatın konuluğu bir hikmet ve maslahata dayanmaktadır, öyle ise bu maslahat ya Allah'a yönelik ola-

⁵ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, II, 6 (II, 3). Ona göre şer'î yükümlülükler, yaratılış konusunda gözetilen maksatların korunmasına yöneliktir. Bu maksatlar ise üç kısımda toplanır. Zarûrî, hâcî ve tahsînî maksatlar. Zarûrî olanlar da beşe ayrılır: Dinin, nefsin, neslin, malın ve aklın korunması. Ayrıntılar için bkz. II, 7-24. Burada şu hususu belirtmeliyiz: Şâtıbî, herkese göre değişebilen izafi maslahatları değil, tabiri caizse tümel maslahatları tespit etmiştir. Onun ifadesiyle şeriat maslahata riayet prensibi üzerine kurulmuştur. Maslahatların maslahat olabilmesi için Şârî'nin onları o şekilde koymuş olması gerekir. Bunlar mükelleflerin takdir ve değerlendirmelerine bağlı değildir. Zira bu takdirde birine göre maslahat olan bir şey diğere göre mefsedet olabilir. İstikrâ neticesinde maslahatların zarûrî, hâcî ve tahsînî şeklinde üç mertebeye olduğu ortaya çıkmıştır. Bkz. IV, 106 (IV, 105).

⁶ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, II, 6 (II, 3).

⁷ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, II, 46 (II, 43).

⁸ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, II, 7 (II, 5). Maslahatların var olduğu noktasında Şâtıbî, bunun şer'an mı aklen mi nasıl var olduğu sorununa girmemiş, ancak şer'î meselelerde aklın mı naklin mi belirleyici olduğu hususunda görüşünü net bir şekilde ortaya koymuştur. Ona göre nakil ve aklın birbirini desteklemesi durumunda nakil öne, akıl ise geriye alınır. Bunun delilleri şunlardır: (a) Eğer aklın naklin ötesine geçmesi caiz olursa, o zaman naklin akıl için belirlemiş olduğu sınırın bir anlamı kalmaz. Oysa ki, olması gereken naklin akla bir sınır belirlemiş olmasıdır. (b) Kelâm ve usûl ilimlerinde belirlendiği gibi bir şeyin hüsnü ya da kubuh meselesinde akıl yetkili değildir. Eğer biz aklın şeriatın belirlediği sınırın ötesine geçebileceğini kabul edersek o takdirde akıl hüsnü ve kubuh konusunda yetkili kılınmış olur. Bu ise mümkün değildir. (c) Eğer bu caiz olacak olursa, neticede şeriatın akıl ile iptali caiz olurdu. Bu ise muhaldir ve böyle bir netice batıldır. Bkz. II, 78. Şâtıbî'nin makâsîd ve maslahat teorisi onun bu ifadeleriyle birlikte değerlendirilmelidir. Daha sonra da göreceğimiz gibi Şâtıbî hiçbir zaman nassı atıl hale getiren bir makâsîd ve maslahat teorisi geliştirmemiştir.

⁹ Mü'minûn, 115.

caktır ya da kullara. Maslahatın Allah'a yönelik olması ihtimali imkânsızdır, çünkü O her şeyden müstağnidir ve bir ihtiyaç neticesi kendisine bir maslahatın dönük olması muhaldir. Geriye maslahatın sadece kullara dönük olması kalmaktadır. Bu ise, onların garazlarının bir gereği olmaktadır. Çünkü her akli başında insan, mutlaka kendi maslahatını, dünya ve ahiret hayatı için arzularına uygun düşen şeyleri ister. Şeriat, getirdiği yükümlülükler içerisinde onların bu arzularının gerçekleştirilmesini üstlenmiş ve temin etmiş olmaktadır. Bu durumda şeriatın kulların garazları doğrultusunda, heva ve heveslerine uygun olarak konulmuş olduğu nasıl reddedilir?¹⁰

Şâtıbî'nin makâsîd ve maslahata riayet teorisi böyle bir soruyu akla getirmektedir. Şâtıbî ise bu soruya şöyle cevap verir:

"Biz şeriatın, kulların maslahatları için olduğunu kabul ediyoruz. Ancak bu, şâri'in emri neticesinde ve onun koyduğu ölçüler çerçevesinde olmaktadır, yoksa kulların bizzat kendi garazları, heva ve hevesleri gereği olmamaktadır. Bu yüzdendir ki, şer'î yükümlülükler nefislere ağır gelmektedir. Nitekim bu husus hem hissen hem âdeten hem de tecrübelerle sabittir. Emir ve yasaklar kulu kendi heva ve hevesinin peşine düşmekten alıkoymaktadır. Başı boşluk onun arzu ettiği bir şeydir. Arzuları, ancak şeriatın koymuş olduğu ölçüler içerisinde yer aldığı zaman meşruluk kazanmakta ve gerçekleştirilmesine izin verilmektedir. Bu nokta işte bizim varmak istediğimiz sonuçtur ve bu, heva ve heveslere muhalefetin tâ kendisidir. Yükümlülüklerin yerine getirilmesinden doğacak maslahatların gerek dünyada ve gerekse ahirette kullara yönelik olacağı konusu doğrudur. Bundan, kulun yükümlülüklerini yerine getirmesi sırasında kendisine yönelik maslahatları elde etmiş olmasının şer'î çerçeve dışında kalması gibi bir anlam çıkmaz. Aynı şekilde onların şâri'in kendisine bahşetmiş olduğu maslahatlar değil de, bizzat kendisinin elde etmiş olduğu maslahatlar anlamı da çıkmaz. Bu husus açıktır."¹¹

Burada açıkça Şâtıbî, maslahatların heva ve heves doğrultusunda oluşmaya çağını vurgulamaktadır. Hatta bu hususu "Şeriatın konuluşunda gözetilen şer'î maksat, mükellefin heva ve hevesinden koparılarak kendi ihtiyarı ile Allah'a kul olmasını sağlamaktır" şeklinde formüle etmiştir. Ona göre bu konudaki deliller şunlardır:

a. Kulların, sadece Allah'a kul olmak, onun emir ve yasakları altına girmek için yaratıldığına dair açık nasslar şunlardır: "Cinleri ve insanları ancak bana kulluk etsinler diye yarattım."¹² "Ehline namaz kılmalarını emret, kendin de onda devamlı ol! Biz sizden rızık istemiyoruz, sana rızık veren biziz."¹³ "Ey insanlar! Sizi ve sizden öncekileri yaratan Rabb'inize kulluk ediniz ki, O'na karşı gelmekten korunmuş olabilesiniz."¹⁴

¹⁰ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, II, 171-172 (II, 172-173).

¹¹ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, II, 172 (II, 173).

¹² *Zâriyât*, 55.

¹³ *Tâhâ*, 132.

¹⁴ *Bakara*, 21.

b. Şâri'in bu kastına muhalefet yerilmiştir. Evvela Allah'ın emrine muhalefette bulunma yasaklanmış, Allah'tan yüz çevirenler yerilmiş, her çeşit muhalefete karşı olmak üzere hem dünyada verilecek özel bir ceza hem de ahirete bırakılmış bir azap tertip edilmiş ve insanlar bununla korkutulmuştur. Muhalefetin asıl kaynağı, heva ve heveslere peşin zevklerin çağrısına uymak ve geçici şehvetlere tâbi olmaktır. Yüce Allah heva ve heveslere uymayı, hakkın karşısında yer alan ve onunla çatışan bir şey kılmıştır.

c. Şimdiye kadar edinilen tecrübe ve âdetler göstermiştir ki, dünya ve ahiretle ilgili maslahatlar heva ve heveslerin peşinde başı boş bir şekilde koşturmakla gerçekleşemez. Çünkü böyle bir başı boşluk durumunda anarşi doğar. Böyle bir netice ise gerçekleştirilmesi istenen maslahatların tam zıddı bir durum olmaktadır. Durum böyle iken hiçbir kimsenin şeriatın kulların şehvetleri doğrultusunda ve onların garazlarını gerçekleştirmesi için konulmuş olduğunu iddia etmesi doğru değildir.¹⁵

Bu ifadeler sarîh bir şekilde maslahatların kulların heva ve hevesine bırakılmadığını göstermektedir. Fakat şunu özellikle vurgulamak gerekir ki, Şâtıbî emir ve yasakların konuluşunda muhakkak bir maslahatın bulunduğuna inanmaktadır. Çünkü tüm emir ve yasaklar kullara yöneliktir. Emir ve yasaklardaki maslahat emir ve yasağın doğasında bulunmaktadır. Yukarıdaki ifadelerden emir ve yasaklara uyulması neticesinde hasil olacak maslahatların kişinin kendisine nispet edilemeyeceği anlaşılmaktadır. Yani kişi o maslahatı gerçekleştirmemiştir. Allah ona bu maslahatları bahşetmiştir. Burada Şâtıbî, "Allah'ın hükümlerinde hiçbir neden veya maslahat bulunamaz" diyen görüş ile "Allah'ın hükümleri tamamen kulun kendi maslahatlarına dayalıdır" görüşü arasında bir dengeye varmak istemektedir. Ona göre Allah'ın her bir hükmü muhakkak bir maslahata dayalıdır. Ancak bu maslahatın kulun kendi maslahatına dayalı olması gerekmez. Allah'ın hükmünün doğasında kulun maslahatına olacak şeyler bulunmaktadır.

Şâtıbî, makâsîd teorisinde hangi konularda maslahata riayet prensibinin gerçekleşeceğine de yer vermiştir. Maslahat esastır, ancak bu hangi konularda geçerlidir? Şâtıbî'nin bazı ifadelerinden bunun ipuçlarını yakalamak mümkündür.

Şâtıbî'ye göre bazı âlimler şöyle demiştir: "Ahiret hayatıyla ilgili maslahat ve mefsedetler ancak şeriat yoluyla bilinebilir. Dünyevî maslahatlar ise akıl, tecrübe, âdetler ve muteber zanlar ile bilinebilir. Dolayısıyla maslahat ve mefsedetler konusunda hangisinin daha güçlü hangisinin daha zayıf olduğunu öğrenmek isteyen kimse Şâri'in sükût geçtiği düşüncesiyle konuyu aklına vursun, sonra da aklın ulaştığı neticeler üzerine ahkâm bina etsin. Maslahat veya mefsedetine vâkif olma imkânı bulunmayan teabbüdî hükümler hariç hemen hemen hiçbir hüküm bu söylediğimiz çerçevenin dışına çıkmaz."¹⁶

Burada maslahat ve mefsedet mutlak olarak kabul edildiğinde teabbüdî konular hariç bütün hükümlerin onlarla ilgili olduğu ifade edilmektedir. Şâtıbî ise bu ifadeleri şöyle değerlendirir:

¹⁵ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, II, 169-171 (169-171).

¹⁶ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, II, 48 (II, 45).

“Ahiret işlerinin ancak şeriat yoluyla öğrenilebileceğine aynen katılıyoruz. Dünyevî maslahat ve mefsedetler hakkında söylediklerine gelince kısmen doğrudur, her yönden doğru değildir. Durum böyle olduğu içindir ki fetret devrinden sonra şeriat geldiğinde dünyevî işlerde istikametten sapmaların, hükümlerde adaletten uzaklaşmaların olduğu ortaya çıkmıştır.”¹⁷

Şâtıbî, işlediği konuya örnek vermediği için aslında meseleyi sarıh bir şekilde ortaya koymak güçleşmektedir. Ancak bu cümleler bazı şeyleri ifade etmektedir. Bir kere Şâtıbî'ye göre ahiretle ilgili hususlar şeriat yoluyla bilinir. Bu alana aklın müdahalesi söz konusu değildir. Dünyevî maslahatlar ise kısmen akıl yoluyla kısmen nass ile bilinir. Muhtemelen dünyevî maslahatların hepsinin akıl ile bilinmeyeceğine fetret devrinde meydana gelen bozulmayı örnek vermiştir. Burada önemli olan daha önce de belirttiğimiz gibi ister akıl yoluyla ister nakil yoluyla bilinsin Şâtıbî'nin dünyevî meselelerde muhakkak bir maslahatın bulunduğuna dair vurgusudur. Bununla birlikte yine de maslahatların bilinmesi konusunda mutlak akli ve mutlak nakli doğru bulmaması dikkat çekmektedir.

Şâtıbî'nin mutlak akli ve mutlak maslahatı önermediğini gösteren başka noktalar da bulunmaktadır. Şâtıbî'nin sarıh olan mücerred emir ve nehiylerde maslahatlara itibar edilip edilmeyeceği konusunu işlediği görülmektedir. Şöyle der:

“Eğer biz maslahatları dikkate almazsak, bu durumda gösterilen tavır mücerred emir ve nehiy sigaları ile hareket edilmiş olunacağından daha uygun olacaktır. Eğer biz maslahatları dikkate alacak olursak, emir ve nehiyle itibara alınmaksızın onların aklen kavranabilen hikmetlerinden bizim için ortaya çıkacak ve kıstas olabilecek bur durum husule gelmeyecektir. Çünkü maslahatlar, her ne kadar biz onları genel anlamda bilebilsek de tafsilatı ile bilinemez. Mesela biz zina haddinin evli kimse için recm yoluyla olması hükmünden zinanın önünün almanın amaçlandığını bilebiliriz. Fakat bu zina edenin boynunun vurulması, ölünceye kadar dövülmesi, ya da belli bir sayıda sopa vurulması, hapsedilmesi... gibi yollarla yapılmamakta, sadece recm yoluyla olması istenmektedir. Evli olmayan kimse için ise bunun yüz sopa ve bir yıl sürgün cezası ile gerçekleştirilmek istendiğini, yine zinanın önüne geçmeyi aklen mümkün kılabilecek mesela recm ya da öldürme yoluyla veya sopa sayısının yüzün üzerinde ya da altında tutulması gibi yollarla yapılmadığını görmekteyiz. Şimdi biz özellikle belirlenmiş bu cezaların içerdiği maslahatı kavrayamadığımızı göre bu durum belirlenmiş olan bu şeylerde bizim bilemediğimiz başka bir maslahatın bulunduğunu gösterir. Hikmeti aklen kavranabilen diğer konularda da hüküm aynı şekilde geçerlidir. Teabbüdî konulara gelince durum daha da açıktır ve orada maslahatların bilinmesine asla imkân yoktur.”¹⁸

Şâtıbî'nin bu ifadeleri hem hangi konularda maslahatın geçerli olduğunu tespit etmek hem de makâsıd-sünnet ilişkisini anlamak açısından önem arz etmektedir. Evvel emirde bu ifadeler Şâtıbî'ye göre hikmeti aklen kavranabilen ancak bundan soyutlanmış olarak vârid olan (mücerred) emir ve nehiylerin bulunduğunu göstermektedir. Bu tür mücerred emir ve nehiylere aynen uyulması gerekmektedir.

¹⁷ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, II, 48 (II, 45).

¹⁸ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, III, 146 (III, 141).

Çünkü genel olarak maslahatı kavrasak bile bu maslahat emir ve nehiyle birlikte bulunmamaktadır. Bu durum ise emir ve nehyin bizzat kendisinde başka bir maslahatın olduğunu akla getirmektedir. Ancak emir ve nehyin doğasında bulunan bu maslahatı biz bilemeyiz. Şâtıbî, buna örnek olarak recm cezasını¹⁹ vermiştir. Recm cezasının hikmetini aklen kavramak mümkündür, fakat bu hikmetin recm ile gerçekleştirilmesi gerektiğini aklen kavramak mümkün değildir. Burada “Cezanın recm şeklinde uygulanması bir maslahata binaen değil midir?” şeklinde bir soru sorulabilir. Şâtıbî buna “Kula yönelik her şey muhakkak bir maslahata dayanır, ancak özellikle belirlenmiş bazı şeylerin maslahatını kavramak mümkün değildir” şeklinde cevap vermektedir.

Şâtıbî recm ile ilgili verdiği örneği diğer konulara da şamil kılmıştır. Ona göre hikmeti aklen kavranabilen ancak sarîh-mücerred emir ve nehiy olan konular recm örneğine dahil olmaktadır. Buna göre İslam’da suçlar için belirlenmiş cezaları bu kategoriye dahil etmek mümkündür. Hatta onu sadece bu cezalara değil, Şâtıbî’nin de belirttiği gibi sarîh olan mücerred emir ve nehiylere de şamil kılmak mümkündür.

Bununla birlikte son olarak Şâtıbî teabbüdî konularda da maslahatlarının bilinemeyeceğini vurgulamıştır. Şüphesiz teabbüdî konulara ibadetler dahil olmaktadır. Ancak Şâtıbî’nin verdiği bazı örneklerde bunun sınırlarının ne olabileceğine dair işaretler bulunmaktadır. Şâtıbî, soru sormanın mekruh olduğu yerleri incelerken teabbüdî olan konulara değinir. Ona göre teabbüdî olup akıl yoluyla manası kavranamayacak bir konuda hükmün illetini sormak mekruhtur. Hayızlı kadının, niye namazlarını kaza etmeyip de orucunu kaza ettiği hakkında sorulması gibi.²⁰ Bu ifadeler, teabbüdî konuları aklın kavrayamayacağı konular olarak belirlemektedir. Buna göre Şâtıbî’nin maslahatların bilinemeyeceği konuları üçe ayırdığı ortaya çıkmaktadır:

- a. Ahiretle ilgili konular
- b. İbadetle ilgili konular
- c. Sarîh olan mücerred emir ve nehiyeler

Ahiretle ilgili konular zaten dünyevî herhangi bir maslahatı içermemektedir. İbadetle ilgili konular dünyevî maslahatları içerseler bile aklen bunları kavramak mümkün değildir. Sarîh olan mücerred emir ve yasakların kula yönelik maslahatlarını genel olarak aklen kavrasak bile özel olarak tafsilatıyla onları kavramak mümkün değildir. Burada maslahat, özel olarak belirlenmiş o şeyin doğasında bulunmadır.

¹⁹ Burada amacımız ne recm cezasının fikhî hükmünü tespit etmek ne de bununla ilgili rivayetleri kritik etmektir. Amacımız Şâtıbî’nin bu örnek çerçevesinde hadîs-sünnet anlayışını ortaya koymaktır. Recm cezasıyla ilgili hadîslerin tüm tariklerinin birlikte değerlendirildiği ve sıhhat açısından bu cezanın var olduğuna dair bir çalışma için bkz. Yusuf Ziya Keskin, *Recm Cezası: Ayet ve Hadis Tahlilleri*, İstanbul, 2000; recm cezasıyla ilgili rivayetlerin eleştirisi için bkz. Hayri Kırbaşoğlu, “İslam’a Yaman Sanal Şiddet: Recm ve İrtidat Meselesi”, *İslâmiyât* (2002) 5: 1, s. 125-132; bu makalenin bir eleştirisi için bkz. Davud İltaş, “Yadsınan Gelenek: ‘İslam’a Yaman Sanal Şiddet: Recm ve İrtidat Meselesi’ Yazısı Üzerine Eleştirel Mülâhazalar”, *Marîfe*, (2003) 3: 1, s. 217-229.

²⁰ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV, 320 (IV, 324).

Buraya kadar üzerinde durduğumuz konular genel mahiyette olup hem Kur'an hem de sünnette bulunan hususlar için geçerlidir. Özellikle hayızlı kadının sadece orucunu kaza etmesi ve recm örneği Şâtıbî'nin sünnet çerçevesinde bu konuları nasıl uyguladığını göstermektedir. Şâtıbî'ye göre manasını aklen kavrayamadığımız hükümler vardır. Bunlara uymak zorundayız. Hayızlı kadının namazı değil, ama orucu kaza etmesi böyledir. Sünnette buna benzer bir çok örnek bulunmaktadır. Recm örneği ise bundan biraz farklıdır. Çünkü recmde genel olarak cezanın hikmetini kavramaktayız. Buradan Şâtıbî'nin makâsîd ve maslahata riayet prensibini mutlak olarak, bir başka ifadeyle sırf kulun kendinin belirlediği maslahata riayet olarak anlayıp uygulamadığını çıkarabiliriz. Zira kulun kendinin belirlediği maslahatı dikkate aldığımızda recm cezasının bırakın şu veya bu şekilde uygulanmasını insan haklarına aykırı ve vahşice bir ceza olarak algılanması bile mümkündür. Şâtıbî'nin makâsîd ve maslahata riayet prensibi nasslarda belirtilen şeylere bu tür bir yaklaşımı reddetmektedir. Ona göre şüphesiz her şeyde bir maslahat vardır. Recmin kendisi de bu maslahatı içermektedir.

Son olarak Şâtıbî'nin makâsîd teorisi ile nassların zahirini dikkate almada kurduğu dengeye değinmemiz gerekmektedir. Tekrar belirtmek gerekirse, Şâtıbî'nin teorisinde makâsîd çok önemlidir, ancak bir o kadar daha önemli bir husus vardır ki o da dildir, özelde Arap dilidir. Şâtıbî, ictihad için şeriatın maksatlarını bilmenin elzem olduğunu belirtirken aynı ölçüde ictihad için Arap dilini bilmenin de gerekli olduğunu ifade etmiştir. Ona göre ictihad için bilinmesi gereken ilimler içinde tahsili zorunlu olan ilim Arap dili ilmidir. Şâtıbî bununla sadece nahiv veya sarf ya da ma'anî yahut dille ilgisi bulunan diğer ilimleri kastetmemiştir. O, bununla hem lâfız hem mana bakımından her yönüyle dilin kendisini kastettiğini belirtmiştir.²¹ Şâtıbî, Arap dilini bilmeye o kadar önem vermiştir ki, ictihad için onun kaçınılmazlığını şu cümlelerle ifade etmektedir:

“Şeriat Arapça'dır. Arapça olunca da onu gerçek anlamda anlayabilme ancak Arap diline gerçek anlamda vukufiyetle mümkün olur. Çünkü şeriat ve Arap dili - şeriatın i'caz yönü hariç- aynı tarz ve üslûp üzere olma bakımından birbirlerine eşittirler. Bu durumda biz bir kimsenin Arap dilini anlama konusunda henüz mübtedi olduğunu farz edecek olursak, o kişi şeriatı anlama ve kavrama konusunda da mübtedi olacak, dilde orta seviyede olan kimse şeriatı da anlama konusunda orta seviyede bulunacaktır. Arap dilinde son noktaya ulaşan kimse ise aynı şekilde şeriat da öyle olacaktır. Bu durumda olan kimsenin şeriatteki anlayışı hüccet olacaktır.”²²

Yukarıdaki ifadelerden anlaşıldığı gibi Şâtıbî, şeriatı anlamak ile Arap dilini anlamayı özdeşleştirmektedir. Bize göre Şâtıbî makâsîd teorisi ile dil teorisini dengelemiştir. Onun eserinde biri birinden daha önemli değildir. Makâsîd vurgu dili; dile vurgu makâsîdı önemsiz kılmamaktadır. Ancak şu husus belirtilmelidir ki, Şâtıbî geçmiş usûl-i fıkıh eserlerine nazaran makâsîd olduğunca fazla ağırlık vermiş-

²¹ Dili bu çerçevede anlayan Şâtıbî'nin, Şâfiî'nin *er-Risâle*'sine atıfta bulunması dikkat çekmektedir. Bkz. *el-Muvâfakât*, IV, 117; krş, Şâfiî, *er-Risâle*, (thk. A. Muhammed Şâkir), Beyrut, 1939, s. 51-53.

²² Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV, 114-115 (IV, 113).

tir. Onun makâsıda bu denli ağırlık vermesi zaman zaman dili ikinci plâna attığı şeklinde yorumlanabilmiştir.

Şimdi Şâtıbî'nin Arap diline hatta dilin zahirine verdiği önemi gösteren bir metinle makâsıd bölümünü bitirelim:

“Zavâhire (ibarelerden ilk bakışta anlaşılan manalara) itiraza kulak asılmaz. Delili şudur: Şâri' Teâlâ'nın meram ve maksadına tercüman olan bizzat Arap dilidir. Arap dilinde 'nass'ın bulunması ya imkânsızdır ya da çok nadirdir. Zira daha önce de geçtiği üzere nassın nass olabilmesi için on ihtimalden uzak olması gerekmektedir. Bu ise nadir ya da imkânsızdır. Şu halde Arap dili ile bir delil geldiği zaman sözü edilen ihtimaller onu kuşatmış olacaktır. İhtimal içeren bir delil ise müteahhir ulemanın ıstılahına göre 'nass' olmaz. Geriye ise zâhir ve mücmel kalmaktadır. Mücmelde yapılacak şey mübeyyini yani mücmelliği ortadan kaldıracı delili aramak veya durup sonucu beklemek(tavakkuf)'tir. Şu halde temel dayanak sadece zâhir olacaktır. Sonra eğer böyle bir tavra yani ihtimal içeren şeylere itiraz etmeye cevaz verilecek olursa, o zaman şeriatte dayanılabilecek hiçbir delil kalmaz. Çünkü her delilde zayıf da olsa ihtimaller bulunur. Bu durumda bu kabilden itirazlara kulak vermek delil zayıflatır ve bu sonunda şeriatın bütün delillerinin ya da en azından büyük çoğunluğunun zayıflığına hükmetmek gibi bir neticeyi doğurur... Şu halde ibarelerin zavâhirine karşı zayıf olan ihtimalleri dikkate alarak itiraz etmek doğru değildir. Bu ancak zâhirden çıkmayı gerekli kılan bir delilin bulunması halinde caiz olur ve o zaman da konu tearuz ve tercih ya da beyân bahsine dahil olur.”²³

Şâtıbî, burada da lâfzın delâletine işaret etmektedir. Ona göre lâfzın zâhirî manası ihmal edilmemelidir. Zayıf bir ihtimalle -ki her delilde zayıf da olsa ihtimaller bulunur- lâfzın zâhirine karşı çıkılmamalıdır. Zayıf delillerle lâfzın zâhirini terk etmek şeriatın iptaline kadar götürür. Lâfzın zâhirinden çıkmak için kuvvetli delillerin olması gerekir. Bu husus tüm usûlcülerin üzerinde ittifak ettiği bir husustur. Şâtıbî'nin de isabetle belirttiği gibi lâfzın zâhirinden çıkışının önemli bir sebebi tearuz durumudur. Böyle bir durumda lâfzın zâhiri terk edilebilir. Bizim vurgulamak istediğimiz nokta ise Şâtıbî'nin makâsıd ve maslahata riayet prensibi yanında bu tür noktalara da işaret etmesidir. Şâtıbî bu yolla makâsıd ve dil; lâfız ve mana arasında bir denge kurmaktadır.

ŞÂTİBÎ VE HADİS

Şâtıbî'nin hadîsle ilgili görüşlerini ortaya koyarken özellikle gelenekten farklı düşünüp düşünmediğine dikkatleri çekmek istiyoruz. Ayrıca bu çerçevede Şâtıbî'nin hadîs ve sünnet olayına nasıl baktığı, diğer bir ifadeyle onları farklı telâkî edip etmediği de ortaya çıkmış olacaktır. Bunun için de bazı usûl konularına, ayrıca hadîslerden hüküm çıkarma meselesi üzerinde durulacaktır. Hadîslerden hüküm çıkarma meselesini burada ele alışıımız, istidlâl meselesine verdiği önemden, bir de hadîsleri sırf genel ilke ve prensipler ışığında anlamakla yetinmeyip onları bilgi ve kültürün kaynağı olarak da görmesinden kaynaklanmaktadır.

²³ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV, 324-327 (IV, 329-332).

Şâtıbî'nin *el-Muvâfakât* ve *el-İ'tisâm* adlı eserlerini araştırdığımızda haber-i vâhidin durumu, hadîsin amel karşısındaki konumu, hadîslerin korunmuşluğu gibi meselelerle karşılaşmaktayız. Ancak bu konuların bazıları sistematik olarak ele alınmamıştır. Bir vesileyle bunlara değinilmiş ve geçilmiştir. Bu değinileri değerlendirilmek suretiyle bazı sonuçlara varmaya çalışacağız. Şimdi bunları görmeye çalışalım.

Şâtıbî, bid'at sahiplerini işlerken haber-i vâhid konusuna temas etmiştir. Ona göre bid'at çeşitli şekillerde ortaya çıkabilir. Bunlardan biri de bid'at sahibinin bid'atının, diğer amellerin kendisinden kaynaklandığı bir asıl olmasıdır. Bid'at sahibinin haber-i vâhidi mutlak olarak reddetmesi buna örnektir. Burada haber-i vâhidin reddi "asıl" olmaktadır. Bir kere böyle bir bid'ata sahip olduktan sonra bu bid'at diğer amellere de tek tek sirayet edecektir. Bu noktada Şâtıbî, teklifle ilgili hükümlerin çoğunun haber-i vâhide dayandığını belirtmiştir. Çünkü emir, mükellefe ya Kur'an'dan ya da Resul'ün sünnetinden gelir. Bu ikisinden kaynaklanan şeyler yine bunlara râcîdir. Emir, sünnetten gelirse, sünnetin çoğu âhâd olarak nakledilmiştir. Hatta Resulullah'ın hadîsi içinde mütevatir çok az bulunur. Emir, Kur'an'dan gelirse, sünnet muhakkak onu açıklamıştır. Kur'an'da açıklanmayan şeylere gelince, haber-i vâhidi reddeden bunlar için kendi re'yini kullanmak durumundadır. İşte bu bid'atın tâ kendisidir.²⁴

Burada Şâtıbî'nin gelenek ile paralel düşündüğünü gösteren önemli imalar mevcuttur. Şâtıbî, haber-i vâhidi mutlak olarak inkâr edenleri bid'at sahibi olarak tavsif etmektedir. Onun *mutlak* kelimesini kullanması da dikkat çekicidir. Bu durum akla bazı sebeplerle haber-i vâhidi reddeden veya onunla amel etmeyen bid'atçı olmayacağını getirmektedir. Daha sonra bu konuya hadîs-Medine ameli ilişkisini işlerken döneceğiz.

Şâtıbî, haber-i vâhidi mutlak olarak inkâr edeni bid'atçı olarak nitelerken teklifî hükümlerin çoğunun haber-i vâhide dayandığını da belirtmiştir. Bu durum Şâtıbî'nin haber-i vâhidle amel edilmesi gerektiğine inandığını göstermektedir. Bundan daha da önemlisi onun haber-i vâhidi "sünnet" olarak telâkki etmesidir. Bunun en önemli göstergesi "sünnetin çoğu âhâd olarak nakledilmiştir" şeklindeki ifadesidir. Bu ifadede sadece hadîs eşittir sünnet ima edilmemiş, sünnet eşittir haber-i vâhide vurgu yapılmıştır. Burada kullanılan sünnet Hz. Peygamber'in dışında başka şeyleri içermekte midir? Dolayısıyla Hz. Peygamber'in dışında bulunan materyaller için Şâtıbî sünnet kelimesini kullanmakta mıdır? Bunun cevabını daha sonra vermeye çalışacağız. Ancak şimdilik söylemek gerekirse, onun ifadelerine baktığımızda Resulullah'ın sünnetine vurgu yaptığı anlaşılmaktadır. Bu noktada Şâtıbî'nin sabit olan haber-i vâhidi dikkate aldığını ve bu görüşüyle gelenekle özellikle Şafiî geleneğiyle ayrı düşmediğini söylemek mümkündür. Yeri gelmişken söylemek gerekirse Şâtıbî'nin "sünnetin çoğu âhad olarak nakledilmiştir" ifadesi önemli bir fikri daha içermektedir. Bu ifade ona göre mütevatir olarak uygulanan sünnetlerin az olduğunu göstermektedir. Yine bu ifade kanaatimizce Medine ameline dayalı

²⁴ Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, (thk. Mustafâ Ebû Süleymân en-Nedvî), Riyad, 1996, I, 159.

mütevâtir olan sünnetlerin de az olduğunu ortaya koymaktadır. Şâtıbî'nin yukarıdaki vurgusu Medine amelîne dayalı uygulamaların âhâd olarak gelen sünnetle amel etmeyi gölgelememesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Çünkü sünneti çoğu âhâd olarak gelmiştir.

Şâtıbî, haber-i vâhidi inkâr edenlere bir başka münasebetle tekrar değinmiştir. Ona göre bir grup haber-i vâhidi toptan inkâr etmiş ve Kur'an'ı anlamada akıllarının güzel gördüğü şeyle yetinmiştir. O kadar ki "İman edip salih amel işleyenlere yediklerinde bir günah yoktur" ayetine dayanarak içkiyi mübah kabul etmişlerdir. Bu ve benzerleri hakkında Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Sizden birini, koltuğuna yaslanmış bir vaziyette emrim veya nehyim kendisine ulaşıp da bunun üzerine şöyle derken görmeyeyim: Ben bilmem! Biz Allah'ın Kitab'ında ne bulduysak ona tâbi oluruz."²⁵ Şâtıbî, sünneti dikkate almayanlar için bunun büyük bir tehdit oluşturduğunu ifade etmiştir.²⁶

Şâtıbî, ayrıca hadîsler zan ifade ettiği iddiasıyla onları reddeden bid'atçı bir grubu da incelemiştir. Onlara göre zan Kur'an'da yerilmiştir. Zira Allah "Onlar ancak zanna ve nefislerinin arzusuna uyuyorlar"²⁷ ve "Sadece zanna uyuyorlar. Zan ise hiç şüphesiz hakikat bakımından bir şey ifade etmez"²⁸ buyurmaktadır. Onlar bu şekilde Allah'ın Hz. Peygamber'in diliyle haram kıldığı şeyleri helâl kıldılar. Bu haramlar Kur'an'da nass olarak bulunmamaktadır. Böyle yapmakla akıllarının güzel kabul ettiği şeyi ispat etmeye yöneldiler.²⁹

Şâtıbî, hadîslere karşı bu tavrı tespit etmekle yetinmemiş, ayrıca onlara cevap vermiştir. Ona göre ayet ve hadîslerde söz konusu olan zan onların iddia ettiği gibi değildir. Ayet ve hadîslerde söz konusu olan zannın üç manası vardır:

a. Buradaki zan dinin asıllarıyla alâkalıdır. Furûa taalluk eden şeylerde zannla amel yerilmemiştir.

b. Buradaki zan, iki taraftan birini diğerine râcih bir delil olmaksızın tercih etmektir. Şüphesiz bu zemmedilmiştir. Ayette de belirtildiği gibi onlar sırf hevalarına tâbi olmaktadır.

c. Zan iki türlüdür: Birincisi kat'î bir asla dayanan zandır. Bu tür zanla dinde amel edilir. Zira malûm bir asla dayanmaktadır. Bu tür zan malûmun kendi cinsi kabilindedir. Diğerisi ise kat'î bir asla dayanmayan zandır. Haber-i vâhidin senedi sahih olup da dinde kat'î bir asla dayanıyorsa, onu kabul etmek gerekir. Kâfirlerin zanları bir şeye dayanmadığı için onları reddetmek gerekir.³⁰

Şâtıbî, burada hadîslerin zan ifade ettiği iddiasına ciddi eleştiriler yöneltmiştir. Bu durum haber-i vâhidlerin onun nazarında kabul gördüğünü göstermektedir. Bu haliyle Şâtıbî, gelenekle uyum içindedir. Ancak haber-i vâhidlerle amel etmeyi - sonuç itibarıyla olmasa da- temellendirmedi gelenekten ayrıldığı bir nokta vardır. O

²⁵ İbn Hanbel, *Müsned*, IV, 131-132; Ebû Dâvûd, *Sünnet*, 6; Tirmizî, *Sünnet*, 10. Bu hadîsin eleştirisi için bkz. M. Emin Özafşar, "Polemik Türü Rivayetlerin Gerçek Mahiyeti", *İslâmiyât* (1998) 1: 3, s. 20-32.

²⁶ Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, I, 286.

²⁷ Necm, 23.

²⁸ Necm, 28.

²⁹ Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, I, 286.

³⁰ Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, I, 291.

da haber-i vâhidlerin müstakil değil, kat'î bir asla dayalı, yani Kur'an'a dayalı beyanlar olmasıdır. Bu meseleyi son bölümde göreceğiz.

Şâtıbî, ayrıca maksat ve görüşlerine muvafık olmayan hadîsleri reddeden insanlardan da bahsetmiştir. Bunlara göre hadîsler ma'kûle muhaliftir ve delilin gerektirdiği şeye aykırıdır. Dolayısıyla onların reddedilmesi gerekir. Bu insanlar kabir azabını, sıratı, mizanı, ru'yetullahı, sinek hadîsini, Resulullah'ın karnı ağırana bal tavsiyesini ve benzeri, *adûl* (sika) kişilerin naklettiği sahîh hadîsleri inkâr etmişlerdir.³¹

Şâtıbî burada *adûl* kavramına vurgu yapmakta ve âdil, yani sika olan ravilerin naklettiği hadîslerin sırf akla uymadığı gerekçesiyle reddine karşı çıkmaktadır. Bu noktada hadîşçilerin geleneğiyle uyum içinde olduğunu söylemek mümkündür.

Daha önce Şâtıbî'nin hadîs ile sünneti aynı telâkki ettiğini belirtmiştik. Burada hadîs karşısında "amel"i tercih ettiği bazı durumlar üzerinde durulacaktır. Şüphesiz bu durum Mâlikî geleneğinin bir devamı mahiyetindedir. Bununla birlikte konuyla alâkalı dikkat edilmesi gereken bir nokta vardır ki, o da Şâtıbî'nin hadîsle sünneti karşı karşıya getirmemesi, hadîsle "amel"i -ki bu Medine amelidir- değerlendirmesidir. Zira Medine ameli ona göre mütevâtir sünnet mesabesindedir.

Şâtıbî'ye göre her bir şer'î delil şu ihtimallerin birinden uzak değildir:

- a. İlk selef döneminde devamlı olarak ya da çoğu kez kendisiyle amel edilmiştir.
- b. Çok nadir olarak ya da belli bir dönem içerisinde amel edilmiştir.
- c. Asla kendisi ile amel edilmemiştir.³²

Şâtıbî, birinci kısım ile ilgili bir delili kullanma ve onun gereği ile amel etme konusunda herhangi bir problem bulunmadığını belirtmiştir. Ona göre tâbi olunması gereken sünnet, tâbi olunması gereken doğru yol budur.

İkinci kısma gelince, bu durumda bu kısımdan olmayan başka bir delil tercih edilmiş, devamlı ya da çoğu kez o kullanılmış oluyor demektir. Nadir olarak kendisi ile amel edilmiş delile karşı, ilk nesillerin o delile muhalif olan delil üzerinde amelde devamlılık göstermeleri dikkate alınması gereken bir husustur. Bu devamlılık ya şer'î bir gerekçeden ya da şer'î olmayan bir gerekçeden kaynaklanmıştır. Şer'î olmayan bir gerekçeden kaynaklanması batıldır. Şu halde mutlaka şer'î bir gerekçeden dolayı onunla amelde devamlılık gösterilmiştir. Şâtıbî bu noktada ilk nesillerin, selefın üzerinde amel ettiği delilin tercih edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.³³

Şâtıbî, burada nadir olarak amel yapılan delillerin tek tip olmadığını ifade ederek onları ikiye ayırır:

- a. Az amel edilmesinin makul bir izah ve sebebi bulunan deliller. Bu türden olanlarda sebebin ortadan kalkması durumunda sonuç da ortadan kalkacak şekildedir. Bunun bir çok örneği vardır. Mesela Cebrail'in Hz. Peygamber'e iki gün imamlık yaptığını bildiren hadîs, Hz. Peygamber'in namaz vaktini sorana "*Bizimle birlikte*

³¹ Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, I, 285.

³² Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, III, 56 (III, 49).

³³ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, III, 57 (III, 50).

bu iki gün namaz kıl!" buyurması bu türdendir. Hz. Peygamber'in Ramazan gecelerini bir müddet ihya etmesi sonra cemaat çoğaldığı için farz olur endişesiyle bunu terk etmesi; kuşluk namazını az bir müddet kılması ve sonra terk etmesi de böyledir. Şâtıbî bu gibi konularda çoğunluğun, yani selefin üzerinde devam ettiği amellerin tercih edilmesi gerektiğini belirtmiştir.³⁴

b. Şâtıbî bu kısmın çeşitli şekillerde olabileceğini ifade ederek beş tür üzerinde durur. Bunların en önemlisi ilk tür olduğu için sadece onun üzerinde durmayı tercih ediyoruz.

Buna göre delilin vukuu üzerinde görüş birliği olmakla birlikte meselenin bizzat kendisi çeşitli yorumlara açıktır. Bunun neticesinde müctehid kendince daha güçlü gözüken tarafa meyletmekte ve böylece ihtilâf doğmaktadır. Ya da meselenin bizzat vukuunda ihtilâf meydana gelmektedir. Bu durumda sorumluluktan kurtulmanın en iyi yolu, ihtiyatlı davranmaya en uygun olanı nadir olanın terki ile birlikte yaygın ve galip olan uygulama doğrultusunda amel etmektir.

Mesela bir adamın başka bir adama saygı ve ikram olsun diye ayağa kakmasını ele alalım. Süregelen uygulama, böyle bir davranışın gösterilmemesi şeklindedir. Sahabe, yanlarına Hz. Peygamber'in gelmesi halinde ayağa kalkmıyorlardı ve mecliste neresi boş ise oraya oturuyorlardı. Selefin sürekli ayağa kalktıklarına dair bir haber nakledilmemiştir. Eğer onlar saygı için ayağa kalkar olsalardı, muhakkak bize ulaşırdı. Hz. Peygamber'in amca oğlu Ca'fer için ayağa kalkması ve bir başka olayda "*Büyüğünüz için ayağa kalkınız*"³⁵ buyurmasını zâhiri üzere alsak bile o zaman daha uygun olanı –daha önce anlatılan gerekçeden dolayı- onun aksi olacaktır. Bununla birlikte söz konusu ayağa kalkmanın saygı ve hürmet olması ihtimali yanında özlemekten dolayı bir an önce ona kavuşma arzusu ya da mecliste yer açılması, böylece onun da oturabileceği bir yer temin edilmesi gibi bir sebepten kaynaklanmış olabileceği de mümkündür. Konu bu gibi ihtimallere açık olduğuna göre o zaman süregelen uygulama yönünde hareket etmemiz gerekecektir. Süregelen amel doğrultusunda hareket ettiğimiz zaman kesin olarak bir delil üzerine bulunmuş ve ittifakla da sorumluluktan kurtulmuş oluyoruz.³⁶

Şâtıbî'ye göre el öpme meselesi de -böyle bir şeyin farz edilmesi ya da bu konuda rivayet edilen haberi sahih saymamız durumunda- aynıdır. Çünkü Hz. Peygamber'in elini öpme olayı çok nadir olarak meydana gelmiştir. Sonra sahabe ve tâbiün nesilleri içerisinde uygulama hep bunun terki doğrultusunda olmuştur. Dolayısıyla bu durum el öpmenin mercûh oluşunu (zayıflığını) ortaya koyar. Şükür secdesi hakkında da -Hz. Peygamber tarafından yapıldığını farz etmemiz durumunda- aynı şeyi söylemek mümkündür. Çünkü Hz. Peygamber kendisine üst üste pek çok sevinç haberi geldiği, üzerine Allah'ın nimetleri yağdığı halde böyle bir secdeye devam etmemiştir. Onun şükür secdesine devam ettiği hakkında herhangi bir nakil bulunmamaktadır. Sahabeden de yaygın olarak böyle bir şey yaptıkları haberi gelmemiştir. Ancak Ka'b b. Mâlik'in tevbesinin kabul edildiğine dair ayet

³⁴ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, III, 58-62 (III, 51-55).

³⁵ Buhârî, *İsti'zân*, 26.

³⁶ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, III, 64-65 (III, 56-57).

inmesi üzerine secdeye kapanması gibi çok nadir haller bulunmaktadır. Bu durumda şükür secdesi, onların büyük çoğunluğunun yaygın olarak gösteregeldikleri tavra muhalefet etmek olacaktır.³⁷

İşte bu noktada Şâtıbî, İmam Mâlik'in tavrına işaret etmiştir. Ona göre İmam Mâlik'in uygulamayı (amel) hadîslere tercih etmesinin sebebi budur. Zira o, ancak süregelen uygulamayı ya da çoğunluk tarafından uygulanan hususları dikkate almakta ve hakkında hadîsler bulursa bile böylesi olmayanları terk etmektedir.³⁸

Görüldüğü gibi Şâtıbî'nin amel karşısında hadîslerinin konumuna dair yaptığı izahlar tamamen Mâlikî geleneğiyle uyum içindedir. Burada üzerinde durulması gereken birkaç nokta vardır. Şöyle ki;

a. Şâtıbî, asla hadîs ile sünneti karşı karşıya getirmemiş veya hadîse karşı sünneti tercih etmemiştir. Onun sisteminde böyle bir kavram kargaşası yoktur.

b. Şâtıbî, buradaki şekliyle *hadîs*le nadir olarak uygulanmış ameli; *amel* ile yaygın olarak uygulanmış ameli kastetmiştir. Nadir olarak uygulanan amel haber-i vâhid konumunda; yaygın olarak uygulanan amel mütevâtir sünnet konumundadır. Bu durumda Şâtıbî, çoğunluğun uyguladığı ameli tercih etmektedir.

c. Şâtıbî'nin çoğunluğun amelini tercih etmesi nadir olarak uygulanan amelin ve bunu bize aktaran hadîsin mevzû olması, hatta onun hadîsleri seçmeye, ayıklamaya tâbi tutması anlamına bile gelmez. Zaten Şâtıbî de buna "nadir olarak uygulanan amel" adını vermektedir. Şâtıbî bu tür amelleri bazen yorumlamış, bunlara ihtimal dahil olduğu için selefın devam ettiği amelin uygulanması gerektiğini söylemiş, bazen de nadir olarak uygulanan amelle ilgili rivayetin bulunduğunu belirtmiş, yorum yapmamış ve çoğunluğun yaygın olarak uyguladığı amelin tercih edilmesi gerektiğini söylemiştir.

Şimdi Şâtıbî'nin hadîslere karşı ilgisinin ne boyutta olduğunu anlayabilmek için onun hadîslerin korunmuşluğuyla ilgili görüşleri üzerinde duralım. Şâtıbî'nin şeriatın maksatlarını işlerken "Yüce İslam şeriatı masumdur, hata ve tahriften korunmuştur, onu tebliğ eden Hz. Peygamber de masumdur, nitekim icmâ ettikleri konularda onun ümmeti de masumdur" şeklinde bir meseleyi incelemiştir. Ona göre söz konusu hususun iki delili bulunmaktadır:

a. Şâtıbî, bu hususa açıkça ya da dolaylı olarak delâlet eden delillerin bulunduğunu söyler. "*Doğrusu Kitab'ı biz indirdik, onun koruyucusu da elbette biziz*"³⁹ ve "*Bu Kitab, ... ayetleri sağlam kılınmış kitaptır*"⁴⁰ ayetleri örnek olarak verilebilir. Bu ayet-

³⁷ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, III, 65-66 (III, 57-58).

³⁸ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, III, 66 (III, 58). Mâlikîlere göre amel veya Medinelilerin ameli denilen şeyin haber-i vâhide karşı konumu böyle olsa da bu Medine amelinin otoritesinin tartışılmaz olduğunu göstermez. Zira Medine amelinin neye dayandığı konusunda eskiden beri tartışmaların bulunduğu belirtilmelidir. Bu tartışmalar için bkz. Misfir b. Gurmullah ed-Dümeynî, *Hadîste Metin Tenkidi Metodu*, (çev. İlyas Çelebi, vd.), İstanbul, 1997, s. 316-337; Ahmed Nûr Seyf, *Amelu ehli'l-Medîne beyne mustalahâti Mâlik ve ârâi'l-usûliyyin*, Dâru'l-buhûs li'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, 2000, s. 400-503; Yasın Dutton, "Sunna, Hadith and Madinen Amal", *Journal of Islamic Studies* (1993) 4: 1, s. 1-26; Ahmet Hasan, *İslam Hukuk Biliminin Gelişimi*, İstanbul, 1999, s. 187-203; Zafer I. Ensari, "The Significance of Shafi'i's Criticism of The Medinese School of Law", *Islamic Studies* (1991) 30: 4, s. 485-499; İbrahim Kafi Dönmez, "Amel-i Ehl-i Medine", *DİA*, III, 21-25.

³⁹ Hicr, 9.

⁴⁰ Hacc, 52.

lerde Yüce Allah, kendi ayetlerini korumakta ve onları sağlama bağlamakta olduğunu belirtmiştir. Sünnet her ne kadar bu ayetlerde zikredilmemişse de o da nihâî olarak Kur'an'a çıkmakta, onun açıklayıcısı olmakta ve onun etrafında dönmektedir.

b. Hz. Peygamber zamanından bu yana kendisini gösteren ve İslam şeriatının her türlü tahriften korunmasını garanti eden faaliyetler de bu hususun delilidir. Yüce Allah, İslam şeriatının -bir bütün olarak ve tüm ayrıntılarıyla- korunması, ona yönelik her türlü saldırıların önlenmesi ve onun müdafaa edilmesi için her türlü vesileyi yerinde ve eksiksiz olarak hazırlamıştır. Şâtıbî, bu noktada Allah'ın hazırladığı vesileleri sıralamaktadır. Bizi ilgilendiren ise Ehl-i hadîse yaptığı vurgudur. Ona göre Yüce Allah bir başka bahada çalışmak üzere hadîşçileri çıkarmıştır. Bunlar Hz. Peygamber'in hadîsleri içerisinde sahîh olanları araştırmışlar, râvileri tenkide tâbi tutmuşlar ve onlardan kimin sika, güvenilir ve âdil olduğunu, kimin de zayıf, yalancı ve fâsık olduğunu ortaya çıkarmışlar ve böylece hadîsler içerisinde sahîh olanları seçmişler, sahîh olmayanlarını, illetli bulunanları göstermişlerdir. Tarihten istifade metodunu geliştirmişler ve böylece hangi râvilerin kimlerle görüştiklerini, kimlere yetişemediklerini ortaya koymuşlardır. Bütün bunların sonucunda Hz. Peygamber'den sabit olan ve delil olarak kullanılan hadîsler ortaya çıkmış ve yerleşmiştir.⁴¹

Şâtıbî'nin yukarıdaki ifadeleri iki açıdan önemlidir:

a. Şâtıbî, sadece (mütevâtir) sünneti değil, *hadîsleri* de Allah'ın teminatı altında kabul etmektedir.

b. Şâtıbî, hadîşçilerin yaptıkları çalışmalara oldukça fazla güven duymaktadır. Zira Allah, onları hadîsleri teminat altına almak için ortaya çıkarmıştır.

Bu bölümde son olarak Şâtıbî'nin hadîslerin manalarından nasıl yararlandığı ortaya konulacaktır. Bu durum, -hadîslerden hüküm istinbat etmenin önemsenmediği bir zamanda- Şâtıbî'nin istidlâl veya istinbata nasıl baktığını da gösterecektir.

Şunu evvel emirde belirtmek gerekir ki, Şâtıbî hem *el-Muvâfakât*'ta hem de *el-İ'tisâm*'da hadîslerden bir çok istidlâlde bulunmuştur. Bu istidlâllerin nasıl gerçekleştiğini daha görebilmek için birkaç örnek vermek isabetli olacaktır.

Şâtıbî, pratik değeri bulunmayan ilimlerin öğrenilmesine karşıdır. Ona şöyle bir soru sorulur: "İlim genel olarak güzel bir şeydir, herhangi bir kayıt getirilmeksizin matlup kabul edilmiştir. İlim talebinde bulunmayı isteyen nasslar umum şığasıyla ve mutlaktır. Dolayısıyla ilgili nasslar her ilmi içine alır. İlmin içerisinde de pratik neticesi bulunan olduğu gibi bulunmayan da vardır. Bu itibarla söz konusu nassları bu iki neviden diğerini dışarıda bırakarak sadece birisine tahsis etmek bir tahakküm olmaz mı?"

Şâtıbî, bu soruya ilim talebinde bulunan nassların sanıldığı gibi umumî ve mutlak olmadığını, zikri geçen delillerle tahsis edildiğini söyleyerek cevap vermiştir. Ona göre bu hususa iki şey delâlet eder. Bunlardan biri de şeriatın ümmî bir ümmet

⁴¹ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, II, 58-60 (II, 54-56).

için gönderilmiş ümmî bir şeriat olduğu hususudur. Nitekim Hz. Peygamber “*Biz ümmî bir ümmetiz, hesap kitap bilmeyiz*”⁴² buyurmuştur.⁴³

Şâtıbî’nin ele aldığı konuyla hadîste kastedilene baktığımızda ilk plânda bir irtibatın bulunmadığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Şâtıbî’nin döneminde yeni yeni meselelerin ortaya çıktığı görülmektedir. Şâtıbî, bu meselelerde kendi görüşünü temellendirebilmek için hadîslerden istinbatta bulunmaya çalışmıştır. Her ne kadar bu istinbatlar hadîste kastedilene ortaya koymasa da bilgi ve kültüre katkı anlamında önemli imalar içermektedir.

Bir başka örnekle ilgili olarak Şâtıbî, mübahın terk edilmesi gibi bir usûl kaidesini açıklamaya çalışır. Bu konuda “*Sizin hakkımızda en çok korktuğum şey, dünyanın sizden öncekilere kapılarını açtığı gibi size de açmasıdır*”⁴⁴ hadîsine atıfta bulunur. Ardından da konuyla ilgili pek çok delilin bulunduğunu ve bunların da mübahın terkinin istemeye yeterli olduğunu belirtir.⁴⁵ Görüldüğü gibi Şâtıbî bir usûl kaidesine hadîslerden istinbatta bulunarak delil getirmiştir.

Son bir örneğe göre Şâtıbî “beş teklifî hükmün fiil ve terklere taalluku ancak kasıt iledir” şeklinde ortaya koyduğu ilkeyi delillendirmek için de hadîse atıfta bulunmuştur. Buna göre “*Ameller ancak niyetlere göredir*”⁴⁶ hadîsi üzerinde ittifak edilen bir esası oluşturmaktadır.⁴⁷ Burada da Şâtıbî yine usûl-i fıkıh kaidesine hadîslerden delil getirmiştir.

Bütün bunlar Şâtıbî’nin hadîsleri sadece genel ilke ve prensipler açısından değerlendirmedigini, bununla birlikte tek tek hadîslerden istidlâl ve istinbat için de faydalandığını göstermektedir.

ŞÂTİBÎ’YE GÖRE SÜNNET

Sünnet kelimesinin ilk metinlerde ne tür anlamlarda kullanıldığına dair araştırmalar bugün ilgiyle izlenmektedir. İlk metinlere, özellikle Mâlik’in *Muvatta*’na dayanılarak sünnetin, aslında sadece Hz. Peygamber’in söz, fiil ve takrirleri olmadığı, bunları da içine almakla birlikte sonraki neslin ictihad ve yorumlarını da ihtiva eden dinamik bir süreç olduğu ifade edilmektedir.⁴⁸ Acaba Mâlikî geleneğin zirvesini temsil eden Şâtıbî’nin bu konudaki görüşü nedir?

Şâtıbî’ye göre sünnet kelimesi bir ıstılah olarak çeşitli anlamlarda kullanılmıştır. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz:

a. Sünnet, sadece Hz. Peygamber’den nakledilen bizzat Kur’an tarafından ele alınmayan, aksine Hz. Peygamber tarafından beyan edilen şeylerdir. Bunların Kur’an’ın genel olarak getirdiği esasların beyanı mahiyetinde olup olmaması arasında fark yoktur.⁴⁹ Burada Şâtıbî’nin Hz. Peygamber’den nakledilen tüm hadîsleri,

⁴² Buhârî, Savm, 13; Müslim, Sıyâm, 15; Ebû Dâvûd, Savm, 4.

⁴³ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, I, 52 (I, 44).

⁴⁴ Buhârî, Cihâd, 37; Müslim, Zekât, 1321.

⁴⁵ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, I, 113 (I, 104).

⁴⁶ Buhârî, Bed’ü’l-vahy, 1; Müslim, İmâre, 155.

⁴⁷ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, I, 149 (I, 137).

⁴⁸ Bu tür yorumlar ve değerlendirmeleri için bkz. Yavuz Köktaş, “Bazı Yeni Sünnet Tanımları Üzerine”, *Divan* (2002) I, 12, s. 95-160.

⁴⁹ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV, 4 (IV, 2).

yani rivayetleri sünnet içerisinde değerlendirdiğine dikkat edilmelidir. Bu anlamda hadîs eşittir sünnet demek mümkündür. Ayrıca burada Şâtıbî'nin sünnetle Hz. Peygamber'in sözlü beyanlarını kastettiği vurgulanmalıdır. Ancak ona göre sünnet başka anlamlarda da kullanılmıştır.

b. Sünnet, bid'at karşısı bir anlamda kullanılmıştır. Mesela bir kimse Hz. Peygamber'in davranışına uygun harekette bulunduğu zaman "falan kişi sünnet üzeredir" denilir. Burada söz konusu davranış şeklinin Kur'an'da açıklanmış olup olmaması arasında fark yoktur. Aksi şekilde harekette bulunduğu zaman ise "falan kişi bid'at üzeredir" denilir. Öyle gözüküyor ki, sünnetin bu kullanılış şeklinde dikkate alınan husus sadece şeriat sahibinin yani Hz. Peygamber'in ameli olmakta ve sünnet tabiri işte bu açıdan kullanılmaktadır.⁵⁰ Bu kısımdaki sünnet tanımına sadece Hz. Peygamber'in amellerinin, yani fiillerinin girdiğine dikkat edilmelidir. Zaten onun yaptığına aksine yapmak bid'at işlemek anlamına gelmektedir.

c. Şâtıbî'ye göre sünnet kelimesi sahabenin işleyegeldikleri şeyler anlamında da kullanılmaktadır. Sünnet diye isimlendirilen bu şeylerin Kitab'da veya sünnette olup olmamasına bakılmaz. Çünkü bu halleriyle onlar;

1. Ya kendilerince sabit olan fakat bize kadar ulaşmayan bir sünnete tâbi olmuşlardır.

2. Ya da üzerinde tümünün veya halifelerin icmâ ettiği bir ictihada dayanmışlardır. Onların bir konuda görüş birliği etmeleri icmâ olmaktadır. Halifelerin icmâi ise aslında tüm sahabenin icmâi anlamına gelmektedir. Çünkü maslahat gereği tüm insanları o şey ile amel etmeye sevk etmeleri ve bu arada sahabenin böyle bir davranışa karşı herhangi bir tepki vermemesi, onların da o hükme katıldıklarını gösterir. Şâtıbî, bu durumda sahabe dönemindeki mürsel maslahatların ve istihsâna dayalı uygulamaların sünnetin bu sonuncu kullanılış şekli altına girdiğini belirtmiştir. Nitekim sahabe döneminde gerçekleştirilen içki cezasının seksen sopya çıkarılması, zanaatkârların tazminle sorumlu tutulması, Kur'an'ın Mushaf halinde toplanması, divanların kurulması ve benzeri uygulamalar bu kabildendir. Bu noktada Şâtıbî, görüşünü delillendirmek için önemli bir hadîse atıfta bulunur. Ona göre "Sünnetime ve hidayete erdirilmiş raşid halifelerimin sünnetine yapışın"⁵¹ hadîsi sünnetin sahabe uygulaması anlamında kullanılışına delâlet etmektedir.⁵²

Görüldüğü gibi Şâtıbî, sadece sünnetin üçüncü kullanımıyla Hz. Peygamber'in söz ve fiillerini ifade eden hadîsin dışında bir anlam ifade ettiğini belirtmiştir. Sünnetin bu şekilde kullanılması genelleştirilebilir mi? Bugüne kadar ortaya konulmuş maslahat veya istihsâna dayalı hükümleri icmâ dairesine girdiği takdirde sünnet olarak adlandırmak mümkün müdür? Bu anlamda ictihad-icmâ-sünnet şeklinde her zaman uygulanabilen dinamik bir süreç ortaya konulabilir mi?

⁵⁰ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV, 4 (IV, 2).

⁵¹ Tirmizî, İlim, 16, Ebû Dâvûd, Sünnet, 5. Bu hadîsin eleştirisi için bkz. İ. Hakkı Ünal, "Seçmecî ve Eleştirel Yaklaşım veya Hz. Peygamber'i (s. a. v) Anlamak", *İslâmî Araştırmalar* (1997) 10: 1-2-3, s. 47-51.

⁵² Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV, 4-6 (IV, 2-4).

Şâtıbî'nin ifadelerine dayanarak söyleyecek olursak, böyle bir süreçten bahsetmek imkânsızdır. Zira onun ifadeleri böyle bir sürecin sahabeye kadar devam ettiğini göstermektedir. Bu açıdan şu noktalar önemlidir:

a. Şâtıbî, sünnet kelimesinin kullanılmasını sahabenin uygulamalarıyla sınırlandırmıştır. Bu uygulamaları da ikiye ayırmış, her uygulamayı sünnetin kapsamına dahil etmemiştir. Sahabenin uygulamasının sünnet olabilmesi için ya kendi yanlarında sabit fakat bize ulaşmayan bir Peygamber sünneti olacak ya da tüm sahabenin icmâ ettiği bir ictihad olacaktır. Burada önemli olan nokta ikinci husustur. Bu ikinci hususu da önemli kılan orada icmâa yapılan vurgudur. Çünkü bu anlamda bir sahabe uygulamasının, yani sünnetinin bağlayıcı olabilmesi için bahis konusu ictihadın üzerinde ihtilâf edilmemesi gerekmektedir.

b. Sahabe uygulamasının bu şekilde bağlayıcı olmasının kaynağı da önem arz etmektedir. Şâtıbî'ye göre bu kaynak akıl veya ictihad değildir. Bu kaynak Pz. Peygamber'in "Sünnetime ve hidayete erdirilmiş raşid halifelerimin sünnetine yapışın" şeklindeki beyanıdır. Bu hadîs, sahabenin, özellikle raşid halifelerin uygulamalarının sünnet olarak değerlendirilmesinin dinî boyutunu ortaya koymaktadır. Sahabe dışında ise dinî açıdan hiçbir kimsenin uygulamasının -üzerinde icmâ hasıl olsa bile- sünnet adını alması mümkün gözükmemektedir.

c. Şâtıbî'nin olaya dinî açıdan baktığı anlaşılmaktadır. Buna göre sahabenin sünnetinin bağlayıcılığı söz konusudur. Şâtıbî, tâbiûn sünnetini hiç bahis konusu etmemiştir. Ancak özellikle *Muvatta'*a baktığımızda onların ictihadları için de sünnet kelimesinin kullanıldığı görülmektedir. Bu ise sünnet kelimesinin sözlük anlamında kullanıldığı, dinî bakımdan bağlayıcılık unsuru taşımadığını göstermektedir.

Bununla birlikte -her ne kadar Şâtıbî böyle düşünüyorsa da- dinî anlamda bağlayıcı olmamakla birlikte sünnet kelimesinin sözlük anlamı dikkate alınarak hüküm ve ictihadlar için kullanılması kanaatimizce mümkündür. Zira tarihte bu anlamda kullanılmıştır. Hadîsten çıkarılan hükümlere sünnet denildiği bir vakıdır.

ŞÂTİBÎ'YE GÖRE KUR'AN VE HADİS İLİŞKİSİ

Hadîsin Kur'an karşısındaki konumuyla ilgili tartışmalar erken dönemde başlamıştır. Şâfiî'nin bu tartışmaları *er-Risâle* adlı eserinde naklettiği görülmektedir.

Şâfiî, sünnetlerin -ki ona göre hadîs ve sünnet aynı şeydir- üç çeşit olduğu konusunda bir ihtilâfın bulunmadığını, ancak bunların ikisi üzerinde icmâ edildiğini belirtmiştir. Şâfiî'ye göre bu sünnetler şöyledir:

a. Allah'ın Kur'an'da açıkça bildirdiği bir hükmü Hz. Peygamber aynı şekilde beyan etmiştir.

b. Allah'ın Kur'an'da mücmel olarak indirdiği bir hükmü Hz. Peygamber onun muradına uygun olarak açıklamıştır.

c. Sünnetin üçüncü çeşidi de hakkında Kur'an'da hiçbir hüküm bulunmayan konularla ilgilidir.⁵³

⁵³ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 91.

Şâfiî, üçüncü çeşidin farklı açıklama şekilleri olduğunu ifade etmiştir. Buna göre hakkında Kur'an'da hüküm bulunmayan konularda sünnet şu şekilde oluşmaktadır:

a. Kimine göre Allah, Hz. Peygamber'e itaati farz kıldığına ve ezeli ilminde geçtiğine üzere onu rızasına uygun işlerde muvafık eylediğine göre hakkında Kur'an hükmü bulunmayan konularda ona sünnet koyma yetkisi vermiştir.

b. Kimine göre Hz. Peygamber ancak Kitab'da aslı olan konularda sünnet koymuştur. Nitekim namazların sayılarını ve nasıl kılınacağını, mücmel olan farzın aslına dayanarak açıklamıştır. Alım-satım işleri ve diğer hukukî konularla ilgili sünnetleri de böyledir.

c. Kimine göre Hz. Peygamber'e Allah'tan bir mesaj (elçilik) gelmiştir. Bu itibarla onun sünneti Allah'ın emriyle sabit olmuştur.

d. Kimine göre de Hz. Peygamber'in koyduğu her sünnet onun kalbine ilham edilmiştir. Onun sünneti Allah tarafından kalbine ilham edilen "hikmet"tir. Yani kalbine ilham edilen şey onun sünnetini teşkil etmektedir.⁵⁴

Şâfiî, üçüncü çeşidin bu açıklama şekillerini zikretse da ona göre ne olursa olsun önemli olan Allah'ın Hz. Peygamber'e itaati farz kıldığını beyan etmesi ve insanlardan hiç birine bildiği bir işte ona muhalefet etmek için bir mazeret tanımasıdır.⁵⁵

Şâtîbî sünnetin Kur'an karşısındaki konumuna iki açıdan değinmiştir. Biri sünnetin Kur'an'la birlikte aynı değerde mi telâkki edileceği yoksa Kur'an'dan sonra gelen bir delil olarak mı kabul edileceğidir. Şâtîbî, bu noktada sünnetin dikkate alınma bakımından Kur'an'dan sonra geleceğini belirtmiş, bunu Kitab'ın kat'î sünnetin zannî olmasıyla ve Muâz hadîsiyle⁵⁶ delillendirmiştir.⁵⁷

Diğer konu ise sünnetin manası itibarıyla Kur'an karşısındaki konumudur. Şâtîbî de Şâfiî'nin yaptığı gibi sünnetin Kur'an karşısındaki konumu bakımından âlimlerin farklı düşüncelere sahip olduğunu belirtir ve Şâfiî'ninkine benzer bir tasnif yapar. Şâfiî'nin tasnifinde ikinci sırada yer alan görüşü Şâtîbî'nin savunduğu görülmektedir.

Şâtîbî'ye göre sünnet, manası bakımından sonuçta Kitab'a çıkar ve ona dayanır. Kısaca belirtmek gerekirse sünnet Kur'an'ın beyanıdır, müstakil ve Kur'an'dan bağımsız hüküm koyması söz konusu değildir. Şâtîbî, bu görüşü örneklerle ortaya koymaya çalışmıştır. Şimdi birkaç örnek üzerinde duralım:

a. Allah, temiz olan şeyleri helâl; pis olan şeyleri de haram kılmıştır. Bu iki ucun arasında bunlardan her birine katılması mümkün olan pek çok şey bulunmak-

⁵⁴ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 92-93.

⁵⁵ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 104.

⁵⁶ Ebû Dâvûd, Akdiye, 11; Tirmizî, Ahkâm, 3; Nesâî, Kudât, 11. Bu hadîsin eleştirisi için bkz. M. Emin Özafşar, "Polemik Türü Rivayetlerin Gerçek Mahiyeti", *İslâmiyât* (1998) 1: 3, s. 41-48.

⁵⁷ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, IV, 5. Şâfiî'nin Kur'an ile sünneti aynı değerde bir delil olarak kabul ettiği vurgulanmalıdır. Bkz. *er-Risâle*, s. 104. Şâfiî, olaya tamamen Hz. Peygamber'e itaatin farz oluşu, dolayısıyla sünnete uyulması gerektiği açısından yaklaşmıştır. Sünneti ikinci delil olarak kabul edenler ise onun sübut değerini ve Kur'an'ın beyanı oluşunu dikkate almışlardır.

tadır. İşte Resulullah bu konuda gerekli açıklamalarda bulunmuş ve köpek dışı olan yırtıcı hayvanlar ile pençeli kuşları yemeyi yasaklamıştır.⁵⁸

2. Allah, eğitilmiş ev hayvanının sahibi için tuttuğu avı helâl kılmıştır. Eğitilmemiş hayvanın tuttuğu av ise haramdır. Bu ikisi arasında eğitilmiş av hayvanının tuttuğu ve birazını da yediği avın hükmü kalmıştır. Hz. Peygamber, av hayvanının avından yemesi halinde ondan yenilemeyeceğini beyan etmiştir.⁵⁹

3. Allah zinayı haram kılmış, evlenmeyi helâl kılmıştır. Ancak meşru şekle muhalif aktedilen nikâh hakkında bir şey dememiştir. Bu noktada Hz. Peygamber velisiz nikâh olamayacağını, böyle bir nikâhın batıl olduğunu beyan etmiştir.⁶⁰

Bu örnekler sünnetin müstakil hüküm koyucu bir delil değil, Kur'an'daki konuyla ilgili bir "asl"ın beyanı olduğunu göstermektedir. Aslında verilen örneklerle baktığımızda sünnetin bu hükümleri müstakil olarak ortaya koymasıyla onları Kur'an'daki bir asla dayalı olarak ortaya koyması sonuçta aynı kapıya çıkmaktadır. O halde Şâtıbî'yi böyle bir düşünceye sevk eden neden ne olabilir?

Şâtıbî'nin bu görüşü temellendirirken başvurduğu bazı delillerden onun maksadını anlamak mümkündür. Şâtıbî'nin, tamamen sünnetin Kur'an'ın beyanı olduğunu söylerken şu ayetlere atıfta bulunduğu görülmektedir:

a. "İnsanlara indirilene açıklayasın diye sana Kur'an'ı indirdik."⁶¹

b. "Ayrıca bu Kitab'ı sana her şey için bir açıklama kaynağı ... olarak indirdik."⁶²

c. "Kitab'da biz hiçbir şeyi eksik bırakmadık."⁶³

d. "Bugün size dininizi tamamladım."⁶⁴ Şâtıbî'ye göre dinin tamamlanmasıyla Kur'an'ın indirilmesi kastedilmektedir. Şu halde sünnet sonuç itibarıyla Kur'an'da olanın açıklanması olmaktadır.⁶⁵

İlk ayete baktığımızda Şâtıbî'nin onu sünnetin bütün hükümlerine şamil olarak anladığı görülmektedir. Burada dikkat çekici husus iki ve üçüncü ayetlerin sünnet inkârcuları tarafından delil olarak kullanılmasıdır. Şâtıbî ise bu ayetleri sünneti inkâr etmek için değil, sünneti Kur'an'a bağlamak için kullanmıştır. Şayet Kur'an her şeyin bir açıklaması ise, Kitab'da hiçbir şey eksik bırakılmamış ise sünnetin de nihayetinde Kur'an'a çıkması, ona dayanması ve onun beyanı olması gerekmektedir. Aslında sünneti müstakil hüküm kaynağı gören yaklaşım da sünneti tamamen Kur'an'ın beyanı olarak gören yaklaşım da kendi açılarından isabetlidir. Zira sünneti müstakil hüküm kaynağı gören yaklaşım yukarıda zikredilen ayetleri özellikle ikinci ve üçüncü ayette geçen Kitab kelimesini farklı yorumlamışlardır. Burada geçen Kitab levh-i mahfûz olabileceği gibi, Kitab'da hiçbir şeyin eksik olmaması da genel ilke ve prensipler, küllî esaslar şeklinde anlaşılabilir. Başta da söylediğimiz gibi nereden bakılırsa bakılsın her iki yaklaşım da sonuçta aynı kapıya çıkmaktadır.

⁵⁸ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV, 32 (IV, 30).

⁵⁹ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV, 34-35 (IV, 32).

⁶⁰ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV, 36 (IV, 34).

⁶¹ Nahl, 44.

⁶² Nahl, 89.

⁶³ En'âm, 38.

⁶⁴ Mâide, 3.

⁶⁵ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV, 12-13 (IV, 10-11).

SONUÇ

Bu çalışmada Şâtıbî'nin hadîs ve sünnetle ilgili görüşleri ele alınıp tahlil edilmiştir. Çalışmanın amacı hadîs ve sünnetle ilgili düşünceleriyle Şâtıbî'nin nerede durduğunu tespit etmeye çalışmaktır. Şâtıbî'nin usûl-i fıkhîta makâsıdu'ş-şerî'a teorisini sistemli bir şekilde incelediği bilinmektedir. Makâsıd teorisi Kur'an ve sünnet nasslarını bir bütün olarak anlamaya yöneliktir. Bununla birlikte buradan hadîslere nasıl yaklaştığını anlamaya çalıştık. Makâsıd teorisinin hadîsleri anlamakla ne ilgisinin olduğu akla gelebilir. Şurası muhakkak ki, bu teori çerçevesinde Kur'an'a yaklaşımla hadîslere yaklaşım aynıdır. Bu bağlamda Şâtıbî'nin anlayışında ahiret, ibadet, sarîh olan mücerred emir ve nehiylerle ilgili konularda makâsıd ve maslahata riayet prensibinin geçerli olmadığı tespit edilmiştir. Hadîsleri ilgilendiren bölüm ise bu genel çerçeveye birlikte konuları işlerken verdiği örneklerdir. Bu konularla alâkalı recm cezasını ve hayızlı kadının namazını değil, ama orucunu kaza etmesini örnek olarak vermiştir. Bu da en azından Şâtıbî'nin bu gibi konuları makâsıd çerçevesinde değerlendirmedeğini ve makâsıd teorisini her şeye uygulanabilen mutlak bir teori olarak ortaya koymadığını göstermektedir. Bu durum dil çerçevesinde murâdı anlamakla makâsıdı tespit etme arasında önemli bir dengenin kurulduğunu ortaya koymaktadır.

Şâtıbî'nin hadîsle ilgi görüşlerinden ortaya çıkan diğer önemli bir sonuç da, haber-i vâhidi mutlak olarak inkâr edeni bid'atçı olarak nitelerken teklifî hükümlerin çoğunun haber-i vâhide dayandığını belirtmesidir. Bu durum Şâtıbî'nin haber-i vâhidle amel edilmesi gerektiğine inandığını göstermektedir. Bundan daha da önemlisi onun haber-i vâhidi "sünnet" olarak telâkki etmesidir. Zira ifadelerinin siyak-sibakına bakıldığında bu durum açıkça görülmektedir. Bu da onun hadîs usûlünde yerleşmiş olan hadîs eşittir sünnet anlayışına bağlı olduğunu ortaya koymaktadır.

Şâtıbî'nin hadîs ve sünnet ilişkisiyle ilgili düşüncelerine gelince, asla hadîs ile sünneti karşı karşıya getirmemiş veya hadîse karşı sünneti tercih etmemiştir. Onun sisteminde böyle bir kavram kargaşası yoktur. Bununla birlikte Şâtıbî, *hadîsle*, yani nadir olarak uygulanmış amel ile *amelin* (Mâlikî geleneğinde amel kelimesi, bazen sünnet kelimesiyle de ifade edilmektedir), yani yaygın olarak uygulanmış amelin çatışabileceğini tespit etmiştir. Ona göre bu durumda nadir olarak uygulanan amel haber-i vâhid konumunda; yaygın olarak uygulanan amel ise mütevâtir sünnet konumunda olduğu için çoğunluğun uyguladığı ameli tercih etmek gerekecektir.

Son olarak söylemek gerekirse Şâtıbî, hadîsin Kur'an karşısındaki konumuyla ilgili yaygın olarak kabul edilmiş görüşten biraz farklı bir görüşe sahiptir. O da hadîsin/sünnetin müstakil olarak hüküm koyucu olmaması, tamamen Kur'an'ın bir aslına dayalı olarak onu beyan edici olmasıdır. Sünneti müstakil hüküm kaynağı gören yaklaşım da sünneti tamamen Kur'an'ın beyanı olarak gören yaklaşım da kendi açılarından isabetlidir. Ancak önemli olan husus, sünnetin getirdiklerini delil olarak kabul etmede her iki yaklaşımın da nihayetinde aynı kapıya çıkmasıdır.

TÜRKÇE KUR'AN MEALLERİNDE “MİN” HARFİNİN AKTARIM PROBLEMİ

Gıyasettin ARSLAN*

THE PROBLEM OF TRANSFER SOME LETTER “MIN” IN TURKISH TRANSLATIONS OF THE QURAN

The sacred books used the same language as the people. The Holy Quran gave the message to Arabic people with their own language. The three important elements of the Arabic language are: Noun, verb and letter. The letter of (min) is one of the these letters. In this article we will study the usage of the letter of (min) in the Quran and study how it was translated in to Turkish with it's authentic meanings. As seen the recent Turkish translations of the Quran are observed to be better than those translated in the past. We have study nearly thirty Turkish translations of the Quran and we have want to showe some examples for this letter (min). Thus we desire to draw a conclusion.

Kutsal metinler, insanlara hitap ederler; bunun için onlar insanların anlayacakları dilden konuşurlar. Bunun en güzel örneği Kur'an-ı Kerim'dir. Nitekim o, bu yargının altını önemle çizer. Esasen dil o kadar önemlidir ki, onu ilk¹ ve olgun² şekliyle öğretimini bizzat yüce yaratıcı üstlenmiştir. Çünkü dil, her yönüyle son derece hassas ve incelikleri olan, aynı zamanda yaratıcının da kullandığı en kadim fenomenlerden biridir.

Dilin hassas/sanatsal inceliklerinden biri de şüphesiz harflerdir. Hemen hemen her dilde -özellikle de Arapça'da- harfler, linguistik öğeler içinde mühim bir yer tutarlar. Bu harflerden birisi de “harf-i cer” ailesinden addedilen (min) harfidir.

İşte bu çalışmada biz (min) harfinin dilsel fonksiyonu ile onun Kur'an-ı Kerim'de yüklendiği kimi anlamları ve bunların Türkçe tercümelere ve meallere aktarımını incelemeye çalışacağız.

Bilindiği gibi Arapça'da (min) harfi, birbirinden farklı anlamlarda kullanılmaktadır. Onun mekân ve zaman için başlangıç zarfı, bir şeyin bütününden bir

* Yrd. Doç. Dr., Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, garslan@firat.edu.tr

¹ 2. Bakara, 31.

² 55. Rahmân, 4.

bölüm/ba'ziyet, bir eylemde sebep bildirme, herhangi bir ifadede beyan ve tefsir görevi yapma, bazı harf ve edatlarla -(ba) ('alâ) (fi) ('an) ('inde) gibi- eş anlamlı olarak kullanılması gibi fonksiyonları ilk akla gelen hususlardır. Bazen de (min) harfi te'kid ve sıla anlamında da kullanılmaktadır.³

Bu bağlamda (min) harfinin geçtiği bazı ayetlerde üstlendiği kimi fonksiyonları temel kaynaklardan tespit ettikten sonra (min) harfinin bu ayetlerde hangi anlamda kullanıldığını ve Türkçe'ye aktarımda bu anlamların hedef dile hakkıyla, diğer bir ifadeyle öz anlamını koruyarak taşıyıp taşınmadığı hususunu araştırdık. Bunun için otuza yakın Türkçe meale başvurduk. Türkçe mealin ilgili kısmını olduğu gibi alıntıyla aldık ve kısa değerlendirmesini de yaparak bir sonuca gitmeye çalıştık. Değerlendirmede iki önemli nokta üzerinde durduk: Birincisi (min) harfinin, kaynak dilden hedef dile aktarılırken ayet içerisinde yüklendiği anlamları korumuş mu? İkincisi, kaynak dildeki anlamın (korunan şekliyle) Türkçe'ye aktarımında Türk dilinin gramer, edebiyat ve selikasına uyulmuş mu? Bütün bunları incelerken son derece objektif olmaya da çalıştık.

Mealleri hazırlayanların isimlerini⁴ ilk geçtiği yerde tam, sonraki referanslarda kısaltarak sadece mütercimim soyadı ile gösterdik. Söz konusu meallerin hemen hepsinin başında isim olarak "Kur'an-ı Kerim", "Meali" "Anlamı" ve "Tercümesi" gibi birbirine benzer ortak kelimeler bulunduğundan bunları tanıtım dip notunda tekrar tekrar zikretme gereği duymadık. Ayetlerin hemen altında yer alan tam mealler ise "Müşid 3.0" programına aittir.⁵ Bu programın kullanılması tamamen pratik olmasındandır. Tercih ettiğimiz mealler ve gerekçelerini ise her örneğin sonunda verdik.

³ İbn Manzûr, Cemâleddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sadr, Beyrut, 1993, XIII, 421. Râzî, Muhammed b. Ebû Bekr, *Muhtârû's-Sihâh*, Dâru'l-Kütübî'l-İmiyye, Beyrut, 1983, 635, Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Matbaatü's-Saâde, Mısır, trsz., IV, 273. İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebib*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1992, I, 349 vd. Abdurrahmân Câmî, *Mulla Câmî*, İstanbul, 1302, 387; Zerkeşi, Bedruddîn Muhammed, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1994, IV, 355. Süyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru İbn Kesîr, Dımaşk, 1996, I, 562-563.

⁴ Hasan Basri Çantay, İstanbul, 1984; İsmail Hakkı İzmirli, Eren Yay., İstanbul, 1977; Elmalılı Hamdi Yazır, Birleşik Yay., sadeleştiren, Ali Bulaç, İstanbul, 1994; Ömer Rıza Doğrul, Bilgi Yay., İstanbul, 1955; Ömer Nasuhi Bilmen, İpek Aş., (sadeleştirenler, Sadreddin Gümüş-Yakup Çiçek-Muhsin Demirci), İstanbul, 2001; Abdülbaki Gölpinarlı, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1958; Abdullah Atıf Tüzüner, İstanbul, 1970; Hüseyin Atay, Sek Yay., Ankara, 1995; Hüseyin Atay-Yaşar Kutluay, DİB, Yay., Ankara, 1981; Ahmet Davudoğlu, Çelik Yay., İstanbul, trsz.; Fikri Yavuz, Sönmez Yay., İstanbul, trsz.; Süleyman Ateş, Şura Yay. İstanbul, trsz.; Ali Özek başkanlığında Heyet (Hayreddin Karaman, Ali Turgut, Mustafa Çağrıncı, İbrahim Kafi Dönmez, Sadreddin Gümüş), TDV Yay., Ankara, 1993; Talat Koçyiğit-İsmail Cerrahoğlu, (Bakara suresi) DİB, Yay., Ankara, 1984; Talat Koçyiğit, DİB, Yay., Ankara, 1990; Ziya Kazıcı-Necip Taylan, Çağrı Yay., İstanbul, 1991; Yaşar Nuri Öztürk, Yeni Boyut Yay., İstanbul, 1994; Ali Bulaç, Bakış Yay., İstanbul, trsz.; Beşir Eryarsoy-Ahmet Ağırakça, Buruc Yay., 1995; Sadreddin Gümüş-Yakup Çiçek-Muhsin Demirci, İpek Aş., İstanbul, 1997; Suat Yıldırım, Feza Gazetecilik Aş., İstanbul, 1998; Mehmet Nuri Yılmaz, Moro Yay., Ankara, 2000; Medine Balcı, Ebrar Yay., İstanbul, trsz.; Ömer Dumlu-Hüseyin Elmali, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İzmir, 2001; Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin, DİB, Yay., Ankara, 2001.

⁵ Bu programın da büyük oranda Ali Özek başkanlığındaki heyetin hazırladığı (TDV Yay., Ankara, 1993) mealden yararlandığı bilâhare anlaşılmıştır.

“MIN”HARFINİN KULLANIMI

1. BAŞLANGIÇ BİLDİRMESİ

(min) Harfi, mekân ile ilgili ifadelerde bazen ibtidâ (başlangıç) bildirir;⁶ nitekim (min) harfi aşağıdaki ayette bu anlamda kullanılmıştır.⁷

“sübhânellezî esrâ bi abdihi leylen mine’l mescidi’l-harâmi ile’l- mescidi’l-aksâ...”

“Bir gece, (Muhammed) kulunu Mescid-i Harâm’dan, Mescid-i Aksâ’ya götüren Allah noksan sıfatlardan münezzehtir.”⁸

Bütün meallerde bu (min) harfi, ibtidâ bildiren bir ek olarak ve ismin (-den hali) ile yani “Mescid-i Harâm’dan” şeklinde Türkçe’ye aktarılmıştır. Bu çevirilerde onun hem kaynak dildeki anlamı korunmuş, hem de hedef dilde anlam karşılığı - grammer ve dil selikası gibi hususlarda- tam olarak bulunmuştur. Bu yüzden Türkçe meallerin hepsi eşit oranda başarılıdır.

(min) harfi, aynı zamanda bir eylemin belli bir zaman dilimindeki başlangıç halini bildirir; örneğin, “li’llâhi’l emru min kablü ve min ba’d...”

“Onların bu yenilgilerinden önce de sonra da emir Allah’ındır. O gün müminler de Allah’ın yardımıyla sevineceklerdir.”⁹ ayetinde (min) harfi ve müteallaki, “Onlar yenildiklerinde de galip geldikleri zaman da; yani her zaman¹⁰ şeklinde tefsir edilerek Türkçe meallere şu şekilde aktarılmıştır:

“Önünde de sonunda da” (Çantay, Eryarsoy-Ağırakça, Öztürk) “önceden de sonradan da” (Bilmen) “Önde de sonda da” (Gölpınarlı) “Önce de sonra da”(Tüzüner) “Bundan evvel ve bundan sonra” (İzmirli, Kazıcı-Taylan) “Önünde ve sonunda” (Yavuz, Davudoğlu) “Eninde sonunda”¹¹ (Atay, Atay-Kutluay, Özek, Gümüş-Çiçek-Demirci) “Bu (yenilgileri)nden önce de sonra da” (Ateş) “Başında da sonunda da” (Yıldırım) “Bundan önce de sonra da” (Dumlu-Elmalı, Bulaç) “Bundan önce de bundan sonra da” (Altuntaş-Şahin).

Yukarıdaki meallerin hepsi doğrudur; ancak kanaatimizce “bundan önce de bundan sonra da” şeklindeki meal/ler kaynak dildeki anlamı hedef dile kapsamlı olarak aktarma açısından daha isabetlidir. Çünkü ayet, o zamanki mümin Rumların ateşperest İranlılarla savaşı ve onlara yenik düşmeleri özelinde bir nakildir, diğer bir ifadeyle ihbârî bir cümledir. Tercih ettiğimiz meal, hem bu olaya, hem de “sünnetullah”ın genel oluşuna işaret etmeyi birlikte içinde barındırmakta ve her iki anlamı da yansıtmaktadır.

⁶ *El-Kâmûs*, IV, 273, *Muhtârû’s-Sihâh*, 635, *Lisân*, XIII, 422, *Muğni’l-Lebib*, I, 349.

⁷ *el-İtkân*, I, 562, *el-Burhân*, IV, 355.

⁸ 17. İsrâ, 1, başka örnek için bkz., 27. Neml, 30.

⁹ 30. Rûm, 4.

¹⁰ Zemahşerî, Cârullah Muhammed b. Ömer, *Tefsîru’l-Keşşâf*, Dâru’r-Reyyân, Kahire, 1987, III, 467. İbn Kesîr İmâdüddîn Ebu’l Fidâ İsmâil, *Muhtasar Tefsîru İbni Kesîr*, Dâru’l-Kur’âni’l-Kerîm, Beyrut, 1981, III, 48. Merâğî, Ahmed Mustafâ, *Tefsîru’l-Merâğî*, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut, 1974, XXI, 28.

¹¹ Türkçe’de “evvel ve âhir”in karşılığı olarak (en sonra, durum çeşitli evreler geçirdikten sonra) anlamıyla beraber (bkz. Ömer Asım Aksoy, *Atasözleri ve Deyimler sözlüğü*, TDK yay. Ankara, 1981, s.642) “başta da sonda da” anlamında da kullanılmaktadır. bkz., age., s. 650.

2. BÜTÜNÜN BİR KISMINI İFADE ETMESİ

(min) harfi, kimi zaman cümle içerisinde başına geldiği kelime ve kavramlara “ba’ziyet” diğer bir ifadeyle “bir kısım” yani “bazı”¹² anlamını yükler: Örneğin;

“tilke’r-rusülü faddalnâ ba’dahüm ‘alâ ba’d minhüm men kelleme’llahü...”

“O peygamberlerin bir kısmını diğerlerinden üstün kıldık. Allah onlardan bir kısmı ile konuşmuş, bazılarını da derece derece yükseltmiştir”¹³ ayetindeki (min) harfi, teb’iz içindir;¹⁴ yani Allah, hepsi ile değil biri veya bir kaç ile konuşmuş anlamındadır. Ayette bahsedilen üstünlük ise bizzat Allah’ın onlarla konuşmasından dolayıdır.¹⁵ Şimdi bu ayette geçen (min) harfinin bazı meallerdeki aktarımına bakalım:

“Allah içlerinden kimini kelâmına muhatap edip onunla konuştu.” (Yazır)

“Allah bazısı ile söyleşmiş.” (İzmirli)

“Bunlardan bazısıyla söyleşmiş.” (Doğrul)

“Allah onlardan biri ile söyleşmiş.” (Çantay)

“Onlardan kimi vardır ki Allah Teâlâ onunla konuşmuştur.” (Bilmen)

“O peygamberlerden Allah’ın söyleştiği peygamber var.” (Yavuz)

“Onlardan biri odur ki Allah onunla konuşmuş.” (Tüzüner)

“Allah onlardan bazıları ile söyleşti.” (Davudoğlu)

“Allah onlardan kimine konuştu.” (Ateş)

“Onlardan Allah’ın kendilerine hitap ettiği” (Atay-Kutluay)

“Allah içlerinden kimi ile konuştu.” (Atay)

“Allah’ın konuştuğu kimseler onlardandır.” (Koçyiğit-Cerrahoğlu)

“Allah onlardan bir kısmı ile konuşmuş.” (Özek)

“Bu peygamberlerden Allah ile söyleşen vardır.” (Kazıcı-Taylan)

“Allah onlardan bazısıyla konuşmuştur.” (Öztürk)

“Allah onlardan bazısına hitap buyurdu.” (Yıldırım)

“Allah onlardan kimisi ile söyleşmiş.” (Eryarsoy-Ağırakça)

“Onlardan, Allah’ın kendileriyle konuştuğu” (Bulaç)

“Onlardan bazısıyla Allah konuştu.” (Gümüş-Çiçek-Demirci)

“İçlerinden Allah’ın konuştukları da vardır.” (Altuntaş-Şahin)

“Allah onlardan kimileri ile konuştu.” (Yılmaz)

“Onların kimisi ile Allah konuştu.” (Dumlu-Elmalı)

“Onlardan kimi ile Allah konuştu.” (Balcı)

Yukarıdaki mealleri (min) harfinin teb’iz ifade etmesi açısından değerlendirdiğimizde bu çevirilerin hepsinin kaynak dildeki anlamı aktarmada isabet ettikleri görülür. Ancak Türk dili ve edebiyatı açısından baktığımızda aynı şeyi söyleyemeyiz. Çünkü Türkçe’de biz, bu anlamda böyle cümle kurmayız; örneğin bir öğretmenin, öğrencilerin hepsiyle değil bazısıyla konuştuğunu ifade etmek için “öğretmen

¹² *el-Kâmûs*, IV, 273, *Muğni’l-Lebîb*, I, 349, *Câmi*, 387, *Lisân*, XIII, 421, *el-Burhân*, IV, 356, *el-İtkân*, I, 562.

¹³ 2. Bakara, 253.

¹⁴ *el-Burhân*, IV, 355. Bazı tefsirlerde onlardan bir kısmının derecesini yüceltmıştır bölümü “minhüm” harfi ve zamiriyle tefsir edilmiştir. Bkz., *es-Sâbûnî*, Muhammed, *Safvetü’t-Tefâsîr*, Beyrut, 1981, I, 160.

¹⁵ *Keşşâf*, I, 297.

onlardan bazısıyla konuştu" demeyiz. Fakat bunun yerine "öğretmen öğrencilerin bazısı veya bir kısmıyla konuştu" deriz. Bu anlamda yukarıdaki mealler içerisinde ayetteki (min) harfini Türkçe'ye ismin (-den) haliyle değil de Türkçe'deki kullanımına göre aktaran meal olarak "Onların kimisi ile Allah konuştu" şeklindeki tercümenin daha başarılı olduğunu söylemek mümkündür.

Nitekim bu üslûbun bir benzeri de Ahzâb suresindeki "mine'l-mü'mîne ricâlün sadakû mâ 'âhedüllâhe aleyhi fe minhüm men kadâ nahbehü ve minhüm men yentazir..."

"Müminler içinde Allah'a verdikleri sözde duran nice erler var. İşte onlardan kimi, sözünü yerine getirip o yolda canını vermiştir; kimi de (şehitliği) beklemektedir"¹⁶ ayetidir. Bu ifade şeklinin Türkçe karşılığı "onların bir kısmı... diğer bir kısmı ise..." kalıbıdır. Bu kalıbın İngilizce'deki karşılığı ise "some of them" kalıbıdır. Nitekim ayetin ilgili kısmı şöyle çevrilmiştir: "to some of them Allah spoke."¹⁷

Bu anlamda aynı mülâhaza ve değerlendirmeyi aşağıdaki ayet için de yapabiliriz:

"Rabbenâ innî eskentü min zürriyyetî bi-vâdin ğayri zî zer'in 'inde beytike'l-muharrem"

"Neslimden bir kısmını senin Beyt-i Harem'inin (Kâbe'nin) yanında, ziraat yapılmayan bir vâdiye yerleştirdim."¹⁸

Bu ayet bazı meallerde şöyle çevrilmiştir:

"Evlâtlarımdan kimini" (Çantay) "zürriyetimden bazısını" (İzmirli, Doğrul) "çocuklarımdan bazısını" (Ateş, Altuntaş-Şahin, Gümüş-Çiçek-Demirci) "zürriyetimden bir kısmını" (Davudoğlu, Yıldırım) "çocuklarımdan bir kısmını" (Yazır, Bulaç, Öztürk) "çocuklarımdan kimini" (Atay-Kutluay, Atay) "evlâdımdan bir kısmını" (Yavuz) "çocuklarımdan bir kısmını" (Tüzüner) "neslimden bir kısmını" (Özek, Yılmaz) "evlâtlarımdan kimini" (Balcı) "evlâtlarımdan bir kısmını" (Kazıcı-Taylan) "soyumdan bir kısmını" (Dumlu-Elmalı).

Gayet net olarak görüleceği gibi bu meallerin hepsinde (min) harfinin kaynak dildeki fonksiyonu yani ba'ziyet (bir kısmını) anlamı, hedef dile olduğu gibi aktarılmıştır. Bu yönüyle söz konusu meallerin hepsi doğrudur. Ancak Türkçe'de aynı anlamın estetik çevirisi kanaatimizce "çocuklarımdan bir kısmını" şeklinde olmalıdır. Çünkü Türkçe'de biz bu anlamda örneğin "gelirimden bir kısmını sana, bir kısmını ona veriyorum" demeyiz. Fakat bunun yerine "gelirimden bir kısmını sana, bir kısmını ona veriyorum" deriz. Dolayısıyla (min) harfinin burada ismin (-den) haliyle çevrilmesi gerekmez. Nitekim bunun muadil bir örneği olarak "yes'elûneke ani'r-rûh" ayetini¹⁹ "sana ruhtan soruyorlar" şeklinde tercüme etmek Türk dili ve edebiyatı açısından şık durmamaktadır. Bunun yerine "sana ruhu sorarlar" veya "sana ruh hakkında soru soruyorlar" olmalı. Çünkü burada ruh, örnek ayette de "zürriyetim"

¹⁶ 33. Ahzâb, 23.

¹⁷ Bkz. Muhammed Takıyuddin Al-Hilali-Muhammed Muhsin Khan, *The Noble Quran*, Hilal Publishing House, İstanbul, 1994.

¹⁸ 14. İbrâhim, 37.

¹⁹ 17. İsrâ, 85.

kelimeleri ayetlerde Türkçe gramer açısından ismin “-den” halini (dolaylı tümleç) değil nesne rolünü üstlenmişlerdir.

Bilindiği gibi belirtili nesne, yükleme sorulan “neyi” ve “kimi” soruları ile bilinir. Belirtili nesne ismin “-i” halini almış bir kelime veya kelime grubudur; örneğin “*Ramazân gecelerinde Ahmet Ağa beni Karagöze götürüyordu*” cümlesinde “beni” kelimesi belirtili nesnedir.²⁰ Yukarıdaki mealler içerisinde (zürriyet, evlât veya çocuk) kelimelerinin sonuna “-den” ekini getirmek o kelimeyi dolaylı tümleç yapmak demektir. Çünkü “dolaylı tümleçte yükleme “nereye, nerede, nereden, kime, kimde, kimden, neye ve benzeri” sorular sorulur. Dolaylı tümleç “-e, -de, -den” halini almış bir kelime veya kelime grubudur.”²¹

Buna göre ayette geçen *iskân* (*eskenü*) yani yerleştirme yüklemine “kimi” sorusunu soralım; kesin olarak bunun cevabı “zürriyetim veya bazı çocuklarım” olacaktır. Nesne de “-i” eki aldığına göre “çocuklarımın bir kısmını” şeklinde yapılan çeviri daha doğru olur. Bu anlamda bütün mealler nesneyi dolaylı tümleç olarak yanlış bir şekilde Türkçe’ye çevirmişlerdir.

3. BEYAN İFADE ETMESİ

(min) harfi, aynı zamanda cümlede beyan için kullanılır.²² Bu anlamda çoğu kez “mâ” ve “mehmâ” gibi müphem edat ve kelimelerden sonra gelir. Örneğin;

“mâ yeftehi’l-İlahü lî’n-nâsi min rahmetin fe lâ mümsike lehâ”

“Allah’ın insanlara açacağı herhangi bir rahmeti tutup hapseden olamaz”²³ ayetin de Allah’ın insanlara açtığı/ihsan ettiği şeyin beyanı, izahı -yani onun açtığı ihsanın rahmet olduğu- vardır. Bu durum Türkçe meallere şöyle yansımıştır:

“Rahmetinden verdiğini tutacak yoktur.” (Doğrul) “herhangi bir rahmeti”(Çantay, Özek) “rahmetini” (İzmirli) “bol bol verdiği iyiliği” (Tüzüner) “lütfeceği şeye” (Gölpınarlı) “bir rahmet” (Ateş) “rahmeti” (Atay-Kutluay, Atay, Öztürk, Kazıcı-Taylan) “bir rahmeti” (Davudoğlu, Eryarsoy-Ağırakça) “bir rahmet ve nimeti” (Yavuz) “herhangi bir nimeti” (Yıldırım) “rahmetinden her neyi” (Bulaç) “ne rahmet” (Altuntaş-Şahin).

Burada Allah’ın açacağı/vereceği nimet müphemdir. Ancak ayetten kast edilen de müphem boyutuyla beraber her türlü ilâhî hayır, lütuf ve ihsandır. Nitekim Abdülbaki Gölpınarlı bu hususu uzun bir mealle açıklamaya çalışmıştır: “*Rahmet ve ihsanına dair lütfeceği şeye.*” Ancak aynı anlamı daha kısa bir cümleyle ifade etmesi hasebiyle “*herhangi bir rahmeti*” veya “*herhangi bir nimeti*” şeklindeki mealler daha güzeldir. Çünkü ayetin müphem olmasının temel esprisi, bu nimet ve lütufların çokluğunu ihsas ettirmektir. Nitekim yukarıdaki meallerin bir kısmında bu manalara da işaret edilmiştir. Ne var ki buradaki (mâ) harfi, “her türlü nimeti” ifade etmektedir. Dolayısıyla bu anlamı da Türkçe’de en iyi karşılayan kelime “*herhangi*” kelimesidir.

²⁰ Vahit Tane, *Türkçe Edebiyat*, Güven-Der Yay., İstanbul, 1995, 105.

²¹ Vahit Tane, *Türkçe Edebiyat*, 105.

²² *Lisân*, XIII, 422, *Muhtârü’s-Sihâh*, 635, *el-Kâmûs*, IV, 273, *Keşşâf*, III, 155, *el-Burhân*, IV; 355, *el-İtkân*, I, 562.

²³ 35. Fâtır. 2. Örnek için bkz., 2. Bakara 106.

Şimdi de (mehmâ) edatından sonra gelen (min) harfine bir örnek verelim:

"ve kâlû mehmâ te'tinâ bihi min âyetin li tesharanâ bihâ fe mâ nahnü leke bi mü'minîn"

*"Ve dediler ki: "Bizi sihirlemek için ne mucize getirirsen getir, biz sana inanacak değiliz."*²⁴

Bu ayet de Türkçe meallerde şöyle tercüme edilmiştir: "Herhangi ayeti" (Doğrul) "ne mucize" (Yazır, Özek, Atay-Kutluay, Atay, Yılmaz-Kazıcı-Taylan, Gümüş-Çiçek-Demirci) "her ne mucize" (İzmirli, Çantay, Bilmen, Davudoğlu, Yavuz, Eryarsoy-Ağırakça) "bir mucize" (Tüzüner) "hangi delili" (Gölpınarlı) "her ne" (Altuntaş-Şahin) "ne kadar mucize" (Ateş) "(mucize olarak) her ne" (Bulaç) "istediğin kadar ayet" (Öztürk) "hangi mucizeyi" (Yıldırım) "nasıl bir mucize" (Balcı).

Burada *"mehmâ te'tinâ bihi"* ifadesi *"her ne yaparsan yap"*²⁵ anlamına gelmektedir. Yukarıdaki meallerde Abdullah Atif Tüzüner dışındaki meallerin hepsi (min) harfinin vurgusunu Türkçe'ye aktarmada başarılı olmuşlardır. Çünkü (min) harfi burada daha önceki örnekte de gördüğümüz gibi gösterilecek mucizenin ne niteliğinden ne de adedinden bahsetmektedir. Dolayısıyla ayette bir nevi ipham/kapalılık oluşmuştur. Bu kapalılığın giderilmesi de ancak "nasıl" ve "ne kadar" gibi soruların cevabı olabilecek ifadelerle tercüme edildiğinde giderilebilir. Bu yüzden ayetteki (min) ifadesi her türlü "olağanüstü şeyi" nitelik ve nicelik olarak çağrıştırmaktadır. Dolayısıyla Türkçe'ye çeviride bu anlamları yansıtan "ne" "her ne" "herhangi" "nasıl" "ne kadar" gibi soru ve edat kalıplarıyla çevrilen mealler daha doğrudur.

Aşağıdaki ayette de (min) harfine beyan (ekstra izah) anlamı yüklenmiştir:²⁶

"yuhallevene fihâ min esâvire min zeheb"

*"Orada Altın bileziklerle bezenecekler."*²⁷

Ayet, diğer meallerde ise şöyle çevrilmiştir:

"Altın bileziklerle bezenecekler" (Çantay, İzmirli, Özek) "altın bilezikler takılarak süslenecekler" (Gölpınarlı) "altın bilezikleri ile süslenecekler" (Bilmen) "altın bileziklerden süslenecekler" (Yazır, Davudoğlu, Yavuz) "altın bileziklerle süslenecekler" (Doğrul, Tüzüner, Öztürk, Altuntaş-Şahin) "altın bilezikler takınırlar" (Atay-Kutluay, Atay) "altın bileziklerle süslenecekler" (Eryarsoy-Ağırakça, Balcı) "altın bileziklerle bezenirler" (Ateş, Yılmaz) "altın bileziklerle süslenirler" (Kazıcı-Taylan, Bulaç) "altın bilezikler takınırlar" (Gümüş-Çiçek-Demirci, Dumlu-Elmalı) "kendilerine altın bilezikler takılacak" (Yıldırım).

Yukarıdaki meal örnekleri içerisinde (min) harfini Türkçe'ye ismin "-den" hali ile aktaranlar dışındaki meallerin hepsinin makul, Türk edebiyatı ve selikasına uygun olduğu söylenebilir. Bununla beraber Türk selikasında esas olarak kullanılan ifade tarzı "altın/bilezik takmaktır." *"altın bilezikler takınırlar"* ve *"kendilerine altın bilezikler takılacak."* Bu anlamda Türkçe'de "altınla/bilezikle süslenmek" şeklindeki kullanım tarzı oldukça azdır.

²⁴ 7. A'râf, 132.

²⁵ Keşşâf, II, 146.

²⁶ el-Burhân, IV, 355, el-İtkân, I, 562.

²⁷ 18. Kehf, 31.

Esasen “yuhallavne fiili, (h-l-y) kökünden türemiş ve “takı takmak, giydirmek eklemek” anlamına gelir.²⁸ Meselâ Arapça’da başına (-el-) harf-i tarif takısı gelen (marife) kelimeler için “el-muhallâ bi el” tabiri kullanılır. Bununla birlikte her takı gibi bilezik de süslenme amacıyla takılacağı için diğer mealler de yanlış sayılmazlar.

4. SEBEP BİLDİRMESİ

(min) Harfi, bazen de sebep bildirir. Aşağıdaki ayet buna güzel bir örnektir:

“mimmâ hatîâtihim uğrikû”

“Bunlar, günahları yüzünden suda boğuldular.”²⁹

Bu ayet de incelediğimiz meallerde şöyle çevrilmiştir:

“Günahları sebebiyle” (İzmirli) “suçları yüzünden” (Gölpınarlı, Tüzüner) “günahlarından dolayı” (Çantay, Eryarsoy-Ağırakça) “bir çok hatalarından dolayı” (Yazır) “hataları dolayısıyla” (Bulaç) “hataları yüzündendir ki boğuldular” (Öztürk) “hatalarından dolayı (Ateş) “günahları yüzünden” (Doğrul, Davudoğlu, Yavuz, Özek, Atay-Kutluay, Atay, Kazıcı-Taylan, Gümüş-Çiçek-Demirci, Balcı) “bir çok suçları sebebiyle” (Yıldırım) “hataları yüzünden” (Yılmaz, Altuntaş-Şahin) “kendi hatalarından dolayı” (Dumlu-Elmalı).

Yukarıdaki meallerin hepsi buradaki (min) harfinin sebep bildirdiğini haklı olarak çevirilerine yansıtılmışlardır. Ne var ki ayetin bağlamı herhangi bir hata değil günah işlemleri hususudur. Böyle olunca “günahları yüzünden boğuldular” şeklindeki meal daha doğrudur.

Aşağıdaki ayette yer alan (min) harfi de sebep³⁰ bildirmektedir:

“yec’alûne esâbi’ahüm fî âzânihim mine’s-savâ’iki hazera’l-mevt”

“O münafiklar yıldırımlardan gelecek ölüm korkusuyla parmaklarını kulaklarına tıklarlar.”³¹

Şimdi meallerde (min) harfinin bu özelliğine dikkat edilip edilmediğine bakalım:

“Ölüm korkusuyla yıldırımlardan” (Çantay, Balcı) “ölüm korkusuyla yıldırımların sesini duymamak için” (Gölpınarlı) “yıldırımların dehşetinden ölüm korkusuyla” (İzmirli) “yıldırımlardan ölüm korkusuyla” (Yazır) “ölüm korkusundan dolayı yıldırımlardan” (Bilmen) “yıldırımla ölüm korkusundan” (Tüzüner) “yıldırımlardan ölmek korkusu ile” (Davudoğlu, Atay-Kutluay, Atay, Yavuz, Koçyiğit-Cerrahoğlu, Yılmaz) “yıldırım seslerinden ölüm korkusuyla” (Ateş) “yıldırımla ölmekten korkarak” (Kazıcı-Taylan) “yıldırımlardan gelecek ölüm korkusuyla” (Özek) “ölüm korkusuyla yıldırım seslerinden” (Altuntaş-Şahin) “yıldırımlar yüzünden ölüm korkusuyla” (Öztürk) “yıldırımların verdiği dehşetle, ölüm korkusundan” (Doğrul, Yıldırım) “yıldırımlardan gelecek ölüm korkusu yüzünden” (Gümüş-Çiçek-Demirci) “şimşeklerin hâkim olduğu şiddetli bir yağmura tutulup bunları duyma-

²⁸ *El-Kâmûs*, IV, 319-320.

²⁹ 71. Nûh, 25.

³⁰ *el-İkân*, I, 563.

³¹ 2. Bakara, 19.

mak için ölüm korkusuyla" (Dumlu-Elmalı) "ölüm korkusuyla yıldırımlardan" (Eryarsoy-Ağırakça) "yıldırımların saldığı dehşetle ölüm korkusundan" (Bulaç).

Tefsirlerde³² (min) harfine yüklenen anlamın aynısı Türkçe meallerde de aynıyla bulunmaktadır. Yani hepsinde ölüm korkusu esas sebep olarak ifade edilmiş; ancak ölüm korkusuna neden olan fizikî sebebin ise yıldırımlar olduğu belirtilmiştir. Böyle olunca yukarıdaki mealler içerisinde "yıldırımlardan ölmek korkusuyla", "yıldırımla ölmekten korkarak", "yıldırımlardan gelecek ölüm korkusuyla" "yıldırımlardan gelecek ölüm korkusu yüzünden" vb. mealler daha doğrudur. Çünkü ayetteki (*hazera'l-mevt*) yani, ölüm korkusu,; "savâ'ik" yani yıldırımlardan kaynaklanan bir ölüm korkusudur. Bunun için ayetteki (*hazera'l-mevt*) terkibi sebep bildiren bir nesnedir. Teknik tabirle (mef'ülün li eclih)'tir. Buna göre en sağlıklı meal ve anlam "yıldırımlardan gelecek ölüm korkusuyla" şeklindeki mealdir.

5. FASIL HARFİ OLARAK GELMESİ

(min) harfi, aynı cümle içerisinde yan yana gelen iki zıt anlamlı kelimedenden ikincisinin başına gelir.³³ Aşağıdaki ayet, buna örnektir:

"vallahü ya'lemü'l-müfside mine'l-muslih..."

"Allah, işleri bozanla düzeltene bilir..."³⁴

Bu ayetle ilgili olarak eski ve yeni Türkçe Kur'an meallerinde şöyle çeviriler yapılmıştır:

"Yetimlerin salâhına çalışanlarla fesad yapanları bilir." (Çantay) "fesat çıkararı da salâh için çalışanı da bilir" (Doğrul) "düzelteni bozandan ayırır." (Yazır) "fesat çıkaran ile ıslah edeni bilir" (İzmirli) "bozan ile ıslah edeni" (Bilmen) "kötülükle ve iyilikle çalışanı bilir" (Tüzüner) "onların işlerini bozanı, düzgün bir hale getirenden ayırt eder." (Gölpınarlı) "düzeltenlerle perişan edenleri bilir." (Yavuz) "Bozguncuyu ıslahçıdan ayırır" (Davudoğlu) "bozanı düzeltenden ayırır." (Ateş) "düzeltenden bozanı ayırmasını bilir" (Atay-Kutluay) "ifsad edeni ve ıslah eyleyeni bilir" (Kazıcı-Taylan) "kimin bozucu kimin düzeltici olduğunu bilir" (Atay) "kimin ıslah ettiğini kimin de fesat yaptığını bilir" (Eryarsoy-Ağırakça) "Allah bozguncu çıkararı ıslah ediciden bilir (ayırt eder) (Bulaç) "bozanla düzeltene bilir" (Özek) "bozguncuyla düzelticiyi bilir" (Koçyiğit-Cerrahoğlu,) "Allah kimin iyileştirme gayesi güttüğünü kimin de işi bozmayı düşündüğünü pek iyi bilir." (Yıldırım) "bozguncuyu barışseverden ayırmasını bilir." (Öztürk) "iyiliğe çalışanlarla fenalık yapanları bilir" (Balcı) "iş bozan ile düzeltene ayırt etmesini bilir." (Gümüş-Çiçek-Demirci) "bozgunculuk edeni de ıslah edeni de bilir." (Yılmaz) "bozguncuyu yapıcıdan ayırır" (Altuntaş-Şahin) "kimin kötü niyetli ve kimin de iyi niyetli olduğunu bilir." (Dumlu-Elmalı).

Yukarıdaki meallerin hepsi iki farklı karakterin arasını ayırt etmeyi çevirilerine başarılı bir şekilde yansıtmışlardır. Meallerin hepsinin Türkçe açısından gayet

³² *Keşşâf*, I, 85, en-Nesefî, Ebu'l-Berekât, *Medârikü't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil*, (Mecmau't-Tefâsîr içinde) Çağrı Yay., İstanbul, 1979, I, 70, *Merâğî*, I, 61.

³³ *Muğni'l-Lebib*, I, 353, el-İtkân, I, 563.

³⁴ 2. Bakara, 220. Başka bir örnek için bkz., 3. Âl-i İmrân, 179.

doğru ve güzel mealler olduğu söylenebilir. Çünkü Arapça ifadeleri Türkçe’de tek bir kalıpla çevirme zorunluluğu yoktur; Türkçe’nin zenginliklerini keşfetmek ve onun doğru olan kalıplarını kullanmak şartıyla farklı çeviriler yapılabilir.

6. BEDEL OLARAK GELMESİ

(min) harfi bazen bedel olur; yani ona “bir şeye karşılık” anlamı yüklenerek cümlede fonksiyonel kılınır.³⁵ Örneğin;

“ve lev neşâü le ce’alnâ minküm melâiketen fi’l-ardi yahlufûne.”

“Eğer dilesydik, içinizden, yeryüzünde yerinize geçecek melekler yarattık”³⁶ ayetinde bu anlam vardır; yani size bedel size karşılık anlamında.

Şimdi bunun Türkçe meallerde nasıl aktarıldığına bakalım:

“Dileseydik, size bedel elbet yer (yüzün)de ardınızda kalacak melekler yarattırdık.” (Çantay)

“İstersek (onları gideririz de) yeryüzünde yerlerine melekler getiririz.” (Tüzüner)

“Dileseydik, sizi helâk ile yeryüzünde yerinize geçecek melekler yapardık.” (İzmirli)

“Dilersek sizlerden de melekler yaparız onlar yeryüzünde (size) halife olurlar.” (Yazır)

“Dileyecek olsa idik elbette sizden yerde melekler yarattırdık, sizin yerinize geçerlerdi.” (Bilmen)

“Dileseydik sizin yerinize yeryüzünde melekler yarattırdık da yerinize geçerlerdi.” (Yavuz)

“Dileseydik sizlerden bedel melekler halk ederdik de yeryüzünde halife olurlardı.” (Davudoğlu)

“Eğer dilesydik, içinizden, yeryüzünde yerinize geçecek melekler yarattırdık.” (Doğrul, Özek)

“Eğer dilesydik, sizden şu dünyada yerinize geçen melekler yapardık” (Ateş)

“Size bedel yeryüzünde sizin yerinizi tutacak melekler var ederdik.” (Atay-Kutluay)

“İçinizden yeryüzünde yerinizi tutacak melekler var ederdik.” (Atay)

“Sizden melekler yarattırdık ve onlar size halef olurlardı.” (Kazıcı-Taylan)

“İçinizden yeryüzünde size halef olacak melekler vücuda getirirdik.” (Öztürk)

“İçinizden yeryüzünde yerinize geçecek melekler yarattırdık.” (Altuntaş-Şahin)

“Yeryüzünde sizin yerinizi alacak melekler yarattırdık.” (Gümüş-Çiçek-Demirci)

“Dileseydik elbette içinizden yeryüzünde yerinize geçecek melekler yarattırdık.” (Yılmaz)

³⁵ *el-Kâmûs*, IV, 273, *Muğni’l-Lebib*, I, 350, *el-İtkân*, I, 563.

³⁶ 43. Zuhuf, 60. Başka bir örnek için bkz. 9. Tevbe, 38.

"Eğer dilese idik, sizin yerinize yeryüzünde halifelik yapacak melekler getirdik." (Eryarsoy-Ağırakça)

"Dilemiş olsaydık elbette sizden melekler kılardık; yeryüzünde size halef (yerinize) olurlardı." (Bulaç)

"Şayet yapmak isteseydik sizin yerinize geçmek üzere melekler yarattırdık." (Yıldırım)

"İsteseydik sizin yerinizde yeryüzünde melekler yarattırdık." (Dumlu-Elmalı)

"Dileseydik sizden bir kısmınızı melek yapardık da onlar yeryüzünde yerinize geçerlerdi." (Balcı)

Hasan Basri Çantay'ın mealinde "*size bedel*" denmiş; her ne kadar bu anlam, ayette mevcut ise de günümüz Türkçe'sinde "*size bedel*" şeklinde bir ifade artık kullanılmamaktadır. Bunun yerine "*yerinize*" ifadesi daha çok kullanılmaktadır. Bu anlamda Hasan Basri Çantay'dan sonra yazılan meallerde günümüz Türkçe'sinin kullanılması açısından bir gelişme görülmektedir. Abdullah Atif Tüzüner'in mealinde ise daha serbest bir çeviri yapılmış; ancak zamirler birbirine karıştırılmıştır. Ayette (minküm) "*sizin yerinize*" ifadesi geçmekte iken bu mealde ise "*onların yerine*" denmektedir. Daha sonra yapılan meallerin hepsinde haklı olarak "*sizin yerinize*" ifadesi kullanılmıştır.

Hepsinden önemlisi Elmalılı Hamdi Yazır'ın mealinin yanlış olmasıdır. Bütün meallere göre (min) harfi, bedel olarak anlamlandırılmışken yani "*size karşılık*" veya "*sizin yerinize*" anlamında kullanılmışken, Elmalılı'nın mealinde (min) harfi, ismin "-den" haliyle aktarılmış ve "*dilersek sizlerden de melekler yaparız*" şeklinde çevrilmiştir. Aynı hata Ömer Nasuhi Bilmen'in mealinde de görülmektedir. Kuşkusuz aynı hata "*içinizden melekler yapardık*" şeklinde çevrilen diğer Kur'an meallerinde de bulunmaktadır. Oysa ayetteki "minküm" ifadesi, size bedel, sizin yerinize demektir.

Diğer taraftan meal yaparken "*içinizden sizin yerinize*" şeklinde çeviri yapmak da kanaatimizce yanlıştır; çünkü, "*minküm*" ifadesi zaten "*sizin yerinize*" anlamını içinde barındırmaktadır. Bu durumda bir kez daha onu "*içinizden*" şeklinde çevirmeye gerek yoktur. Gelinek noktada yukarıdaki mealler arasında "*içinizden*" veya "*sizden*" gibi ismin "-den" haliyle yapılan tercümelemlerin Türk dili ve edebiyatı açısından estetik olmadığı söylenebilir. Bu anlamda diğerlerinin başarılı olduğunu kabul etmemiz gerekir. Kanaatimizce Türkçe dil selikası ve estetiği açısından tercihe şayan meal ise, "*yeryüzünde sizin yerinizi alacak melekler yarattırdık*" şeklindeki çeviridir.

Öte yandan bazı mealler, ısrarla "halife" kelimesini olduğu gibi Türkçe'ye aktarmaya devam etmektedirler; halbuki bu kelimenin bir Kur'an kavramı olarak Türkçe'de hangi anlama geldiği belli değildir. Dolayısıyla bu kelimeyi Türkçe meallere literal olarak taşımanın anlamsal bir değeri de bulunmamaktadır.

7. TE'KİD EDATİ GİBİ KULLANILMASI

(min) harfi, bazı durumlarda hüküm bakımından “cins”in tümünü içine alır. Süyûtî bunu “*tansîsul umûm*”³⁷ yani “bütün fertlerini içine alma” olarak ifade eder ve şu örneği verir: “*ve mâ min ilâhin illâ'llah*” “Allah'tan başka ilâh yoktur.”³⁸

Ancak, burada umumluk (min) harfinden ziyade “ilâh” kelimesindeki ‘nekrelik’ten gelmektedir. Çünkü “siyâk-ı nefy”de nekra umum ifade eder; bu da kendi başına bir te'kid kalıbıdır. Bunun yanı sıra bir de (min)-i zâide gelerek anlam iki misli te'kid edilmiştir.

Zemahşerî'ye göre bu ayet istiğrak ve kapsam açısından “*lâ ilâhe illâ allah*” mesabesindedir; yani cinsini nefy eden (olumsuz eden) (lâ) ile aynı anlamdadır ve ayetin anlamını da değiştirmemektedir. Ayetten murat da Hıristiyanların teslis inancını reddetmektir. Burada (min) harfinin manaya katkısını ise Zemahşerî şöyle açıklıyor. “*ve mâ ilâhün kattü*” Yani “ondan başka hiçbir ilâh yok” demektir. ³⁹ Buna göre (min) harfinin burada temel esprisi, ayette var olan anlamı kuvvetlendirmek ve bu anlamda sadece “tek bir ilâh” hükmüne şiddetle vurgu yapmaktır. Fakat maa-lesef bazı meallerde buna dikkat edilmediği görülmektedir; örneğin, “*Allah'tan başka tapacak yoktur*” (Doğrul, İzmirli) “*Allah'tan başka ilâh yoktur.*” (Yazır, Bulaç, Özek, Kazıcı-Taylan, Balcı) “*Allah'tan başka tanrı yoktur.*” (Ateş, Yılmaz) gibi.

Ayette geçen (min) harfindeki vurguya dikkat eden meallerden bazıları ise şöyledir:

“*Allah'tan başka hiçbir tanrı yoktur.*” (Çantay, Dumlu-Elmalı) “*Allah'tan başka hiçbir ilâh yoktur.*” (Bilmen, Yavuz, Davudoğlu, Yıldırım, Eryarsoy-Ağırakça, Gümüş-Çiçek-Demirci)

Burada (mâ+min) kalıbı, cinsini nefy eden (lâ)nın aynı fonksiyonlarını icra ettiğinden içinde “hiçbir” kaydı/ifadesi bulunan mealler daha doğru sayılabilir. Çünkü ayetteki vurgu, tamamen (muhayyel) tanrıların (nefyine) yani kesinlikle var olmadığıdır.

(min) harfi, cümle içerisinde bazen de te'kid (anlamı/yargıyı kuvvetlendirmek) için kullanılır.⁴⁰ Buna zâid (min) de denir. Mübtedâ, fâil ve mef'ûlün başında nefy, nehy veya soru edatı bulunduğu -başına geldiği isim mecrûr olmak şartıyla- (min) harfi, zâid olur.⁴¹ “*ve mâ min ilâhin illâ ilâhün vâhid*” “*Halbuki bir tek Allah'tan başka hiçbir tanrı yoktur....*”⁴²

Önceki örnekte görüldüğü gibi burada da aynı durum söz konusudur. Bu yüzden “*Halbuki bir tek ilâhtan başka hiçbir ilâh yoktur*” şeklinde içinde “hiçbir” kaydı bulunan mealler daha isabetlidir diyebiliriz. Çünkü bu istiğrak (kapsamlılık) anlamı (min) harfinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla çevirisinde de görülmelidir. Esasen (min) harfinin burada varlık esprisi anlama yeni manalar katmak değil fakat sö-

³⁷ *el-İtkân*, I, 563.

³⁸ 3. *Al-i İmrân*, 62.

³⁹ *Keşşâf*, I, 664.

⁴⁰ Muhtârü's-Sihâh, 635, *el-Kâmûs*, IV, 273.

⁴¹ *Câmi*, 387-388, *el-Antakî*, Muhammed, *el-Minhâc*, Beyrut, trsz., 278.

⁴² 5. *Mâide*, 73.

zü/hükmü pekiştirmek ve kuvvetlendirmektir. Bu anlamda meallere baktığımızda çoğunun buna dikkat ettiği görülür.

Aşağıdaki ayette de aynı ifade kalıbı bulunmaktadır:

"ve mâ teskutu min varakatin illâ ya'lemühâ"

*"O'nun ilmi dışında bir yaprak bile düşmez."*⁴³

Bu ayet, diğer meallerde ise şöyle anlamlandırılmıştır:

"O'nun ilmi dışında bir yaprak dahi düşmez." (Çantay, Yavuz)

"Bir yaprak düşmez ki illâ onu bilir." (Bilmen)

"Hiç bir yaprak düşmez ki onu bilmesin." (Yazır)

"Ağaçtan tek bir yaprak düşmez ki onu bilmesin." (Doğrul, İzmirli)

"Hiçbir yaprak yere düşmez meğer ki onu Allah-u Teâlâ bile." (Tüzüner)

"Bir yaprak bile düşse bilir onu." (Gölpınarlı)

"Düşen bir yaprak, -ki mutlaka onu bilir,-..." (Ateş)

"Bir yaprak düşmez ki o bilmesin." (Davudoğlu)

"O'nun ilmi dışında bir yaprak bile düşmez." (Özek)

"Ağaçlardan bir yaprak düşmez ki Allah onu bilmesin." (Kazıcı-Taylan)

"Düşen yaprağı ancak o bilir." (Atay-Kutluay)

"O'nun bilgisi dışında bir yaprak düşmez." (Atay)

"O'nun bilgisi dışında bir yaprak bile düşmez." (Öztürk)

"Bir yaprak düşmez ki o onu bilmesin." (Balcı)

"Bir yaprak düşmez ki, O'nun bilgisi dışında olsun." (Yılmaz)

"O'nun haberi olmadan bir tek yaprak bile düşmez." (Yıldırım)

"O'nun ilmi olmadan ne bir yaprak düşer..." (Gümüş-Çiçek-Demirci)

"O'nun bilgisi olmadan ne bir yaprak düşer..." (Dumlu-Elmalı)

"Hiç bir yaprak düşmez ki onu bilmesin." (Altuntaş-Şahin)

"Bir yaprak düşmeye görsün, mutlaka onu bilir." (Eryarsoy-Ağırakça)

"O, bilmeksizin bir yaprak dahi düşmez." (Bulaç)

Yukarıdaki meallerde içinde "dahi" veya "bile" gibi vurgu ifadeleri bulunan mealler daha isabetli meallerdir. Adı geçen ifadeler yer vermeyen mealler ile, sonu "bilmesin", "bile" veya "olsun" gibi Türkçe kullanım açısından akıcı olmayan veya Arapça klişe ifadenin etkisinde kalınarak yapılan meallerin sahih/güzel oldukları söylenemez. Bu anlamda bazı mealler kaynak dilin kalıplarına mahkûm bir şekilde çeviri yapmışlardır. Örneğin Mehmet Nuri Yılmaz'ın mealinde bu durum gayet net olarak gözükmektedir.

Kanaatimizce en iyi çeviri "*Bir yaprak bile düşse bilir onu*" şeklindeki çeviridir. Çünkü ayetin cümle ve gramer yapısı dikkate alınır en isabetli, akıcı ve de vurgulu çeviri Gölpınarlı'nın yaptığı mealdir.

Genel olarak ise yeni meallerin eski meallerden daha başarılı olduklarını söylemek mümkündür.

⁴³ En'âm, 59. Başka ayet örnekleri için bkz., 2. Bakara 271; 71. Nûh, 4; 39. Zümer, 53; 8. Enfâl 38; 86. Târik, 78; 24. Nûr, 30; 47. Muhammed, 15; 6. En'âm, 34; 4. Nisâ, 164; 61. Saff, 12; 33. Ahzâb, 70; 46. Ahkâf, 31; 9. Tevbe, 67; 3. Âl-i İmrân, 34; 2. Bakara, 166; 4. Nisâ, 25; 67. Mülk, 3. Geniş bilgi için bkz., *el-Burhân*, IV, 364-365.

8. ('İNDE) ANLAMINDA KULLANILMASI

(min) harfi, Kur'an-ı Kerim'de bazen de ('inde) anlamında kullanılmaktadır.⁴⁴

"inne'llezîne keferû len tuğniye 'anhüm emvâlühüm ve lâ evlâdühüm mine'llâhi şey'en"

*"Bilinmelidir ki inkâr edenlerin ne malları ne de evlâtları Allah huzurunda kendilerine bir fayda sağlayacaktır"*⁴⁵ ayetinde (min) harfi ('inde) anlamında kullanılmıştır.⁴⁶ Şimdi onun bu anlamının meallerdeki kullanımına bakalım:

"Allah yanında" (Çantay, İzmirli) *"Allah'tan gelecek hiçbir şeyi"* (Yazır) *"Allah katında"* (Bilmen, Gölpınarlı, Koçyiğit) *"Allah'ın azabından"* (Tüzüner, Kazıcı-Taylan) *"Allah'tan gelecek hiçbir azabı"* (Yavuz) *"Allah'tan gelecek azaba karşı"* (Davudoğlu) *"Allah huzurunda"* (Özek) *"Allah'a karşı"* (Atay-Kutluay, Atay, Ateş, Öztürk, Gümüş-Çiçek-Demirci, Balcı, Altuntaş-Şahin, Dumlu-Elmalı) *"Allah'ın vereceği cezaı önlemede"* (Yıldırım) *"Allah nezdinde"* (Yılmaz) *"Allah'ın azabına karşı"* (Eryarsoy-Ağırakça) *"Allah'tan (gelecek azaba karşı)"* (Bulaç).

Bu ayette (min) harfi, ('inde) anlamındadır. Bunun Türkçe selikaya uygun ve aynı zamanda estetik karşılığı "yanında/huzurunda" şeklindeki çevirisidir. Bu yüzden ismin (-den) haliyle çevrilmeyen meallerin hepsi sahih tercüme olarak kabul edilecek ve saygı duyulacak türden meallerdir. Bu anlamda yeni meallerin -bir ikisi hariç- çoğunun Arapça ifade kalıplarının etkisinde kalmadan Arapça metinde anlatılan mananın Türk dilindeki karşılığını salt Türkçe ifade kalıplarıyla anlatma hususunda eski meallere göre daha fazla başarılı oldukları görülmektedir.

9. BAZI HARF-i CERLERİN YERİNE GEÇMESİ

Anlam karışıklığına sebep olmadıkça harf-i cerler birbirlerinin yerlerine kullanılabilirler.⁴⁷ Harf-i cer olarak (min) harfi, aşağıdaki örneklerde görüleceği gibi şu harflerin yerine geçebilmektedir:

a) (ba) Harf-i Cerri Anlamında Kullanılması

(min) harfi bazen (ba) harf-i cerri anlamında kullanılmaktadır.⁴⁸

"ve terâhüm yu'radûne 'aleyhâ hâşî'ine mine'z-zülli yenzurûne min tarfin hafıyy"

*"Ateşe arz olunurlarken onların, zilletten başlarını öne eğerek göz ucuyla gizli gizli baktıklarını göreceksin..."*⁴⁹ burada (min) harfi (ba) harfi ile aynı anlamında kullanılmıştır.⁵⁰

Meal örnekleri:

"Göz ucuyla nasıl baktıklarını" (Çantay) *"yan gözle baktıklarını göreceksin"* (Doğrul, İzmirli) *"göz altından"* (Yazır) *"göz ucuyla bakarlar"* (Tüzüner, Davudoğlu) *"göz altından ateşe bakarlar"* (Yavuz) *"ürkek bakışlarla bakarken"*

⁴⁴ *el-Kâmûs*, IV, 273, *el-Burhân*, IV, 360, *el-İtkân*, I, 564.

⁴⁵ 3. Âl-i İmrân, 10.

⁴⁶ *Keşşâf*, I, 339, *el-Kâmûs*, IV, 273, *el-Burhân*, IV, 360, *el-İtkân*, I, 564.

⁴⁷ *Muhtârü's-Sihâh*, 635, *Lisân*, XIII, 421.

⁴⁸ *el-Kâmûs*, IV, 273, *el-İtkân*, I, 563.

⁴⁹ 42. Şûrâ, 45.

⁵⁰ *el-Kâmûs*, IV, 273, *el-İtkân*, I, 563.

(Öztürk) "göz ucuyla gizlice" (Gölpınarlı, Eryarsoy-Ağırakça) "zayıfça göz kapağını depreterek baktıkları halde" (Bilmen) "göz ucuyla ateşe baktıklarını" (Yıldırım) "göz ucuyla gizli gizli" (Altuntaş-Şahin, Atay-Kutluay, Atay, Ateş, Yılmaz) "göz ucuyla gizli gizli baktıklarını" (Özek) "göz ucuyla" (Gümüş-Çiçek-Demirci, Kazıcı-Taylan, Dumlu-Elmalı) "gizlice etrafa bakışırken" (Balcı) "göz ucuyla sezdirmeden." (Bulaç).

Bu ayetteki (min) harfi, (ba) harf-i cerri anlamında kullanıldığına göre cümleye "-ile" anlamı kazandırır. Buna göre, "göz ucuyla" şeklindeki bağlaçlı ifadeyle başlayan mealler kanaatimizce daha doğrudur.

Öte yandan birbirine yakın zaman dilimlerinde yazılan Kur'an meallerinin dil, cümlede seçilen kelime ve kavramlar bakımından birbirine benzedikleri görülmektedir. İsmail Hakkı İzmirli ile Ömer Rıza Doğrul'un mealleri buna örnek verilebilir. Aynı durum aşağıdaki örnekte de görülmektedir. Bu da bizi sürekli olarak yeni meallerin yazılması gerektiği sonucuna götürür. Çünkü toplumun kültür, edebiyat ve bilgi birikimi ile dünyayı algılaması, fen, medeniyet ve uygarlık alanındaki gelişmelere paralel olarak sürekli değişmektedir.

b) ('alâ) Anlamında Kullanılması

(min) harfi, bazen ('alâ) harfi ile aynı anlamda kullanılmaktadır.⁵¹ Örneğin şu ayetteki⁵² "*ve nasarnâhü mine'l-kavmi*" "*Onu, âyetlerimizi inkâr eden kavimden koruduk...*"⁵³

Burada "*ve nasarnâhü mine'l-kavmi*" demek "*'ale'l-kavmi*" demektir.⁵⁴ Yani "onlara karşı ona yardım ettik."

Burada (min) harfi, ('alâ) harf-i cerri ile aynı anlamı ifade etmektedir.⁵⁵ Yani "onlara karşı"⁵⁶ anlamında kullanılmıştır. Zemahşerî, Hüzeyl kabilesinden birinin bir hırsıza beddua ederken "*allâhümme'nsurhüm minhü*"⁵⁷ yani "onların öcünü ondan al" dediğini duyduğunu belirtir. Buna göre Arapların (min) harfini bazen ('alâ) harf-i cerri ile aynı anlamda kullandıkları anlaşılmaktadır.

Sözlüklere bakıldığında "*nasara*" fiilinin hem (min) hem de ('alâ) harfiyle beraber iki ayrı kullanımının olduğu görülür. Ancak her birinin kendine mahsus nüansları vardır. Bunları birbirinden ayırt etmek de son derece zordur. Bu fiil, (min) ile kullanıldığında korumak ve kurtarmak anlamına gelir.⁵⁸ Buna göre aşağıdaki meallerin hangisinin yanlış olduğunu söylemek oldukça zordur.

"Onun ayetlerimizi yalanlayan kavminden, biz öcünü aldık." (Çantay)

"Ayetlerimizi yalanlayan bir kavimden onu muhafaza ettik." (Bilmen)

"Ayetlerimizi yalanlayan kavimden öcünü aldık." (Yazır)

"Ayetlerimizi yalan sayanlara karşı ona yardım etmiştik." (Doğrul)

"Ayetlerimizi yalan sayan adamlara karşı ona yardım ettik." (İzmirli)

"Onu ayetlerimize inanmayan kavmine üstün kıldık." (Tüzüner)

"O kavimden Nuh'u kurtarıp öcünü aldık." (Yavuz)

"Ayetlerimizi yalanlayanlara karşı ona yardım ettik." (Atay, Altuntaş-Şahin)

⁵¹ *el-İtkân*, I, 563.

⁵² *Enbiyâ*, 77.

⁵³ 21. *Enbiyâ*, 77.

⁵⁴ *Muhtârü's-Sihâh*, 635, *el-Kâmûs*, IV, 273, *Lisân*, XIII, 421.

⁵⁵ *el-Burhân*, IV, 359.

⁵⁶ *el-İtkân*, I, 563.

⁵⁷ *Keşşâf*, III, 128.

⁵⁸ *el-Kâmûs*, II, 143.

“Ayetlerimizi yalanlayan kavimden onun öcünü almıştık.” (Ateş)

“Ona yardım edip öcünü aldık.” (Bulaç)

“Onu ayetlerimizi inkâr eden kavimden koruduk.” (Özek)

“Ona ayetlerimizi yalanlayan topluluğa karşı yardım ettik.” (Öztürk)

“Ayetlerimizi yalan sayan halka karşı da ona destek olup onlardaki haklarını aldık.” (Yıldırım)

“Bir millete karşı ona yardımda bulunduk.” (Gümüş-Çiçek-Demirci)

“Kavme karşı ona yardım ettik.” (Yılmaz, Balcı)

“Topluma karşı ona yardım ettik.” (Dumlu-Elmalı)

“Kavminden onun intikamını aldık.” (Eryarsoy-Ağırakça)

c) (fi) Anlamında Kullanılması

Kur'an-ı Kerim'de (min) harfi, bazen de (fi) harf-i cerri anlamında kullanılmaktadır.⁵⁹ Örneğin:

“yâ eyyühe'llezîne âmenû izâ nûdiye li's-salâti min yevmi'l-cumuati fe's'av ilâ zikrillâhi”

“Ey iman edenler! Cuma günü namaza çağırıldığı (ezan okunduğu) zaman, hemen Allah'ı anmaya koşun.”⁶⁰ ayetinde bu durum net olarak görülmektedir. Ulaşabildiğimiz bütün meallerde (min) harfi (fi) harf-i cerri anlamında yani “cuma günü/nde” şeklinde çevrilmiştir. Yalnız Suat Yıldırım, çevirisine “gün” kelimesini almayıp onun yerine “Cuma namazına ezan ile çağırıldığımız zaman derhal Allah'ı zikretmeye gidin...” (...cuma namazına...) şeklinde bir meal yapmıştır ki bunun doğru olmadığı söylenemez; belki de ayetin yüklendiği manayı yansıtmaması, başka bir ifadeyle, kaynak dildeki anlamı, hedef dile aktarma gücü bakımından daha da isabetli olduğu söylenebilir. Çünkü bu tür bir çeviride cuma günündeki “hangi namaza çağrı” şeklinde akla gelebilecek yoruma açık şüphe ve anlam bulanıklığı da kendiliğinden ortadan kalkmış olmaktadır.

Aşağıdaki ayette de (min) harfi, (fi) harfi ile aynı anlamında kullanılmıştır:

“erûnî mâ zâ halekû mine'l-ard”

“Gösterin bana! Onlar yerdeki hangi şeyi yarattılar!...”⁶¹

Türkçe meallerde bu ayetteki (min) harfi şöyle aktarılmıştır:

“Yerden herhangi bir şeyi yarattıklarını bana gösterin” (Çantay) “onların arzdan hangi parçayı yarattıklarını bana gösterin” (Doğrul) “yeryüzünde” (İzmirli, Gölpinarlı-Davudoğlu, Yavuz, Atay-Kutluay, Atay, Gümüş-Çiçek-Demirci, Kazıcı-Taylan, Balcı) “yerdeki hangi şeyi yarattılar” (Özek) “yerden ne yaratmışlardır” (Altuntaş-Şahin) “yerden” (Tüzüner, Ateş) “dünyanın nerelerini” (Yıldırım) “topraktan neyi yarattı” (Öztürk) “yerden ne yarattılar” (Eryarsoy-Ağırakça) “yerden neyi yaratmışlardır.” (Bilmen, Bulaç).

Burada (min) harfi (fi) harfi ile aynı anlamında kullanıldığına göre yukarıda geçen ve içinde “yeryüzünde” ifadesi bulunan mealler daha doğrudur. Ne yazık ki, burada mütercimlerin çoğu, (min) harfini ismin “-den” haliyle ve Arapça klişe/kalıp ifadenin etkisinde kalarak onu olduğu gibi Türkçe'ye aktarmışlardır. Bu da görüldüğü gibi Türk dili açısından pek doğru ve estetik olmamıştır. Dolayısıyla “*arzdan, topraktan, yerden ne yaratmışlardır*” şeklindeki ifadeler; “*yeryüzünde ne yaratmışlardır*”

⁵⁹ *el-Kâmûs*, IV, 273, *el-İtkân*, I, 563.

⁶⁰ 62. Cum'a, 9.

⁶¹ 35. Fâtır, 40.

şeklindeki meal kadar Türkçe olamaz. Bu güzel mealde hem eski, hem de yeni meal-ler bir birliktelik arz etmektedirler. Bununla birlikte (min) harfinin, burada ba'ziyet ifade etmesi de muhtemeldir. Buna göre "yeryüzünde neyi" veya "yeryüzünün ne-sini/neresini yaratmışlardır" şeklindeki mealler de doğrudur.

d) ('an) Anlamında Kullanılması

(min) harfi, bazen de ('an) harf-i cerri gibi kullanılmaktadır ⁶² Aşağıdaki ayet buna güzel bir örnektir:

"yâ veylenâ kad künnâ fi ğafletin min hâzâ"

"Yazıklar olsun bize! (derler), gerçekten biz, bu durumdan habersizmişiz..."⁶³ Burada "min hâzâ" ifadesinden maksat, 'anhü"⁶⁴ yani (lâfız olarak) "ondan" demektir.

Aynı ayet Türkçe meallerde şöyle aktarılmıştır:

"Eyvah eyvah bunu beklemiyorduk" (Tüzüner) "bugüne kadar gafletteydik" (İzmirli) "bundan önce gaflet içindeydik" (Atay-Kutluay) "bundan önce dalgınlık içindeydik" (Atay) "bu durumdan habersizmişiz" (Özek) "biz bundan tam bir gaflet içinde idik" (Yıldırım) "biz bundan gaflet içindeydik" (Çantay) "biz bundan gafil idik" (Gölpınarlı, Davudoğlu, Altuntaş-Şahin) "biz bundan gaflet ettik" (Doğrul, Yavuz) "Vah bize, biz bundan gaflet içinde idik (bunun doğru olacağını hiç düşünmüyorduk)" (Ateş) "biz bundan gafil bulunuyorduk" (Öztürk) "bundan gafil idik" (Eryarsoy-Ağırakça) "biz bundan tam bir gaflet içindeydik." (Bulaç).

Kanaatimizce burada (min) harfi ('an) harfi anlamında kullanılsa da Türkçe'ye Örneğin "biz bundan gaflet ettik" şeklindeki çeviri Türkçe açısından pek sahil değildir. Yukarıdaki meallerin hepsi doğru olmakla beraber kanaatimizce Türkçe edebî selikaya göre "Eyvah eyvah bunu beklemiyorduk" şeklindeki tercüme daha güzeldir.

SONUÇ

Sonuç olarak, basit ayrıntı gibi zannedilen bazı detayların, kimi cümle ve ifadelerin anlaşılması konusunda oldukça önemli oldukları görülmektedir. Bu anlamda meal hazırlayanların büyük bir kısmı (min) harfinin Türkçe'ye aktarımına büyük oranda dikkat etmişlerdir; fakat aynı titizliği göstermeyenler de olmuştur. Esasen eksiksiz Kur'an meali, tercümesi hatta tefsiri yazmak mümkün değildir. Onun için hazırlanan meallerde, yazılan tefsirlerde hedef, hataları asgarî düzeye çekmek olmalıdır. Aksi ise, hizmetten çok hezimet, sevaptan çok, büyük bir vebali gerektirir. Bu, aynı zamanda bilgi, düşünce, iş ve emek israfı anlamına da gelir.

Bu anlamda Türkçe tefsir, tercüme ve meal çalışmalarının ara verilmeksizin devam etmesi gerektiği kanaatindeyiz. Gelinek nokta asla son nokta değildir. Gele- neksel bilgi, birikim ve kültürümüzün üzerine çağın her türlü olumlu müktesebatını da ilâve ederek, çağdaş ufuk ve aktüel bakışla daha güzel ve daha doğru meallerin yazılacağına olan inancımız tamdır.

⁶² el-Kâmûs, IV, 273, el-İtkân, I, 563.

⁶³ 21. Enbiyâ, 97.

⁶⁴ el-İtkân, I, 563.

İBN SİNÂ FELSEFESİNDE “FÂİL NEDEN”İN (ETKİN NEDEN), NEDENSELLİK SORUNU AÇISINDAN İNCELENMESİ

Şaban HAKLI*

THE SEARCH OF “SUBJECT CAUSE” FROM THE ASPECT OF CAUSE AND EFFECT IN IBN SINA’S PHILOSOPHY

According to Aristoteles physics which is also accepted by Islamic philosophers, material, formal, final and effective reasons are necessary for a thing to come into existence. While the first two which are basic factors forming the body are interior to the physics science, the other two together with extrinsic to the body are metaphysical reasons which cause the body to form. Avicenna, who accepted affective reason as the most basic reason asserting that the structure of the body is determined by effective reason, defended that the nature is envisaged by God and so causality is an envisaged causality. I’m of the opinion that such an approach which is undervalued in the history of thought will add a different aspect to the causality discussions.

Giriş

İbn Sînâ’nın (ö. 428/1037) “neden” (causality) sorununa ilişkin görüşü, her ne kadar Aristo’nun (m.ö. 384-322) etkisinde gelişse de onun, özellikle “fâil neden”le (efficient causality) ilgili özgün yaklaşımları bilim, felsefe ve kelâm açısından önem arz etmektedir. İbn Sînâ’nın, ileride ele alınacağı üzere dört nedenden “fâil neden”i sisteminin merkezine alması, “neden” sorununun, buna bağlı olarak “nedensellik” sorununun farklı bir şekilde kurgulanması gerektiği sonucunu doğurmuştur.

“Farklı bir şekilde kurgulanması gerektiği” ifadesinden, nedensellik sorununun, felsefî dayanakları ve bu dayanaklar ışığında nasıl bir çerçeveye oturtulduğu anlaşılmalıdır. Çünkü İslâm düşünce tarihinde başta İbn Sînâ olmak üzere İslâm

* Yrd. Doç. Dr., Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi. hakli@lycos.com

filozofların, nedenselliği kabul eden görüşlerinin eleştirisi, onların, nasıl bir nedensellik tasarladıklarının araştırılmasının sürekli önünde olmuştur. Bu durum, Tanrı-âlem ilişkisinin kurgulanması, âlemde olup biten olayların Tanrı'yla ilişkisi gibi felsefî birçok farklı yaklaşımın, geleneksel (Sünnî) İslâm düşüncesine yapabileceği katkıları en aza indirmiştir.

Nedensellik sorunu, felsefe ile kelâm ilmi arasındaki en nazik ve en hassas konular arasında yer almaktadır. Bilindiği gibi hicrî altıncı yüzyılda Sünnî düşünce-nin en otoriter kişilerinden Gazzâlî (ö. 505/1111) tarafından nedensellik, Tanrı'nın irâdesiyle bu âleme her an müdahale etmesini, âlemdeki olayların meydana gelmesinde Tanrı'nın doğrudan etkisini imkânsız kıldığı ve mucize gibi din açısından gerçekliğine inanılması zarûrî hususları da inkâr etmeyi gerektirdiği düşünüldüğü için reddedilmişti.¹ Ne var ki İslâm düşünce tarihinde Gazzâlî'nin temsil ettiği bu yaklaşım, bütün Müslüman otoritelerce kabul edilen tek yaklaşım (nesnel) olmamıştır. Konumuz, bu yaklaşımları ayrıntıları ile ortaya koyup tartışmak olmadığından şu kadarını söylemekle yetinelim. Görünen o ki nedenselliğin kabulünü ya da reddini belirleyen şey, dinin kendisi olmaktan ziyade epistemolojik, ontolojik ve kozmolojik teoriler ve kabullerdir.

Nedenselliği kabul edenleri de, sisteminde etkin olarak Tanrı düşüncesine yer verenler ve vermeyenler şeklinde ikiye ayırmak sanırım doğru olur. Şöyle ki, hemen hemen bütün nedenselciler "a, b'nin nedenidir" dendiğinde "a"nın neden olmasını, "a"da bulunan tabiatla açıklarlar. Bunu klâsik bir örnekle söylersek "ateş, pamuğu yakar" önermesinde pamuğun yanmasının nedeni, ateşin yakıcı tabiatıdır. Bu olayı, her iki nedenselci bakış açısına göre çözümleyecek olursak örneğin sisteminde Tanrı düşüncesine yer vermeyen natüralistler bunu şöyle açıklarlar: Ateşin tabiatı yakıcıdır. Yakıcılık, onun kendi özünden kaynaklanmıştır. Bu yakıcığın, ateşin dışında hiçbir nedeni yoktur. Halbuki İbn Sînâ'nın ifadesiyle metafizikçi natüralistler ise (et-tabîyyüne mine'l-ilâhiyyîn) ateşin yakıcılığını, ateşin, Tanrı tarafından belirlenmiş tabiatıyla açıklamışlardır. Bu nedenle "bir şeyin kendi özünden kaynaklanan dolayısıyla kendi dışında hiçbir nedeni olmayan tabiat", "şeyde, şeyin dışındaki bir nedenle belirlenmiş tabiat"tan farklıdır. Bu durum, nedenselliği kabul edenleri tek bir kategoride ele almanın doğru olmadığını ortaya koymaktadır.

Nedenselliğin nihâî nedeni konusundaki farklı yaklaşımların bilinmesi, nedenselliği kabul edenleri, tek bir kategoriye sokma hatasından koruyacağı gibi eleştirilerin, nesnel olarak nedenselliğe değil de hangi tür nedensellik anlayışına yönelik olduğunu da belirleyecektir. Çünkü nedenselliği kabul eden ama düşünce sisteminde Tanrı'ya hiç yer vermeyen birine yöneltilen eleştirilerin aynısının, bu âlemde görülen nedenselliği, Tanrı'yla açıklayan birine yöneltilemeyeceği açıktır.

Bu çalışmamızda biz, neden ve nedensellik fikrinin tarihî seyrine kısaca temas ederek nihâî neden olarak Tanrı'nın düşünüldüğü (İbn Sînâ'nın şahsında) nedensellik anlayışına temas edeceğiz. Amacımız, İslâm filozoflarının nedensellik

¹Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 240-249, (terc. *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çev. Bekir Karlığa, s. 153-169). Konumuz, nedensellik karşıtlarının görüşlerini ayrıntılarıyla ortaya koymak olmadığından bu temel bilgilerle yetiniyoruz.

ilgili görüşlerini, her türlü eleştiriye kapatmak ya da onların lehine bir tavır sergilemek değil aksine özgün tarafları olan ama üzerinde fazla durulmadığını düşündüğümüz görüşleri, nesnel olarak ortaya koymaktır.

NEDENSELLİK FİKRİNİN TARİHİ SEYRİ

Düşünce tarihinde “neden” fikri ile buna bağlı olarak da “nedensellik” fikrinin, fizik ve metafizik olmak üzere iki farklı anlamda kullanıldığı görülmektedir. Fizik bağlamında neden, gözlemlenebilen bir olayın yine gözlemlenebilen sebebini bulmaktır. Bu, İlkçağ filozoflarında olduğu gibi, herhangi bir varlığın ya da oluşun “öz”ü olarak da düşünülebilir. Örneğin “her şeyin aslı, ‘su’dur ya da ‘ateş’tir” dediğimizde, buradaki neden, maddî bir neden olup “şeyin özü” anlamını içerir. Yine birbiriyle ilişkili iki olgudan ilkinde de “neden” denir ki bu da fizik bağlamında nedendir ve nedensellik anlamını içerir. Örneğin yanmanın nedeni “ateş”tir ifadesinde “ateş” ile yanma arasında nedensellik ilişkisi kurulmaktadır.

Metafizik anlamındaki neden ise gözlemlenebilen bir varlığın ya da oluşun, gözlemlenemeyen sebebidir. “Âlemin nedeni Tanrı’dır” dediğimizde, metafizik anlamdaki “fâil neden”den bahsetmiş oluruz. “Neden” fikrinin fizik ve metafizikteki bu farklı kullanımı onun, her iki alanda birbirinden farklı anlamlarda ele alınması gerektiği sonucunu doğuracaktır.

Bilimsel ve felsefî düşüncenin Thales’le başladığı tezi doğru varsayıldığında, “neden” sorusunun, âlemi ve âlemde olup bitenleri anlamaya çalışan insanlığın, ilk ve en temel sorusu olduğu görülmektedir. İlkçağ filozoflarının hemen hemen hepsi, âlemin nedeni, özü ve kaynağı sorunuyla yakından ilgilenmişler, “arkhe” sorunu adı altında değişik yaklaşımlar ileri sürmüşlerdir. Bu yaklaşımların doğru olup olmadıklarından daha önemlisi onların, âlemin nedenini, felsefî bir sorun olarak ele almalarıdır.

Düşünce tarihinde “fâil neden” fikrinin ne zaman, hangi anlamlarda ortaya çıktığını görmek için gerilere gitmek ve “nedenler” konusundaki ilk yaklaşımlara temas etmek uygun olacaktır. Thales, Anaksimenes ve Herakleitos, âlemi tek bir maddî nedenle açıklarken Empedokles, Demokritos ve Anaksagoras birden fazla maddî nedenle izah etmeye çalışmışlardır. Muhtemelen her şeyin suyla canlılık kazandığını görmesi ve özellikle canlılardaki doğma ile büyümenin su olmadan gerçekleşmediğini gözlemlemesi sonucu Thales, arkhenin “su” olduğunu söylerken² Anaksimandros, sınırsız ve sonsuz anlamında “apeiron”,³ Anaksimenes bunun “hava” (aer, pneuma, psykhe) olduğunu,⁴ Herakleitos ise âlemin ilkesinin “ateş” olduğunu ileri sürmüştür.⁵ Âlemi birden fazla maddî nedenle açıklayanlardan Empedokles, ateş ve onun zıtları toprak, hava ve su olarak arkhenin dört tane oldu-

²Aristo, *Metafizik*, çev: Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, II. baskı İstanbul 1996, s. 91; Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev: H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınlar, V. baskı, İstanbul 1993, s. 12-13.

³Ernst von Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, terc: Vural Okur, İm Yayınları, İstanbul t.y., s. 22; H. Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, III. baskı, Sebati Ofset Matbaacılık, Konya 1998, s. 69-70.

⁴Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 13.

⁵Weber, a.g.e., s. 21.

ğunu iddia ederken⁶ Anaksagoras, âlemi oluşturan öğelerin Empedokles'in iddiasının aksine dörtle sınırlandırılmayacağını bunların sonsuz sayıda olduklarını savunmuştur.⁷ Demokritos ise âlemin homojen olan sonsuz sayıda atomlardan oluştuğunu söylemiştir.⁸ Âlemi, bir ya da daha fazla maddeyle izah edenlerde ortak nokta, âlemin başlangıcına doğru gidildiğinde şu anda varolan her şeyin sözü edilen madde ya maddelere ircâ edilebilmesidir. Bunu Thales'in görüşünden hareketle açıklarsak her şey "su"dur, her şey "su"dan çıkmıştır ve bütün varlıkların özü "su"dur.

İlk filozofların âlemin nedeni ile ilgili görüşlerini ayrıntıları ile veren Aristo, onların, diğer nedenler arasında yalnızca maddî neden üzerinde durduklarını oluş ve bozuluşta maddî nedenin dışındaki diğer nedenleri göz ardı ettiklerini şöyle dile getirmektedir: "İlk filozofların çoğu, her şeyin ilkeleri olarak yalnızca maddî yapıdaki ilkeleri (nedenleri) göz önüne almaktaydılar. Onlara göre her şeyin kendisinden meydana geldiği, kendisinden doğup yine kendisine döndüğü bir şey vardır."⁹ Dolayısıyla oluş ve bozuluşu belirleyen, bir veya birden fazla maddî nedendir.

Antik Yunan düşüncesinde Parmenides gibi bazı filozoflar ilk defa "fâil neden" fikrine yer vermişler ise de onun bahsettiği fâil nedenin, gerçekte yine maddî bir neden olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin onun sisteminde soğuk yani toprak maddî, sıcak yani ateş ise fâil nedendir. Her iki unsurun maddî olduğu düşünülürse, onun sözünü ettiği fâil nedenin, fizik bilimi (tabiiyyât) açısından fâil neden olduğu, metafizik bir anlam içermediği görülür.¹⁰ Yine bu dönemde Pythagorasçılar her şeyin aslı olarak "sayı"ları kabul ederek sûrî neden fikrine yer vermişler,¹¹ Platon ise fizikî varlıkların sürekli değiştiği tezini ileri süren Herakleitos'tan etkilenerek duyulur şeylerin nedeni olarak ideleri esas almıştır.¹² Bu açıklamalardan anlaşılıyor ki - Aristo'nun değerlendirmesi de bu doğrultudadır- İlkçağ düşüncesinde "neden" fikriyle kastedilen şey, ya maddî nedendir ya maddî anlamda fâil nedendir ya da sûrî nedendir. Aristo'nun hocası Platon'da bile nedenler, maddî ve sûrî olmak üzere iki ile sınırlıdır.¹³

Âlemin meydana gelişinde Tanrı'yı önemli bir neden olarak düşünen Platon ve İbn Sînâ'nın kendisinden etkilendiği Aristo'nun görüşlerine bakıldığında Tanrı'nın, düzenleyici ya da ilk hareketi veren olmasının dışında bir etkinliğinin bulunmadığı anlaşılmaktadır. Âlemde tek gerçeklik olarak ideleri kabul eden Platon'da, dış dünyadaki varlıkların kendi aralarında nasıl ki bir hiyerarşi mevcut ise aynı şekilde ideler arasında da bir hiyerarşi vardır. Tanrı, bu ideler hiyerarşisinin en üstün-

⁶Aristo, *Metafizik*, s. 98. Ebedî olan bu dört unsurdan cisimlerin oluşması, sevgi ve çatışmanın bir sonucu olduğundan Empedokles'te nedenleri altıya çıkaranlar da olmuştur. bk. Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe I*, terc: Oğuz Özügül, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul 1994, s. 167.

⁷Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 31; Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe II*, terc: Oğuz Özügül, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul 1995, s. 21.

⁸Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 34-36.

⁹Aristo, *Metafizik*, s. 90, 106.

¹⁰Aristo, a.g.e., s. 94-95.

¹¹Aristo, a.g.e., s. 99-103.

¹²Aristo, a.g.e., s. 108-116.

¹³Aristo, a.g.e., s. 116.

dedir. O, idelerin birer kopyası olarak bu duyulur âlemi yaratmaktadır. Mimar konumundaki (demiurgos) Tanrı, kendisinden bağımsız bir şekilde ezeli ve ebedi olarak varolan idelerin bir kopyası olarak duyulur âlemi meydana getirmektedir.¹⁴ Anlaşılan o ki Platon'da sadece ideler gerçektir. Tanrı da bir idedir. Tek farkı, diğer idelerin üstünde bulunup "en yüce ide" olmasıdır. Konuyu, gerçeklik, ide ve Tanrı (aslında O da bir idedir) üçgeninde ele alırsak ne idelerin varlığında ne de gerçekliğinde Tanrı'nın hiçbir rolü olmadığı görülür.

Nedenler üzerinde ayrıntılarıyla duran Aristo, önceki filozofların görüşlerini sistematize ederek nedenleri maddî, sûrî, fâil ve gâî olmak üzere dörtle sınırlamıştır. a-Maddî neden: Bir şeyi yaparken kullanılan malzeme. Örneğin tuğla, yapılan evin maddî nedenidir. Tuğla bir ev yapmak için tuğlanın kullanılması zorunludur. b-Sûrî neden: Tuğlaların ev plânına göre dizilmesi. Çünkü bahçe duvarı ya da kulübe tarzında dizilerek oluşturulan yapılara kimse, "bu, bir evdir" demeyecektir. c-Fâil neden: Tuğlalardan evi inşâ eden usta. d-Gâî (ereksel) neden: Bu evin, oturmak ve barınmak gibi belirli bir amaç için yapılmış olması. Aristo'da nedenler her ne kadar dört tane ise de fâil ve gâî nedenler, sûrî nedende birleştirilerek ikiye indirgenebilirler. Çünkü tuğlanın ev biçiminde inşâ edilmesi yani sûrî neden, evin gâî nedenini verdiği gibi ustayı da bu sürete göre çalışmaya sevk etmektedir. Dolayısıyla nedenler Aristo'da maddî ve sûrî olmak üzere ikiye indirgenmektedir.¹⁵

Aristo'nun bu görüşleri fizik bilimi açısından incelenecek olursa burada önemli olan, özellikle "etkin (fâil) neden" in hem hareket eden (devinen) hem de hareket ettiren özelliklerine sahip olması gerekir. Söz gelişi fâil neden, Örneğin Tanrı gibi madde dışı olup hareket ettirdiği halde hareket etmeyen bir neden ise bu, fizik biliminin inceleme alanına girmez. Dolayısıyla fizikçi, yalnızca hem hareket eden hem de hareket ettiren nedenle ilgilenir. Daha açık bir ifade ile bir şeyin meydana gelmesinde o şeyde içkin olmayan Tanrı'nın etkisi, fizikçiyi ilgilendirmez.¹⁶ Buna göre fizik bilimi, cisimde bulunup onun tabii hareketlerine neden olan fâil nedenle ilgilenir.

Âlemin nedeni olarak Tanrı'nın konumunu ele alırken Aristo, zaman ve hareketin ezeli olduğunu söyler. Hareket ve hareketin ölçüsü olan zaman, her ne kadar ezeli olsa da bu durum, onların nedenli olmasına engel değildir. Ezellik ile hareket arasında bir çelişme yoktur. Bir şey hem sürekli değişen hem de ezeli olabilir. Önemli olan bu değişen şeylerin, sonunda değişmeyen bir nedene dayanmasıdır. O, bu konuda ezeli-ebedi bazı fiillerin bulunduğunu kabul etmekle birlikte bunu herhangi bir nedene dayandırmayan Leukippos ve Platon gibi filozofları da eleştirmektedir. Buna göre değişmeyen Tanrı, ezeli olmakla birlikte sürekli değişen hareket ve zamanın "ilk nedeni" dir.¹⁷

¹⁴Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 52-59.

¹⁵Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yayınları, İstanbul 1983, s. 214-215.

¹⁶Aristo, *Fizik*, s. 79-81.

¹⁷Aristo, *Metafizik*, s. 497-501.

Konuya cisimler açısından bakıldığında Aristo'da cisimler madde ile sûretten oluşmuş bileşiklerdir. Cisimlerin kendileri sonradan meydana gelmiş olmasına karşılık (örneğin ev, heykel, top) bunu oluşturan madde ve sûret, sonradan meydana gelmemiştir. Bir usta dikdörtgen bir ev yaparken dikdörtgeni de yapmaz. Onun yaptığı şey, eve dikdörtgen bir şekil vermesidir.¹⁸ Buradan, sadece bileşik varlıkların sonradan meydana geldiği, bileşikleri oluşturan madde ile sûretin ise sürekli varolduğu sonucu çıkartılabilir. Çünkü cisimlerin sûretlerinin de sonradan meydana geldiği ileri sürüldüğünde bu sûretlerin de başkalarından, başkalarının da daha başkalarından meydana gelmesi gibi sonsuzca bir zincirleme söz konusu olurdu. Aynı durum, cismin diğer unsuru olan madde için de geçerlidir. Dolayısıyla Aristo'da cismin kendisi sonradan olmakla birlikte onun iki temel unsuru olan madde ve sûret, sonradan olmamıştır. Madde ile sûretin de ezeli olduğu düşünüldüğünde Tanrı, kendisi gibi ezeli varlığa sadece hareket verendir. Bu bakımdan Aristo'nun Tanrı'sında yaratıcılık vasfının bulunduğunu söylemek zor gözükmemektedir.¹⁹ Bura ya kadar anlatılanlardan şu sonuçları çıkartabiliriz:

-Platon öncesi filozofların çoğu âlemi, ya bir veya birden fazla maddî nedenle açıklamışlar ya da biri maddî diğeri ise madde içi fâil neden olmak üzere iki nedenle açıklamışlardır.

-Platon, en gerçek varlıklar olarak ideleri görmüş, idelerin yaratılmadığını, ezeli-ebedî var olduklarını ileri sürmüş, diğer idelerden sadece "en yüksek ide" olma özelliği ile ayrılan Tanrı'nın, idelerin kopyası olarak duyulur âlemi meydana getirdiğini savunmuştur. Dolayısıyla Tanrı'nın etkinliği, idelerin varoluşunda değil, duyulur kılınmasındadır.

-Aristo, hareket ve zamanı ezeli kabul etmekle birlikte, bunların bir nedeni olduğunu ileri sürerek "ilk neden" olarak Tanrı'yı koymuştur. O, cisimlerin ilkeleri olan madde ile sûretin sonradan meydana getirilmediğini yani yaratılmadığını savunmuştur. Aristo'da, Tanrı'nın, cisimlerin yakın nedeni olan madde ve sûretle, cisimlere tanımını veren sûretin tabiatı ile nasıl bir ilişki kurduğuna dair herhangi bir görüşe rastlanmamıştır.

-Son olarak sözü edilen filozoflarda, cisimlerin meydana gelmesinde, madde ile sûretin oluşmasında ve bir cisimde herhangi bir tabiatın ortaya çıkmasında Tanrı'nın nasıl bir rolü olduğu hususu oldukça belirsizdir.

İbn Sînâ öncesi yaklaşımların bir bütün olarak görülüp onun bu husustaki katkılarını belirlemek için aynı gelenekten olan selefleri Kindî (ö. 252/866) ve Fârâbî'nin de (ö. 339/950) yaklaşımlarına temas etmek yerinde olacaktır. Aristo gibi Kindî de bir şeyin meydana gelmesini; fâil, maddî, sûrî ve tamamlayıcı (gâî) olmak üzere ancak dört nedenle açıklamaktadır. Bunlardan fâil ve tamamlayıcı neden, madde dışı; maddî ve sûrî neden ise madde içi nedenler olarak görülebilir. Maddî neden, şeyin cinsini, sûrî neden ise onun türünü verdiği için bu iki neden, şeyin sadece tanımında kullanılırlar. Oysa ki madde dışı fâil neden, şeyi meydana getirmekte tamamlayıcı (gâî) neden ise fâili, fiili işlemeye zorlamaktadır. Kindî bu nok-

¹⁸Aristo, a.g.e., s. 333-337, 487-490.

¹⁹Mahmut Kaya, İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi, s. 218.

tada varlıkla bilgiyi birbiri ile ilişkilendirmekte varlıkta görülen var eden-var edilen nedensellik bağıntısının, bilgi için de geçerli olduğunu söylemektedir. O, var edenler hiyerarşisinin başında yer alan nedene İlk Neden (İlletü'l-Ülâ), varoluş hakkında bu İlk Neden hakkında yapılan felsefeye de İlk Felsefe (Felsefetü'l-Ülâ) ismini vermektedir. O, şöyle İlk Neden arasında daha başka nedenlerin -yakın nedenlerin- bulunmasına karşı değildir. Yakın nedenleri bilmek önemli olmakla birlikte esas olan, her şeyin nihâî nedeni olan İlk Neden'ini bilmektir.²⁰ Ona göre sadece İlk Neden "Gerçek Fâil"dir (el-fâilü'l-evveli't-tâmm), diğerleri ise "mecâzen fâil"dir (el-fâilü'n-nâkûsü ellezî hüve bi'l-mecâz). Gerçek fâil, İlk Neden iken gerçek fiil de O'nun, ibda' adı verilen yoktan yaratma fiilidir.²¹

Kindî'de sözü edilen bu dört neden, tabiî nedenler kategorisinde yer aldığından fâil neden de tabiî bir nedendir. Tamamlayıcı neden ise ancak fâil nedenin varlığı kabul edildiğinde belirli bir anlamı vardır.²² İlk Neden olarak Tanrı'nın tabiî bir neden olmamasının cevabı, onun gerçek fâil, mecâzî fâil ayırımında yatmaktadır. Çünkü o, şeye yakın ve onu oluşturan bütün yakın fâil nedenleri tabiî, nedeni olmayan İlk Neden'i ise gayr-i tabiî bir neden olarak kabul etmektedir.²³

Varlıkları; nedeni olmayan, üç nedenli ve dört nedenli olmak üzere üç kategoride ele alan Fârâbî, nedensiz varlığa İlk'i, üç nedenliye soyut varlıkları, dört nedenliye ise cisimleri örnek vermektedir. Kabul edilen kurama göre maddesi olan²⁴ bir şeyin meydana gelişini Aristo ve Kindî gibi dört nedenle açıklayan Fârâbî, cismi oluşturan madde ile sûretin, kendi kendine, tesadüfen ya da ikisinden biri sebebiyle bir araya gelmediğini, aksine bunların birleşip cismi oluşturmalarının fâil nedenle mümkün olduğu görüşündedir. Bütün cisimler madde ile sûretten oluşmaktadır. Cisimleri farklılaştıran şey, onların sûretleridir. Madde ile sûretten herhangi birinin fâil neden olamayacağı görüşünde olan Fârâbî, bu ikisini birleştirip cismi oluşturan uzak bir fâil nedenden bahsetmektedir. Nedenleri açısından varlıklar şu halde a-İlk gibi nedeni olmayan, b-Soyut varlıklar gibi maddesiz olan dolayısıyla üç nedenli olanlar ve c-Dört nedenli maddî varlıklar olmak üzere üçe ayrılmaktadır.²⁵ Görünen o ki Fârâbî'de de cisimlerin her ne kadar bir takım yakın nedenleri bulursa da metafizik açıdan neden, fâil nedene işaret etmektedir.

Sonuç olarak nedenler konusunda İbn Sînâ öncesi yaklaşımları üç ana grupta toplayabiliriz. Birincisi, sadece madde içi nedenleri kabul edenler. İlkçağ filozofları-

²⁰Kindî, *el-Felsefetü'l-ülâ*, (Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye içerisinde, neşr: Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, Kahire 1950), s. 98-102, çev. Mahmut Kaya, *Kindî: Felsefî Risâleler*, İz Yayıncılık, İstanbul 1994, s. 1-2.

²¹Kindî, *Risâletün fi fâilî'l-hakkî'l-evveli't-tâmm...*, s. 182-184, terc. s. 75-76. Kindî, *Kitâbün fi'l-İbâneti ani'l-illeti'l-karîbeti li'l-kevnî ve'l-fesâdi* adlı çalışmasında ise yakın ve uzak yani nihâî neden olarak İlk Neden'in bulunduğunu şöyle açıklar: "...duyulara konu olan görünüşler dünyasında bir İlk Yöneten'in (Müdebbirü'l-Evvel) yönetimini gösteren deliller vardır. Yani her yönetenin bir yöneteni, her etkin'in (fâil) bir etkini, her var edenin bir var edeni, her evvelin bir evveli, her sebebin bir sebebi olduğunu anlatmak istiyorum." s. 214, (terc. s. 93).

²²Kindî, *Kitâbün fi'l-İbâneti ani'l-illeti'l-karîbeti li'l-kevnî ve'l-fesâdi*, s. 218, (terc. s. 96).

²³Kindî, *Kitâbün fi'l-İbâneti ani'l-illeti'l-karîbeti li'l-kevnî ve'l-fesâdi*, s. 219, (terc. s. 96).

²⁴Sayılar gibi sonradan meydana gelen soyut varlıklar için maddî nedene ihtiyaç bulunmadığı için "maddesi olan" ifadesi önemlidir.

²⁵İ. Hakkı Aydın, *Fârâbî'de Metafizik Düşünce*, Bil Yayınları, İstanbul 2000, s. 112-121.

nın çoğu bu görüştedir. İkincisi, Platon ve Aristo gibi madde dışı nedenlere yer verenler. Bunlar fâil neden olarak Tanrı'ya yer verirler ama bunların Tanrı'sı, teizmde olduğu gibi yaratıcı bir Tanrı değildir. Üçüncüsü ise İbn Sînâ da dahil olmak üzere İslâm filozoflarının, fâil neden olarak Tanrı'ya yer vermeleri. Diğerinden farklı olarak Tanrı, burada gerçek fâildir.

İBN SİNÂ'DA FÂİL NEDEN VE NEDENSELLİKLE İLİŞKİSİ

İbn Sînâ'nın, yaklaşımlarının nazarî kaynağını oluşturduğunu düşündüğümüz çerçeve oluşturacak nitelikteki görüşlerine temas etmek yerinde olacaktır. Yeni-Platoncu sudûr teorisini benimseyen İbn Sînâ, Tanrı'yla varlık arasında ilişki kurarak Tanrı'yı, bütün varlıkların nedeni olarak (el-mevcûdâtü küllühâ vücûdühâ anhü) kabul eder. Ona göre varlık, Tanrı'nın bilgisi ve rızası dışında tabîî bir zorunlulukla (alâ sebîlî't-tab') meydana gelmemiştir. O, bu durumu, Tanrı'nın kendi zâtını, hem salt akıl hem de bütün varlıkların "ilk nedeni" (mebde'en evvelen) olarak bilmesiyle açıklamaktadır. Dolayısıyla Tanrı'nın, kendi nedeniyle meydana gelen varlıkları bilmesi kaçınılmazdır. Ve O'nun zâtında, varlığın meydana gelişini engelleyen bir durum da yoktur. Her şeyin, Tanrı'nın bilgisi ve rızasına uygun olarak belirli bir hiyerarşi içerisinde meydana gelip âlemdaki bu düzeni oluşturmasına İbn Sînâ, "nizâmü'l-hayr" yani "iyilik düzeni", bu düzenin bilgi ve rızası ile açıklanmasına ise "alâ sebîlî'l-lüzûm" demektedir. Bu teoriye göre maddî hiçbir özelliği bulunmayan ve salt akıl (aklün mahzûn) olan Tanrı'dan ilk sâdır olan şeyin, tek bir şey olması gerekir. "Birden ancak bir çıkar" ilkesi gereği, şayet Tanrı'dan madde ile sûretten oluşmuş bir cisim yani bileşik bir şey çıkmış olsaydı bu, Tanrı'nın gerçek birliğine zarar verirdi. Çünkü Tanrı, salt akıldır. Salt aklın, maddenin de nedeni olması, O'nun birliği açısından uygun değildir. Buna göre Tanrı'dan ilk sâdır olan, birinci akıldır. Her şey Tanrı'dan meydana gelmekle birlikte O, cisim gibi bileşik varlıkların yakın nedeni değildir. İbn Sînâ'ya göre Tanrı'dan sâdır olan birinci akıl, bir açıdan tek, başka bir açıdan ise çokluktur. Tanrı'dan tek bir şey o sâdır olacağı için o tek iken Tanrı'yı, kendisini ve mümkünlüğünü düşünmesiyle de çokluktur. O, İlk'i düşününce ikinci akıl, kendi varlığını düşününce feleki aksânın sûreti yani nefsi, kendisinin mümkün olduğunu düşününce de feleki aksânın cirmi oluşur. Onuncu akıl olan faal akla gelinceye kadar her bir akıl, aynı işlemi tekrarlar. Bu teoride konumuz açısından üzerinde durulması gereken en önemli hususlardan biri de, Tanrı'nın, sadece birinci aklın doğrudan nedeni iken madde ile sûretten oluşan diğer bütün şeylerin ise dolaylı nedeni olmasıdır.²⁶

Bu çalışmadaki amacımız, bu teoriyi tartışmak olmadığından özetleyerek verdiğimiz bu bilgilerle yetinmeye çalıştık. Bu teoride açıkça belirtilen bazı hususların altını çizmekte yarar vardır. İlki, Tanrı'nın her şeyin nedeni olmasıdır. Varlıklar, O'nun bilgi ve rızasına uygun olarak meydana gelmektedir. O'nun bilgisi, rızası ve hikmeti, evrensel düzenin yegâne sebebidir. Tanrı, birinci aklın doğrudan, diğer bütün varlıkların ise dolaylı nedenidir. Şu halde birinci akli dışarıda tutarsak mey-

²⁶İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 310-314; *eş-Şifâ*, *el-İlâhiyyât*, II, s. 402-409; *el-İşârât*, c. III, s. 216-227.

dana gelen her şeyin iki nedeni olduğunu söyleyebiliriz. Birincisi, madde ile sûrettir. Bu ikisi, cisimlerin yakın nedenleridir. Diğeri ise uzak neden olarak Tanrı'dır.

Teorik bu çerçeveyi çizdikten sonra gerek içerisinde yaşadığımız bu dünyanın meydana gelmesinde gerekse cisimlerde gördüğümüz ve birtakım değişimlere neden olan tabiatların ortaya çıkmasında Tanrı'nın nasıl bir rolü olduğu hususunu ele alabiliriz. Bilindiği üzere Aristo'da olduğu gibi İbn Sînâ düşüncesinde de âlemdeki her oluş; maddî, sûrî, fâil ve gâî olmak üzere dört nedenle izah edilmektedir.²⁷ Bu dört nedenden ilk ikisi yani maddî ve sûrî neden, cismin yapısına dâhil iki temel unsurdur. Madde ve sûret, bir cismin meydana gelebilmesinin yakın nedenleri olarak kabul edilmektedir. Diğeri iki neden olan fâil ve gâî neden ise cismin dışında olmakla birlikte cismin meydana gelmesine sebep olan nedenlerdir.²⁸ Bunu, Aristo'nun görüşlerini verirken kullandığımız örnekle açıklayacak olursak tuğla ve plân, yapılacak bir evin maddî ve sûrî iki nedenidir. Evin meydana gelmesi için tuğla ile plânın yanında bu evin niçin yapılacağı ve kim tarafından yapılacağı da önemlidir. Çünkü amaçsız olarak tuğlalar kendi başlarına bir araya gelip barınma amaçlı, plânlı bir evi meydana getiremez. Dolayısıyla her bilinçli eylemde bir gaye ve o gayeyi gerçekleştiren bir özne olmalıdır.

Bu dört nedenin fiziğin mi yoksa metafiziğin mi konusu olduğu hususu, meydana gelen şeye göre değişmektedir. Bu dört nedenden özellikle fâil neden, insan, hayvan gibi gözlemlenebilen bir canlı ya da ateş, hava, taş gibi yine gözlemlenebilen bir cansız ise bu, fizik biliminin inceleme alanına girer. Fâil nedenin, sûretin kendisi olması durumunda da bu, tabiat adı altında yine fizik bilimini ilgilendirir. Çünkü Aristo gibi İbn Sînâ da "tabiat"ı, hareket ve değişimin nedeni olarak kabul etmiştir.²⁹ Ne var ki İbn Sînâ, fizik bilimini ilgilendiren fâil nedeni, Aristo'nun kullandığı biçimiyle hem varlığın tabiatı hem de gözlemlenen bir neden şeklinde geniş bir anlamda kullanmak yerine muhtemelen İslâm kelâmcılarının nedensellik ve tabiat etrafında yaptıkları tartışmalardan etkilenerek yalnızca varlığın tabiatı anlamında kullanmıştır. Bu dört nedenden özellikle fâil nedenin, her ilimde eşit oranda incelenemeyeceğini belirten İbn Sînâ³⁰ bunu, "fiziğin konusu olan fâil neden" ve "metafiziğin konusu olan fâil neden" şeklinde ikiye ayırmıştır. "Fiziğin konusu olan fâil neden", cisimlerin tabiatında bulunup onlardaki oluşumu sağlayan hareketler yani "tabiat"tır. "Metafiziğin konusu olan fâil neden" ise âlemin ilkesi olup onu meydana getiren Tanrı'dır.³¹

İbn Sînâ'nın bu ayırımı, bilimsel bir tasnif olmanın ötesinde kelâmî birçok sorunu da çözmeyi hedefleyen önemli bir ayırım olarak gözükmektedir. O, "metafi-

²⁷krş. Aristo, *Fizik*, s. 79-83; İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 247-249; *eş-Şifâ, el-İllâhiyyât*, II, s. 257-263.

²⁸İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İllâhiyyât*, II, 257-258.

²⁹İbn Sînâ, *Şifâ, et-Tabiiyyât*, "es-Simâü't-tabiiyyü", I, 29; krş. Aristo, *Metafizik*, s. 241-243; *Fizik*, s. 51, 55, 93.

³⁰İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İllâhiyyât*, II, 299.

³¹İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İllâhiyyât*, II, 257; Michael E. Marmura, "The Metaphysics of Efficient Causality in Avicenna", *Islamic Theology and Philosophy*, s. 172, 177-178; Atıf Irâkî, *Tecdid fi'l-Mezâhibi'l-felsefiyyeti ve'l-kelebiyyeti*, s. 104; Hüseyin Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, s. 211-213; *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, s. 96-97.

ziğin konusu olan fâil neden”in, fizikçinin araştırma alanına girmediği hususunda Aristo ile hem fikirdir.³² Onun açısından böyle bir ayırım, herhangi bir olaya hangi düzeylerde bakabileceğimizi, bakış açısına göre de karşılaştığımız sonuçların farklılaşacağına işaret eder gibidir. Şöyle ki ateşin pamuğu yakması fiziksel bir olaydır. İbn Sînâ’nın da kabul ettiği Aristo fiziğinde, bütün cisimler gibi ateş de madde ile sûretten meydana gelmektedir. Yakıcı olarak görünen şey, ateşin maddesi iken yakıcılık onun sûretidir. Maddesi sûretinden ayrılmayan ateş, fiziksel bir olgudur. İbn Sînâ’nın sisteminde fizikçi, ateşi incelerken onun, madde ile sûret boyutunun dışına çıkamaz. Yani fizikçi, ateşi gözlemler. Yakıcılık sûreti bulunan ateşin, yanmaya elverişli pamuğu, odunu, kağıdı vs. yaktığını gözlemler. Fizikçinin gözüyle “yanma” olayının nedeni ateştir. Buna göre bir cisim, madde ve sûret bağlamında inceleyen fizikçinin tümel sonuç önermesi şu şekilde oluşur: “Ateş, pamuğu yakar.” Yanmanın fâil nedeni burada ateştir yani ateşin tabiatıdır. Bu durum bütün fizik olaylarında geçerlidir.

Bir fizikçinin, bir olayı gözlemlemesi ve gözlemine uygun sonuçlara ulaşması hem doğal hem de doğrudur. Gözlem düzeyinde ateşin; pamuk, odun gibi yanabilecek şeyleri yaktığını herkes kabul eder ve kimse bundan şüphe etmez. Şu halde fizikçi bir olayı, gözlemleyebildiği en yakın nedenlerle izah eder.

Ancak burada şöyle bir sorun ortaya çıkıyor. Her cismin kendisine göre bir yapısı, tabiatı bulunmaktadır. Ateş, sıcak ve yakıcı; su, soğuk ve akıcı; taş, sert; pamuk, yumuşak vs. Sözü edilen cisimlerde görülen değişik tabiatlar, onların özünden mi kaynaklanmakta yoksa hangi cisimde hangi tabiatın olacağı birileri tarafından belirlendi mi? Şüphesiz bu sorun, bu âlemin tesadüfen kendi kendine meydana gelmediği kabul edildiğinde ortaya çıkmaktadır. Atomculardan Demokritos, atomların zorunlu olarak yukarıdan aşağıya doğru hareket ettiğini söyleyip tesadüf fikrine yer vermez ama oluşu, atomlara nereden geldiği bilinmeyen “tabiat” ile açıklarken bir başka atomcu Epikuros, atomlardaki birleşme ve ayrışmanın tesadüfen meydana geldiğini savunur.³³ Epikuros gibi düşünenler için cisimlerde görülen değişik tabiatlar, tesadüfen o cisimlerde ortaya çıkmıştır. Âlemin tesadüf eseri olarak meydana geldiğini kabul etmeyen Aristo ise bir “İlk Neden”den bahseder ve âlemin oluşunu tesadüfle açıklayanlara karşı, canlı ve cansızlardaki uyumu “Akl” (nous)la açıklayan Anaksagoras’ı över.³⁴ İbn Sînâ ise âlemin, “olabilecek en mükemmel” bir yapıda olduğunu (enne vücûde’l-âlemi ve eczâehû alâ ekmeli mâ yümkinü), âlemde kusur ve işlevsiz şey bulunmadığını ve hiçbir şeyin kendi kendisine meydana gelmediğini belirterek âlemin, Tanrı tarafından tasarlandığını ileri sürmüştür.³⁵

İbn Sînâ’nın bu noktadaki yerini belirlemek için öncelikle onun, bir cismin iki yakın nedeni olan madde ve sûretin meydana gelişinde Tanrı’ya nasıl bir rol biçtiğine bakmamız yerinde olacaktır. İbn Sînâ’ya göre bir cismin bitişik (mükârin)

³²İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 136; *eş-Şifâ, et-Tabîyyât*, “es-Simâ’ü’t-tabîyyü”, I, 25; krş. Aristo, *Fizik*, 79-81.

³³Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 89.

³⁴Aristo, *Metafizik*, s. 95.

³⁵İbn Sînâ, *el-Ecrâmü’l-ulviyye*, s. 30.

ve ayrık (müfârak) olmak üzere iki tür nedeni (mebde') vardır.³⁶ Madde ile sûret, bir cismin bitişik (mukârin) iki nedeni iken Tanrı ve gök akılları, o cismin ayrık (mufârak) nedenleridir. O, fizikî bir nesneyi metafizik açıdan inceler ve ayrık neden olan Tanrı'yı, her şeyin gerçek nedeni olarak kabul eder. Tanrı, hem cisimlerin nedenidir hem de cisimlerin yakın nedeni olan madde ve sûretin de nedenidir.³⁷ Öte yandan İbn Sînâ, varlık hiyerarşisinden de bahsederken cevheri, varlık hiyerarşisinin en üstüne yerleştirir ve bir cismin meydana gelmesi için üç cevherin de bulunmasının gerekliliğini ifade eder. Bunlar madde, sûret ve ikisini bir araya getirerek cismi oluşturan ayrık nedendir.³⁸ Gerek cismin gerekse cismi oluşturan madde ile sûretin Tanrı'yla ilişkilendirilmesi, Aristo'da bu seviyede yoktur. Aristo'nun görüşlerini verirken belirttiğimiz gibi ona göre cismin iki yakın nedeni olan madde ile sûret meydana getirilmemiş yani nedensiz varlıklardır. Oysa ki İbn Sînâ'da her iki unsurun varlık nedeni de Tanrı'dır. Kaldı ki İbn Sînâ, cismin madde ile sûretten oluştuğunu, bu durumda oluşturuca unsurlardan olan sûretin, maddenin dolayısıyla cismin nedeni olamayacağını açıkça belirtmektedir. Çünkü sûretin, maddenin nedeni olarak düşünülmesi, maddesiz varlığı düşünilemeyen sûretin, henüz yok iken onu varsaymak çelişmesine düşürmektedir.³⁹ Bu durumda madde ile sûreti bir araya getirip cismi oluşturan neden, bu her ikisinin de dışındadır.⁴⁰

Onun sisteminde cismin pasif nedeni olup duruma göre mevzû, heyûlâ ve unsur adını alan madde, nötr halde olup her türlü sûreti almaya elverişlidir.⁴¹ Bunun anlamı, maddeleri açısından düşünüldüğünde bütün cisimlerin homojen olduklarıdır. Ateş, taş, odun gibi sayılamayacak sayıdaki cisimler buna göre aynı maddî özelliğe sahiptir. Şu halde homojen olan maddeden, sayılamayacak kadar farklı cisim, nasıl meydana gelmektedir? İbn Sînâ açısından cisimleri meydana getiren şey, onların ne maddeleridir ne de sûretleridir. O, metafiziğin konusu olan fâil nedeni yani Tanrı'yı, maddeye sûreti vererek cismin oluşmasını sağlayan bir neden olarak görmektedir.⁴²

"Doğanın (tabiiyyât) dışında olan ayrık neden (el-mebdeü'l-müfârak), yalnızca cisimlerin nedeni değil ayrıca cisimlerin iki temel unsuru olan madde ile sûretin de nedenidir. O (ayrık neden), maddeyi sûretle birlikte tutarken madde ve sûretten de cismi meydana getirir. Şu halde bu neden, tamamen fiziğin dışındadır. Bir cismin iki yakın nedeni olan madde ve sûretin birçok özelliği fizikçinin inceleme alanına girmediği gibi ayrık nedenin incelenmesi de fizikçinin inceleme alanına girmez."⁴³

³⁶İbn Sînâ'nın sudûr teorisinde "müfârak" terimi, madde dışı olan akıllara tekâbüle etmektedir. Tanrı, bu akıllar hiyerarşisinin en üstünde bulunduğundan bu terimi, Tanrı anlamında kullandık. Nitekim kendisi de yukarıda alıntılar yaptığımız kimi metinlerinde, "müfârak" terimini, Tanrı anlamında kullanmıştır.

³⁷İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 136-137.

³⁸İbn Sînâ, a.g.e., s. 244.

³⁹İbn Sînâ, *el-İşârât*, c. II, s. 220-227.

⁴⁰İbn Sînâ, a.g.e., c. II, s. 218.

⁴¹İbn Sînâ, *eş-Şifâ, et-Tabiiyyât*, "es-Simâü't-tabiiyyü", I, 14.

⁴²İbn Sînâ, a.g.e., I, 15.

⁴³İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 136.

Bu görüşleri şu şekilde daha anlaşılır hale getirebiliriz. “a”nın, bütün cisimlerde ortak olan homojen bir madde olduğunu varsayalım. “1”, suyun, “2”, ateşin, “3”ün de toprağın sûreti olduğunu düşünelim. İbn Sînâ’nın da kabul ettiği fizik kuramına göre cisimler, madde ile sûretten meydana geldiklerinden, “a” yani ortak olan madde bulunmadan su, ateş ve toprak meydana gelemez. Bu örneğe göre “a+1=su”, “a+2= ateş” ve “a+3=toprak”tır. Bunların bir araya gelip su, ateş ve toprağı oluşturmasının nedeni ne homojen olan “a”dır yani maddedir ne de “1”, “2” ve “3”tür yani sûretlerdir. İbn Sînâ’nın sisteminde “a”nın, ne zaman ve ne oranda “1”, “2” ve “3”le bir araya geleceğini belirleyen Tanrı’dır.

İbn Sînâ’nın da kabul ettiği Aristo fiziğinde bir cismin iki unsurundan biri olan sûret, bir cismin arazi (ilinek) olan şekli ve maddî görüntüsü anlamına gelmektedir. Bir şeyin sûreti demek onun mahiyeti yani “o şeyi, o şey yapan” demektir. Örneğin ateşi ateş yapan, suyu su yapan, insanı, taşı, ağacı, insan, taş ve ağaç yapan şey, esasında onların maddelerine giydirilen sûretlerdir. Sûretler bir anlamda, âlemde varolan sayısız şeyleri birbirinden farklı kılan ve bizim de onları farklı şeyler olarak algılamamızı sağlayan şeylerdir.⁴⁴

Bütün cisimler madde ile şekil anlamına gelmeyen sûretten oluşuyorsa bu durumda cisimlerde görülen tabiat ile arazların kaynağı nedir? Diğer bir deyişle bir cisimde hangi tabiatın bulunacağını bu cismin hangi arazları taşıyacağını belirleyen nedir? İbn Sînâ düşüncesinde bir cismin gerek tabiatı gerekse arazları onun sûretiyile ilişkilidir. Bilindiği gibi tabiat, hareket ve değişimin ilkesidir. Örneğin “su” gibi bileşik olmayan şeylerde (basît), tabiat ile sûret birbirine özdeşdir. Çünkü suyu su yapan şey, suyun tabiatıdır; suyun tabiatı ise suyu, su yapan şeydir. Bileşik (mürekkeb) şeylerde ise tabiat, sûretin kendisi olmamakla birlikte sûretten kaynaklanan bir yapıdır (fe’t-tabîatü ke şey’in mine’s-sûreti). İbn Sînâ, bileşik şeylerin tabiatı ile sûretini her ne kadar farklı olarak tasarlasa da tabiatın sûrete olan bağlılığını göz önüne alarak işin doğrusu, bütün cisimlerde sûret ile tabiatın aynı şeyler olmasının daha doğru olabileceğini düşünmektedir (feasâ en tekûne tabîatü külli şey’in sûretehü).⁴⁵ Buna göre örneğin “a”, cismin iki unsurundan maddî olmayan bir unsur olarak düşünüldüğünde sûret, cismin hareket ve değişmesinin bir ilkesi olarak düşünüldüğünde ise “tabiat” ismini almaktadır. Öte yandan, bir cismin sûreti ile tabiatının bu özdeşliği Tanrı’nın, cisimlerdeki tabiatın da nedeni olduğu sonucunu doğurmaktadır. Hatta İbn Sînâ, cisimlerdeki tabiatı, onların doğasıyla açıklayan fizikçileri bilgisizlikle suçlamakta ve cisimlerdeki tabiatı üç nedene dayandırmaktadır: İlki, fâil neden olarak Tanrı. Tanrı, adalet ve karşılıksız cömertliği (cûd) gereği, âlemi hikmetine uygun olarak bu şekilde düzenlemiştir. İkincisi, kendisine bir tabiat verilecek cismin, o tabiatı kabul edebilecek bir yapıda olması. Üçüncüsü ise her şeyin, belirli bir amacı gerçekleştirmek için yaratılmış olması.⁴⁶

⁴⁴İbn Sînâ, *eş-Şifâ, et-Tabîyyât*, “es-Simâü’t-tabîyyü”, I, 10. İbn Sînâ’da, cisimlerdeki şeklin ya da hacmin, sûret olarak düşünülmesi yanlıştır. Bunların varlık nedeni, cismin madde unsurudur. bk. *el-İşârât*, c. II, s. 227.

⁴⁵İbn Sînâ, *eş-Şifâ, et-Tabîyyât*, “es-Simâü’t-tabîyyü”, I, 34-37.

⁴⁶İbn Sînâ, *el-Ecrâmü’l-ulviyye*, s. 35.

Sûretin anlamını ve tabiat ile ilişkisini ortaya koyduktan sonra cisimlerde görülen sıcaklık, soğukluk, yaşlık, kuruluk gibi niteliklerle (keyfiyyât), cisimlerde görülen arazların nereden kaynaklandığı konusu üzerinde de durmak yerinde olacaktır. İbn Sînâ'ya göre nitelikler, cismin sûretinin bir "gereği" (lâzım/levâzım) olarak ortaya çıkarlar (fe yecibü izen en tekûne hâzihi'l-keyfiyyâtü levâzime ve tevâbia lis's-suveri'l-mukavvemeti). Söz konusu niteliklerde artma ve eksilme olmasına rağmen sûrette herhangi bir değişiklik olmaz. Örneğin bir su, başka bir sudan daha soğuk, bir ateş de başka bir ateşten daha sıcak olabilir ama bu, suyun soğuk olduğu, ateşin ise sıcak olduğu sûretine zarar vermez.⁴⁷ Nitelikler gibi arazların da cisimlerin sûretinin bir gereği olarak ortaya çıktığı görüşünde olan İbn Sînâ, bazı arazları sûretle bazılarını ise maddeyle ilişkilendirir. Örneğin siyahlık, zenci olan birinin bedenine yani maddesine ait bir araz iken zekâ ve sevinç, onun sûretine ait bir arazdır. O, uyumak ve uyanmak gibi bazı arazların ise hem maddeden hem de sûretten kaynaklanabileceğini belirtmektedir.⁴⁸ Görüldüğü üzere cisimlerde bulunan nitelikler ve arazlar, sûretin bir gereği (lâzım) olarak ortaya çıkmaktadır.

İbn Sînâ'da araz, her ne kadar sûretin bir gereği olarak ortaya çıktığı için sûretin dışında bir şey olmakla birlikte o, her ikisinin zaman zaman birbirine karıştırılma endişesini de taşımaktadır. O, sûretle araz arasındaki ayrımı şu şekilde daha da belirginleştirir. Araz, yalnızca madde ile sûretten oluşan cisimde yani türde varolabilirken sûret, cismin teşekkül etmesini sağlayan iki temel unsurdan biridir. Buna göre araz, maddeden doğal olarak sonra iken sûret, maddenin nedeni olarak maddeden öncedir. Madde ile sûret ise arazdan, hem doğal olarak hem de arazın nedeni olarak öncedirler.⁴⁹

Böylece fiziksel dünyada bir cisimde bulunabilecek şeyleri ve bunların özelliklerini ortaya koymuş bulunuyoruz. Buna göre cisim, madde ile sûretin bileşimidir. Hareketin nedeni olan tabiat, bileşik olmayan (basît) ve bileşik (mürekkeb) cisimlerde hemen hemen sûretle aynı anlama gelmektedir. Cisimlerin nitelik ve arazları ise sûrete bağlı olarak, sûretin bir gereği olarak ortaya çıkar. Şu halde İbn Sînâ düşüncesinde Tanrı; cismin, cismin iki unsuru olan madde ile sûretin ve sûretle aynı anlama gelen tabiatın nedenidir. Ayrıca O, âlemdaki fiziksel çeşitliliğin ve cisimlerdeki farklı tabiatın da nedenidir. Yani suyu su yapan, ateşi ateş yapan ve onların hareketlerine neden olan tabiatı veren Tanrı'dır.

Buraya kadar anlatılanları fâil neden ve nedensellik ilişkilerimizle ilişkilendirirsek fiziksel bir olayın, fizikçi ve metafizikçi açısından farklı şekillerde ele alındığı görülecektir. Şöyle ki fizikçi, deney ve gözlemlerle bir cismi ve onun etki ve edîlgilerini madde-sûret ve kendisinde bulunan tabiat bağlamında araştırırken metafizikçi, cismi oluşturan unsurlarla o cisimde bulunan tabiatın nedenini araştırır. Metafizikçi açısından her şeyin gerçek nedeni Tanrı'dır. Tanrı, sadece cismin değil onu oluşturan unsurların da nedenidir. Hangi maddenin hangi sûretle bir araya gelip nasıl bir cismin oluşacağı Tanrı'yla ilişkili bir durumdur. Daha önce de belirttiğimiz gibi bu, âlemin tesadü-

⁴⁷İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 178-179; *Şifâ, et-Tabîyyât*, "es-Simâü't-tabîyyü", I, 35.

⁴⁸İbn Sînâ, *eş-Şifâ, et-Tabîyyât*, "es-Simâü't-tabîyyü", I, 35.

⁴⁹İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 136.

fen kendi kendisine meydana gelmediği, biri tarafından tasarlandığı kabul edildiğinde geçerli olabilecek bir çıkarımdır. Bir cismi diğerlerinden ayıran ve ona gerçekliğini veren esasında sûrettir. Cismin tabiatı anlamına da gelen sûret, bir cismin nelliğini vermekle kalmaz ayrıca onun niteliklerini ve doğal eylemlerini de açıklar. Dolayısıyla metafizikçi açısından her fiziksel olayın uzak nedeni, Tanrı'dır.

Sebep-sonuç ilişkisi içerisinde gerçekleşen fiziksel olayların fizikçi ve metafizikçi açısından farklı okunuşlarını daha iyi ortaya koyabilmek için şu deneysel örneği verebiliriz. "Ateş, pamuğu yakar" deneysel önermesinde fizikçi, kendi deney ve gözlemi sınırları içerisinde kalarak pamuğun yanmasını, ateşin yakıcı tabiatıyla açıklar. Hatta, bu kişi dindar ya da metafizikçi de olsa şayet bu olayı deney bağlamında tahlil ediyorsa o da pamuğun yanmasını, ateşin yakıcı tabiatıyla açıklamak durumundadır. Bu, elektrik düğmesinin sağa çevrildiğinde lâmbanın yanması, sola çevrildiğinde ise lâmbanın sönmesi gibi bir şeydir. Tanrı'ya inansın ya da inanmasın herkes, lâmbayı yakmak için düğmeyi sağa, söndürmek için ise sola çevirir. Kimse bu konuda Tanrı'dan yardım istemez. Fizikçinin buradaki incelemesi, düğmenin sağa çevrildiğini görmesiyle lâmbanın yandığını, sola çevrilmesiyle ise söndüğünü gözlemlemek ve bu gözlemine uygun tümel bir yargıya ulaşmakla sınırlıdır. Onun açısından düğmenin sağa sola çevrilmesi ile lâmbanın yanıp sönmesi arasında nedensellik ilişkisi bulunmaktadır. Metafizikçi ise fizikçinin ileri sürdüğü nedensellik ilişkisini kabul etmekle birlikte bunun nedenini araştırır. Şayet âlem de, bu elektrik mekanizması gibi tasarlanmış bir şey ise ki -metafizikçi açısından böyledir- elektrik düğmesinin sağa sola çevrilmesiyle lâmbanın yanıp sönmesi arasında zorunlu bir bağlantı kurulamaz. Şayet elektrik tesisatını döşeyen teknisyen, elektrik akımını düğmenin sol tarafına bağlasaydı bu durumda, öncekinin aksine lâmba, düğmeyi sola çevirdiğimizde yanar, sağa çevirdiğimizde ise sönerdi. Dolayısıyla iki olgu arasındaki zorunluluk, tasarlanmış bir zorunluluktur. Bu durum, "ateş, pamuğu yakar" deneysel önermesinde de geçerlidir. Tanrı şayet ateşi, yakıcı bir şekilde tasarladıysa ateşin, tasarlama sonucu uygun nesneyi yakması zorunludur.

Verdiğimiz bu örnek, İbn Sînâ'nın, cisimlerdeki tabiatın kaynağı ve onların tabii fiilleri konusundaki görüşüyle örtüşür durumdadır. Şöyle ki, ona göre bütün cisimlerde iki tür yetkinlik (kemâl) bulunmaktadır. Şayet bir yetkinlik ortadan kaldırıldığında, yetkinlikle nitelenen şey de ortadan kalkıyorsa buna cisimlerin "birinci yetkinlikleri" denir. Sûret, cisimlerin birinci yetkinlikleri arasında yer alır. Maddeyle bir araya gelen sûret, cisim oluşturur. Sûreti olmayan bir cisim yoktur. Yok eğer, bir yetkinlik yok sayıldığında yetkinlikle nitelenen şey yok olmayıp sadece ondaki uygun durumun ortadan kalkmasını doğuruyorsa buna da cisimlerin "ikinci yetkinlikleri" denir. Örneğin madde ile sûretten oluşan cismin yakması, ateş cisminin ikinci yetkinliğidir. İbn Sînâ, cisimlerdeki bu yetkinlikleri Tanrı'yla ilişkilendirirken O'nun, cisimlerin birinci yetkinliklerinin doğrudan, ikinci yetkinliklerinin ise dolaylı nedeni olduğunu ileri sürer. Ona göre cisimlerin ikinci yetkinlikleri, doğrudan Tanrı'dan kaynaklanmak yerine birinci yetkinliklere yani sûretlere verilmiş olan güçler "aracılığı" (tevassut) ile gerçekleştirilir (ve'l-mebdeü'l-müfâruku

yestebkî hâzihi'l-kemâlâtis'sâniyeti lâ bizâtihi bel bi tevassuti vaz'i kuven fi'l-ecsâmi).⁵⁰ Burada geçen "tevassut" yani "aracılığı" ifadesi, Tanrı ile cisimlerin tabii fiilleri arasındaki ilişkinin boyutunu gösterir niteliktedir. Aynı örneği buraya uyarlarsak şöyle bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Ateş cisminin nedeni olan Tanrı, ona yakıcılık özelliği yani tabiatı vermiştir. Bu ateş, kendisinde bulunan bu yakıcılık tabiatı ile uygun nesnesini yakmaktadır.

İbn Sînâ'da cisimler, hareket ve sükûn gibi bütün tabii fiillerini kendilerine yerleştirilen güçler (kuvve, çoğ. kuven) sayesinde gerçekleştirmektedir ki bu güçler; tabiat, ay altında bulunan organik cisimlerin nefsi ve ay üstü varlıkların felekî nefsi olmak üzere üç tanedir. Tabiat, cisimlere sirâyet edip onların yetkinliklerini koruyan bir güçtür. Dış bir etki sonucu tabii şekilden, yerinden ve durumundan ayrılan bir cisim, dış etkinin tesiri kalkınca, kendisine yerleştirilen bu güç sayesinde eski haline döner. Isıtılan suyun, ısı kaynağından uzaklaştırılıp kendi haline bırakıldığında soğuması, suyun tercihinin bir sonucu olmayıp tabiatının bir gereğidir. İbn Sînâ, cisimlerde bulunup onların tercihinin bağlı olmayan tabii fiilleri "teshîr" terimi ile açıklamakta cisimlere teshîr ile verilen bu güçlere ise "tabiat" adını vermektedir. Ay altında bulunup organik cisimlerin hareketine neden olan nefsi de İbn Sînâ, bir fiili, bilgi ve seçme özgürlüğü olmadan sürekli yapanlar, yapıp yapmama özgürlüğü yanında somut şeyleri de bilme kapasitesinde olanlar ve düşünme ve araştırma ile varlığın hakikatini arayan ve tümel bilgiyi elde edebilenler şeklinde üçe ayırmaktadır ki sırasıyla ilkine "nebâtî nefis", ikincisine "hayvânî nefis", üçüncüsüne ise "insânî nefis" demektedir. Ona göre ay üstünde olup fiillerini bir alet kullanmadan ve değişik yöntemlere başvurmadan tek yönlü bir irade ile yapan bir güç daha vardır ki buna da "felekî nefis" denmektedir.⁵¹

Cisimlerde varolan bu üç tür güçten özellikle ilki, doğrudan fâil neden ve nedensellik sorunuyla ilgilidir. Anlaşılan o ki İbn Sînâ'da bir cisim, kendisine yerleştirilen tabiata uygun fiiller gerçekleştirmek zorundadır. Yani ateşin, temas ettiği pamuğu yakıp yakmama gibi bir tercihi yoktur. Onu yakmak zorundadır. Onun, bir şeyin tabiatı gereği zorunlu olarak hareket etmesini "teshîr" terimi ile açıkladığı biraz önce belirtilmişti. O, bu terimi, metafizikçi fizikçilerin (et-tabiiyyûne mine'l-ilâhiyyîn) görüşlerini verirken şu şekilde açıklamaktadır. "Onlara göre her cisimde, hareketi sağlayan bir neden bulunmaktadır. Yine onlara göre Tanrı (es-Sânie'l-Hakk), her cisme, kendisine ait özel bir hareket yaratmamıştır aksine cisimlere, farklı türden hareketleri vermiştir. Ayrıca O, farklı hareketlerin nedenlerini yaratmak yerine ateş ve toprak gibi cisimleri farklı türlerde yaratmıştır. Bu nedenle ateş bizzat yukarı çıkar, toprak ise bizzat aşağı iner. Ateşin yukarı, toprağın aşağı inmesinin nedeni her ne kadar Tanrı olsa da O bunu, ateş ile toprağın özünde yarattığı (tabiat) ile yapar. İşte cisimlerin, hareketlerine neden olan bu güce "tabiat" denir. Şayet hareket, cismin isteğine bağlı olmaksızın zorunlu olarak gerçekleşiyorsa buna

⁵⁰İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 136-137.

⁵¹İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 136-137; *eş-Şifâ, et-Tabiiyyât*, "es-Simâü't-tabiiyyü", I, 30.

“teshîr”, yok eğer isteğe bağlı olarak gerçekleşiyorsa buna da ‘nefs’ denir.”⁵² Diğer bir ifade ile tabiî fiillerde yapıp yapmama özgürlüğü yoktur. Hareket etmesi gereken bir cismin hareket etmemesi veya tabiatına uymayan bir yöne hareket etmesi imkânsızdır.⁵³ Bu açıklamalardan anlaşılıyor ki her şeyin, kendisine Tanrı tarafından verilmiş tabiî bir yapısı vardır. Hareket etmek ve tikelleri bilmek hayvânî nefsin, tümelleri bilmek ise insânî nefsin tabiatında vardır. Ne var ki bu nefislerin hareket etmesi ya da bilgiye ulaşması, ancak bu eylemleri istemeleri ile mümkündür. Oysa ki durum, cansızlarda böyle değildir. Keskin bir bıçağın, ekmeği kesip kesmemesi gibi bir seçeneği yoktur. Onun kesmek zorunda olmasının adı “tabiî zorunluluk” yani “teshîr”dir.

İbn Sînâ’nın “teshîr” terimini, âlemde ne varsa hepsinin Tanrı’ya boyun eğdiğini ifade eden (müsahhar) ayetlerden almış olması muhtemeldir.⁵⁴ Anlaşılan o ki, hiçbir cismin kendi gerçekliğinden doğan bir tabiatı yoktur. Her şeye müsahhir olan Tanrı, belirli cisimlere belirli tabiatlar verir. Cisimler ise bu tabiatlarının gereğini, zorunlu olarak yerine getirir.

İbn Sînâ düşüncesinde fizik âlemde olup biten her şeyin nihâî fâil nedeni Tanrı’dır. Bunun anlamı, nedenselliğin Tanrı tarafından kurgulanmış olduğu ölçüde geçerli olacaktır. O, nedenselliği kabul eder ama bunu, metafizik bir nedenle temellendirmenin zarûretine inanarak şöyle der: “Cahillere, ateşin cisimleri parçalayıp nasıl kendi tabiatına çevirdiği yani kül ettiği sorulsa onlar ‘çünkü ateş sıcaktır’ diyeceklerdir. Sıcaklık neden böyle etkilidir, diye sorulsa ‘sıcaklıkta böyle bir güç var da ondan’ derler. Şu cisim neden soğuk değil de sıcaktır diye sorulsa, onların ‘Tanrı’nın iradesi böyle gerektirdi’ demekten başka çıkar yolları yoktur. Aynı durum, mıknatısın demiri çekmesinde de geçerlidir. Cahiller, mıknatısın demiri çekmesinin şu şekilde açıklanmasıyla alay ederler. ‘Mıknatısta demiri çekme gücü vardır. Bu güç, Tanrı’nın iradesiyle varolmuştur. Oysa ki, mıknatısın demiri çekmesinin, mıknatısta bulunan güçle izahından eksik olmayan bir izah da Tanrı’nın iradesi yani böyle istemesidir. Esasında mıknatısın demiri çekmesi, örneğin onu sıvılaştırmasından, yumuşatmasından ya da eritmesinden daha uygun bir durum değildir. Mıknatıs, demiri çekiyorsa bu, mıknatısın kendisinden değil, mıknatısa verilen çekme özelliğinden kaynaklanmaktadır.”⁵⁵

İbn Sînâ’nın sisteminde Tanrı, fizik âlemde olup bitenleri anlamamıza yardımcı olan yegâne nedendir. Ona göre hikmet sahibi bir Tanrı’nın varlığı kabul edilmeden âlemdeki düzen, dâirevî hareketin hikmeti, bazı hareketlerin batıdan doğuya doğru, bazılarının ise doğudan batıya doğru oluşunun nedeni, feleklerin

⁵²İbn Sînâ, *el-Ecrâmü’l-ulviyye*, s. 32. “Teshîr” teriminin, isteğe bağlı olmayan doğal bir zorunluluk olduğu hususunda ayrıca bk. *en-Necât*, s. 137.

⁵³İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, *el-İlâhiyyât* II, s. 383.

⁵⁴İbn Sînâ’nın doğa ile teshîr arasında kurmuş olduğu ilişkiyi, Kur’an’dan bir referans göstererek aynen Gazzâlî de benimsemektedir. O bu hususta şöyle der: “Bu konuda bizim temel görüşümüz şudur: Tabiat, Allah’a boyun eğmiş olup (müsahhar) kendine ait bir fiili yoktur. O, yaratıcısı tarafından kullanılmaktadır. Güneş, ay ve yıldızlar, O’nun emrine boyun eğmişlerdir (müsahharâtün) Bunların, kendi özlerinden kaynaklanan fiilleri yoktur”. bk. *el-Munkız*, s. 545; Atif el-İrâkî, *Tecdîd fi’l-mezâhibi’l-felsefiyyeti ve’l-kelebiyyeti*, s. 123.

⁵⁵İbn Sînâ, *el-Ecrâmü’l-ulviyye*, s. 35-37.

şeffaflığı, yıldızların aydınlatıcılığı, niteliklerin (sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk) dörtle sınırlanışı, ateşin yukarı çıkması, toprağın yere inmesi; ateş, hava ve su renksiz iken toprağın renkli oluşu gibi bir çok şeyi izah etmek zordur. Âlem, hikmete dayalı olarak varolduğundan o, olabilecek en mükemmel durumdadır.⁵⁶

SONUÇ

Nedensellik sorunu, felsefe ve kelâm bağlamında tartışılan konuların başında yer almaktadır. Genellikle teologlar, Tanrı'nın doğrudan fâilliğine zarar verdiği ve mucizeyi imkânsız kıldığı düşüncesiyle cisimlerde tabiatın varlığına dolayısıyla nedenselliğe karşı çıkmışlardır. Buna karşılık İbn Sînâ ise cisimlerin, bizzat kendilerinin belirlediği cisim olmalarından kaynaklanan bir tabiatlarının bulunmadığını, onlarda ne tür bir tabiatın varolacağını Tanrı'nın belirlediğini ileri sürerek nedenselliği, "tasarlanmış bir nedensellik" kaydıyla kabul etmiştir. Nedenselliğin bu özel biçimi, nedensellik ve buna bağlı diğer sorunların, muhtemelen farklı bir şekilde kurgulanması gerektiği sonucunu doğuracaktır.

⁵⁶İbn Sînâ, *el-Ecrâmü'l-ulviyye*, s. 30-34; Şaban Haklı, *Müteahhirîn Döneminde Felsefe-Kelâm İlişkisi: Fahreddîn er-Râzî Örneği*, Basılmamış Doktora Tezi, MÜSBE, İstanbul 2002, s. 163-176.

SOSYAL EŞİTSİZLİK İLE DİNÎ YAŞAYIŞ ARASINDAKİ ETKİLEŞİME SOSYOLOJİK BİR YAKLAŞIM

Celaleddin ÇELİK*

A SOCIOLOGICAL APPROACH TO INTERACTION BETWEEN SOCIAL INEQUALITY AND RELIGIOSITY

In this article, the interaction between social inequality and religiosity is studied. First, the sociological content of the social inequality is analysed and the changes that emerged in time are pointed out. In addition, the classic approaches that was founded between inequality, poverty and religiosity are evaluated in a critical view. In consequence, in the analysis of the relation between new inequality positions and religion, the perspectives which consider change were examined and some suggestions are offered.

Giriş

Bu yazının amacı, eşitsizlik olgusu ile dindarlık arasındaki ilişkiyi sosyolojik etkileşime konu olan yönleriyle tartışmaktır. Toplumsal bir varlık olarak insanın ötekilerle ilişkilerinde temel çatışma veya uzlaşma gerekçelerinden olan eşitsizlik sorunu, bu nedenle oldukça yoğun bir şekilde felsefi, ideolojik ve teolojik düzleme taşınmıştır. Eşitsizliği temellendirmeye çalışan ya da ondan hareketle protestocu bir duruşa sahip olan çeşitli ideolojik yönelimler, din ile ilişkisinde de sorunu “meşrulaştırma”dan “tepkiselliğe” kadar çeşitlenen bir boyutta ele almışlardır. Kuşkusuz sosyo-tarihî yansımaları dışında her dinin eşitsizlik, yoksulluk gibi konularda kendi açıklamalarına dayanan normatif bir veçhesi bulunmaktadır. Bu veçhe sosyolojik ve tarihî görüntüleri bir kenara bırakıldığında, dinleri eşitsizlik sorunu karşısında idealize edilen konumlarda tanımlamaya imkân vermektedir. Esasen dinî kutsal metinlerin, her türlü eğilimin kendisine destek bulabileceği bir yorum zenginliği içerdikleri de söylenebilir. Bu yazıda spesifik ve normatif tartışmalardan ziyade, sosyal eşit-

* Yrd. Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. celik@erciyes.edu.tr

sizlik olgusuyla etkileşimi içinde dinî yaşayışın sosyolojik görüntüleri bizim problemimizi teşkil etmektedir.

Bir anlamlandırma ve meşrulaştırma sistemi olarak din, varoluş problemlerinin yanı sıra toplumsal ve doğal belirsizlikler/felâketler karşısında da sunduğu cevaplar ile güçlü bir referans çerçevesi olma özelliği taşımaktadır. Onun bu nitelikleri klâsik evrimci yaklaşımların ve sekülerleşme tezinin öngörülerinde olduğu gibi modernleşme ile birlikte zayıflamamış, aksine yeni işlev ve görüntülerle varlığını sürdürmüştür.¹ Bunda dinin ikame ettiği boyutlar ve işlevlerin diğer anlamlandırma sistemleri tarafından aynı derinlik ve güçte karşılanamaması da etkili olmuştur. Öte yandan dindarlığın toplumda yalnızca sosyo-ekonomik ve kültürel bakımdan yok-sul alt kategorilere özgü bir yansıma olarak yorumlanması da, dinsel bağlılığın farklı toplum kesimlerindeki yaygınlaşan yeni biçimlerinden dolayı artık pek kabul görmemektedir. Ancak din ile ekonomik gelişme arasında kurulan ve Weber'e kadar uzanan açıklama biçimlerinin çeşitli versiyonlarıyla birlikte halen tartışıldığı söylenebilir. Bu anlamda Protestan etiği ile Kapitalizm arasında kurulan ilişki, İslam'da ve hatta Yeni Konfüçyanist ahlâkta, özellikle bu modeli uygulamaya imkân veren örneklerle birlikte tartışılmaktadır. Böylece küresel ölçekte az gelişmişlik, geri kalma ve yoksulluk, akademik düzeydeki çalışmalarda dinlerin sosyal psikolojisi ve dünya tasarımları ile ilişkilendirilebilmektedir.

Toplumsal boyutta ise değişim-din ilişkisi, özellikle çeşitli toplumsal grupların ideolojisi veya yaşam tarzı olarak bir meşrulaştırma bağlamında gündeme gelmektedir. "Gelişmiş, modern" dünyanın dışında kalan, ama "gelişmekte olan" ve hızlı bir değişim sürecindeki toplumlarda, eşitsiz ve çarpık gelişmenin yol açtığı sorunlar ile dini algılama, anlayış ve pratikler arasındaki yoğun etkileşim, sosyo-kültürel göstergeler üzerinden izlenmektedir. Buna göre sosyo-ekonomik bakımdan gelişmiş bölgeler ile çevresel nitelikler taşıyan, az gelişmiş bölgelerde yaşayan dindarlık ve dinî anlayışların arasında bir farklılık olması beklenmektedir. Burada eşitsizliğin sadece alt tabakalarla ilgili değil, aynı zamanda onun diğer ucu olan üst sosyal katmanlarla bağlantılı yönü de gözden kaçırılmamalıdır. Ancak eşitsizler arasında da nitelik farkı vardır. Nitekim bu olgu, gelişmiş bölgelerdeki yoksullar ile ekonomik bakımdan geri kalmış yerleşim birimlerindeki yoksulların dinî siyasal yönelimleri arasında farklılıklar olduğunu dile getiren bazı açıklamalarla tartışılmaktadır (Yücekök, 1997: 51). Kabul edilmelidir ki sorun her ne kadar gözlemlenebilir bir boyutu ifade etmekle birlikte, sadece siyasal tezahürlerle sınırlı değildir. Sosyal eşitsizliği yaşama ve hissetme düzeyine göre, dindarlığın çok değişen algılama ve yaşama biçimlerinde sürdürüldüğü bilinmektedir. Dolayısıyla eşitsizlik ile dindarlık arasındaki etkileşim, ancak dindarlığın bütün boyutlarındaki yansımalarıyla ele alındığı zaman klâsik indirgemeci ve tek boyutlu açıklamaların ötesine geçilmiş olur. Bu yazının sınırları içinde eşitsizliğin kültürel ve sosyo-ekonomik

¹ Dinî bağlılık ve yaşantı biçimleri, hayatın değişen koşullarına bağlı olarak farklılaşmakta ve bu çerçevede yeni din anlayışları, pratikler, cemaatleşmeler ile dinî grup ve hareketler de ortaya çıkmaktadır. Dinî bağlılık geleneksel toplumda olduğu gibi değildir, bir gönül işidir ve tüketim toplumuna uygun bir şekilde pazarlanabilmektedir aynı zamanda. Peter L. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, Çev. Ali Coşkun, İnsan Yayınları, İstanbul 1993, 201.

belirleyicilerine işaret edilerek, onun dindarlığın çeşitli boyutlarındaki yansımalarına ilişkin bazı genellemeler ve tartışmalar üzerinde durulacaktır.

SOSYOLOJİK AÇIKLAMANIN KONUSU OLARAK EŞİTSİZLİK

Eşitsizliğin bütün toplum biçimlerini ve dönemlerini kapsayan, yaygın ve sürekli bir olgu olduğu konusunda sosyologlar arasında bir uzlaşma vardır. Giddens, eşitsizlik kaynakları arasında yer alan servet ve güç farklılıklarının neredeyse hiç olmadığı en yalın kültürlerde bile, erkeklerle kadınlar, gençlerle yaşlılar arasında eşitsizliklerin bulunduğunu ifade eder.² Sosyologlar eşitsizliğin evrenselliği dışında, aynı zamanda insanlarda bir “hak gözetme ve karşılıklılık duygusu”na bağlı olarak eşitsizliğe karşı direnç gösterme eğilimleri ile bütün eşitsizliklerin de çeşitli inanç ve anlamlandırma sistemleri tarafından meşrulaştırılması özellikleri üzerinde yoğunlaşmaktadırlar.³

Bu anlamda tarihsel süreçte çeşitli boyut ve yönleriyle hep bir tartışma konusu olan eşitsizlik sorunu, modern bir disiplin olan sosyolojinin doğuşuna temel sağlayan etkenlerden birisidir. Öyle ki, sosyolojinin merkezini toplumsal eşitsizliğin güç, statü ve sınıfa göre kaynakları ve sonuçlarıyla ilgili bir soruşturma olarak tanımlamak mümkündür. Bu çerçevede sosyologlar da ağırlıklı olarak toplumsal eşitsizliğin doğasını anlamaya çalışmışlardır. Ancak sosyologlar, felsefeciler gibi, eşitsizliğin doğasıyla ilgilenmekten çok, onun toplumsal sonuçlarının açıklanmasıyla uğraşırlar. Buna göre sosyoloji, eşitsizliği kişilerden ziyade toplumsal yapıyı ifade eden sosyal gruplar, tabakalar ve sınıfların bir özelliği olarak tanımlama eğilimindedir. Başka bir deyişle toplumsal eşitsizlik, sosyal ilişkilerdeki onaylamaların, normların ve gücün ürünüdür. Eşitsizliğin bu çok boyutlu özelliğinden dolayı, onun yalnızca bir veçhesini ortadan kaldırmak, çoğu durumda diğer toplumsal, siyasal ve kültürel eşitsizlik veçhelerinin büyümesine yol açabilmektedir.⁴

Eşitsizliğin bütün toplumlarda genel-geçer bir olgu olduğuna ilişkin yaygın uzlaşmaya karşılık, iş onu açıklamaya geldiğinde kuram, yaklaşım, din ve ideoloji gibi anlamlandırma sistemleri arasında önemli ayrışmalar ortaya çıkar. Örneğin eşitsizliği genel anlamda toplumun bir özelliği olarak gören Marksist sosyoloji, bireylerin önceden yapılandırılmış rolleri üstlenmeleri nedeniyle eşitsizliğe zorlandıklarını ifade ederek, bunun sistemin işleyişine ilişkin arızî bir görüntü olduğunda ısrarcıdır. Oysa tabakalaşmayı bütün toplumsal sistemlerin genel bir özelliği olarak gören işlevselci yaklaşımlar, çatışmacıların aksine, eşitsizliğin toplumsal bir anlamı olduğunu ve tabakalaşmanın sosyal sistemin sürekliliğini sağlamada önemli bir işlevsel katkı sağladığını savunurlar. Buna göre çatışmacı yaklaşımda eşitsizlik, sosyal sınıflar arasında imtiyaz ve ayrıcalıklar yoluyla farkın açıldığı ve sistemin sarsıldığı patolojik bir durumu temsil ederken; işlevselci tabakalaşma yaklaşımında ise sosyal kategoriler arasındaki eşitsizlikler toplumun devamı ve korunması açısın-

² Sosyolojik anlamda eşitsizlik, ya da farklı insan grupları arasındaki yapılaşmış eşitsizlikler genellikle “toplumsal tabakalaşma” kavramı ile betimlenir. Anthony Giddens, *Sosyoloji*, Yay. Haz., H. Özel-C. Güzel, Ayraç Yayınları, Ankara 2000, 256.

³ Bryan S. Turner, *Eşitlik*, Çev. Bahadır Sina Şener, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 1997, 79.

⁴ Turner, 26, 33, 58.

dan zaruridir.⁵ Yine aynı şekilde eşitsizlik ile din arasındaki ilişkiler de işlevselci tabakalaşma ve çatışmacı yaklaşımlarda olduğu gibi, meşrulaştırmadan-sosyal protestoya kadar uzanan bir farklı yansımalar içerir.

Öte yandan eşitsizliğin geleneksel toplumlara göre modern toplumlardaki yapılanması ve tanımı da değişme eğilimindedir. Simmel'e göre yoksulların modern toplumdaki talepleri geleneksel topluma göre oldukça farklılaşmıştır. Zira geçmişin geleneksel toplumlarındaki yoksulların en büyük arzusu dinsel törenlere katılabilme ve sosyal aidiyet temelinde şekilleniyordu.⁶ Belli bir dönem modern toplumun sosyo-ekonomik faktörlere göre tabakalaşmış yapısı, sosyal eşitsizliğin standardizasyonunda kullanılıyordu. Ancak şimdilerde ise bu karakteristiği ifade eden eğitim, gelir düzeyi ve meslekî prestijle toplumun katı dikey yapısını ortaya çıkaran özelliklerin artık geçerli olmadığı tartışılmaktadır.⁷ Sıkı bir sosyal tabakalaşma sistemi yerine, bugün artık siyasal ve sosyo-kültürel süreçlerde çok boyutlu bir sosyal eşitsizlik sisteminin devreye girdiği gözlenmektedir. Mevcut tabakalaşma konsepti, eşitsiz yaşam koşullarının yeni çeşitliliğini anlatma ve yansıtma konusunda yeterli değildir artık.⁸ Beck, kendi bireyselleşme teorisinde insanların yaşam koşullarındaki düzey farklılaşmalarında kendini gösteren sınıf kimliklerinin ve tabakalaşma yapısının artık çözüldüğünü savunmaktadır.⁹ Yeni eşitsizlikler sosyal güvenlik sistemlerinin değişmesi, ailedeki değişiklikler, boşanmalar, eğitimin yaygınlaşması ve kısmen de değer değişiklikleri, yeni görüntü ve taleplerle tezahür etmektedir. Bunlar sosyal eşitsizliğin bilinen yapısında bir farklılaşmaya yol açmaktadır.¹⁰ Başka bir deyişle eşitsizliği açıklama da başlangıç noktası toplumdan, bireylerin anlamlı öznel gündelik faaliyetlerine çevrilmiştir. Aynı durum dinsel anlayış, inanç ve yaşayışlarda da gözlenmektedir. Dinsel yönelimlerle sosyo-ekonomik değişkenler arasında kurulan doğrusal ilişkiler artık yeniden sorgulanmak durumundadır. Yine önemli eşitsizlik kriterlerinin belirlenmesinde bireylerin atfedildiği konumların da (mezhep aidiyeti, meslek gibi), toplumdan topluma değişebildiğini göz önünde tutmak gerekmektedir.¹¹ Bir başka deyişle eşitsizliğin evrensel kriterlerinin dışında, toplumlar kendi özel eşitsizlik formlarını da üretmektedirler. Ayrıca eşitsizliğin yapısı da yer-

⁵ Turner, 40, 42, 59-60. Ayrıca bu yaklaşımların siyasal söylem ve boyuttaki yansımalarında eşitsizlik sorunu aynı şekilde algılanmaktadır; buna göre muhafazakâr ve liberallerde eşitsizlik, iktisadi büyümenin bir sonucu ya da bedeli olarak kabul görürken, sosyalistlerde toplumun iyileşmesi için onun kaldırılması gerekmektedir. Bkz. Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev. Osman Akinhay-Derya Kömürçü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1999, 211. Sosyal eşitsizlik sorununa K. Marks, M. Weber ve Fonksiyonalist Teori'nin yaklaşımları konusunda özet bilgi için bkz. Gerd Reinhold (Hrsg.), *Soziologie-Lexikon*, R. Oldenbourg Verlag, München 1997, 590-591.

⁶ George Simmel, "Zur Soziologie der Armut", *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, (Hrsg.) Von Edgar Jaffe, Werner Sombart und Max Weber, 22. Jg. (N. F. 4), 1. Heft (1906), Januar, 1-3; ayrıca ilgili metin için bkz. <http://www.socio.ch/sim/arm06.htm> [11.02.2004].

⁷ Stefan Hradil, *Sozialstrukturanalyse in einer fortgeschrittenen Industriegesellschaft, Von Klassen und Schichten zu Lagen und Milieus*, Opladen 1987, 144-171.

⁸ Hradil, *a.g.e.*, 6

⁹ Ulrich Beck, "Jenseits von Stand und Klasse?", R. Kreckel (Hg.): *Soziale Ungleichheiten*, Soziale Welt, Sunderband 2, Göttingen 1983, 36.

¹⁰ Hradil, *a.g.e.*, 55.

¹¹ K. M. Bolte, "Anmerkungen zu Aspekten und Problemen der Erforschung sozialer Ungleichheit", R. Kreckel (Hg.): *Soziale Ungleichheiten*, Soziale Welt, Sunderband 2, Göttingen 1983, 393.

leşim birimlerinin değişen durumuna göre farklılaşmaktadır. Örneğin çeşitli nedenlerle dışarıdan göç alan bir bölgede, önceki eşitsizlik kriterleri değişime uğramakta ve dışarıdan gelenler yerleşiklerin yaşam koşullarının yükselmesine neden olabilmektedir.

Toplumsal eşitsizlik, yalnızca iktisadî boyutta ortaya çıkan ve orada izlenen bir gösterge değildir. Belki de altı çizilmesi gereken temel vurgulardan birisi budur. Zira toplumsal yapıda eşitsizlik yaratan hiyerarşik güç biçimleri bulunur ki, Weber bunun en önemli araçlarından birisinin *bürokrasi* olduğunu belirtir. Bürokrasi görünürde bir eşitlik yaratmakla birlikte, özünde kendi güç ilişkilerini yerleştiren hiyerarşik bir örgütlenmedir. Bürokratlar yüksek statünün nimetlerinden yararlanan atanmışlardır. Bürokratik bilgi ve yapılanma hem uzman bilgi anlamında, hem de rutin işlemler arkasına saklanmayı sağlayan bilgi olarak eşitlikten uzaklaşmaya yol açan bir “güç”tür.¹²

Toplumsal eşitsizliğin kaynakları ister statüye dayalı ilişki ve bürokratik kurumlardan gelsin, isterse tabakalaşmaya dayalı iktisadî süreçlerden gelsin, sonuçları ve yansımaları itibariyle toplumun bütün kesimlerini, kültürel kurumları, sosyopsikolojik süreçleri ve dinî yaşayış tarzını etkilemektedir. Modern toplum, geleneksel-atfedilmiş statü ve itibar ayrıcalıklarını aşma bakımından geniş imkânlar içermektedir. Ancak onda aynı zamanda ekonomik ve kültürel eşitsizliklerin kurumsal anlayış ve uygulamalarla pekiştirildiği ve çeşitli sosyalleşme süreçlerinde bireylerin bunları içselleştirmelerinin sağlandığı söylenebilir. Örneğin mevcut eşitsizlikleri ortadan kaldırma potansiyelini içerdiği varsayılan eğitim kurumu, varolan eşitsizliği değiştirmekten çok onu dile getiren ve pekiştiren bir mekanizma haline gelebilmektedir.¹³

Buna göre eğitim, kimi bireyleri “kazanma” ve “başarı” için güdülerken, bazı bireylerin de önünü keser ve düşük statülü işlere yönlendirebilir. Okullar “başarısızlık” duygusunu yeniden ürettiği ölçüde eşitsizliği meşru kılmakta, gençleri kaderlerine razı kılma süreçlerine yardımcı olmaktadır. J. W. B. Douglas, farklı toplumsal sınıflardan gelen aynı yetenekteki çocukların sınavlarda farklı sonuçlar aldıklarını gösterir. Başka bir deyişle aile ve okul, toplumsal eşitsizlikleri yeniden üretebilmektedir. Nitekim B. Bernstein, konuşma kodlarındaki sınıfsal farklılıkları okul ve eğitim başarısındaki değişkenliği açıklayıcı bir faktör olarak işler. Ona göre orta sınıf ailelerde yetişmiş çocuklar “bireyselleşmiş” ve “gelişmiş bir dil kodu” kullanırlar. Oysa ki alt tabakalarda yetişen çocukların konuşmaları, yaşadıkları kültürel ortamla bağlantılı olarak “kısıtlı kod”da gerçekleşir. Kısıtlı konuşma kodu zihni bir serbestlik ve genellikle değil, yalınlık ve doğrudanlıkla nitelenir. Okul çevresinde dezavantaj yaratır.¹⁴

Eşitsizlik fizikî anlamda beden ve sağlık koşullarını da etkiler. Düşük gelirli alt tabakalarda çocuklar, yüksek gelir gruplarına göre daha düşük bir ağırlıkta do-

¹² Marshall, *a.g.e.*, 86; Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, Çev. Taha Parla, 3. Baskı, Hürriyet Vakfı Yayınları İstanbul 1993, 209-210.

¹³ Giddens, *a.g.e.*, 446.

¹⁴ Giddens, *a.g.e.*, 440-441; Turner, *a.g.e.*, 49-50.

ğarlar, bedensel gelişimleri daha zayıftır ve daha genç yaşta ölürlür. Önemli zihinsel bozukluk türleri ile ciddi fiziksel hastalık türleri, üst tabakaların aksine, daha çok alt sosyal kategorilerde görülür.¹⁵

Toplumsal yapı ve kültürün eşitsizliği derinleştiren ve kalıcı hale getiren bu işleyişi, genel anlamda sosyal bütünlüğün istikrarını tehlikeye düşürebilmektedir. Gelir, güç, itibar ve statülerin dengesiz dağılımı bazı grup, kesim ve sınıfları ihya ederken; bazılarını da bir sosyal çatışmaya yol açacak şekilde dışlar. Eşitsizliğin eğitim ve sağlık imkânlarından, istikbal endişesinden kurtaran fırsatlara kadar, bir kader gibi algılanacak kalın sınırlar çizmesi, muhalif-protestocu hareketleri kıskırtır. Eşitsizlikleri ontolojik ve epistemolojik düzlemde meşrulaştırma işlevi taşıyan anlamlandırma çerçeveleri, sosyal sistemin bütünlüğüne gelebilecek zararları önlerken, adaletsizlik nosyonuyla itiraz eden ve değişimi, yeniden inşayı savunan eğilimler ise radikal değişimleri bağrında taşır. Bu anlamda büyük devrimler ve ihtilallerde kitleleri cezbeden temel değerler arasında “eşitlik” kavramı hep öne çıkmaktadır. Sosyal eşitsizliklerin makro düzeydeki yansımaları sosyo-kültürel hayatı etkilerken, değişik ayrımcılık ve mağduriyet biçimlerinin birey düzeyinde içselleşmesi ise sosyopsikolojik derinliği olan sonuçlar üretir.

Aslında her kategori ve kimliğin tarihsel süreçte uğramış olduğu eşitsiz muameleye karşı geliştirdiği çeşitli kazanımlar ya da ifade biçimleri vardır. Dışlanan, kenara itilen, ezilen, mahrum ve mağdur konumdaki birey ya da gruplar, bu marjinalite-dışlanmışlık pozisyonuna karşı içine kapanmaya, kapalı gettolarında izole bir yaşam sürmeye veya kendilerini bu yoksunluk durumuna protestocu bir karşı duruşla kökten değişime yönelirler. Ancak eşitsizliğe karşı çıkış ister istemez bütün toplumsal sistemi değiştirmeye yöneldiği için yalnızca eşitsizlikten mağdur olan kesimleri değil, toplumun tümünü, herkesin mutluluğunu öngören bir ütopya için ikna etmeyi amaçlar. Bununla birlikte ütopyaları gerçekleştirmek kadar, toplumun genelini de böyle bir şeyin gerçekleşeceğine ikna etmek imkânsız gibidir. Nitekim Turner de buna işaretlerle, tarihsel süreçte eşitlikçi ütopyik ideolojik, dinî ve dinî olmayan hareketlerden bu anlamda başarıya ulaşmış bir örneğin bulunmadığını belirtir.¹⁶

Sosyal ütopyaları cazibeli kılan şey, haksızlık ve adaletsizlik olarak algılanan durumlara karşı doğal insanî ve sosyal tepkide aranabilir. Bu tepki toplumsal hayat içinde, bazı zayıf ve güçsüzleri ezmeye yönelen güçlere karşı kolektif infialî diğerlerinin belleğine yerleştirir. Bu anlamda toplumsal dokunun temelinde esas olarak “adalet duygusu ve karşılıklılık” yer almaktadır. Adalet ve karşılıklılıkla ilgili normların çığnendiği durumlar, temelini eşitlik ve adalet duygusuna dayandıran toplumsal dünyanın yapısında sosyal itiraz ve isyanların nüvesini oluşturur.¹⁷ Tarihte saygınlık ve gücü eşitlikçi bir temelde yeniden inşa etmeye çalışan grupların ve devrimlerin sürekli olarak çıkmasının nedenlerinden biri de budur. Ancak burada sıklıkla karşılaşılan tek nedenli açıklama şablonlarının tarihi çarpıtma eğilimlerine karşı, bir ihtiyat ve temkin içinde olma gerekliliği de açıktır. İslam tarihi içinde itikadî gerek-

¹⁵ Giddens, *a.g.e.*, 256-266.

¹⁶ Turner, *a.g.e.*, 117.

¹⁷ Turner, *a.g.e.*, 100-101.

çelerle temellendirilen pek çok mezhebî anlayış ve oluşumun temelinde kültürel, etnik, iktisadî yozlaşma ve eşitsizliklerin etkisi olduğu göz ardı edilemez. Simavna kadısı Şeyh Bedreddin örneğinde olduğu gibi, eşitsizlik ve din etkileşimi üzerine yazılanlar, çok yoğun bir şekilde ideolojik eğilimlerin ve çerçevelerin perspektifine teslim olabilmektedir. Dolayısıyla din ve sosyal eşitsizlik arasındaki etkileşimin analizi, eşitsizlik kriterlerinde meydana gelen değişmelerin dinsel alana yansımalarını, bilinen dikotomik açıklamaların ötesine taşıma sorumluluğu altındadır.

SOSYAL EŞİTSİZLİK VE DİNDARLIK ARASINDAKİ ETKİLEŞİM

Sosyal eşitsizlikler ile din arasındaki etkileşim, çoğunlukla kurumsal boyutta din ile iktisadî davranış arasındaki ilişkiler bağlamında değerlendirilir. Bu konuda kimi yaklaşımlar, genellikle ya “dinin toplumsal işlevlerini” açıklama ya da toplum-din etkileşimini bir belirleyen-belirlenen ilişkisi içinde değerlendirme çizgisini izlerler. Dolayısıyla eşitsizlik olgusunun sosyo-kültürel boyutunun ihmal edilerek yalnızca iktisadî bir sorun olarak algılanması ve çözüm yollarının da bu bağlamda sınırlı kalması, konuya yaklaşımla ilgili temel problemlerden biridir.

Klâsik çatışmacı yaklaşımlarda iktisadî süreçlerle din arasındaki ilişki negatif bir temelde tanımlanmakta olduğu için, o daha çok eşitsizliğin ortaya çıkışında egemen sınıf ya da zümrelere sunduğu destekle gündeme gelir. Ayrıca hiyerarşik bir tabakalaşma düzenine bağlı toplumlar için de din, toplumsal katmanlar arası ilişkiyi meşrulaştırmakta ve mevcut eşitsiz konumu makul kılmaktadır. Ancak bunun tersi durumlar için de bir açıklama imkânı vardır. Özellikle sömürgeci hareketlere karşı ulusal bağımsızlık mücadelelerinde, o birleştirici ve enerji sağlayıcı bir potansiyelin de kaynağıdır.

Bunun dışında Weber’le başlayan diğer bir eğilim de, kapitalizmin ortaya çıkışında dini dünya görüşü ve zihniyeti, çatışmacı yaklaşımın aksine, olumlu bir güdü kaynağı olarak değerlendirmiştir. Buna göre örneğin sanayi toplumlarında farklı Hıristiyan mezheplerine mensup olanların ekonomik zihniyetleri arasında farklılıkların tespiti, ilgi çekici yorumlara imkân vermiştir. G. Lenski, Protestanların Katolıklara göre ekonomik davranışlarında içten yönetilen bir motivasyona sahip olduklarını ve çalışmanın anlamını, “insanın bir mesleği içsel olarak yerine getirmesi gerektiğinde gördüklerini” ifade eder. Böylece ekonomik gelişmedeki farklılıkların kaynağında, farklı dinî motivasyonlara işaret edilmektedir.¹⁸ Esasen Weber’in kendi din sosyolojisinde yaptığı şeylerden biri de, dinsel görüşleri çeşitli toplumsal tabakaların ifadesi olarak değerlendirmektir. Ona göre ayrıcalıklı sınıflar bir kurtuluş öğretisine nadiren gereksinme duyarken, ayrıcalıksız gruplar için din, yoksunlukları telâfi ederek hınçlarına yüceltici bir anlam katıyordu.¹⁹ Japonya’nın hızlı sanayileşmesi de ekonomik gelişme ile din arasındaki ilişkileri analizde öne çıkarılmış tartışmalardandır. Ancak bu ülkedeki dinî sistemler Batılı asketik tutuma benzer bir meslek ahlâkına elverişli olmamasına rağmen, dinî değerlerin siyasal sadakatle sıkı

¹⁸ Günter Kehrler, “Din Sosyolojisi”, Çev. M. E. Köktaş, *Din Sosyolojisi*, Der: Y. Aktay-M. E. Köktaş, Vadi Yayınları, Ankara 1998, 84-85.

¹⁹ Turner, *a.g.e.*, 64.

irtibatı, hükümdara güven esasına dayalı olarak yoğun çalışma ve kendini mesleğine verme konusunda bir temel yarattığına işaret edilmektedir. Nitekim Bellah, asketik Shingaku hareketinin etkisine giren, sıkı disipline olmuş savaşıcı sınıfının zamanla sanayileşmenin de taşıyıcı sınıfı haline gelmesini vurgular. Yine Kehrer, bir ekonomik tarzın geliştirilmesinin zaman zaman kenarda-köşede kalmış bir grup tarafından gerçekleştirildiğini belirtir.²⁰ Bütün bu açıklamalarda din ister bağımlı, isterse bağımsız bir değişken olarak alınsın, sonuçta onun makro düzeydeki değişimleri (Kapitalizmin, eşitlikçilik gibi evrensel yönelimlerin yalnızca Hıristiyan Batı'ya özgü olduğunu) açıklamada değerlendirildiği anlaşılmaktadır.²¹ Dinî anlayış ve davranışlar ile diğer sosyo-kültürel kurumlar arasındaki etkileşimde, öznel ve kişiler arası ilişkilerin yansımaları, ancak diğer değişken ve boyutların da devreye girmesiyle anlaşılabilir. Dinî anlayış ve pratiklerin toplumsal hayattaki eşitsizliklere etkileri ile, sosyo-ekonomik düzey ve gelir durumu gibi değişkenlere bağlı olarak dindarlığın farklılaşması birbirinden bağımsız değildir.

EŞİTSİZLİĞİ MEŞRULAŞTIRMA YA DA PROTESTO ARACI OLARAK DİN

Sosyal eşitsizlikler ile din arasındaki ilişkinin yorumlanması genellikle iki boyutta toplanmaktadır. Bunlardan ilki ve belki de en yoğun olanı, dinin eşitsizlikleri bir telâfi edici mekanizma olarak meşrulaştırması üzerinde durur. Hiyerarşik bir temelde yapılaşmış ve tabakalaşmış toplumlar, yaşadıkları meşrulaştırma krizini büyük ölçüde dinsel sistemler sayesinde aşmaya çalışırlar.²² Dolayısıyla toplumsal hayat içinde sınıf, statü ve hiyerarşi gibi konularda ortaya çıkan farklılık ve eşitsizliklerin anlamlandırılması ve haklılaştırılmasında, kalıcı ve en etkili referans çerçevelerinden birini din sağlamaktadır.²³ Meşrulaştırma işini, bu dünyadaki mevcut koşullara müdahale etmeyi frenleyecek bir şekilde adaletsizliklerin karşılığını ve çözümünü ahirete havale ederek halleden din anlayışları, Marks'ın tanımladığı anlamda sosyal eşitsizliklere sağladığı makuliyet zırhıyla, halkın afyonu gibi işlev görebilmektedir.

Ancak eşitsizliklerin meşrulaştırılması işi aynı zamanda dinin dışında diğer ideolojik gelenekler tarafından da yürütülebilmektedir. Özellikle dinsel meşrulaştırmanın önemini yitirdiği durumlarda "sosyal Darwinizm" ve "ekonomik eşitsizlik" öğretileri de mevcut eşitsizlikleri temellendirme işini görmüşlerdir. Evrim düşüncesinden mülhem olarak toplumsal Darwinistler ırklar arasındaki eşitsizliği savunurlarken, ekonomik yaklaşım da piyasa toplumunun bir özelliği olarak eşitsizlikleri

²⁰ Kehrer, *a.g.e.*, 83, 84.

²¹ Bu yaklaşımda, İlk Hıristiyan kilisesinde İsa'nın şahsına gösterilen bağlılık, soy ve kabile bağları aracılığıyla kurulan ilişkiler sistemini yıkmıştır. Bunun sonucunda Avrupa'da kentler, aile ve kabile bağları yerine genel bir yurttaşlık anlayışına dayanmışlardır. Bu dinsel gelenek içinde bütün yurttaşlar Tanrı katında eşit olduklarından, aynı siyasal kurum karşısında da eşittirler. Weber'e göre radikal bir eşitlik öğretisi sadece Protestan Hıristiyanlıkta son sınırına kadar erişebilmişti. Bkz., Turner, *a.g.e.*, 82.

²² Kast sisteminde ifadesini bulan ve toplumsal eşitsizliği savunan Hinduizm örneği ilk akla gelendir. Burada çeşitli kavramlar aracılığıyla mevcut toplumsal eşitsizlikler, bireyin önceki hayatındaki ahlâki karakterine dayanılarak açıklanır. Sonuçta yoksulluktan ve eşitsizlikten sorumlu olan toplum değil, bizâtihi bireyin kendisidir. Dharma-samsara-karma teodisi, eşitsizliğin en tutarlı ve bütüncül dinsel açıklamasını verir ve ahlâki bir temellendirme sağlar. Bkz. Turner, *a.g.e.*, 8.

²³ Bkz. İzzet Er, *Din Sosyolojisi*, Akçağ Yayınları, Ankara 1998, 183.

normal karşılar.²⁴ Kişiler arası eşitsizliklerin meşrulaştırılmasında dinin konumu diğer geleneksel ideolojilerden oldukça farklıdır. Dinler toplumsal adaletsizlikleri iki zıt teodise aracılığıyla açıklarlar. Bir yanda ayrıcalıklı kesimlere sahip oldukları zenginlik ve saygınlıklarını, manevî seçilmişliklerine işaret olarak yorumlayan “mutluluk teodisesi”, diğer yanda yoksulların ve sıkıntı çekenlerin de bu durumu günahlarının karşılığı olarak yaşadıklarını ve gerçek mutluluğun da ahirete olduğunu yorumlayan “çile teodisesi”. Bu teodiseler eşitsizliği meşrulaştırmak suretiyle, ona yönelebilecek hıncı hafifletmekte ve toplumsal istikrarın muhafazasına yardımcı olmaktadır. Bireysel düzeyde ise sundukları anlamlandırma kalıbı sayesinde, kuralsızlık, yersiz-yurtsuzluk duygularının en aza inmesini sağlarlar.²⁵ Başka bir deyişle sosyal bakımdan yaygın ayrıcalıklar ve eşitsizliklerin açıklanmasına yardımcı olan teodiseler, sınıf veya statünün toplum içinde varoluşunda, belirlenmesinde ve bu temelde gerçekleşen eşitsizliklerin sürekliliğinin meşrulaştırılmasında işlev görürler. Zira kötülüklerin ilâhî adaletle açıklanması, topluma veya toplumsal aktörlere, düzensiz, kötü, vahim vb. olayları kendi toplumlarının düzeni ile bütünleştirme imkânı kazandırır.²⁶

Telâfi kuramında dinin yalnızca sosyal eşitsizlikleri değil, aynı zamanda dünyevî başarısızlık ve felâketleri anlamlandırması, ona sosyal bütünleşmede önemli fonksiyonlar yüklemektedir. Sosyal problemleri hayali bir alanda çözümlenerek ya da öbür dünyaya taşıyarak, bireyi sosyal çatışmalardan kurtarır.²⁷ Geertz’in de belirttiği gibi din, yalnızca fertler için hayata anlam vermekle kalmaz, toplum içinde bir istikrar kaynağı haline gelir. Toplumsal değerleri birleştirici ve bütünleştirici bir unsur olarak destekler.²⁸ Ancak olgular, dinin aynı zamanda sistemi parçalayan ve bütünleşme karşıtı oluşumlara imkân veren yapısını da işaret etmektedir. Dinî tecrübe, sosyal sistemin denge halinde olduğu toplumlarda bir toplumsal bütünleşme fonksiyonu olmaktadır. Öte yandan sosyal karşıtlıkların toplumda oluşmuş rıza birliğini zedelediği durumlarda ise toplumsal farklılaşmanın ve muhalefetin fonksiyonu olarak onu sorgulayabilir ve yıkıcı etkiler yaratabilir.²⁹ Toplumsal eşitsizliğin geleneksel olmayan yeni yollar aracılığıyla derinleştiği durumlarda, dinsel yönelim mevcut durumu meşrulaştırmanın yanı sıra, protesto için de işlev görür. Burada özellikle hızlı kentleşme ve sanayileşme dönemlerinde bazı sosyo-kültürel oluşumları görelî yoksunluk duygusuna bağlama eğilimi dikkat çekmektedir.

²⁴ Turner, *a.g.e.*, 85-88.

²⁵ Turner, *a.g.e.*, 80-81.

²⁶ Peter L. Berger, “Dinî Kurumlar”, Çev. Adil Çiftçi, *Toplumbilim Yazıları*, Der. Adil Çiftçi, Anadolu Yayınları, İzmir 1999, 102.

²⁷ F. Fürstenberg, “Problemgeschichtliche Einleitung”, 13-15’ten nakl. M. Emin Köktaş, *Türkiye’de Dinî Hayat*, İşaret Yayınları, İstanbul 1993, 33.

²⁸ Robert A. Segal, “Clifford Geertz, Peter Berger ve Din”, Çev., Adil Çiftçi, *Toplumbilim Yazıları*, Anadolu Yayınları, İzmir 1999, 145.

²⁹ Nur Vergin, *Din, Toplum ve Siyasal Sistem*, Bağlam Yayınları, İstanbul 2000, 15.

GÖRELİ YOKSUNLUK DUYGUSU VE DİNDARLIK

Dinin toplumsal sistemin istikrarı açısından sağladığı bütünleştirici muhafazakârlık işlevi ile bir çatışma kaynağı olarak parçalayıcı işlevi ekonomiden siyasete kadar geniş bir çerçevede uzanımlara sahiptir. Bazı yaklaşımlarda özellikle sosyo-ekonomik ve kültürel değişmelerin toplumun farklı gelişmişlik düzeylerine sahip kesimlerinde muhafazakârlık ve protestocu dindarlık gibi farklı eğilimleri ortaya çıkardığı savunulmaktadır. Örneğin Yücekök'e göre dinin muhafazakâr kimliği genellikle az gelişmiş bölgelerde, muhalif kimliği ise gelişmiş bölgelerde kendini göstermektedir. Ekonomik bakımdan gelişmemiş, geleneksel kültürün yaygın olduğu bölgelerde dinin, muhafazakâr ve pasif bir kimlik unsuru olarak mevcut yapının korunması ve devamı için işlevsellik kazandığını, gelişmiş bölgelerde ise protestocu-radikal karakterli bir kimliği destekleyen esas unsur haline geldiğini belirtir. Ona göre protestocu dinsel eğilimlerin sosyolojik tabanında hızlı kentleşme ve sanayileşme süreçlerinde geleneksel kanaatkârlık ve maişet anlayışına dayalı düzenleri bozulan ve eski konum ve itibarlarını kaybeden küçük esnaf, tüccar ve çiftçiler bulunmaktadır. Onlar kendilerini bir yabancı gibi gördükleri bu yeni ortamda kuratıcı olarak dinsel muhalefete sarılırlar.³⁰ Dinsel yönelimlerdeki kutuplaşmayı yalnızca sosyo-ekonomik süreçlerle açıklamanın yeterli bir yaklaşım olmayacağını düşünen Yücekök, kültürel değişim ve modernleşme tecrübesini de bu analizün unsurları arasına ekler.³¹

Sosyal eşitsizlikler ile dinsel yönelimler arasındaki etkileşimin siyasal yansımalarını daha çok ekonomik değişkene göre açıklamaya çalışan analizler, bu konuda bilinen şablonların gölgesi altında yürüme sıkıntısı çekmektedirler. Ancak işin içine kültürel boyutun da dahil edildiği bütünsel bir yaklaşım denemesi, dinî motifli meşrulaştırma veya protesto eğilimlerini incelemede derinlikli bir analiz imkânı sağlamaktadır. Esasen bu süreçte ortaya çıkan dinsel yönelimlerin, muhafazakârlık ya da radikallik gibi dikotomik bir çerçevenin ötesine taşan bir çeşitlilik göstermesi, başka faktörlerin devreye girmesini de zorlamaktadır. Öte yandan burada toplumsal sistemle etkileşimi içinde dinsel anlayış ve eğilimleri açıklamaya çalışan kuramsal kutuplaşmaya dikkat etmek gerekmektedir. Buna göre muhafazakârlık boyutunda yer alan *bütünleştirici telâfi kuramına* karşı, *parçalayıcı, engellenme, kızgınlık ve saldırganlık teorilerinin* protestocu muhalif boyutu karşıt konumları ifade eden bir dilemma oluşturur. Burada özellikle sosyal protesto ve parçalanma teorilerinin dayanak noktalarından biri olarak, eşitsizlikler bağlamında tartışılan görelî yoksunluk duygusunu görmekteyiz.

Toplumsal protesto eğilimlerinin kaynağındaki yoksunluk duygusu genel olarak kişilerin kendilerini sosyal tabakalaşmanın alt kategorilerine iten değişim sü-

³⁰ Ahmet N. Yücekök, *Dinin Siyasallaşması*, Afa Yayınları, İstanbul 1997, 45, 51.

³¹ Yücekök, kültürel anlamda da modernleşme tecrübesinin tarihsel ve içsel dinamiklerinin zayıf olması nedeniyle, halkın yeniliklere ve kültürel oluşumlara mesafeli kaldığını, bunun "batılılaşma"nın, "yoksullaşma" ile eşdeğerde görülmesine neden olduğunu, batılılaşmaya karşı dinsel muhalefetin ise, haksızlığa ve eşitsizliğe karşı direncin yanı sıra geleneğe dönmenin bir ifadesi haline geldiğini belirtmektedir. Yücekök, *a.g.e.*, 41-42.

reçlerinde açığa çıkmaktadır.³² Bu anlamda kentler, artan dikey hareketlilik ve tüketim imkânlarıyla birlikte sınıf farklarının da görülüp mukayese edilebildiği ve bilinçlenmeye yol açtığı yaşam alanlarını ifade etmektedirler. Ancak hızlı kentleşmede yaşanan fizikî ve sosyal eşitsizlikler bireysel devinimi engellemekte, bu ise mevcut durumun sorumlusu kabul edilen otoriteye karşı öfke ve hınç duyguları ile protesto tutumları güdüleyebilmektedir. Kentlerde yerleşim birimlerinin tabakalaşma düzenine uygun bir şekilde ayrışması, farklı yaşam düzeyleri ve kültürel yansımaların yanı sıra bunlar arasında bir karşılaştırma imkânı da sağlamaktadır. Kurumsal ve fizikî yapıların dengelerini sarsan hızlı değişme süreci, toplumsal kesimler arasındaki sosyal eşitsizliklerin ve mesafenin gittikçe açılmasına neden olarak görece yoksunluk hissini uyandırır. Bir başka deyişle bu, modern tüketim toplumunda artan beklentiler ile imkânlar arasındaki aşılması güç engeller olduğunun farkına varılmasıdır. Bu duyguya yol açan eşitsizlik ve yoksulluk koşulları, bireyin bütün sosyal ilişki ve yönelimlerinde olduğu gibi dinsel eğilim ve tutumlarını da belli ölçüde etkiler. Nitekim hızlı değişim süreçlerine bağlı olarak dinî yaşayışın genelinde ve dinî cemaatleşmeler düzeyinde ortaya çıkan yeni görüntüler, büyük ölçüde sosyal eşitsizlikler ve yoksullukla bağlantılı olarak gündeme gelmektedir. Ancak bu etkinin sonucu olan farklı dindarlık görüntüleri, salt dindarlıkla yoksulluk arasında kurulan tek boyutlu düz çizgisel bir ilişkinin açıklama gücünü aşmaktadır.

Öte yandan çatışmacı-protestocu dinsel akımların küresel düzeydeki yansımalarının da, nispeten sosyo-ekonomik yoksunluk tezini ikame etmeye çalışan yeni faktörler ışığında düşünölmeye başlandığını görmek şaşırtıcı olmamaktadır.³³ Siyasal radikalizmin arkasında ya da temelinde oldukça yoğun bir şekilde görece yoksunluk duygusunun olduğunu savunan eğilimler, belli ölçüde bu açıklamalarında haklılık payı taşımaktadırlar. Çünkü sosyal eşitsizliklerin ortaya çıkmasında, azalmasında veya yaygınlaşmasında siyasal yönetimlerin ya da siyaset kurumunun diğer kurumlara göre daha fazla ilgisi bulunmaktadır. Din söz konusu olduğunda ise, sosyo-ekonomik boyutun diğer faktörlerle birlikte ele alınmaması büyük bir eksiklik olacaktır.

Toplumsal protesto eğilimlerinin, yıkıcı ve radikal yönelimlerin arkasında olduğu var sayılan yoksunluk duygusu, dinsel alandaki analizlerin de sıklıkla müracaat ettiği bir faktör olmuştur. Kırsal kökenli göçmenlerin zamanla kendilerini kentin gelişmiş sosyo-ekonomik ve kültürel imkânlarıyla mukayese etmelerine dayanan hınçları, siyasal alanda olduğu gibi dinsel alandaki sert ideolojik yönelimlerin açıklayıcı nedeni olarak vurgulanmıştır. Ancak bu eğilim, sorunu daha çok psikolojik bir temelde değerlendirmekte ve diğer sosyolojik süreçleri pek dikkate almamaktadır.³⁴

³² Ruşen Keleş-Artun Ünsal, *Kent ve Siyasal Şiddet*, Ankara ÜSBF Yayınları, Ankara 1982, 15-16.

³³ Bu konuda özellikle O. Roy'un *Küreselleşen İslam*'da böyle bir yaklaşımı gündeme getirmeye çalışıldığını görüyoruz. Roy, İslam dünyasında son dönem neo-fundamentalist akımların sosyolojik tabanının yoksul kesimlerden değil, aksine eğitilmiş, zengin ailelerin çocuklarından veya İslam'a sonradan girmiş Batılılardan oluştuğunu belirtir. Bkz. O. Roy, *Küreselleşen İslam*, Çev. Haldun Bayrı, Metis Yayınları, İstanbul 2003.

³⁴ Mahrumiyet yaklaşımına yöneltilen en önemli eleştirilerden birisi de, onun, din ile toplumsal çevre arasındaki sosyolojik bir ilişkiden daha çok, hissi ihtiyaçlar gibi dahili psikolojik halleri vurgulamasına

Vergin'in de belirttiği gibi bu açıklama biçimi, dinsel hareketlere katılmayı sosyal aktörlerin nesnel durumlarından çok yoksunluk duygularına bağlamaktadır. Vergin, dinsel hareketlerin temelinde kültürel ve sosyolojik olguların varlığına işaret eden olguların ele alınmasını ve değerlendirilmesini önermektedir. Zira çoğu dinsel grup ve hareketin söylemlerindeki eleştirinin odağında, ekonomik gelişmenin eşliğinde toplumu istilâ eden yabancı değerlerin yarattığı kültür bunalımının hedef alındığı görülmektedir.³⁵

Geleneksel kimlikleri çözen ve işlevsiz bırakan değişim, yoksul göçmenleri hayatlarına bir anlam katan yeni kimlik cemaatlerine yönelmektedir. Bu cemaatlerin cazibesi, yalnızlık ve yabancılık acısı çeken kesimlere, eşitsizliği ve yoksunluğu değiştirme enerjisi ve heyecanı verebilmesinden kaynaklanır.³⁶ Burada öne çıkan varsayımlardan biri de, dinsel grupların üyelerini sadece ekonomik yoksunluk duygusu içinde olanlardan seçtikleri yaklaşımıdır. Üyelerini çoğunlukla ekonomik yoksunluk duygusu içinde bulunanların oluşturduğu gruplar ve cemaatlerin, bu yoksunluk duygusunu, dinsel ayrıcalık duygularıyla ikame etme işlevi gördükleri söylenebilir. Sarıbay, cemaatlerin üyelerinin artık kendilerini nispeten düşük ekonomik konumları bakımından toplumun diğer kesimleri ile mukayese edip, yoksunluk duygusunun aksine dinsel statü ve ayrıcalıkları bakımından bir "üstünlük" duygusuna sahip olduklarını belirtmektedir.³⁷ Burada hızlı değişim süreçlerinde ortaya çıkan ya da güç kazanan yeni dinî anlayış ve gruplar söz konusudur. Esasen farklılaşan dinî akımlar, sosyo-kültürel hayat içinde çeşitli bakımlardan bir gerilim ve mahrumiyet yaşamakta olan grupların mevcut durumlarını meşrulaştıran veya açıklayan din anlayışlarına yönelmenin bir ifadesidir.³⁸

Dinî cemaatleşmelerde toplumsal eşitsizliklerin yarattığı gerilim, gündelik hayat içerisinde aşılması ve baş edilmesi mümkün olmayan sosyal uçurum, mahrumiyet ve mağduriyetlerin birikmesinden doğan hınç, bütün eşitsizliklerin silindiği cemaat yapılarında, ya içe yönelik uhrevî zühd anlayışıyla sükûna erişmekte, ya da kazandığı siyasal içerikle toplumsal bir muhalefete ve kimliğe dönüşmektedir. İkincil, resmî kurumları kullanma hususu cemaat dolayımında halledilmektedir. Yani samimiyet temelinde biz duygusunun hâkim olduğu cemaatler sadece eşitsizliğin acısını hafifletmekle kalmamakta, birey olarak kazanımı mümkün olmayan itibar

→

olmuştur. Bu konuda bkz. Robert J. Wuthnow, "Din Sosyolojisi", Çev. Adil Çiftçi, *Din ve Modernlik*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002, 70.

³⁵ Vergin, *a.g.e.*, 62.

³⁶ Genel anlamda toplumda yalnızlık ve yabancılık çeken insanlar için dinî cemaat ve tarikatlar her zaman için birer cazibe merkezi olmuşlardır. Hatta öyle ki tarikat veya dinî cemaatlerin bu anlamda kimi zaman sosyalist bir eğilime de sahip oldukları veya benzer yönelimleri taşımaya müsait oldukları bilinmektedir. Bu konuda Osmanlı İmparatorluğu dönemindeki tarikatlarla ilgili bir değerlendirme için bkz. Hans Joachim Kissling, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Derviş Tarikatlarının Sosyolojik ve Eğitsel Rollerini", Çev. Bünyamin Solmaz, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 5, yıl: 1994, 335-347.

³⁷ Ali Y. Sarıbay, "Türkiye'de Siyasal Modernleşme ve İslam", *Toplum ve Bilim*, Bahar/Yaz, 1985, 29/30, 47 (45-64).

³⁸ Kehrer, *a.g.e.*, 75. Sosyal eşitsizliklerin karşısında dinsel tepkileri yalnızca modern dönemle sınırlamak eksik bir açıklama olur. Zira modern dönem öncesi milenarist hareketlerin mevcut eşitsizliklere karşı ütöpik bir sistem adına meydan okumaları da bu etkileşimin tarihsel süreçteki yansımalarından biridir. Turner, *a.g.e.*, 102.

ve statü kaynaklarını da üyelerine sunabilme imkânını içermektedirler. Ancak sosyo-psikolojik ve ekonomik düzeyde verdiği bütün bu hizmetlerin karşılığında ana kültürel bünyeyle bağları zayıflastırarak yeni bir alt kültür kimliğine bağlılık bedeli ödenmektedir.

Cemaatleşme olgusunu modern toplumda da artık ortadan kalkmış bir geleneksel kalıntı olarak görmek mümkün değildir. Nitelik ve şekil değişikliği gösterse de bürokratik, rasyonel kurumların birincil ilişkileri silen işleyişinde ortaya çıkan insanî, sıcak-samimi birliktelikler özlemine eşlik etmeye ve karşılık vermeye devam etmektedir. Belki de modern kurumsal yapıların en büyük handikabı, geleneksel toplumdaki cinsiyet, eğitim ve ekonomik boyuttaki eşitsizlikleri ortadan kaldıracak kurumsal mekanizmaları üretmesine karşın, bu alanlardaki sosyal eşitsizliklerin bazen aşılması güç yeni kurumsal engellerle muhkem hale gelmesidir. Üstelik sosyal eşitsizlikler, yeni teknolojik gelişmelerin yaşandığı küreselleşme çağında, sadece ulus devletler içinde değil; uluslararası düzlemde de giderek derinleşmektedir.

SOSYAL EŞİTSİZLİKLER İLE DİNDARLIK ARASINDAKİ ETKİLEŞİMİN

PRATİK YANSIMALARI

Türkiye’de son yıllarda din sosyolojisi alanında sayıları giderek artan nicel ve nitel araştırmalar, sosyo-kültürel sistem içinde dinî hayatın dinamik bir görüntüsünü oluşturma imkânı vermektedir. Bu çalışmalar genellikle köy, kasaba ve kent gibi yerleşim birimi, cinsiyet, yaş vb. toplumsal gruplar ile çeşitli dinî grup ve cemaatler düzeyinde yapılmaktadır. Konusal yönden ise sekülerleşmeden, modernleşmeye, şehirleşmeden bireyselleşmeye kadar değişik alanlara yönelen sosyolojik araştırmalar, dindarlığı farklı boyutları içeren bir araştırma tasarımı içinde ele almaktadırlar. Spesifik özellikteki değişken ve boyutlara odaklanmış çalışmaların artışıyla, Türkiye’de dinî yaşayışın sınırlı da olsa bazı tipolojik görüntülerine ulaşma ihtimalinin güçleneceğini söyleyebiliriz.

Burada sosyal eşitsizlikler ile dindarlık arasındaki etkileşimin pratik yansımaları üzerine yapacağımız vurgular, bir anlamda saha araştırmalarından hareketle oluşan bir çerçeveye işaret etmektedir. Bu yaklaşımımız bir tipoloji oluşturmaktan çok, mevcut verilerle ortaya çıkan sosyolojik resmin parçalarını birleştirmeye yönelik bir girişimdir. Araştırmalarda sosyal eşitsizlikler ile dindarlık arasındaki ilişki genellikle örneklemin gelir ve sosyo-ekonomik düzey gibi nesnel durumları ile dinî yaşayışları arasındaki ilişkileri gösteren verilere dayandırılmaktadır. Ancak eşitsizliğin özellikle eğitim değişkeni ile olan anlamlı bağlantısı nedeniyle bu faktörde diğer değişkenlerle birlikte göz önünde tutulmuştur.

Araştırmaların hemen tamamında sosyo-ekonomik düzey bakımından üst kategorilere çıkıldıkça, dindarlığın teorik boyutuna giren muhtevanın yani inanç boyutunun genelinde düşme eğiliminin ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Günay’ın araştırmasında gelir düzeyi yükseldikçe “alın yazısını” doğru bulanların sayısı düşerken, yanlış bulanlar artmaktadır.³⁹ Köktaş’ın çalışmasında da sosyo-ekonomik

³⁹ Ünver Günay, *Erzurum Kenti ve Çevre Köylerinde Dinî Hayat*, Erzurum Kitaplığı, İstanbul 1999, 86.

düzy yükseldikçe Allah'a inancın zayıfladığı yönünde bir tespit vardır.⁴⁰ Diğer değişkenlerle ilişkisine bakıldığında örneğin kadere inanma ve kaderci eğilim, yaşın artışına paralel olarak yükselmekte, eğitim ve sosyo-ekonomik düzeyin artışıyla da düşmektedir. Gençlerde bu durum daha da şiddetlenmektedir. Kostaş'ın üniversite öğrencilerine yönelik araştırmasında da kendilerini üst gelir kategorilerinde tanımlayanlar arasında kadere inananların oranı ancak %52'lerde kalmıştır. Alt gelir kategorilerinde "kadere inanmayanların oranı ise % 2 düzeyindedir.⁴¹ Aynı şekilde Arslantürk'ün tespitlerinde de sosyo-ekonomik faktörlerin mevcut inançları şekillendirmede önemli bir ağırlığı olduğu ortaya çıkmıştır.⁴² Bayyigit'in üniversite öğrencilerine yönelik araştırmasında ise, ailesi alt gelir kategorisinde bulunanlar irrasyonel inanç ve inançsızlıkta, zengin aileden gelenler ise kararsızlıkta daha yüksek oranda kümelenmektedir.⁴³ Anlaşılan üst sosyo-ekonomik kategoriler diğer sosyal fırsatlarla birlikte eğitim imkânlarına da daha kolay eriştikleri için, dinsel anlayış ve inançlar konusunda rasyonel anlama süreçlerini daha çok devreye sokmaktadırlar. Ayrıca bu katmanlarda dine karşı ilgisizlik ve inançsızlık eğilimlerinin de yaygın olduğu anlaşılmıştır. Buna karşılık eğitim-öğretim düzeyinin düşük olduğu alt gelir kategorilerinde geleneksel, şekilci ve popüler dindarlığın genel bir eğilim olarak öne çıktığı söylenebilir.⁴⁴ Ancak böyle bir eğilimin her zaman ve durumda geçerli olmasını beklemek yanıltıcı olabilir. Nitekim Arslan'ın popüler dindarlıkla ilgili Çorum araştırmasında popüler dinî tutumlarda tabakalara göre bir farklılaşma olmadığını tespiti önemlidir. Bir başka deyişle zengin ya da yoksul kesimlerin özellikle popüler dinî inanış ve uygulamalar bakımından aynı ölçüde bir duyarlılık sergilediği anlaşılmaktadır.⁴⁵

Sosyal eşitsizlik algılamasına göre dinsel eğilimlerde de bazı farklılaşmalar olabileceğini göz önünde tutmak gerekmektedir. Bir başka deyişle bizim nesnel kabul ettiğimiz ölçütlere göre tabakalaşmanın alt kategorilerinde bulunan kişiler, bilinen geleneksel, kaderci, cemaatçi ve muhafazakâr yönelimlerin dışında kalan eğilimlere sahip olabilirler. Yani eşitsizliğin öznel algılamalarının da burada önemli bir faktör olduğu dikkate alınmalıdır. Nesnel ölçütlere göre yoksulluk sınırında bulunan bir kişi, öznel algılamada kendini orta düzeye ait görebilir. Dolayısıyla onun kendini bir yoksunluk içinde hissetmesi de söz konusu olmaz; bu durum onun dünya görüşünde olduğu gibi dindarlık yönelimlerini de etkiler. Öte yandan üst gelir düzeyinde bulunanlar dindarlığın, ait oldukları sosyal çevrenin özellikleriyle bağdaşan algılamasına bir geçiş yaşarlar. Bunun genel anlamda inançlarda bir rasyonelleşme yönünde olması da gerekmemektedir. Popüler dindarlık tutumlarının her kesimde yaygın olması bu duruma bir örnek olarak verilebilir. Söz konusu olan mevcut ya-

⁴⁰ Mehmet E. Köktaş, *Türkiye'de Dinî Hayat*, İşaret Yayınları, İstanbul 1993, 79.

⁴¹ Münir Kostaş, *Üniversite Öğrencilerinde Dine Bakış*, TDV Yayınları, Ankara 1995, 43.

⁴² Zeki Arslantürk, *Kutsalın Dönüşü, Ayışığı* Kitapları, İstanbul 1998, 82.

⁴³ Mehmet Bayyigit, *Üniversite Gençliğinin Dinî İnanç Tutum ve Davranışları Üzerine Bir Araştırma*, Uludağ Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Bursa 1989, 81.

⁴⁴ Günay, *a.g.e.*, 282; Celaleddin Çelik, *Şehirleşme ve Din*, Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya 2002, 215.

⁴⁵ Mustafa Arslan, *Türk Popüler Dindarlığı Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*, Erciyes Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Kayseri 2002, 169.

şam koşulları ve sosyal çevreyi meşrulaştırma sorunudur ve bu çoğu zaman rasyonalist açıklamalara da gereksinim duymayabilir. Öznel sosyal eşitsizlik algılamasını mağduriyet ve mahrumiyet temelinde hisseden kişiler de, dindarlığın geleneksel formlarına dönüşten ziyade, içinde buldukları konumu değiştirmeye yönelik bir yorumuna dayanma eğiliminde olabilirler. Dikkate alınması gereken bu durum, gelir düzeyi düştükçe dindarlığın artacağını öngören klâsik yaklaşımdan farklı bir gelişmeye işaret eder.

Sosyal eşitsizlikler dindarlığın diğer boyutlarında da benzer eğilimleri ortaya çıkarmaktadır. Sosyo-ekonomik düzey arttıkça dinî pratiklere bağlılıkta kendini gösteren bir azalma ya da düşme söz konusudur. Bunun karşısında alt kategorilerde ibadetleri yerine getirme tutumlarında yükselme görülür. Ancak burada özellikle belirli bir ekonomik güce sahip olmayı gerektiren zekât ve hac gibi uygulamaların daha çok üst sosyo-ekonomik tabakalarda gerçekleşme imkânı bulunduğu, bununla birlikte bu tür ibadetlere karşı olma ya da ilgi duymama eğilimlerinin de yine bu katmanlarda yüksek çıkması, genelleşme nosyonlarından birisidir.⁴⁶ Bir başka yön ise, üst tabakalara doğru çıkıldıkça dinin pratik ve formel boyutuna verilen önem azalmakta, entelektüel ve ahlâkî boyutu öne çıkmaktadır.⁴⁷

Dindarlığın tecrübe boyutunda da, alt sosyo-ekonomik kategorilere doğru gidildikçe dinin anlam verici fonksiyonuna bütünüyle katılma oranı artmakta, ancak üst gelir kategorilerinde bu eğilim düşmektedir.⁴⁸ Bilgi boyutunda ise geleneksel ibadete yönelik ya da örneğin sübjektif bir tecrübe olarak feyz almak için Kur'an'ı yüzünden okuma anlayışının, özellikle eğitilmiş üst sosyo-ekonomik kesimlerde "anlama" temelinde bir bilgi edinme eğilimine dönüşümü dikkate alınması gereken bir farklılaşmadır. Üst sosyo-ekonomik tabakalara gidildikçe Kur'an okuma sıklığı, İslam'ın şartlarını doğru olarak bilme, dinî konuları konuşma yoğunluğu, arkadaşının ve yakın çevresinin dindar olmasına önem verme eğilimi düşmektedir.⁴⁹ Ancak dinî bilgi seviyesini iyi ve yeterli görme eğilimi de üst kategorilere doğru artış göstermektedir.⁵⁰

Toplumsal davranışlara etki bakımından da gelir arttıkça eş seçiminde dindarlığa önem verme ve evlilik öncesi kız-erkek arkadaşlığına karşı olma eğilimleri azalmakta, gelir düzeyi düştükçe kadınların iş ve çalışma hayatına atılmaktansa ev işleriyle ilgilenmesini isteme eğilimleri artmaktadır.⁵¹ Hülür ve Kalender'in sosyo-politik tutumlar ile dindarlık çalışması da, gelir düzeyi ile seküler düşünce ve davranışlar arasında anlamlı ilişkiler olduğunu göstermektedir. Araştırmacılar bulgulara dayanarak, gelir düzeyinin artmasıyla birlikte dine dayalı düşünce ve davranış biçimlerinin azaldığını, komşuluk ilişkilerinde dindarlığın daha az önemsendiğini, dini öne çıkaran parti ve adaylara daha az onay verildiği ve bireyseliğin öne çıktığı

⁴⁶ Köktaş, *a.g.e.*, 111, 118; Ali Akdoğan, *Geleneksel Toplumdan Modern Topluma Geçişte Dinî Hayat*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2002, 154-155.

⁴⁷ Günay, *a.g.e.*, 90.

⁴⁸ Çelik, *a.g.e.*, 220.

⁴⁹ Köktaş, *a.g.e.*, 135, 136, 172-173.

⁵⁰ Çelik, *a.g.e.*, 259.

⁵¹ Çelik, *a.g.e.*, 268, 283.

ğını belirtmektedirler. Anlaşılan o ki diğer araştırmalarda da desteklendiği gibi bu yönelimler temel sosyal eşitsizlik faktörü olan ekonomik değişkenle birlikte yetersiz eğitim imkânlarının bileşiminde belirginleşmektedir.⁵² Dinsel inanç ve yaşayış ile eşitsizlikler arasındaki ilişkiyi ele alan verileri çoğaltmak mümkündür. Ancak burada örneklemesi yapılan durumlar, bizi sosyal eşitsizlik ile dindarlık etkileşimini açıklayan bir tipolojiye ulaştırmaya da bazı genelleşme eğilimleri hakkında yeterince ipucu vermektedir.

SONUÇ YERİNE: YENİ KRİTERLER BELİRLEME İHTİYACI

Eşitsizlik ve dindarlık ilişkisine yönelik pratik yansımanın verileri, sosyal eşitsizliğin daha çok gelir ve sosyo-ekonomik düzey gibi nesnel ölçütlerine bağlı olarak ortaya konan sonuçlardır. Sosyal eşitsizlik kavramının operasyonel hale getirilmesi ise ayrı bir ölçek çalışmasının konusudur. Kuşkusuz eşitsizliğin niteliği toplumsal çevreye göre değişir. Eşitsizlik algılaması da bireyin kendini ait hissettiği sosyo-psikolojik konumlara göre farklılaşır. Ayrıca toplumsal değişimin niteliğine göre sosyal eşitsizliğin yapısı da sürekli değişebilmektedir. Dolayısıyla burada eşitsizliği gösteren sosyo-ekonomik düzey ya da gelir gibi bağımsız değişkenler teşkil olunurken, bunların dışında kişilerin kendi sosyal konumlarını değerlendirmedeki öznel algılamalarının da devreye sokulması gerekmektedir. Esasen uygulamaya dönük ampirik araştırmaların temel sorunlarından birisi de anket gibi nicel gözlem araçlarında katılımcıların kendilerini ifade eden “anlama”ya imkân verecek subjektif değerlendirme kodlarını yerleştirme problemidir. Özellikle sosyal eşitsizlik konusunda bireysel açıklama ve algılamaların artan öneminden dolayı, uygulamada nitel araştırma tekniklerinin de desteğinin alınması gerekmektedir. Zira modern dönemdeki insanî gelişmenin yanı sıra sosyal bilimler metodolojisinde de, eşitsizliğin sosyal belirleyenlerini yapısal düzeyde tutmanın imkânsızlaştığı bir bireyselleşme yaşanmaktadır. Buradan hareketle sekülerleşme kuramına ilişkin tartışmaları da⁵³ göz önünde tutarak diyebiliriz ki, sosyal eşitsizliğin mağdur veya ihya ettiği toplumsal kesimlerde dinsel inanışlar, tutumlar ve dünya görüşleri klâsik yapısal çerçevelere tekabül etmemektedir. Hızla değişen ve küreselleşen bir dünyada toplumlar ve ülkeler bir tabakalaşma sisteminde tasnif olunurken, her toplumun kendi içinde de sosyal yaşama düzeyleri bakımından klâsik tabakalaşma sisteminin açıklama yeterliliği gösterdiği bir çeşitlenme söz konusudur.

Eşitsizliğin nesnel koşulları, kişilerin sosyo-psikolojik ve sosyo-kültürel konumlarının belirlenmesinde başat bir faktördür. Yani kişilerin eğitim, gelir gibi çeşitli imkânlar ve değişkenlere göre sosyal mekândaki duruşları da şekillenmektedir. Ancak eşitsizliğin öznel tanımlaması, daha çok sosyal aktörlerin kendilerini içinde hissettikleri kategorilere göre ortaya çıkmaktadır. Başka bir deyişle çoğu zaman kişi alt gelir kategorisinde yaşadığı halde bu yoksunluk duygusu, özellikle dinî yaşayışta

⁵² Himmet Hülür-Ahmet Kalender, *Sosyo-Politik Tutumlar ve Din (Konya Araştırması)*, Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya 2003, 378.

⁵³ Bkz. Haz. Ali Köse, *Sekülerizm Sorguluyor*, Ufuk Kitapları, İstanbul 2002; Peter L. Berger, “Günümüz Din Sosyolojisi Üzerine Düşünceler”, Çev. İ. Çapçioğlu, *Dinî Araştırmalar*, Mayıs-Ağustos 2002, c. 5, s. 13, 187-198.

beklenen yansımaları göstermemektedir. Öte yandan belli tabakalara özgü dindarlık anlayışı ile, eşitsizliğin yarattığı sosyal pozisyonlara göre şekillenen dindarlık arasında ayırım yapılması, ya da bu iki konunun birbirine karıştırılmaması önem arz etmektedir. Weber'den bu yana sosyolojide belli toplumsal tabaka ve kategorilere özgü dindarlık anlayışlarının yanı sıra, meslekî ve sosyo-ekonomik etkenlerin dinî yaşayış üzerindeki etkileri üzerine önemli bir literatür oluştuğu söylenebilir. Dolayısıyla burada toplumsal tabakaların orta alt ve alt kategorilerinde yer almak, her zaman için eşitsizlikten kaynaklanan bir sosyal yoksunluk durumunu hissetme ve buna göre tavır alma anlamına gelmeyeceğini söylemek mümkündür. Burada kişilerin toplumsal tabakalaşma içindeki konumlarının nesnel olarak belirlenmesi, eşitsizliği ne kadar paylaştıklarını tam olarak ortaya koymaz. Bir başka deyişle nesnel değerlendirme ve ölçüler, her zaman için öznel algılama ve kabullere tekabül etmemektedir.

Nesnel belirleyiciler bakımından da insanî talep ve yönelimlerdeki duruma göre ortaya çıkan farklılıklar dikkat çekmektedir. İnsanî ihtiyaçların salt maddî nitelikteki barınma, beslenme, eğitim, sağlık ve benzer özellikler üzerinde kalmadığı, yeni sosyal ve dinî hareketlerde öne çıkan sevgi, katılım, kimlik, özgürlük gibi maddî nitelikte olmayan taleplerden anlaşılmaktadır.⁵⁴ Dolayısıyla yoksulluk ve eşitsizlik tanımları da kişilerin dünya görüşleri ve yaşam hedefleri bakımından tatminine yönelttikleri talepler ya da ihtiyaçları dikkate almak durumundadır. Yoksulluğu belirleyen kriterlerde maddî olmayan unsurlar ise toplumdan topluma hatta gruplar arasında bile farklılaşabilmektedir. Öyleyse dindarlık ile yoksulluk arasında kurulan ilişkiler de artık salt maddî faktörler dolayımında anlaşılacak ölçüde karmaşıklaşmıştır. Dinî hayatı gözlem konusu yapan çalışmalar sosyal eşitsizlik ya da yoksulluk durumunu analiz ederken, haneye giren toplam gelir ve sahip olunan tüketim eşyaları gibi kriterlerin yeterli olmadığını görecektir.

Sonuçta sosyal eşitsizlik ile dindarlık arasındaki ilişkileri araştıran bir çalışma, hem klâsik tabakalaşma kuramlarını bir açıklama yetersizliği içinde bırakan yeni eşitsizlik koşullarıyla hem de modern toplumun dinî anlayış ve yaşayış alanında ortaya çıkan karmaşık görüntüleriyle karşı karşıya kalacaktır. Kuşkusuz sosyal eşitsizliğin kurumsal ve yapısal boyutları toplumsal hayatı ve ilişkileri belirlemeye devam etmektedir. Ancak bireyselleşmeyle bağlantılı yeni anlam ve özgünlük arayışları, özneleri statik yapılar içinde kategorize eden toplum tasarımlarını sorgulamaya açmakta ve esasen bu gelişme sosyal bilimlerde yöntemle ilişkin yeni tartışmalarla da paralellik arz etmektedir.

⁵⁴ Yeni sosyal hareketlerin taşıdıkları özellikler itibarıyla açık bir şekilde sosyal ve ekonomik çöküşün bir yansıması olarak ele alınamayacağı belirtilmektedir. Bkz. Kenan Çayır, "Toplumsal Sahnenin Yeni Aktörleri: Yeni Sosyal Hareketler", *Yeni Sosyal Hareketler*, Yay. Haz.: Kenan Çayır, Kaknüs Yayınları, İstanbul 1999, 14-15. Yeni dinî hareketler için bkz. Mehmet Ali Kirman, "Yeni Dinî Hareketleri Tanımlama Problemi ve Tipolojik Yaklaşımlar", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi III*, (2003), Sayı 4, 32.

PARAPSIKOLOJİK FENOMENLER ÜSTÜNE BİLİMSEL VE FELSEFÎ BİR SORUŞTURMA

Şahin EFİL*

A SCIENTIFIC AND PHILOSOPHICAL INVESTIGATION ON PARAPSYCHOLOGIC PHENOMENA

This paper intends to deal with and discuss the relationship between out of body experiences, near-death experiences, lucid dreams and theory of parallel universes, which is the popular version of quantum mechanics. Without disregarding the affinity in the fields of para-psychologic phenomena and science, it analyzes the degree of this affinity in these fields as well as the problems which seem to arise in the relation between para-psychologic phenomena and science. In the final analysis, it aims at establishing a synthesis according to logical results out of relations between the claims made by the theory of parallel universes and para-psychologic phenomena.

Bu çalışma, beden dışı deneyimler, yakın ölüm deneyimleri ve lüsid rüyalar gibi psişik ve parapsikolojik fenomenler ile kuantum mekaniğinin popüler versiyonlarından birisi olan paralel evrenler yorumu arasındaki ilişkiyi konu edinmekte ve tartışmaktadır. Dolayısıyla burada bazı parapsikolojik hadiselerle bilim arasındaki ilişkide ortaya çıkan benzerlik ve uyumu göz ardı etmeden, bu ilişkinin boyutları ve bunların bizi götürebileceği bilimsel ve felsefî açmazlar, eleştirel ve çözümleyici bir yaklaşımla irdelenmektedir. Sonuçta ise, paralel evrenler teziyle söz konusu parapsikolojik fenomenler arasındaki ilişkilerin mantıksal sonuçlarından hareketle bir senteze gidilmektedir.

Giriş

Bilindiği üzere, *beden dışı deneyimler, yakın ölüm tecrübeleri, lüsid rüyalar* ve daha pek çok psişik ve parapsikolojik olaylar, kadim dönemlerden beri hemen her yaş ve meslekten insanın ilgi odağı olagelmiştir. Bu tip psişik ve olağan dışı tecrübî olaylar hakkında yapılan araştırmalar çok da yeni değildir; önde gelen birçok bilim adamı, filozof ve psikoloğun önderliğinde çalışmalar yapılmış, bu konudaki mevcut bilgiler toplanmak suretiyle bilimsel olarak değerlendirilmeye çalışılmıştır.¹ Bugün

* Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. sahinefil52@hotmail.com

¹ John Hick, *Philosophy of Religion*, Prentice-Hall, New Jersey, 1965, s. 127.

de bu çalışmalar, çok daha kapsamlı ve sistematik bir biçimde sürdürülmektedir.² Bu konularda birbirinden farklı bir çok görüş ileri sürülmüş ve açıklamalarda bulunulmuştur; onları bütünüyle burada inceleme ve haklarında kesin şeyler söyleme imkânımız yoktur.³ Bununla birlikte, biz bu makalede beden dışı deneyimler, ölüme yakın tecrübeler ve lüsid rüyalarla ilgili ardı arkası kesilmeyen ve çok farklı açıklama biçimleri bir yana, onların bir başka boyutuna, bir bakıma bilimsel gelişmelerin ışığında bu tecrübelerin yeni açıklama biçimlerine dikkat çekecek ve bu noktada genel bir değerlendirme yapacağız. Sözün özü, bu çalışma modern bilimde *Paralel Evrenler* hipotezi ile söz konusu tecrübeler arasındaki ilişkiyi konu edinmekte ve onları tartışmakta; bunlar arasındaki benzerlik ve uyuma dikkat çekmektedir. Bu ilişkinin ortaya konabilmesi için, her şeyden önce, ilişkiye konu olan şeylerin kısa da olsa vuzuha kavuşması kaçınılmaz gözükmektedir.

1. PARALEL EVRENLER YORUMU

Bilindiği üzere, “yeni fizik” ya da diğer adıyla “modern fizik” denildiğinde, ilk akla gelen şey, hiç kuşkusuz ki, genel görelilik ile kuantum teorileridir. Bu nedenle, modern bilimin temel paradigmalarının büyük ölçüde bu iki teoriye dayandığı söylenilebilir.⁴ Elektron, proton, nötron ve kuvar gibi atom-altı parçacıkları kendine konu edinen kuantum teorisi,⁵ 20. yüzyılın en büyük ve en başarılı teorilerinden birisi olarak kabul edilmektedir.⁶ Kuantum kozmolojisinin önemli yorumlarından ve açıklamalarından birisi olarak görülen “*paralel evrenler*” (Parallel Universes) hipotezi, ilk kez Amerikalı fizikçi Hugh Everett tarafından önerilmiştir.⁷ Bu tez, sonraki yıllarda daha fazla ilgi toplamış ve birçok bilim adamı tarafından çeşitli yorum ve katkılarla geliştirilerek savunulmuştur.⁸

Hiç şüphesiz paralel evrenler hipotezi, kuantum mekaniğinin ilginç, çok popüler ve bilimsel platformlarda çok tartışılan yorumlarından birisidir. Bu hipotezde birbirinden bağımsız ve farklı, hiçbir şekilde birbiriyle etkileşime girmeyen, çok sayıda evrenin varlığı savunulmaktadır. İçinde yaşadığımız evren de onlardan birisidir.⁹ Konuyla doğrudan ilgilenen fizikçilerden Wolf, paralel evreni şu şekilde tanımlamaktadır: “Tıpkı evrenimiz gibi, paralel evren de maddeyi, galaksileri, yıldızları, gezegenleri ve yaşam süren varlıkları içine alan bir uzay ve zaman bölgesidir. Daha doğrusu, denilebilir ki, paralel evren, içinde yaşadığımız evrenin bir benzeri ve kopyasıdır.”¹⁰ Bu yaklaşımı benimseyen bilim adamları, paralel evrenlerin ontolojik

² Bkz. Michael Talbot, *Holografik Evren*, (Çev. Güray Tekçe), Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul, 1997.

³ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, Ankara, 1992, s. 242.

⁴ Paul Davies, “The New physics: a synthesis”, *The New Physics*, (Ed. Paul Davies), Cambridge University Press, Cambridge, 1989, s. 1 vd.

⁵ Michio Kaku, “What Happened Before the Big Bang”, *Astronomy*, vol. 24, no. 5, May, 1996, s. 36.

⁶ Kuantum teorisi, hakkında geniş bilgi için Werner Heisenberg, *Fizik ve Felsefe*, (Çev. Necibe Çakıroğlu), İstanbul Teknik Üniversitesi Matbaası, 1972, s. 8 vd.

⁷ Fred Alan Wolf, *The Parallel Universes*, Touchstone Book, New York, 1990, s. 33.

⁸ Çağdaş kuantum fizikçilerinden biri olan David Deutsch, felsefi ve fiziksel bir eser olan *The Fabric of Reality*'de (London: Penguin Books, 1997) paralel evrenler fikrini savunmaktadır. Bu yaklaşımı *The Parallel Universes* adlı eserinde savunan fizikçilerden birisi de Fred Alan Wolf'tur.

⁹ Wolf, *a.g.e.*, s. 33; Deutsch, *a.g.e.*, s. 18, 44, 54.

¹⁰ Wolf, *a.g.e.*, s. 20-1.

olarak içinde yaşadığımız evren kadar gerçek ve sahici olduğunu düşünmekte ve bunu hararetle savunmaktadırlar.¹¹

Kuantum mekaniğinin önemli sonuçlarından birisi de gözlemcinin fiziksel sistemi etkilemesidir; yani insanın niyeti ve gözleme faaliyeti, evrenin yapısını etkilemektedir. Evrene atomik düzeyde bakıldığında, gerçeklik bir ölçüde onu nasıl gözlemlediğimize ve neyi görmek istediğimize bağlı olarak değişmektedir. Bu nedenle, atomik düzeydeki cisimlerin tek başına gözlemciden bağımsız olarak varlığını düşünmek mümkün değildir. Sözün özü, gözlemcinin bilinci gözlemlediği olguları etkilemektedir; bu etki, birçok bilim adamına göre paralel evrenlerin varlığını dikkate almadan objektif olarak anlaşılamaz.¹² İnsan bilincinin olguları nasıl etkilediği meselesine biraz daha yakından bakmak, konunun daha anlaşılabilir kılınması için gerekli gözükmektedir. Fizikçi Jack Sarfatti'ye göre, gözlemci fikri, bir çok olguyu açıklayabilir. Örneğin, bir sıvı veya gazdaki parçacıklar durmadan ileri geri hareket ederler, ona göre parçacıkların bir oraya bir buraya çarpmasının asıl nedeni, katılımcıların zihni faaliyetleridir.¹³ Teorik fizikçi Roger Penrose, insan bilincinin nesnelere nasıl etkilediğini kuantum mekaniğinin çok evrenler yorumu çerçevesinde şöyle açıklamaktadır: “Her bir gözlemcinin bilinç durumu ‘ikiye ayrılır’ kabul edildiğine göre her bir gözlemci iki kez varolacak, her varoluşunda farklı deneyimler edinecektir, (yani, bir bilinç durumu ölü kediyi, ötekisi ise, canlı kediyi görecektir). Gerçekten, yalnızca gözlemci değil, içinde yaşadığı tüm evren, dünyayı her ‘ölçmesinde’, iki (veya daha fazla) parçaya ayrılır. Böyle bir parçalanma, yalnız gözlemcilerin ‘ölçümleri’ nedeniyle değil, genelde kuantum olaylarının makroskopik büyümesi nedeniyle, tekrar tekrar oluşur ve bu şekilde oluşan evren ‘dalları’ çılgınca dal budak salmaya başlar”.¹⁴ Kuantum mekaniği, bilim tarihinde “çift yarık deneyi” olarak bilinen deneyde fotonun dalga mı yoksa parçacık mı olduğunu belirleyen şeyin gözlemcinin bilinci olduğunu söyler. Yine, bu teoriye göre, “Shrödinger’in kedisi” adı verilen düşünce deneyinde, kedinin ölü mü yoksa diri mi olduğunu belirleyen şey, insanın zihnidir.¹⁵ Dolayısıyla bir olgunun potansiyel durumdan aktüel hale gelmesi ve gerçekleşmesi, katılımcının varlığı ile mümkün olmaktadır.¹⁶ Buna göre,

¹¹ John Leslie, *Universes*, Routledge, London and New York, 1989, s. 6 vd; Alastair I Rae, *Quantum physics: illusion or reality?*, Cambridge University Press, Cambridge and New, York 1986, s. 75-83; Diğer taraftan, paralel evrenler yorumuna, birçok bilim adamı karşı çıkmış ve eleştirmiştir. Eleştiriler için bkz. Cafer Sadık Yaran, “Bilimsel Nesnellik ve Teistik İnanç”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 10, Samsun, 1998, s. 135 vd; Roger Penrose, *Fiziğin Gizemi: Kralın Yeni Usu-II*, (Çev. Tekin Dereli), Tübitak Popüler Bilim Kitapları, İstanbul, 1999, s. 180 vd.

¹² Wolf, *a.g.e.*, s. 21-2, 32; Penrose, *a.g.e.*, s. 181.

¹³ Michael Talbot, *Mistik Düşünce ve Yeni Fizik*, (Çev. Sabahattin Kurtay), İnsan Yay., İstanbul, 1995, s. 43.

¹⁴ Penrose, *a.g.e.*, s. 181; Gözlemcinin nesnelere etkilemesi meselesi, başta John A. Wheeler olmak üzere pek çok bilim adamı tarafından dile getirilen bir husustur. Örneğin, James Jeans, Michael Talbot ve Eugene Wigner, bu fizikçilerden bazılarıdır. Bkz. Talbot, *a.g.e.*, 38 vd.)

¹⁵ Çift yarık deneyi hakkında geniş bilgi için bkz. Rae, *a.g.e.*, 3-9; Krş. Stephen W. Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, (Çev. Sabit Say, Murat Uraz), Milliyet Yay., İstanbul, 1991, s. 68 vd; Shrödinger'in kedisi deneyinin mahiyeti hakkında geniş bilgi için bkz. Rae, *a.g.e.*, s. 9 vd.

¹⁶ Katılımcı ilke hakkında geniş bilgi için bkz. Barrow, John. D., Tipler, Frank, *The anthropic Cosmological Principle*, Oxford University Press, New York, 1986, s. 458-71; Gözlemci ve katılımcının mahiyeti, olguları etkilemesi gibi konular hakkında geniş bilgi için bkz. Talbot, *a.g.e.*, s. 25-45.

sistemin fiziksel özelliklerinde herhangi bir değişim olmamaktadır, değişim sadece bu özelliklerin potansiyellik ve aktüelliğinde ortaya çıkmaktadır.¹⁷ Bu durum, çift yarı deneyi ile Shrödinger'in kedisi deneyinde daha somut ve anlaşılabilir bir biçimde gözlemlenebilmektedir.

Modern bilim, klâsik bilimde olduğu gibi insanı gözlemediği olgulardan ve bunların bir hasılası olan evrenden bağımsız ve ayrı olarak değil, tam tersine onlarla bir bütünlük oluşturacak şekilde düşünmektedir.¹⁸ Paralel evrenler yorumunda da, aynı şeyler geçerlidir; yani insan evrenin veya evrenlerin bir parçası durumundadır ve o, evrenin varlığına katılmaktadır. Dolayısıyla modern bilim, gözlemciyi ve tabii ki, onun zihnini ve niyetini ön plâna çıkarmış olmaktadır. Bunun bizi illettği sonuç ise, insan bilincine (zihin) olağanüstü bir güç atfedilmesi ve bu yetinin olabildiğince öne çıkarılmış olmasıdır. Demek ki, gerçekliğin, evrenin veya evrenlerin mahiyetinin anlaşılmasında ve yorumlanmasında, zihin ya da bilinç faktörü çok önemli bir rol oynamaktadır.¹⁹

Kuantum fiziği, öyle görünüyor ki, mikro-âlemden makro-âleme kadar pek çok şeyi etkilemiş ve betimlemiş; mekanik ve determinist bilim anlayışına büyük bir darbe vurmuş; hemen her alanda, bilim tarihinin bilinen akışını tersine çevirebilecek köklü bir değişim ve dönüşüm başlatmıştır. Takdir edilmelidir ki, bu etki ve değişimden başta, yakın ölüm tecrübeleri olmak üzere birçok parapsikolojik olay da doğal olarak nasibini almak durumundadır. Çünkü bir felsefeci "... bilim adamının vardığı sonuçlara hiçbir zaman kayıtsız kalamaz. Gerçek bir filozof, bilimsel sonuçlara rağmen değil, bilimsel sonuçlara göre felsefe yapacaktır... O halde, filozof için bilim adamının vardığı sonuçlar büyük bir önem taşır".²⁰ Dolayısıyla bir din felsefesinin ya da filozofun bütün bu olup bitenler karşısında kayıtsız kalmak yerine; mevcut bilgileri, güncelleştirmek, tartışmak, bilimsel gelişmelerin ışığında yeniden değerlendirmek ve bunlardan tutarlı, şümulü ve rasyonel sonuçlar çıkarmak en önemli ve belki de en öncelikli görevidir, diye düşünüyoruz. İşte bütün bu açıklamalar, bize parapsikolojik olayları modern bilimin ışığında yeniden ele alma, bilimle parapsikolojik olaylar arasındaki olası ilişkileri inceleme ve değerlendirme fırsatı vermektedir. Sözü edilen ilişkiler, elbette ki, genel psikoloji ve onun bir alt dalı olan din psikolojisi açısından da ele alınabilir. Ancak burada parapsikolojik olaylar bir din felsefesi fenomeni olarak ele alınacaktır.

¹⁷ M. Said, Kurşunoğlu, *İnsan-Evren İlişkisi ve Antropik İlke*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi), Samsun, 2002, s. 156.

¹⁸ Heisenberg, *a.g.e.*, s. 25.

¹⁹ Paralel evrenler fikrinin hangi bilimsel gerekçelere dayanarak ileri sürüldüğü ve savunulduğu konusunda bir fikir edinmek için kuantum teorisinin ortaya konulmasında, anlaşılmasında ve açıklanmasında son derece önemli bir rol oynamış olan çift yarı deneyine bir göz atmak yeterlidir. Ayrıca bu deney, insan bilincinin mikro-kozmosu nasıl etkilediğini göstermesi bakımından da oldukça önemlidir. Bkz. Hawking, *a.g.e.*, s. 68 vd.

²⁰ Mehmet Aydın, *Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1991, s. 13.

2. PARAPSİKOLOJİK FENOMENLER

Paralel evrenler hipotezi ile çok yakın ilişki içerisinde olduğunu düşünülen ve bir çok düşünür tarafından da savunulan hususlardan birisi *Yakın Ölüm Tecrübeleri*-dir. Bu deneyimler, çağımıza özgü bir fenomen olmayıp tarihî kökenleri kadim dönemlere kadar uzanmaktadır.²¹ Bu konuda Batı dünyasında da çok sayıda araştırma yapılmış, onu tecrübe eden insanların anlattıkları rapor haline getirilerek yayımlanmıştır. Araştırmacılar, yakın ölüm tecrübeleri geçirenlerin bir dine mensup olup olmamaları arasında hiçbir farkın olmadığını belirtmektedirler. Tarih boyunca ve bugün, bu deneyimlerin şaşırtıcı ölçüde birbiriyle tutarlı olması dikkat çekicidir. Bu konuda yapılan araştırmalara ve yazılıp çizilenlere bakılacak olursa, yakın ölüm tecrübelerinin evrensel bir fenomen görünümü verdiği söylenilebilir.²²

Tipik bir yakın ölüm tecrübesini şu şekilde tanımlamak mümkündür: “ Öldü sanılan ama daha sonra gözlerini açan bazı hastalar karanlık ve sıkıcı bir tünelden geçerek pırl pırl bir dünyaya gittiklerini, hatta kendi bedenlerine dışarıdan bakma imkânına sahip olduklarını ve tekrar bedenlerine dönüp dönmeme konusunda e-peyce tereddüt geçirdiklerini ifade etmektedirler.”²³ Bazı farklılıklar olmakla birlikte, bu tanımın büyük ölçüde yakın ölüm tecrübesi geçirenlerin ortak deneyimlerini ifade ettiği söylenilebilir. Öyleyse bütün bu olup bitenler nereye konulacak ve nasıl bir değerlendirmeye tâbi tutulacaktır? Bu deneyimler, bir halüsinasyon mu yoksa gerçekliğe tekabül eden bir realite mi? Yahut da yakın ölüm tecrübesi geçiren insan, kısa süreli de olsa farklı bir evrene kapı mı aralamaktadır? Bu sorulara yakın ölüm tecrübesi araştırmacıları çeşitli şekillerde cevaplar vermişlerdir.²⁴ Bunlardan en dikkate değer olanı, hiç şüphesiz ki, yukarıda değinilen paralel evrenlerin varlığı kabulüne dayanan yaklaşımdır. Önde gelen bir çok yakın ölüm tecrübesi araştırmacısına göre bu deneyimleri geçirenler halüsinasyonlar ya da yanıltıcı fanteziler görmemekte; tam tersine farklı bir gerçeklik düzeyine yolculuk yapmış olmaktadır; bir anlamda bu deneyimler, başka bir evrene yapılan yolculuğu veya gidiş-gelişi ifade etmektedir. Onlar bu konuda yeterli delil olduğunu belirterek görüşlerinin haklılığını ortaya koymaya çalışırlar.²⁵ Bu tip bir araştırma grubunun başında bulunan George Gallup, söz konusu deneyimlere ilgi duyan araştırmacıların sayısının giderek arttığını ve onların bu konudaki değerlendirmeleriyle kendi ekibinin yapmış olduğu kapsamlı araştırmaların sonuçlarının bir noktada buluştuğunu, bir bakıma bunların paralel evrenlerin varlığını gösterdiğini belirtmektedir.²⁶

²¹ Bu deneyimlerin sekizinci yüzyıla ait *Tibet'in Ölüler Kitabı*'nda (Ruh ve Madde Yay., İstanbul-1991, 2. baskı) hem de 2500 yıl öncesine ait olduğu ileri sürülen *Mısır'ın Ölüler Kitabı*'nda (Ruh ve Madde Yay., İstanbul-1991, 2. baskı) ayrıntılı bir biçimde ele alındığı bilinmektedir.

²² Talbot, *Holografik Evren*, s. 358 vd.

²³ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 242.

²⁴ Bkz. Aydın, *a.g.e.*, s. 242; Talbot, *a.g.e.*, s. 361 vd.

²⁵ Raymond A Moody, Paul Perry, *The Light Beyond*, Bantam Books, New York, 1988, s. 103-107, 151.

²⁶ George Gallup, William Procter, *Adventures in Immortality*, McGraw-Hill, New York, 1982, s. 31.

Dolayısıyla bazı araştırmacılar, bu tip deneyimlerin bir yanılısma ya da halüsinasyon olduğunu savunurken,²⁷ uzun yıllar yakın ölüm tecrübesi konusunda araştırma yapmış, aralarında fizikçilerin de bulunduğu birçok saygın araştırmacı bunların paralel evrenlerin varlığının çok önemli bir göstergesi olduğunu ileri sürmektedir. Anladığımız kadarıyla, burada yakın ölüm tecrübelerinin iki temel özelliği dikkatimizi çekmektedir: Bunlardan birisi, söz konusu deneyimin hemen her kültür ve toplumda varolması; diğeri de bu tecrübelerin önemli ölçüde birbiriyle tutarlı olmasıdır. Bu karakteristiği nedeniyle, yakın ölüm tecrübelerinin evrensel bir fenomen görünümü verdiği ifade edilmektedir. O halde, yakın ölüm tecrübeleri mahiyeti ve bu özellikleri nedeniyle birçok bilim adamını, daha önce dile getirilen paralel evrenlerin varlığı fikrine götürmüştür.

Paralel evrenlerin mistik veya psikolojik yorumlarından birisi, psikologların *Lüsid Rüyalarda* adını verdikleri rüyalarıdır. Psikologların ve bazı fizikçilerin bu tip rüyalara ilgisi son yıllarda artmaya başlamıştır. Lüsid rüya, "rüya görenin tam uyanıklık durumundaki şuurunu koruduğu ve rüya görmekte olduğunun farkında olduğu bir rüya türüdür."²⁸ Bu rüyaların kendine özgü bazı özellikleri vardır: Birincisi, insan şuurunu korumakta ve ne yaptığının farkında olmaktadır. İkincisi, normal rüyaların aksine, insan bu rüyalarda aktif durumdadır; insan görmüş olduğu rüyayı çeşitli yollarla yönlendirebilir. Örneğin insan bir kâbusu hoş ve güzel bir deneyime dönüştürebileceği gibi, rüya sahnesini değiştirebilir, belli kişileri ve durumları çağırabilir.²⁹ Paralel evrenler hipotezi ile psikoloji arasında çok yakın bir ilişki olduğunu savunan fizikçi Fred Alan Wolf, bu hipotezin psikolojinin değerini artırdığını belirtmektedir.³⁰ Wolf, lüsid rüyalar gördüğü sırada insan zihninin gerçek imgeler oluşturduğunu ve bu imgelerin uzayda bir yere ve bir hacme sahip olduğunu iddia etmektedir. Son çözümlemede o, bu tip rüyaların ve belki bir ölçüde diğer rüyaların da gerçekte paralel evrenlere yapılan yolculuklar olduğu sonucuna varmaktadır.³¹ Wolf, paralel evrenlerin gerçek imgeler olduğunu düşündüğü için, lüsid rüya görme

²⁷ Bu tip bir yaklaşım içinde olanların, genellikle, ölüm sonrası yokluk anlayışını savunan materyalist düşünürler olduğu görülmektedir. Susan Blackmore ve George Graham gibi düşünürler, bunlara örnek gösterilebilir. Materyalistlerin yakın ölüm deneyimlerinin geçersizliğine ilişkin ileri sürdükleri fiziksel yoruma dayalı iddiaları hakkında başka itirazları ve bunların yararlı bir eleştirisi için bkz. Metin Yasa, *Felsefi ve Deneysel Dayanaklarla Ölüm Sonrası Yaşam*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2001, s. 144 vd.

²⁸ Talbot, *a.g.e.*, s. 106.

²⁹ Talbot, *a.g.e.*, s. 105 vd.

³⁰ Wolf'a göre paralel evrenler hipotezi çok kişiliklilik ve şizofreni gibi bir çok hastalığın ortaya çıkış nedenini anlamamıza, dolayısıyla onları tedavi etmemize yardımcı olabilir. Bkz. Wolf, *a.g.e.*, s. 22-4; Kendisi de sık sık lüsid rüyalar gördüğünü dile getiren Wolf, holografik modelin bu tip rüyaları açıklayabileceğini belirtmektedir. Buna göre holografik bir film parçası esasında sanal ve gerçek olmak üzere iki imge oluşturmaktadır. Sanal imge, filmin arkasındaki alanda belirirken, diğeri filmin önündeki alanda odaklanmaktadır. Bunlar arasındaki temel farklılık, sanal bir imge oluşturan ışık dalgalarının zahiri bir odak veya kaynaktan ayrılır gibi görünmesidir. Bir hologramın sanal imgesi uzayda, bir aynadaki imgeden daha fazla yer kapladığından dolayı, bu bir yanılısamadır. Bir hologramın gerçek imgesi ise bir odağa doğru gelen ışık dalgaları tarafından oluşturulur ve bu bir yanılısma değildir. bkz. Wolf, *Star Wave*, Macmillan, New York, 1984, s. 238.

³¹ Talbot, *a.g.e.*, s. 107 vd.

yeteneğine, “paralel evren farkındalığı” veya “paralel evrenlerin farkında olma yeteneği” adını vermenin daha doğru olacağını belirtmektedir.³²

Benzer bir yaklaşım da psikiyatrist Stanislav Grof tarafından ileri sürülmüştür. Ancak onun yaklaşımı, psikolojik problemleri olan deneklerin rahatsızlığına dayanmaktadır. Grof'a göre bu rahatsızlıkların birçok nedeni vardır; ancak bunların bizim konumuzla ilgili olan yönü, deneklerin bazen insan ötesi zekâlarla, bedensiz varlıklarla ilişkiye girmeleri, paralel evrenlere ve diğer gerçeklik düzeylerine geçebilmeleridir. Örneğin depresyon geçiren bir kişi, Grof'un tespitine göre kendini başka bir boyutta veya başka bir evrende bulmuş, etrafı birdenbire aydınlanmış; denek hiç kimseyi görmemesine rağmen, etrafında bedensiz varlıkların olduğunu seziniştir. Ona göre, bu durum paralel evrenlerin varlığı fikriyle gayet başarılı bir biçimde açıklanabilmektedir.³³ Wolf ve Grof gibi bilim adamlarının lüsid rüyaları paralel evrenlerin varlığı ve bunlara yapılan yolculuklar olarak değerlendirmesi, gerçekten düşündürücü ve ilgi çekici görünmektedir. Her iki bilim adamı da lüsid rüyalar gördüğü esnada insan zihninin gerçek imgeler oluşturabildiği gerçeğinden hareketle aynı sonuca ulaşmaktadır. Tek fark, üzerinde çalışılan olguların farklı olmasıdır; birinde obje olarak lüsid rüyalar diye anılan rüya tipi esas alınmış, diğersindeyse ruhsal rahatsızlıklar söz konusu edilmiştir. Varılan sonuç ise aynıdır, yani paralel evrenler.

Paralel evrenler meselesi ile ilintili olarak görülebilecek bir başka husus da psikologların ve psikiyatristlerin *Beden Dışı Deneyimler* (BDD) şeklinde dile getirdikleri fenomenlerdir. Bu deneyimler, şuur veya zihnin bireyin fiziksel bedenini terk ederek veya ondan ayrılarak başka bir yere gidebilme özelliği şeklinde tanımlanabilir. Bunun, yeni bir fenomen olmayıp tarih boyunca, pek çok toplumda ve toplumun hemen her katmanındaki bireyler tarafından tecrübe edilmiş olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla bu açıklamalar, beden dışı deneyimlerin çok yaygın bir deneyim olduğunu göstermektedir. Tipik bir beden dışı deneyimi, genellikle kendiliğinden meydana gelmekte, daha ziyade uyku, hastalık, anestezi, meditasyon ve travmatik olaylar sırasında ortaya çıkmaktadır. Bu tür vakaları inceleyen psikologlar, - bunların büyük çoğunluğu bu tecrübeyi yaşadıklarını belirtiyorlar- bu deneyimleri geçiren kimselerin normal, çok sağlıklı ve uyumlu bir kişiliğe sahip olduklarını belirtmektedirler. Örneğin çocukluk döneminde bir çok kişi bu tür deneyimler yaşadığını söylemektedir. Uyku esnasında kişi kendine dışardan bakma imkânı bularak gök yüzünde uçtuğunu, hatta duvarların içinden geçerek tepelerin üzerinden süzülüğünü ve bu şekilde büyük bir heyecan yaşadığını, çok hoş ve eğlenceli vakit geçirdiğini ifade etmiştir. Yine, beden dışı deneyiminde ortaya çıkan bir başka durum da kişinin kendini çok farklı bedenlerde ve başka mekânlarda bulmasıdır. Geçmiş ve geleceğe, hatta uzayın derinliklerine beden dışı yolculukların yapılabildiği

³² Wolf, “The physics of Dream Consciousness: Is the Lucid Dream a Parallel Universe?” *Lucidity Letter* 6, N. 2, December 1987, s. 133.

³³ Talbot, *a.g.e.*, s. 108-111.

birçok örnek görmekteyiz. Bu özellikler, bu tip deneyimlerle karşı karşıya kalmış insanların büyük çoğunluğu tarafından dile getirilmiştir.³⁴

Görebildiğimiz kadarıyla, bazı bilim adamları, beden dışı deneyimleri, yakın ölüm deneyimleri ve lüsid rüyalarda olduğu gibi, paralel evrenlerle ilişkilendirmektedir. Ancak bu deneyimlerin mahiyetinden ve genel karakteristiğinden hareketle olası bir ilişki kurmak mümkündür. Daha doğrusu, beden dışı deneyimleri yaşayan insanların başka bir boyuta veya evrene yolculuk yaptıkları söylenilebilir. Böyle bir şeyi düşünmek için bir çok neden varken, aksini hesaba katmak için belki çok daha az neden olabilir. Nitekim, beden dışı deneyimlerin mahiyeti ve genel özellikleri itibariyle bütünsel olarak hesaba katıldığında, lüsid rüyalar ve yakın ölüm tecrübelerinde olduğu gibi, onun da bizi iletceği sonuç, paralel evrenlerin varlığı meselesi olabilir. İnsanın bir anda kendini bulduğu bu evren, dikey olarak iç içe geçmiş olabileceği gibi, yatay olarak yan yana veya paralel bir evren de olabilir. Ancak yanlış anlamaya meydan vermemek için hemen belirtelim ki, burada parapsikolojik fenomenler ile paralel evrenler arasında kurulmaya çalışılan olumsal ilişki, bu fenomenlerle evrenlerin ya da bunlar arasındaki ilişkinin muhtemel veya olası açıklamaları olarak da görülebilir. Yoksa, buradan parapsikolojik fenomenlerin kesin olarak paralel evrenlerin varlığını ortaya koyduğu gibi bir sonuç çıkmamalıdır. Burada yapmaya çalıştığımız şey, parapsikolojik fenomenler ile paralel evrenler arasında olması muhtemel olan bir ilişkiyi, bu konulardaki bilimsel verileri de kullanarak çağdaş din felsefesi ışığında irdelemek, bazı noktaları eleştirmek ve değerlendirmekten ibarettir.

3. GENEL DEĞERLENDİRME

Görünüşe bakılırsa, buraya kadar kısa da olsa açıklamaya çalıştığımız parapsikolojik deneyimleri, paralel evrenlerin varlığı şeklinde yorumlayanlar, bu konuda bazı önemli kanıtların olduğunu savunmaktadırlar. Buna bağlı olarak, insan zihni tarafından üretilen imgelerin, paralel evrenlerin gerçekliğini ortaya koyduğunu anlamak mümkün değildir. Burada eleştiriye konu olan şey, paralel evrenlerin var olup olmadığı değil, daha ziyade bu evrenlerin insan zihni tarafından yaratıldığı savıdır. Başka bir deyişle, nasıl oluyor da bazı rûhî tecrübeler yaşarken, zihin aynı zamanda gerçek imgeler oluşturabiliyor? Ne bu imgelerin gerçekliğe karşılık geldiğini, ne de delil olarak takdim edilen öteki gerekçeler, paralel evrenlerin varlığını doğrulamaya ve ortaya koymaya yetmez. Her şeyden önce paralel evrenlerin varlığı tezi, daha önce de değindiğimiz gibi, temelde kuantum teorisinin, yani fiziğin konuları arasında yer almaktadır, psikolojinin değil. Dolayısıyla bu konuda ille de bir kanıt aranacaksa, bu öncelikle fiziksel bir kanıt olmalıdır. Öyle görünüyor ki, burada iki farklı alan, fizikle psikoloji konu itibariyle birbirine karıştırılmıştır. Yukarıda kanıt olarak takdim edilen şeyler, belki psikoloji için bir anlam ifade edebilir, ama bilim için durum oldukça farklıdır. Bununla birlikte, paralel evrenler konusunda

³⁴ Bu konuda farklı örnekler ve daha geniş bilgi için bkz. Talbot, *a.g.e.*, s. 343 vd; BDD'ler, yakın ölüm deneyimlerinin (YÖD) bir alt basamağı olarak değerlendirilmektedir. BDD'lerin mahiyeti ve YÖD'le ilişkisi hakkında geniş bilgi için ayrıca bkz. Yasa, *a.g.e.*, s. 138-140.

psikolojik verilerin doğrudan doğruya değil de, belki “dolaylı kanıt” olmasından bahsedilebilir. Burada anlatılanlardan anladığımıza göre paralel evrenler görüşü gerçekliğe tekabül etmekten ziyade, bize bir çeşit “zihnî imajlar dünyası” gibi gelmektedir. Başka bir deyişle, sadece psikolojik ve parapsikolojik deneyimlerden hareketle varolduğu iddia edilen evrenler, zihinsel imgeler olarak gözükmektedir. Oysa, bilimsel platformlarda dile getirilen paralel evrenler, bilinç veya zihinle ilişkili olmakla birlikte, salt zihinsel imgeler olarak değil, belki gerçekliğe tekabül eden bir mahiyete sahip olabilir.

Paralel evrenler hipotezi ile sözü edilen “tecrübeler” iki temel noktada bulunmaktadır; birincisi, hem modern bilimde, onun bir yorumu olan paralel evrenler hipotezinde hem de yakın ölüm tecrübesi ve benzer olaylarda insan bilinci veya zihni ön plâna çıkmakta ve merkezî bir yer işgal etmektedir. Görebildiğimiz kadarıyla, psişik vakaları paralel evrenler şeklinde açıklayan yaklaşımın “indirgemeci” bir tutum içinde olduğu çok açıktır. Burada “bütün ruhî olayları, zihnî olaylara ircâ etmek ve bu sonuncuları da beynin fonksiyonları olarak tam anlamıyla izah etmek”³⁵ mümkün değildir. Daha doğrusu, burada hem ruhî hem de fizikî olaylar zihnî olaylara indirgenmiş, sonuçta bütün olup bitenler beynin yapıp etmeleri olarak görülmüştür. Oysa şuur veya bilincin bütünüyle beynin bir fonksiyonu olduğu kesinlikle bilinmemektedir.³⁶ Eğer bir şeyi, kendi bağlamı içinde izah etmez ve indirgemeciliğe kapı aralarsanız, bunun sonu gelmez ve neticede her şeyi birbirine indirgeyebilir ve karıştırabilirsiniz. Çünkü indirgemecilik, şeylerin otonomluğunu ortadan kaldırmaktadır. Bu durumda evrendeki olgu ve olayların farklılığını ve çeşitliliğini açıklayamayız.

İkincisi, bize göre paralel evrenler yorumuyla diğer tecrübeler arasında büyük bir benzerlik ve uyum göze çarpmaktadır. Paralel evrenler hipotezi ile parapsikolojik olaylar arasındaki uyum ve benzerlik, ikincisinin birinciye işaret ettiğini gösterebilir, ancak böyle bir şey tam olarak onun varlığını kanıtlamaya veya ortaya koymaya yetmez.

Biz yakın ölüm tecrübeleri gibi olayları paralel evrenlerin ontolojik varlığı şeklinde açıklayan bilim adamlarına iki noktada katılmıyoruz: Evvelâ, yukarıda açıklandığı gibi, onların, ruhî ve fiziksel olayları zihinsel olaylara indirgemeleri ve bunu da beynin faaliyetleri olarak görmeleri; ikinci olarak, bu konuda son derece katı ve iddialı bir tutum içinde olmaları, gerçekten kabul edilebilir ve savunulabilir bir şey değildir. Gerekçeleri ne olursa olsun, psişik ve parapsikolojik fenomenleri, katı bir biçimde paralel evrenler olarak gören ve savunan bilim adamlarının görüşlerine katılmak mümkün değildir. Onların bu konudaki görüşleri, çok iddialı, biraz da abartılı gözükmektedir. Yakın ölüm tecrübeleri gibi fenomenler, paralel evrenler hipoteziyle aralarındaki olumlu ilişkiye, benzerlik ve paralellığe rağmen, bize paralel evrenlerin ontolojik varlığı hakkında çok kesin ve iddialı konuşma hakkını verecek güçte değildir. Biz eğer paralel evrenler gerçekten varsa, (henüz olup olmadığını kesin olarak bilmiyoruz) bütün bunlar, yine de, onların varlığını kanıtlamaya yet-

³⁵ Aydın, *a.g.e.*, s. 243.

³⁶ Aydın, *a.g.e.*, s. 243.

mez. Başka bir deyişle, “yakın ölüm tecrübeleri, beden dışı deneyimler ve lüsid rüyalar, paralel evrenlerin varlığını savunmaktadır, o halde, paralel evrenlerin varlığı bir gerçektir” diyemeyiz. Ancak bu, paralel evrenler hipotezi ile bazı parapsikolojik olaylar hakkında hiç konuşamayacağımız ve bunlar arasında herhangi bir ilişki kuramayacağımız anlamına da gelmemelidir. Bu konudaki mevcut veriler ışığında, belki sınırlı da olsa söz konusu hususları, konuşup tartışma imkânımız vardır. Bu nedenle, paralel evrenler hakkındaki mevcut veriler, bize bu konuda bazı şeyleri konuşma hakkını vermekte, ancak “kesin” şeyler söyleme imkânı vermemektedir.

Diğer taraftan, paralel evrenler yapısı itibariyle, psikolojinin konusu değil, her şeyden önce müspet bilimin konuları arasında yer almaktadır. Ancak bu, paralel evrenler fikrinin psikolojik boyutlarının veya psikoloji ile herhangi bir ilişkisi olmadığı anlamına da gelmez. Bilebildiğimiz kadarıyla, bilgide bütünlük esastır, yani insan, yaşadığı dünyada zihinsel ve tecrübi birikimlerden tutun da metafizik ve vahyî bilgilere kadar pek çok disiplini (bilim, felsefe, metafizik, din, sosyoloji, psikoloji...) daha iyi anlamak ve analiz etmek için çeşitli dallara ayırmaktadır. Yoksa insan hafızasının bu kadar kompleks ve çok boyutlu bir yapıyı bir çırpıda anlayabilmesi ve bunları anlamlandırabilmesi ve bunlardan anlamlı sonuçlar çıkarabilmesi hiç de kolay bir iş değildir. Dolayısıyla disiplinler arasında az veya çok, bir şekilde bir ilişkinin olduğu yadsınamaz bir realitedir. Çünkü bunlar arasındaki ayırım mutlak değil, izâfidir. Disiplinler arasında mutlak ve kesin bir ayırım bölünmüşlüğü ve parçalanmışlığı da beraberinde getirebilir. Kaldı ki, pek çok alana ait bilgi, insanın hafızasında ve günlük yaşayışında birlikte ve çoğu kez aynı anda yaşanabilmektedir. Bununla birlikte, insan aklının, ister istemez, disiplinler arasında var olan -az veya çok- ilişkiye bilgide bütünlük açısından bakması, bu ilişkileri daha sağlıklı ve doğru kurabilmesi için, disiplinleri birbirine karıştırarak indirgemecilik tehlikesinden uzak durması ve onlar arasındaki sınır çizgilerini çok iyi bilmesi gerekir. O bakımdan, paralel evrenler hipotezi ile yukarıda değinilen tecrübeler arasında bir ilişki kurarken, bilimle psikolojinin konularını birbirine karıştırmamak, aralarındaki sınır çizgisini iyi belirlemek ve bu konuda olabildiğince ihtiyatlı davranmak ve söz konusu ilişki hakkında verileri zorlayarak çok katı bir tutum takınmamak gerekir. Yoksa paralel evrenler yorumu ile bu tecrübeler arasında bir ilişki kurulamayacağını değil, tam tersine kurulabileceğini; ancak bunun çok “katı” ve “kesin” bir biçimde değil de, biraz daha “yumuşak” olması gerektiğini söylemeye çalışıyoruz. Belki, “Bir konuda hiçbir şey söylememektense, emin olmadan bir şeyler söylemek daha iyidir”.³⁷ Kaldı ki, paralel evrenler fikri ile diğer tecrübeler arasındaki ilişki, görebildiğimiz kadarıyla, o kadar da emin olunmadan dile getirilen şeyler değildir. Dolayısıyla yukarıdaki ilişkilere ve buraya kadar yapılan açıklamalara bakarak, yakın ölüm tecrübeleri, beden dışı deneyimler ve lüsid rüyalar ve benzeri hadiseler, paralel evrenler hipotezini destekleyen psikolojik yorumlar olarak bakılabilir. Bu tecrübeleri, paralel evrenlerin psikolojik dayanakları ve yorumları şeklinde değerlendirmek çok da yabana atılabilecek bir yaklaşım gibi gözüküyor. Çünkü paralel evrenlerin varlığı mesele-

³⁷ Richard Feynman, *Her Şeyin Anlamı*, (Çev. Osman Çeviktay), Evrim Yayınları, İstanbul, 1999, s. 33.

si, çok kesin olmamakla birlikte hem modern bilimden hem de psikolojiden şu veya bu şekilde destek görmektedir.

Gerek beden dışı deneyimler, gerekse yakın ölüm tecrübeleri, ve benzeri hadiseler için “tesadüf deyip geçmek de, onların bildiğimiz bilimsel yollarla doğrulamalarını sağlamak da kolay bir iş değildir”.³⁸ Bu tip parapsiolojik olayları “...bilimsel yollarla açıklanamıyor diye bir tarafa atmak, bizzat bilimsel yaklaşıma ters düşer. Eğer bilim, alışılmamış olanı, ender olanı bir tarafa itmeyi adet haline getirmiş olsaydı, bugünkü başarısına asla ulaşamazdı”.³⁹ Yakın ölüm tecrübeleri, beden dışı deneyimler ve daha birçok psişik ve parapsiolojik olaylar, öyle görünüyor ki, müspet bilimin konuları arasında yer almamaktadır. Bir olgu ya da olgular kümesi hakkındaki arayışımızı, bildiğimiz anlamda bilimsel yollarla açıklanamıyor diye, onların yanlış ve aptalca şeyler olduğunu hükmederek terk mi etmeliyiz yoksa başka bir yola mı baş vurmamız? Hemen belirtmek gerekirse, “...eğer bir şey bir gözlemin testine konu olamıyorsa, bu onun ölü, yanlış ve aptalca olduğu anlamına gelmez”.⁴⁰ Tam tersine, ciddiye alınıp üzerinde kafa yormayı gerektirir. Çünkü “insanlar, her zaman, karşılaştıkları ve merak ettikleri bütün olayların doğru açıklamalarını araştırmışlar; olayların nedenlerini, ve niçin bu nedenlerin bu sonuçlara sebep olduklarını bulmaya çalışmışlardır. İnsanların böylesine açıklama arayışlarında, bazen pratik amaçlar, bazen de, pratik olmayan daha derin amaçlar rol oynar”.⁴¹

Analistik felsefe geleneğinin önde gelen temsilcisi ve saygın bir din felsefecisi olan Richard Swinburne, olguların açıklamasını genel olarak iki farklı biçimde yapabileceğimizi savunmaktadır. Bunlardan biri, “bilimsel açıklama”, diğeri de “kişisel açıklama”dır. Bilimsel açıklama, ön koşulları ve doğa yasalarını kapsarken; kişisel açıklama ise, kişiler ve onların amaçlarını konu edinmektedir. Dolayısıyla olguların en iyi açıklaması, bu iki açıklama türünden biriyle yapılabilir; bilimsel kriterlere uygun bir açıklama bulamadığımız takdirde, kişisel açıklamayı devreye sokmalıyız.⁴² Parapsiolojik olguların paralel evrenlerin ontolojik varlığı şeklinde yorumlanmasına kişisel açıklama biçimi olarak bakılabilir. Bu bakımdan, böyle bir açıklama, gerçekten de ciddiye alınmayı hak eden bir açıklama olarak gözükmektedir. Parapsiolojik olgular hakkında yapılan açıklama ve yorumlar, önemli ölçüde kişisel açıklama olmasına rağmen, belli ölçüde bilimsel açıklama biçimiyle, dolayısıyla modern bilimle de ilgili olduğu söylenilebilir. Buraya kadar özetleme çalıştığımız deneyimlerde, esas itibarıyla hemen her şeyin zihin ya da şuurda olup bittiği, bunların tümüyle zihnin bir hasılası olduğu, deyim yerindeyse zihnin şeyleri “inşa” ettiği söylenilebilir. Çünkü bu deneyimlerde insan, bedenini terk ederek kendisini bulunduğu mekânın dışında bir başka yerde veya boyutta bulmakta gibidir. Daha doğru-

³⁸ Aydın, *a.g.e.*, s. 242.

³⁹ Aydın, *a.g.e.*, s. 242 vd.

⁴⁰ Feynman, *a.g.e.*, s. 25.

⁴¹ Cafer Sadık Yaran, *Günümüzün Din Felsefesinde Tanrı İnancının Aklılığı*, Etüt Yayınları, Samsun, 2000, s. 87.

⁴² Swinburne’ün belirttiğine göre, insanların niyet ve amaçlarının önemli rol oynadığı, din, metafizik, tarih, psikoloji ve sosyoloji gibi disiplinler bize kişisel açıklamalar sunmaktadır. Geniş bilgi için bkz. Yaran, *a.g.e.*, s. 87 vd.

su, bu tip fenomenlerde, sanki insan kendini mahiyetini belki tam olarak kavrayamadığı ve algılayamadığı, bildiğimiz anlamdaki zaman ve mekân olgularını aşarak bir “başka boyut”ta ya da “bilinç düzeyi”nde bulunmaktadır. Bu başka boyut meselesinin, hem modern bilimden, hem de psikolojik tecrübelerden destek görmesi, sözü edilen parapsikolojik fenomenlerle ilişkilendirilen paralel evrenlerin varlığı düşüncesinin salt ütöpik bir şey olmanın ötesinde bir mesele olduğunu akla getirmektedir.

Söz konusu deneyimlerin, kısaca her şeyin açıklaması aranmalı mıdır? Bir açıklama biçiminin nihaî bir açıklama olduğundan ne zaman emin olabiliriz?⁴³ Bazı düşünürlere göre “...her şeyin açıklamasını aramalıyız. Sonuçta da, eğer getirilen açıklama basitse ve doğru kabul edildiğinde bizi aksi halde beklenilmeyecekken delil olarak ele aldığımız şeyi beklemeye götürüyorsa, ancak o zaman yeterli bir açıklama bulduğumuzu varsaymalıyız. Nitekim bilim tarihi; karmaşık, çok yönlü, uyumlu ve farklı şeylerin bir açıklamaya ihtiyaç duyduğuna ve basit bir şeyle açıklanması gerektiğine hükmettiğimizi gösterir”.⁴⁴ Bir arama ve sorgulama faaliyetine girmeden, bir şeyin açıklamasının olup olmadığını ve eğer varsa, bunun yeterince ikna edici bir açıklama biçimi olduğundan emin olamayız. O bakımdan, olgular hakkında öncelikli olan şey, ne kadar karmaşık olursa olsun, bir açıklama arayışında olmaktır. Bu açıklama da olabildiğince basit olmalıdır. Çünkü böyle bir arayış olmadan çözüme ulaşmak mümkün gözükmemektedir. Fakat bazı problemler için geliştirilen açıklama biçimleri yeterince gelişmemiş olabilir veya problem tam olarak tespit edilememiş olduğu için kimi çözümler, çözüm olmak bir yana, önemli bir sorun da teşkil edebilir. Herhangi bir sorun için belki birden çok çözüm yolları olabilir. O nedenle, bazen tek bir çözüm yolunda diretmemek, başka alternatiflerin de olabileceğini hesaba katmak daha rasyonel ve daha bilimsel bir tutum olabilir. Çağdaş ve tanınmış teorik fizikçilerden biri olan Richard Feynman’ın da haklı olarak belirttiği gibi, problemlerin çözümü için, kapıyı bilinmeyene, alışılmışın dışında olana daima aralık bırakmak zorunludur; çünkü böyle bir tavır içinde olmak son derece bilimseldir.⁴⁵

SONUÇ

Sonuç olarak, alışılmış bilimsel yöntemlerle olmasa bile, beden dışı deneyimler, yakın ölüm tecrübeleri ve lüsid rüyalar gibi parapsikolojik fenomenler hakkında yapılan açıklamaların, paralel evrenlerin varlığına işaret olabileceği ya da onu dolaylı olarak da olsa destekleyebileceği şeklindeki yaklaşımların, eleştiriye konu olan bazı yönleri dışında, ciddiye alınması gerekmektedir. Böylece bu tür olaylar hakkında yapılan her ciddi açıklama biçimi, belki de zamanla bizi doğruya biraz daha yaklaştıran önemli bir adım olabilir. Bu fenomenler hakkındaki diğer açıklama biçimleri ne olursa olsun, onları paralel evrenlerin varlığı şeklinde yorumlayan açıklamaların hem modern bilimden hem de parapsikolojiden destek bulması bu konudaki kanaatleri güçlendirmektedir.

⁴³ Yaran, *a.g.e.*, s. 88.

⁴⁴ Yaran, *a.g.e.*, s. 88.

⁴⁵ Feynman, *a.g.e.*, s. 34.

Parapsikolojik olgularla paralel evrenler arasında bir ilişki kurulabilir, belki bu bağlamda onların bu evrenlere işaret edebileceği de söylenilebilir. Ancak bunu ötesinde parapsikolojik fenomenlerin paralel evrenlerin varlığını ortaya koyduğunu veya zihinsel imgelerin gerçekliğe tekabül ettiğini söylemek oldukça iddialı ve abartılı gibi gözükmemektedir. Dolayısıyla, çeşitli psikolojik tecrübeler yaşadığı sırada, insan zihninin gerçekliğe tekabül eden paralel evrenleri yarattığı savını anlamak da savunmak da pek kolay gözükmemektedir.

Son olarak, bir disiplinle öteki disiplin arasında ilişki kurarken, müspet bilimle diğer disiplinleri, konu, yöntem ve amaç itibarıyla birbirine karıştırmamak, ilişkilerde çok katı bir tutum takınmaktan kaçınmak ve bu konuda olabildiğince ihtiyatlı davranmak sağduyuya daha uygun gözükmemektedir. Bu konuda son olarak şunu da belirtelim ki, bu tip fenomenler henüz müspet bilimin konuları arasında yer almış görünmüyor olması gerçeğinden, bu konudaki çabaların boşa gideceği veya anlamsız olduğu sonucu asla çıkmamalıdır. Öyle sanıyorum ki, son çözümlemede, bütün bunları basit bir "rastlantı" deyip göz ardı etmek de, onları "kesin" olarak bir yerlere bağlamak da, çok doğru bir tutum olmasa gerektir.

PSİKANALİZ VE DİN*

Robert W. CRAPPS

Çeviren: Ali AYTEN**

1859'da Darwin'in *Türlerin Kökeni* adlı kitabı yayınlandığında, Freud henüz üç yaşındaydı. Her ikisi de Batı'nın yaşam tarzında, inançlarında ve yönetim şek-
linde etkin ve öncü isimler oldular. Onlar, XX. yüzyılda Batı'yı etkileyen yeni bi-
limsel anlayışa ivme kazandırmada tüm diğer bilim adamlarından daha etkiliydiler.
İnsan diğer varlıklardan üstün görülmesi nedeniyle, 1850'li yıllara varıncaya kadar
bilimsel araştırmanın objesi olarak görülmedi. Fakat Freud ve Darwin, insanı doğal
araştırmanın objesi olması gereken bir "tür" olarak gördüler ve onu bilimsel metot-
larla incelemeye tâbi tuttular. Onların araştırmaları, bilimin ruhunu belirleyecek
olan bilim adamlarının mantalitelerini değiştirecek kadar etkili oldu. Modern Batı
kültürü, Darwin ve Freud'un mirasından yararlanmakla birlikte bazı olumsuzlukla-
rından da kaçınamadı.

Kişiliğin doğası üzerine bir teori olan ve belirli hastalıkların tedavisinde yön-
tem olarak kullanılmaya başlayan psikanaliz, bilim adamlarının yönelimlerinde
etkili oldu. Bu alandaki çalışmaların çoğu, din üzerinde gerçekleştirildi. Bizzat
Freud, din üzerine kitap ve makaleler yazdı. Böylece ondan sonra gelenlerin de din-
den bahsetmeleri kaçınılmaz oldu. Onların yorumları, hem olumlu hem de olumsuz
etkilere yol açtı. Bu nedenle söz konusu yorumların da, dikkatlice incelenmesi ge-
rekmektedir.

PSİKANALİZİN ÖNCÜ ŞAHSİYETLERİ

Hollandalı bir otorite olan Heije Faber, psikanalizi iki döneme ayırır.¹ Ona
göre ilk dönem, psikanalizin iki ustası olan Freud ve Jung'un ölümüyle son bulmuş-
tur. Bunlar dinin kişilik gelişimi bağlamında incelenmesine açık kapı bıraktılar ve
kendilerinden sonrakilere örnek olacak çalışmalar yaptılar. İkinci dönem, psikanali-

* Elinizdeki çeviri, Robert W. Crapps'ın, *An Introduction to Psychology and Religion* (Georgia 1986) adlı
eserindeki "Psychoanalysis and Religion" başlıklı bölümünün (s. 65-93) tercümesidir.

** Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. aliyten@mynet.com

¹ Heije Faber, *Psychology of Religion*, Philadelphia: Westminster, 1975, 66-72.

zin yeni oluşum dönemidir. Bu dönem, Freud ve Jung henüz hayatta iken başladı. Her ne kadar psikanaliz bu evrede kargaşa ve kopukluklar yaşasa da, zamanla kendi tarzını yakaladı ve böylece klinik psikolojiye olan ilgi arttı. Birinci dönemin üstatları olan Freud ve Jung'u burada kısaca ele almamız, ikinci dönemi daha iyi anlamamızı sağlayacaktır.

1. SIGMUND FREUD: BİR YANILSAMA OLARAK DİN

Freud (1856-1939) çocukluğunun ilk yıllarında ailesiyle beraber uzun yıllar yaşayacağı ve profesyonel hayatını sürdüreceği Viyana'ya göçtü. Genç Freud Viyana'da tıp eğitimi gördü. Bilimsel anlamda henüz nevrozlu hastalıklar bilinmezken, bu hastalıkların tedavisiyle uğraştı. Özellikle kadın histerisi konusunda deneyim kazanan Freud, bu tür hastalara serbest konuşma tekniği yoluyla yardım edebileceğini keşfetti. Boşalma (catharsis) esnasında belirli bağlantı ve motivasyonlar sistematik bir biçimde bilinç düzeyine çıkmaktaydı. Psikanaliz, boşalma tekniğini kullanan, bilinçdışı alandaki bilgileri bilinç düzeyine ulaştıran bir teknik olarak ortaya çıktı; kendisini zihinsel ve duygusal içe-bakış tekniği ve temel kişilik değişiklikleri öne süren bir teknik olarak tanıttı. Freud, ilk hocalarından biri olan Fransız nörolog Jean M. Charcot'dan etkilendi. Histeri ve benzeri hastalıkların tedavisinde hipnoz, serbest çağrışım ve rüya tahlil yöntemlerini kullandı. 1880'den ölümüne kadar (1939) psikanalizi yavaş yavaş geliştirdi.

a) Freud'un Kişilik Teorisi

Psikanaliz başlangıçta bir kişilik teorisi olarak değil, bir tedavi yöntemi olarak ortaya çıktı. Fakat zamanla tedavi yöntemlerini belirli bir standarda kavuşturma teşebbüsleri, doğal olarak psikanalitik bir kişilik teorisinin ortaya çıkmasını sağladı. Freud sadece yöntem geliştirmekle kalmadı, aynı zamanda bu yöntemlerin nasıl ve niçin etkin olduğunu anlama çabasıyla terapik süreçlere yönelik teorik temeller de üretti. Böylece hem sözü edilen teknikler hem de teorik temel, neticede psikanalizi ortaya çıkardı.

Freud'un uzun süreli kariyeri, hastaların klinik tedavisi sonucunda disipline edilen ve tedricen gelişen bir kişilik teorisinin hikâyesidir. Freud kariyeri boyunca, hatta seksenli yaşlara ulaştıktan sonra bile, teorilerini yeniden değerlendirdi. Buna rağmen onun teorilerinde bazı tutarsızlıklar bulunmaktadır. Freud'un öldüğü yıl (1939) yeni-Freudyan (neo-Freudian) analizlerin uygulamaları üzerine araştırmalar yapan Karen Horney, Freud çalışmalarında önemli olan ve psikanalize miras kalan birbiriyle ilişkili üç fikir gündeme getirdi.²

Fikirlerden birincisi, *davranış ve duyular, bilinçdışı motivasyonlar tarafından belirlenebilir*.³ Bu, sıradan bir cümle olsa da, Freud'un davranışın iki boyutlu olduğuna dair görüşünü anlamada yardımcı olmaktadır. Freud'un bu düşüncesine göre davranış, hem kolay anlaşılabilir yüzeyel bir anlama, hem de bilinçdışında gizli olan derin bir anlama sahiptir.⁴ Davranışın sahip olduğu bu gizli anlam yüzeyel

² Karen Horney, *New Ways in Psychoanalysis*, New York: W. W. Norton, 1939, 18.

³ *New Ways in Psychoanalysis*, 18.

⁴ Bu yüzden "Derinlik Psikolojisi" sık sık "Psikanaliz" ile aynı anlamda kullanılır.

anlam kadar önemlidir ve bireysel tecrübenin bir davranış kalıbı ve tutarlılık oluşturmada daha belirleyicidir. Mesela, basit bir dil sürçmesini bu temel psikanalitik bakış açısından değerlendirelim. Başlangıçta bu davranış, yüzeysel bir anlama sahiptir; gözlem ve mekanik yöntemler yoluyla tanımlanabilir. Bir insan ses benzerliği, yorgunluk veya konsantrasyon eksikliği sebebiyle yanlış kelime kullanabilir. Dil sürçmesi, mizah dışında da ortaya çıkabilir. Konuşan kişi, dil sürçmesini bilinç düzeyinde *ben aslında şunu kastetmiştim....* sözüyle açıklamaya çalışır. Psikanalitik açıdan ise bu davranış, kişisel anlamın yanında daha derin bir anlama da sahiptir. Dil sürçmesi, bilinçdışı öğelerin bilinç alanına çıkmasına bir vesiledir. Davranışa bağlı olan ve daha dinamik anlam taşıyan kişisel çağrışımlar, büyük oranda bilinçten gizli kalır. Dil sürçmesi gerçekte bir kaza değildir. O hem bilinç hem de bilinçdışı özellikler taşıyan, kişiliğin ortaya çıkmasını sağlayan bir fonksiyona sahiptir; yersiz ve rasgele ortaya çıkan anlık bir davranış, temelde gelişme süreçleri içerisinde biriken ve büyük oranda bilinçdışı alana ait olan anlamların sembolüdür. Bu safhada bu anlamlar, kişisel karakterdedir ve sistematik boşalma teknikleri vasıtasıyla çözümlenir. Dolayısıyla, bir davranışın açık anlamının yanı sıra gizli bir anlam da taşıdığı öngörüsü Freudyen analiz tekniğinin vazgeçilmez temelidir.

İkinci temel ilkeye göre *psşik süreçler kesinlikle belirlenmiştir*. Hiçbir psşik davranış geçici değildir.⁵ Psşik davranış, kendi formunu ve enerjisini belirleyen öncüllere sahiptir. Enerji korunumu üzerinde duran zamanın fizik anlayışı, Freud'u desteklemiştir. Freud, madde gibi insan davranışının da *enerjinin korunumu* özelliği taşıdığına inanmıştır.⁶ Ona göre psşik süreçler tıpkı fiziksel süreçler gibi kesin olarak belirlenmektedir. Fenomene atfedilen anlamlar hiçbir zaman kaybolmaz, kendilerini yeni ve bazen de sürpriz olaylara atfederek sürekli yenilerler. Bu yüzden bir davranış anlamak, söz konusu davranışa mevcut anlamını kazandıran önceki davranışla ilgili soruları da gündeme getirir. Bu bağlamda gün yüzüne çıkmamış bütün anlamlar, Freudyen psikoterapinin temel hedefidir. Dolayısıyla, psikanalizin yüzü geçmişe dönüktür ve çocukluğun ilk evrelerindeki davranış biçimleri daha sonraki evrelerde ortaya çıkacak olan davranış kalıplarının belirlenmesinde önem arz eder.

Üçüncüsü, Freud motivasyonlarımızın duygusal kuvvetler olduğu sonucuna varmıştır.⁷ Buradaki *duygusal (emotional)* kavramı, kişiliğin dinamik olduğu prensibini ortaya koyar. Freud kişiliğin dinamik dürtülerine çok fazla önem verir. Ona göre bu dürtüler kişiliğin içgüdüsel, itici ve kararlı dinamikleridir; bunlar bazen makul, bazen de makul olmayan yollarla tatmin edilmek ister. Dolayısıyla, davranışlarımız genelde kişiliğin doğal (ham) hali olan libido ile onu kontrol altında tutmak isteyen sosyal baskılar arasındaki çatışmaların bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır.

Freud meslek hayatı boyunca insanların dinamik olan ve çoğu zaman da bilinçsizce kontrol altında tutulan davranışları nasıl idare edeceklerini gösteren tek-

⁵ Horney, *New Ways in Psychoanalysis*, 18.

⁶ Freud bu görüşünde Alman fizikçi Hermann Helmholtz'un enerjinin korunumuna dair görüşünden etkilendi. Bkz. C. S. Hall, *A Primer of Freudian Psychology*, Chicago: World, 4.

⁷ Horney, *New Ways in Psychoanalysis*, 18.

nikler geliştirmeye çalıştı. Ayrıca bu davranışların anlaşılmasına yönelik bir teorik çerçeve ortaya koydu. Freudyen psikanalizi birkaç kategoriye indirgemek belki basit bir yaklaşım olabilir, ama Freud'un teorik sisteminde yer alan bazı kavramları ele almadan da onun din ile ilgili görüşlerini anlamak mümkün değildir.⁸

Freud, kişiliği *id*, *ego* ve *süper-ego*'dan oluşan ve birbiriyle etkileşim halinde olan bir sistem olarak gördü. İd, kişiliği oluşturan doğal yapıdır; engellenemeyen ve dışavuruma yönelen bir tür ilk enerjidir. İd, dürtüsel, irrasyonel ve asoyaldır; kendini düşünür ve zevk peşindedir. Bununla birlikte id, her zaman kendi akışında olmayabilir. İsteklerinin önüne engeller çıkabilir veya kontrolsüz dışavurumlar daha fazla sıkıntı yaratabilir. Bu yüzden gerilim ve acı tehdidi içeren gerçek ilişkiler dünyası, "id" in dışavurumuna engel olur ve onun istekleriyle toplumun standartlarını uzlaştırmaya çalışır. Zevke engel olan ve tatmine ulaşan örüntüler içerisinde uyum isteyen gerçeklik, dinin ortaya çıkmasında önemli bir gelişmedir. Bu durumda iki psikolojik kontrol sistemi olan *ego* ve *süper-ego* devreye girer. Bunlar idin kontrolsüz dışavurumlarına engel olmak veya en azından gerilim ve acının tehdidini azaltmak için onu kontrol etmeyi hedefler. Yani ego, dinamik erteleme süreçleri ve yeni örüntüler vasıtasıyla gerçek dünyada kişinin hayatta kalmasını temin etmek için "id" in ihtiyaçlarını yeterli seviyede tatmin eder. Süper-ego, bu süreçte kişilikte ya ideal hedeflere (ego-ideal) ya da sosyal standartlara (vicdana) öncelik tanıyarak bir ahlâk gözcüsü gibi davranır. Bütün bu sistemler bilinçsiz bir halde işler ve bunlar asıl hallerini gizleyerek ortaya çıkarlar. Rüyalar, espriler ve dil sürçmeleri, id, ego ve süper-egonun etkinliğini ortaya çıkarmada yardımcı olur.

Klâsik psikanalize göre kişilik, bu üç sistemin etkileşiminden oluşur. Freud, bu sistemlerin düzenlediği değişik dinamik örüntüleri, ayrıca hem acının hem de zevkin kontrol edildiği yöntemleri ilk tanımlayan kişidir. Freud'a göre id, ego ve süper-egonun oluşumunda çocukluk dönemi çok önemli bir yer tutar. Baba, anne ve oğlun ilk ilişkilerinde (oedipus complex) çocuk, idin temel dışavurumlarıyla ve onun engellenmeleriyle karşılaşır. Oedipus durumunda oğlun annesini arzulaması ve babasını rakip olarak görmesi, tipik bir yönelimdir. Babanın üstün gücü, oğlun "id" den gelen isteklerinin acilen yerine getirilmesine engel olur ve bu engelleme, ego ve süper-egonun kontrolünü devreye sokar. Freud bu aile üçgeninde (anne, baba, oğul) eril tecrübeye dikkat çeker. Bunu, kendi kültürel ve kişisel arka plânındaki ataerkil vurgulamalara tepki olarak yapar. Bununla birlikte oedipus kompleksini kız çocuğu perspektifinden de inceler. Ona göre kız çocuk da teorik olarak aynı dinamik süreci tersinden yaşar (electra complex). Her ne kadar kız çocuk babayı arzularsa da, hem korkusundan hem de tehdit olarak algıladığı anneye karşı nefretinden dolayı arzularını bastırmayı öğrenmek zorundadır.

Karmaşık aile ilişkilerinde oedipus kompleksi küçük farklılıklar arz edebilir, fakat genel manada çocuk karşı cinsten ebeveyne ilgi duyar, aynı cinsten ebeveyni rakip olarak görür. İlk çocuklukta, arzu ve tehdit arasındaki karışıklığı çözmede hem erkekler hem de kızlar; özdeşim, yüceltme, yer değiştirme, bastırma, yansıtma,

⁸ Temel Freudyen kavramlar için bkz. Calvin S. Hall, *A Primer of Freudian Psychology*.

karşıt tepki oluşturma, bağımlılık ve saplanma gibi savunma mekanizmaları kullanırlar. Bunlar, ilk ailesel çevrede varolan anksiyeteyi, çatışma ve engellenmeyi ortadan kaldırmada kişiye yardımcı, onu sürükleyici metotlardır. Bilinçdışı süreçlerde çalışan bu mekanizmalar ve bunları oluşturan örüntüler kişiliğın temelini oluşturur.

Bu bağlamda kişilik, bebeklikte ve çocuklukta kişilik yapılarının kesin olarak belirlendiğı oedipus ve elektra kompleks tecrübeleriyle kökleşir. Gelişme ve büyümenin temelleri büyük oranda çocukluk döneminde oluşur. Bu yüzden Freud, hastalarını bebeklik devresine geri göndererek id, ego ve süper-egoyu, gerilim, endişe ve acıdan uzak işlevlerini sürdürebilecekleri bir tarzda yeniden yapılandırmaya çalışır.

b) Freud'un Dine Bakışı

Freud, dini -özellikle de Tanrı fikrinin psikolojik temellerini- kişilik teorisi çerçevesinde yorumladı. Uzun kariyeri boyunca din ile ilgilendi. Fakat onun görüşlerini tamamen kavramak oldukça zordur. Yaratıcı bir düşünür olan Freud, dini tanımlarken onu farklı perspektiflerden değerlendiren birçok görüş ortaya koydu. Dini bazen saplantı (obsesyon);⁹ bazen bebeklik arzularının tatmini;¹⁰ bazen de yanılsama (illusion) olarak değerlendirdi.¹¹ Bütün bu değerlendirmeleri birbirleriyle iç içe geçmiş ve birbirlerini tamamlayan bir özellik taşısa da, tek bir teorik çerçeveye indirgemek mümkün değildir.

Aynı zamanda Freud'un dine karşı olumsuz bir tavra sahip olması, bazen onun delile dayanmayan sonuçlara ulaştığı, dolayısıyla da polemiksel yönünün bilimsel yönünün önüne geçtiğı şeklinde şüpheler uyandırmıştır. Bu olguya, Freud'un oedipus durumunun tarih boyu nesilden nesile geçerek tekrar edildiğini iddia ettiğı ve dinin kökenini büyük ölçüde tarihsel açıdan ele aldığı kitabı *Totem ve Tabu*'da sıkça rastlanır. Sosyolog ve antropologların Freud'un iddia ettiğı kültürel fenomenin varlığına dair delil bulamamaları, onun ürettiğı formüller üzerinde bazı şüpheler uyandırmıştır. Freud'un kişisel dinî yönelimi ve esnek metodolojisi, onun dikkatsizce yaptığı yorumları dindarların reddetmesine sebep olmuştur.

Dindarlar haklı gerekçelerle Freud'un din yorumunun yetersiz olduğı kanaatindedirler. Çünkü onlara göre Freud, dini, inananlarla otoriter bir ilişki içinde olan aşkın bir Tanrı'ya dayalı inanç ve ibadetlerle sınırlandırmıştır.¹² Freud, dinin farklı formlarını hiç dikkate almadan sadece tehditkâr ve otoriter özellikler taşıyan bir din yorumu yapmıştır.

Bu aksaklıklara rağmen Freud, son yüzyılda ortaya çıkan en üretken ve pek kolay da göz ardı edilemeyecek din yorumcularından birisidir. Freud için din, önemli bir çalışma alanıydı. Bu yüzden de Freud'un teorik açıklamaları dinin bilimsel olarak anlaşılmasını sağlayabilecek katkılar olarak değerlendirilmelidir.

⁹ Bkz. Freud, "Obsessive Acts and Religious Practices" *Collected Papers*, C. II (İng. çeviren. Joan Riviere), London: Hogarth, 1949, 25-35.

¹⁰ Bkz. *New Introductory Lectures*, (İng. Çev. W. J. H. Sprott) New York: W. W. Norton, 1933, 219.

¹¹ Bkz. *The Future of an Illusion*, (İng. çeviren. W. D. Robson-Scott, ed. James Strchey), Garden City: Doubleday, 1964, 47-53.

¹² Bkz. *New Introductory Lectures*, 216-24, ve *Civilization and Its Discontents*, (ed: James Strachey), New York: W. W. Norton, 1962, 13.

Freud'a göre din, kişiliğin gelişimi esnasında ortaya çıkan herhangi bir diğer davranış kalıbı gibi dinamik bir süreç olarak görülmeliydi. Din ile ilgili önemli sorular, Tanrı'nın var olup olmadığıyla alakalı değil, aksine dinin psikolojik yönüyle alakalı sorulardı. Psikanalizin peşinde olduğu soru şu idi: Nasıl oluyor da dinî fikir ve davranışlar, tıpkı diğer davranış kalıpları gibi insanların varlıklarını devam ettirmelerinde çeşitli hoşnutluklar sağlıyorlar? Freud, İsviçreli papaz arkadaşı Oskar Pfister'e yazdığı mektupta belirttiği gibi, ne dindardır ne de dine karşıdır.¹³ Freud'un dinî görüşü, kariyerinin ilk yıllarındaki ifadelerinde şekillenmiştir:

"Psikanaliz, bize baba kompleksi ile Tanrı inancı arasındaki yakın bağlantıyı öğretti. Bize Tanrı'nın yüceltilmiş babadan başka bir şey olmadığını ve birçok gencin babalarının otoritesinden kurtulur kurtulmaz dinî inançlarını kaybettiklerini gösterdi. Onun sayesinde din ihtiyacının köklerinin çocuklukta yaşanan komplekslere (oedipus ve elektra kompleksleri) dayandığını öğrendik. Artık psikanaliz sayesinde anlıyoruz ki, her şeye kâdir olan Tanrı ve tabiat ana imajları, çocuklukta tecrübe edilen baba ve anne imgelerinin yüceltilerek tekrar canlandırılmasından başka bir şey değildir."¹⁴

Freud bu satırları 1910 yılında, daha dinî konu alan temel kitabını kaleme almadan önce yazmıştır. Freud din üzerine 1913'te *Totem ve Tabu*; 1927'de *Bir İllüzyonun Geleceği*, 1939'da da *Musa ve Tektanrıcılık* adlı kitaplarını yayımlamıştır. Bu kitaplarda oedipus dönemi ile Tanrı inancının yakından alakalı olduğuna dair ayrıntılı görüşleri bulunmaktadır.

Freud Tanrı inancının psikolojik kaynağının, çocuğun ebeveynle yaşadığı çatışmaların daha sonraki yıllarda ortaya çıkan sürekli tekrarında gizli olduğuna inanmaktadır. İnsan çabasının ürünleri olan diğer kültürel formlar gibi, din de içgüdüsel isteklerle ve kozmik alandaki ölüm, acı gibi tehditlerle mücadele eden insan çabasının bir ürünüdür. Çocuğun hem arzu ettiği hem de korktuğu babasına bağlanması gibi, erişkin birey de kendisini yok olma korkusundan ve yoksunluktan kurtarmak için kültürü benimser. "Freud'un din psikolojisinin temel esprisi, varlığını devam ettirme konusunda hiçbir hayal kırıklığına tahammülü olmayan bir insan modeline dayanmaktadır."¹⁵ İnsanın güçlü bilinçdışı arzuları doğal isteklerin tatmininde acıdan kaçınma üzerine yoğunlaşır. Bütün karmaşıklığıyla din, bu temele dayanır ve dinin değişik dışavurumları insana söz konusu oedipal çatışmalarla uzlaştırıcı mekanizmalar sunmaktadır.

Freud'un Tanrı inancının psikolojik temelleri konusundaki yorumunun önemi, objeler (anne-baba-çocuk) arasındaki ilişkiyi anlamlandırmasında gizlidir. Freud, yorumunda özellikle baba objesine önem verir. Oedipus döneminde çocuk, kişisel varlığı için gerekli olan bu objelerle (anne-baba) kendini özdeşleştirir. Çocuk ebeveynle ilgili imgelere sahip olur. Oedipus kompleksi döneminden sonra bile ba-

¹³ Ernest Jones, *The Life and Work of Sigmund Freud*, c. 3, New York: Basic Books, 1957, 352.

¹⁴ Freud, *Leonardo da Vinci and a Memory of His Childhood*, (İng. çeviren. Alan Tyson), New York: W. W. Norton, 1964, 73.

¹⁵ Peter A. Bertocci, "Psychological Interpretations of Religious Experience", *Research on Religious Development*, (Ed. Metron P. Strommen), New York: Hawthorn, 1971, 14.

banın kişisel önemi -bazen aynı durum anne için geçerlidir- ebeveynle ilgili imgeler arasındaki yerini korur. Bu imgeler, diğer önemli objelerin tesiri altında şekillenebilmelerine rağmen, bireyin sonraki tecrübelerinde de etkindirler.

Yaşayan Tanrı'nın Doğuşu kesinlikle bu bağlamda oluşur.¹⁶ İmgeler, diğer önemli objelerle ilişkileri sırasında çeşitlendiğinden, gelişen bir insan için Tanrı, bu imgelerin temsilidir. Bu bağlamda Tanrı, bir tür yanılısama; din de toplumsal bir nevrozdur. Hem Tanrı hem de din, ürkütücü gerçek ile içgüdüsel istekler arasında uygun bir uzlaşma bulma çabası içerisinde ortaya çıkar. İnsanların doğrudan tatmin edemedikleri şeyler, çocukluk dönemindeki ailesel imgelerin bir temsili olan yaratıcı Tanrı tarafından tatmin edilir. Böylece Tanrı iki psikolojik fonksiyonu yerine getirir: 1. Uygunsuz içgüdüsel isteklerinden vazgeçenleri ödüllendirir (iyilikler karşılığında cennet vaat eder). 2. Endişeleri giderir ve güven sağlar (günahkârı bile sever). Dolayısıyla Tanrı, insanın arzuladığı ve ihtiyaç duyduğu bir tür babadır:

"Tanrı, insanın kendi çaresizliğini telâfi etme isteğinden doğar ve bir kişinin hem kendi çocukluğunun hem de tüm insan ırkının çocukluk döneminin çaresizlik anılarının izlerini taşır."¹⁷

Bu bağlamda, dinin insan hayatında etkin bir rolü vardır. Ayrıca din, katlanılmaz endişe, tehdit ve korkuların kontrol edilmesinde sosyal bir fonksiyona sahiptir. Ancak, gerçekte bir ilişkisi yoktur. Din, tatmin bekleyen çocukluk dönemi arzularının yarattığı bir yanılısamadır ve daha sonraki dönemde bu yanılısama çocukluk dönemindeki yoksunluktan beslenir.

Bu yanılısamanın geleceği nedir? Teolojik açıklama şekli pek gelecek vaat etmemektedir. Bunun bir nedeni, aklın gücünün oedipus durumundan kaynaklanan arzuların gücüne göre zayıf kalmasıdır. Bir diğer ve daha önemli neden ise, yanılısamaya rasyonel destek vermek için gösterilen çabaların nihayetinde yanılısamanın varlığını temelden sarsacak olmasıdır. Din, bir yanılısama olarak değerlidir. Fakat onun değeri rasyonel değil duygusaldır. Dinin rasyonel olarak savunulması, onun duygusal cazibesini yok eder. Din, oedipus döneminden kaynaklanan korku ve kinin bastırılmasını duygusal olarak onaylayan bir süreçte geliştiği için, başka alanlarda Tanrı'nın varlığını onaylayan *Teolojik Delil*, bu noktada dinin fonksiyonunu zayıflatmaktadır. Freud, bunu şöyle açıklar:

"İnsanlar mantıklı delillere çok az değer verirler ve içgüdüsel arzuları tarafından yönetilirler. Böyle bir durumda insanlar niçin kendilerini içgüdüsel tatminden mahrum edecek mantıklı delillere itibar etsinler ki?"¹⁸

Din insanları rahatlatan duygusal tatminler sağlamaktadır ve dinin bu yönü entelektüel tartışmalarla engellenmemelidir. Entelektüel tartışmalar zaten böyle bir engellemeyi başaramayacaklardır; başarsalar bile, bu durum, insana katlanılmaz sıkıntılar getirecektir.¹⁹

¹⁶ Freud "Yaşayan Tanrı'nın Doğuşu" ifadesini Ana-Maria Rizzuto'nun *The Birth of the Living God* (Yaşayan Tanrı'nın Doğuşu) isimli kitabına atfen kullanmaktadır. Bkz. Ana-Maria Rizzuto, *The Birth of the Living God: A Psychoanalytic Study*, Chicago: University of Chicago Press, 1979, 29-37; 54-84.

¹⁷ Ana-Maria Rizzuto, *The Birth of the Living God: A Psychoanalytic Study*, 25.

¹⁸ Ana-Maria Rizzuto, *The Birth of the Living God: A Psychoanalytic Study*, 77.

¹⁹ Ana-Maria Rizzuto, *The Birth of the Living God: A Psychoanalytic Study*, 80.

Freud'a göre bir yanılısma olan din, gelişim sürecinde yararlı bir araç olarak varlığını sürdürmelidir ve sürdürecektir de; çünkü din insanların katlanılmaz sıkıntılara tahammüllerini kolaylaştırmaktadır. Fakat din nihayetinde hem yararsızdır hem de gelişime zarar vermektedir. Çünkü insanlar sonsuza dek çocuk kalamazlar, sonuçta gerçekliğin ne olduğunu öğrenmek durumundadırlar.²⁰ Çocukluktaki yüceltilen dışavurumlar (mesela din gibi), insanların gerçekle doğrudan muhatap olacakları olgunlaşma sürecini geciktirir. Aklın içgüdülerin önüne geçtiği, yanılısamaların terk edildiği ve varoluşun katlanılabilir hale geldiği ideal seviyeye insan ırkının ulaşması mümkün değildir. Bu yüzden dine geçici bir süre için izin verilebilir. Fakat din, bir yanılısamadan ibaret olduğundan, ideal hedefe ulaşmada büyük bir engeldir. Her şeye rağmen din, onsuz yaşayabilecek nitelikteki küçük bir grup tarafından terk edilmelidir. Cennet meleklerle ve kuşlara bırakılmalıdır.²¹

Freud, yetişkin insanın tecrübelerinde dinin rolünden şüphe ederken, bilimin yönlendirmesi söz konusu olunca oldukça ümitli gözükmemektedir. Fakat insanın yanılısamasız yaşayabileceği ütöpic günün hemen gerçekleşmeyeceğini de kabul eder ve yanılısamaların üzerinde durmak gerektiğini söyler. *Bir Yanılısamanın Geleceği* adlı eserinde şu sonuca ulaşır:

“Bizim bilimimiz yanılısma değildir. Bilakis yanılısma, ilmin bize veremeyeceğini bizim başka yerden elde edebileceğimizi zannetmemizdir.”²²

Özetlemek gerekirse:

1. Freud, dinin bastırılmış alandan geldiğine inandığı için onu yanılısma olarak görmüş, onu içgüdüsel ve sosyal istekler arasında bastırılan çatışmaların dinamik gücü olarak değerlendirmiştir. Bu çatışmaların ideal çözümüne yönelik çocukluk döneminin arzuları, nihaî realite alanına yansıtılır ve Tanrı olarak okunur.

2. Din, varlığı devam ettirmek için yüceltilen değerli bir yanılısamadır. Ancak din gerçekliğin doğru bir yorumu ya da hayatı yaşamanın en doğru, en ahlâkî ve en mükemmel yolu olduğu gerekçesiyle desteklenmemelidir.

3. İnsanlığın gelişimi sayesinde yanılısma yerini bilime terk edecek ve böylece insanlık arzuların oluşturduğu dünya ile değil, gerçek dünya ile buluşacaktır.

2. CARL GUSTAV JUNG: ARKETİP OLARAK DİN

Freud'un yaptığı çalışmalar, ona yakın çevresinden sempaticanlar kazandırdı. Bunlar arasında Otto Rank, Alfred Adler, Ernest Jones, Theoder Reik ve Oskar Pfiser gibi daha sonra psikanalizin öncü şahsiyetleri arasında yer alacak olanlar vardı. Bunların dışında İsviçreli bir papazın oğlu olan C. G. Jung, din psikolojisi alanında yaptığı çalışmalarla diğerlerinden farklılık gösterdi. Zürih'te psikiyatr olan Jung, Freud'un çalışmalarıyla yakından ilgilendi ve aralarında meslekî bir arkadaşlık oluştu. Bu arkadaşlık 1913'te yaşadıkları bilimsel anlaşmazlıkla son buldu. Aralarındaki çatışmanın temel sebebi, Jung'un parapsişik fenomene ilgi göstermesi ve sembolizminin mitolojik yorumlar içermesi idi. Jung'un sembolizme olan ilgisi, onu

²⁰ Ana-Maria Rizzuto, *The Birth of the Living God: A Psychoanalytic Study*, 81.

²¹ Freud burada Heine'nin şiirinden alıntı yapmıştır.

²² Ana-Maria Rizzuto, *The Birth of the Living God: A Psychoanalytic Study*, 92.

bastırmanın yegâne sebebini oedipal dönemde yaşanan travmalara dayandıran Freudun tezi sorgulamaya yöneltti. Freud, Jung'un bu tezini, sübjektif ve spekülasyonlu olduğu ve bilimsel metodolojiyi ihlâl ettiği gerekçesiyle şüpheli karşıladı. Jung'a göre Freud, çocuğu üzerinde hakimiyet kuran bir baba gibi, psikanalitik görüş üzerinde kişisel otorite kurmakta ve tenkitlere aldırmadan oedipal teori konusundaki ısrarını sürdürmekteydi.²³ Aralarındaki teorik ve kişisel anlaşmazlıkların gerçek nedenleri her ne olursa olsun bir anlaşma zemini bulamadılar ve nihayet Jung, Freud'dan ayrılarak kendi yolunu seçti.

Jung'un çalışması, Freud'un çalışması kadar etkili olmasa da onun dine yönelik tavrı, dindarlar tarafından kabul gördü. Jung'un din konusunda sıkça başvurulan görüşlerinden birisi, *Modern Man in Search of a Soul-Ruhunu Arayan Modern İnsan* adlı kitabında mevcuttur:

"Otuz beş yaşını geçen hastalarımın hepsi, problemlerinin çözümünde son çareyi, hayatlarına dinî bir bakış açısı kazandırmakta bulmuşlardır."²⁴

Bu ifadesiyle Jung, dinî düşünceyi onaylar görünmekle birlikte, o da Freud gibi, dini, teolojik gerçekliğinden uzaklaştırarak yorumlamaktadır. Bu yüzden onun dine yönelik sempatik tavrı, daha sıkı bir incelemeye ihtiyaç duymaktadır.

Jung'a göre din, hem bireysel açıdan hem de insanlık tarihi açısından oldukça önemli bir olgudur. Onun din konusundaki görüşlerini tüm eserlerinde görmek mümkündür. Bunlardan dört tanesi önemlidir: 1. *Modern Man in Search of a Soul - Ruhunu Arayan Modern İnsan* (1933). 2. *Psychology and Religion - Psikoloji ve Din* (1938). 3. *Answer to Job - Eyüp'e Cevap* (1954). 4. *Memories, Dreams, Reflections- Anılar, Düşler, Düşünceler* (1963) adlı kitabındaki *Late Thoughts - Son Düşünceler* başlıklı bölüm din üzerinde yoğunlaşmaktadır.

Bu kitaplarda hem Doğu hem de Batı'daki din anlayışı, Jung psikolojisinin özünü oluşturan temel kavramlarla yorumlanmıştır.

a) Kolektif Bilinçdışı

Jung, davranışın hem yüzeysel hem de derin manalarının olabileceğini öne süren psikanalitik temel görüşten yola çıkmıştır. O da, Freud gibi bilinç ile bilinçdışı arasında başlangıçtan itibaren bir gerilimin var olduğunu kabul eder. Fakat ikisi arasındaki temel fark, bilinçdışının ifade edilmesinde ortaya çıkmaktadır.

Freud'a göre bilinçdışı, bireyseldir, içgüdüsel; oedipus döneminde yaşanan sıkıntılar (anksiyete) neticesinde bastırılan duyguların dinamik bir oluşumdur. Jung'a göre ise, bilinçdışı bireysel ve kolektif olmak üzere iki kısma ayrılır. Bireysel ilişkilerin, anıların ve bastırılmış duyguların bulunduğu kişisel bilinçdışının daha derininde bir de *kolektif bilinçdışı* vardır. Jung kolektif bilinçdışını şöyle tanımlar:

²³ Bkz. C. G. Jung, *Memories, Dreams, Reflections*, (İng. Çev. Aniela Jeffs: Ed. Richard Winston and Clara Winston), New York: Pantheon 1963, 146-69.

²⁴ Jung, *Modern Man in Search of a Soul*, (İng. Çev. W. S. Dell ve C. F. Baynes), London: K Phul, Trench, Trubner 1933, 264.

* Kitapların Türkçe karşılıkları, okuyucuya kolaylık gayesi ile verilmiştir. Bu kitapların tamamı Türkçe'ye çevrilmemiştir. (ç. n)

“Kolektif bilinçdışı, milyonlarca yıl öncesinden gelen atasal tecrübeyi kuşatan ve her yüzyılın kendisine küçücük değişiklikler eklediği tarih öncesi dünya olaylarının yansımaları bulduğu bir depodur. İnsanlar, ilk gelişim dönemlerinin izlerini taşıyan aynı bedensel yapıları paylaştıkları gibi kolektif bilinçdışında da aynı psişik tarihi paylaşırlar.”²⁵

Jung’a göre din bireysel bilinçdışına değil, kolektif bilinçdışına ait bir olgudur.²⁶ Dinin temel süreçleri, kolektif bilinçdışında oluşur ve bunlar psişik anlamda gerçek olgulardır. Bireysel dinin özel biçimleri, tüm insanlığın din biçimlerinde olduğu gibi, kolektif bilinçdışındaki dünyevî ve uzamsal dışavurumlardır. Gerek ilkel gerekse modern olsun dinî dogmalar, ritüeller ve mitler; çocukluk arzuları gibi bireysel ihtiyaçlardan kaynaklanmayıp bireyselliğin üstünde bir gerçekliğe sahiptir.²⁷ Din değiştirme gibi derinden yaşanan tecrübeler, aslında kişiyi bireysel tecrübeyi sürekli etkileyen ve büyük bir depo olan atasal tecrübe birikimiyle karşılaştırmaktadır. Bu yüzden Jung’a göre din, çocukluk döneminden kaynaklanan ve tedavi edilmesi gereken bir kalıntı değildir. Ona göre din, insanoğlunun asırlarca kolektif bilinçdışında sakladığı en yüksek insanlık birikimlerine açılan bir kapıdır. Din, bilincin ötesinde bir amaçlılıkla ve anlayışla ruhun derinliklerini ortaya çıkarır ve bütün bunları arketipler aracılığıyla yapar.

b) Arketipler

Jung, kolektif bilinçdışının arketipler ve en eski zamanlarda oluşan evrensel imgeler vasıtasıyla nesilden nesile aktarıldığına inanır. Jung, çok farklı dinî gruplar ve kişiler tarafından kullanılan semboller arasındaki önemli paralellikleri gözlemiş ve bu benzerlikleri arketipler bağlamında açıklamıştır. İnsanlar, tarihî süreçte kendilerini evrensel model ve motiflerle açığa çıkaran ortak bir kolektif bilinçdışına sahip olmuşlardır. Arketipler, pratik anlamda mitin öğeleri olarak tamamen yeryüzünde meydana gelen kolektif tabiatın imgeleri, aynı zamanda bilinçdışı kaynağın bireysel ürünleridir.²⁸ Arketipler, insanlarda gizli halde bulunur ve kişilerin ait olduğu tarihsel döneme uygun olan sembolik ifadelerle ortaya çıkar.

Jung’un psikoloji kuramına göre bütün dinler arketipler aracılığıyla kendilerini ifade ederler. Jung yoğun mitoloji ve karşılaştırmalı din araştırmaları neticesinde, dinlerde sabit temaların olduğunu gözlemiştir.²⁹ Arketipsel kavramlar, değişik dinî ifadelerde sembolik bir form almakta ve insanlık tarihinin değişik dinî geleneklerinde temel dayanışmayı resmetmektedirler. Bütün dinler arketipsel imgelerle

²⁵ Jung, *Contributions to Analytic Psychology*, (İng. Çev. H. G. ve C. F. Baynes), London: Routledge and Kegan Paul, 1928, 162.

²⁶ Jung, *Psychology and Religion*, New Haven: Yale University Press, 1938, 5-6; 111-12.

²⁷ Bir çok yorumcu, Jung’un kavramı ile R. Otto’nun klâsik eserinde (*The Idea of the Holy*, New York: Oxford University Press, 1926) bahsetmiş olduğu *numinous* fikri arasında benzerlikler bulmuştur. Ayrıca Jung, *Psychology and Religion* adlı eserinde Otto’dan yararlandığını belirtmiştir. Jung, *Psychology and Religion*, New Haven: Yale University Press, 1938, 5-6; 111-12.

²⁸ Jung, *Psychology and Religion*, 63.

²⁹ Bu konuda faydalı bir makale de H. C. Brooks’un “Analytic Psychology and the Image of God” başlıklı makalesidir.

doludur ve ritüelin amacı da insanların insanüstü âlemle anlamlı bir ilişki kurmalarını sağlamaktır.

Jung, arketipler ve bunların din ile ilişkisine dair görüşünü Tanrı konusunda ki fikirlerini ele alırken dile getirir.³⁰ Tanrı'nın varlığını arketipsel bir imge olarak görür; Tanrı'nın varlığı konusunda bunun dışında bir başka görüş belirtmekten özenle kaçınır (Jung'un düşüncesinde Tanrı ve Tanrı imgesi aynı anlamdadır). Jung için Tanrı temelde psikolojik bir olay ve hissedilebilen arketiptir. Yazılarında yoğunluklu olarak *Tanrı-imesi* karakterini açıklamaya çalışmıştır. Eril teslis inancına fazla vurguda bulunulduğunu düşünerek dışil cisimlendirmeye önem verilmesi gerektiğini savunmuştur.³¹

İçeriği ne olursa olsun Tanrı imgesi gerçektir fakat sübjektif bir fenomendir. Psişe, kolektif bilinçdışında arketip halinde varolan Tanrı imgesinin belirtilerini ortaya çıkarır. Yine de Tanrı, bireysel olarak insan tarafından yaratılmış değildir. Arketiplerin, kendi canlılıklarına sahip oldukları ve kişisel olmanın ötesinde bir kimlik taşıdıkları unutulmamalıdır. Bu yüzden insanlar Tanrı imgesini otantik (doğal) olarak tecrübe ederler. Dinî inançlar ise kolektif bilinçdışında var olan arketipsel Tanrı'yı bilinç düzeyine taşıyan araçlardır.

c) Bireyleşme (Individuation)

Bireyleşme kavramı, Jung'un insanların kişisel ve kolektif bilinçdışıyla uyum sağlama sürecine yönelik olarak kullandığı bir terimdir. *Gelişme ve olgunlaşma* kavramları kendiliğinden olması açısından bir palamudun meşe olmasına benzetilebilir. Jung'a göre her insan, kendi arketipsel benliğiyle temas halindedir ve hayatın nihai hedefi kendini gerçekleştirir. İnsanın dengeye ve bütünlüğe dönük yanı olan *bireyleşme*, insanoğlunda potansiyel olarak varolan ve yaşam boyu devam eden; hayata anlam katan ve onu olgun bir hayatla bütünleştiren bir süreçtir.³² Bu süreç kolektif bilinçdışı bilinç ile bütünlük arz ettiği müddetçe ortaya çıkar.

Jung'a göre bireyleşme, dinî bir serüvendir. Otobiyografisinde kendisini "sonsuz ilâhî varlık"ın bir parçası olarak görür. Kendi serüvenini de bu gerçeğin keşfi peşindeki bir eylem olarak tanımlar.³³ Aslında bilinçdışı, rüyalarda sembollere bürünerek bilince özel bir haber gönderir ve kutsallık kendini bu şekilde fark ettirmeye çalışır.³⁴ Böylece benliğin keşfi yönündeki bir arayış olan bireyleşme gerçekleştirilmiş olur. Jung şu sonuca ulaşır:

"Anladığımız kadarıyla insan varlığının temel amacı varoluş karanlığında bir ışık yakmaktır. Hatta denilebilir ki, bilinçdışı bizi etkilerken, bilincimizdeki gelişmeler de bilinçdışını etkilemektedir."³⁵

Jung'un din üzerine görüşlerini yüzeysel bir şekilde açıklamak, onun çok karmaşık işlediği konuları basitleştirmektir. Bununla beraber, aşağıda yapacağımız

³⁰ Jung, *Psychology and Religion*, 74.

³¹ Joan C. Englesman, *The Feminine Dimension of the Divine*, Philadelphia: Westminster, 1979.

³² Brooks, *Analytic Psychology and the Image of God*, 50.

³³ Jung, *Memories, Dreams, Reflections*, 4.

³⁴ Jung, *Memories, Dreams, Reflections*, 311.

³⁵ Jung, *Memories, Dreams, Reflections*, 326.

özet sunum, Jung'un din konusunda Freud'la uzlaştığı ve ondan ayrıldığı noktalara işaret edecektir.

Jung, davranışın derin anlamı konusunda Freud ile aynı görüşü paylaşmak ve bebeklik döneminin önemine vurguda bulunmakla birlikte, dini nevroitik bir maske olarak görmemiş ve dine daha fazla önem vermiştir. Din, gizli bir isteğin yerine getirilmesi değil; eşyanın doğasında varolan bir unsurdur. Dinin etkisi, insanların psikolojik kalıtlarında var olan arketiplere dayanır ve dinin keşfi insanın kaderidir. Birçok psikoloğa göre Jung, metodolojisinde oldukça sübjektif ve romantiktir. Birçok dindara göre ise, teolojisinde oldukça natüralisttir. Yine de onun kolektif bilinçdışı, arketipler ve bireyleşme üçgeninde yaptığı din yorumu, birleştirici bir din anlayışı için model oluşturur. Böyle yapmakla Jung, hem farklı dinsel görüşleri birleştirme hedefine katkı sağlamış, hem de psikanaliz ile din arasında uzlaşma yolunu göstermiştir.

İKİNCİ NESİL PSİKANALİSTLER

Psikanalizin büyük ustaları (Freud, Jung) psikanalizi daha sonrakilere aktaran kimseler olmalarına rağmen, çalışmalarında ortaya koydukları teoriler yeterince ayrıntılı ve sistemli değildir. İkinci nesil psikanalistler daha düzenli teorilere sahiptirler; hem yöntemlerinde daha bilimsel, hem de klinik çalışmalarında daha dikkatlidirler.

Bununla birlikte, ikinci nesil psikanalistler dönemi de birtakım sorunlar içermektedir. Modern psikanalistler, öncekilerle karşılaştırıldıklarında aralarında birlik sağlamakta fazla başarılı olamamışlardır. Bu yüzden o dönemde psikanaliz üzerinde çalışanları temsil edecek birkaç kişiyi örnek göstermek zordur. Ayrılık ve kargaşa hâlâ devam etmektedir. Bu dönemin iki önemli ismi aşağıda ele alacağımız Erich Fromm ve Erik Erikson'dur. Fakat onların da modern psikanalizi tam anlamıyla temsil ettikleri söylenemez. Bununla birlikte, gerek Fromm gerekse Erikson, psikanalizdeki son gelişmelerin tipik örneklerini vermişlerdir. Fromm din konusunu doğrudan ele alırken, Erikson ise dinî motifleri içeren kişilik gelişim modeli üzerinde durmuştur.

1. ERICH FROMM (1930-1980): İNSAN SEVGİSİ OLARAK DİN

Erich Fromm Almanya'da doğdu, eğitimini burada tamamladı ve ilk profesyonel başarısına yine Almanya'da ulaştı. 1934 yılında ABD'ye gitti. Genel anlamda *Hümanistik Psikoloji* olarak isimlendirilen ekole ilgi gösterdi. Daha sonra da Karen Horney, Harry Stack Sullivan ve Abraham Kardiner gibi isimlerin de içinde bulunduğu yeni-Freudyenler arasında yerini aldı. Fakat Fromm *yeni-Freudyen* kavramından pek memnun değildir. Analitik gelenek içinde araştırmalar yapmış, Freud'un görüş ve tespitlerini takdir etmiş, ama bunların *libido teorisinden* kurtarılarak zenginleştirilmesi gerektiğini düşünmüş ve kendisini de bu amacı gerçekleştirmeye çalışan bir öğrenci olarak görmüştür.³⁶ Fromm bu hedefine ulaşmak için özellikle dinin yorumlanmasında sosyal bilimlerden fazlaca faydalanmıştır. Temel eserleri,

³⁶ Richard I. Evans, *Dialogue with Erich Fromm*, New York: Harper, 1966, 59.

Escape From Freedom-Özgürlükten Kaçış (1941), *Man for Himself- Kendisi İçin İnsan* (1947), *The Sane Society – Sağlıklı Toplum* (1955), *The Art of Loving- Sevmeye Sanatı* (1956), *The Dogma of Christ- İsa Dogması* (1970), *The Anatomy of Human Destructiveness-İnsan Yıkıcılığının Anatomisi* (1973) adlı kitaplarıdır. Bu kitapların çoğunda Fromm dinî motifleri ele alır. Ayrıca *Psychoanalysis and Religion-Psikanaliz ve Din* (1950) isimli eseri, onun din konusundaki sistematik görüşlerini içerir.

Fromm'un *Tanrı benim (God am I)* şeklindeki din görüşü, kaynağını onun hümanist görüşünden alır. Aslında bütün insanlar, evrensel bir uyum ve bağlılık sistemine ihtiyaç duymaları bakımından dindardırlar.³⁷ Fromm bunu şöyle ifade eder:

“Dine ihtiyacı olmayan, uyuma ve bağlılığa ihtiyaç duymayan hiçbir insan yoktur. Sorun din ya da dinsizlik değildir. Sorun, *ne tür bir din* sorunudur. Hangisi insanın gelişimini ilerletir? Hangisi insanın güçlerini ortaya çıkarır? Hangisi yok eder?”³⁸

Bu yüzden insanın temel problemi, gücünü ve varoluşunda mevcut olan özgürlüğü ortaya çıkarmaktır. İnsanlar, tekrar hayvansal varoluşa dönerek özgürlükten kaçmaya teşebbüs etmemelidirler. Doğa ile olan ilk (doğal) ilişki devam ettirilmeli, yabancılaşmanın üstesinden gelinmeli ve doğal özgürlüğe ulaşma yolundaki endişeler aşılmalıdır.

Peki bu üst hedeflere nasıl ulaşılabilir? Burada iki nokta önemlidir: 1- Özgürlük pahasına güvenliği elinde bulunduran otorite reddedilmelidir. Çünkü ister babadan ister devletten veya dinden olsun dıştan empoze edilen zorlamalar, insanın kendi potansiyelini zedeler. 2-Kişiler insanî potansiyellerini sevgi için de kullanmalıdırlar. İnsanlar özen, sorumluluk ve saygıyla olduğu gibi sevgiyle de hakiki insanlıklarını sürdürürler. Sevgi insanoğlunda köklü bir yere sahiptir ama aynı zamanda insanoğlu sevgi yoluyla kendine ve başkalarına zarar da verebilir. Hayatın gayesi, insanın sevgisini ve bu sevginin kaynağını açıklamaktır. İnsanın diğer aktiviteleri bu amaçtan sonra gelir.³⁹

Fromm'a göre din, insanın sevgi potansiyeli bağlamında anlaşılmalıdır. Tarihi dinler- tıpkı politika ya da psikanaliz gibi- insanî girişimi destekleyerek temel görevini yerine getiren sembol sistemleridir. Fromm, insanın dışında onu aşan ruhsal bir gerçekliğin olmadığını ve hayatın da insanın yüklediği anlam dışında farklı bir anlam taşımadığını açıkça ifade etmektedir.⁴⁰ Bu yüzden Fromm'a göre Freud'un Tanrı fikrini eleştirmesi doğru bir bakış açısidir, fakat fazla ileriye götürülmemelidir. ona göre iyi bir dinin bizzat kendisi, Tanrı kavramını reddeder. Olgun bir insan, Tanrı'yı insanlığın evrimin ilk safhasında sevgi, doğruluk ve adaletin gerçekleştirilmesi çabasında ortaya çıkardığı bir sembol olarak kabul eder. Böyle bir kişi için “*İnsan olduğum derecede ben Tanrı'yım*” sözü geçerlidir.⁴¹ İnsanlar yetişkinlik çağına

³⁷ Erich Fromm, *Psychoanalysis and Religion*, New Haven: Yale University Press, 1950, 24.

³⁸ Erich Fromm, *Psychoanalysis and Religion*, 25, 26.

³⁹ Evans, *Dialogue with Erich Fromm*, New York: Harper, 1966, 59.

⁴⁰ Erich Fromm, *The Art of Loving*, New York: Harper, 1956, 72.

⁴¹ Erich Fromm, *The Art of Loving*, 70.

geldiğinde çocukluk dönemine ait şeyleri bırakmalı ve kendi insanlıklarını (en yüce değer) onaylamalıdır.

OTORİTER DİNE KARŞI HÜMANİST DİN

Tanrı'nın yardım ve kontrol edici bir baba olarak görüldüğü bir dönemde, insanlar bu durumu (yani kendi insanlıklarını kazanmayı) dinin bir amacı olarak göremezler. Fromm insanlığın kazanılmasını sağlayamayan dinleri *gelişmemiş (immature)* dinler şeklinde tanımlar ve bu dinleri *otoriter* din olarak isimlendirir.⁴² Güç, kontrol, teslimiyet ve itaat bu tür dinleri niteleyen kavramlardır. Bu dinlerin bir gereği olarak da üstün bir güce teslimiyet yolunda kişisel özgürlükten vazgeçilir. Yanlış olan şey, bu gücün itaate lâyık olarak görülmesidir. İtaat temel erdem, itaatsızlık ise büyük bir günahdır. Otoriter dinin korku veren Tanrısı karşısında insanın güçsüz, önemsiz görülmesi, insanın insanoğlu olarak sahip olduğu değeri ve önemi zedeler. Böyle bir otoriter din anlayışında özgürlük, kişisel bütünlüğün üstün bir güç tarafından korunması duygusu adına feda edilir. Fromm'a göre bu, büyük bir bedeldir.

Hümanist din ise insanın özgürlüğünü ve özündeki gücü öne çıkarır.⁴³ Bu tür bir dinî yaşayış, insanın imkânlarına odaklanır. Asıl erdem, itaat ve teslimiyet değil, kendini gerçekleştirme. Hümanist dinler teisttir ama bu dinlerde Tanrı, otoriter dinlerdekinin aksine insanın hayat içerisinde kendini gerçekleştirme sürecinde sahip olduğu gücün sembolüdür. Tanrı, otoriter dinlerde olduğu gibi insanlar üzerinde hâkim olmanın sembolü değildir.⁴⁴ İnanç, insanın otoriter tekliflere rıza göstermesi değil, kendi düşünce ve hislerinin onaylanmasıdır. Hümanist dinde sıkıntı, suçluluk ve günahkârlık gibi hisler yerine, neşe ve mutluluk vardır. Hümanist dinî tutumlar, insanı kendisi olması için özgür kılar.

Fromm, otoriter dinî tarzının Calvin'in teolojisinde ve faşizmde şekillendiğini düşünmektedir. Hümanizmin ilk örnekleri ise, Budizm ve Taoizm'de ayrıca Eski Ahit'te anılan peygamber İshaya'nın, Sokrates'in ve Spinoza'nın öğretilerinde bulunmaktadır. Doğu ve Batı'nın mistik eğilimleri onun özel ilgisini çekmiştir. Fromm'un tanımladığı otoriter din tiplerinin örneklerini ise, Protestan kökten dinciliğinden, mutlakiyetçi bir yapı içeren İslam Şîasına kadar birçok dinî çevrede görmek mümkündür. Onun yazıları, dinin nihayetinde kurucusunun amacını da reddederek, insana nasıl zarar verebileceğini göstermektedir.

Fakat Fromm, bunu yaparken, bütün dinî sistemleri kolayca genellemektedir. Nitekim, İslam'ın bütün versiyonları Şîa otoriteryanizmini yansıtmadığı gibi, Hıristiyanlığın tüm versiyonları da insan özgürlüğünü reddetmez. Bununla birlikte (Fromm'un hümanist olarak gördüğü Eski Ahit peygamberi) İshaya bile, Yüce Tanrı'yı tam anlamıyla idrak edememiştir. İshaya'nın Tevrat'ta geçen şu sözleri bu idrak edemeyişin bir göstergesidir: "Vay başıma gelenler! Çünkü ben helâk oldum: Çünkü

⁴² Erich Fromm, *The Art of Loving*, 34-37.

⁴³ Erich Fromm, *The Art of Loving*, 37-42.

⁴⁴ Erich Fromm, *The Art of Loving*, 37.

ben dudakları murdar bir adamım..."⁴⁵ Aynı bakış açısını yine Fromm'un hümanist olarak nitelediği (Hz.) İsa'da da görmek mümkündür. (Hz.) İsa da insanlardan Tanrı karşısında bir çocuk teslimiyeti içerisinde olmalarını istemiştir.⁴⁶ Fromm, teist dini kolayca reddetse de bu durum, onun "bazı din versiyonlarının Tanrı'nın yaratıcılığının temel değerini bozduğuna ve dinin otoriter bir kontrol sağlamada araç olarak kullanıldığına" dair geçerli görüşünü reddetmemizi gerektirmez.

2. ERIK ERIKSON: EPIGENETİK BİR ERDEM OLARAK DİN

Erik H. Erikson (1902-1994) belki de son yıllarda görüşleri en çok tartışılan, fakat ortaya koyduğu gelişim kuramları genel kabul gören bir psikanalisttir. Avrupa'dan ABD'ye gitmiş, psikanalitik birikimini ve temel Freudyen kavramlarla ilgili eleştirel düşüncesini oraya taşımıştır. Erikson, uzun yıllar Harvard Üniversitesi'nde ders vermiş ve önemli eserlere imza atmıştır. Fikirleri, özellikle de ergenliğin dinamikleri üzerine görüşleri, kendi kitapları ve gezi yazıları vasıtasıyla yayılmıştır. Erikson'un anahtar kavramlarını *Childhood and Society-Çocukluk ve Toplum* (1963), *Insight and Responsibility-Sezgi ve Sorumluluk* (1964), *Identity: Youth and the Life Cycle-Kimlik, Gençlik ve Hayat Döngüsü* (1959), *Youth: Change and Challenge-Gençlik: Değişim ve Meydan Okuma* (1963) isimli kitaplarında bulmak mümkündür.⁴⁷ Erikson, biyografi çalışması olan *Young Man Luther-Genç Adam Luther* (1958) ve *Gandhi's Truth-Gandhi'nin Hakikati* (1969) başlıklı eserlerinde iki önemli dinî gelişim modelini açıklamak için kişilik teorisine başvurur.

A. İNSANIN SEKİZ GELİŞİM EVRESİ

Erikson psikanalitik teoriye ilk katkısını hayatın tümünün dinamik olduğuna dair görüşüyle gerçekleştirmiştir. O, çocukluk döneminin önemli olduğunu söyleyen Freudyen görüşü kabul etmekle birlikte diğer dönemlerin de gelişim önemine sahip olduğunu vurgular. Ona göre kişilik oluşumu çocuklukta başlamakla birlikte, daha sonra ergenlik, yetişkinlik ve yaşlılık dönemlerinde ortaya çıkan yeni etkileşimlerle şekillenir. Erikson çocukluk döneminden sonraki evrelerin bu dönemdeki gelişmelere dayandığını kabul eder. Fakat bu evreler, Freud'da olduğu gibi, oedipal çözümlenin tekrar etmesiyle sınırlı değil, daha kapsamlı bir yapıya sahiptir. Erikson, sekiz evreli bir kişilik modeli ortaya koyar. Bu evreleri *Childhood and Society-Çocukluk ve Toplum* adlı kitabının genişletilmiş yeni baskısında detaylı bir şekilde anlatır.⁴⁸ Her evre, hem kendine mahsus bir psikodinamik gerilime, hem de bu gerilimi ortadan kaldıracak bir değer ürettiği çözüme sahiptir. Erikson bu evreleri epigenetik şema ismini verdiği bir tablo halinde sunmaktadır.⁴⁹

⁴⁵ İsaiah (İşaya) 6: 1, 5.

⁴⁶ Matta 18: 1-4; Luka 18: 15-17.

⁴⁷ Son kitap 1965'te *The Challenge of Youth* (Garden City Ny: Doubleday, 1965) başlığıyla yayınlandı.

⁴⁸ Erik Erikson, *Childhood and Society*, New York: W. W. Norton, 1963, 247-74. Ayrıca bkz. Richard I. Evans, *Dialogue with Erik Erikson*, New York: Harper, 1967, 11-58.

⁴⁹ Bkz. Erikson, *Childhood and Society*, 48-108.

EVRE	KARMAŞA	KAZANILAN DEĞER
1- Oral-duyusal	Temel güvene karşı güvensizlik	ümit
2- Anal-kassal	Özerkliğe karşı utanç ve kuşku	irade
3- Üreyişsel-devimsel	Girişime karşı aşağılık duygusu	amaç
4- Latens (gizil)	Gayrete karşı kararsızlık	yarış
5- Ergenlik	Kimliğe karşı kimlik bocalaması	sadakat
6- İlk yetişkinlik	Yakınlığa karşı uzaklık	sevgi
7- Yetişkinlik	Üretkenliğe karşı durgunluk	ilgi-özen
8- Olgunluk (Yaşlılık)	Benlik bütünlüğüne karşı umutsuzluk	bilgelik

B. EPIGENETİK AHLÂK

Erikson modeli, *epigenesis* ve *değer* (value) kavramlarıyla önem kazanmaktadır. *Epigenesis* kavramıyla bir evrenin diğer evrenin oluşmasından sonra ortaya çıkması kastedilir. Erikson'un kuramına göre, sekiz evre birbirini takip eder. Evrenin birindeki problemin çözülmesi, bir sonraki evrenin sağlıklı bir şekilde ortaya çıkmasına imkân sağlar. Her evrede var olan problemin çözülmesi, temel bir insan gücünü ortaya koyar. Bu da kazanılan değerdir. Değer kavramı dinî bir içerik taşımaz, fakat psikolojik bir tavrı, her evrenin kendine has mücadelesinden çıkan önemli bir gücü ifade eder. Değerler, herhangi bir sosyal düzenin temel yapısında gerçekleştiği gibi, kişisel gelişimin evreleri içerisinde de oluşur.⁵⁰ Bu yüzden insan gelişimi birbiriyle bağlantılı sekiz evrelik bir süreç olarak algılanır. Her evre bir öncekinden çıkar ve kendi gerilimi ile karakterize olur. Her evre kendi gerilimini yenme sürecinde bir değer ortaya koyar ve bu değerle kişi bir sonraki evreye ilerleyebilir.

İlk evrenin tartışılması aşamasında Erikson'un yorumunun temel çerçevesi ortaya çıkar. Hayatın ilk yılında bebek ilgiye, sıcaklığa ve yiyeceğe muhtaçtır. Çevre ve anne ile gerçekleştirilen bu tür bir ilişkide temel gerilim güven ile güvensizlik arasında olur. Basit ilişkiler içerisinde bebek güvenebileceği çevrenin özelliklerini tanır. Anne onu besler, kucağına alıp okşar, ona güven verir. Fakat güvensizlik de psikolojik gelişim için aynı şekilde temel bir özellik taşır. Çocuk güvenilemeyen çevrenin ne olduğunu öğrenmelidir. Dünya ile olan realist ilişkiler, çocuğu karşıt tecrübelerle maruz bırakır ki, bu aşamada ne dürüstlük iyidir, ne de dürüst olmama kötüdür.

Erikson'a göre bizim temel sosyal tavrımız içerisindeki güven ve güvensizliğin oranı, kritik bir faktördür.⁵¹ Karşılıklı dengelenen güven ile güvensizlik arasındaki etkileşimden değer ortaya çıkar. İlk evrenin değeri *ümit*dir. Yani bir kimsenin dünyada bilinebilen şeyleri bilmesinin sonucunda oluşan bir güvendir. Ona göre ümit, teologların korkuyu yatıştırmak için icat ettikleri bir şey değildir. Aksine çocuğun güven ile güvensizlik arasında gerçekleştirdiği düzenli bir mücadeleyle edindiği bir *kendinden emin olma* durumudur. Din, ümidi kutsallaştırabilir hatta

⁵⁰ Erik Erikson, *Insight and Responsibility*, New York: W. W. Norton, 1964, 175.

⁵¹ Evans, *Dialogue with Erik Erikson*, 15.

ritüeller, ümide görünürlük kazandırabilir. Fakat ümit, çocuğun aile bireyleri ile gerçekleştirdiği ilişkiler çerçevesinde oluşur ve gelişir.

Ümit bütün güçlerin temel malzemesidir. Ümit ortaya çıkarken bir sonraki evre için de zemin hazırlanır. Tabii bu evrenin de kendine özgü problemleri ve imkânları olacaktır. Erikson çalışmasında sekiz evrenin kavramsal ayrıntıları üzerinde yoğunlaşmıştır. Onun ergenlik dönemine çok fazla önem vermesi, kimlik ve kimlik krizi konusunda popüler bir tartışmayı doğurmuştur. Erikson, ergenin mücadelesinin *kimlik bulma* ve *kimlik bunalımı* arasında gerçekleştiğini söyler. Ergen, kim olduğunu keşfederken ideolojik görüşlere sadakat kapasitesi ortaya çıkar. Bu safhada o zamana kadar edinilen dinî inançlardan şüphe etme, hatta farklı inançları benimseme eğilimi ortaya çıkabilir.⁵²

C. LUTHER, KİMLİK VE SADAKAT

Erikson *Young Man Luther* başlıklı kitabında genç reformcu Luther'in hayatını psikanalitik metodu kullanarak tahlil eder. Kitap, Luther'in tüm hayatını ele almakla birlikte, onun ergenlik döneminde yaşadığı kimlik krizine özellikle yoğunlaşır. Luther bu dönemde kendini aşmaya çalışmış ve çocukluğunun kalıntılarında kurtularak yetişkinliğe ulaşmayı ümit etmiştir.⁵³ Fakat Erikson, Luther'i sadece yazılı dokümanlara dayanarak tahlil etmenin sakıncalarının da farkındadır.

Erikson, Luther'in dinî yapısını bütünüyle anlama iddiasında değildir. Fakat Luther'in ulaştığı kimlik bilincini ve onun kimliğini destekleyen ideolojiye ulaşma sürecini aydınlatabileceğini savunur. Kitap kısaca şu tezi öne sürmektedir: Luther'in yaşadığı tarihsel dönem, dini, insanlara ideolojik bir seçenek olarak sunmaktadır ve o da bu seçeneği bebeklik, çocukluk ve ergenlik dönemlerinde yaşadığı psiko-sosyal çatışmaları çözmek için kullanmıştır. Erikson, Luther'in biyografisi hakkında sınırlı da olsa mevcut verilerden hareketle onun hayatında gözlemlediği karmaşık yapıları tahlil etmeye çalışmıştır. Luther annesiyle olumlu bir temel güven tecrübesi yaşarken, babasıyla ilişkileri aynı seyri göstermemiştir. Ergenlik döneminde yaşadığı kimlik bunalımını başarıyla aşmış ve kendi kimliğini edinmiştir. Sonuçta da, bu kimliğini destekleyecek olan yeni bir dinî ideoloji oluşturmuştur. Luther'in kişisel gelişimi ile yaşadığı dinî serüven birbirinden ayıramayacak kadar giriftir. Erikson'a göre "Luther'in teolojik gelişim özellikleri ile psikolojik olgunlaşma sürecinde attığı adımlar birlikte değerlendirildiğinde, onun kendisine neden böyle bir yol seçtiği ortaya çıkmaktadır."⁵⁴

Erikson'un analizine göre Luther'in manastıra girmesi, onun hem psikolojik hem de dinî gelişimi açısından önemli bir olaydır. Bu durum, kimlik krizi içerisindeki gence yaşam tecrübesini gözden geçirmesi için toplumun kendisine moratorium (geciktirme) imkânı verdiğini ve ona rol çatışması yaşadığı bir dönemde koruyucu bir çevrenin temin edildiğini gösterir. Burada Luther şu çatışmayı yaşamıştır: İtaat kime olacak: Tanrıya mı? Papaya mı? Yoksa Hükümdara mı? Gerçek babaya

⁵² John J. Gleason, *Growing up to God*, Nashville: Abingdon, 1975.

⁵³ Erikson, *Young Man Luther*, New York: W. W. Norton, 1958, 14.

⁵⁴ Erikson, *Young Man Luther*, 213.

mı yoksa cennetteki Baba'ya mı? Luther'in manastır tecrübesi, yıkıcı ve yapıcı etkenler, geliştirici ve geriletici alternatifler arasında şiddetli bir mücadeleye sahne olmuştur.⁵⁵

Erikson, manastırın, bebeklik döneminde olduğu gibi temel güven sağlayan anneye ait bir çevreyi ve kişilik tercihiinde yardımcı olan bir dini nasıl temin ettiğini ayrıntılı bir şekilde ortaya koyar.⁵⁶ Ona göre dönem dönem ortaya çıkan krizler, bebeklik ve ergenlik çatışmalarını yeniden uyandırsalar da, manastır hayatının iyileştirici yönleri, Luther'in gelecekteki büyüklüğünü temin için yeterli olmuştur. Luther, ergenlikteki kimlik krizinin çözümünde kısmen başarısızdı, fakat gelişimini devam ettirecek yeterli çözüm imkânı oluşmuştu. Hollandalı teolog Heije Faber de bu konuda Erikson'un kişiliğe yaklaşımındaki dinî anlamları irdeler ve şu sonuca ulaşır:

"Yetişkin olmak, bir anlamda kendini gerçekleştiren kişi olmaktır ve bu kendini gerçekleştirme bir anlamda kutsaldır. Buna aynı zamanda Tanrı'nın bizde kendini gerçekleştirme de denebilir."⁵⁷

Fakat Erikson bu konuda o kadar cesaretli konuşmaz. Fakat onun bakış açısına göre kişisel değerlerin ortaya çıkması açısından olgunlaşma, insanın dinî kadere sahiptir.

Kısacası, Fromm ve Erikson psikanalizde son sözü söylememiştir. Robert J. Lifton'un çalışmasında da ifade edildiği gibi psikanaliz, dinamik bir süreçte hâlâ devam etmektedir. Lifton, Freud'dan Erikson'a kadar devam eden psikanaliz hareketini düzenli bir ilerleme içerisinde değerlendirir. Fakat psikanalizde gerçekleşen değişim üzerinde özellikle durur. Lifton, ölüm ve hayatın sürekliliği konusuna temel vurgular yaparak ilerleyen yeni bir psikanalitik paradigmadan yanadır.⁵⁸ Lifton, Freud'un savunmacı-telâfi modellerini terk etmenin ve Erikson'un bebekliğin kökenleriyle yakından ilgili olan bağlamsal görüşlerinin ötesine geçmenin gerekliliğini savunur. Bunun da ötesinde şekil kazandıran bir süreç yeni paradigmayı karakterize etmelidir. Dinî anlamda bu şekil kazandıran süreç, ölüm ve hayatın sürekliliği çerçevesinde sembolize edilir. Lifton'a göre ölümün sürekliliği sembolü, temel psikolojik bir süreç olan "sürekli dönüşüm"ü vurgular. Lifton ve onun gibi düşünen diğer psikanalistler, psikanalizi geliştirmeye devam eden psikolojik bir hareket olarak görürler.

ÖZET

Bilim ile din arasında belirsiz bir noktada bulunan psikanaliz, din psikolojisi ile fazlaca ilgilenmiştir. Psikanaliz, yeni bakış açıları getirmiş, dinî fenomene ait eski tartışma yöntemlerini irdelemiş ve bu yöntemleri dinî tecrübeyi açıklayacak tarzda genişletmiştir. Bilinçdışı süreçlerin dinî hayatın şekillenmesinde ve sürekliliğinde etkili olduğunu ortaya koyarak din psikolojisine önemli katkıda bulunmuştur. Bu

⁵⁵ Erikson, *Young Man Luther*, 99.

⁵⁶ Erikson, *Young Man Luther*, 129.

⁵⁷ Faber, *Psychology and Religion*, 122.

⁵⁸ Robert J. Lifton, *The Life of the Self*, New York: Simon and Schuster, 1976, 50. Bu kitap, psikanalizin geleceği konusunda Lifton'un görüşlerine yer verir.

bağlamda psikanaliz, davranışın temel anlamının dışında nasıl ve ne boyutta anlaşılması gerektiğini sorgulamıştır. Faber, bu temel analitik problemi dinî bir soru ile dile getirir: “İnsanın çatışma durumlarında geliştirdiği savunma mekanizmalarına dinler ne kadar uzaklıktadır?”⁵⁹ Bütün bunlara rağmen, psikanalitik teori, dini sadece kişisel çatışmaları ve ruhsal sıkıntıları kontrol etmede kullanılacak bir sosyal bir yöntem olarak görmüş, bunun dışındaki özelliklerini yok saymıştır. Tabii ki bazı dinler psikanalitik yapıya uyum göstermiş, bazıları da ona karşı tavır almıştır. Fakat hem yasak koyan hem de teselli eden bir dini reddetmek ciddi bir hatadır. Bir çok din, arzuların feda edilmesini ister ve bu fedakârlığın yükünü hafifletmek için de ödüllendirmeye gider.

Psikanalize baktığımız zaman onun da sınırlı bakış açılarına sahip olduğunu görürüz. Eğer psikanaliz kendisini dinin bilinçdışı boyutlarını ortaya çıkarma konumunda görüyorsa, onun kullandığı metotların belirlenmesi gerekmektedir. Bu konuda şu noktalara değinebiliriz:

1. Psikanaliz, davranışın yüzeysel anlamını dışta bırakarak davranışın derin anlamına vurgu yapmıştır. Peki derinlik diline başvurmadan insan davranışının derin anlamını keşfedemez miyiz? Dil sürçmesi her zaman gizli anlamlar mı taşımaktadır? Psikanaliz bu haliyle derin manaları kavramak için yeterli midir? Her ne kadar gizemli ve kapalı olanı anlamaya yönelmemiz gerekse de, bazen olguların anlamlarının yüzeyde de açık bir şekilde var olabileceklerini kabul etmemiz gerekir.

2. Psikanaliz, insanın kökenine ait olan ve iç karakterinden kaynaklanan doğal dini başarıyla açıklarken, vahiy dinini açıklamada yetersiz kalmıştır. Psikanaliz, insanların fitratlarındaki inancın bebeklik dönemindeki temel ilişkiler içerisinde oluştuğunu iddia eder. Psikanalize göre din değerini ancak fonksiyonlarından almaktadır. Bu tez, dinin ancak bir boyutunu açıklamaktadır ve birçok psikanalist de bu boyutun ötesine geçememektedir. Fakat inançlı kişiler inanç ve ibadetlerin bu doğal fonksiyonların ötesini rahatlıkla kavrayabilmektedir. İnançlı insanlar sadece doğal olarak *hayata uyum* duygusunu yakalamaya çalışmazlar, aynı zamanda vahiy tarafından kuşatıldıklarını da hissederler.⁶⁰ Vahyedilen din, mitsel ve şiirsel anlamların bulunduğu bir tanımlamayı içerir. Tabii, bu zengin tasvir bir literalizm olarak değerlendirilmemelidir. Ayrıca psikanaliz din ile irtibatını devam ettirebilmek için vahyedilen dine kapı aralamak durumundadır.

3. Psikanaliz, insan davranışında belirleyici bir unsur olarak geçmişe vurgu yapar. Böylece de insanın sorumluluktan kaçması için açık bir kapı bırakmış olur. Aslında psikanalizin amacı bu değildir. Freud ve halefleri insanın sorumluluğunu genişletmişlerdir. Eğer Freud’a “Rüyalarımın sorumlusu muyum?” şeklinde sorulsa Freud: “Sen değilsen, kim sorumlu?” der. Yine psikanaliz, sorumsuz insanları *ahlâk dışı* addeder. Peki, kendi kontrolünün dışında bir zorlamaya maruz kalan insan, yaptıklarından ne kadar sorumludur? Dinamik geçmişe vurgu yapan bir psikanaliz, insanların mevcut sorumluluklarını kabul etmelerini zora sokar. Seküler anlamda

⁵⁹ Faber, *Psychology of Religion*, 70.

⁶⁰ a.g.e., 71.

suç, topluma veya ebeveyne yüklenirken, dinî anlamda ise “baştan çıkararak kadın” a veya kandırarak “şeytan” a yüklenir.⁶¹

Söz konusu bu sınırlılıklar, psikanalizin dinî inanç ve fikirleri açıklamasına bir engel oluşturmamalıdır. Ayrıca psikanaliz dindarın bilinmeyen alanı keşfinde ona yardımcı olmak durumundadır. Psikanalizin itiraz edilemeyen bazı fikirleri vardır. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz:

1. İnsanoğlu onu güvenliğe ve hoşnutluğa ulaştıran dürtülerle ve etkin bir enerjiyle donatılmıştır, bu bağlamda insanoğlu *dinî tabiatlı* (homo religiosus) bir varlık olarak düşünülebilir.

2. Dinî davranış, insanoğlunun tüm diğer davranışlarına benzer; tıpkı diğer davranışlar gibi onun da derin anlamları vardır. Dolayısıyla da, dinî davranışı yalnızca fonksiyonel özellikleri bağlamında ele almak, onun bütününe görülmesini engeller.

3. Ailevi ilişkiler, bir kimsenin dinî anlayışının şekillenmesinde etkilidir.

4. Savunma mekanizmaları, özellikle de bastırılmış cinsellik, saldırganlık ve korku duyguları sağlıklı bir dinî anlayışın ortaya çıkmasına yol açabilir.

5. Tanrı ve din olguları genelde ruhsal ihtiyaçlardan kaynaklanan yanılısamlardır.

6. Otoriteryan din, insanın potansiyel gelişimini, onun ussal ve duygusal kapasitesinin gerçekleşmesini engeller.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz: İçerisindeki batıl inançları temizlemek isteyen bir din, psikanalizin verilerini dikkate almak durumundadır. İsviçreli papaz ve psikanalist Oscar Pfister, Freud’un *Bir Yanılısamının Geleceği* isimli kitabını yazması üzerine, 24 Kasım 1927’de Freud’a yazdığı mektupta şöyle diyordu:

“Psikanaliz, psikolojinin çok yeni bir alanıdır ve tam anlamıyla bilimsel bir kafanın ürünü de değildir. Onun dünya görüşü ve hayat felsefesi ise yetersizdir.”⁶²

Pfister’in psikanaliz konusundaki bu sözleri pek de yabana atılacak sözler değildir.

⁶¹ Tekvin 3:12. “Ve adam dedi: Yanıma verdiğin kadın o ağaçtan bana verdi ve yedim.”

⁶² Oscar Pfister, *Psychoanalysis and Faith: The Letters of Sigmund Freud and Oscar Pfister*, (Ed. Heinrich Menz and Ernst L. Freud) (İng. çeviren. Eric Mosbacher), New York: Basic Books 1964.

BATI AFRİKA'DA KÂDIRİYYE TARİKATI MENSUPLARININ ISLAHAT HAREKETLERİ*

Mervyn HİSKETT
Çeviren: Kadir ÖZKÖSE**

Giriş

13/19. yüzyıl Merkezî ve Batı Sudan coğrafyası çok sayıda önemli aksiyon hareketine sahne olmuştur. Farklı boyutlarda değerlendirildiğinde, her ne kadar başka amaçları gütseler de bu tepki hareketleri siyasî ve dinî gayelere matuf bulunmaktaydı. Özel amaçlarından birisi, bu makalede ele alacağımız sömürgecilik öncesi erken dönemde görülmektedir. Diğerleri ise daha sonraki süreçte ortaya çıkmaktadır. Onları da bir sonraki çalışmamızda ele almaya çalışacağız. İlk değerlendirmemizi Sudan örneğini ortaya koyarak, o dönemde etkili olan İslâmî hareketlerin İslâm dünyasına nasıl etki ettiğini ortaya koyarak ele almaya çalışacağız.

1. SÖMÜRGEÇİLİK ÖNCESİ DÖNEMDE BATI AFRİKA'NIN GENEL DURUMU

1008/1600 yılına kadar İslâm dünyası huzurlu ve güçlü bir yapı arz etmekteydi. Orta Doğu'nun İslâm coğrafyası, güçlü Müslüman hanedanlıkların elinde bulunmaktaydı. Gayr-i İslâmî bir otoritenin tesisine yol açacak adımlara fırsat verilmemekteydi. Hint coğrafyasındaki Müslüman devletlerle Osmanlı Türkleri, güçlü siyasî otoritelere sahipti. Mısır, Kuzey Afrika ve Balkanlar Osmanlıların kontrolü altındaydı. On beşinci yüzyılın sonlarında Müslümanların İspanya'yı kaybettikleri,

* Mervyn Hiskett'in 1984 yılında New York'ta yayınlanan *the Development of Islam in West Africa* isimli eserinin 157-171. sayfaları arasında yer alan "Jihads in the pre-colonial Period" başlıklı onuncu bölümün çevirisidir. Çeviri yaparken, metnin aslına sadık kalmaya özen gösterdik. Fakat metnin anlam boyutunu değiştirmemek kaydıyla, tercümenin akıcı ve anlaşılır bir üslûpta olmasına da özen gösterdik. Tercümesini yaptığımız bölümün Türkçe'si olan "Sömürgecilik Öncesi Cihad Hareketleri" ibaresi yerine, bu hareketin ekseriyetle Kâdiriyye tarikatı mensuplarınınca gerçekleştirilmiş olması ve bu hareketin silâhlı mücadele yönünden ziyâde, ıslahat hareketlerinin ağırlıklı olması nedeniyle yukarıdaki şekliyle takdim etmeyi daha uygun gördük. Alt başlıkları isimlendirirken de metinde geçen ifadenin tam çevirisinden çok içeriği yansıtacak, daha yerinde bir ifade ile sunmaya çalıştık. Bunun dışında metinde herhangi bir ilâve ve çıkarımda bulunmamaya özen gösterdik. (çev.)

** Yrd.Doç.Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. kozkose@cumhuriyet.edu.tr

Portekiz ve İspanyalı Hıristiyanların Kuzey Afrika devlet ve eyaletlerini tehdit eder konuma geldikleri bir gerçektir. 979/1571 yılında Osmanlı donanması Leponto Savaşı'nda Hıristiyanlar karşısında yenilgiye uğradı. Fakat bu, o kadar çok büyütülecek çapta bir olay değildi. 986/1578 yılında Mevlây Ahmed Mansûr'un kardeşi Portekizlilere karşı el-Kasru'l-Kebîr'de önemli zaferler elde edince, bunun rövanşı alınmış oldu. Gösterdiği üstün başarılarla Mevlây Ahmed'e, sadece Allah'ın yardımı sonucu zaferler kazanan *Fatih* gözüyle bakılmadı, aynı zamanda kendisine *Beklenen Mehdî* de denilmeye başlandı. İslâm, Hıristiyan coğrafyalarında hızla yayılmakta, Hıristiyanların İslâm dünyasını tehdidi pek düşünülmemekte ve Müslümanlar hayatlarından emin bir şekilde yaşamaktaydılar. Bununla birlikte, Avrupa'nın Hıristiyan güçleri hızla yükselişe geçerken, 1008/1660 yılından itibaren Fas'ın Şerîf Sa'dî Hanedanlığı ile Osmanlı Devleti gerileme sürecine geçmekteydi. Takip eden iki yüz yıllık süre içerisinde bu durum böyle devam etti. Bonaparte'ın liderliğinde Fransa, 1213/1798 yılında Mısır'a çıkarma yaptı ve kısa zamanda ülkeyi işgal etti. Fransızlar, bölgenin yeni sahipleri konumuna gelen İngiltere'nin desteği ile Mısır'dan çıkartıldı. İngiltere Hindistan'da 1170/1757 yılında Plassey Savaşı'nı kazandı. 1213/1795 yılında Mysore Sultanı'nı mağlup etti. On sekizinci yüzyıldan itibaren Hint yarımadasındaki Müslümanların çoğunu egemenlikleri altına aldı. Sömürge güçlerinin himayesi altında Hıristiyan misyonerler, İslâm'a karşı gittikçe artan saldırgan tutum sergilediler. Aslında misyonerler Hindistan'da ulema ile söz düellosuna girmekten kaçınmaktaydılar.

Ortaya çıkan bu talihsizlik ve uğursuzluklar Müslümanlar arasında reaksiyona yol açmaya başladı. Bir kısım Müslümanlar, beliren bu süreci takdir-i ilâhî diye kabul edip zamanla benimsemeye çalışırken, diğer Müslümanlar başlarına musallat olan belâları defetmek için değişik yollara başvurmaktaydılar. Bunların en canlı örneği, Vehhâbî mezhebi idi. Radikal ve fundemantalist ıslahatçı Müslümanlar, Hz. Peygamber'in öngördüğü sade İslâm anlayışını tekrar gündeme getirmekte ve özellikle sûfilere karşı düşmanlık duymaktaydılar. Onlar sûfilîği, türbe ziyaretlerini, evliya kerametleri gibi tasavvufi uygulamaları Kur'an ve sünnetin ruhuna aykırı görmekteydiler. Vehhâbî düşünceleri tüm İslâm dünyasında yaygınlık kazanmaktaydı. Vehhâbî doktrinlerine karşı çıkan ve ihya düşüncesini benimseyen başka ıslahatçılar da bulunmaktaydı. Dolayısıyla, ıslahat çizgisinin tek çeşit olmadığını görmekteyiz.

Bunlardan birisi, Mısır'daki Ezher'de hayatini sürdüren sûfî akımlardır. Vehhâbîlerin etkisiyle Mısır sûfilere, Vehhâbî düşüncelerini ve yaşam tarzlarını benimsemekteydi. Halvetiyye tarikatı bir akım halinde bulunmaktaydı. Klâsik yapıya sahip bulunan Kâdiriyye tarikatı yeni bir yapı arz etmeye başladı. Sonunda Kâdiriyye tarikatı, yeni ve güçlü Ticaniyye isimli bir tarikatın ortaya çıkmasını sağladı. Fakat daha çok da Mağrib ve Merkezî Sudan'da canlı bir hareket haline geldi.

Dünya siyasetine İslâm dünyasının tepkisi yalnızca sûfî hareketten ibaret değildi. Müslümanların çoğu Hıristiyan işgalcilerini ve sömürgecilerini kıyametin alâmeti olarak addetmekteydi. Yine, Müslümanlar inanmaktaydılar ki Allah, kıyametten önce dünyanın sonunda tüm dünyayı nizama sokacak Mehdî'yi göndere-

cekti. Mehdî, zulüm ve küfrü ortadan kaldıracak, gerçek anlamda İslâm adaletini, gerçek İslâm inancını benimsettirecek şahsiyettir. Fakat ondan önce, her yüzyılın başında onun habercisi olarak bir *müceddid* gelecektir. 1785 yılı Kasım ayının dördüncü günü yeni bir İslâmî yüzyılın başlangıcı (hicrî 1200) idi. Yüzyılın müceddidi gerekliydi. Mehdî'nin gelmesinin de çok yakın olduğu düşünülmekteydi. Mağrib ve Merkezî Sudan'da 13/19. yüzyılda gelişen olaylar bu duyguyu daha fazla canlandırmıştır.

2. BATI AFRIKA'DA ORTAYA ÇIKAN İLK İSLAHAT HAREKETLERİNİN NÜFUZU

Murâbitlar tarihi hakkında kısa bir değerlendirme yapmak istiyoruz. 5/11. yüzyıl ile 13/19. yüzyılda Hausa ve Nijer bölgelerinde ortaya çıkan ıslahat hareketlerinin Murâbit hareketi ile bir bağlantısı var mı, önce ona bakmamız gerekmektedir. Yıllar boyunca hakikate aşına ıslahat önderlerine daha çok Sanhaja halkı arasında rastlanmaktaydı. 13/19. yüzyılda kaleme alınan eserler, ıslahat önderlerinin biyografilerinden bahsetmekteydi. Anlatılan bu cihad öykülerine Senegal'deki İslâmî hareketleri, Shurbubba cihadını, Alfa Ba öyküsünü ve Abdülkâdir el-Cezâirî'nin cihadını örnek verebiliriz. Daha sonraki dönemde yaşayan mücadeleci gruplar daha önceki dönemde ortaya çıkan önde gelen cihad önderlerini tanımakta ve benimsemekteydi. Kaleme aldıkları eserlerinde kendilerine Senegalli maneviyat ve cihad önderlerini örnek ittihaz etmekteydiler. Aslında Senegal, Hausa'dan çok uzak ve farklı bir coğrafya değildi. Bununla birlikte, Hausa ve çevre bölgelerde değişik sosyal ve politik zümreler bulunmaktaydı.

Muzaffer cihad önderlerinin başında Kunta şeyhleri gelmektedir. Takva ve verası ile tanınan Mebruk şeyhi Sîdî Ahmed el-Bekkâî, meşhur maneviyat önderlerinden Kunta şeyhi Sîdî el-Muhtâr el-Kebîr söyleyebileceğimiz iki önemli örnek şahsiyettir. Hausa ve Nijer bölgelerinde yaşayan ulemanın çoğu Kâdiriyye tarikatına mensuptu. Kunta halkı genelde tasavvufî meşrepte ve ticaretle uğraşan kitlelerdi. Dolayısıyla reaksiyoner ve direniş ruhlu kitleler değildi.

Daha radikal tutum sergileyen kitle, Ineslemen Tuaregleri'dir. 11/17. yüzyılın ilk yarısında Arawan'da İslâmî bir hareket oluşturmaya çalıştılar. Agades'te Ineslemenli lider Hadabada yüzyılın sonunda bir cihad başlattı. Agades, Hausa ile sıkı temas halindeydi. Diğer mücahid Tuareg liderleri gibi Hadabada'nın hareketi bölgede ıslahat ve ihya girişimlerinin başarılı olmasına yardımcı olmaktadır.

13/19. yüzyıl ıslahat hareketlerinin tutum ve eylemlerinde, düşünce ve fikirlerinde farklı çizgiler görülmektedir. Her birinin az veya çok nüfuz ettiği bir coğrafî alan bulunmaktadır. Batı ve Merkezî Sudan'daki ıslahat hareketleri daha çok Mehdîlik ve sûfilik çizgisinde ortaya çıkmaktadır. Sudanlı Müslümanlar, birkaç asırdır Kuzey Afrika İslâm düşüncesinden etkilenmekteydi. Dolayısıyla bu noktada, ulemanın bölgeye devrimci bir ruh taşıdığından bahsedebiliriz. Çünkü benimsenen ıslahat çizgisi Sudan toplumunun sosyal yapısına uygun bir platformda gerçekleşmekteydi.

3. GObİR'DE MÜSLÜMAN FÜLÂNİLER

Hausalılar arasında Şehu diye bilinen Şeyh Osmân b. Muhammed b. Osmân b. Sâlih, 1168/1754-5 tarihinde dünyaya geldi. Bu tarihe kadar Fodiawalı Müslüman

Fülânîler, Gobir'e bağlı Habe hanedanlıklarında yaşayan ve tanınan kitlelerdi. Onlar entelektüel bir aile olup Ehl-i sünnet mezheplerinden Mâlikî öğretilerine bağlı müderrislerdi. Mâlikî mezhebinin bölgede tanıtılmasında ve çok sayıda öğrencinin yetişmesinde emeği geçen bir aile idi.

1188/1764 yılından 1219/1804 yılına kadar Şehu Osmân, kardeşi Abdullah b. Muhammed ve Toronkawalı bir grup halifesi ile Gobir, Zamfara, Katsina ve Kebbi'de bir İslâmî direniş hareketi başlattı. 1178/1764 yılında Zamfara Hanedanlığı'nın başkenti olan Birnin Zamfara, 12/18. yüzyıl sonlarında Zamfara'yı işgal ve talan eden Gobirawa tarafından yağmalandı. On sekizinci yüzyılın ilk yarısında ve bundan önceki yüzyılda Zamfara, önemli bir ticaret merkezi haline geldi. Gobirawa'nın istilâları ile Birnin Zamfara'nın düşmesi ve ortaya çıkan olumsuz şartlar Şehu'nun irşad faaliyetine zemin hazırlamaktaydı. Özellikle dikkatini ateist Gobir hanedanları üzerine çevirdiği zaman bu durum daha bariz bir şekilde ortaya çıkmaktaydı. Kebbi ve Katsina da Gobir istilâsından çok ıstırap çekmekteydi. Dolayısıyla Kebbi ve Katsina halkları da Şehu'nun davetine icabet etmeye hazır bir yapıda bulunmaktaydı. İslahatçıların geleneksel tutumu, silâhlı mücadeleyi başlatmadan önce tebliğ faaliyetini gerçekleştirmektir. Genellikle onlar siyasî, iktisadî ve içtimaî yapıdan hoşnutsuzluk duymaktaydılar. Müslüman Fülânî davetçiler geleneksel İslâm düşüncesine, bid'at ve hurafe anlayışına tavır koymakta, Sünnî İslâm düşüncesini benimseyen bir toplum vücuda getirmeyi gaye edinmekteydiler. Ahlâkî ve dinî söylemleri ile siyasî hedefler gütmekteydiler. İslahatçı hareketler dört kadından fazla evliliklere, namaz ve diğer ibadetlerin yanlış bir şekilde icra edilmesine, mirasın şeriat dışı bir şekilde taksim edilmesine karşı çıkmaktaydılar. İçinde yaşadıkları toplum geleneksel bir tarzda idare edilmekte ve devlet kuruluşlarının İslâmî bir hedef gütmesi söz konusu olmamaktaydı. Senegambialı ıslahatçılar gibi Hausalı ıslahatçılar da dönemin idarecilerini benimsememekte, onlara göre sultan yönetiminde Allah'ın rızasını gözetmelidir. Bu duygu on sekizinci yüzyılda halkın desteğiyle daha çok güçlendi. O dönemde İslâm, hayatın tüm katmanlarında, toplumun tüm birimlerine kadar etkili bir konuma gelmeye başladı. Müslüman olduklarını iddia eden kitlelerin İslâm'ı bir bütün olarak benimsemelerini gaye edinen Hausalı ıslahatçılar, Senegambialı ıslahatçılar gibi Müslümanların bilinçli bir yaşam sürmelerini arzulamaktaydılar. Kişinin iman ve küfür çizgisinden birini tercih etmesi, İslâm dışı kitleleri taklit etmemesi önerilmekteydi.

Şehu vaazlarında, Gobir sarayının siyasî yapısına vurgu yapmakta ve son derece siyasî içerikli söylemlerde bulunmaktaydı. Bu anlayışın gereği olarak, Gobir'in yaşlı sultanı Bawa Jan Gwarzo ve haleflerini irşada çalışmakta, onları İslâm çizgisine çekmeye gayret etmekteydi. Şehu'nun mücadelecî ruhu başlangıçta silâhlı mücadeleden uzaktı. Fakat Gobir sultanlarını ikna ve irşad bir anlam ifade etmeyince, sonradan silâhlı mücadeleye koyuldu. 1212/1797 yılında taraftarlarına, savaş hazırlıklarını başlatmaları emrini vermişti. Onun emri ile girişilen savaşa hazırlık safhası tam yedi yıl sürdü. Müslüman Fülânî güçleri ile Habe Krallığı arasındaki ilk savaş ise 1219/1804 yılında gerçekleşti. Müslümanlar bu savaşa cihad adını verdi.

İşi bu noktaya getiren etkenler nelerdir? Bunlardan birincisi, Müslüman Fülânîlerin uzun süre devam eden İslâmî eğitim tarzıdır. Fülânî eğitim kurumların-

da İslâm birliği düşüncesi öngörülmekte ve tüm İslâm dünyasının tek yürek haline gelmesi şuru kazandırılmaktaydı. Verilen temel eğitimle inananların, Ehl-i sünnet inancına sahip olmaları, Peygamber (s.)'in sünnet-i seniyyesine aykırı her hareketten kaçınmaları sağlanmaktaydı. Silâhlı mücadelenin başlamasına yol açan ve ittihâd-ı İslâm düşüncesini benimsemelerini sağlayan diğer bir faktör, hac ibadeti idi. Hac ibadeti Müslümanların İslâm dünyasının her bir ferdiyle birliktelik sağlanmasında en fazla etkili ve en güçlü bir etkeni. Akraba ve yakınlarından pek çoğu hacca gitmesine rağmen, Şehu haccını ifa edememişti. Bir defasında hacca gitmeye yeltendi, fakat aile sorunları yüzünden bunu gerçekleştiremedi. Klâsik medrese eğitimi ile yetinmeyen Şehu, geniş çaplı bir eğitim ve öğrenim gördü. Hayat dolu bir kişiliği, heyecanlı ve ateşli bir üslûbu ve entelektüel bir bilgi birikimi bulunmaktaydı. Onun çalışmalarının hemen hemen her birinde aşk ve coşku egemendi. Onun coşku ve heyecanını şu şiir açıkça göstermektedir:

“Dostum, yalnızlığımın son bulması için Rabb'ıma yalvarmaktayım.

Kalbimde beslediğim Peygamber aşkını başkaları ile paylaşmak sevdasındayım.

Peygamberlerin şahı ve önderi Ahmed-i Muhammed'i görmek arzusundayım.

Lisanımla, kalbimde ona duyduğum sevgiyi yâd etmekte ve onu medhietmekteyim.

Attığım her adımda sanki onu yanımda görmekteyim.

Gözlerimi her ne tarafa yöneltsem orada onu görmek sevdasındayım.

Gözlerim önderim Muhammed'i görmeye müştak.

Sanki her yerde onun cemalini görüyor ve onun sesini işitiyorum.

Kulaklarımda çınlayan, gözlerimde beliren,

Kalbimin atışına yol açan hep onun özlemi.

Ama bir türlü imkânım olup da Ravza'sını ziyaret edemedim.

Haremeyn'de onunla buluşamadım.

Fakat şunu bil ki, kalbim ve ruhum onda, sanki onunla birlikte.

Mekke ve Medine ve Ravza-i Mutahhara gözlerimde tütmeğe.”¹

Ona göre hac, İslâm inancının güzide ve anlamlı bir sembolüdür. Sadeliğini kaybeden İslâm anlayışları, gerçek İslâm düşüncesine gölge düşürmektedir.

Onun tasası bundan ibaret değildi. Müslüman Fülânî öğrenciler, Mısır ve Mekke ile sürekli irtibat halinde bulunmakta, dolayısıyla İslâm dünyasındaki yeni İslâmî hareketlere aşina olmaktaydılar. Orta Doğu ve Hindistan'daki Avrupalı güçlerin istilâsına uğrayan dindaşlarına dolaylı bir şekilde destek vermekteydiler. Onların bu duyarlılıkları sonucu, Avrupalıların Sudan'ı işgali, aslında bir asır kadar gecikmiştir. Hac ibadeti sayesinde onlar, dış dünyada ortaya çıkan fikir akımlarından haberdar olmakta ve o fikir akımlarının etkisi altında kalmaktaydılar. Dâru'l-İslâm'ı, özellikle de Müslüman Hindistan'ı işgal eden Avrupa sömürgecilerinden haberdar durumdaydılar.

¹ *Ma'amare of Shehu Usumanu dan Fodio*, Malam İsa dan Shehu tarafından Hausa dilinde hazırladığı bir eserdir. Orijinal bir nüshası Mervyn Hisket'te bulunmaktadır. Zaria, ts.

Müslüman Fülânîler, İneslemenli Tuareglerle yakın temas ve ilgi içerisinde bulunmaktaydı. Özellikle Agadesli Fülânîler, hızla ıslahat düşüncesine meyiletmekte ve ıslahat hareketinin güçlü destekçileri konumunda bulunmaktaydı. Müslüman Fülânîler Tuareglerle neden bu kadar samimi birliktelik sağlayabilmekte, onları nasıl bu kadar çok etkileyebilmektedirler? Öncelikle, İneslemen halkı ile aynı havzada yaşamaktaydılar. Ayrıca, Fülânîlerin çoğu Tuareg dilini konuşmaktaydı. Tuareg dili dinî bir lisan olarak benimsenmekte ve hürmet duyulmaktaydı. Diğer yandan Fülânîler, İneslemen şeyhlerini müşşid olarak kabul etmekte, evliya türbelerini sık sık ziyaret edip, buraları küçük bir hac merkezi haline getirmekte idiler. Onların ziyaret ettiği Agades çevresinin en meşhur türbesi Sîdî Mahmûd el-Bağdâdî'ye ait bulunmaktaydı.

Şehu Osmân dan Fodio, Kâdiriyye tarikatının kurucusu Şeyh Abdülkâdir el-Geylânî'nin kendisine keşf halinde görüldüğünü, kendisi ile rüya âleminde birliktelik sağladığını iddia etmekteydi. Böylesi keşf hallerinden birinde Şeyh, kendisini Sudan bölgesinin temsilcisi olarak atamış ve kendisine biat alma yetkisini, hakikat yolunun öncüsü ve tarikatın müşşidi unvanını vermişti. Kendisine takdim ettiği İslâm kılıcını, Allah'ın düşmanlarına karşı kullanmasını öğütlemişti. Kendisiyle gerçekleşen son görüşmelerinde Gobir sultanları ile yakın temas kurmasını öğütlemişti. Yaşanan bu manevî tecrübeler Şehu'nun, Kâdiriyye'nin kurucusu ile mistik bir alâka kurmasına yol açtı. Onun bu tasavvufî yönü, ıslahatçı ve cihad önderi bir kişiliğe bürünmesine yol açtı.

İneslemen Tuaregleri gibi Müslüman Fülânîler de her yüzyılda ortaya çıkacağı düşünülen Müceddid ve Beklenen Mehdî fikrine inanmaktaydı. Bağlılarının çoğunluğu Şehu'nun da bizzat Mehdî olduğuna inanmaktaydılar. Fakat Şehu Osmân, kendisini Beklenen Mehdî olarak takdim edilmesini reddetmekteydi. O kendisini müceddidlerin sonuncusu olarak takdim etmekte, Mehdî'nin kendisinden sonra geleceğini vurgulamakta ve kendisini Mehdî'nin habercisi şeklinde lanse etmekteydi. Hem kendisi hem de taraftarları, Mehdî'nin gelmesinin çok yakın olduğuna inanmaktaydı. İslahat hareketlerini başlatmak için öngördükleri sebeplerden biri de ilâhî bir görevle gelecek bulunan Mehdî'nin çalışmasına ön hazırlık yapmak niyeti idi.

Fülânî ıslahatçıları Maghilî ve Suyûtî isimli iki ekolün önde gelen takipçileri idi. Şeyh Osmân eserlerinde her iki ekole ait fikirlerden yararlanmaktaydı. el-Maghilî'nin Sunnî Ali'yi tenkit edişi gibi, o da Habe'de İslâmî anlayışı gereği siyasî zümreyi eleştirmektedir. Kendi argümanlarını desteklemek ve kanıtlamak için Mehdî'nin gelişi konusunda es-Suyûtî'nin tespitlerini kabul etmekteydi. Kısaca söyleyebiliriz ki bu iki ekol, diğer İslâm düşünürlerinden daha çok Müslüman Fülânîleri etkilemekteydi.

a. Silâhlı Mücadeleye Teşvik ve Hazırlık

Müslüman ıslahatçılar, Gobir Hanedanlığı'nın siyasî ve sosyal yaşam tarzlarına tepki göstermekte ve onlara karşı tavır koymaktaydılar. Gobir halkının yaşam tarzını benimsememekteydiler. Uzun dönem devam edecek olan silâhlı mücadelenin başlarında ıslahatçılar, Bawa Jan Gwarzo isimli Sorkin Gobir sultanının zayıf

anını yakalamaya çalışılmaktaydı. Abdullah b. Muhammed Gobir halklarına şu tavsiyelerde bulunmaktadır:

“Sünnet basite indirgenemez. Çünkü o sıradan ve âdet türünden bir şey değildir.

Oyun ve eğlenceden uzak durunuz.

Sizleri Hakk'a, adalete, insafa çağırın davetimizi iştir de ona uymazsanız,

Kendi kendinizi ilâhî azaba ve cehennem ateşine atmış olursunuz.”²

Bu uyarı ve ikazlar Gobir Sultanlığı aristokrasisi yanında, Hausa Fülânîleri, Zamfara, ve Kebbi yöneticilerine yönelik de bulunmaktaydı. Cemaatinin pek çok üyesi sosyal ve politik baskılara maruz kalmalarına rağmen, canla başla onun mesajına sadakat göstermekteydi.

Şehu sözlerine, insanları tövbeye çağrı ile başlamaktaydı.

“Çağırma kulak verin ve Allah'tan korkun.

Gayr-i İslâmî âdetlerden, İslâm'a ters düşen töre ve yaşantılardan vazgeçin.

Hepimiz tövbe edelim. Gönlümüze sevdâyı yerleştirelim.

Dinin buyruklarına itaat edelim, tövbe ile kötülöklere son verelim.”³

Şiirin devamında o, muhataplarına ölümü hatırlatmaktaydı.

“Ölüm bir tükeniş ve yok oluş değildir.

Hiç kimsenin iyilikleri karşılıksız kalmayacaktır.

Şunu unutma ve iyi bil ki,

Ölüm geldiğinde kimse ondan yakasını kurtaramayacaktır.

Her kim ölene kadar tövbeden nasipsiz yaşamışsa,

Cehennem ateşine sürüklenecektir.”⁴

Muhataplarını dehşet verici azapla ve canlı anlatımlarla uyarmaktadır. Cehennem azabına maruz kalmamaları için onlara, cehennemin dayanılmaz vafını gözler önüne sermektedir:

“O gün günahkârlar cehenneme atılacaktır.

Aman Allah'ım! Orada karnınızı doyuracak

Ne gıdanız ne de içecek suyunuz vardır. Aklınızı başınıza alın.

Orada cehennemlikler sadece ve sürekli kaynar sular içecekler,

Zakkum ağacından acı, sert gıdalar yiyeceklerdir.

Dikenli ağaçlardan şiddetli bir şekilde acı çekeceklerdir.”⁵

²*Wakar wa'azi of Abd Allah b. Muhammed*, Centre for the Study of Nigerian Languages, Bayero University, Kano, el yazma. Eserin orijinali ve İngilizce çevirileri Abdülkadir Dangambo'nun 1980 yılında London'da hazırladığı doktora tezinde bulunmaktadır.

³*Wakar gargadi of Shehu Usumanu dan Fodio*, Centre for the Study of Nigerian Languages, Bayero University, Kano, el yazma. Eserin orijinali ve İngilizce çevirileri Abdülkadir Dangambo'nun 1980 yılında London'da hazırladığı doktora tezinde bulunmaktadır.

⁴*Wakar gargadi of Shehu Usumanu dan Fodio*, Centre for the Study of Nigerian Languages, Bayero University, Kano, el yazma. Eserin orijinali ve İngilizce çevirileri Abdülkadir Dangambo'nun 1980 yılında London'da hazırladığı doktora tezinde bulunmaktadır.

⁵*Wakar gargadi of Shehu Usumanu dan Fodio*, Centre for the Study of Nigerian Languages, Bayero University, Kano, el yazma. Eserin orijinali ve İngilizce çevirileri Abdülkadir Dangambo'nun 1980 yılında London'da hazırladığı doktora tezinde bulunmaktadır.

Peygamber'in yolunu izleyen ve sünnet-i seniyyeye sadakat gösterenleri ise cennetle müjdelemektedir:

"Yol, Peygamber'in ve ashabının yoludur.

Yol, cennetle müjdelenenlerin yoludur.

Cennet taze süt ve bal ırmaklarının bulunduğu yerdir.

Katkısız, saf ve temiz Kevser suyunu ifadeye lisan yetmez.

Orası Muhammed'in makamıdır.

Onu sevenlerin yurdu. Allah bizi de onunla beraber kılsın. Amin."⁶

Benzeri uyarı ve müjdelere insanların kalplerini kazanmaya çalışmakta, Mehdî anlayışını hayatı boyunca dillendirmekte, kıyamet alâmetlerini sık sık vurgulamakta ve düşündüklerini bağluları ile paylaşmaktaydı.

"Dinleyin. Dönem Mehdî'nin gelmesinin yakın olduğu zamandır.

Biliniz ki, onun geleceğini ortaya koyan şartlar teşekkül etmiş bulunmaktadır.

Mehdî'nin gelmesine yol açan faktörlerden birisi ulema arasında

Hırs, tamah ve dünya sevgisinin baş göstermesi,

Onların Allah'ın rızasını gözetmemeleridir.

İkincisi kanunî düzenlemelerin Kur'an'a dayanmamasıdır.

Şunu iyi bilin ki, ahir zamanda İslâm'a uygun yaşam sürülemez hâle gelecektir.

Üçüncüsü, yönetim ve idarenin sefihlerin eline geçmesidir.

Dördüncüsü, inananların zengin kapılarında beyhude yere dilenmeleridir.

Beşincisi, günahkâr ve sefih insanların baş tacı edilmesi, şeref ve izzet bulması,

Övgü ve methiyelere, alkış ve taltiflere boğulmasıdır.

Altıncısı, halkın çıldırması, ne oldum delisi haline gelmesidir.

Amaçladıklarına, isteklerine ulaşmada sınır tanımamaları,

Sabırsız ve tahammülsüz hâle gelmeleridir.

Yedincisi komşuluk ilişkilerinin bozulup ortadan kalkmasıdır.

Merhamet ortadan kalkacak, onun yerine kin ve kötü niyet egemen olacaktır.

Sekizincisi doğruluğun önemini kaybetmesi,

Yerini yalan, dolan ve hilenin almasıdır.

Dokuzuncusu, dedikodunun had safhaya ulaşması,

Menfaat uğruna kişinin kardeşini bile aldatmasıdır.

Onuncusu ise, iffet, haya, ar ve namus duygusunun ortadan kalkması,

Kadın ve erkeklerin birbirinden asla utanmamaları,

Birbirinden çekinmez hâle gelmeleridir.

İşte o zaman Allah kapıları açacak,

Mehdî gelecek ve halk ona sadakat duyacaktır."⁷

⁶*Wakar gargadi of Shehu Usumanu dan Fodio*, Centre for the Study of Nigerian Languages, Bayero University, Kano, el yazma. Eserin orijinali ve İngilizce çevirileri Abdülkadir Dangambo'nun 1980 yılında London'da hazırladığı doktora tezinde bulunmaktadır.

Köylü ve göçebeleri irşada koyulan Şehu, onları içerisinde buldukları sosyal ve politik buhranlar karşısında uyarmaktaydı. Mehdî'nin yakını olma şerefini edinmek için Şehu'ya katılmaları istenmekteydi.

Gobir'e bağlı Habe halkı, Şehu'nun, uyarı ve ikazları ile, yaşam tarzlarını tehdit ettiğini düşünmekteydi. Şehu'nun iddia ettiği gibi, kendilerinin yanlış yolda olduklarını düşünmemekteydiler. İslâm'ın temel esasları ile hanedanlığın geleneksel din ve inançları çelişmekte ve çatışmaktaydı.

Şehu Osmân, Gobir bürokrasisinde etkisizdi. Bu eksikliğini gidermek için Bawa Jon Gwarzo'nun torunu Yunfa'yı Gobir sultanı olarak işbaşına getirmeye çalıştı. O bu tutumuyla Gobir siyasetine müdahale etmeye çalışmaktaydı. Yunfa, önceleri Şehu'ya yakınlık gösterdi. Saltanat koltuğunun gerisinde Şehu'nun nüfuzu ve desteğini almaktaydı. Fakat Yunfa ona karşı gösterdiği yakın ilgiden vazgeçti ve tutumunu değiştirdi. Hatta, onun serbest hareket etmesine müsaade bile etmedi. Yunfa'nın bu tutumu Müslüman ıslahatçıları şaşkına çevirdi ve morallerini bozdu. Sonunda her iki taraf birbirine öfke duymaya başladı.

Bu süreçte Yunfa, otoriteyi tekelinde toplamaya çalıştı. Zilkade 1218/Şubat 1804'te anlaşmazlığa yol açan bir takım olayların ortaya çıkması ile Şehu ve taraftarları, Gudu'ya hicret etmek zorunda kaldı. Gudu, Gobir'in uzak bir sınır kasabası olup, Gobir idaresinin nüfuzu dışında kalmaktaydı. Bu durum, ıslahatçılar tarafından hicret diye isimlendirilmekte, dâru'l-küfr bir bölgeden dâru'l-İslâm olan bölgeye geçiş şeklinde değerlendirilmekteydi. Bu, açıkça Hz. Muhammed (s.)'in 622 yılında ki Mekke'den Medine'ye hicreti ile paralellik arz etmekte, onun hicretine benzediği düşünülmekteydi.

Yunfa bu olayı bir isyan girişimi tarzında değerlendirdi. Şehu'nun görevlendirdiği halife ve vekilleri, isyancı ve terörist olarak gördü. Onları cezalandırmak için üzerlerine askerî kuvvetler gönderdi. Gönderilen askerî birlikler Müslümanlara saldırı düzenledi. Müslümanlar da mukabelede bulunup misilleme yapmaları ile Hausa cihadı başlamış oldu.

b. Hausa'da Silâhlı Mücadelenin Başlaması: 1219-1227/1804-1812

Gobir Devleti'ne karşı başlatılan silâhlı mücadelenin ilk safhası, batı ve kuzeyde Rima ırmağı, güneyde Zamfara ırmağı ve doğuda Bunsuru ırmağı ile çevrili bölgede gerçekleşti. Bölge maki toplulukları ile kaplı düz bir alan ve yüksek kayalıkların yer yer yükseldiği bir özellikte bulunmaktaydı. Burası, süvari birlikleri için aranıp da bulunamayacak bir özelliğe sahip yerd. Fakat surlarla kaplı şehirleri ele geçirmek pek kolay değildi. Dışarıdan kuşatma yapmanın ve askerî seferler düzenlemenin bir takım zorlukları vardı.

Gobir Devleti 12/18. yüzyılın ikinci yarısında gücünün zirvesine ulaştı. Düzenlenen muhasara ve işgallerle Zamfara ve Katsina bölgelerini kontrol altına almakta ve bu bölgelere egemen olmaktaydı. Fakat Abdullah b. Muhammed, Muhammed Bello ve Aliyu Jedo'nun önderlik ettiği Müslüman güçler, zamanla Habeli

→

⁷*Alamomin bayyanar Mahadi*, Osmân b. Fudi'ye atfedilen bir eserdir. Centre for the Study of Nigerian Languages, Bayero University, Kano, el yazma. Eserin orijinali ve İngilizce çevirileri Abdülkadir Dangambo'nun 1980 yılında London'da hazırladığı doktora tezinde bulunmaktadır.

hasımlarından daha iyi askerî güce ve tekniğe sahip konuma geldiler. Fülânîlerin savaş taktikleri hem geleneksel Arap savaşlarına hem de Tuareglerin çöl baskınlarına benzemektedir.

Habeli siyasilere muhalif Fülânî topluluklarından teşekkül eden Şehu ordusu dört gruba ayrılmaktaydı. Bunların en önemlileri okçu birlikleriydi. Diğer birlik Hausa köylülerinden teşekkül etmekteydi. Bunların ellerinde savunma gereci olarak balta, asa ve kılıç gibi basit kesici âletler bulunmaktaydı. Ordusunda Hausalılardan yer alması, hizmet sahasını Hausalılardan içlerine kadar götürdüğünü ve Hausalıları etkilemeyi başardığını göstermektedir. Diğer bir askerî birlik süvari grubuydu. Fülânî ulemasından teşekkül eden bu birlik, hem eğitim öğretim hizmetini hem de askerî hizmetleri yürüten atlı zümredir. Bunların yanında Müslüman Fülânîlerin müttetiklerinden Tuareg askerî birlikleri de ordunun bir kısmını teşkil etmekteydi. Fakat Tuaregler diğer gruplar kadar güvenilir bir çizgi izlememekteydi. Zafere bir adım yaklaşıldığı durumlarda bile savaş alanını terk etmekle ve cihaddan kaçmakla itham edilmekteydiler.

Benimsenen savaş taktikleri sonucu, bir takım başıbozuk ve bireysel hareketlere rastlanmaktaydı. Yaya ve piyade birlikleri süvari güçlerinin ortasında ilerlemekteydi. Cihadın ilk dönemlerinde, Fülânî ordusu istenildiği düzeyde uyum ve insicam içerisinde hareket edememekteydi. Ordunun askerî disiplinden yoksunluğunun en önemli sebebi, ordu komutanlarının son derece iyi niyetli ve oldukça müsamahalı davranmalarıydı. Küçük başarılar elde edildiğinde, durum abartılmakta ve düşmanın mağlup edildiği kanısına sahip olunmaktaydı. Edinilen tecrübeler sonucu zaman içerisinde Şehu ordusu, arazi şartlarından yararlanarak pusu kurmaya, dikenli çalılıklarda ve ormanlık arazide düşmanı gafil avlamaya, düşman güçlerine tuzak kurmaya, rakip güçleri etkisizleştirmeye başladı. Okçu, yaya ve süvari birlikleri ortak bir çatı altında toplanmaya çalışıldı. Bu durum geleneksel savaş taktikleri dışındaydı. Zira şartlar gereği, organizeli savaşa zorunluluğu ortaya çıkmaktaydı. Şehu ordusu, daha sonra bünyesinde özel istihbarat gücü barındırmakta, savaşta her türlü askerî taktiğe başvurmakta ve tüm şartları kendi lehlerine çevirmeye çalışmaktaydı. Her şartta düşmana amansız darbe vurmaya suretiyle düşman güçlerine toparlanma fırsatı tanınmamaktaydı. Zaman ve zeminin en iyi şekilde ayarlanması, muharebe meydanlarındaki yerleşim düzenleri ve fırsatları değerlendirmek suretiyle çoğu zaman düşman birlikleri gafil avlanmakta, kazanılan zafer ve ganimetlerle sevinilmekteydi. Şeyh Osmân'ın kazandığı bu zaferler, Sudan halkının umudu haline geldi. İşte onların onun yanında düşmana karşı kazandıkları zafer coşkusunu yansıtan bir şiir:

“Onlarla karşılaşmıştık bir Perşembe günü
 Öğleden önce Qurdam'ın yüksek tepelerinde.
 Ocağın başında toplanmış mangal yapıyorlardı.
 Onları tüm meskenleri ile birlikte ele geçirdik.
 Ele geçirdiğimiz ganimetler, göz kamaştıran elbiseler
 Nefis halılar ve tüm mefruşatlar.
 İsyân etmişlerdi, savaş için her şeyi göze almışlardı.
 Aşama aşama, irili ufaklı her türlü savaş hazırlığını gerçekleştirmişlerdi.

Bayrağımız onların diyarlarında dalgalanmaya başladı.

Bayrağımız çizgili yapısı ve renkli kumaşı ile onların tepkisine maruz kalmaktaydı.

Biz onlara, onlar bizlere silâhli saldırıda bulunuyordu.

Saldırıları ile tozu dumana katmaktaydılar.

Ama okları hedefi yakalayamamakta,

Kılıçları mecalsiz ellerde körelmekte,

Mızrakları basiretsiz ellerde anlamsızlaşmaktaydı.

Sonunda taşı tarağı toplayamadan kaçışmak zorunda kaldılar.

Orduları hallaç pamuğu gibi darmadağın edilip aç ve susuz kaldılar.

Çekirgeler gibi dağılıp şaşkına döndüler.

Hepsini öldürüp mallarına el koyduk.

Tüm varlık ve servetlerini vadide bırakıp kaçmak zorunda kaldılar.”⁸

Mücahidlerin askerî, siyasî ve iktisadî savaş plân ve stratejileri, doğuda Konomo kenti, batıda Birnin Kebbi'yi ele geçirip Zamfara ırmağı yatağını kendi hinterlandları haline getirmektir. Dolayısıyla onlar, önemli bir hayat sahası niteliğindeki Zamfara havzasını kontrol altına aldılar. Savaşın tüm şiddeti ile uzun zaman devam edeceği her halinden belliydi. Habe Kalesi'ni ele geçirmek isteyen Şehu kuvvetleri büyük bir meydan savaşına hazırlandı. Habe Krallığı'ndaki diğer Fülânî grupları ile bağlantıya geçildi. Buldukları yerlerde Habe Krallığı'na karşı isyana geçmeleri sağlandı. Dolayısıyla Gobirawa'nın muhtemel müttefikleri ile temasa geçmesine fırsat tanınmadı.

Başarılı askerî taktik ve stratejileri ile Şehu güçleri, ilk önemli zaferlerini 1219/1804 yılında Tobkin Kwotto'da kazandılar. Fakat bu zaferler, Müslümanların bir takım mağlubiyetlere maruz kalmadığı anlamına gelmez. En önemli mağlubiyet, 1219/1804 yılındaki Tsuntsuwa Savaşı ile 1220/1805 yılındaki Alwasa Savaşı'nın kaybedilmesi idi. Tsubtsuwa Savaşı'nda bir takım sıkıntılara maruz kalınsa da elde edilen mağlubiyetlerin hiçbiri Müslümanları yıldırmadı. Gerçi bu savaşta ölen Müslümanların çoğunluğu ulema sınıfındandı. Zira bunlar, Müslüman Fülânî güçlerinin elit zümresini ve kalbur üstü kesimini teşkil etmekteydi. Müslüman Fülânîlerin pek çok okur-yazar kitlesini savaşta kaybetmesi, cihadın seyrinde de önemli değişikliklere yol açtı. Çünkü, Şehu'nun profesyonel ve seçkin savaş birlikleri ulemadan meydana gelmekteydi. Verilen bu kayıplarla Şehu, ileriye dönük ideallerinin gerçekleşmesinde bir takım sıkıntılar yaşadı. Şehu kuvvetleri 1223/1808 yılında Gobir'in başkenti Alkalawa'yı ele geçirdi. Alkalawa'nın düşmesiyle de Gobirawa'nın direnişi son buldu.

Gobir karşısında uğranılan mağlubiyetler, cihadın hızını kesmedi. Hatta Fülânî cihadının Kano, Zaria, Bauchi gibi diğer Habe Krallıklarına sıçramasına yol açtı. Özellikle Borno Sultanlığı'nda yaşayan Fülânîler, Borno mailerine karşı isyana kalkıştı. Uzak diyarlarda gerçekleşen ve ilhamlarını Şehu'dan alan bu fetih hareketleri, Fülânî aşiret liderlerinin öncülüğünde gerçekleşmekteydi. Zira Şehu, kendisinin

⁸ Abdullah b. Fûdî, *Tazyin al-waraqat of Abdullah ibn Muhammad*, ter. ve haz. Mervyn Hiskett, Ibadan 1963, s. 112-113.

manevî eğitiminden geçen ve kendisine müntesip ileri gelen Fülânî halifelerini görevlendirerek halkların cihada katılımını sağlamaktaydı. Şehu tarafından *Emîn* veya *Sancaktar* unvanı ile görevlendirilen bu halifeler, askerî birliklerin başına getirilmekteydi. Askerî birliklerin komutasını üstlenen emînlerin daha önceden kazandığı askerî zaferlerle kendilerini ispat etmeleri gerekmektedir. Görevlendirildikleri bölgelerde üstün başarı gösteren ve cihadı hakkıyla temsil eden emînlere fethettikleri yeni coğrafyanın idaresi verilir ve onlar bağımsız birer eyalet valileri konumuna gelirlerdi. Fakat hem tasavvufî hem de siyasî açıdan Şehu'ya bey'at ettikleri için Şehu'nun müttetikleri konumundaydılar.

1227/1812 yılında Müslüman Fülânî Devleti teşekkül etti. Kurulan Fülânî Devleti, başlıca iki büyük eyaletten müteşekkildi. Güneybatı eyaletinin başkenti Gwandu olup Şehu'nun kardeşi Abdullah b. Muhammed tarafından idare edilmekteydi. Ülkenin kuzeybatı bölgesinin başkenti ise önceleri Wurno iken sonradan Sokoto olmuştur. Sokoto ise Şehu'nun ikinci oğlu Muhammed Bello tarafından yönetilmekteydi. Şehu'nun kendisi ise halife unvanına sahip bulunmaktaydı. Resmîyete göre her iki bölgenin idaresini uhdesinde bulundurmaktaydı. Gerçekte ise her geçen gün iki vekili de ülkenin gerçek başkanı konumuna gelmekteydi. Çünkü Şehu ömrünün kalan kısmını, eğitim öğretim işlerini yürütmek ve eser yazmakla geçiriyordu. 1227/1812 yılından beri Fülânî hilâfeti, Birnin Konni'nin güneyinde yer alan Hausa topraklarının çoğunu kontrol altında tutmaktaydı. Ülkenin kuzeyine düşen Ahir Sultanlığı ise dolaylı da olsa Fülânî Devleti'ne bağlı bulunmaktaydı. Bir süre sonra Agadeş Sultanlığı da halifenin müttetiki konumuna geldi ve halifeye destek verdi.

Her iki eyaletin ortak idaresi söz konusu değildi, ama Fülânî Devleti coğrafyası dahilinde ticaret yollarının güvenliği ve içtimaî hayatın insicamı birlikte sağlanmaktaydı.

1227/1812 yılında hilâfetin güneydoğu sınırı Benue ırmağına kadar, batı sınırı Nijer ırmağının doğu hattına kadar uzanırken, doğu sınırı uzun yıllar kargaşalı ve kavgalı bir konumda kalmıştır. Ülkenin siyasî otoritesi zayıflayınca, Gombe Devleti'ne sınır topraklarda bir takım çalkantılar gerçekleşti. Fakat açık konumda bulunan ülkenin güney sınırında İslâmlaştırma faaliyetleri ve fetih hareketleri uzun yıllar devam etti.

c. Hausa İslahat Hareketinin Sonuçları

Hausa ıslahat hareketi uzun vadeli bir takım sonuçlara yol açmıştır. Bunların bir kısım semere ve sonuçlarını günümüzde de görmekteyiz. Bu sonuçlardan ilki, İslâm'ın hâkim din konumuna gelmesidir. Zira, daha önce Müslümanlar bölgede azınlık statüsünde bulunmaktayken, mücadele sonrası dönemde İslâm, resmî din kabul edilmiş ve reâyâsından devlet başkanına kadar çoğunluğun dini konumuna gelmiştir. Siyasî ve içtimaî hayat, şer'î esaslara göre belirlenmeye başlanmıştır. Diğer bir önemli sonuç ise, siyasî yetkilerin ulemaya devredilmesi, ilmî otoritenin işlevinin artması ve onların görüşlerine başvurulmasıdır. Önceden ulema, hanedan üyelerinin siyasî baskısı altında bulunmakta ve sürekli takibata maruz kalmaktaydı. Sünnî Ali döneminde Timbuktu'daki Sanhaja ulemasının sahip olduğu imtiyazlar tekrar ele geçirilmiş oldu. Bu dönemde ulema, sadece eğitim sorunları ile ilgilenme-

mekte, aynı zamanda siyasî meselelerle de uğraşmaktaydılar. Diğer bir sonuç ise dağınık ve özerk Habe Krallıklarının İslâmî Emirlikler şekline dönüşmesi ve hilâfet merkezine, yani Sokoto'ya bağlanmasıdır. İslahat hareketi, bölgede dinî hedefler kadar siyasî gayeler de gütmüş, bölgenin dâru'l-İslâm hâline gelmesine yol açmıştır. İslahat hareketi toplumun ıslahını sağlamış, ilâhî hükümlerin icrasına imkân hazırlamış, Müslümanlarda İslâmî bilincin canlanmasına hız kazandırmış ve İslâmî bir yönetim sisteminin gerçekleşmesine yol açmıştır. Fakat dinî ideallerin kötüye kullanılması ve din adına bir takım yanlış adımların atılması da, ortaya çıkan olumsuz sonuçlardandı. Hausa idaresinin Müslüman yöneticilerin eline geçmesine, ülkede İslâmî bir yönetimin gerçekleşmesine rağmen, dinî ve içtimaî sahada ileri düzeyde bir devrim olmamış, yaşam tarzlarında ileri düzeyde bir değişim yapılamamıştır.

İslahat hareketinin bu tür siyasî sonuçlarının yanında bir takım iktisadî sonuçları da olmuştur. Hausa ticaret merkezlerinde ve ticaret yollarında bir takım değişiklikler gerçekleşmiştir. Başa geçen siyasî oluşuma bağlı olarak yeni ticaret merkezleri kurulmuştur. Yeniden yapılanmaya ve bir takım kasabaların inşasına paralel olarak şekillenişine paralel olarak ticaret yollarında da değişim gerçekleşmiştir. Böylece ticaret yollarının kontrolü Sokoto Devleti'nin eline geçmiştir.⁹

Diğer bir önemli sonuç ise cihad düşüncesinin popüler hâle gelmesidir. Sudan bölgelerinde İslâm'ı bireysel düzeyde yaşamaya çalışan ve toplumun gidişatına aldırmanın Müslüman tipi yerine değişim arzulayan, inançlarını hayata geçirmek isteyen ve İslâmî bir yönetimin tesisi için silâha sarılan mücahidler boy göstermeye başladı. Müslümanlar Hausa cihadından ibret almaya, kendilerini Hausa cihadı ile özdeşleştirmeye çalışmaktılar.

4. MASİNA ISLAHAT HAREKETİ

Şehu Osmân'ın tutumunu ve çizgisini benimseyen ilk şahsiyet, Masinalı bir Fülânî âlim olan ve Seku Ahmedu ya da Ahmedu Lobbo diye bilinen Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekir b. Saîd'dir. Kendisi 1214/1800 yılında Masina'da ıslahat hareketleri başlatan Müslüman ıslahatçılardan birisidir. Fakat onlardan farklı olarak askerî zaferler elde eden bir kumandan ve seçkin bir liderdir.

Ahmed b. Muhammed, Şehu Osmân dan Fodio'nun mürididir. Şehu'nun huzurunda rahle-i tedrisat görmüştür. Dolayısıyla fikhî açıdan Mâlikî mezhebine mensup, tasavvufî açıdan Kâdiriyye tarikatına bağlı bir şahsiyettir. Bazı araştırmacılar, onun Hausa cihadına katıldığını söylemektedir. Kendisi irşadla görevlendirilmiş, yıllarca kendi göçebe kabilesine dini tebliğ etmiştir. Kabilesi kendisini benimseyip vaazlarından etkilenmiştir. Bölgenin siyasî otoriteleri olan Dikko kılanlarından Fülânî ordo'ün üyelerini irşad etmek için yıllarca gayret sarf ettiyse de pek başarılı olamamıştır. Mesajına kulak vermemele birlikte küfürde ısrarcı davrandıkları için ordo'nlere karşı cihadını ilân etmiştir. Silâhlı mücadeleye başlamasının 1225/1810 veya 1234/1818 yılında gerçekleştiği şeklinde iki farklı yaklaşım bulunmaktadır.

Ahmed b. Muhammed'in uzun bir seyr u sülûk eğitimi gördüğü, Şehu Osmân'dan icazet ve bir cihad sancak aldığı söylenmektedir. İcazet ve sancak alışı göz

⁹ Adamu, Mahdi, The Hausa Factor in West African History, Zaria ve Ibadan 1978.

önünde tutulacak olursa Şehu, onun manevî üstadı, mürşidi ve siyasi önderiydi. Sonradan Ahmed b. Muhammed'le Sokoto hilâfeti arasında bey'at konusunda anlaşmazlığın ortaya çıktığı görülmektedir. Zira, Sokoto idarecileri bölgenin kendilerine bağlı olması nedeniyle bölge Müslümanlarının da Sokoto halifesine bey'at etmesini beklemekteydi.

Ahmed b. Muhammed, Hausalı Fülânî ıslahatçılarından bazı konularda fikrî ayrılığa düştü. Azaward Kuntası'na¹⁰ müntesip bir takım ulema bölgelerinde etkin rol oynaması yönünde kendisine destek verdi. Örneğin, Kunta şeyhi Sîdî Muhammed b. Sîdî el-Muhtâr el-Kunti'nin müridi Alfa Nûh b. Tâhir bunlardan biri olup onun yakın danışmanlarındandı. Her ne kadar Şehu'nun halifesi olarak yola çıkmışsa da Şeyh Ahmed b. Muhammed müstakil konuma gelmiş, tasavvufî ve siyasi bey'atını bizzat kendisine yaptırmaya başlamıştır.

Seku Ahmedu cihadının başladığı dönemler, Masina Fülânîleri, Segulu Bambaralara tâbi durumda bulunmaktaydı. Bambaralara karşı silâhlı mücadele başlatan Ahmed b. Muhammed, onlar karşısında etki ve nüfuzunu hissettirmeyi başardı. Cihadın başladığı dönemlerde kendisi Hamdallahi şehrini kurdu. Elde edilen zaferin sonunda Hamdallahi, Masina Fülânîleri, Segu Bambaraları ve Karta halkını egemenliği altına alan devletin başkenti konumuna geldi. Kurduğu Masina Devleti'nin otoritesi aynı zamanda Timbuktu genelinde de kendini hissettirmeye başladı. Masina Devleti'nin nasıl kurulduğunu ve komşu ülkelerle ne tür bir ilişki içerisinde bulunduğunu bir sonraki çalışmamızda ele alacağız.

Ahmed b. Muhammed'in ıslahat hareketine katılan mücahid kitlesinin Şehu Osmân dan Fodio'nun bağlılarına oranla son derece az olduğu görülmektedir. Ahmed b. Muhammed dindar ve muttaki bir Kâdirî şeyhidir. Hausalı ıslahat önderleri gibi, o da Mehdî anlayışını benimsemekteydi. Ciddi düzeyde kendisinin Mehdî olduğunu iddia etmemiştir, fakat kendisini müceddid ve Hz. Peygamber (s.)'in on ikinci halifesi diye takdim etmiştir. Aslında bu iddia, Mehdî düşüncesi gibi siyasî bir içeriğe sahip bulunmaktaydı. Ahmed b. Muhammed'in Şehu Osmân dan Fodio gibi, 12-13/18-19. yüzyılın Mehdîsi olma heyecanını taşıdığını görmekteyiz.

Ahmed b. Muhammed'in ıslahat hareketini, siyasî açıdan Timbuktu'daki Arma otoritesini deviren aksiyoner bir hareket diye görebiliriz. Songhay Devleti'nin bir parçası olacak şekilde siyasî bir teşekkül oluşturmayı başarmıştır.

MASINA ISLAHAT HAREKETİNİN SONUÇLARI

Ahmed b. Muhammed'in öncüsü olduğu ıslahat hareketinin öncelikle etkisi, Masina, Segu, Kaarta ve Timbuktu gibi varlıklarını ayrı ayrı sürdüren bölge sultanlarının tek bir İslâmî devlet çatısı altında toplanması, bölgede bütünlüğün tesis edilmesidir. İkinci önemli etkisi ise Müslümanlıkları sözde ve yüzeysel durumda bulunan kitlelerin sünnet-i seniyyeye uygun yaşam sürmeye başlaması, sünnete uygun yaşam tarzının bölgede egemen kılınmasıdır. Hausa mücahidleri gibi Ahmed b. Muhammed'in de yegâne gayesi dâru'l-İslâm coğrafyasını genişletmek, İslâm'ın yayılmasını sağlamaktır. Fakat kendisinden sonraki halifeleri ve kendisine bağlı ıslahat temsilcileri, kendilerini yeteri kadar halka takdim edememekte, halkın benim-

¹⁰ Stewart, C. C., "Frontier Disputes and Problems of Legitimation: Sokoto-Masina Relations 1817-1837", *Journal of African History*, XVII, 4, 1976.

sedîği yanlış dinî anlayışları düzeltmemekte ve yeteri kadar etkili bir rol oynayamamaktaydılar.

Masina ıslahat hareketinin bir diğer tesiri, genellikle çapulculuk, talan ve baskınlarla hayatlarını geçiren göçebe Masina Fülânîlerini yerleşik hayata alıştırmaları ve mukim bir yaşam sürmelerini sağlamasıdır. Öyle ki bölgenin en varlıklı çiftçi ve ziraatçıları onlar oldular. Prof. Marion Johnson'un da ifade ettiği gibi, bu süreç belki cihaddan önce başlamış ve cihadın başarısına etki etmiştir.¹¹ Cihadın önemi bu yöndeki değişimlere hız ve cesaret vermesi şeklinde ifade edilebilir.

Hausa ıslahat hareketinde olduğu gibi, Şeyh Ahmed'in ıslahat hareketi de, geleneksel, pasif, sessiz, sosyal hayattan kopuk ve bireyselliğe dayalı İslâm anlayışı yerine, canlı, dinamik, reaksiyoner ve rasyonel bir İslâm anlayışının benimsenmesine katkıda bulunmuştur. Bu süreçte ıslahat hareketinin başarılı olduğu bir diğer adım ise Müslüman entelektüellerin ilmî araştırmalar, kültürel etkinlikler kadar, siyasî gündemle de üst düzey profile ilgilenmeleridir. Şeyh Ahmed'in problemlere yaklaşım tarzı, kitlelerin kabul gördüğü bir anlayış haline geldi. Özetle Şeyh Ahmed, Bambara elitlerine ve Fülânî ordoenlerine karşı çıktığı kadar cehalete karşı da tavrı koyan bir şahsiyettir.

5. EL-HÂC MAHMÛD'UN (Ö. 1266/1850) ÖNCÜLÜK ETTİĞİ İSLAHAT HAREKETİ

Güneydoğu istikametinde, kabile ve aşiret gruplarının yaşadığı Black Volta bölgesinin aşağı taraflarında 1266/1850 yıllarında ortaya çıkan bir diğer ıslahat hareketidir. O dönemlerde Fransız sömürge güçleri Merkezî ve Batı Sudan'ı işgal etmekte, yine İngiliz güçleri de Ashanti Emirliği'ne saldırı düzenlemekteydi. Bölgenin Fransızlar ve diğer Avrupa güçleri tarafından işgaline kadar mücadeleci İslâmî hareketler pek tanınmamaktaydı. Müslüman topraklarının işgal edilmesi cihad hareketlerinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamış oldu.

Bölgede ortaya çıkan bu ıslahat hareketinin lideri diğer hareket önderleri gibi Fülânî değil, Torodbeli bir şahsiyetti. el-Hâc Mahmûd, Dounala'dan bölgeye gelen Dyulalı bir âlimdi. Şeyhi, Dyulasso şeyhi İmâm Yahyâ b. Abdurrahmân'dı. Kendisinden hem iyi bir İslâmî eğitim hem de Kâdirî icazeti aldı. Daha sonra hacca gitti. Hac dönüşü Suriye'ye uğradı. Burada Şeyh Abdurrahîm'le tanıştı. Ondan Kâdirî icazetini yeniledi. Bu şeyhe ülkesine dönüp, orayı fethedeceği ve oradaki tüm kasabalarda bir mescit inşa edeceği sözünü verdi.

O tasavvufî eğitimini Batı Sudan değil, Orta Doğu orijinli Kâdirîliğine göre tamamlamıştır. Yerli Müslümanları kendi safına çekmeye yönelik propaganda faaliyetlerinden yanı sıra, Black Volta'nın batı tarafına düşen Boromolu Müslüman olmayan kitleleri ile de temas kurmaya çalıştı. Kabile olarak yaşamlarını sürdüren bölge halklarından Dyula'ya bağlı Kantosi Müslümanlarının desteğini aldı. O dönemin nüfuzlu halk kitlelerinden sayılan Kantosi Müslümanları, bölgede yaşayan putperest kitlelere olumlu gözle bakmamaktaydı. Zira onlar, Volta/Hausa'daki Fülânî hareketine, Sahra/Sahil'deki Ineslemen hareketine karşı ilk ciddi tepkiyi gösteren kitlelerdi.

el-Hâc Mahmûd başlangıçta bir dizi zafer elde etti. Karargâhını kurduğu ve Wahabu ismini verdiği şehri merkez edinin küçük bir İslâmî emirlik teşekkül ettir-

¹¹Stewart, C. C., "Frontier Disputes and Problems of Legitimation: Sokoto-Masina Relations 1817-1837", *Journal of African History*, XVII, 4, 1976.

meyi başardı. Ölümünden sonra yerine yeğeni Karamoko Muhtâr geçti. Zoborma lideri Babatu ile işbirliği yaptı. Babatu'nun yardımıyla Muhtâr, cihadı yaygınlaştırmaya çalıştı. Fakat kendisine tepki gösteren diğer Müslümanlar önünü kesti. Babatu'nun oyunuyla Muhtâr'a pusu kuruldu. Muhafız Müslüman gruplar tarafından mağlup edildi.

Dyula Müslümanları Volta havzasındaki Fülânî ıslahat hareketine destek vermekteydiler. ıslahat önderlerinin kendilerine bölge putperestleri ile yakın temas kurmalarına müsaade etmedikleri için bir takım zorluklarla karşılaşmaktaydılar. Ticarî hayatlarının bir gereği olarak bölge halkları ile yakın diyalog içerisinde bulunmaları gerekmektedir. Zira putperest zümreler onların pazarı konumundaydı. Ticarî hayatın durmasına ve iş adamlarının hareket kabiliyetinin zayıflamasına yol açmasından dolayı aslında bölge halkları, savaş ve kargaşalık istememekteydi. İslâmî bir yönetimin teşekkülünü gaye edinen ve bölgenin ticarî hayatını etkileyen ıslahat hareketlerinin en bariz örneği Wahabu cihadıdır. Kısaca, el-Hâc Mahmûd'un kurmak istediği emirlik, sadece birkaç kasaba ile sınırlı kaldı.

SONUÇ

Buraya kadar tanıtmaya çalıştığımız ıslahat hareketlerinin ortak noktalarını sunmak suretiyle makalemize son vermek istiyorum.

İdealist Müslüman ulema, bid'atçı, geleneksel ve uysal İslam anlayışına, İslâm dışı hayat tarzına tepki göstermiştir.

Müslüman ulema siyasî bir kimlik kazanmıştır.

Şehu Osmân b. Fudî ve el-Hâc Mahmûd isimlerinde görüleceği üzere, bu tür hareketlerde hac ibadeti ve Kâdirî tarikatı baş rol oynamıştır. Şehu hacca giden kişinin İslâm dünyasını daha yakından tanıyacağını düşünmekte, el-Hâc Mahmûd ise hacca giden kişinin İslâmî kişilik kazanacağını ön plâna çıkarmaktaydı. Ahmed b. Muhammed'in hac ibadetini yeterince kullanıp kullanmadığını bilemeyiz ama Kâdirî tarikatının prestijini fazlasıyla kullandığını görmekteyiz.

İslâmî düşüncenin kimi prensipleri bu şahsiyetleri evrensel İslâm düşüncesini benimsemeye sevk etmiştir. Onlara göre İslâm, fert ve toplum hayatımızda, bireysel yaşamımız ve siyasî hayatımızda, ahlâkî ve toplumsal davranışlarımızda Müslümanların yegâne yaşam tarzı olmalıdır. Müslümanların sünnet ve şeriata uygun tarzda yaşam sürmesi esastır. Müslümanların ülkelerinde sünnet ve şeriat dışı tutum ve davranışlara müsamaha göstermemeleri gerekir. Dolayısıyla bu cihad hareketleri ideal bir toplum vücuda getirmenin çabasını gütmekteydi.

Diğer bir önemli nokta, Şehu Osmân b. Radi ve Ahmed b. Muhammed'in söylemlerinde gördüğümüz üzere, Mehdîlik düşüncesinin önemli bir motivasyon ruhu kazandırmasıdır. Her ne kadar el-Hâc Mahmûd'un Mehdî beklentisi içerisinde bulunmadığı söylene de, yetişme tarzı ve öğrenim hayatında Mehdî düşüncesinin önemli bir yer tuttuğu bilinmektedir.

Her bir ıslahat hareketi kendi dönemi ve yöresinde yeni bir İslâm coğrafyası teşekkül ettirmekte ve buralara dâru'l-İslâm adını vermekteydiler. Topraklarında İslâm dışı uygulamalarının değil, İslâm hukukunun uygulanmasını vurgulamaktaydılar. Volta bölgesinde şer'î yönetimler kısa ömürlü olsa da, Nijer ve Hausa ülkesinde bu hareketler uzun ömürlü olmuştur.

MORFOLOJİK (SARFÎ) VE LEKSİKOLOJİK (MU'CEMÎ)
DELÂLETLER ARASINDA
ESMÂ-İ HÜSNÂDA TERÂDÜFÜN NEFYİ*
[ve FURÛKUN İSBÂTI]**

Ahmed Muhtar ÖMER

Çeviren: Ömer KARA***

İhtilâf, ismin ister leksik manasından (iki isim, kök olarak farklılık arz eder; mana itibariyle bir yakınlık bulunur; bu durumda müterâdif sanılır.¹) isterse morfolojik anlamından kaynaklansın (iki isim, kök itibariyle aynı olur; bu durumda bu ikisinin tekrar ettiği sanılır.) bilginler, esmâ-i hüsnâda delâlet/anlam açısından aynı olan iki ismin bulunmadığını benimsemişlerdir.

Birinci Kısım (Leksik Anlamdan Kaynaklananlar): Bunlar, manaları yakın olan iki kelimenin müterâdif sanıldığı sıfatlardır:

• Allah'ın kendi zâtını nitelediği *şükür* ve *hamd* kelimeleri arasındaki ayrım, şu âyetlerde görülebilir.

a. “واعلموا ان الله غني حميد”²; “انه حميد مجيد”³; “تتريل من حكيم حميد”⁴

* Bu makalenin orijinal ismi, “İntifâu't-Terâdüf fi Esmâillâh beyne'd-Delâleti'l-Mu'cemiyye ve'd-Delâleti's-Sarfiyye”dir. (*Mecelletü Külliyyeti Dâri'l-Ulûm, Câmi'atü Kâhire, Kahire, 1996, sayı: 20, s. 3-35*).

** Furûk sahasında pratik çalışmaların azlığı sebebiyle furûk konusunda çalışan biri olarak bu makaleyi önemseydiğimiz için çevirisine karar verdik. Makalenin önemi, furûka ‘leksik’ açıdan baktığı gibi ‘morfolojik’ anlamda yaklaşmasıdır. Bu makalenin, “furûku tespit etme metotları”nı tespit ederken hem leksikolojik hem de morfolojik metodu ortaya koymamızda yardımcı olacağını düşünüyoruz. Ayrıca makalenin orijinal başlığında bulunmamakla beraber önemine binaen muhtevadan ve terâdüfün nefyinin “furûk” teknik terimini çağrıştırmamasından hareketle tercümenin başlığına [ve *Furûkun İsbâtı*] ilâvesini biz yaptık. Âyet referansları, makalenin orijinalinde metin içinde verilmesine karşılık biz bunları dipnota taşıdık. Dipnotlardaki referanslandırma sistemini tefsîr alanındaki genel formata uygun olarak değiştirdik. (çev.)

*** Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. omer_kara1@hotmail.com

¹ Ebû Hilâl el-Askerî, Furûk adlı eserinde şöyle demektedir: “Bir dilde (lehçede) zâtlardan bir zâta ve manalardan bir manaya delâlet eden her iki isimden biri, ötekinin yüklendiği anlamdan farklı bir anlamı yüklenir.” (Askerî, Ebû Hilâl, el-Furûku'l-Luğaviyye, tah. Hüsâmeddin el-Kudsî, Beyrut, ts., s. 11). Bkz. Mahmûd, Süleymân Sâmî, en-Nûru'l-Esmâ fi Şerhi Esmâillâhi'l-Hüsnâ, Kahire, 1990, s. 91.

² Bakara, 2/267.

³ Hüd, 11/73.

b. "والله شكور حلیم" ⁷; "ان ربنا لغفور شكور" ⁶; "ومن تطوع خيرا فإن الله شاكر عليم" ⁵

Bilginler, bu iki kelimenin farklı anlamlara geldiğine bir çok hadîs ve rivâyet-te aralarının atıf harfi ile cem edilmesini kanıt olarak sunarlar. Çünkü atıfta aslolan, değişimdir; farklılıktır.⁸ Örneğin bir hadîste şöyle geçmektedir:

"فاذا جعت تضررت اليك وذكركت واذا شبت حمدتك وشكرتك"

Bir diğeri de şöyledir: "فكبرت الله وحمدت وشكرت"⁹

Ebû Hilâl el-Askerî, iki kelimenin arasını şöyle ayırır: "Şükür, nimet verene tazim için nimeti itiraf etmektir; sadece nimet üzerine yapılır. Hamd ise tazim için güzellikleri söylemektir; nimet karşılığı olabileceği gibi nimetin dışında da yapılabılır. Allah'ın şükür kelimesiyle nitelenmesi, mecazen mümkündür. Bundan maksat ise nimete şükredenlerin itaatine mükâfat vermesidir."¹⁰

• Bir başka örnek, Allah'ın kendisini *afv* ve *mağfiret* ile vasıflandırmasıdır. Şu âyet örneğinde görmekteyiz: "ان الله لعفو غفور" ¹¹

Ebû Hilâl el-Askerî, iki kelimenin farkını şöyle verir: "Sen, 'عفو عنه' dediğinde bu, senin ondan zemmi/ yergiyi ve ikâbı kaldırdığını; 'غفرت له' dediğinde ise bu, senin onun günahını gizlediğini ve onu rezil etmediğini gerektirir."¹²

• Bir başka örnek, Allah'ın *kudret* ve *kahr* ile nitelenmesidir. Bunu şu âyetlerde görüyoruz:

"متفرقون خير ام الله الواحد القهار" ¹⁴; "ليس ذلك بقادر على ان يحيي الموتى" ¹³

Ebû Hilâl el-Askerî, kudret ve kâhir kelimelerini şöyle ayırmaktadır: "Kudret, takdir edilenlerin büyüğüne de küçüğüne; kahr ise takdir edilenlerin büyüğüne delâlet eder. Bundan dolayı kudret sıfatıyla mübâlağa yapılmak istendiğinde 'kâhir me-lik' denilir."¹⁵

• Bir başka örnek de Allah'ın *hafız*, *rakîb* ve *müheymin* ile vasıflanmasıdır. Allah'ın şu âyetleri bunun örneğidir:

"القدوس السلام المؤمن المهيمن" ¹⁸; "وكان الله على كل شئ رقيبا" ¹⁶; "الله حفيظ عليهم" ¹⁷

Ebû Hilâl el-Askerî, ilgili kelimeleri şöyle açıklar: "Rakîb, senin işlerini teftiş ederek gözetleyen kimse demektir. Hâfız, işlerin teftişini ve araştırılmasını içermez. Müheymin ise bir şeyi tedbir eden kimse demektir."¹⁹

→

⁴ Fussilet, 41/42,

⁵ Bakara, 2/158.

⁶ Fâtır, 35/34.

⁷ Teğâbun, 64/17.

⁸ Ebû Hilâl el-Askerî, Furûk adlı eserinde şöyle demektedir: "Bir şey ötekine atfediliyor ve bu iki şey tek bir şeyi gösteriyorsa, bu durumda bunlardan birinde olan şey ötekinde yoktur." Askerî, Furûk, s. 11.

⁹ Şâyi', Muhammed b. Abdurrahmân, el-Furûku'l-Luğaviyye ve Eseruhâ fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm, Riyad, 1993, s. 216, 217.

¹⁰ Askerî, *Furûk*, s. 35-6.

¹¹ Hacc, 22/60.

¹² Askerî, *Furûk*, s. 15.

¹³ Kiyâmet, 75/40.

¹⁴ Yûsuf, 12/39.

¹⁵ Askerî, *Furûk*, s. 84.

¹⁶ Şûrâ, 42/6.

¹⁷ Ahzâb, 33/52.

¹⁸ Haşr, 59/23.

İkinci Kısım (Morfolojik Anlamdan Kaynaklananlar): İsimlerin kökte birleşmesi ve vezinde farklılaşması durumudur; her bir isimde sığanın anlamının farklılaşması, bunlar arasında terâdüf ihtimalini ortadan kaldırır.

Bunun isimlerin üç çeşidini kapsadığını görüyoruz:

1. Mücerred ve mezîd olarak farklılaşan iki fiilden sıfat türetilmesi yoluyla vezin ihtilâfı ortaya çıkaran tür.

2. Ziyâde eki açısından farklılaşan iki mezîd fiilden sıfat türetilmesi yoluyla vezin ihtilâfı ortaya çıkaran tür: Bu iki fiilden her biri, morfolojik manasını mezîd fiilinin manasından kazanmaktadır.

3. (İsm-i fâil, sıfat-ı müşebbehe, sığatü'l-mübâlağa, ism-i tafdil, el-vasf bi'l-mastar) gibi özel niteleyici bir sıfatla fâile delâlet eden bir sıfatın türetilmesi yoluyla vezin ihtilâfı ortaya çıkaran bir tür: Her isim, kendisini özel nitelikli türevin yüklediği özel bir manaya veya fiilinin morfolojik manasına delâlet eder.

Şimdi bunları örneklendirerek açıklayalım.

Birinci Çeşit: Biri Mezîd, Öteki Mücerred İki Fiilden Türeyen İki Farklı Vezindeki Sıfatlar:

Mücerred kök burada asıl manayı veya leksik manayı yüklenir; mezîd kök ise leksik manaya yeni bir mana daha katar; buna uygun olarak iki isim farklı manalara sahip olur.²⁰ Mezîd kök, yeni bir leksik mana kazanır ve mananın farklılaşmasından dolayı lâfız iki sebebi bir araya getirir; bir sebebi değil. İki tür aşağıdaki örneklerde temessül etmiştir:

(6) فعل وفاعل	(5) فعل وتفعّل	(4) فعل وتفاعّل	(3) فعل وافتعل	(2) فعل وفعلّل	(1) فعل وأفعل
والي / موالى	كبير / متكبر وفي / متوفي	عليّ / متعالى	صانع / مصطنع قادر / مقتدر	آخر / مؤخّر عالم / معلم قدم / مقدّم كرم / مكرم	بادئ / مبدئ حي / محيي عزیز / معز غني / مغني نور / منير واجد / موجد

1. (فعل – أفعل):

Mücerred fiilden elde edilen sıfatlar asıl manayı yüklenir. “أفعل” vezindeki fiilden alınan sıfatlar ise sığaya ta'diye (geçişlilik) manası eklemiştir ki, bu, -Sarf/Morfoloji kaynaklarında zikredildiği gibi²¹ “أفعل” kalıbının yaygın anlamıdır. Bu durumda “مبدئ”nin manası, eşyaya ilk başlangıcını veren; “حیی”nin manası ise

→

¹⁹ Askerî, *Furûk*, s. 170.

²⁰ İbn Hâcib'in Şâfiye şerhinde şöyle geçmektedir: “Mülhakların dışında ziyâdeli fiiller, manada bir ziyâdelik getirir. Çünkü ziyâde, mülhaklarda olduğu gibi lafzî bir maksat için veya bir mana için olmazsa, bu ziyâde abes olur.” Esterâbâdî, Râziyyuddîn Muhammed b. Hasan, *Şerhu Şâfiyeti İbn Hâcib*, tah. Muhammed Nûr Hasan vd., Beyrut, 1982, I/83.

²¹ Bkz. Esterâbâdî, *Şerhu's-Şâfiye*, I/83; Hemlâvî, Ahmed, *Şeza'l-Arf fi Fenni's-Sarf*, Kahire, 1991, 38-39; İbn Kuteybe, *Edebu'l-Kâtib*, tah. Muhammed ed-Dalî, ys., 1985, s. 444, 458, 462.

eşyaya hayatı veren (yani ölümden hayata nakleden) şeklinde olur. “المعزّ”, “المغني”, “المنير” ve diğerleri de aynı şekilde manalandırılır.

2. (فعل - فعّل):

Mücerred fiilden elde edilen sıfatlar, asıl manayı yüklüdür. “فعّل” veznindeki fiilden alınan sıfatlar ise sığaya fiilin fazlalaştırılması ve abartılması; veya ta’diye anlamını veya her ikisini birlikte eklememiştir ki, bu iki mana, bu veznin en meşhur manalarıdır.²² Bu durumda örneğin, “المعلم”, ilmi eşyaya veren (yani ona nakleden) anlamına gelir; aynı zamanda ilim verme fiilini de yoğun bir şekilde yapar. “المكرم”, eşyaya saygınlığı veren (yani nakleden) anlamına gelir; aynı zamanda da saygınlığa tırma fiilini de yoğunlaştırır.

Bu bâbda bir istisna şu iki sıfattır: “قدم” ve “مقدم”. İkinci sıfatta “kıdem/ezel” manası yoktur; ancak başkasını mukaddem yapmak suretiyle kıdem rütbesini eşyaya verme manası vardır. (Kadîmin hadîsin; mukaddim’in ise müahhir’in mukabili olduğunu göz ardı etme). Bundan maksat ise mezîd lâfzın bir sebebi değil, mananın çeşitliliği hasebiyle iki sebebi cem etmesidir.

3. (فعل - وافتعّل):

Allah’ın isimlerinden iki fiilden türemiş “وافتعّل” veznindeki iki isim vardır ki bu ikisinin, sülâsî mücerred kökünden bir benzeri vardır. Bu ikisi, şunlardır:

“قادر / مقتدر” ve “صانع / مصطنع”

Sarf kaynakları bu mezîd sığa için bir çok anlam zikretmiştir. Bu manalardan bu makama uygun düşen iki mana şunlardır: Tasarruf veya fiilin aslını elde etme konusunda gayret gösterme ve manada abartı. Muhtemelen (beşerin adetine uygun olarak fiilin tasvirini kastederek) sebepleri vasıta olarak kullanıp bir işin acele ettirilmesine uğraşma²³ manasını ifade eden “مصطنع” için en uygun mana, ilk manadır. Kudretteki mübâlağaya delâlet eden “مقتدر” için en uygun mana ise, ikinci manadır. Ne var ki, burada her iki sıfat için bu iki manadan birini almaya bir mâni de bulunmamaktadır.

4. (فعل - وتفاعّل):

Allah’ın isimlerden “تفاعّل” vezninden alınmış bir isim vardır. Bunun sülâsî mücerred kökten bir benzeri vardır. Bu sıfat, şudur: “عليّ - متعال”

Sarf kitapları bu mezîd sığa için bir çok mana zikretmektedir. Bu makama uygun düşen en uygun mana, mübâlağadır. “العليّ”, yücelikle vasıflanan; “المتعالی” ise mübâlağalı bir şekilde bu sıfatla nitelenen kimse demektir.

5. (فعل - تفعلّل):

Allah’ın isimlerinden “تفعلّل” veznindeki fiilden alınan iki sıfat vardır ki bunun, sülâsî mücerred fiilinden bir benzeri vardır. Bu iki sıfat, şunlardır:

“وفيّ / متوفّ” ve “كبير / متكبر”.

Birinci isim, -kök manası itibariyle- “تأهّل”ün ehil/aile sahibi olmak, “تألّم”ün elem sahibi olmak... manasına geldiği gibi bir şeyin aslına dönmesi manasını ifade

²² Bkz. Esterâbâdî, *Şerhu’ş-Şâfiye*, I/92; Hemlâvî, *Şeza’l-Arf*, s. 41-2; İbn Kuteybe, *Edebu’l-Kâtib*, s. 460-461.

²³ *Şerhu’ş-Şâfiye*’de şöyle geçmektedir: Bu yüzden Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ” Anlamı şudur: “ای ما اکتسبت فی تحصیلہ وبالغت فیہ من المعاصی” / *Meydana gelmesine çalıştığı şey, onun lehinedir; aşırı gittiği işyanlar ise aleyhinedir.*” Esterâbâdî, *Şerhu’ş-Şâfiye*, I/108-110.

eder. “تَكْبَرُ” de böyledir; yani kibir sahibi olmak anlamına gelir. Beyhakî, mütekebbir’deki ‘te’ harfinin tahsis ve teferrüd ifade ettiğini ve kibirle özdeşleşmek anlamına geldiğini; yoksa buradaki ‘te’nin ‘teâti ve tekellûf’ anlamına gelen ‘te’ olmadığını söylemektedir.²⁴ Mezîd fiil (tekebbür), kiber/büyük manasına delâlet eden mücerred fiilin aksine kibr/ büyükleme manasından alındığı dikkate alınmalıdır. Böylece bu iki isim, iki açıdan birbirinden ayrılmaktadır.

İkinci mezîd isim (müteveffi), mücerred fiilden alınan benzerinden değişiklik arz eden leksik manasına ilâveten aralıklarla tekrar eden iş²⁵ manasını ifade eder. Kelimenin mücerred vezni, “vefa” manasını; mezîd ise eceli geldiğinde ruhların kabzı anlamına gelmektedir.

6. (فعل-فاعل):

Bu çeşitte “فاعل” kalıbından bir fiilden alınmış sadece bir isim vardır ki, bunun sülâsi mücerred kökünden bir benzeri de mevcuttur. Bu isim, şudur: “وال/ موال”

Burada sığanın kendisine eklediği ziyâde mana, burada düşünülen “mübâlağa” anlamına ek olarak fiilin çoklaştırılması ve peş peşe olmasıdır.²⁶

İkinci Çeşit: İki Farklı Mezîd Fiilden Türeyen Farklı Vezinli Sıfatlar:

Bu çeşit, iki örneği bulunan iki kökü kapsamaktadır. Bu örnekler, şunlardır:

(2) أفعل وفعل	(1) أفعل وإستفعل
مُنزِل ومُنزَل	مُجِيب / مُسْتَجِيب

Birinci örnek, “أفعل” ve “إستفعل” şeklindeki iki vezni cem etmektedir. Birinci vezinden hem fiil hem de sıfat olarak gelmiştir. Şu iki âyet bunun örneğidir:

²⁷ “أجيب دعوة الداع إذا دعان” ²⁸ “ان ربي قريب مجيب”

İkinci vezin ise sadece fiil olarak gelmektedir. Şu âyetlerde olduğu gibi:

²⁹ “فاستجاب لهم ربه” ³⁰ “وقال ربكم ادعوني استجب لكم”

Her iki fiilin kök açısından leksik anlamı aynı olunca, aralarındaki ihtilâf, bir açıdan teaddî (geçişlilik) keyfiyetinde ve ikinci bir açıdan da ikincinin “değişim, kuvvet ve mübâlağa” manalarına delâlet etmesinde ortaya çıkmaktadır.³¹

²⁴ Esterâbâdî, *Şerhu’ş-Şâfiye*, I/107. Beyhakî, bu veznin bazen “استفعل” anlamına gelebildiğini de söylemektedir. Beyhakî, *Kitâbu’l-Esmâ’ ve’s-Sıfât*, Beyrut, ts., s. 94.

²⁵ “تَمْرَعٌ” ve “تَفْعَمٌ” gibi (Bkz. Esterâbâdî, *Şerhu’ş-Şâfiye*, I/104). Bunun bir benzeri *Hemu’l-Hevâmi’*’de geçmektedir. Şöyle ki, burada bu veznin, peyderpey oluşmak anlamına geldiği zikredilmektedir. Diğer örnek fiiller şunlardır: “... وتعرف” Süyûtî, *Celâleddîn, Hemu’l-Hevâmi’*, tah. Abdulâl Sâlim, ys., 1975, VI/26; Ayrıca bkz. İbn Kuteybe, *Edebu’l-Kâtib*, s. 467.

²⁶ *Şerhu’ş-Şâfiye*’de şöyle geçmektedir. Bu kalıp, bazen “فعل” manasına gelmektedir. “ضعف” örneğindeki gibi “çoklaştırma” anlamını ifade etmektedir. (Esterâbâdî, *Şerhu’ş-Şâfiye*, I/99; Ayrıca bkz. Hemlâvî, *Şeza’l-Arf*, s. 40). *Şeza’l-Arf* müellifi bu vezin için aynı şekilde “müvâlât/ardı ardına olmak” ve “mütâba’ât / peş peşe olmak” anlamına geldiğini zikretmektedir. (Hemlâvî, *Şeza’l-Arf*, s. 30).

²⁷ Bakara, 2/187.

²⁸ Hûd, 11/61.

²⁹ Âl-i İmrân, 3/195.

³⁰ Çâfir, 40/60.

³¹ Bkz. Hemlâvî, *Şeza’l-Arf*, s. 47; Esterâbâdî, *Şerhu’ş-Şâfiye*, I/110-111; Süyûtî, *Hemu’l-Hevâmi’*, I/28. İbn Kuteybe, iki kalıptaki fiillerin aynı anlama geldiğini söylemekte ve “استحلف لأهله وأحلف أي استغنى” örneğini vermektedir. İbn Kuteybe, *Edebu’l-Kâtib*, s. 468; Bu ihtimale binaen burada “كل زيادة في الوزن تؤدي الى زيادة في المعنى”

İkinci örnek ise “أفعل” ve “فعل” vezinleri arasını cem etmekte; bu vezinlerden her biri, Kur’ân’da fiil ve sıfat olarak gelmektedir. Şu âyetler bunun örneğidir:

“ءأنتم انزلتموه من المزن ام نحن المتزلون”³²; “وأُنزل الله عليك الكتاب والحكمة”³³;
 “قال الله إني منزلها عليكم”³⁴; “نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه”³⁵

Her iki sîğa, ‘ta’diye/geçişlilik’ anlamlarında birleşmelerine rağmen “فعل” vezni, ‘teksîr’ ve ‘mübâlağa’ manasında “أفعل”den daha yoğundur.³⁶ Bu konuda İbn Kuteybe şöyle demektedir: “Bir işin çoğaltılmasını ve abartılmasını istediğinde “فعلت” kalıbını “أفعلت” kalıbına sokarsın. Örneğin “أجدت وجودت” dersin.”³⁷ Belki kâfirlerin Hz. Peygamber’in nübüvvetini, ayrıca Kur’ân’ın vahiy yoluyla inzâlini inkârda ısrar etmeleri ve Kur’ân’ın Hz. Muhammed’in bir yapıtı olduğunu iddia etmeleri, Kur’ân’ın “kitab” kelimesiyle beraber “نزل” fiilini sıkça kullanmasına³⁸; inzâl değil de tenzîl mastarına hasretmesine sebep olmuş olabilir.³⁹ Bu ikisinin arası telif edilebilir.⁴⁰

Bazı dilciler, Kur’ân’ın “tenzîl” olarak isimlendirildiğini benimser ve bunu ise Kur’ân’ın bir defada değil de sure sure, âyet âyet nazil olmasıyla gerekçelendirirler. Bu anlayış için sîğanın manasında bir temel bulunmasına rağmen Esterâbâdî bunu kabul etmemekte ve Şâfiye Şerhi’nde şu şekilde reddetmektedir: “Bu konuda nas yoktur. “لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة”⁴¹ ve “إن نشأ نزل عليهم من السماء آية”⁴² âyetlerine bakmaz mısınız?”⁴³ Kur’ân, her iki fiili aynı âyette bir arada kullanmıştır. Bu da şu âyettir: “وأُنزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم”⁴⁴

Üçüncü Çeşit: Özel niteleyici bir sıfatla fâili niteleyen sıfat türleri: İsm-i fâil, sıfat-ı müşebbehe, sîğatu’l-mübâlağa, ism-i tafdîl, el-vasf bi’l-mastar

Bu çeşit, belli nitelikteki kalıplarla ve muhtelif vezinlerle sülâsî kökten türetilen sıfatları kapsar. Bunların arasındaki ihtilâf, mezîd ve mücerred sîğa manalarından kaynaklanan bir ihtilâf değildir. Aksine bu ihtilâf, bir açıdan vezin ihtilâfından, ve belki de bir başka bir açıdan da mücerred fiilin leksik manasının ihtilâfından kaynaklanmaktadır. Bu çeşit, aşağıdaki tabloda şöyle özetlenmiştir:

→

mektedir. İbn Kuteybe, *Edebu’l-Kâtib*, s. 468; Bu ihtimale binaen burada “كل زيادة في الوزن تؤدي الي زيادة في المعنى / Vezindeki her ziyâde, manada ziyâdeyi gerektirir” kaidesi geçerli olmaktadır.

³² Nisâ, 4/113.

³³ Vâkı’a, 56/69.

³⁴ Âl-i İmrân, 3/3.

³⁵ Mâide, 5/115.

³⁶ Esterâbâdî, *Şerhu’s-Şâfiye*, I/92; Hemlâvî, *Şeza’l-Arf*, s. 41.

³⁷ İbn Kuteybe, *Edebu’l-Kâtib*, s. 41.

³⁸ Örnek âyetler şunlardır: “وأُنزلنا عليك الكتاب تبيانا / وإننا نحن نزلنا الذكر / ونزلنا عليك الكتاب تبيانا”
 “لكل شئ / إنا نحن نزلنا عليك القرآن تزيلا / ونزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة

³⁹ On küsur âyette geçmektedir. Bazıları şunlardır: “تزييل العوزير الرحيم / تزييل من حكيم حميد”.

⁴⁰ Örnek olarak şu âyetlere bakılabilir: “ونزلناه تزيلا” / “إنا نحن نزلنا عليك القرآن تزيلا”.

⁴¹ Furkân, 25/32.

⁴² Şu’arâ, 26/4.

⁴³ Esterâbâdî, *Şerhu’s-Şâfiye*, I/93.

⁴⁴ Nahl, 16/44.

Kalıplar												Lâzım ve müte'addi açısından çeşidi	Bâb	Fiil		
النسب بالصيغة	أفعل	فُعُول	فُعُول	فَعَّال	فَعَّل	فَعَّل	فَعَّل	فَعُول	فَعِيل	فَعْلَان	فَعِيل	مَفْعَل	فَاعِل			
						بَرَّ							بَارَّ	لازم متعد	علم ضرب	بَرَّ
				تَوَابَّ									قَابَلَّ التَّوَبَّ	لازم	نصر	تَابَّ
ذو الجلال								حَلَّلَّ						لازم	ضرب	حَلَّ
	أَسْرَعَ الحاسبين							سَرَعَ الحساب حسب					حَاسَبَّ	متعد لازم	نصر عظم	حَسَبَّ
	خَيْر الحافظين							حَفِظَّ					حَافِظَّ	متعد	علم	حَفِظَّ
	أَحْكَم الحاكمين خَيْر الحاكمين					حَكَّمَّ		حَكِّمَّ					حَاكَمَّ	لازم متعد لازم	عظم نصر	حَكَمَّ
	أَحْسَن الخالقين			خَلَقَّ									خَالَقَّ	متعد	نصر	خَلَقَّ
ذو الرَّحْمَةِ	خَيْر الراحمين أَرْحَم الراحمين								رَحِمَّ	رَحْمَان				متعد	علم	رَحِمَّ
	خَيْر الرازقين			رَزَقَّ									رَازَقَّ	متعد	نصر	رَزَقَّ
								رَشِيدَّ					رَاشِدَّ	لازم	نصر علم	رَشِدَّ
								رَفِيعَّ					رَافِعَّ	متعد لازم	فتح عظم	رَفِعَّ
				سَتَّار				سَتَرَّ						متعد	نصر	سَتَرَّ
								سَمِيعَّ					سَامِعَّ	متعد لازم	علم	سَمِعَّ
								شَاكِرَّ					شَاكِرَّ	متعد لازم	نصر	شَكَرَّ
						عَدَلَّ							عَادِلَّ	متعد لازم	ضرب	عَدَلَّ
رب العزة								عَزِيزَّ						لازم	ضرب	عَزَّ
	أَعْلَمَّ			عَلَّمَ				عَلِمَّ					عَالَمَّ	متعد	علم	عَلِمَّ
	أَعْلَى							عَلَى						لازم	علم	عَلَى

																			علا	نصر
ذو	خير			عَفَّار				عَفَّور					غافر	متعد	ضرب	متعد			غفر	ضرب
المَغْفِرَة	الغافرين																			
أهل				فَتَّاح									فاتح	لازم	متعد				فتح	فتح
المغفرة	خير																			
	الفتاحين																			
								قَدِير					قادر	لازم	ضرب	متعد			قدر	نصر
																				ضرب
				قَهَّار									قاهر	متعد					قهر	فتح
				قِيَّام									قائم	لازم	نصر				قام	نصر
				قِيَّوم																
								قَوِي						لازم	علم				قوي	علم
								كَبِير						لازم	عظم				كبر	عظم
								كَرِيم						لازم	عظم				كرم	عظم
								مَجِيد					ماجد	لازم / متعد	نصر				مجد	نصر
														لازم	عظم					عظم
				مَلِك				مَلِيك				مالك	متعد	ضرب	متعد				ملك	ضرب
	خير							نَصِير					ناصر	متعد	نصر				نصر	نصر
	الناصرين																			
								أَحَدٌ					واحد	لازم ، متعد	علم				وحد	علم
														لازم	عظم					عظم
	خير												وارث	متعد	فعل				ورث	فعل
	الوارثين													لازم	يفعل					يفعل
								وَلِيٌّ				مَوْلِيٌّ	وال	متعد	فعل				ولي	فعل
														لازم	يفعل					يفعل
				وَهَّابٌ									واهب	متعد	فتح				وهب	فتح

Bu tablodan; sülâsi fiilden türeyen ve bir çok vezinle gelen esmâ-i hüsnânın, ism-i fâil, (değişik vezinleriyle) sıfat-ı müşebbehe, (değişik vezinleriyle) mübâlağa sîğaları, (değişik şekilleriyle) ism-i tafdîl ve (değişik şekilleriyle) nispet ekleriyle oluşturulan sıfat sîğası (örn. اهل التقوي/ذو الجلال) arasında dağılım gösterdiği ortaya çıkmaktadır.

Her ne kadar isimler, sıfat-ı müşebbehe veya mübâlağa sîğalarından ikisi (veya daha fazlası) olarak vârid olmuş gibi birinci türün kapsamına dahil olsa da, bu türden olan esmâ-i hüsnâ, sîğaların ihtilâflı olması açısından fark aramadan müstağni olamaz. Bu ise bunlar arasındaki farkları üç açıdan açıklamaya bizi mecbur etmektedir:

1. Nevileri farklılaşan türevlerin manaları arasındaki farklar.
2. Bir müştakkın kapsamındaki sîğaların manaları arasındaki farklar.
3. Sıfat-ı müşebbehe ve mübâlağa sîğası arasında müşterek olan sîğalar hakkında hüküm.

Bu ve şu olmaksızın, bu isimlerin manaların muhtelif olmasını morfolojik manalarının ihtilâfına bağlamak mümkün değildir.

Birincisi: Nevileri Farklılaşan Türevlerin Manaları Arasındaki Farklar

İlk düşünülmesi gereken şey, tabloda yer alan esmâ-i hüsnânın büyük bir bölümünün “fâil”e delâlet eden sığayla gelmiş olmasıdır.⁴⁵ Bu, aşağıdakileri kapsamaktadır:

- A. (Karşılaştırma maksadı olmaksızın) sıfatın varlığına delâlet edenler
- Teceddüd (yenilenme) ve hudûsa (oluşa) delâlet edenler (ism-i fâil).
 - Sübût (sabit olma) ve devama (sürekli olma) delâlet edenler (sıfat-ı müşebbehe).
 - Tekit (pekiştirme) ve mübâlagaya (abartma) delâlet edenler (mübâlağa sığaları).
 - Temekkünü'l-vasf (niteliği sağlamlaştırma) ve saytareye (ona hâkim olma) delâlet edenler (nispet ekleriyle oluşturulan sıfat sığaları).

B. (Karşılaştırmak maksadı güderek) sıfatın varlığına delâlet edenler: Bu da sadece ism-i tafdüli kapsamaktadır.

İSM-i FÂİL

İsm-i fâil, hudûs ve teceddüde delâlet etmesiyle beraber, fiil ve sıfatı müşebbehin arasında bir yerde bulunmaktadır. O, fiil'den daha süreklilik ve sebat ifade eder. Ancak o, sıfat-ı müşebbehe'nin 'sübût' sıfatına kadar terakki etmez; ancak buna bir delil işaret ettiği zaman bu mümkün olabilir. “وما كنتت ثاويا في اهل مدين”⁴⁶ âyetindeki “ثاويا” kelimesi, “ثوي” ve “يثوي” kelimelerinden daha süreklilik ve sebat ifade eder. “وأدخلنا في رحمتك وانت ارحم الراحمين”⁴⁷ âyetindeki “راحم” kelimesi,

“يعذب من يشاء ويرحم من يشاء”⁴⁸ veya “لا عاصم اليوم من أمر الله الا من رحم”⁴⁹ âyetlerinde geçen “رحم” ve “يرحم” kelimelerinden daha süreklilik ve sebat ifade eder.⁵⁰ Ne var ki, bunların sübûtu, “رحمن” ve “رحيم” sıfat-ı müşebbehelerinin seviyesine ulaşmaz.

“فلعلك تارك بعض ما يوحى اليك وضائق به صدرك”⁵¹ âyetinde hudûs ve oluş manalarına riâyet edilmiştir ki, burada “ضائق”, “ضيق”den üstün bir yere sahiptir. Çünkü Hz. Peygamber, insanların göğsü en geniş (ferah) olanıydı.

SIFAT-I MÜŞEBBEHE

Sıfat-ı müşebbeheyi ism-i fâilden ayırt eden en özelliklerinden biri, onun sülâsî lâzım fiilden kalıba sokulmuş olması⁵² ve oluş özelliğini (teceddüd ve hudûs yoluyla değil de) devamlılık ve sebat yoluyla mevzûfa atfedilmesini hedeflemesidir.⁵³

⁴⁵ Yorumlarından biri olarak “mef'ûl” manasına geldikleri söylenen “الجليل، الحسيب، والحميد، الشهيد، والصدد، والودود، الوكيل” gibi bazı isimler, bunun dışındadır.

⁴⁶ Kasas, 28/45. (istikrarla beraber mukim olarak).

⁴⁷ A'râf, 7/151.

⁴⁸ Hûd, 11/43.

⁴⁹ Ankebût, 29/21.

⁵⁰ Semarrâî, İbrâhim, “Me'âni'l-Ebniye fi'l-Arabiyye”, Mecelletü'l-Câmiati'l-Müstansriyye, sayı: 5, s. 47.

⁵¹ Hûd, 11/12.

⁵² “فعل” sığası, çok kullanılır; çünkü ayrılmaz sıfatların kullanımında yaygındır ve zahiri 'istimrar/süreklilik' ifade eder. “فعل” sığası da çok kullanılır; çünkü ‘huy/tabiat’lara delâlet eder; müte'addî değildir ve istimrara/sürekliliğe delâlet eder. “فعل” sığası, ise az kullanılır; çünkü çoğunlukla o müte'addî fiildir. Bkz. Abdülmaksûd, Sabrî Ahmed, *es-Sıfatü'l-Müşebbehe: Dirâse Nahviyye*, Mastır tezi, 1996, s. 27-50.

İsm-i fâil ile sıfat-ı müşebbehe arasındaki farkları tayin edebilmek için şu üç duruma odaklanmamız gerekir. Bu üç durum, şunlardır:

1. Sığanın manasını ve zamansal delâletini kapsayan anlam yönü. İsm-i fâil, sığası itibariyle teceddüd ve hudûsa; sıfat-ı müşebbehe ise sığasıyla sübût ve lüzuma delâlet etmektedir. Öte yandan ism-i fâil, mazi veya şimdiki zamana delâlet ederken, sıfat-ı müşebbehe ise şimdiki zamana bitişik olan maziye delâlet etmektedir. Bu yüzden “هو ظمآن أمس او غدا” / O, dün ve yarın susayan biridir” demek doğru iken, “هو / O, dün ve yarın sürekli susamış biridir” demek doğru değildir. Çünkü “ظمآن” kelimesi, ancak şimdiki zamanda “susuzluk” özelliğiyle nitelenen bir kişi için kullanılır.⁵⁴

2. İsm-i fâilin hem lâzım, hem de müte’addî fiilden; sıfat-ı müşebbenin ise çoğunlukla lâzım fiilden türetilmesinde temessül eden iştikak yönü. Bunun örneği, şu âyetlerdir:

“وما يكذب به الا كل معتد أثيم”⁵⁵ ve “ولا تكتنوا الشهادة ومن يكتنمها فانه ءاثم قلبه”⁵⁶. Bu iki âyetteki iki sıfat, “فرح” (“أثيم”, “ءاثم”) babından “أثم” lâzım fiilinden türetilmiştir.

3. Sıfat-ı müşebbenin fâiline izafetinin sıhhatini ilgilendiren ve ve ism-i fâile oranla bunun uygun görülme⁵⁷ terkip yönü. Bu ikisi,

“غافر الذنب وقابل التوبة شديد العقاب ذي الطول...”⁵⁸ âyetinde ism-i fâil, mef’ûlüne; sıfat-ı müşebbehe ise fâiline izafe edilmiş şekilde geçmektedir.

MÜBÂLAĞA SİĞALARI

Bunlar, aslında ism-i fâildirler. Ancak bunlar, tekit, mübâlağa, çoğaltma amacıyla başka kalıplara tahvil edilmişlerdir. Ebû Hayyân *Bahr*’ında şöyle demiştir: “Mübâlağa iki durumdan kaynaklanır: Ya vasfın meydana gelmesinin tekrarıyla, ya da vasfın müteallakının çoğaltılmasıyla”⁵⁹ Sîbeveyh, şu beş sığanın mübâlağada asıl olduğunu benimsemiştir: “فَعَالٌ وَفَعُولٌ وَفَعِيلٌ وَمِفْعَالٌ وَفَعِلٌ”⁶⁰

→

⁵³ Abdülmaksûd, *es-Sıfatü'l-Müşebbehe*, s. 3-5.

⁵⁴ Semarrâi, *“Me’âni'l-Ebniye”*, s. 74 vd.

⁵⁵ Bakara, 2/283.

⁵⁶ Muttaffifîn, 83/12.

⁵⁷ Bkz. Şerhu’s-Sabbân alâ Menheci’s-Sâlik li Eşmûnî, III/2.

⁵⁸ Ğâfir, 40/3.

⁵⁹ Şerhu’s-Sabbân alâ Menheci’s-Sâlik li Eşmûnî, I/136.

⁶⁰ Bazı bilginler, mübâlağa sığasıyla gelen esmâ-i hüsnânın tümünün mecâz olduğunu benimsemiştir. Çünkü mübâlağa sığaları, abartı için vazedilmiştir; halbuki esmâ-i hüsnâda mübâlağa yoktur. Çünkü mübâlağa, bir şeyin sahip olduğunun ötesindekileri tespit etmektir. Allah’ın sıfatları ise kemalde zirvedir; bunlar için mübâlağa söz konusu olmaz. Mübâlağa, aynı zamanda ziyâde ve noksanı kabul eden sıfatlarda kullanılır. Allah’ın sıfatları ise bundan münezzehtir. Ancak muhakkik âlimler, Allah hakkında mübâlağanın fiilin ziyâdesini kastetmeyeceğini; aksine yapılanların çokluluğunu ve mütealliklerin fazlalığını kastedeceğini benimserler. Örneğin Allah tevâbdır; çünkü kullarından kendisine tevbe edenler çoktur; Allah kâdirdir; çünkü kudret vasfının ilgili olduğu alanlar çoktur; yoksa sıfatın ziyâdeliği söz konusu değildir. Allah âlimdir; Çünkü ilim, bütün fertler için geneldir; yoksa sıfattaki mübâlağa değildir. Çünkü ilim, kendisinde farklılığı kabul etmez. Zerkeşi, Bedruddîn, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur’ân*, tah. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhim, Kahire, 1957, II/507-8.

İKİNCİSİ: BİR TÜREVİN KAPSAMINDAKİ SİĞALARIN MANALARI ARASINDAKİ FARKLAR

Gerek sıfat-ı müşebbehenin gerekse mübâlağa kalıplarının çokluğu şu önemli soruyu ortaya çıkarmaktadır: Hepsinin manası aynı mıdır? Yoksa aralarında bir fark var mıdır? Kuşkusuz bundan önce terâdüfün nefyi konusundaki sözümüz, -leksik mananın birliği durumunda- morfolojik manada veya siğanın manasında birliğin olmamasını gerektirir.

Kur'ânî kullanımın çeşitlenmesi ve istenen mananın ortaya çıkarılmasına uyarak bir türün vezinlerinden muayyen bir vezni kullanmaması, bu görüşü pekiştirmektedir. Şu âyetler bunun örneğidir: "ان الله غفور رحيم"⁶¹ ve

"رب السموات والأرض وما بينهما العزيز الغفار"⁶²

Bu durumda sıfat-ı müşebbehe vezinleri arasında veya mübâlağa siğaları arasında farkların olduğunu düşünmek nasıl mümkün olur?

Bu soruya dikkatli cevap verilmesi gerekmesiyle beraber biz, bu farkları tespit etmeye çalışacağız ve yukarıdaki tabloda geçen vezinlerle yetineceğiz.

Sıfat-ı müşebbehe açısından temel mülâhaza, vezinlerin farklı olması, bir açıdan bunların süreklilik ve sübûta delâlet derecesinde bir farklılığını; diğer bir açıdan ise bu sıfatların fiillerinin morfolojik delâletlerin farklılığını gerektirir. Örneğin "فَعْلَان" vezni, yenilenmesi ve meydana gelmesi açısından ism-i fâilin sınırına ulaşmasa da, sıfatı çok az bir oranda ifade eder. Çünkü o sıfatın yok olması, "شبعان، ظمان، ريان" gibi yavaş yavaştır.⁶³ Lâkin "dolma" veya zıt anlamına delâlet ederek bunu karşılar.⁶⁴ "فَعِيل" vezni, bunun aksine "عقيم، قصير، طويل" örneklerinde olduğu gibi büyük ölçüde veya "نحيف، سمين" örneklerinde olduğu buna yakın bir seviyede sıfatın sübûtunu ve devamını ifade eder. Bu yüzden bu siğanın sıfat olarak kullanımını, huylar ve tabiatlara delâlet eden "فَعْل-يَفْعَل" kalıbından gelen sıfat-ı müşebbeheden daha yaygındır.⁶⁵

"فَعْل" vezni, "فَرَح، طرب، قلق" örneklerinde olduğu gibi, âdeten fiiline tâbi olarak içsel sıfatlarla irtibatlıdır;⁶⁶ lâzım "فَعْل يَفْعَل" bâbından vasıfta çokça kullanılır.⁶⁷

Mübâlağa siğaları açısından bunların tümü, bir açıdan kemiyet ve keyfiyet yönünden mananın artırılmasına delâlet etmekte; diğer bir açıdan ise âdeten müte'addî fiillerden türemekte olmakla beraber bunlar, bir çok açıdan birbirinden ayrılmaktadır:

1. Vezinlerinin (binalarının) farklılığına tâbi olarak kuvvet derecelerinin farklılığı. Bu ise "binanın/veznin artırılması, mananın artırılmasına delâlet eder" şeklindeki söze dayanmaktadır. Örneğin "فَعَال" vezni veya "فَعُول" veya "فُعُول"; "فَعُول" veya

⁶¹ Bakara, 2/182.

⁶² Sad, 38/66.

⁶³ Semarrâî, "Me'âni'l-Ebniye", s. 76, 91.

⁶⁴ Adime, Muhammed Abdülhâlık, *Dirâsât li Üslûbi'l-Kur'ân*, Kahire, 1980, 2. Kısım, cüz: 4, s. 78; İbn Kuteybe, *Edebu'l-Kâtib*, s. 576; Fârâbî, *Dîvânü'l-Edeb*, tah. Ahmed Muhtâr Ömer, Kahire, 1974, I/86.

⁶⁵ Fârâbî, *Dîvân*, II/279. İbn Hâcib şöyle demiştir: "بطو، اعطا"den daha belîğdir. Çünkü birincideki vasıf, sanki huy gibidir. Esterâbâdî, *Şerhu'ş-Şâfiye*, I/87.

⁶⁶ Bkz. İbn Kuteybe, *Edebu'l-Kâtib*, s. 576; Abdülmaksûd, *Sıfat-ı Müşebbehe*, s. 8.

⁶⁷ Fârâbî, *Dîvân*, I/80.

“فَعِيل”den mübâlağaya daha çok delâlet eder. Bu ikisi de, “فَعَل” vezninden daha çok mübâlağaya delâlet etmektedir.⁶⁸

2. “فَعَال” vezninin tekrar etme ve mükerreren vukû bulma manalarıyla irtibatlı olmakla temayüz etmesi. Bu yüzden bazı dâimîler, bu vezni fiilin kendisi için zanaat olduğu kimseler için kullanmışlardır. Aksine bazı dâimîler de “فَعَال” vezninin bir sanatla yoğun bir şekilde ilgilenen kimseler için mübâlağada esas olduğunu benimsemişlerdir. Örneğin “رَجُلٌ ضَرَّابٌ أَوْ قَتَالٌ” denildiğinde bununla bu fiilin ondan çokça meydana geldiği kastedilir. Bu yüzden “حَيَّاطٌ” ve “نَجَّارٌ” gibi kelimeler, bu manaya hamledilmiştir. Çünkü zanaat, ısrarı, devamlılığı ve tekrarı gerektirir.⁶⁹

3. “فَعُول” vezninin, kendisiyle bir şeyin yapıldığı isme delâlet için çokça kullanımdan doğan özel bir mübâlağa türü olarak temayüz etmesi. “الوضوء والوقود والنقوب” kelimeleri,⁷⁰ bunun örneğidir. Sanki bu kelimelerin mübâlağa için kullanılması, bunların fiilin ortaya çıkarılması için bir alet veya hazırlık maddesi olmasıdır. Tabiatların, tabiatlara delâlet eden sıfatlarda mübâlağada çokça kullanımıyla temayüz etmesi. Bu vezin, sıfat-ı müşebbeleden alınmıştır. “عَلِيمٌ” kelimesi, şahsın ilminin çokluğuna ve derinliğine delâlet eder ve sonunda o, bu şahıs için sabit bir tabiat olur; ayrılmaz bir seciyye olur.⁷¹

Ebû Hilâl el-Askerî, “Bir adam fiilde kuvvetli ise, bu adam için tıpkı “شَكُورٌ” ve “صَبُورٌ” gibi “فَعُول” denilir; bir fiili mükerreren yaparsa, bu adam için tıpkı “عَلَامٌ” ve “صَبَارٌ” gibi “فَعَال” denilir. Eğer bu fiil onun için bir alışkanlık hâlini alırsa, tıpkı “مَعُونٌ” ve “مُعْطَاءٌ” gibi “مَفْعَالٌ” denilir... Bu anlamları vermede başarılı olmayan kimse, bunların hepsinin, sadece mübâlağa manasını ifade ettiğini zanneder. Halbuki durum böyle değildir. Aksine bunlar, mübâlağa ifade etmekle beraber zikrettiğimiz manaları da ifade etmektedirler⁷² diyerek yukarıdaki görüşlere benzer görüşe dikkat çekmiştir.

ÜÇÜNCÜSÜ: MÜBÂLAĞA SİĞALARI İLE SIFAT-I MÜŞEBBEHE SİĞALARI ARASINDA MÜŞTEREK OLAN SİĞALARI AYIRT ETMEK

Yukarıdaki tabloda geçen sîğalardan bir çoğu, sıfat-ı müşebbehe ve mübâlağa sîğaları arasında müşterektir. Bu sîğalar, şunlardır:

1. “بَدِيعٌ، بَصِيرٌ، حَمِيلٌ، حَلِيمٌ، خَبِيرٌ، رَقِيبٌ، سَرِيعٌ...” gibi diğer isimlerden vârid olanlara ek olarak “حَلِيلٌ وَحَسِيبٌ وَحَفِيزٌ وَحَكِيمٌ وَرَحِيمٌ وَرَشِيدٌ وَرَفِيعٌ وَسَتِيرٌ وَسَمِيعٌ وَعَزِيزٌ وَعَلِيمٌ...” gibi “فَعِيل” vezni.

2. “شَكُورٌ، عَفُورٌ، رَوْوْفٌ، صَبُورٌ...” gibi diğer isimlerden vârid olanlara ek olarak “غَفُورٌ” gibi isimlerden oluşan “فَعُول” vezni.

3. Tek bir lâfız olan “مَلِكٌ”in vârid olduğu “فَعَل” vezni.

⁶⁸ Semarrâî, *Me’ânî Ebniyeti’l-Mübâlağa*, s. 55; Yukarıdaki tabloda “مَعَالٌ” vezni, on kere geçmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’de ise 8 kere geçmektedir. Bu vezinle geçen esmâ-i hüsnânın tümü, 13 isimdir.

⁶⁹ Semarrâî, *Me’ânî Ebniyeti’l-Mübâlağa*, s. 56.

⁷⁰ Fârâbî, *Dîvân*, I/85, 387. Odunda “نَقَبٌ” kelimesi, ateşin kendisiyle tutuşturulduğu şey demektir.

⁷¹ Semarrâî, *Me’ânî Ebniyeti’l-Mübâlağa*, s. 64; Ayrıca bkz. Zerkeşi, *Burhân*, II/510.

⁷² Askerî, *Furûk*, s. 12-13.

⁷³ Yukarıdaki tabloda bulunan isimler, yirmiye ulaşırken; Kur’ân’da otuz isim vardır. Bu vezne uygun olarak gelen esmâ-i hüsnânın tümü, yaklaşık 40’a yaklaşmaktadır.

⁷⁴ Esmâ-i hüsnânın bu türünün toplamı, sadece altı isme ulaşmaktadır.

Bu iki türü (sıfat-ı müşebbehe ve mübâlağa sığası olmada ortak sığaları) birbirinden nasıl ayırt edeceğiz?

Bunu yapmak son derece zor olmasına; âlimlerin bu iki türü birbirlerinden ayırmanın ölçütleri konusunda ihtilâf etmelerine;⁷⁵ ve bunun aksine bir kısım âlimlerin, mananın kuvvetine delâlet etmede ortak olan bu iki türden birinin diğerine ıtlâkında daha geniş yaklaşımlarına rağmen, biz bu ayırım için şu iki ölçütü koyuyoruz:

1. Sığanın manasının hüküm verirken hâkim telâkki edilmesi. İsm-i fâil manasına gelen (bunun, “فَاعِلٌ”, veya “مُفْعَلٌ” veya “مُفَاعَلٌ” manasına gelmesi aynıdır.) “فَعِيلٌ” vezni üzerine gelen bütün sıfatlar; hadestên maksat sübûta delâlet olursa, sıfat-ı müşebbehe; maksat, fiilin vukûunun çokluğu ve tekrarına delâlet olursa, mübâlağa sığası olarak değerlendirilmesi gerekir.

2. Lâzım ve müte’addînin, diğer bir ölçüt olarak değerlendirilmesi. Eğer fiil lâzım olursa, sıfatın sıfat-ı müşebbeheye; müte’addî olursa, mübâlağa sığasına nispet edilmesi en uygundur.

Bu iki ölçütü ulema arasındaki aşağıdaki esmâ-i hüsnânın bu iki sığadan hangisi olduğu şeklindeki ihtilâfı ortadan kaldırmamız mümkün gözükmemektedir:

1. “رفيع الدرجات”: Ebû Hayyân *Bahr* adlı eserinde âyetteki kelime hakkında şunları söylemektedir: “فَعِيلٌ” veznindeki “رفيع”in, “رافع” anlamında mübâlağa için olması muhtemeldir. Bu durumda derecât, onun mef’ûlu olur. Yani âyetin takdiri şöyle olur: “رُفِعَ الشَّيْءُ: عَلِيٌّ فَهُوَ رَفِيعٌ” “رافع درجات المؤمنين ومنازلهم في الجنة...”den kalıbından alınmış “فَعِيلٌ” kalıbında olması da muhtemeldir. Bu durumda sıfat-ı müşebbehe kabilinden olur...⁷⁶

2. “بديع السموات والارض”: Ebû Hayyân âyetteki kelime hakkında şunları söyler: “بديع”, ism-i fâil olarak sıfat-ı müşebbehe kabilindedir. Mecrûr ise mef’ûlu bih’e teşbih edilmiştir. Aslanan evvelkidir: “بديع بمعنى المبدع... او البديع بمعنى المبدع” Bu görüşe göre ism-i fâil, mef’ûlüne izafe edilmiştir...⁷⁷

3. “شديد العقاب”: Ebû Hayyân *Bahr*’da şöyle demektedir: Bu terkip, sıfatın mevsûfuna izafeti kabilindedir... Nasb hali, refden daha belîğdir. Çünkü burada sıfatın mevsûfuna isnadı söz konusudur...⁷⁸

4. “إنك انت العليم الحكيم”: Askerî, *Furûk* adlı eserinde şöyle der: Burada, “الحكيم”, “المُحْكَم” manasındadır; tıpkı “المُبدِع”in “البديع” manasına olduğu gibi... Veya “العالم” manasındadır: “العالم باحكام الأمور”⁷⁹

Birincisine göre, mef’ûlüne te’addî ettiği için mübâlağa sığası olur; ikincisine göre ise ya lâzım olan “حَكَمٌ”den; ya da lâzım olan “حَكَمٌ”den sıfat-ı müşebbehe olur.

Bu iki ölçütü aynı zamanda Allah’ın aşağıdaki sıfatları hakkında konuşmayı bitirmek mümkündür:

⁷⁵ Sıfat-ı müşebbehe ve mübâlağa kalıpları olarak görülen ve sülâsinin dışında fâil ve ism-i fâil manasına da gelen “فَعِيلٌ” sığasında zorluk daha da artmaktadır.

⁷⁶ Ebû Hayyân, *Bahr*, VII/454-455.

⁷⁷ Ebû Hayyân, *Bahr*, I/364. Son cümlelerin, burada ism-i fâille muradın mübâlağa sığası olması olmasına hamledilmesi gerekir. Çünkü ism-i fâil, “فَعِيلٌ” vezniyle gelmez.

⁷⁸ Ebû Hayyân, *Bahr*, II/81.

⁷⁹ Askerî, *Furûk*, s. 77.

“جليل”: Sıfat-ı müşebbehedir; çünkü “ضرب” bâbından lâzım fiildir.

“حسيب”: “نصر” bâbından müte’addî fiil olursa, mübâlağa sîğası; “عظم” bâbından lâzım fiil olursa, sıfat-ı müşebbehe olur.

“حفيظ”: Mübâlağa sîğasıdır; çünkü “علم” bâbından müte’addî fiildir.

“رحيم”: Mübâlağa sîğasıdır; çünkü “علم” bâbından müte’addî fiildir.

“رشيد”: Sıfat-ı müşebbehedir; çünkü “نصر” veya “علم” bâbından lâzım fiildir.

“ستير”: Mübâlağa sîğasıdır; çünkü “نصر” bâbından müte’addî fiildir.

“سميع”: Mübâlağa sîğasıdır; çünkü “علم” bâbından müte’addî fiildir.

“عزيز”: Sıfat-ı müşebbehedir; çünkü “ضرب” veya “نصر” veya “علم” bâbından lâzım fiildir.

“عليم”: Mübâlağa sîğasıdır; çünkü “علم” bâbından müte’addî fiildir.

“علي”: Sıfat-ı müşebbehedir; çünkü “علم” ve “نصر” bâblarından lâzım fiildir.

Geriye kalan sıfatlar da, bunlara kıyas edilebilir.

Şimdi esmâ-i hüsnâdan bazılarını ele alan iki genç araştırmacının ortaya attığı şüpheli tartışalım. İlgili şüphe, bu araştırmacılardan birinin sözünde şöyle temessül etmektedir:

1. “بارئ وخالق”: Her ikisinin fiilleri de müte’addîdir. Devam ve sürekliliğe delâlet ettiklerinden dolayı bunların her ikisi de sıfat-ı müşebbehedir. Üstelik Allah azze ve celle’nin sıfatlarına yakışan da budur.⁸⁰

2. Allah’ın sıfatlarından bazısı, “فعليل” vezninde gelir. Bunlardan bazısı, müte’addî fiiller türemiştir. Bununla beraber sübût ve devama delâlet ettiği için sıfat-ı müşebbehe olarak zikredilmişti. Çünkü Allah’ın “سميع وعليم” gibi sıfatlarına yakışan da budur...⁸¹

Öteki araştırmacının ifadesi ise şöyledir: Allah’ın sıfatlarının tümü, sıfat-ı müşebbehedir. Dinsel etken, kendilerinden türedikleri morfolojik sîğalarından sarf-ı nazar ederek bu sıfatların değişmez ve kesin olmasını gerektirir. Bu sıfatların, ister “الودود، الصبور، الشكور، الرزاق، الفتاح” gibi ism-i fâil; ister “الواحد، الواحد، الماجد” gibi mübâlağa; isterse “العظيم، الحكيم...” gibi sıfat-ı müşebbehe sîğası olması, bu durumu değiştirmez...⁸²

Yukarıdaki şüphelere karşı itirazlarımı aşağıdaki şekilde maddeleyelim:

a. Bunlar, sîğalarının manalarından veya kelimelerinin morfolojik manalarından meydana çıkan anlam farklılıklarını ilga etmektedir.

b. Esmâ-i hüsnâdaki isimlerin tek bir kökten bir çok sîğanın ortaya çıkması niçindir, sorusunu cevaplamaktan acizdirler.

c. Allah’ın tenzihinin, ona ait tüm sıfatların sübût ve lüzum yoluyla isbâtını gerektirdiği şeklinde okuyucunun yanlış bir vehme kapılmasını sağlamaktadır.

d. Her iki araştırmacı, ism-i fâilin delâlet ettiği gibi, Allah’ın bazı sıfatlarının teceddüd ve hudûs manasıyla açıklanmasını reddederken, sanki sıfatın Allah Teâlâ’ya fiil sîğasıyla nispet edilmesini reddediyor gibidirler. Çünkü bunlar, ism-i

⁸⁰ Abdunnâsir, Cemâl, et-Teaddüdül-Vazifiyyü li’s-Sîğati’s-Sarfiyye fi’l-Kur’âni’l-Kerîm, Mastır tezi, 1995, s. 132.

⁸¹ Abdunnâsir, *Teaddüd*, s. 143.

⁸² Abdülmaksûd, *es-Sıfatul-Müşebbehe*, s. 158.

fâil bâbına sokulmuşlardı; ne var ki Kur'ânî kullanım, bunun tersiydi. Bilâkis, istatistiklerin ve aşağıdaki örneklerin gösterdiği gibi, bu sıfatların çoğu, fiili isnat yoluyla geçmektedirler..

1. “المؤخر”: Bu sıfat, Kur'ân'da sadece fiil sığasıyla geçmektedir. Şu âyet buna örnektir: “وما تؤخره الا لأجل”⁸³ “المؤخر” sıfatı, Tirmizî, Hâkim, Beyhakî ve diğerlerinde vârid olan isimlerdendir.

2. “المبدئ”: Bu sıfat, Kur'ân'da fiil sığasıyla geçmektedir. Şu âyet bunun örneğidir: “انه يبدئ ويعيد...”⁸⁴ “المبدئ” sıfatı, Tirmizî, Hâkim, İbn Mâce, Beyhakî ve diğerlerinde vârid olan isimlerdendir.

3. “الباسط”: Bu sıfat da Kur'ân'da fiil sığasıyla geçmektedir. Âyetteki örneği, şudur: “والله يقبض ويبسط”⁸⁵ “الباسط” sıfatı, Tirmizî, Hâkim, İbn Mâce, Beyhakî ve diğerlerinde vârid olan isimlerdendir...

Bunların dışında da bir çok örneği vardır.

e. Bu iki araştırmacının ortaya attığı görüş, Belâğatın derin konularından biri olan “kelâmın muktezâ-i hâle (konuşma ortamına) uygunluğu” konusunu da ilğa etmektedir. Bu, ortamın gereğine göre kelâmın üslûplarını kullanan Kur'ân kendisine riâyet ettiği bir olgudur. Kur'ân, bazen kelâmı olduğu gibi sevk eden bir makamda olur; bazen de bir tekitle veya az tekitle pekiştirilerek sevk edilen ikinci bir makamda durur; bazen çok müekkidle tekit edilmiş olarak sevk edilen bir üçüncü bir makamda durur. Ve değişik makamları tercih eder.

Kuşkusuz türetilmiş sığalardan her biri, belki bir sığanın kapsamındaki her vezin, bir açıdan ortamına gereğine uygunluk için, ikinci açıdan sıfatın tüm sınırlarını bütün yönleriyle ihata için görevlendirilen bir mananın gölgesini kendisiyle beraber yüklenir. Bu durumda izafî manalardan ve sığaların manalarından yardım alınmaksızın Kur'ânî beyânın sınırlarını yakalamak nasıl mümkün olacaktır?

NİSPET EKLERİYLE YAPILAN SIFAT SİĞALARI VEYA KİNÂYE İLE İFADELEN-DİRME

Bununla (en-nisbe bi's-sığa) Allah'ın sıfatlarının, muayyen bir sıfatı sahiplenme, onu bünyesinde sağlamlaştırma ve onunla tasarrufta bulunma kudretine sahip olma manasını yüklenerek bir şekilde gelmesidir. Bu, aşağıdaki şekilleri almaktadır:

1. İsm-i fâilin veya mübâlağa sığasının “sahiplik” veya “tahakküm” manasına delâlet etmesi için kullanılması. “وما ربك بظلام للعبيد”⁸⁶ âyeti buna örnektir. Ukberî, âyetteki “ظلام” kelimesini “اي بذي ظلم” olarak tefsîr etmekte; hatta burada yasaklanan şey, sadece büyük zulümdür; küçük zulüm değildir; denilemez, diye açıklamaktadır.⁸⁷

⁸³ Hûd, 11/104.

⁸⁴ Burûc, 85/13.

⁸⁵ Bakara, 2/245.

⁸⁶ Fussilet, 41/46.

⁸⁷ Adime, *Dirâsât*, 2. Kısım, cüz: 4, s. 622. Başka çıkarsamalar için ayrıca bkz. Zerkeşî, *Burhân*, II/511-513.

2. “صاحب” veya “أهل” veya “رب” manasına gelen “ذو”nün, kendisiyle isbât edilmesi istenen sıfatın mastarına izafe edilmek suretiyle kullanılması. Bu kelimele-
rin örneği şunlardır:

- ذو الجلال والإكرام ، ذو الرحمة ، ذو المغفرة، ذو القوة ، ذو الطُّول
- أهل التقوى وأهل المغفرة
- رب العزة

Bu sıfatların bir kısmı, esmâ-i hüsnâ zımında başka sîğalarla da gelmektedir. Bunun örnekleri, şunlardır: “ ذو الجلال مع الجليل، وذو الرحمة مع الرحمن والرحيم، وذو المغفرة، واهل ”
المغفرة مع الغافر والغفار وذو القوة مع القوي..

Kinâye ile ifadelendirilen sıfatlar da, bu türden sayılmaktadır. Çünkü kinâye, zımında kendisine delâlet eden bir delil ile sıfatın isbâtına hamledilir. Bu, bir şey ile delilini cem etme konusunda kinâyeye benzemektedir. Örneğin çok zulmün nefyine, zarureten az zulüm tabi olur. Çünkü zulmeden kimse, zulümle bir fayda elde etmek için zulmeder. (Faydanın ve zararın kendisine caiz olduğu kimsenin hakkında) faydasının çokluğuna rağmen çoğunu terk ettiğinde menfaat, az zulüm için az menfaat söz konusu olur.⁸⁸ Bir şeyin sahibi, mâliki ve rabbi, başkalarından uzaklaşıp o şeye yapışarak, başkalarından soyutlanıp o şeyle vasıflanmasıyla o şeyin bütün durumlarına hâkimdir. Sanki şöyle denilmiştir: Allah, rahmetle nitelenmiştir; çünkü onun sahibi ve mâlikidir. İzzetle vasıflanmıştır; çünkü O, izzetin rabbi-
dir; ve onunla işleri tasarrufunu elinde tutar... ve benzerleri...

İSM-i TAFDİL

Son olarak ism-i tafdîl ile sıfatlandırma olgusu kalmaktadır. Kur’ân’daki es-
mâ-i hüsnâ, üç tip olarak gelmiştir:

1. Mutlak Tafdîl veya Tam Tafdîl Tipi. Buna şu âyetler, örnek verilebilir:

“إقرأ وربك الأكرم”⁹¹; “سبح اسم ربك الأعلى”(90); “هو الأول والآخر”⁸⁹

2. Mübâşir (Direkt) Tafdîl tipi. Buna da şu âyet örnek verilebilir:

“الله أعلم حيث يجعل رسالته”⁹⁴

Bu ismin (Allah) Kur’ân’da varid olduğu bütün âyetlerde “ism-i tafdîl”den sonra “mufaddalun aleyh” için gelen “min” harf-i cerri gelmemiştir.⁹⁵ Bunun iki sebebi vardır:

⁸⁸ Ebû Hayyân, *Bahr*, III/131.

⁸⁹ Hadîd, 57/3.

⁹⁰ Müfessirler, örnek kabilinden şöyle demektedirler: Bunun manası, kıyas edilmekten başkasıyla karşı-
laştırılmaktan yücedir, şeklindedir.

⁹¹ A’lâ, 87/1.

⁹² Ebû Hayyân şöyle demiştir: “O, en şerefli olandır; ona hiçbir eksiklik nispet edilemez. “الأكرم”, keremde mübâlağa ifade eden bir sıfattır. Çünkü onun saygınlığı, her saygın kimseden daha fazladır; sayılması mümkün olmayan nimetlerle nimetlendirir; canıye acır, tevbeleri kabul eder...” Ebû Hayyân, *Bahr*, VIII/492.

⁹³ Alak, 96/3.

⁹⁴ En’âm, 6/124.

⁹⁵ Aynı şekilde bir çok dinî şe’airde Allah’ın “en büyük olması” ile nitelenmesi, bu şekilde gelmiş olmasını da göz önünde bulundurmak gerekir.

a. Ya burada ism-i tafdülin kendi ism-i tafdüllikten çıkmasıdır. Bundan kasıt, takviye ve tekit yoluyla sırf sıfatın isbâtıdır. Bu durumda mana, sıfat-ı müşebbeheye hamledilir.

b. Sıfatın temelinde ötekilerle ortaklığı vehmettiren karşılaştırma mefhumundan uzaklaşma girişimi.

Bazı dilciler, bu manaya gözünü dikti ve mutlak tafdülin bu türüne itibar etti. Çünkü “min” harf-i cerrin ve “mufaddalun aleyh”in hazfinde umumlaştırmanın ve belli bir mufaddalun aleyh ile kayıtlamamanın kastedilmesine bir işaret vardır. Bundan dolayıdır ki, “قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم ويحفظوا فروجهم ذلك أزكى لهم”⁹⁶ âyetini müfessirler şöyle yorumlamışlardır: “Buradaki “أزكى” kelimesinden maksat, faydalı her şeyden daha faydalıdır.”

Hatta bazı dilciler, işi ileri götürmüş, “أفعل” vezninde gelen Allah’ın isimlerinin tümünü üstünlük sîgasından çıkarmışlar ve şöyle demişlerdir: “Buna göre, Allah’ın sıfatları, özel sıfatlardır; özü, miktarı ve azametinde yaratıkların sıfatları ortaklık yapamaz. İşte bu yüzden “أفعل” vezniyle gelen sıfatların, üstünlük ifade etmesi mümkün değildir; aksine bu sıfatların yüklendiği mefhumun mutlak kemaline döner. Müezzinin “الله أكبر” sözündeki mutlak kemali görmez misiniz? Allah, büyüktür; onun büyüklüğünün ötesinde bir şey yoktur... Bizim de üstünlük fikrine dönmemiz uygun değildir. Bizim, Allah’ın “... ربه الأعلى...” âyetini okumamız gerekiyor...”⁹⁷

3. İsm-i tafdülin üçüncü tipi, yardımcı bir fiille ism-i tafdülin sîgası kurulması ve bunun tüm bilgiye izafet edilmesidir. Şu âyetler, bunun örneğidir:

- a. “والله خير الماكرين”⁹⁸
- b. “وارزقنا وانت خير الرازقين”⁹⁹
- c. “أو يحكم الله لي وهو خير الحاكمين”¹⁰⁰
- d. “فالله خير حافظا وهو أرحم الراحمين”¹⁰¹
- e. “وتذرون احسن الخالقين”¹⁰²
- f. “إلا له الحكم وهو أسرع الحاسبين”¹⁰³
- g. “وإن وعدك الحق وانت احكم الحاكمين”¹⁰⁴

Tüm bu misallerin hepsinde sülâsî fiillerden türemiş olan ism-i tafdülin, doğrudan onunla üstünlük kurmak mümkündür. Öyleyse bundan niye dönülmüştür?

Belki maksadın, salt tafdülin üzerine eklenen bir vasıfla ilişkilendirilmesinde gizlenen sebep, ihtimaller çizelgesinde hadesin türünü, derecesini ve rütbesini açıklayan bir vasıf olabilir. Birinci örnekte maksat, Allah’ın mekr (tuzak) nitelemesinde Allah’ın üstünlüğü değildir. Ve nass, Allah’ın, dışındakilerden daha iyi tuzak kurucu

⁹⁶ Nûr, 24/29.

⁹⁷ Semarrâî, İbrâhim, *Min Esâlibi'l-Kur’ân*, Beyrut, 1983, s. 82.

⁹⁸ Enfâl, 8/30.

⁹⁹ Mâide, 5/114.

¹⁰⁰ Yûsuf, 12/80.

¹⁰¹ Yûsuf, 12/64.

¹⁰² Saffât, 37/125.

¹⁰³ En’âm, 6/62.

¹⁰⁴ Hûd, 11/45.

olduğuna delâlet etmektedir. (e) şıkkındaki örnekte murat, yaratma makamındaki salt üstünlük değildir. Ne var ki nass, Allah'ın en iyisi olduğuna dairdir. Aynı şekilde (f) şıkkındaki misalde de hesap görmede salt bir üstünlükle iktifa edilmediği; ayrıca buna süratte üstünlüğün ilâve edildiği söylenebilir.

Bütün bunlardan sonra geriye Allah'ın isimlerinden her biri başka bir sığayla gelen manasına işarette bulunulmayan iki tipe değinmemiz kalıyor:

1. “فَعَلٌ” vezninde gelen ve “مفعول” manasında olan tip: Bu, “الصمد” lâfzıdır. Müfessirler, kelimeyi şöyle açıklamışlardır: “من صمد اليه” cümlesinin manası “قصده” şeklindedir. “الله مصمود” demek, “مقصود في الحوائج” demektir.¹⁰⁵ Bu manayı, Dahhâk İbn Abbâs'tan rivâyet etmiş ve şöyle demiştir: “الذي يصمد اليه في الحاجات” Nitekim Allah “ثم اذا مسكم الضر فاليه تتحرون”¹⁰⁶ âyetinde bunu açıklamıştır.¹⁰⁷

2. Masterla nitelme: Bunun örneklerinden biri, “السلام” kelimesidir. Bu kelime, şu âyette geçmektedir: “الملك القدوس السلام”¹⁰⁸ Bir diğer örnek, “العدل” kelimesidir. Beyhakî kitabında bunu zikretmiştir.¹⁰⁹ Bir diğer örnek de, “الحق” kelimesidir ve “ثم ردوا الى الله مولاهم الحق”¹¹⁰ âyetinde geçmektedir.

Bu tür sıfat, Arap dilinde çok yaygındır. Dilciler, buna bir çok örnek vermektedir:

• ثوب خَلَقَ اي بال • قوم فِطَرَ اي مفرطون • مغارة قَفَّرَ اي مقفرة • رجل عَدَّلَ اي عادل

□مكان زَلَقَ اي دَخَضَ

Nahivciler, sanki masterla nitelenen şeyin, kendisinde olayın temessülün şiddetine bakarak masterın bizzat kendisi olduğunu düşünerek bunu mübâlağaya hamletmişlerdir. Şöyle ki, adaletin ayrılmaz bir parçası olduğu kimsenin, adalet olarak isimlendirilmesi mümkündür. Selâm, hak ve benzerleri ile nitelme için de aynı şeyler söylenebilir.

Aşağıdaki tablo Kur'an'da vârid olan Allah'ın sıfatlarını, her veznin tereddüt nispetini gösterebilmek için sıfat-ı müşebbehe ve mübâlağa sığası vezinlerine göre dağılımını yapmaktadır:

SIFAT-I MÜŞEBBEHE VE MÜBÂLAĞA SİĞALARINA GÖRE GEÇEN ESMÂU'L-HÜSNÂNIN DAĞILIMI ¹¹¹

Sıra	فَعِل	فَعَال	فَعُول	فَعَل	فَعْلَان	فَعُول	فَعَل	فَعَال ⁶⁷	فَعَل ¹¹²	فَعُول
1	البصير	التواب	الرؤوف	الملك	الرحمن	القدوس	الحكم	السلام	البر	القيوم
2	الحسيب	الجبار	الشكور				الصمد		الحق	
3	الحفيظ	الخالق	العفو				الأحد		الحى	

¹⁰⁵ Râzî, Fahrüddîn, *Şerhu Esmâillâhi'l-Hüsna*, tah. Tâhâ Abdurraûf, Beyrut, 1984, s. 317-321; Ayrıca bkz. Zeccâc, *Tefsîru Esmâillâhi'l-Hüsna*, tah. Ahmed Yûsuf Dekkâk, ys., 1979, s. 58 (Burada Zeccâc, bunu “هر السيد المصمود اليه في الحوائج” şeklinde açıklamaktadır); Bunun bir benzeri, *Bahru'l-Muhîr*'te geçmektedir. Bkz. Ebû Hayyân, *Bahr*, VIII/528.

¹⁰⁶ Nahl, 16/53.

¹⁰⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, ys., 1985, XX/245.

¹⁰⁸ Haşr, 59/23.

¹⁰⁹ Beyhakî, *Kitâbu'l-Esmâ'*, s. 101.

¹¹⁰ En'am, 6/62.

¹¹¹ Kur'an'da geçenlerle iktifa ettik.

¹¹² Sıfatta mübâlağa manasını ifade etmesinden dolayı tabloya master ile nitelmesini koyduk.

OSMANLI'DA ULEMADAN AYDINA DÖNÜŞÜM SÜRECİ -SOSYOLOJİK BİR YAKLAŞIM-

Mustafa TEKİN*

A. ULEMANIN SOSYOLOJİK PORTRESİ VE TOPLUMSAL KONUMU

Tarih boyunca Müslüman toplumlarda ilim açısından ciddi roller oynamış olan ulema, tüm birikimlerimizin öznesi olarak dikkat çekmektedir. Bilhassa Osmanlı Devleti'nin son dönemlerine kadar ulema, Müslüman toplumların bilgi otoritelerinden biri olmakla karakterize olmuştur. Ancak modernleşme süreciyle birlikte, ulemanın bu otoritesi giderek kırılmış ve İslâm dünyasında bilgi bağlamında yeni bir portre olan "aydın" görünür olmuştur. Ulemadan aydına doğru bu dönüşüm, her bakımdan bir zihniyet dönüşümünü de işaretlemektedir. Biz bu makalede, bu dönüşümü sosyolojik perspektiften izlemeye çalışacağız.

"İlim" kökünden türeyen ve âlim kelimesinin çoğulu olan ulema, öncelikle İslâmî ilimlere sahip bir portreye delâlet etmektedir. Âlim halk içinde, İslâmî ilimleri, çok büyük bir ihtimalle geleneksel İslâmî öğrenim üslûbu içinde öğretmek için vazgeçilmez bir kişidir. Aynı zamanda ilmî ve onu başkalarına aktarışına ek olarak, nasıl sadık ve muttaki bir Müslüman olunacağını bilfiil gösteren biridir.¹ Böylece o, Kur'an ve Sünnet'teki bilgileri daha anlaşılır kılmak üzere açıklamakta ve bunu icra ederek örneklik oluşturmaktadır. Burada örneklik oluşturma vurgusunun özellikle altını çizmek gerekir. Çünkü bu vurgu bir yandan ilim ile âlimin ayrılmazlığını her seferinde karakterize ederken, diğer yandan âlimin önderlik vasfını da belirtmiş olmaktadır.

Ulema bugün 'İslâmî ilimleri aktaran kişi' olarak tanımlanmakta ve dolayısıyla onun aktarıcılık dışında özgünlüğü söz konusu edilmemektedir. Fakat bu yargıyı tüm tarihî çağlarda doğrulamak mümkün görünmemektedir. Şurası bir gerçektir ki, ulema yakın tarihî zamanlarda özellikle bir takım dinî bilgileri sadece nakletmekle karakterize olunabilir. Fakat yine de ulemayı bir kereliğine ve bütün za-

* Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. mtekin7@hotmail.com

¹ Ebubekir Bagader, *Modern Çağda Ulema*, Çev. Osman Bayraktar, İst., İz Yay., 1991, s. viii.

manlar için bilgi aktarıcısı olarak tanımlamanın pek doğru olmadığı ortadadır. Diğer yandan, ulemanın bilgi alanını sadece İslâmî ilimlerle sınırlamak da pek doğru bir yaklaşım değildir. Çünkü ulemanın, İslâmî ilimlerin yanı sıra diğer ilimlerle yakın ilişkisi, tarihî seyri içerisinde izlenebilecek bir fenomendir.

Ulema, en başta Kur'an ve Sünnet'e bağlılığıyla aydından ayrılmaktadır. Çünkü gerek aydın gerekse entelektüel hiçbir yere ve özellikle "nas"lara bağlanmakla aydın veya entelektüel olabilmektedir. Fakat günümüzde aydın kavramı, daha çok fonksiyonu itibarıyla ele alındığından, Kur'an ve Sünnet'e bağlı olarak bilgilendirilmiş kişiler de kendileri için aydın veya entelektüel kavramını kullanmakta mahzur görmemektedirler. Bunu bütün sonuçlarına kadar götürdüğümüzde, tarihselliği üzerinde taşıyan aydın ile ulema arasındaki fark şu noktada da ortaya çıkmaktadır: Ulema her seferinde ürettiği bilgileri hem dinî referanslarla kontrol edip, hem de nasları referans verebilirken, aydın veya entelektüel hiçbir şekilde ne düşüncelerini dinî referanslarla kontrol eder, ne de ürettiği bilgiler naslarla örtüşse bile nasları referans verebilir.

Anlaşıldığı kadarıyla ulemayı belirgin kılan unsur din ile yakın ilişkisi olmaktadır. Ulema dinsel bilgilere hâkimiyeti ve yaşayışı oranında hem konumunu pekiştirmekte, hem de halk katındaki meşruiyeti devam ettirmektedir. Ulema sıradan halktan, Allah'ın hüküm ve hikmetlerini daha iyi bilen ve bunların gereğine uygun bir yaşayışla ayrılmış kimselerdir ve farklılaşma çizgisi sırf bilgisel olmadığı gibi siyasal da değildir. Buna göre din, ulemanın halk ve devletle paylaştığı bir eksen durumundadır ve işleyiş eksiklikleri olsa bile bu üç öğeyi birbirine bağlamaktadır.² Ulema aynı zamanda, fikirleri kolaylıkla bir köşeye atılamayan ve dinî değerlerin himayesini üstlenen³ bir konumda olması hasebiyle de din ile direkt ilişkilendiriliyordu. Hatta yeni teknoloji alımları ile ilgili problemlerde de ulemanın gerekçesinin meşruiyetini din oluşturuyordu. Meselâ, bir Venedik kadırgasının yapımı ve donatımını örnek almak isteyen sultana karşı itirazlarda ulema, kâfirlere karşı yeni savaş yöntemlerini öğrenmenin kutsal cihat uğruna caiz olduğuna fetva vermiştir.⁴ Tüm bunlar ise ulemanın dinin hamisi rolünü pekiştirmektedir.

Ulema-toplum ilişkisinin temel eksenini de din ve bu çerçevede bilgi oluşturmaktaydı. Oluşan hiyerarşik yapı içerisinde ulema, ilmi ve dindarlığı ile toplumdaki farklılaşmakta, fakat yine bu bilgi ve dindarlık ile tekrar halkla bütünleşmekte idi. Geleneksel yapıda toplum üyeleri bilgi seviyelerine göre tasnif edilmekte ve konumlar bu tasnif çerçevesinde belirlenmekte idi. Avam da denilen halk, ne bilgi düzeyi ne de bilgiyi üretme açısından yeterli donanıma sahip olmadığı için hem hiyerarşik yapıda konum olarak ulemeden altta yer almakta, hem de ulemaya bağlı olmaktadır. "Halk çoğunlukla mümtaz ve meşhur bir âlimi kendilerinin temsilcisi, hükümet karşısındaki sözcüleri ve ihtilâfların olduğu yerde hakem vazifesini gören kişi olarak addetmiştir. Ulemanın pek çoğunun başarısı, halkın desteğine ve ona

² Mustafa Aydın, "Aydının Tarihsel Misyonu ve Toplumumuzdaki Konumu", *Umran*, S. 29, s. 14-15.

³ Şerif Mardin, "Türkiye'de Muhalefet ve Kontrol", *Türk Modernleşmesi*, 5. baskı, İst., İletişim Yay., 1997, s. 179.

⁴ Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Çev. Metin Kıratlı, 8. baskı, Ank., T. T. K. Yay., 2000, s. 42.

arka çıkmasına bağlı olmuştur. Bu, onları otomatik biçimde tartışmasız tesir ve kudret sahibi halk önderleri yapmıştır.⁵ Ayrıca topluluğun, varolan ve uygulanan hukuk sistemine mutlaka itaat etmesi söz konusu olduğu için, daha fazla bilgi sahibi olan ilim erbabının görüşlerine saygı duymak son derece doğal bir şeydi.⁶

Ulemanın halk nezdindeki bu itibarı onun devlet ve politik güç ile ilişkisinde de belirleyici olmuştur. Bunun için devlet kendi meşruiyetinin devamı için ulemayı yanına almaya titizlik göstermiştir.⁷ Bu otoritesinin farkında olan ulemanın, genel yöneticilere karşı şehir ve kasabaların, oradaki genel Müslüman cemaatin vatandaşlık haklarının ve çıkarlarının temsilcileri olmalarından dolayı emirlere soğuk davrandığı vâkidir.⁸ Zira ulemanın dine göre ikaz etme görevi vardır. Meselâ Osmanlı'da padişah icra vasıtasıdır. En azından teoride dine göre hareket etmek zorunluluğu bulunmakta, aksi bir durumda ise ulema ikaz etmektedir.⁹ Daha da ileride bazı durumlarda ulemanın askerle ittifak ederek yönetime muhalefeti söz konusu olmuştur. Askerle ittifak zaman zaman taşralı unsurlarla mümkün olsa da, muhalefetin arkasındaki asıl yönlendirici güç ulema idi. Ulema, muhalefet hareketini İslâmî mirasın arzu edilmeyen değişimlerden korunması öğretisel esasına dayandırıyordu.¹⁰

Ulemanın devlet ve iktidar karşısındaki bu gücüne rağmen, devletle ilişkileri çoğunlukla ulemanın özerkliği çerçevesinde olmamıştır. Nitekim ulema, uzlaşma kabul etmeyen Ebû Hanîfe'nin öğrencisi Ebû Yûsuf'un Abbâsilerde kâdî'l-kudât görevini kabul etmesiyle ilk ciddi firesini vermiştir. Bu tarihten sonra siyasal iktidarı reddeden veya hiç değilse dışında kalmayı tercih eden sivil ulema ile siyasal iktidara eklemelenmeyi seçen resmî ulema olmak üzere iki zümre teşekkül etti ve bu gelenek Osmanlılara kadar sürüp geldi.¹¹ Özellikle ikinci zümre için bir takım imtiyazlar da söz konusuydu.¹² Esasında çoğunlukla devletten maaş almaları hasebiyle Osmanlı'da ulema devletin kontrolünde olmuştur.¹³ Tabii bütün ulema devletten maaş almamaktadır. Meselâ fıkıh özelinde konuşacak olursak, devletten zeamet veya bir gelir almayan ve yalnızca hukuk ilmine ilişkin ilmî çalışmalarda bulunan ulema olduğu gibi, devlet hizmetinde bulunan kadılar da vardı.¹⁴ Bu şekilde "devlet" merkezli bir kriter olan resmî ve sivil ulema ayrımı her aşamada iyice pekişmiş ve resmî ulema statükocu, sivil ulema ise muhalif tavrıyla ön plâna çıkmıştır. Sözgelimi; devlet merkezli ıslahat hareketlerine devletin nimetlerine mazhar olmuş kesim

⁵ Ebubekir Bagader, *Modern Çağda Ulema*, s. ix.

⁶ Ernest Gellner, "Postmodernizm, Akıl ve Din, Çev. Yusuf Kaplan, *Bilgi ve Hikmet*, S. 4, İst., 1993, s. 87.

⁷ Eyüp Köktaş, "Modern Zamanlarda İslam ve Siyasal Meşruiyet Sorunu", *Bilgi ve Hikmet*, S. 12, İst., 1995, s. 45.

⁸ Ali Coşkun, "Tarihi ve Toplumsal Bağlamı İçerisinde İslam'ın Dinamikleri", *Bilgi ve Hikmet*, S. 8, İst., 1994, s. 60.

⁹ Cemil Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s. 347-348; Hüseyin Çelik, "Türkiye'de Değişim ve Aydınlar", *Türkiye Günlüğü*, S. 62, Ank., 2000, s. 13.

¹⁰ Avigdor Levy, "Osmanlı Uleması ve Sultan II. Mahmud'un Askeri İslahatı", *Modern Çağda Ulema*, s. 29-30.

¹¹ Ali Bulaç, *İslam ve Fanatizm*, İst., Beyan Yay., 1993, s. 54.

¹² Bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nde İlmiye Teşkilatı*, Ank., T. T. K. Basımevi, 1988, s. 71-72.

¹³ Şerif Mardin, *İdeoloji*, 4. baskı, İst., İletişim Yay., 1997, s. 147.

¹⁴ Bryan S. Turner, *Max Weber ve İslam*, Çev. Yasin Aktay, Ank., Vadi Yay., 1991, s. 156.

müspet bakıp şeriata uygunluğuna dair fetva verirken, muhalif kalan ulema ıslahatlara karşı çıkıyor ve bunları gâvur icadı olarak yorumluyordu.¹⁵

İlmiye sınıfı terkiibini telâffuz ettiğimiz andan itibaren çok geniş bir alana adım attığımız açıktır. Çünkü şeyhu'l-İslâmlık, kazaskerlik, kadılık, medrese hocalığı, nakîbü'l-eşrâflık, vakıf ve belediye hizmetleri, fıkıh ve fetva hizmetleri, camiler, adliye¹⁶ gibi ulemanın deruhte ettiği görevlere baktığımız zaman, onların ne kadar geniş bir alanda varlık kazandığını görebiliriz. Özellikle Osmanlı'da toplumun işleyişini düzenleyen merkezî konumlardan birini oluşturan ulemanın oynadığı hayatî rol, denetim altında tuttuğu mesleklerden de anlaşılabilir. Tanzimat'tan önce kadılar ve fakihler, müderrisler ve muallimler, doktorlar ve tedavi hizmeti veren diğerleri, din adamları ve mutasavvıflar, matematikçiler ve mantıkçılar, astronomlar ve münecimler, müzikologlar ve kütüphaneciler ile çok daha düşük oranda olmak üzere yöneticiler ve görevliler neredeyse bütünüyle ilmiyeden çıkıyordu.¹⁷ Devlet teşkilâtında saydığımız ilmî, dinî, idare alanlara ek olarak askerî sahada da istihdam edilmiştir.¹⁸ Dolayısıyla özellikle Osmanlı düzeninde ulema gevşek anlamı ile din adamı ya da başına sarık saran kişi demek değildi. Ulema ocağı bürokrasi gibi bir siyasal rejim kategorisi, ocağıydı.¹⁹ Fakat ulemayı, tarih boyunca İslâm dünyasında sadece Kur'an ve Sünnet'i açıklama, İslâmî ilimlerle sınırlı bir işlev içinde tanımlamaya çalışan yaklaşımlar doğru görünmemektedir. Çünkü ulema bunların da ötesinde toplumu uyarma, toplumun çok geniş anlamda hayat danışmanlığı görevlerini de üstlenmiştir.

B. ULEMADAN AYDINA GEÇİŞ

Ulemadan aydına dönüşüm ise, öncelikle Osmanlı'nın modernleşme ve batılılaşma süreci ile yakından ilişkilidir. Osmanlı Devleti'nin duraklama ve gerilemesi, ilk elde savaş meydanlarındaki yenilgiler dolayısıyla askerî düzeyde görünür olduğundan, öncelikle askerî alanda bir takım yenileşme hareketlerinin yapılmaya çalışıldığını gözlemlemekteyiz. Fakat bir müddet sonra Osmanlı Devleti, "uzun bir süre sistem içinde çözümlenmeye çalıştığı sorunların aslında çok daha derinlerde yatan nedenlerden kaynaklandığı sonucuna vararak, mevcut sistem dışından da düzeltme çarelerinin ithalinin araştırılmasına başlamıştı."²⁰ Dolayısıyla yeni kuşak aydınlar, İslâm dünyasında yaratıcı bir hamle gerçekleştirmek için yeni bir vizyon ve donanımla geleneksel din anlayışlarının karşısında konuşlandılar. Yeni bir hayat tarzı ve yeni bir anlam arayışının içinde oldular.²¹ İşte Osmanlı'nın modern dünya ve değerler ile yoğun ilişkisi bu çerçevede bir anlam kazanmaktadır. Bu açıdan daha ileri

¹⁵ İsmail Kara, *İslamcıların Siyasi Görüşleri*, İst., İz Yay., 1994, s. 48.

¹⁶ İsmail Kara, "Ulema-Siyaset İlişkilerine Dair Önemli Bir Metin: Muhalefet Yapmak/Muhalefete Katılmak", *Divan*, S. 4, İst., 1998, s. 1.

¹⁷ Şerif Mardin, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı- Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*, Çev. Mete Çulhaoğlu, 6. baskı, İst., İletişim Yay., 1997, s. 169.

¹⁸ Cahit Baltacı, "Eğitim Sistemi", *Osmanlı Dünyayı Nasıl Yönetti?*, İst., İz Yay., t.y., s. 261.

¹⁹ Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İst., Doğu-Batı Yay., 1978, s. 172.

²⁰ Şükrü Hanioglu, "Baticılık", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, c. 5, İst., İletişim Yay., t.y., s. 1382.

²¹ Mehmet Akgül, *Türk Modernleşmesi ve Din*, Konya, Çizgi Kitabevi, 1999, s. 227.

düzeyde reformlar ve yeni batılı kurumlar ulemeden aydına geçişi hızlandıran önemli faktörlerdir.

Bu ıslahat hareketleri, kadim Osmanlı teşkilatlanması kadar belki onlardan daha fazla ilmiye sınıfını etkilemiştir. Çünkü ilmiye sınıfı, ıslahat hareketlerinin önünde bir engel gibi duran, en azından böyle görünen İslâm'ın, dinî düşüncenin, yerleşik zihniyetin ve geleneksel değerlerin en öndeki temsilcisi, taşıyıcısı ve tabir yerindeyse üreticisi idi. Bu yüzden Osmanlı modernleşmesinin doğrudan veya dolaylı olarak ulemayı bir düşman olarak görmesi ve menfi yönde etkilemesi tabii olarak beklenebilecek bir şeydir.²² Osmanlı ıslahatları karşısında ilmiye sınıfının üç merhale geçirdiğini görüyoruz. İlkin, yeniçerilerin ilgasına kadar sarayla ittifak, ikinci aşamada saray tarafından itilme ve bunun neticesi olarak konumunun gerilemesi.²³

Islahat hareketlerinin modern karakteri, süreç içerisinde aydınının yer almasını hızlandırmıştır. Bu modernleşme süreci, genel olarak ulemayı muhalif bir konuma itmekle birlikte, alt ve üst sınıf ulema arasındaki gerilim modernizasyonla birlikte yeni bir boyut kazandı. Üst sınıf ulema modernleşme projelerini onaylarken, alt sınıf ulema devamlı olarak bu hareketlere karşı çıktı. Çünkü taşra ulemasının herhangi bir konumu ve imtiyazını koruması için bir sebep yoktu.²⁴ Tabii ki taşra ulemasının sahip olduğu bilgi ve kültür düzeyi de bunda etkili idi. Daha sonraki süreçte "ulemanın muhalefetten uzaklaşarak modernleşmeye paralel giden hatlarda ve kendi kişilik ve müktesebatına yabancı mekânlarda varlık alanı arayışı önemli neticeler doğurdu. Her şeyden önce padişahın, bürokrasinin ve aydınların seküler düşünce ve uygulamalarına karşı durabilecek kişi ve kurumlar zaafa uğradı. Buna bağlı olarak ulemanın toplumdaki siyasî ve sosyal yeri, etkinliği ve konumu aydınların gerisine düşmeye başladı; öncü iken takipçi oldular."²⁵

Paradoksal biçimde konumunu güçlendirmek için modernleşme projelerinde yer almaya çalışan ulema için bu süreç, gittikçe imtiyazlı konumu aydın lehine çevirmiştir. Tabii ulema, değişimlerde dinî reflekslerini de göz ardı etmemiştir. Âlimlerin bir kesimi değişimin gidişatını yavaşlatmaya ve İslâmî sınırlar içinde tutmaya çalışırken, aynı zamanda bu değişimin kaçınılmazlığını kabul etmek, gelenek ile reformu uzlaştırmak için çaba sarf ettikleri görülmektedir.²⁶ Bu çerçevede öncelikle Osmanlı'da ulema ile aydın arasında gidip gelen yeni bir portrenin çıkışını izleyebilmek mümkündür.

Bilgi ve yeterlilik, kısaca donanım açısından baktığımızda, bu devirdeki ulemanın temel özellikleri, otantik projelerden çok gelenekselleşmiş ve tarihten devralınmış öğretileri savunmak şeklindeydi. İslâm'ın düşünce ve kültür bakımından parlak dönemleri geçildikten sonra, modern zamanların arefesinde, ulemanın formasyonu tamamen muhafazakârlık, donuklaşmış bir hukuk disiplininin eğitiminin

²² İsmail Kara, *a.g.e.*, s. 47.

²³ İsmail Kara, *a.g.m.*, s. 2.

²⁴ Anzavur Demirpolat, *Ulema, Intellectual and the Modernization of Muslim Societies* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ank., METU, 1994, s. 49.

²⁵ İsmail Kara, *a.g.e.*, s. 49.

²⁶ Abdurrahman Arslan, "Yeni Bir Anlam İçin Yeni Bir Gelecek", *Bilgi ve Hikmet*, S. 1, İst., 1993, s. 27.

ana eksenini oluşturmamasından besleniyordu. Sonuçta ulema toplumsal sorunlar karşısında geri çekilmiştir. Bu geri çekilme, paradoksal bir biçimde anti-lâik bilginin hafızı ve muhafızı olan ulemanın, lâik bilginin de facto yükselmesinin dahilî sebebi olmasını doğurmuştur.²⁷ Dolayısıyla ulemanın konumunun zayıflaması ulemanın bilgi ve donanım açısından düştüğü durumla da yakından ilişkilidir. İlk başta ulema, üretim anlamında bir dinamizme sahipken, sonraları kendisini tekrar eden bir konuma düşmüş ve iktidarla ilişkilerini “halk tehdidi” bağlamında da kurmuş ve iktidardan imtiyaz koparıırken halk unsuru hem ulema hem de iktidar tarafından zımnî bir buluşma noktası teşkil etmiştir. Ulema daha sonraları, yeni aydın ve entelektüel tiplerin ortaya çıkışıyla tek güç olma özelliğini kaybetmiştir. Devletin modernleşmeye sahip çıkışı, ister istemez yeni aydın tiplerin baskın olmasını hızlandırmıştır. Öte yandan ulemanın yetersizliği de bu sürece yardım etmiştir. Harbiye, mühendis ve tıp okullarının kuruluşu ve daha sonra bunlara yabancı hocaların atanması, ulemanın toplumsal alandaki konumlarının bir anlamda sorgulanmaya başlanmasıdır. Seküler eğitim kurumları ulemayı sahip olduğu bilgi ve onları değerlendirme açısından yetersiz kılmış ve disfonksiyon hâle getirmiştir. Ulemanın sadece devlet bağlantılı sosyal konumu değil, meydana gelen sorunlar ve batı merkezli üretilen bilgiler konusundaki donanımsızlığı ve yetersizliği ile halk nezdindeki itibarı da zayıflamıştır. Çünkü bu yeni durumda, yeni konum ve bağlantılarıyla ele alınan bilgi, toplumun modern süreçler lehindeki dönüşümünün de etkisiyle ister istemez aydın tipi insanları ön plâna çıkarmıştır.

Bundan başka, “ulemanın konumunun zayıflığı ve otorite kaybı iki ana sebebin sonucudur; ekonomik bağımsızlığın kaybı ve devlet gücü tarafından eğitimin kurumsallaştırılması. Eğitimin kurumsallaşması, eğitim üzerine kontrol mekanizması getirmesi sebebiyle gücün meşrulaştırılması ve ideolojik olarak güç konumlarını güçlendiren otoritelerle önemli bir bağa sahiptir.”²⁸ Devletin, dinî kurumların yanı sıra lâik kurumları açması önceleri ulemayı etkilemedi. Bu kurumlar da ulema tarafından dolduruluyordu. Fakat bu durum gittikçe ulema aleyhine genişlemiştir.²⁹ 1845’te bütün eğitim sistemini yeniden organize etmek için oluşturulan komisyonda, o tarihe kadar ilk ve orta seviyedeki eğitimi kontrol etmiş ulemadan eğitim tekelini zorla almaya teşebbüs edilmişti.³⁰ Yine imparatorluğun eğitim kaynaklarını sivil memurları daha iyi eğitmeye teksif etmesi, iyi eğitim görmüş, açık fikirli ulemanın azalmasıyla sonuçlanmıştı.³¹ Diğer yandan toplumdaki diğer insanların modern bilim dallarında eğitim görmesi, onlara dünya işlerindeki liderliklerini kaybettirmiştir.³² Bu noktada modern bilim olarak fen bilimlerinin ön plâna çıkışı da aydın ulemadan daha belirgin kılmaştır. Fen bilimleri vurgusu aynı zamanda aydınlanma ve modernliğe de bir vurgu olarak okunabilir.

²⁷ Ömer Çelik, “Aydınlık, Din, Gelenek ve Modernite”, *Bilgi ve Hikmet*, S. 1, s. 136-137.

²⁸ Anzavur Demirpolat, *a.g.e.*, s. 39.

²⁹ Şerif Mardin, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı-Modern Türkiye’de Din ve Toplumsal Değişim*, s. 173.

³⁰ Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu, Çev. Komisyon*, 2. baskı, İst., İletişim Yay., 1998, s. 253.

³¹ Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 246.

³² İştihak Hüseyin Kureşi, “İslam Toplumunda Ulemanın Konumu”, *Modern Çağda Ulema*, s. 11-12.

Bilginin kitap basımlarının artması ile yaygınlaşması da, ulemanın eğitimdeki tekelini almış ve konumunu zayıflatmıştır. Bu bakış açısından basımlardaki artış, kurulu eğitim yapısı üzerinde olumsuz neticelere sahipti ve onların otoritelerine meydan okuyordu.³³ Bu şekilde modern mekteplerin ders kitabı ihtiyaçlarını karşılamak için klâsik eserlere müracaat edilmiş, böylece klâsik İslâmî bilgiler ilk defa medrese dışına taşarak ulemanın tekelinden çıkmıştır.³⁴ İslâm kültüründeki esotericizm yani bilginin hiçbir ayırım yapılmadan herkesin eline verildiğinde tehlikeli olacağı görüşü, ulema da vardı ve bu sebeple öğrenmeyi kolaylaştıracak teknik yenilikler bir kısım ulema tarafından kuşkuyla karşılanmaktaydı.³⁵ Ayrıca ulema zaten bilgi yönünden halktan farklılaştığı için geleneksel toplumlarda bir konuma sahipti ve ilim ulemanın ayrılmaz bir parçasıydı. Bu durum yani bilgide farklılaşma kalktığında ulemayı yerinde tutan unsurlardan birisi daha ortadan kalkıyor, dolayısıyla halk ile ulema arasındaki mesafe kapanıyordu.

1835'te yayınlanan kalemîye, seyfiye ve ilmiye sınıflarını eşitleyen kanundan da ulema rahatsız olmuştur. Çünkü böyle bir eşitleme gerçekte ulemanın statüsünde bir gerilemeyi yansıtmaktaydı.³⁶ Nitekim o tarihlerde bir toplantıya çağrılan altmış kişiden otuz dördü ulema iken,³⁷ Ocak-1837'de Şûrây-ı Askeriyye adlı mecliste sadece bir tek âlimin bulunması, dinî liderlerin askerî işlerde etkisinin azalışının bir göstergesiydi.³⁸ Böylece ulema, devlet nezdindeki bürokratik görevlerden de uzaklaştırılarak etkisi zayıflatılmıştır. Ayrıca Osmanlı'nın son dönemlerinde, ulemanın bürokrasi ve aydın karşısında gerilemesine de bir anlamda göz yumulmuştur. Böylece "Tanzimat'la başlayan din adamı ile aydın arasındaki mesafe kapatılmamıştır."³⁹

1860'lara gelindiğinde ulema, gerçek anlamıyla bir kültür savaşının patlak vermek üzere olduğunu ve bu savaşta kaybeden tarafın kendileri olabileceğini kavramaya başladılar. Bu noktada İslâmiyet sessiz kalamazdı. Böylece bir uygarlık olarak İslâmiyet'in kültürel içeriği ön plâna çıkarıldı ve bu uygarlığın batı uygarlığı karşısındaki üstünlüğü özellikle vurgulandı. Bu doğrultudaki girişimlerin daha entelektüel düzeyde içerik taşıyanları, İslâmî kültürel temelleri canlandırmaya çalışan ve temelde lâik konumdaki entelijansiya –en açık örneği yeni Osmanlılar- tarafından gerçekleştirildi.⁴⁰ Dolayısıyla İslâm'ın evrensel bir siyasal-sosyal teori olduğunu ispatlama işini üstlenenler, zamanla klâsik ulema geleneği içinde yer alan kişiler değil, doğrudan halka hitap eden aydınlar olmuşlardır.⁴¹

Bu açıdan klâsik Osmanlı kalemîyesinden modern Türk entelijansiyasına geçiş süreci üç safhada incelenebilir. Birinci safha, özellikle tercüme odası ve dış sefa-

³³ Anzavur Demirpolat, *a.g.e.*, s. 56.

³⁴ Mümtaz'er Türköne, "Modernleşme ve İslamlaşma", *Bilgi ve Hikmet*, S. 1, s. 73-74.

³⁵ Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 294.

³⁶ Avigdor Levy, *a.g.m.*, s. 48.

³⁷ Avigdor Levy, *a.g.m.*, s. 35.

³⁸ Avigdor Levy, *a.g.m.*, s. 50.

³⁹ Mustafa Özcan, "Bizde ve Batı'da Aydın", *Umran*, S. 29, s. 17.

⁴⁰ Şerif Mardin, *Bedüzzaman Said Nursi Olayı-Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*, s. 184.

⁴¹ Yalçın Akdoğan, *Siyasal İslam*, İst., Şehir Yay., 2000, s. 77.

ret görevlilerinde tebarüz etmeye başlayan kalemiye kökenli bürokrat aydınların siyasal hayatta ağırlıklı hissettirmeye başladıkları 19. yüzyılın ilk yarısını kapsar. İkinci safhada, küllî batılılaşma yönünde bir sistemleştirme hareketi başlamıştır. Üçüncü safhada ise, ulemanın gerek misyon gerekse kurum olarak devre dışı kalmasıyla birlikte devletle kendisini özdeşleştiren intelijansiyanın kendi içindeki ihtilâfından merkeziyetçi-bürokratik çizginin etkin bir şekilde çıkmasını sağlamıştır.⁴² Görüldüğü üzere devlet içinde ve devletle bağlantılı olarak yetişen aydın, Osmanlı'nın resmî düzeydeki batılı yönelimlerinin bir ürünü gibi görünmektedir. Bu çerçevede, Osmanlı'nın batılılaşma lehindeki dönüşümü derinleştikçe ulemanın boşalttığı alanlara aydınların yerleştiği söylenebilir.

C. SONUÇ

Birkaç yüzyıl öncesine kadar İslâm dünyasının bilgi otoritelerinden biri olan ulema, Osmanlı'da da önemli bir sosyal kategori olarak dikkat çekmektedir. Gerek devlet, gerek halk ilişkileri açısından paranteze alınamayacak derecede önemli olan ulemanın aydına olan serüveni dinle bağlantıları içinde daha anlamlı hâle gelmektedir. Gerçekten çok geniş bir toplumsal yelpazede fonksiyon icra eden ulema, sadece "fıkıh"la özdeşleştirilemeyecek bir portre olmuştur. Ancak modernleşme/batılılaşma süreci ile birlikte yaşanan perspektif dönüşümü, yeni bir tip olan aydının ortaya çıkmasıyla sonuçlanmıştır. Bu süreçte ilkin ulema ile aydın arasında gidip gelmeler yaşanırken, daha sonra "aydın" karakteri giderek kuvvet kazanmıştır.

⁴² Ahmet Davutoğlu, "Türk Entelektüel Geleneğindeki Baskıcı Temayüllerin Kökenleri", *İlim ve Sanat*, S. 13, İst., 1987, s. 18-19.

İHTİSASIN ÖNEMİ VE HADİS KONUSUNDAKİ BİR MAKALENİN DÜŞÜNDÜRDÜKLERİ

Abdullah Feyzi KOCAER*

Kişinin uzmanı olmadığı hususlarda konuşmaması, meseleyi işin ehline havale etmesi en doğru ve en sağlam yoldur. Özellikle bir sahanın hassas noktalarında böyle davranmasının lüzumu tartışma götürmez bir husustur.

Sözgelimi, tıp sahasında bilgi ve ihtisası olmayan bir kimsenin bu sahada bir şeyler yapmaya kalkışması, ileride telâfisi mümkün olmayan ağır sonuçlara sebep olabilir. Bu nedenle tıp uzmanları, konu ile alâkası olmayanların hastaya müdahalesine şiddetle karşı çıkar, son derece hassasiyet gösterirler. Bu durum sadece tıp sahasında değildir, tüm uzmanlık isteyen alanlar da böyledir. Zaten doğru olan da budur. Bizim için önemli olmadığını sandığımız nice ayrıntı ve teferruatın altında nice önemli hususlar vardır ki, bunları ancak o sahanın uzmanları fark edebilir.

Bilindiği gibi her bilimin kendisine has özel incelikleri ve ayrıntıları vardır. Bir kimsenin bu hususları bilmeden konu üzerinde söz söylemesi doğru olmaz. Bu incelememizde dinî konuda uzman olmayanların konu üzerinde söz etmesinin sakıncalarına değinmek istiyoruz. Öncelikle şunu belirtmek isteriz ki, din ve dinî konular hiçbir kimsenin tekelinde değildir. Herkes dini öğrenip öğretebilir. Ancak bizim itirazımız konu hakkında yeterli bilgi sahibi olmadan, diğer bir deyişle uzmanı olmadan ileri geri söz edilmesidir. Her bilimin uzmanları, o konuda uzman olmayanların söz etmesine kesinlikle karşı çıkarken ne yazık ki, ilâhiyat sahası bu hususta en mazlumdur. Önüne gelen konuşur kafasına göre fetvasını verir. Hatta sahanın en ince hususlarında cesaretle konuşur, genel ilâhiyat eğitiminin ötesinde ihtisas isteyen konular bile, böyleleri için söz konusu olmaz. Bu nedenle diğer sahalara göre ilâhiyat alanı uzmanlık dışı müdahalelere en fazla maruz kalan bir alandır.

Bu yazımızda, ilâhiyat sahasında ve bu sahanın özel bir bölümü olan hadis alanında konunun uzmanı olmayan bir kalem tarafından yazılmış ve son derece cesaretli bulduğumuz bir makaleyi ele alacak ve uzmanlık alanı dışına çıkması nedeniyle ne gibi sakıncalara düşüldüğünü tespit etmeye çalışacağız.

* Selçuklu Anadolu İHL Meslek Dersleri Öğretmeni. afkocaer@mynet.com

Türkiye'nin ilk atom mühendisi ve sahasında pek çok araştırmalara imza atmış, teorik fizik ve matematik fizik alanında söz sahibi, nükleer konular uzmanı bir büyüğümüz Sayın Prof. Dr. Ahmed Yüksel Özemre, çeşitli yerlerde yazdığı makalelerini "*Din İlim Medeniyet*" başlığı altında bir kitapta toplayarak yayımlamıştır.¹ Bu büyüğümüz ilgili kitabında değişik konulara değinirken "Hadislerin Sıhhati Meselesine Objektif Bir Metodoloji Çerçevesinde Bakış" adıyla hadis ilmi konusuna girmiş ve konuyu uzmanları arasında tartışılabilir derin meselelere değinmiştir. Araştırmasının dipnotlarında verdiği kaynaklara bakıldığında konunun temel kaynaklarına inmede zorunlu gördüğümüz Arapça bilgisinin olmadığı izlenimi hissedilmektedir. Zira verdiği kaynaklar tamamen tercüme kaynaklardır. Diğer taraftan verdiği kaynakların birinci derece temel kaynaklar olmaması kendisinin, ince ayrıntılarından söz ettiği bilim dalı hakkında yüzeysel bilgisinin olduğunu göstermektedir.²

Yirmi üç sayfalık makalesinin neresine bakılırsa bakılsın her sayfasında mutlaka eleştirilecek bir tarafın bulunduğunu görmem beni, keşke bu büyüğümüz ihtisası olan sahada derin ve tartışmalı konulara girseydi diye serzenişte bulunmama sevk etti.

Yazarımızın konuya oldukça yüzeysel kaldığını gösteren şu ifadeler, kendisinin branşı olmayan sahada teknokrat düşünerek nasıl bir yanılığa düştüğünü göstermektedir. Kendisi şöyle demektedir:

"Özellikle Emevî ve Abbâsî dönemlerinde sayısız hadis uydurulmuş olması karşısında yapılmış olan ayıklama ameliyesinden sonra yalnızca Mâlik bin Enes'in, Buhârî'nin, Müslim'in, Ebû Dâvûd'un ve Ahmed bin Hanbel'in elemiş oldukları hadislerin sayısı 2.200.000'i geçmektedir."³

Sözünü ettiği iki milyon iki yüz bin hadisi neye göre tespit etmiştir, anlaşılır gibi değil. Hiçbir kaynak bu müelliflerin eleme yaptığı hadislerin toplamının 2.200.000 olduğunu bildirmemiştir. Kanaatimce yazarın böyle bir rakamı elde etmesi şu yanlış hesaplama dayanamaktadır:

1. 2. 3. 4. ve 5. dipnotlarda bu hadis kitaplarını tanıtırken, Muvatta'ın 100.000 hadisten, Buhârî'nin 600.000 hadisten, Müslim'in 300.000 hadisten, Ebû Dâvûd'un 500.000 hadisten, Ahmed bin Hanbel'in Müsned'ini 750.000, bir diğer rivayete göre 1.000.000 hadisten seçerek hazırladığını belirtir.

Buna göre sanırım kendisi seçme öncesi rakamları bir araya toplayarak 2.250.000 rakamını elde edip bundan da dipnotta verdiği bilgilerde bulunan kitaplarda şu anda bulunan hadislerin sayısını bu rakamdan çıkararak 2.200.000 sayısını elde etmiş olmalıdır.

¹ Ahmed Yüksel Özemre, *Din İlim Medeniyet (Düşünceler)*, Pınar Yayınları, İst. 2002.

² Meselâ, kitabının 107. sayfasında "en azından son cümlesi açısından, Hz. Resûl'ün söylemesi imkân dışı olan uydurma bir rivayettir" diye eleştiriye tâbi tutup uydurma hükmünü verdiği, Müslim ve Tirmizî hadisini, ana kaynak *Sahîh-i Müslim* ve *Sünen-i Tirmizî* yerine Rûdânî tercümesinden nakletmesidir. Yazar genellikle hadisleri bu tercümeden, *Câmiu's-Sagîr* Tercümesinden, *Râmûzu'l-Ahâdis* Tercümesinden getirmektedir. 116. sayfada "Ebû Avâne'nin *Müsned*'inde yer alan bir hadis de" diyerek getirdiği hadisi, Ebû Avâne'nin *Müsned*'ini değil de Mustafa İslâmoğlu'nun *Üç Muhammed* isimli eserini kaynak göstermesi vb.

³ Din İlim Medeniyet, s. 100.

Halbuki, bu konuda verilen yüz bin, iki yüz bin ve benzeri şekildeki rakamlar, aynı hadisin değişik senetleri nedeniyle ulaşılan neticelerdir.⁴ “Muvatta’ın 100.000 hadisten, Buhârî’nin 600.000 hadisten, Müslim’in 300.000 hadisten, Ebû Dâvûd’un 500.000 hadisten Ahmed bin Hanbel’in Müsned’ini 750.000 hadisten...” diye getirdiği rakamlardaki hadisler de birbirinin benzeri hadislerdir. Buhârî’nin seçme yaptığı 600.000 hadis ile Ahmed bin Hanbel’in seçme yaptığı 750.000 hadis müstakil farklı hadisler değildir. Eğer her müellifin kitabını telif ederken ön elemeye tâbi tuttuğu hadisler farklı olsaydı, diğer müelliflerin de yaptığı seçme öncesi rakamları buna ilâve ettiğimizde milyonlarca hadis karşımıza çıkardı. Bu gün en iyimser rakamlarla kitaplara dağılmış, yazmalarla birlikte *tekrarlı* toplam hadislerin bir milyon civarında olduğu tahmin edilmektedir.⁵

Yukarıda belirtildiği gibi yüz bin iki yüz bin vs. ifadeler içerisine aynı hadisin değişik rivayet yollarındaki gelen rivayetlerinin de sayıya katılmıştır. Yazar, bir milyon hadis ifadesinin ne anlama geldiğini bilmediğinden bazı hesaplar yapma yoluna giderek komik duruma düşmektedir.

“Eğer bir milyon rivayet sahih olsa idi Cenâb-ı Peygamber’in, 23 hicri yıllık peygamberlik döneminde ve her gün yalnızca 6 saat uyku uyumuş olduğu varsayımı altında, ortalama her 9 dakikada bir hadis söylemiş olması yada bir rivayete konu olacak bir hareket yapmış olması gerekecektir...”⁶

Bir defa milyon ifadesi, yazarın anladığı şekilde değildir. Ayrıca, kıyamete kadar sürecek bir dinin tebliğcisinin hayatının da son derece hareketli geçmiş olacağı tabiidir. Dakika başı konuşma gibi davranışlarının olması söz konusu olamaz ama normal insanlardan farklı bir liderin hayatının her ânının da kayda değer bir yönünün olmasından ve bunun da rivayete dökülmesinden tabii bir şey olamaz.

Yazarımız yüzeysel bilgisi olduğu alanda, muhaddislerin hadislerdeki sıhhat şartı olarak ortaya koyduğu usûlü eleştirmekte, yetersiz, kişisel (sübjektif) görmekte ve şöyle demektedir:

⁴ M. Fuad Sezgin, şu tespitte bulunmaktadır: “Her şeyden önce, şu veya bu muhaddis hakkında, sıkça, ‘birkaç yüz bin hadis ezbere bilirdi’ şeklindeki, bugün için hayrete düşülecek veya o zamanın insanların mükemmelliği ile açıklanacak ya da mübalağa veya efsane olarak vasıflanacak haberlerin doğru manasını ortaya koymak gerekir. Belli sayı söz konusu edildiğinde bir abartma mümkün olmakla birlikte, hadis edebiyatıyla biraz daha yakından uğraşınca, bu sayıya, isnadlarında ufak farklılık arz eden rivayetlerin bile, dahil oldukları ve doğal olarak bunların da sayıldıkları gözlenir ki, gerçekten de böylece birkaç bin metin sayısı ortaya çıkmaktadır.” (M. Fuad Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schriftums*, I. 70’den çeviri, *Buhârî’nin Kaynakları*, Ankara, 2000, s. 37)

⁵ Toplam hadislerin sayısının ne kadar olduğu konusunda Yusuf Özbek şöyle demektedir: “Dünya üzerinde hâlen mevcut Sünnet kaynaklarında yer alan tekrarlı hadis verileri sayı itibarıyla benim tahminime göre bir ile bir buçuk milyon arasındadır. Bunların tekrarları atılsa 150-200 bin arasında bir miktar bâki kalır. Şimdiye kadar ulemanın gerçekleştirmiş olduğu en büyük tekrarsız hadis koleksiyonları 15-20 bin hadislik çalışmalardan ibaret kalmıştır ... Bu sebeple yaklaşık 12 sene önce başladığım 500 hadis kaynağını râvîlerine göre toplayıp tasnif etme çalışmalarını sürdürmekteyim. Ameliyenin yüzde altmışlık bölümü tamamlanmış bulunmaktadır. Bitmiş olan kısımda yaklaşık 270 bin hadis ve âsâr bir araya getirilmiştir. Ancak bu ameliyenin kapsamına giren kaynak sayısı dünyada mevcut olanların ancak üçte biri kadardır. Benim koleksiyonum tamamlandığında toplanacak veri sayısı yaklaşık 450 bin olacaktır.” (*Hadis Literatürü*, Önsöz, x) Yusuf Özbek’in bu ifadeleri, hadis adına -sağlam zayıf vs.- ne varsa tespit edilebilenlerin sayısı konusunda bir fikir verebilir.

⁶ *Din İlim Medeniyet*, s. 125, 5. dipnot içerisinde.

“İlk hadis toplayıcıları rivayetlerin sıhhatinden emin olmanın kıstası olarak râvîler zincirinin güvenilir kimselerden olmuş olmasını prensip ittihaz etmişlerdir. Oysa içtimaî hayatta bazı hataları görülmüş olsa bile bir kişinin Hz. Peygamber’den bir hadis rivayet ettiğinde de muhakkak hatalı olacağını peşinen kabul etmek geçeceği yansıtmayabileceği gibi bu tutum ahlâken (XLIX/12) ayetine de aykırıdır. Öte yandan güvenilir olduklarına inanılan râvîlerin hepsinin de hafızalarının zafiyet göstermemiş olduğunu kim garanti edebilir? Ortada kaldırılması mümkün olmayan bu şüpheler dolayısıyla, râvîler zincirinin kendi başına rivayetin sıhhatinin garantisi olarak addedilmesi epistemolojik açıdan tatminkâr ve objektif bir kıstas değildir. Çünkü hem Emevîler ve hem de Abbâsîler döneminde, uydurulmuş bir hadisin altına güvenilir olduğuna inanılmış bir râvîler zinciri ekleyerek sayısız uydurma hadisin imal edilmiş olduğu bilinen bir olgudur.

Bugün hadis ile meşgul olan pek çok kimsedeki yaygın kanaat isnâd konusunun günümüz için de geçerli, ve her hadis rivayetini doğru olarak kabul etmenin saflık olduğudur.”⁷

Muhaddislerin, bir hadisin sıhhatini araştırmak için takip ettikleri usûlü, konunun uzmanı ise kısaca şöyle anlatmaktadır:

“Esasen muhaddisler de hadis diye uydurulan sözlerin İslâm’a getireceği zararları önlemek için isnâd sistemini icat etmişlerdir. Bu sistemle birlikte hadislerin bir hocadan alınıp rivayet edilme yöntemleri sağlam esaslara bağlandığı gibi hadis râvîsini dürüstlük, güvenilirlik ve rivayet ehliyetine liyakat açılarından titiz bir şekilde değerlendiren cerh ve tadil prensipleri sayesinde zayıf ve uydurma haberlerin ayıklanması sağlanmıştır. Nitekim her devirde yetişen hadis münekkitleri bu prensipleri uygulamak suretiyle bir râvînin nerede ve ne zaman doğduğunu, nerelerde yaşadığını, hadis tahsiline ne zaman başladığını, kimlerle arkadaşlık yaptığını, hocalarını, talebelerini, hadisi kaynağından alıp rivayet etme usullerine ne ölçüde riayet ettiğini araştırmışlar; öte yandan onun davranışlarını, karakterini, inanç durumunu, akıl ve hafıza sağlamlığını, dolayısıyla ne ölçüde güvenilir olduğunu ortaya koymuşlardır. Bir râvîyi, kendisinden hadis almadan önce böylesine sıkı bir denetimden geçiren hadis münekkitleri bununla da yetinmeyerek onu yaşadığı sürece gözetleyip hafızasını sık sık kontrol etmişler, zihni gerileme gibi bir değişiklik tespit ettikleri andan itibaren ondan hadis alınmayacağını ilgililere duyurmuşlardır.”⁸

Sayın Özemre’nin “Emevîler ve Abbâsîler döneminde, uydurulmuş bir hadisin altına güvenilir olduğuna inanılmış bir râvîler zinciri ekleyerek sayısız uydurma hadisin imal edilmiş olduğu bilinen bir olgudur.” diye dikkati çektiği hususta, hadis münekkitlerinin, Hz. Peygamber’in hadislerini en güzel bir şekilde nesillere ulaştırma yolunda bir ibadet şuuru içerisinde imrenilecek uzun ve yorucu çalışmalarından haberinin olmadığını sanıyorum. Geçmişte her ne kadar hadis uyduran sahtekârlar türemiş ise bile bunların amansız takipçileri mutlaka onları tespit ederek saf dışı bırakmasını bilmişlerdir. Deyim yerinde ise her ne zaman virüs meydana çıksa o-

⁷ Din İlim Medeniyet, s. 105.

⁸ M Yaşar Kandemir, “Hadis” maddesi, *DİA*, XV. 46.

nun anti virüsü hemen onu yok etmiştir. İmam ez-Zehebî'nin verdiği şu bilgiler bunun en güzel örneğidir:

“Halife Hârûn er-Reşîd, hadis uyduran bir zındığı idam etmek için yakaladığında bu kimse: “Beni öldürdüğünde, uydurduğum bin hadisi nasıl bileceksin?” demiş, o da: “Ebû İshâk el-Fezârî ile İbn Mübârek'in bunları eleyip teker teker çıkardığından haberin var mı?” diye karşılıkta bulunmuştur.”⁹

Ayrıca şunu belirtmek isteriz. Muhaddisler, uydurulmuş bir hadisin başında ki her güvenilir râvî zincirine bakarak önlerine gelen her hadisi sahih kabul etmişler midir? Bu konuda geniş incelemeler yapanlardan ve sahanın mütehassısı İbnü'l-Cevzî'nin şu tespitleri, Özemre'nin kuşklarını giderecek tarzdadır:

“Bazen isnâddaki râvîlerin tümü güvenilir (sika) olduğu halde hadis uydurma olabilir...”¹⁰

İbnü'l-Cevzî, bu tespitine örnekler de vererek tespitinin tatbikata geçirildiğini gösterir. İsnâddaki râvîlerin tamamının güvenilir (sika) olduğu bildirilen ve Mi'racda güya Hz. Peygamber (s.a.v.)'in, Allah'ı namaz kılarken ve kendi zatını tesbih ederken gördüğünün (!) anlatıldığı rivayet için:

“Bu isnâdın tüm râvîleri güvenilir (sika) ama bunun gibi rivayetler sahih değildir...” demektedir.¹¹

Benzer şeyleri İbn Asâkir de söyler. *Târîh*'inde uydurma bir rivayeti getirdikten sonra şöyle demektedir: “Bu hadis, uydurmadır. Bilgisi olmayan cahil birisi bunu uydurup sahih senet içerisine koymuştur.”¹²

Yine buna benzer bir diğer uydurulmuş rivayet için İbnü'l-Cevzî'nin şöyle dediğini görmekteyiz:

“...Bu tür hadislere değer vermeğe gerek yoktur. Çünkü müstahîl bir şey güvenilir (sika) kimselerden bile gelse yine de reddedilir. Bilmiyor musun, şayet güvenilir (sika) kimselerden oluşan bir topluluk, devenin iğne deliğine girdiğini haber verse, onların güvenilirlikleri bir fayda vermez. Çünkü onlar müstahîl bir şeyi haber vermişlerdir. Akla ve dinî esaslara ters düşen bir hadis görürsen bil ki o uydurmadır.”¹³

İbnü'l-Cevzî'nin bu sözü, muhaddislerce salt senedin yeterli olmadığını göstermektedir. Onlar Hz. Peygamber'in hadisleriyle sürekli uğraşması nedeniyle âdetâ onun üslûbu ile hemhâl olduklarından kendilerinde bir meleke oluşmakta ve sened sahih olsa bile rivayetin uydurma olduğunu söyleyebilmekte, bununla da kalmayıp güvenilir râvî zincirine uydurma rivayeti yerleştiren kimseyi araştırıp bu kimsenin kim olduğunu dahi ortaya koymaktadırlar. Yani, ‘Benim melekeme göre bu rivayet

⁹ Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *Tezkiratü'l-Huffâz*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, I. 273.

¹⁰ İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahmân, *Kitâbü'l-Mevzûât*, Dâru'l-Fikr, 1983, II. baskı, I. 99.

¹¹ İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-Mevzûât*, I. 118-119.

¹² Süyûtî, Celâlüddin Abdurrahmân, *Tedribu'r-Râvî fî Şerhi Takribi'n-Nevevî*, Tah. Abdülvahhâb Abdüllatif, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1988, I. 148.

¹³ İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-Mevzûât*, I. 106.

uydurmadır, ben öyle hissediyorum, diyerek kenara çekilmemişler, iddialarını ispat etmişlerdir.¹⁴

Sayın Özemre şöyle demektedir:

“Gene yukarıda zikredilmiş olan ayetlerden ötürü kesin olan bir şey varsa o da Cenâb-ı Peygamber’in ayetlerin nüzulünden sonra bunlara (yani Kur’ân’a) muhalif hiçbir sözünün ya da hareketinin olamayacağıdır. Bu itibarla, şu ya da bu şekilde Kur’ân’a muhalif olduğu ortaya konan bir rivayet hakkında verilebilecek tek hüküm bu rivayetin sahih bir hadis sayılamayacağıdır...”

Sünnetin sahih olmasının olmazsa olmaz ilk şartı, rivayetin Kur’ân’a muhalif olmamasıdır. Zaten bu konuda Cenâb-ı Peygamber de: “Benim sözlerimi Allah’ın kitabının ölçülerine vurunuz. Şayet uygun düşerse o bendendir ve onu ben söylemişimdir” diyerek bu olmazsa olmaz şarta mü’minlerin dikkatini çekmiş bulunmaktadır.¹⁵

Yazarımız, Hz. Peygamber (s.a.v.)’in Kur’ân’a ters hareketinin olamayacağını söylemektedir. Bu bilinen ve herkes tarafından kabul edilmesi gereken husustur. Ancak, herhangi bir hadisin Kur’ân’a ters düştüğünü kim ve nasıl tespit edecektir? Biraz sonra kendisinin bu işe koyulduğuna ve ayete ters düştüğünü ileri sürdüğü hadisi anlamadığına değineceğiz. Ayrıca getirmiş olduğu hadis, bu işin uzmanlarıca zayıf hadis olarak nitelenmiştir. Öncelikle belirtelim ki, her bilimin otoriteleşmiş uzmanı ve genel geçer kaideleri vardır. Bu uzmanları dikkate almaz, yok sayar da kendimizi onların yerine koymaya kalkışırsak bir şey elde edemeyiz. Hadis biliminin uzmanları, bu ilmin kuralları gereğince ulaştıkları neticede bu hadisin güvenilir yollarla bize ulaşmadığını belirtmişlerdir.¹⁶ Diğer taraftan, bir hadisin Kur’ân’a ters düştüğünü kim ve nasıl tespit edecektir? Yazar, hadisleri Kur’ân ile karşılaştırma yaparak objektif bir usulle sıhhatinin tespit edileceğini söylemektedir. Halbuki, konunun uzmanı bir kalem ise bu usulün objektif değil sübjektif olduğunu söylemektedir.¹⁷ Görünüşte ayete ters gibi algılanan bazı hadislerin gerçekte böyle olmadığı, ayet yanlış anlaşıldığından dolayı böyle görüldüğü durumların olduğu göz ardı edilmemelidir.

Meselâ, Efendimiz (a.s.): “Bizler miras bırakmayız, geride kalan şeylerimiz Allah yoluna harcamadır”¹⁸ buyurmuştur. Bu hadis, «Tarafından bana bir veli (oğul) ver. Ki o bana vâris olsun; Ya’kûb hanedanına da vâris olsun. Rabbim, onu rızana lâyık kıl» (Meryem: 5-6) «Süleymân Dâvûd’a vâris oldu...» (Neml: 16) ayetleriyle çelişir gözükmektedir. Şimdi bu hadisi uydurma deyiş ret mi edeceğiz? Hal-

¹⁴ Bunların örnekleri mevzûât kitaplarında çoktur, meselâ buna bir örnek için bakınız, İbnü’l-Cevzî, a.g.e. I. 119.

¹⁵ Din İlim Medeniyet, s. 106.

¹⁶ “Hadisin Kur’ân’a arz edilmesine delil olarak ileri sürülen bu rivayetlerin hiç birinin gerek isnâd gerek metin yönünden “arz” meselesine delil olamayacağı anlaşılmıştır... Bu sebeple anılan hadislerin “arz metoduna” delil olması uygun değildir. Hadisçilerin “arz”ı reddetmelerinin sebebinin öncelikle, bu konuda sıhhat şartlarını taşıyan bir hadisin bulunmaması olduğu anlaşılmaktadır.” (Ayhan Tekineş, Hadisin Sübûtunu Tespitte “Kur’ân ile Karşılaştırma” Meselesi, *İlam Araştırma Dergisi*, s. 92).

¹⁷ Hadisin Kur’ân’a arz edilmesi bir çok açıdan sübjektif değerlendirmelerdir. (Selahaddin Polat’ın, “Hadislerin Kur’ân’a Arzının Problemleri” adlı tebliğe katkı yazısı, *Sünnetin Dindeki Yeri*, İst. 1997’den 100).

¹⁸ Buhârî, Meğâzî: 14, Müslim, Musâkâ: 51.

buki, ayetteki miras ile hadisteki miras farklı şeylerdir. Bizim yanlış anlamamız, ayet ve hadisi çelişir görmektedir. Bakınız bu konuda araştırma yapmış olan konunun uzmanı bir kalem bu hususta şu tespitlerde bulunmuştur:

“Hadisin sübûtuna yönelik karşılaştırmalar incelendiğinde, Kur’ân ile çeliştiği öne sürülen hadisler ya isnâd açısından zayıftır ya da hadisle ayet arasında yorum farklılığından kaynaklanan zahirî bir çelişki söz konusudur. Hadislerin sübûtuna yönelik tenkitlerin gerçekte hadisleri anlama ile ilgili bir eksiklikten kaynaklandığı söylenebilir.”¹⁹

“Muhaddis fıkıhçılardan Tahâvî, Kur’ân’a aykırı olduğu için tenkit edilen bir çok hadisi müdafaa etmiş ve reddetmek yerine yorumlamayı tercih etmiştir.”²⁰

“Arap dili, çok geniş ve zengin bir dildir. Kur’ân’ı en iyi anlayan da Hz. Peygamber’dir. Onun Kur’ân’ı anlamadaki tecrübesinin bir benzeri yoktur.

Hz. Peygamber’in Kur’ân’dan bizim anlamadığımız bazı derin hakikatleri ve ince manaları anlamış olması mümkündür. Bu nedenle onun bu tecrübesinin neticesi olan hadislerinin Kur’ân ile uygunluğunun anlaşılması da her zaman mümkün olmayabilir. Bu konuyu Saîd b. Cübeyr’in yaklaşımı gayet iyi özetlemektedir. Saîd b. Cübeyr kendisine: “Rivayet ettiğin hadis Allah’ın Kitabı’na aykırı” diyen adama: “Bana bak! Ben sana Rasûlullah’tan hadis rivayet ediyorum. Sen onu Allah’ın Kitabı’na arz ediyorsun. Allah Rasûlü, Allah’ın Kitabı’nı senden çok daha iyi bilir” şeklinde karşılık vermiştir.”²¹

“Sihhati belirlenmemiş bir hadisin Kur’ân’la karşılaştırılması ve sübûtu hakkında karar verilmesi tartışmalı bir meseledir. Zira bir haberin sübûtunu tespit ile muhtevasının anlaşılması ayrı ayrı meselelerdir. Hadisleri daha iyi anlamak için Kur’ân ile karşılaştırmanın faydası, hatta zarureti açıktır.”²²

“Konunun ictihâdî yanının ağır basması sebebiyle, rivayetlerin hatasız nakledilebilmesi için objektif ilkeler belirlediklerinden emin olan muhaddisler “Kur’ân ile çelişme”yi hadislerin reddi için başlı başına bir delil olarak görmemişlerdir. Muhaddisler, herhangi bir kişinin Kur’ân’ın zâhirinden anladığı mana ile Rasûlullah’ın sünneti reddedilseydi bu şekilde sünnetin çoğu reddedilir ve sünnet fonksiyonsuz hâle gelirdi kanaatiyle “arz” metodunu benimsememişlerdir.”²³

“Teknik olarak sıhhat şartlarını kendisinde toplamakla birlikte Kur’ân’a aykırı gibi görünen bir haber, haber-i vâhid de olsa, iyice araştırılmadan inkâr edilmemelidir.”²⁴

¹⁹ Ayhan Tekineş, Hadisin Sübûtunu Tespitte “Kur’ân ile Karşılaştırma” Meselesi, *İlam Araştırma Dergisi*, y. II. Sayı: 2 (Temmuz-Aralık 1997) s. 100.

²⁰ Ayhan Tekineş, a.g.m., s. 90.

²¹ Ayhan Tekineş, a.g.m., s. 101. Saîd b. Cübeyr’in yaklaşımının bir benzerini hadisi, felsefe kitaplarına (hikmete) arz eden bir kimseye karşı, sahâbeden İmrân b. Husayn (r.a.)’ın tavrında görmekteyiz. Kendisi o kimseye: “Bana bak! Sanırım ben sana Rasûlullah (s.a.v.)’tan anlatıyorum ama sen buna karşılık bir şeyler getiriyorsun” demiştir. Diğer bir rivayette ise “Ben sana Rasûlullah (s.a.v.)’tan anlatıyorum, sen ise kitaplarından anlatıyorsun!” demiştir. (Buhârî, Edeb: 77; Müslim, İmân: 61; Ebû Dâvûd, Edeb: 6).

²² Ayhan Tekineş, a.g.m., s. 87.

²³ Ayhan Tekineş, a.g.m., s. 89-90.

²⁴ Ayhan Tekineş, a.g.m., s. 100.

Yazarımız, kendi aklına göre Kur'ân'a ters düştüğü için uydurma kabul ettiği bir hadis²⁵ hakkında şöyle demektedir:

“Şimdi bir misal olarak Müslim ve Tirmizî’de şu hadisi göz önüne alalım: “...Asıl müflis kıyamet günü namazı ile, orucu ve zekâtı ile gelir. Öte yandan, şuna buna hakaret etmiş, iftira atmış, birisinin malını yemiş, öbürünün kanını akıtmış ve falanı dövmüş olarak gelir. Yaptığı iyilik ve sevapları işte böylece ona buna dağıtılabaktır. Borcu ödenmeden sevapları biterse, bu defa onların günahlarını kendisi yüklenecek ve sonra da cehenneme atılacaktır.” Bu rivayet, en azından son cümlesi açısından, Hz. Resûl’ün söylemesi imkân dışı uydurma bir rivayettir. Çünkü “kim-senin bir başkasının günahını yüklenmeyeceği” hakkında Kur’ân’ın (VI/164, XVII/15, XXXV/18) ayetlerine muhaliftir.”²⁶

İmam Mâzirî’nin verdiği bilgiye göre geçmişte, bidat ehli de bu hadisin ilgili ayetlere ters düştüğünü iddia etmiştir. Buna cevap olarak Mâzirî, üzerine günahlar yüklenen kişinin kendi işlediği haksızlıklar nedeniyle günah yüklendiğini, belirterek ayetteki, suçsuz yere başkalarının günahlarını yüklenen kimseler gibi olmadığını bildirir.²⁷

Ayetin geçtiği yerleri iyice incelediğimizde, ayette geçen günahı yükleme ile hadiste geçen günahı yüklemenin farklı olduğu görülecektir. Ayetin geçtiği yerde konunun genel akışına göre günahı yükleme, müşriklerin iddia ettiği şekilde putlarının onların günahlarına şefaathçi olmasıdır.²⁸ Ayet onların bu iddiasını reddetmektedir. Halbuki hadiste belirtilen günahı yükleme farklıdır. Haksızlık yapan kimsenin üzerine günah yüklenerek borcu ödetilmektedir.

Ayet ve hadislerdeki ifadeleri, yanlış anladığından dolayı akla uymuyor gerekçesiyle hemen hadisi uydurma sayıvermesi acelecilik olmuştur. Halbuki yazar bu işi bilenlere sorsaydı kafasına takılan hususu çözebilirdi. Sünnetin anlaşılması üzerine kafa yoran konunun uzmanı böyle aceleci tavırlara dikkat çekerek şöyle demektedir:

“Yanlış Anlayış Sebebiyle Sahih Hadislerin Reddedilmesi:

Sünnetin maruz kaldığı âfetlerden birisi, aceleci bazı insanların bir hadisi okuyunca, manasını anlamada yanılgıya düşüp, hadisi bu yanlış anlayışla tefsir etmeleridir. Dolayısıyla bu mana, ona göre makbul değildir. İşte, o kimse kabul edemeyeceği bir manayı içerdiğini sandığı için derhal hadisi reddetmeye kalkışır.

Eğer insaflı davranarak, biraz düşünp araştırırsaydı, hadisin anlamının anladığı gibi olmadığını mutlaka bilecekti.”²⁹

“Mana Karışık da Olsa Sahih Bir Hadisi Çabucak Reddetmek Pervasızlıktır:

²⁵ Bakınız, Müslim, Birr: 59; Tirmizî, Sıfatü'l-Kıyâme: 2.

²⁶ Din İlim Medeniyet, s. 107.

²⁷ Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn, *Sahîhu Muslim, bi Şerhi'n-Nevevî, el-Minhâc*, tah. eş-Şeyh Halîl Me'mûn Şihâ, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1997, I-XVIII. 15/352.

²⁸ Bu ayet, Kur'ân'da üç yerde geçer: En'âm: 164; İsrâ: 15; Fâtır: 18. Bunlardan Fâtır: 18'de bizim belirttiğimiz şekil çok açıktır. Ayetin akışında önce putlardan söz edilir, arkasından bu ayet getirilir.

²⁹ Yûsuf el-Karadâvî, Sünneti Anlamda Yöntem, 3. baskı, Kayseri, 1998, s. 112.

Gerçekten -sahih ve sabit olmasına rağmen- manası bize karışık gelen bir hadisi çabucak reddedivermek pervasızlıktır ki, köklü ilim sahipleri böyle bir şeyi yapmaya cesaret edemez.

Zira bu ilim sahipleri, ümmetin selefine hüsnü zan besler.

İnsafı bir âlime gereken, hadisin üzerinde durması, ona ya makul bir mana, ya da uygun bir tevil bulmaya çalışmaktır.

Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet arasındaki fark işte budur.

Mu'tezile, ilmî ve dinî prensipleriyle çelişik gördükleri her müşkil hadisi derhal ret cihetine giderken, Ehl-i Sünnet, onu tevilde, ihtilâfları cem etmede, zahirinde tearuz olanlar arasında uygunluk sağlamada akıllarını kullanıp uzlaştırmaya çalışmaktadırlar.

Bundan dolayı İmam Ebû Muhammed İbn Kuteybe (v. 267) Kur'ân'a ve akla muarız olduğunu, bizzat müşahedenin yalanladığını veya diğer hadislerle tenakuz teşkil ettiğini iddia ettikleri bazı hadisler etrafında Mu'tezile'nin koparmış olduğu fırtınalara karşı cevap olarak meşhur *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis* adlı kitabını yazmıştır.

Ondan sonra ise Hanefî muhaddis İmam Ebû Ca'fer et-Tahâvî (v. 321) gelmiş, *Müşkilü'l-Âsâr* adlı kitabını telif etmiş ve bu müşkil hadisler için kabul edilecek tevil ve makul yönler bulmaya çalışmıştır.

Bu arada, hadisin Rasûlüllah'tan sahih olarak geldiği sabit olunca, onu anlamak için iyice incelemek, sırf akla aykırı geldiği gerekçesiyle onu reddetmekten ciddi bir şekilde sakınmak gerekir. Çünkü hata hadiste değil de bizzat kişinin akla aykırı görüşünde gizlidir.³⁰

Yûsuf el-Karadâvî'den önce aynı şeyleri Bediuzzaman Said Nursî merhumun şu sözlerinde bulmaktayız: "Kıyamet âlâmetlerinden ve âhir zaman vukuatından ve bazı a'mâlin fazilet ve sevaplarından bahseden ehâdis-i şerîfe güzelce anlaşılmasından, akıllarına güvenen bir kısım ehl-i ilim, onların bir kısmına zayıf veya mevzû demişler. İmanı zayıf ve enâniyeti kavî bir kısım da inkâra kadar gitmişler..."³¹

Yazar, o dönemde kamuoyunu yönlendiren en yaygın vasıta olan şiirle Müslümanlara sataşan ve Bedir'de öldürülen ileri gelen müşrikler hakkında şiirler söyleyerek Mekke müşriklerini kışkırtmak sûretiyle Uhud Savaşı'nı körükleyen Ka'b b. Eşref'in³² ölüm fermanının verildiğini anlatan haberi de *Cenâb-ı Peygamber'in Kur'ân Tarafından Övülmüş Ahlâkına Muhalif Rivayetler* başlığı altında inceleyerek yalan saymakta ve Peygamber'e yapılmış bir iftira olduğunu belirtmektedir. Buna delil olarak da Efendimiz (a.s.)'in âlemlere rahmet olmasını ileri sürer.³³ Halbuki, Rasûlüllah (s.a.v.) hem peygamber hem de devlet başkanıdır. Devlet başkanı olarak

³⁰ Yûsuf el-Karadâvî, a.g.e., 116-117.

³¹ Bediuzzaman Said Nursî, Risale-i Nur Külliyyatı, Nesil/Yeni Asya Yayınları, İst. 1996, I. 147 (Sözler, 24. söz, 3. dal).

³² Tâbiîn döneminden sonra gelen ünlü müfessir Mukâtil b. Süleymân, «...Kâfirlere gelince, onların dostları Tâgût'tur...» (Bakara: 257) ayetindeki, şeytanî güç diye niteleyebileceğimiz Tâgût'un, Ka'b b. Eşref olduğunu söylemiştir. (*Zâdü'l-Mesîr*, İbnü'l-Cevzî, I. 268) İbn Abbâs (r.a.), Dahhâk ve Mücâhid, Nisâ: 51. ayetteki Tâgût'un da Ka'b b. Eşref olduğunu söylemişlerdir. (*Tefsîru't-Taberî*, IV. 135-136, *Zâdü'l-Mesîr*, İbnü'l-Cevzî, II. 139).

³³ Din İlim Medeniyet, s. 113.

lüzum görürse savaşa çıkabilir, etrafa zarar veren düşmanları yok edebilir. Yazarımız, sanırım Ka'b b. Eşref'in kim olduğunu da tam olarak bilmiyor ki, onun Mekke'li olduğunu söylüyor. Halbuki bu adam, Medine'de kendisine has kalesi olan ileri gelen bir Yahudi'dir.³⁴ Yazarın, Rahmet Peygamberi olması nedeniyle düşmanları öldürtemeyeceğinden dolayı uydurma saydığı haber, başta Buhârî olmak üzere kitaplarımızda geçmekte olup bir tarihî bilgidir. Konunun uzmanı bir kalem ise olaya şöyle bakmaktadır:

"Bu Yahudi şairler, şiirlerinde İslâm'la alay ediyor, Hz. Peygamber (s.a.v.) ve Müslüman kadınları küçük düşürücü istihzalarda bulunuyorlardı. Bu şiirler kısa zaman içinde şehirde yayılıyor, İslâm aleyhinde kamuoyu oluşuyordu. Her ne kadar Müslümanlar bu yalancı şairlerin dedikodularına kulak asmıyor idiyse de, bu dedikodular, psikolojik bir rahatsızlık vesilesi oluyorlardı. Çünkü bir Müslüman; Allah'a, İslâm'a, Peygamber'e ve onun ümmetine hakaret edilmesine razı olamaz, hareketsiz kalamazdı.

Bu menfi yayın organları olan Yahudi şairler, adeta İslâm'a savaş açmış, her türlü hakareti yapıyorlardı.

Hem peygamber, hem devlet başkanı olan Hz. Peygamber (s.a.v.) diğer İslâm düşmanlarıyla olduğu gibi, bu düşman basın organlarıyla da mücadele etti.

İslâm düşmanlığında en ileri gidenlerden birisi de, Yahudi şair Ka'b ibnül-Eşref'di.

Özellikle Bedir Savaşı'nın zaferinden sonra hırçınlaşan İbnü'l-Eşref, İslâm'a her türlü hakareti yapmaya başladı. İbnü'l-Eşref ve onun gibiler kahroldular. Bedir İslâm zaferi karşısında, şöyle söyleniyordu Yahudi şair: "Bugün, yerin altı üstünden yeğdir!"

Bu sözleriyle de sakinleşemeyen Yahudi Ka'b, Mekke'ye giderek, Mekke Hükümeti'yle birlikte yas tuttu Bedir için. Mekke Devleti'ni Müslümanlara saldırtmak için; ağıtlar söyledi İslâm kılıcıyla öldürülmüş olan Mekke devleti ulularına! İslâm'a karşı müşrikle Yahudi yan yana gelmişlerdi. Yahudi şair, İslâm düşmanlığı için, putperestlerin safında yer almıştı! Bu ne biçim Ehl-i kitâblıktı?

Medine'ye dönüp, İslâm düşmanlığına devam eden İbnü'l-Eşref o kadar ileri gitti ki, Hz. Peygamber (s.a.v.) Allah'a şöyle dua etti: "*Yâ Rabbi, beni Ka'b ibnül-Eşref'ten ve onun şiirinden kurtar.*" Bundan sonra da, sahâbî Muhammed b. Mesleme'ye emrederek, bu müfsid Yahudi şairi öldürttü ve Müslümanlar onun medyatık şerrinden kurtulmuş oldular."³⁵

Hadisteki mananın ne olduğunu iyice araştırmadan yalan saydığı bir rivayet de şudur:

"Bu kapsamda belirli kesimde sahih hadis diye pek revaç bulmuş olan "*Ümmetimin ihtilâfı rahmettir*" sözü de asla Hz. Peygamber'e izafe edilemez. Bu uydurma bir rivayettir. Zira (X/40, XI/85, XXVIII/77, XLVII/22-23) ayetlerde takbîh edilmiş

³⁴ Annesinin Yahudi, babasının Tayy kabilesinden olduğu da söylenir. Ancak onun Mekkeli olduğu söylenmemektedir.

³⁵ İhsan Süreyya Sırma, Hz. Peygamber (s.a.v.) Devrinde Basın, *İslâm Mecmuası*, Ankara, Mart 1984 yıl: 1, sayı: 7, s. 20.

olduğu veçhile bozgunculuk yani fesat çıkarma da en azından iki cenah arasında bir ihtilâf doğurur.”³⁶

Yazarımız bu hadisin kaynağını zikretmemiştir. Zaten, Hadis ilmi konusunda yüzeysel bilgisi olduğundan dolayı zikredebileceğini de zannetmiyoruz. Çünkü sözünü ettiği rivayet, belli başlı temel hadis kitapları içerisinde geçmemektedir. İkinci derece, derleme kitapları ve şerh kitaplarında şerh arasında bulabildiğimiz bu rivayeti Süyûtî, halk arasında meşhur olmakla birlikte zayıf hadislerin örneği içerisinde getirmektedir.³⁷ Aclûnî, Beyhakî'nin *el-Medhal ve Risâletü'l-Eş'ariyye* isimli kaynağını zikrederek rivayetin değişik biçimlerini getirmekte ancak bunların tümünün munkatı' senedi problemlili zayıf rivayetler olduğunu belirtmektedir. İbn Hacer'den nakilde bulunarak bu rivayet hakkında şöyle dediğini bildirir: “Halk arasında meşhur bir hadistir. Pek çok imam bu hadisin aslının olmadığını söylemiştir. Hattâbî, *Garîbü'l-Hadîs* isimli kitabında başka bir konuyu anlatırken söz arasında zikretmiş hadisin anlamı hakkında bilgi vermiş ama kaynağı konusunda bilgi getirmemiştir.”³⁸ Hattâbî'nin *Garîbü'l-Hadîs* isimli eserinde bu rivayete değindiğini ve manası üzerinde açıklamalar getirdiğini bildiren Nevevî'nin verdiği bilgiye göre Hattâbî, ihtilâfın değişik anlamlarına ve çeşitlerine dikkat çekmektedir.³⁹ Buna göre hadisteki ihtilâf, çeşitlilik, renklilik anlamına gelmektedir.

Yazarımızın konuya yüzeysel kalması biraz da tercümenin kapalı olması nedeniyle nasıl bir yanılgıya düştüğünü gösteren bir diğer örnek ise, cuma namazına erken gitmeye teşvik için îrâd edilen hadistir. Yazar bu konuda şöyle demektedir:

“Buhârî'nin Türkçe tercümesindeki şu rivayetinin ise, olağanüstü garabetine rağmen, Buhârî'nin külliyyatında nasıl olup da yer almıştır, anlaşılır iş değildir:

Ebû Hüreyre radiyallahü anh'den:

Şöyle demiştir: Resulullah sallallahu aleyhi vesellem (efendimiz) buyurdu ki: “Her kim cuma günü cenabet guslü ile istiğsal ettikten sonra (ilk saatte cuma namazına) giderse bir deve, ikinci saatte giderse bir sığır, üçüncü saatte giderse (sağlam) boynuzlu bir koç, dördüncü saatte giderse bir tavuk, beşinci saatte giderse bir yumurta kurban etmiş gibi (sevaba nail) olur...”

Etimolojik olarak kurban: “Cenâb-ı Rabbü'l-Âlemîn'e yakınlaşmayı (kurbiyeti) sağlayan şey” anlamında ise de dinî uygulama bakımından: “Rabb'in rızasını kazanmak gayesiyle belirli şartlara riayet ederek bazı hayvan türlerini usûlünce boğazlamak, ya da bu türlü boğazlanan hayvan” anlamındadır. Kütüb-i Sitte'de Hz. Peygamber'in kendisi için hep koyun, zevceleri için bazen sığır kurban ettiğini bildiren onlarca hadis bulunmakta ama tavuğun ve hatta yumurtanın dahi (!?) kurban edileceğini bildiren bir başka rivayet de bulunmamaktadır. Ayrıca yumurtanın usûlüne uygun bir biçimde nasıl boğazlanacağı da bir başka önemli mese-

³⁶ Din İlim Medeniyet, s. 113.

³⁷ Süyûtî, *Tedribu'r-Râvî*, II. 174.

³⁸ Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs ammâ iştehera mine'l-Ahâdîsi alâ elsineti'n-Nâs, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, III. Baskı 1351, I. 64-66.

³⁹ Nevevî, *el-Minhâc*, XI. 93.

le olup bu hususta da herhangi bir rivayete rastlamamış olduğumu ifade etmem gerekir.

Bundan başka, meselâ İstanbul'da, 21 Aralık 2001 Cuma günü güneşin doğuşu 07.19 ve öğle ezanı vakti de 12.09'dur. Buna göre o gün, bir deve kurban etmiş olmanın sevabını kazanmak isteyen bir kimsenin boy abdesti aldıktan sonra cuma namazına 07.09'da gitmesi ve camide 5 saat beklemesi gerekecektir. Yok eğer yalnızca bir yumurta kurban etmiş olmanın sevabıyla yetinmek isterse camiye cuma ezanından bir saat önce gitmiş olması yeterli olacaktır.”⁴⁰

Bir hadisi yanlış anlama garabeti olsa olsa herhalde ancak bu kadar olur sanırım. Hadis ilminin en ince konularına dalan hatta hadisin Hz. Peygamber'in sözü olup olamayacağını bile söyleyecek derecede kendisini yetkili gören bir kimsenin öncelikle başkalarının tercümesiyle değil kendi tercümesiyle hadisi incelemesi gerekmez miydi? Eğer, Türkiye'nin ilk atom mühendisi olmasıyla öğündüğümüz değerli büyüğümüz, hadisin Arapça'sına biraz muttali olsaydı sanırım bu kadar ileri geri konuşmazdı.

Yazarımızın eleştiriye tâbi tuttuğu biraz da istihza ile yaklaştığı hadisimiz, Kütüb-i Sitte ve diğer hadis kitaplarının değişik yerlerinde geçmektedir.⁴¹ Bizim Türkçe'de kastettiğimiz “*kurban kesmek*” ifadesi Arapça'da “نَحَرَ ذَبْحَ” kelimesi ile ifade edilir. Hadiste geçen ve kurban kesme olarak anladığı “قرب” fiili bir şeyi yaklaştırmak, bir şeyi sunmak anlamlarına gelir. Bu nedenle, sadaka verme diye çeviri yapmak daha uygundur. Nitekim bazı rivayetlerde “قدم” = *sundu, takdim etti* şeklindedir.⁴² Bu nedenle yazarımız: “...Ayrıca yumurtanın usûlüne uygun bir biçimde nasıl boğazlanacağı da bir başka önemli mesele olup bu hususta da herhangi bir rivayete rastlamamış olduğumu ifade etmem gerekir...” sözüyle, yumurtayı nasıl kurban keseceğim diye sıkıntıya düşmemelidir. Çünkü hadiste yumurtayı kurban kesme ifade edilmemektedir. Diğer taraftan bilinmelidir ki hadisteki ifadede teşbih vardır. Nitekim tüm rivayetlerde “ذ” harfi ile gelmiştir. Bu da benzetme anlamı ifade eder, burada teşbih vardır. Ancak teşbihi bilemeyenler bunu hakikat manasına anlarsa -hadisin uydurulmuş olmasına değil- onların bilgisizliğine yorulmalıdır. Yeri gelmişken Merhum Bediuzzaman Said Nursî'nin şu tespitini nakletmek uygun düşer: “Teşbih ve temsiller, havâstan avâma geçtikçe, yani, ilmin elinden cehlin eline düştükçe, mürûr-ı zamanla hakikat telâkki edilir.”⁴³ Bediuzzaman Said Nursî, bu tespitinin devamında ay tutulmasını, annesinin ay'ı yılan yuttu şeklinde ifade etmesini, aslında bunun Astronomi'de kullanılan bir benzetmenin halk arasında gerçek anlamda anlaşılması nedeniyle olduğunu belirtir.

Yine hadisimizde geçen *saat* ifadesi de yanlış anlaşılmıştır. Bu ifade genel anlamda bir zaman birimi olup, bir günün yirmi dördte biri anlamına değildir. Nitekim Arapça'da *saat* ifadesi, değişik anlamlarda kullanılır. Zaten âlimler hadisteki

⁴⁰ Din İlim Medeniyet, s. 118.

⁴¹ Bakınız, Buhârî, Cum'a: 4; Müslim, Cum'a: 10; Ebû Dâvûd, Tahâra: 127; Tirmizî, Cum'a: 6; Neseî, Cum'a: 13-14; İbn Mâce, İkâmetü's-Salât: 82 ayrıca, Dârimî, Salât: 193; Muvatta: Cum'a: 1; Ahmed b. Hanbel, Müsned, II. 272, 457, III. 81.

⁴² Neseî, Cum'a: 13, Ahmed b. Hanbel, Müsned, II. 272, 457, III. 81.

⁴³ Risale-i Nur Külliyyatı, I. 629 (Lem'alar, on dördüncü Lem'a, ikinci esas).

saat ifadesinin şu anda kullanageldiğimiz zaman birimini ifade etmediğini, burada cuma günü mescide önce gelmeye teşvik için ilk gelenlerin sevabı anlatılmak istendiğini belirtmişlerdir.⁴⁴ Nitekim, Neseî'nin diğer bir rivayeti ile İbn Mâce'nin rivayeti "المُهَجَّرُ إِلَى الْجُمُعَةِ = Cumaya erken giden..." şeklindedir. Dârimî'nin rivayeti ise "الْمُتَعَجَّلُ إِلَى الْجُمُعَةِ = Cumaya acele edip önce gelen..." şeklindedir.⁴⁵ Dolayısıyla yazarımızın deve kurban etme sevabı için sabahın köründe mescide gidip 5 saat beklemesine gerek yoktur. Ayrıca aklınca anlayamadığı için uydurma kabul ettiği rivayette geçen, "gitme" fiili "رَاحَ" kelimesiyle ifade edilmiştir ki, bunun bir anlamı, yürümek ve gitmek, bir diğer anlamı ise zevalden sonra gitmek, demektir.⁴⁶

Aslında yazarımız, ihtisas alanı dışında konuşmanın sakıncalarına kendisi de değinir ve özellikle Akkuyu Nükleer Santrali konusunda, ihtisası olmayanların ileri geri konuşması nedeniyle neler çektiğini anlatmak için *Ah Şu Atomlardan Neler Çektim* ismiyle bir kitap bile yazmıştır. Kendisi, ihtisası olmayanların branş dışı konuşmaları hakkında şöyle demektedir:

"Kamu yönetiminde demokratik usûllerle hemen herkesin katılabilesine karşılık, ilmî gerçeklerin araştırılıp keşfinde herkesin ve de özellikle bu işin hasbelkader cahili olanların fikir beyan etmeye, ahkâm kesmeye kalkışmalarının, ilme de cemiyete de bir yararı olmadığı gibi zararı da sayılmayacak kadar çoktur."⁴⁷

Ancak bu ifadesine rağmen kendisi ihtisası olmadığı konuda söz ederek yanlışlıklara düşmektedir. Bunlardan bir diğeri de *Fizikî Olarak Allah'ın Kevnî Düzenine Muhalif Unsurlar İhtiva Eden Rivayetler* başlığı altında ele aldığı ve Efendimiz (a.s.)'in mucizesinin anlatıldığı meşhur "Ay'ın ikiye ayrılması" rivayetidir.

Yazarımız, başta Buhârî, Müslim ve diğer hadis kitaplarının çoğunda geçen bu hadise de uydurma hadis damgasını vurduktan sonra şöyle devam eder:

"İkiye parçalandıktan sonra bir parçasının Mina dağının arkasına diğer parçasının da önüne düşmüş olan nesne aslâ Ay olamaz... Ay şu ya da bu şekilde ikiye bölünse ve bu her iki parça da (bütün mekanik kanunların aksine) Dünya'ya yönelse, hızları ne kadar büyük olsa olsun, bu parçaların yeryüzüne düşmesi göz açıp kapayıncaya kadar geçen bir zaman süresi içinde değil, en azından birkaç gün içinde olur. Ayrıca bu kadar büyük parçaların toprağa çarpmaları da yeryüzündeki bütün hayatın sonu olurdu..."⁴⁸

Öncelikle şu bilinmelidir ki, *uydurmadır* diyerek reddettiği hadisimiz, Efendimiz (a.s.)'in bir mucizesini anlatmaktadır. Mucize ise akıl ile idrak edilmeye kalkışılırsa bunu akıl kavrayamaz. Zaten mucizenin bir yönü de budur. Ben, yazara konunun benzeri diğer mucizelerin anlatıldığı rivayetleri şahit getirsem yine kabul etmeyecektir. Çünkü kendisine göre haberin sıhhati akla uygun olmasıdır. Bu nedenle, benzer olağan üstü halleri, veya yazarın ifadesiyle fizikî olarak Allah'ın kevnî düzenine muhalif unsurlar ihtiva eden rivayetlerin örneklerini, Kur'ân-ı Kerîm'den ge-

⁴⁴ Aynî, Bedruddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed, *Umdetü'l-Kârî fi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Mektebetü Mustafa Bâbî Halebî, Mısır, 1972, V. 252.

⁴⁵ Neseî, Cum'a: 13; İbn Mâce, İkâmetü's-Salât: 82; Dârimî, Salât: 193.

⁴⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, II. 464.

⁴⁷ İlimde Demokrasi Olmaz, s. 155.

⁴⁸ Din İlim Medeniyet, s. 114.

tirmek istiyoruz. Zaten kendisi de Kur'ân'a başvurularak haberlerin sıhhatinin test edilmesin belirtiyor, o halde Kur'ân-ı Kerîm'e bir bakalım Ay'ın ikiye yarılması gibi bütün mekanik kanunların aksi, fizikî olarak Allah'ın kevnî düzenine muhalif unsurlar olan hadiselerden haberler var mıdır? Diyelim ki hadi, Kur'ân-ı Kerîm'de Kamer suresinin "Kıyamet yaklaştı, Ay ikiye ayrıldı" şeklindeki birinci ayetini yukarıdaki inkâr edilen hadiste anlatılan Ay'ın ikiye yarılması olarak kabul etmeyelim. Mekanik kanunların aksi ve fizikî olarak Allah'ın kevnî düzenine muhalif olarak bir değneğin taşa vurulmasıyla on iki pınar çıkamazken, Hz. Mûsâ'nın değneği nasıl oluyor da bu kanunlara ters olarak su çıkarıyor?⁴⁹ Bir değneğin yılan olup da bazı şeyleri yutması⁵⁰ alken makul müdür? Yine kilometrelerce uzaktaki bir tahtın göz açıp kapamadan önce nakledilmesini⁵¹ akıl hiçbir zaman kabul edemez. Akıl, ateşin serin olmasını da⁵² kabul etmez, bu, tabiattaki kevnî kanunlara aykırıdır. Denizin ortasından yol çıkıp bir kısım kimselerin bu yoldan geçerken arkasından gelenlerin geçemeyip denizde boğulmaları alken mümkün müdür?⁵³ O halde Kur'ân-ı Kerîm'de bildirilen bu haberleri nasıl değerlendirmeliyiz? Hele, babası olmayan bir insanın meydana gelmesi alken hiç mi hiç mümkün değildir.⁵⁴ Bundan öte hem baba hem de annesi olmaksızın topraktan bir insanın yaratılması,⁵⁵ bu kafa ile hiç mümkün değildir. Ancak, bunları anlamak için mucize ve olağan üstü hadiseyi kabul etmek gerekir. Fiziki aşip fizik ötesini kabul etmek gerekir. Bu da iman işidir. İman ise akılla bilinirse, imandan çıkıp ilim olur ki, bunu zaten herkes kabul eder.

Efendimiz (a.s.) bir hadislerinde şöyle buyurmuştur: "Bakın! Yakında karnı tok bir adam koltuğunda: "Size şu Kur'ân yeter. Onda helâl olarak ne bulursanız onu helâl kabul ediniz. Haram olarak ne bulursanız onu haram kabul ediniz." der."⁵⁶

"Sizden birisini, benim emrettiğim veya yasakladığım şeylerden bir emir kendisine gelip de koltuğuna yaslanmış olarak: "Onu bunu bilmem! Allah'ın kitabında ne buluyorsak ona uyarız" derken bulmayayım!"⁵⁷

Hadislere "uydurma" damgasını vururken önce iyi düşünölmelidir. Özellikle konunun mütehasısı değil de hasbelkader bilgisi olan kimseler. Olabilir ki aklımıza uymayan, çelişik zıt gibi görölen rivayetler karşımıza çıkabilir. O zaman konunun uzmanına müracaat edilmelidir.

Her ilim dalının konusu, gayesi ve neticeye ulaşmak için kullandığı metodu vardır. Bu metotlar ilim dalının özelliğine göre farklılıklar arz eder. Nakli ilimlerde öncelikle dikkat edilmesi gereken husus, nakledilen bilginin (haber) güvenilir kimseler tarafından nakledilmiş olmasıdır. Muhaddisler, bunu sağlamak için genel geçer kaideler ortaya koymuşlardır. Biz, bunlara râvî değerlendirmesi diyoruz ki,

⁴⁹ Bakara: 60.

⁵⁰ Şuarâ: 45; A'râf: 118.

⁵¹ Neml: 40.

⁵² Enbiyâ: 69.

⁵³ Tâ Hâ: 77-78; Şuarâ: 63-64.

⁵⁴ Âl-i İmrân: 47; Meryem: 19-20.

⁵⁵ Âl-i İmrân: 59; Hicr: 28 vd.

⁵⁶ Ebû Dâvûd, Sünne: 5; Tirmizî, İlim: 10; İbn Mâce, Mukaddime: 2.

⁵⁷ Ebû Dâvûd, Sünne: 5; Tirmizî, İlim: 10; İbn Mâce, Mukaddime: 2.

yeryüzünde hiçbir yerde böyle ince ayrıntılarına kadar râvîleri eleştirip değerlendirmeye tâbi tutan bir uygulama ortaya konulamamıştır. Hatta naklî ilimler içerisinde tarih ilmi ile aynı kategoride yer almasına rağmen, sened ve râvî değerlendirmesine aşırı önem vermesi ve titizlik göstermesi nedeniyle hadis ilmi, tarih ilminden ayrı özellikler arz eder. Naklî ilimlerde dirayet yönü her ne kadar önemli olsa da rivayetten önce gelemez. Eğer dirayet rivayetin önüne geçerse naklî ilim aklî ilim olur. Sened ve râvî değerlendirmesi bir bakıma ön eleme niteliğindedir. Bundan sonra metnin anlaşılması olan dirayet yönü gelmektedir. Naklî ilimlerin en tabîi ve makul metodu olan bu usûl ne yazık ki, konuya yabancı olanlar tarafından anlaşılamamış bu yüzden haksız bir saldırıya maruz kalmıştır. Bu hususta konunun uzmanı şu sitemde bulunur:

“Halbuki, çağın aydın insanı iyi bilir ki; elektronik konular, atom fiziği, modern matematik, iktisat, işletme, politika ve diğer teknik ve ilmî konular nasıl nazik konularsa, ihtisası olmayanlara söz hakkı oralarda yoksa, din bilgileri de en az onlar kadar; ciddiyet, ihtisas, yeterlilik, insaf isteyen konulardır.”⁵⁸

Birbiriyle çelişen pek çok hadisin bulunduğunu ve muhaddislerin sened tenkidi ile uğraşıp dirayet ile uğraşmadığını iddia edenler için, konunun uzmanlarından M. Yaşar Kandemir ise şöyle demektedir: “Birbirini nakzeden pek çok hadis bulunduğu ve bunların metin tenkidine tâbi tutulmadığı yolundaki iddiaları gerçeği yansıtmamaktadır. Esasen birbirine zıt gibi görünen hadisler bulunmakla beraber bunlar diğer hadislere nispetle oldukça azdır. İslâm âlimleri çok erken devirden itibaren hadisleri doğru anlamak, onların sahihini zayıf ve mevzu olanından ayırmak için sened tenkidi yanında metin tenkidiyle ilgili prensipler de ortaya koymuşlar, özellikle birbirine muarız görünen rivayetler için geliştirdikleri şâz, münker, muzdarib, mensûh, gibi ölçüler sayesinde bu tür problemleri halletmeye çalışmışlardır. İmam Şâfiî'nin *İhtilâfü'l-Hadis*'i, İbn Kuteybe'nin *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis*'i muhaddisler tarafından başından beri uygulanan bu prensiplerin erken bir devirde kitap haline getirildiğini ortaya koymaktadır.”⁵⁹

Yine M. Yaşar Kandemir şöyle demektedir: “Müsteşriklerin üzerinde en fazla durdukları hususlardan biri de muhaddislerin bütün gayretlerini sened tenkidine yönelttikleri, şeklen kusursuz olan rivayetleri güvenilir sayarak metin tenkidiyle meşgul olmadıkları iddiasıdır. Halbuki hadislerin sağlamlık derecesini tespit etmek üzere muhaddislerin ortaya koyup geliştirdiği sened tenkidi, rivayetleri bir ön elemeden geçirme faaliyeti olup bundan sonra hadis metinleri de incelenerek bunların Kur'ân'a, mütevâtir sünnete, tevil edilemeyecek kadar akla, duyu ve müşahedeye ve tarihî gerçeklere aykırı olup olmadığı tespit edilmeye çalışılmıştır. Muhaddisler bu ölçülere göre hadisin lâfzında ve manasında bir bozukluk bulunmasını ondan şüphelenmek için yeterli sebep kabul etmişlerdir. Erken devirden itibaren metin tenkidi alanında yapılan çalışmalar geniş araştırmalara konu olmuştur.”⁶⁰

⁵⁸ Ali Osman Koçkuzu, *Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi*, s. 190.

⁵⁹ M. Yaşar Kandemir, “Hadis” maddesi, *DİA*, XV. 43.

⁶⁰ M. Yaşar Kandemir, “Hadis” maddesi, *DİA*, XV. 44.

Johan W. Fueck'e göre İslâmî tenkit sistemi, hadise ilâve edilmek istenen sah- te unsurları ayıklamakta başarılı olmuştur. Bu sebeple sünnetin dayandığı malze- meler sahihtir. Fueck'e göre müsteşriklerin her hukukî sünneti, ispatlanıncaya ka- dar uydurma kabul etmeleri, hiçbir sınır tanımayan ve tamamen şahsî arzuya da- yanan bir şüpheliği beslemektedir.⁶¹

Yazarımız incelemesinin sonunda vardığı neticeleri sonuç bölümünde özet- lemish ve hadislerin sıhhatinde takip edilecek 6 madde tespit etmiştir. Bu konuda şöyle demektedir:

“...Bu durum, müteber olduğu söylenen bu hadis külliyatlarının sıhhati me- selesinin bu gibi sübjektif kriterlere değil objektif kriterlere bağlanmasının ve bütün hadislerin, şekil ve muhteva açılarından, vazedilecek objektif bir metodolojiye göre yeniden incelenip ayıklanmasının gerekli olduğunu telkin etmektedir. Yukarıdaki incelememiz bu kabil objektif bir ayıklama metodolojisinin objektif kriterleri olarak aşağıdaki kriterlerin uygulanmasının isabetli olacağını ortaya koymuş bulunmakta- dır:

- (1) Hadis metninin Kur'ân'a muhalif bir muhtevası olmamalıdır.
- (2) Hadis metni anakronik unsurlar ihtiva etmemelidir.
- (3) Hadis metni Cenâb-ı Peygamber'in bizzat Kur'ân tarafından övülmüş o- lan yüce ahlâkına muhalif unsurlar ihtiva etmemelidir.
- (4) Hadis metni fizikî olarak Allah'ın mizan üzere koruduğu kevnî düzene muhalif unsurlar ihtiva etmemelidir.
- (5) Hadis metni müşahedeye, ilme ve sağduyuya muhalif unsurlar ihtiva et- memelidir.
- (6) Hadis metni çözümlenmeyen meseleler vazetmiş olmamalıdır.

Doğrusu, bu objektif kriterler tatbik edilerek Kütüb-i Sitte'de bir ayıklamaya tevessül edildiğinde, bu kriterlere takılmamış kaç rivayetin geriye kalacağını fevka- lâde merak etmekteyim. Bu yeni kriterleri vazederken yalnızca bir araştırma yönü belirlemiş olduğumun da farkındayım. Hadislerin sıhhati meselesi fark edememiş olduğum, ama meselenin objektif bir metodoloji meselesi olduğunu teşhis ve tem- yiz edebilen diğer başka araştırmacıların vazedecekleri başka objektif kriterlerin ilâve- siyle mutlaka tahkim edilmelidir.”⁶²

Özemre'nin sahih hadisin nasıl tespit edileceği hususunda geliştirdiğini söy- lediği metot zaten yapıliyordu, konunun uzmanı bu hususta şöyle demektedir: “Halbuki hadislerin sağlamlık derecesini tespit etmek üzere muhaddislerin ortaya koyup geliştirdiği sened tenkidi, rivayetleri bir ön elemeden geçirme faaliyeti olup bundan sonra hadis metinleri de incelenerek bunların *Kur'an'a, mütevâtir sünnete, tevil edilemeyecek kadar akla, duyu ve müşahedeye ve tarihî gerçeklere aykırı olup olmadı- ğı tespit edilmeye çalışılmıştır*. Muhaddisler bu ölçülere göre hadisin lâfzında ve ma- nasında bir bozukluk bulunmasını ondan şüphelenmek için yeterli sebep kabul etmişlerdir.”⁶³

⁶¹ Studies on Islam, s. 99-111'den naklen M. Yaşar Kandemir, “Hadis” maddesi, *DİA*, XV. 44.

⁶² Din İlim Medeniyet, s. 124.

⁶³ M. Yaşar Kandemir, “Hadis” maddesi, *DİA*, XV. 44.

Nitekim İbnü'l-Cevzî yukarıda getirdiğimiz sözünde şöyle demişti: "...Bu tür hadislere değer vermeğe gerek yoktur. Çünkü müstahîl bir şey güvenilir (sika) kimselerden bile gelse yine de reddedilir. Bilmiyor musun, şayet güvenilir (sika) kimselerden oluşan bir topluluk, devenin iğne deliğine girdiğini haber verseler, onların güvenilirlikleri bir fayda vermez. Çünkü onlar müstahîl bir şeyi haber vermişlerdir. Akla ve dinî esaslara ters düşen bir hadis görürsen bil ki o uydurmadır."⁶⁴

M. Y. Kandemir'in verdiği bilgiye göre metin tenkidi alanında erken devirlerde çalışmalar başlatılmış hatta bunların çalışmalarını özel olarak günümüzde inceleyip ele alan araştırma çalışmaları dahi yapılmıştır. Erken devir çalışmaları üzerine günümüzde yapılan araştırmaların bir kısmı, Türkçe anlamlarıyla isimleri şöyledir:

Salâhaddîn b. Ahmed el-Edlibî'nin, Menhecü nakdi'l-metn 'inde ulemâi'l-hadîs (Hadis Âlimleri Nezdinde Metin Tenkidi Usûlü)

Misfer b. Ğaramullah ed-Dümeynî'nin, Mekâyîsü nakdi mütûni's-sünne (Sünnet Metinlerinin Tenkidinin Ölçütleri)

Muhammed Lokmân es-Selefi'nin, İhtimâmü'l-muhaddisîn bi nakdi'l-hadîs seneden ve metnen (Muhaddislerin Hadisin Sened ve Metin Tenkidine Verdikleri Önem)

Muhammed Tâhir el-Cevâbî'nin, Cühûdü'l-muhaddisîn fî nakdi metni'l-hadîs (Muhaddislerin Hadis Metni Tenkidindeki Gayretleri)

Bazı okumuş kesimin, özellikle batıda tahsil görmüş veya batıya meyil vermiş kimselerin alanı olmadığı halde hadisler konusunda ileri geri konuşmaları ve bunları reddetmeleri hakkında, Muhammed Esed'in, şu mütalâalarını kayda değer olduğundan zikretmek istiyoruz:

"Asrımızda, sünnetle amel etmeye hazır olduklarını ilân eden, fakat sünnete temel teşkil eden hadislerin tümüne güvenmeyeceklerini zanneden birçok Müslüman vardır. Zamanımızda, kişinin prensip olarak hadislerin sıhhatini inkâr etmesi, sonra da bu yüzden bütün sünnet nizamını inkâr etmesi moda haline gelmiştir.

Hadisle ilgili hususta Ehl-i Sünnet mezhebinin sahih görüşünün karşısında olanların, Rasul-i Ekrem (s.a.v.)'in hadislerine mevsukiyet yönünden güvenilemeyeceğini, bir kerecik olsun ispat edecek mukni deliller ileri sürebilmeleri mümkün değildir.

Bir nizam olarak hadislere meydan okuma yolunda esirgenmeyen bütün gayretlere rağmen, gerek şarklı gerekse garplı tenkitçiler, sırf hissî olan tenkitlerini ilmî araştırmanın sonuçlarıyla takviye edememişlerdir. Herhangi bir kimsenin bunu yapabilmesi de güçtür. Zira ilk muhaddisler, bilhassa Buhârî ve Müslim, her hadisin sıhhatini, hadis nazariyatı ilminin kaideleri süzgecinden geçirme hususunda, beşer kudretinin erişebileceği en ince titizliği göstermişlerdir. Öyle ki bu inceleme, Avrupa tarihçilerinin, eski tarihin kaynaklarını incelerken başvurageldikleri inceleme tarzından çok daha kuvvetlidir."⁶⁵

⁶⁴ İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-Mevzûât*, I. 106.

⁶⁵ Muhammed Esed, *Yolların Ayrılış Noktasında İslâm*, 8. Baskı, İst. 2002, s. 83.

“Sahih hadisleri uydurma olanlarından ayırmaya ihtiyaç duyulduğu anda, hadis ilmi başlamıştır. İmam Buhârî ve Müslim’in *Sahîhleri* bu ayıklamanın direkt sonuç ve meyvesinden başka bir şey değildir.”

“Bugüne kadar hiçbir tenkitçi, kaidelere dayanan düzenli bir metot ve delille, hadisçilerin kaidelerine göre sahih olan hadislerin sahih olmadığını ispat dememiştir.”

“İslâm âleminde, garp medeniyetinin tesirinin arttığı şu günlerde, bu mesele (sünnete uyma) karşısında, münevver adını verdiğimiz kimselerin aldıkları garip durumun yeni bir sebebi daha vardır; bu da onların şu sözlerinde ifadesini bulur: Aynı zamanda, hem sünnete uymamız hem de garbın hayat yoluna ayak uydurmamız mümkün değildir.”⁶⁶

Sayın Özemre’nin makalesinde ele aldığı hususlarda haklı olduğu yerler de vardır. Ancak hemen belirtelim ki, kendisinin eleştiriye tâbi tuttuğu ve haklı olduğu hususlar zaten kendisinden asırlar önce konunun uzmanlarınca tespit edilmiş, kitaplara geçmiş bilgilerdir. Bu nedenle o, bu tespitleriyle yeni bir şey ortaya koymamıştır. Belki kendisi, konunun uzmanı olmadığından hele hele bu alanda zorunlu olduğunu gördüğümüz Arapça’yı bilmediğinden bu tespitlerinin önceden kayda geçirilmiş olduğunu bilmiyor olabilir. Meselâ, tarihî bilgilerle tezat gözüken ve kendisinin de tenkit ettiği *Sahîh-i Müslim*’de bulunan Ebû Süfyân ile ilgili hadisi ele alalım.⁶⁷ Bu hadisin birinci cümleleri tarihî bilgilerle uyuşmamaktadır. Ancak, bu tespit yeni bir tespit değildir. *Sahîh-i Müslim* üzerine çalışan âlimler buna değinmişler bunun problem olduğunu belirtmişler, kimisi burada bir hata olduğunu belirterek hatanın kaynağı râvîyi tespite çalışmış, kimisi de ifadeyi tevil ederek problemi çözmeye çalışmıştır.⁶⁸ Bunun dışında kendisinin ele alıp incelediği bir takım uydurma veya zayıf rivayetler, zaten ya mevzuat kitaplarına geçmiş ya da konunun uzmanları tarafından âdetâ sabıkalılar listesi diyebileceğimiz Duafâ ve Metrûkin kitaplarına kaydedilmiştir.

İhtisası olmayanların, uzmanlık alanları dışına çıkmasını ve sonuçlarını, atom mühendisi Sayın Ahmed Yüksel Özemre’nin *Din İlim Medeniyet* isimli kitabındaki “Hadislerin Sıhhati Meselesine Objektif Bir Metodoloji Çerçevesinde Bakış” adıyla hadis ilmi konusuna ve bu ilmin en hassas nazik hususlarına girmesi örneği üzerinde bazı değerlendirmelerde bulunduk. Bu konuda örnekleri çoğaltmak mümkündür. Bunlardan birisi de tıp uzmanı Fransız Maruice Bucaile’dir. Maruice Bucaile, *Kitab-ı Mukaddes, Kur’ân ve Bilim* adı ile bir kitap yazmış ve bu kitabında *Kitab-ı Mukaddes*’in bilimsel verilere ters düşen yönlerini anlatmış Kur’ân-ı Ke-

⁶⁶ Muhammed Esed, *Yolların Ayrılış Noktasında İslâm*, s. 87-88.

⁶⁷ Müslim, *Fezâilü’s-Sahâbe*: 168.

⁶⁸ Meselâ, Kurtubî, bu hadiste hata olduğunu hadis münekkitlerinin bu hatanın kaynağını araştırdığını ve kusuru râvî, İkrime b. Ammâr’da bulduklarını, söylemektedir. Kurtubî, hadisteki problemi tevil edenlerin tevillerinden de bahseder. (Bakınız, Kurtubî, Ebû’l-Abbâs Ahmed b. Ömer, *el-Müfhim limâ Eşkele min Telhîsi Kitâbi Müslim*, VI. 456) Nevevî ise bu hadis, problemiyle meşhur olan bir hadistir, diyerek söze başlar, Kadı İyâz’ın bunu cidden garib bulduğunu bildirdikten sonra İbn Hazm’ın bu hadisi mevzû saydığını, İbn Salâh’ın ise İbn Hazm’ın mevzû saymasına şiddetle karşı çıktığını, hadisin problemine getirdiği tevilini anlatır, sonra da kendi yorumunu getirir. (Bakınız, Nevevî, *el-Minhâc*, X. 279-281)

rîm'in bilimsel verilere ne kadar uyum sağladığını ortaya koymaya çalışmıştır. Yazımız bu alanda faydalı bilgiler vermesine, bilimsel verilere göre Kur'ân'ın yönünü inceleyip güzel neticelere ulaşmasına rağmen, hadislerdeki bazı incelikleri anlayamamış ve kendince uygun görmediğinden bazı hadisleri eleştirmiştir. Halbuki, Kur'ân-ı Kerim'e yaklaştığı şekilde hadislere de yaklaşmayı bir düşünseydi belki daha değişik sonuçlar elde edebilirdi kanaatindeyiz.⁶⁹

⁶⁹ Yazarın kitabının Türkçe iki çevirisi bulunmaktadır. Birisi, M. Ali Sönmez tarafından yapılmış ve ilgili bölümler tercüme edilmemiştir. Ancak mütercim tarafından düşünülen dipnotta şöyle denilmiştir: "...Müellif, bu araştırmasında ağırlığı Kur'ân'a verdiği ve çok uzun bir tetkiki gerektiren hadis bilimlerine sanırım yeterince zaman ayıramadığı için söz konusu hadisler hakkında genel olarak olumsuz bir izlenim edinmiştir. Bu konuda fazla bilgisi olmayan okuyucumuzda bazı şüpheler uyandırabileceği endişesiyle şimdilik bu bahsi tercümemize almamayı uygun gördük." İkinci çeviri Suat Yıldırım tarafından yapılmış ve mütercimin verdiği bilgiye göre yazarın, kitabın beşinci baskısına ilâve ettiği bu bölüm tercümeye katılmış ve gerekli yerlerde mütercim tarafından açıklamalar yapılarak itirazlara cevap verilmiştir. Ancak 1981 yılında yapılan bu tercüme o zamanın verilerine hatta 1960/70 yılları bilimsel veri bilgilerine göre yapıldığından tekrar gözden geçirilmesi ihtiyacı görülmektedir. Ne yazık ki kitabın 8. baskısı çıkmasına rağmen hâlâ eski bilgilere göre verilen cevaplara yeni şekil verilmemiştir. Meselâ, sineğin kanadının birisinde zehir diğerinde panzehir olmasını, Said Havva'nın otuz yıl önceki bilimsel verilere göre yaptığı nakillerle yetinilmiştir. Bugünün teknoloji ve yeni gelişmelere göre daha geniş bilgiler verilmesi mümkün olacağını düşünüyoruz.

Yeni Bir Tefsir Tarihi: Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci

Burhan SÜMERTAŞ*

On dört asırlık İslâm tarihinde siyasî düşünce ve siyasî yapılanma büyük değişiklikler yaşamıştır. Siyasî düşüncelerin, İslâm'ın birinci kaynağı olan Kur'an'la bağlantısı değişen oranlarda devam etmiştir. Bu uzun sürecin ilk dönemindeki siyasî düşüncelerle tefsirin ilişkisini ortaya koymayı ana gaye edinen bir çalışma İsmail Çalışkan'ın kaleminden "*Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*" adıyla Ankara Okulu Yayınları tarafından 2003'te yayımlanmıştır. Ortaya gerçekten çok güzel bir eser çıkmıştır.

Biz, Sayın Çalışkan'ın eserini önce şekil ve estetik, sonra da içerik yönüyle değerlendirmeyi uygun gördük. Eser, orta boyutta ve orta hacimde -358 sayfa- bir çalışmadır. Sayfa düzeni, harflerin punto büyüklüğü, gözü yormayacak şekilde ayarlanmış satır aralıkları ile eserin şekli konusunda olumsuz bir şey söylemek istemiyoruz. Bölümlerin ana başlıklarının her sayfanın üst kısmında yer alması konu akışını takip etme yönüyle okuyucuya yardımcı olmaktadır. Son zamanlarda çıkan bazı kitaplarda dipnotların ilgili bölüm sonuna konduğuna şahit olmaktadır. Bunun, okuyucunun dipnotlara müracaatını ne kadar zorlaştırdığı açıkça ortadadır. Bu eserde böyle bir hataya düşülmemiş, dipnotlar sayfa altında verilmiştir. Hazır, dipnotlardan bahsetmişken, konu içinde geçen ayetlerin sadece sure ve ayet numaralarının dipnotlarda verilmesi ile yetinilip Arapça asıllarına yer verilmemesi esere bir gölge düşürmektedir. Güncel dilin yeterince kullanılması gerekli akıcılığı sağlamış ve eserin teknik tabirlere boğulmamasını temin etmiştir. Üç bölümün de sonuna yerleştirilen *Değerlendirmeler*, konuların iyi anlaşılmasına yardımcı olması bakımında isabetli olmuştur.

Şimdi de eserin içerik yönüyle değerlendirilmesine geçmek istiyoruz: Mezheplere göre tertip edilen eser *Giriş*, üç *bölüm* ve *Sonuç* kısmından oluşmaktadır. Çalışmanın asıl kaynaklarını Ehl-i Sünnet'ten Muhâsibî, İbn Kuteybe ve Mâtürîdî'nin, Mu'tezile'den Kâdî Abdülcabbâr ve Zemahşerî'nin, Şîa'dan Kummî

* Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni

ve Tabersî'nin, nihayet Hâricilerden Hûd b. Muhakkem'in eserleri oluşturmaktadır. 184 müellifin, daha fazla sayıdaki eserinden faydalandığını kitabın sonundaki *Bibliyografya*'dan öğrenmekteyiz. Eserin en sonunda 13 sayfalık *Dizin* yer almaktadır.

Yazar *Giriş*'te (s. 13-35) siyasî yorumları hazırlayan olaylara değinerek Hz. Peygamber dönemi sonrası zamanlarda -ki en az 250 yıllık bir zaman dilimini kapsar- şekillenen siyasal ortamın genel bir portresini çıkarmıştır. Çünkü bu dönemdeki siyasal gelişmeler, Kur'an'ın siyasal okunmasında büyük oranda etkili olmuştur ki yazar bunları *hazırlayıcı olaylar* diye isimlendirmektedir. Yazar bu kısımda siyasal tefsirin ilk oluşum ve kullanımını aramaya çalışmaktadır. Dolayısıyla, Emevîler ve Abbâsîler devrinde siyasî tefsirin neş'et ettiğini ve siyasal yorumların tefsirlere bu dönemlerde yansıdığını belirterek incelemeyi daha çok bu aralıkta yoğunlaştırmıştır. Yazara göre siyasal tefsirin kökenleri Hulefâ-i Râşidîn döneminin sonlarına doğru gelişen olaylardır. Örneğin Hz. Osman'ın şehid edilmesi ve Sıffin Savaşı'ndaki Tahkîm Olayı'nda Kur'an sayfalarının mızrakların ucuna takılması gibi. Emevîler ve Abbâsîler döneminde çeşitli fikrî ve siyasî akımların zamanla daha da sistemleşip mezhepleşmeye doğru gitmesi siyasal yorumların tefsirlere yansımada önemli bir etken olarak görülmektedir (s. 39).

Eserin *Birinci Bölümü* (s. 43-139) "*Siyasal Tefsirin Teorik Boyutu-Siyasal Tefsirin Ortaya Çıkışı, Oluşum Süreci ve Tanımı*" başlığını taşımaktadır. Bu bölümde tefsirin tarihî sürecine kısaca değinilerek Hz. Peygamber'in tefsirinin lüzumlu görüldükçe yapılan açıklamalardan, sahabenin tefsirinin ise kelime ve ayetteki kapalılığı açıklamaktan ibaret olduğu belirtildikten sonra, sahabe döneminin sonlarına doğru gene de bazı ayetlerin ideolojik okunduğu ifade edilmiştir. Fitne dönemlerindeki olaylara karışan sahabelerin kendi siyasî görüşlerini muhaliflerine kabul ettirmek ve davalarının haklılığını ispat etmek için Kur'an ve hadislerden örnekler vermişlerdir. Halbuki karşı grup da aynı şeyi yapmaktadır. Bunun değişik örneklerini Hz. Âişe'nin Cemel Vakası'nda, Muâviye'nin Hz. Osman'ın intikamını alma davasında, Hâricilerin Tahkîm Olayı'ndan sonraki hareketlerinde göstermiş oldukları Kur'an ayetlerinde görmek mümkündür (s. 44-45).

Siyasal yorumların başlangıcını böylece belirledikten sonra "*Siyasî Tefsirde Ana Ekoller*" başlığında siyasal tefsirde geliştirilen yöntemleri somut olarak görme imkânı sağlanmıştır. Bu kısımda gruplar ortaya çıkış tarihlerine göre ele alındığından önce *Hâricî Kur'an Yorumu*'na yer verilmiştir (s. 76). Yazara göre ilk ortaya çıkışları tamamen siyasî nedenlere dayanıp daha sonra dinî bir dal alan Hâricilerin siyasî konuları Kur'an ve hadislerle çözmeye çalışmaları Kur'an'ın bu işlere alet etmeleri demektir ve bu yöntem zamanla her görüş mensubunun kullandığı olumsuz bir yöntem olmuştur. Yazar, Hâricilerin tefsirde en az tanınan mezhep olduğunu özellikle vurgulamaktadır. Onların yazmış olduğu bazı tefsirlerin gün yüzüne çıkmamış olması araştırmacıları çaresiz muhalif kaynaklara yöneltmiştir. Dinî ilimler sahasındaki eserlerinin elde olmayışı, onları kendi fikirlerinden tanımanın önünde bir engel oluşturur ve sağlıklı sonuçlara ulaşılmasını zorlaştırmaktadır (s. 82). Eski Hâricî tefsirlerden sadece İbâdîlere mensup Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî'nin (h. III. y.y.) *Tefsîru Kitâbillâhi'l-Azîz* isimli tefsiri elde bulunmaktadır. Şeyh Yûsûf b.

İfteyyîş (ö. 1914) çağdaş âlim olduğu için onun tefsiri incelemeye dahil edilmemiştir. el-Huvvârî'nin, tefsirinde tipik bir Hâricî anlayış sergilediği, fikhî konularda Hanefî mezhebinin görüşleri çerçevesinde yorum yaptığı belirtilirken tefsirin en büyük olumsuzluğunun uydurma, zayıf ve İsrâîlî rivayetlere bolca yer vermesi olduğu, en olumlu yanının ise Kur'an'ı indirdiği dönemle açıklamaya çalışması olduğu tespitinde bulunmaktadır (s. 85).

Eserde Hâricîlerden sonra *Şiî Kur'an Yorumu*'na yer verilmektedir. İmâmetin Hz. Peygamber'den sonra ara olmaksızın Emîru'l-mü'minîn Ali'ye geçmesini savunan bu topluluğun içinde sadece İmâmiyye, diğer bakımlarda olduğu gibi tefsir bakımından da ön plândadır. İslâm tefsir geleneğinde mezhebî tefsirin en özgün biçiminin Şiî İmâmiyye tarafından geliştirildiğini söylemek mümkündür. Bu tefsir, başlangıçta müfrit ve ateşli bir Şiî olan Kummî (ö. 307/919) tarafından temsil edildiği şekliyle tam bir ideolojiyi yansıtırken, zamanla daha mutedil ve gerçek müfessir olan Tabersî'nin (ö. 548/1153) şahsında kurumsallaşmış Şiîliği temsil etmektedir. Bu haliyle Şiî tefsirin özellikle ilk döneminin tam bir siyasal tefsir olduğu vurgulanmakta (s. 86-87) aşırı taassup örneği olarak Kummî ve itidal örneği olarak da Tabersî tefsirinin özellikleri anlatılmaktadır (s. 89-94). Gerçi yazar, yer vermeyiş sebebini "*henüz mevsûkiyetinin ispatlanmamış olması*" şeklinde belirtse de kıyas olması bakımından Cafer es-Sâdık'a (ö. 128/745) nispet edilen *Tefsîru'l-Kur'ân*'a da bu çalışmada yer verilmesinin isabetli olacağını düşünmekteyiz.

Tefsire diyalektiğin Mu'tezile ile girdiği vurgulanmaktadır. Mu'tezile aklî yorumlara önem verirken, dilsel açıklamalar hep önde, nüzûl sebepleri ikinci plânda kalmaktadır. Hemen bütün Mu'tezilî tefsirlerde göze çarpan en önemli özellik; müteşâbih ayetlerin yorumlanması ve akla olan itimattan dolayı zihinsel süzgecin etkinliğidir. Aklın imkânı dilsel çözümlenmelerle desteklenmektedir. Örneğin Zemahşerî'nin (ö. 538/1143) *Keşşâf*'ında müthiş bir akıl-dil birlikteliği görülmektedir. Hicrî ikinci asrın ortalarında diğerleri gibi siyasî bir sebebin aksine ilmî bir ihtilâftan zuhur ederek yedinci asra kadar varlığını sürdürdükten sonra tarihin sayfaları arasında kalan Mu'tezile, İslâm düşünce hayatına çok şey katmıştır. Yazara göre, bu yüzden Müslümanlar onlara çok şey borçludurlar (s. 138). Bu başlık altında Kâdî Abdülcabbâr (ö. 415/1024) ve Zemahşerî'nin (ö. 538/1143) tefsire dair görüşlerine yer verilmiştir (s. 101-111).

Yazar bundan sonra *Ehl-i Sünnet'in Kur'an Yorumu*'nu incelemektedir. Ehl-i Sünnet ekolünün Kur'an'a yaklaşımı ve tefsir anlayışı tek bir kişiye bağlı olarak açıklanamazsa da yapılan atıflardan dolayı Hasan Basrî ya da Ebû Hanîfe iyi bir başlangıç olabilir. Ehl-i Sünnet'in ilk temsilcileri olan Selefiyye akıl ve re'ye pek müracaat etmez ve müteşâbihlerin yorumlanmasına karşı tavır alırken; Halefiyye müteşâbihler üzerinde düşünmenin, onları anlamaya çalışmanın Kur'ân'a uygunluğunu savunmuştur. Ehl-i Sünnet'e mensup âlimler ilk önce genel tefsir yerine özel olarak fikhî tefsirleri yazmağı tercih etmişlerdir. İmâm Şâfiî (ö. 204/819), et-Tahâvî (ö. 321/933) ve el-Cessâs (ö. 370/995) bu alanın öncülerindedir. Yazarın anlattıklarına göre; fikhî merkezli tefsir çalışmalarında gaye yorumdan ziyade nâstan elde edilebilecek somut kuralı ortaya çıkarmak, kişisel ve toplumsal düzenin temellerini öncelikle Kur'an'a dayandırmaya çalışmaktır (s. 111-117).

Ehl-i Sünnet'in Kur'an yorumu sistematığının oluşmasında Ebû Hanîfe ve İmâm Şâfiî'nin katkıları büyük olmuştur. Ebû Hanîfe'nin, siyasî ve fikrî çalkantıların yoğun olarak yaşandığı bir dönemde iman-amel arasını ayırması, büyük günah sahibinin ahiretteki durumu hakkında hüküm vermekten kaçınması, büyük günah işleyenin kâfir olmayacağını beyan etmesi, kaderi ve şefaati kabul etmesi ve bu çözümleri ayetlerle desteklemesi, onun orta yolu tesis etmek için attığı ilk adımlardır. Ebû Hanîfe esas Kur'an metni ve diğer nasların yorumu konusunda önemli açıklamalar getirmiştir. Halku'l-Kur'ân, nesh, müteşâbihlerin yorumu gibi konularda söyledikleri Sünnî tefsir nosyonunun oluşmasında önemli paya sahiptir. Buna, ayetlerin te'vîlinde yanlış yapmanın küfrü gerektirmediği görüşünü de katabiliriz. Zira o, bu yaklaşımıyla Müslümanlar arasında yorum (te'vîl)dan dolayı tekfîre kadar giden itham ve eleştirilerde bir denge aramaktadır. İmâm Şâfiî de Kur'an'daki ahkâma dayalı ayetlerin tefsirini gerçekleştirmiştir. Onun *er-Risâle* adlı eseri, tefsirde aklî yorumlarda aşırı giden müfessirlere karşı tefsir kaidelerini vazetmek için atılmış ilk adım olarak nitelendirilmektedir (s. 117-119).

Bölüm sonunda *Değerlendirme* başlığında anlatılanlar konunun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olmaktadır. Hâricîler zâhire, Şîa iş'ârî ve bâtinî te'vîle, Mu'tezile akıl ve dile dayalı te'vîle sarılırken Ehl-i Sünnet zâhirde te'vîle doğru ilerleyerek sonunda te'vîl ve zâhir birlikte kullanılmış ve problem böyle aşılmıştır. Ehl-i Sünnet'in metnin zâhirine uygun yorum ve rivayetlere vurgusu, özellikle Şîa'nın bâtinî ve mecâzî yorumlarına karşı blok oluşturma çabasıdır (s. 139).

İkinci Bölüm (s. 141-270) "*Kur'an'ı İdeolojik Okuma ve Yorum Biçimleri*" başlığını taşımaktadır. Bu bölümde ideolojik yorumun mahiyeti açıklanmış ve yorumlara örnek teşkil edecek ayetler sunulmuştur. İdeolojik okuma, toplumda gerçeklik kazanan her grup veya mezhebin kendi ilkelerini oluşturmaktadır. İdeolojik tefsire rengini veren de bu mezhebi çerçevedir. İdeolojik okuma, mezheplerin kendi varlıklarını Kur'ânî gerçeklerle örtüştürme gayreti olarak değerlendirilmiştir. Başka bir ifadeyle "*Ayet de bizim dediğimiz gibi diyor*" savunma refleksini karşıtlarına argüman olarak sunmaya çalışmaktadırlar. İdeolojik okumanın en büyük zararları, gerek siyasal otoritenin kendi meşruiyetini Kur'an'a dayandırma çabaları, gerekse karşıt grupları Kur'an üzerinden kısır çekişmelere sürüklemesi şeklinde karşımıza çıkmaktadır. İdeolojik yorumlarda açıklıkla gözlenen bir gerçek vardır ki o da; grupların kendi ön kabul ve ilkelerini Kur'an'a onaylatma ve lâfızlara belli bir düşünceyi teyit edecek anlamlar yükleme çabasıdır. İdeolojik tefsirler bu tür yorumlarla doludur.

Mübhemât ideolojik yorumun en mümbit toprağıdır. Kur'an, nâzil olduğu süreçte olaylara ilişkin konuşurken onların vâki olduğu yer, zaman ve kişilerin isimlerini genellikle zikretmez. Aksine bunların yerini tutan ve mübhemât olarak isimlendirilen ya ism-i mevsûl, ya ism-i işâret, ya zamir, ya da cins isimler kullanılır. İşte Kur'an'ın bu yapısı, erken dönemde zuhur eden fırkalar için bulunmaz bir fırsat olmuştur. Onlar Kur'an'da geçen bu müphemleri dilsel özelliklerine bakmadan, nüzûl sebeplerini ve bağlamalarını dikkate almadan dinî ve siyasî fikirlerinin dayanağı olarak kendi lehlerine, muhaliflerinin aleyhlerine kullanmışlardır.

Yazara göre, yine de klâsik dönem tefsiri, tamamen yanlı ve yanlış sayılmamalıdır. Çünkü siyasal yorumların çoğu tarihte kalıp, azı bugünlere intikal etmiştir ve o dönemler, tefsirin en canlı dönemleridir.

Çalışkan, kitabın üçüncü ve son bölümünde (s. 271-334) “Siyaset Teorisine İlişkin Yorumların Kavramsal Dayanakları”nı incelemiştir. Bu bölümde, siyasî tefsirin yönetim anlamındaki siyaset teorisine ilişkin yorum çeşidi incelenmiş ve bu yorum türünün ideolojik yorumdan farklı bir yön ve biçimde geliştiği vurgulanmıştır. Bu yorumların, sosyal ve siyasal teşkilatlanma ve devletin örgütlenmesine dair yorumlar olduğu, dolayısıyla ideolojik ve tarafgir olmaktan uzak olduğu konusu üzerinde durulmuştur. Kur’an’da bir siyaset teorisi ve devlet anlayışının olup olmadığına dair mevcut fikirler sadece birkaç dipnotla gösterilip, konuya ilişkin tartışmalar bir kenara bırakıldıktan sonra yazarın düşüncesi de “Kur’an-ı Kerim’de siyasal yönetim ve yapılanmanın bazı alanlarıyla irtibat kurulabilecek ifade ve kavramların bulunduğu” yönünde ortaya konulmuştur (s. 272). Kitabın bundan sonraki kısmında bu kavramların nasıl yorumlandığına yer verilerek *Halife ve İmam, Melik ve Mülk, Hükm, Ulû'l-Emr, Şûrâ ve İstişâre* kavramları ayrı ayrı başlıklarla inceledikten sonra en son olarak da *Yöneten-Yönetilen İlişkisi ve İktidar Objesi Olarak Erkeklik* üzerine yorumlar yapılmıştır.

Araştırmadan elde edilen çıkarımların sunulduğu *Sonuç*’ta (s. 327-334) yazar, gerçekten anlaşılması çok kolay ve güçlü ifadeler kullanmıştır. Yazara göre müfessirler, aslında başlı başına bir uzmanlık sahası olan siyaset konusuna bu kadar dalmakla bir usûl hatası yapmışlardır. Çünkü Tefsir ilmi, Kur’an’ın yorumunu ortaya koymalıdır. Dolayısıyla Kur’an’ı siyasetle bu kadar içli dışlı bir halde takdim etmek, onulması zor toplumsal yaralara sebep olmaktadır. Yazarın çözümü ise; geçmişe ait yorumların, kıymet ifade ettikleri yer ve zamanlarda bırakılıp bugünün meselelerine çözüm bulacak yeni metotlarla Kur’an’ı yeniden yorumlamaktır. Elimizdeki kitap bir metot önerisi çalışması olmadığı için yazar herhangi bir metot önerisinden bahsetmemektedir. *Sonuç*’ta siyasal tefsirin gruplaşmayı desteklemek ve zayıf rivayetleri tefsire sokmak gibi zararlarının yanında; Müslümanların Kur’an üzerine bolca eğilmeleri, dil inceliklerinin öneminin anlaşılması ve tefsir usûlünün oluşmasına hazırlayıcı sebep olması gibi faydalarından bahsedilmiştir. Siyasal tefsirde yapılan hatalar da madde madde sıralanmıştır.

Biz de son söz olarak böyle bir çalışmayı gerçekleştiren Sayın İsmail Çalışkan’a teşekkürü bir borç bildiğimizi ifade etmek isteriz.

1. İlâhiyat Fakülteleri İslâm Hukuku Anabilim Dalı Eğitim- Öğretim Meseleleri Koordinasyon Toplantısı ve İslâm Hukuk Usûlünün Problemleri Sempozyumu (14-15 Mayıs 2004, Çorum)

Halit ÇALIŞ*

Son yıllarda İlâhiyat Fakültelerinin ciddî bir atılım içinde oldukları memnuniyetle müşâhede edilmektedir. Yıllar içinde oluşturulan öğretim elemanı kadrosunun niteliği ve yakalanan eğitim kalitesi bakımından epey mesafe kat edildiği bir gerçektir. Akademik çalışmaların nicelik ve niteliği, hakemli ilmî dergilerin yakaladığı seviye, yayımlanan araştırmaların kalitesi ve her geçen gün sayılarının artması, bölüm ve anabilim dallarının kendi ihtisas dergilerini çıkarmaya başlamaları, ilmî sempozyumlar, genel ve özel sorunların tartışılıp çözüm yollarının araştırıldığı bilimsel toplantılar, hemen her anabilim dalının periyodik olarak düzenlediği anabilim dalı koordinasyon toplantıları... baştaki tespitin haklılığının somut delilleri olarak zikredilebilir.

Bizim hatırladığımız kadarıyla her anabilim dalından hocaların bir araya getirilmesi, hocaların tanışması ve sorunlarını müzakere etmeleri amacıyla toplantılar tertip edilmesi ilk defa, 1995 yılında İstanbul'da düzenlenen dekanlar toplantısında gündeme getirilmiştir. Bilâhâre bu fikir, ilmî faaliyetlerde bulunmak üzere sivil bir vakıf tarafından İstanbul'da oluşturulan İlim Araştırma Merkezi (İLAM) tarafından 1996'da uygulamaya geçirilmiş; Tefsir, Hadis, Fıkıh gibi ilim dallarından hocalar ayrı toplantılar halinde İstanbul'da bir araya getirilmiştir. Takip eden yıllarda her anabilim dalı kendi bünyesinde toplantıları sürdürme teşebbüsünde bulunmuş, bu çerçevede İslâm hukuku anabilim dalında görevli bulunan akademisyenlerden, her fakülteden bir temsilcinin katılımıyla 1997'de Konya'da, İlâhiyat Fakültesi'nin ev sahipliğinde bir istişare toplantısı yapılmış, bu toplantıda ağırlıklı olarak İslâm hukuku derslerinin lisans ve lisans üstü düzeyde nasıl okutulduğu, hangi konuların işlendiği, takip edilen ya da önerilen eserler hususunda görüş alış verişinde bulunulmuştur. Bu toplantıda, bir sonraki toplantının Kayseri'de yapılması kararlaştırıldı.

* Yrd. Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi. halitcalis@hotmail.com

rılmışsa da, ne yazık ki bu gerçekleşmemiştir. Anabilim dalı ihtisas toplantısı anlamında bu tarihten sonra İslâm hukuku için bir fetret dönemi yaşanmıştır. Tâ ki, 2003 yılı sonlarında Bursa-Mudanya'da gerçekleştirilen "İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe Sempozyumu"na kadar. Bu sempozyuma iştirak eden İslâm hukuku öğretim elemanlarının kendi aralarında yaptıkları ihtisas toplantısında konu tekrar gündeme taşınmış ve ilk toplantıya ev sahipliği yapmayı Çorum İlahiyat Fakültesi üstlenmiştir. İşte bu hayırlı teşebbüs 14-15 Mayıs 2004 tarihleri arasında Çorum İlahiyat Fakültesi'nin ev sahipliğinde gerçekleştirilmiştir.

İki gün süren ve bütün İlahiyat Fakülteleri İslâm Hukuku anabilim dalından asgarî bir öğretim elemanının –Konya gibi bazı fakültelerin tam kadro iştirak ettiği görülmüştür- katılımıyla (toplantıya tamamı İslâm hukuku anabilim dalından olmak üzere yaklaşık 70 öğretim elemanı katılmıştır) gerçekleştirilen koordinasyon toplantısı ve sempozyum, iştirakçilerin ortak kanaatiyle organizasyon itibariyle kusursuz bulunmuştur. Toplantı, açılış ve değerlendirme oturumuna ilâveten, ikisi fıkıh usûlünün problemleri, birisi de İslâm Hukuku derslerinin eğitim-öğretimi problemleriyle ilgili olmak üzere üç tebliğin sunulup müzâkerelerinin yapıldığı iki oturum halinde icra edilmiştir. Toplantıda sunulan tebliğlerde dile getirilen hususlar ve bunların müzakereleri sırasında serdedilen görüşler kitaplaştırılacağı için, bu kısa tanıtım yazısında, tebliğlerde ele alınıp tartışmaya açılan ana noktalara işaretle, temel bazı mülâhazalarımızı paylaşmak istiyoruz.

"İslâm Hukukunda Kaynak Kavramı ve Kaynaklar Hiyerarşisi Üzerine Bazı Düşünceler", Doç. Dr. Ferhat KOCA, G. Ü. Çorum İlahiyat Fakültesi.

İslâm hukukunun kaynakları konusu, fıkıh usûlünün en önemli konularındandır ve bu husus, asl, delil ve masdar başlıkları altında incelenmiştir. Asl kelimesi, teknik bir terim olarak râcih, küllî kaide, müstashab ve delil anlamlarında kullanılmaktadır. Delil, "şer'î hükümlere götüren rehber" anlamı yanında, "kendisinden şer'î amelî hükümlerin çıkarıldığı kaynak" anlamında da kullanılmaktadır. Masdar kelimesi ise, kaynak, kök anlamlarına gelir ve bununla İslâm hukukunun kaynakları kastedilir.

Kavramlarla ilgili bu ön bilgilerden sonra Ferhat Koca, modern hukuk sistematüğinde kaynak kavramının içerdiği anlamlardan (yaratıcı kaynaklar, bilgi kaynakları, yürürlük kaynakları) hareketle İslâm hukukunda "delil" kavramının, "şer'î hükümlerin membaı" anlamıyla sınırlandırılmasının daha isabetli olacağını söylemektedir. Bu tercihin gerekçesini de, "usûl-i fıkıhtaki kaynaklar teorisinin bugünkü modern hukuk biliminin sistematüğüne yaklaştırılması" olarak açıklamaktadır. Bu çerçevede Koca'nın ikinci teklifi ise, "şer'î hükümlere götüren rehber" anlamıyla kaynaklar teorisi içinde yer alan bazı delillerin (kıyâs, istihsân, ıstıslâh, maslahat-ı mürsele, sedd-i zerfa, istishâb), kaynaklar içerisinden çıkarılarak, istinbât metotları veya istidlâl yolları gibi bir başlık altında toplanmasıdır.

Ferhat Koca'nın tebliğinde ele aldığı ikinci husus, kaynaklar hiyerarşisidir. Üzerlerinde ittifak edilen ve edilmeyen, ispat edici ve izhar edici, nakle veya re'ye dayanan ve tafsîlî ve icmâlî olması bakımından kaynaklar hiyerarşisini klâsik usuldeki tertibe göre özetleyen Koca, daha sonra kendisi İslâm hukukunun kaynakları

nı, Kur'an-ı Kerim, Sünnet, Konulmuş hukukî metinler (kanun ve kanunnâmeler), örf ve âdet, ilmî ictihâd ve doktrinler şeklinde sıralamaktadır.

Kur'an-ı Kerim'in içerdiği hukukî hüküm veya normların, tarihsel ve evrensel olmak üzere iki kategoride ele alınması gerektiği, bu tebliğde ön plâna çıkan husus olmuştur. Kur'an'ın evrensel ve tarihsel olan hükümlerinin belirlenmesinde ölçü ise, İslâm dininin temel amaçları (makâsıd-ı şerî'a) ile mukabele edilmesi sonucu belirlenecektir. Bu amaçlarla örtüşen cüz'î hükümler evrensel, böyle olmayanlar ise, Kur'an'ın ilk muhataplarının şart, imkân ve ihtiyaçlarıyla sınırlı tarihsel bir hüküm kabul edilecektir.

Kur'an için tarihsel ve evrensel hüküm ayırımında bulunan Koca, Kur'an ile Hz. Peygamber ve onun sünnetini birbirinden ayırma ve bu iki asıl arasındaki bağı koparmayı, peygambersiz "yapay" bir din icat etme gayreti olarak nitelemekle birlikte, Hz. Peygamber (sav)'in sünnetini, milâdî yedinci yüzyılın sosyal, siyasal, kültürel, coğrafî, antropolojik... şart ve imkânları içerisinde, Kur'an'ın mümkün, mevcut ve makâsıd-ı şâri'e en uygun düşen yorum ve uygulaması olarak kabul etmektedir. Sünneti bir bütün halinde tarihsel kabul eden bu belirlemeden sonra, Hz. Peygamber (sav)'in sünnetinin istikrasından elde edilen iyi niyet, kolaylık, tedric, yüksek ahlâkî örneklik gibi genel ilkelerin bağlayıcı ve evrensel olup, bizim için de hüküm kaynağı olduğu ifade edilmektedir.

1. "İslâm Hukuk Usûlünde Anlam ve Yorum Metotları", Prof. Dr. H. Yunus APAYDIN, E. Ü. İlahiyat Fakültesi.

Tebliğinin hemen başında, amacının, anlama ve yorum metotları konusunda bilgi vermektense çok, bu çerçevede bazı tespitlerde bulunmak ve kimi hususları tartışmaya açmak olduğunu ifade eden Apaydın'ın, fıkıh usûlüyle ilgili tespitleri şunlardır:

- a. Fıkıh usûlünün bir bilim olarak ortaya çıkışı, nasları ilkten ve yeniden anlama biçiminde değil, sünnet tarafından ortaya konulan mevcut anlamın tespit, muhafaza ve yorumlanması niteliğinde olmuştur.
- b. Yeniden anlama ve inşâ fikri, mevcut anlamın yetersiz ve geçersiz olduğu varsayımına dayanır. Bu ise, gerçekte, yorum konusundaki beceriksizliği örtbas etme ve sorumluluğu başkasına fatura etme çabası olmanın yanında, son tahlilde, dinin doğru anlaşılmasının imkânsızlığı sonucuna götürür.
- c. Anlam ile yorum birbirinden farklıdır. Anlam, tespit edilmiş ve tamamlanmıştır; bize düşen ise, bu anlamı tespit, temellendirme ve yorumlamadan ibarettir. Anlamın tamamlanmadığını düşünmek, Hz. Peygamber (sav)'in tebliğ görevinde kusurlu davrandığını söylemek olacaktır.
- d. Anlam, sünnet tarafından ortaya konulmuştur ve sünnet, doğru anlamın koruyucusu ve taşıyıcısıdır (es-sünnetü kâdiyetün ale'l-kitâb)
- e. Anlamın korunması, iki yolla olmaktadır. Anlamın nas ve dil kurallarıyla irtibatlandırılması ve anlamın makâsıdla test edilmesi.
- f. Mevcut anlamın zamana uyarlanması yani yorumlanması gerekmektedir ki, bu da en genel anlamda ictihâdla olmaktadır. İctihâd ise, makâsıdu's-şer' ile uyumlu olmak zorundadır.

g. Sünnet tarafından tespit edilen anlam (analitik anlam) sabit, bu anlamın yorumlanması (sosyolojik anlam) ise, değişkendir. Diğer bir ifadeyle Hz. Peygamber (sav) “anlayan özne”, müctehid ise “yorumlayan özne” konumundadır.

h. Klâsik fıkıh usûlünün imkânları tüketilmeden -ki tüketilmemiştir- yeni yöntem arayışları anlamsızdır. Yukarıda işaret edilen çerçevede yeni usûl arayışları ancak, anlamın vakıaya uyarlanması ve uygulanmasıyla olur.

Yunus Apaydın’ın tartışmaya açtığı hususlar ise, iki soruya indirgemek mümkündür:

Anlama faaliyeti Hz. Peygamber (sav) ile sınırlı ise, onun anlamasının mahiyeti nedir? Ne tür bir anlama süreci sonunda beyanda bulunmuştur?

Anlam ve yorum geriliminden, diğer bir anlatımla, ideal ve reel hüküm çelişmesinden söz edilebilir mi? Böyle bir ihtimal var ise, nasıl hareket edilecektir?

Temelde fıkıh usûlünün bazı konu ve problemlerini irdeleyen bu iki tebliğ hakkında, -sempozyumda sunulan katkılar ve dile getirilen eleştiriler ileride yayımlanacağı için, ayrıca burada zikredilmeyecektir- bazı noktalara dikkat çekmek istiyoruz.

Temel İslâm Bilimleri, hatta genel anlamda sosyal bilimlerde metodoloji tartışmaları ve yeni yöntem arayışlarının son yılların oldukça popüler gündemini oluşturduğu görülüyor. Uzunca bir zamandan beri yapılan bu tür tartışmalar, 2003 yılı içinde İslâmî İlimler Araştırma Vakfı (İSAV)’nın organizasyonu ile, birçok bilim dalı için ayrı ayrı gerçekleştirildi.

Bu nevi tartışma ve arayışların aslında yadırganacak bir yanı bulunmamaktadır. Hatta Müslüman kalarak modern dünyada var olabilme noktasında bu arayışlar, bir takım tıkanmalar var ve mevcut usûl de bunların aşılmasına yeterli gelmiyorsa, bunların aşılması bakımından yararlı hatta zarurîdir. İşte konunun, temel noktasını da bizce burası oluşturmaktadır. İyi niyetle, uygun bir ortamda sağlıklı tartışma yapabilmek için bazı soruların cevaplarının açık yürekle ve gayet net biçimde ortaya konması gerektiğini düşünüyoruz. Bu hususta -Yunus Apaydın’ın yaptığı gibi- bazı sorular sormak, konunun biraz daha netleşmesine yardımcı olabilir.

Günümüz Müslümanlarının esas sorunu, mevcut anlamın yanlışlığı ya da yetersizliği midir, yoksa klâsik usûl ilkelerinin gereği gibi işletilerek nasla vakıanın bir noktada buluşturulamaması mıdır? Belki bundan da önemlisi, sorunun uygulama zafından kaynaklanıp kaynaklanmadığı hususudur? Şayet sorun, birey ve toplum hayatında dinin taleplerinin uygulanmasında görülen bir takım zaafılar ise, yeni anlam ve yöntem arayışları; vakıayı meşrulaştırma (tebrîru’l-vâkı’), modern değerlerle uyum sağlamadığı düşünülen bir takım yüklerden (!), ağırlıklardan (!) kurtulma çabasından ibaret kalmayacak mıdır? Dolayısıyla hangi amaç için bir anlam ve yöntem arayışındayız? Mevcut anlam yanlış ya da yetersiz ve yeni bir inşa ve yöneme ihtiyaç varsa, bu yeni faaliyetin doğruluğunu/sihhatini test edeceğimiz kriterler nelerdir? Amaç neye göre ve nasıl belirlenecektir?

Bu soruları çoğaltmak mümkündür. Fakat burada dikkat çekilmek istenen husus, bu ve benzeri sorular etrafında oluşan tereddütleri izale edecek net beyanlara

ihtiyaç olduğu hususudur. Bizim müşahedemiz, bugüne kadarki değerlendirme ve tartışmalarda, işin bu yönünün ihmal edildiğidir. Bu konularda imal-i fikir edenlerin, umumiyetle konuyu soyut bir düzlemde ele aldıkları görülmektedir. Bu da, işaret edilen tereddütlerin izalesi bir yana, daha da kuvvetlenmesiyle sonuçlanmakta, kutuplaşmalar, ithamlar baş göstermektedir. Şu halde yeni anlam inşası ve yöntem arayışları etrafındaki çabaların, öncelikle somut veriler üzerinden götürülmesinin zorunlu olduğu söylenebilir.

Bu arada kişisel zaaflardan kaynaklanan uygulama/tatbik hususundaki sıkıntıların -bizce problemin önemli bir kısmı buradan kaynaklanmaktadır-, yeni yöntem arayışlarıyla aşılmaya çalışılmasının, doğruluğu bir yana ne kadar ahlâkî olduğu düşünülmemelidir.

Kur'an ve Sünnet'in anlaşılması ve yorumlanmasında izlenecek yönteme dair çabalarda, Allah ve Resûlü'ne rol biçme gibi bir duruma düşme riski her an söz konusudur. Nitekim açıkça ifade edilmese de, kimi yaklaşımlarda, önerilerde bunu görmek mümkündür. Modern değerlerin önemli ölçüde tesir ettiği zihin ve fikir yapımızla belirlediğimiz, zamana bağlı, göreceli kimi ölçülerle ayet ve hadisleri bağlayıcılık açısından kategorize etmenin, Kur'an ve Sünnet'e rol biçme ve kendi adımıza onları konuşurma riski taşıdığını ve aşırı hassasiyet gerektirdiğini düşünüyoruz.

Son olarak tebliğlerde dile getirilen iki hususta kanaatimizi belirtmek istiyoruz.

1. Sünnet'in bağlayıcı ve evrensel olan yönünü, aslında bütün hukuk sistemlerinde karşılaşılabileceğimiz, adalet, kolaylık, tedric, iyi niyet gibi ilkelere indirgemek, bizi, gerçekte Sünnet'e hiç ihtiyacımız olmadığı sonucuna götürür. Zira bu tür ilkeler için herhangi bir kaynağa gitmeye gerek yoktur. Ancak bu tür ilkelerin, bireylerin birbirleriyle, toplum ve devletle ve en önemlisi Allah'la ilişkilerini şekillendirmesi hususunda bütüncül bir sistem oluşturmayı mümkün kılacak nitelikte olduğunu söylemek oldukça zordur.

2. Bize öyle geliyor ki, ideal ve reel hüküm çatışmasından söz etmek, somut reel hadiseye verilen hükmün genel ve sürekli hüküm gibi algılanması hâli dışında mümkün değildir. Müctehidin görevi, anlamı yorumlayarak, vakıa ile nassı buluşturmadır. Bu buluşturma sonucunda elde edilecek hüküm olumlu (helâl, mübah, meşru, caiz) olabildiği gibi, olumsuz (haram, bâtil, fâsid) da olabilir. Fakat her hâlükârda müctehid, reele tesir eden bütün etkenleri dikkate almak suretiyle anlamın ve yorumun imkânları ölçüsünde en uygun (ideal) hükmü verecektir. Yani söz konusu reel hâle verilebilecek en ideal hüküm, tespit edilmiş hüküm olacaktır. Tabii ki burada, reelin genelleştirilmesi ve sürekli kılınması tehlikesi her zaman için söz konusudur.

Fıkıh usûlüne dair bu iki tebliğde dile getirilen hususlar ve bazı mülâhazaları serdettikten sonra, toplantıda sunulan diğer tebliğe geçebiliriz.

2. "İslâm Hukuku Dersinin Lisans ve Lisansüstü Düzeyde Eğitim-Öğretim Problemleri ve Bunların Aşılması Yöntemleri", Prof. Dr. Vecdi AKYÜZ, M. Ü. İlahiyat Fakültesi.

Akyüz'ün, kişisel tecrübeleri, müşahedeleri ve öğrencilerle yaptığı özel görüşmelerden hareketle oldukça güzel bir sistematikte sunduğu tespit ve öneriler son derece önemliydi. Aslında bu tespit ve öneriler, sırf İslâm Hukuku dersleriyle, hatta İlahiyat Fakülteleriyle sınırlı olmayıp topyekûn Türk eğitim sistemini ilgilendiren tespit ve öneriler idi.

Problemlerin ve aşılma yöntemlerinin, lisans ve lisans üstü düzeyde ele alındığı tebliğde, İlahiyat Fakültelerinde Yeni Lisans ve İlköğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretmenliği bölümünde okutulan zorunlu ve seçmeli derslerin, kredi saatleriyle birlikte sunulduğu tebliğde, mevcut krediyle ve sıkıştırılmış müfredatla İslâm Hukuku derslerinin ancak yüzeysel bir öğretiminin yapılabilmesinin mümkün olduğu hususu lisans düzeyinde dikkat çekilen ilk husus olmuştur. Onun için kredi saatlerinin mutlaka artırılması gerekmektedir. İlköğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretmenliği bölümünde seçmeli ders olarak okutulan ve lise düzeyindeki bir ders çağrışımı uyandıran Vatandaşlık Bilgisi dersinin, ya tamamen kaldırılması ya da bu dersle amaçlanan hedefe uygun bir isim ve yöntem belirlenmesi talebi de, tebliğde altı çizilmesi gereken tespitlerdendir.

Her konu; hoca, öğrenci, yöntem ve malzeme dörtlüsünün mükemmel uyumuyla başarılı olabilir tespitinden hareketle şu hususların dile getirildiği görülmektedir:

1. Hocalarla ilgili sorunlar: Ezberci bir anlayışa sahip olmaları, dersi öğretme yerine kendini gösterme kaygısının öne çıkması, özellikle güncel konularda netleşmeyen fikirlere sahip olmaları ve bunun öğrencide uyandırdığı olumsuz izlenim, yeni kitapları izlememe ve okumama, tartışmaya kapalılık, öğrencide okuma aşkı uyandıramama, ders dışı ilişkilerin azlığı.

2. Öğrencilerle ilgili sorunlar: Derse hazırlıksız gelmeleri, katılım azlığı ve isteksizlik.

3. Derslerin işlenişi ile ilgili sorunlar: Hocalarla ilgili sorunlar olarak dile getirilen hususların, dersin işlenişi konusunda da geçerli olduğu görülmektedir.

4. Ders kitaplarıyla ilgili sorunlar: Temel başvuru kaynaklarının azlığı ve yetersizliği, hocaların her ders için kendi kaleme aldığı tek bir kitabı kullanması, konuların işlenişinin sıkıcı olduğu, dil yönünden eskimiş tek tip kitap seçimi, kısa yorumlu bibliyografya kitaplarının yokluğu.

Lisansüstü düzeydeki sorunlar ve aşılma yolları hususunda ise, hocalar için ders icat edilmesi, ders ve hoca seçme imkânsızlığı, her hocaya ders verme ve Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün formaliteci yaklaşımı dolayısıyla kredi saatlerinin fazlaşması gibi sorunlar dile getirilmiştir. Bunun yanında lisans düzeyindeki sorunlar vesilesiyle işaret edilen, hocalar, öğrenciler, derslerin işlenişi ve ders kitaplarıyla ilgili sorunların, lisansüstü düzeyde de büyük oranda geçerli olduğu görülmektedir.

"İyi yetişmiş ve değerli öğrenciler, hocalarını da yüceltirler" vurgusuyla nihayete eren Vecdi Akyüz'ün tebliği, herkesin kendisine hitap eden bir yön bulabileceği tespit ve önerilerle dolu idi.

İki gün süren ve uzun soluklu bir yolculuğun başlangıcı olmasını temenni ettiğimiz "1. İlahiyat Fakülteleri İslâm Hukuk Anabilim Dalı Eğitim-Öğretim Meseleleri Koordinasyon Toplantısı ve İslâm Hukuk Usûlünün Problemleri Sempozyumu", önümüzdeki yıl aynı tarihlerde Kayseri'de buluşmak üzere noktalandı.

İSLÂM SÛFÎ TARİKATLERİNE TÜRK-MOĞOL ŞAMANLIĞININ TE'SİRİ*

Fuad KÖPRÜLÜ**

İslâm Tasavvufunun gelişmesindeki Hindûluk, İranîlik, Yeni-Platonculuk ve Hıristiyanlık gibi çeşitli yabancı te'sirler, birçok bilginlerce uzun uzun incelenmiş ve bu konuda birtakım nazariyeler ileri sürülmüş bulunmaktadır¹. Bu kısa muhtıradan, sâdece bâzı müslüman sûfî tarikatlerine Türk-Moğol Şamanlığı'nın te'sirinden bahsedecek ve Sûfîlik tarihinde, şimdiye kadar hemen hemen hiç göze çarpmamış bulunan bir noktaya dikkati çekeceğiz. Vaktiyle, WUNDT, büyük felsefî sezgisiyle, sûfî tarikatlerince icra edilen bâzı raksların, İslâm dünyasına muhtemelen kuzey Sibiryâ'daki Türk kabileleri yoluyla girmiş bulunduğunu düşünmüştü.² İlk Türk mutasavvıflarıyla ilgili eserimizde, Türk sûfî tarikatlerinin en eskisi olan YESEVİYYE Tarikati'nde Şamanlık'ın göze çarpan bâzı izlerini gösterdik.³ Şimdi, etnografik ve târihî birtakım malzemeye dayanarak, bu mes'eleyi biraz daha aydınlatmağı arzu ediyoruz. Şüphesiz ki, büyük sûfîlerin tasavvufî anlayışlarında, Şamanizm'e herhangi bir hisse vermek bahis mevzuu değildir; tasavvufî akideler tarihi bakımından bu hisse her ne kadar ehemmiyetsizse de, tasavvufun hâricî tarihi bakımından pek de ehemmiyetsiz sayılamaz; bunu, bilhassa Türkler arasında yayılan tarikatler mevzuunda, inandırıcı delillerle göstereceğiz.

* AÜİFD, cild: XVIII (Ankara 1972) s. 141-152'de Yaşar ALTAN'ın çevirisiyle yayınlanan bu araştırmanın Fransızca aslı (Prof. Dr. H. C. Köprülüzâde Mehmed Fuad, *Influence du Chamanisme Turco-Mongol sur les Ordres Mystiques Musulmans*, İstanbul, 1929), İstanbul Darülfünunu Türkiyat Enstitüsü'nün 1 numaralı muhtırası olarak yayınlanmıştır. Marife için yayına hazırlayan: Necmeddin Güney.

** Ord. Prof. Dr. Mehmet Fuat Köprülü (1890 – 1966) Köprülü Mehmet Paşanın ailesindedir. Ayasofya Rüştiyesi ve Mercan İdadisi'nden sonra İstanbul Hukuk Fakültesi'ne devam etti. 1909'da bu fakülteyi bırakarak Edebiyat, Felsefe ve Tarih alanlarında özel olarak çalışmaya başladı. 1929'da Ord. Prof. oldu ve Edebiyat Fakültesi Dekanı seçildi. 1934'de siyasi hayata atıldı ve Kars milletvekili olarak Meclis'e girdi. Daha sonra C.H.P.'den ayrılarak D.P.'nin kurucuları arasında bulundu. 14 Mayıs 1950'de I. Menderes Hükümeti'nde Dışişleri Bakanı olarak görev aldı. 1956'da Devlet Bakanlığı görevini sürdürürken bir yıl sonra D.P.'den istifa etti. 27 Mayıs 1960'dan sonra Yeni Demokrat Partiyi kurdu. Ancak bu parti pek ilgi görmedi. Amblem olarak seçtiği "Kıratı" A.P.'ye bırakarak siyasi yaşamdan ayrıldı.

¹ En iyi tenkidli bilgi için bk. Massignon, *Essai sur les origines du Lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, 1922, p. 45-80; I. GOLDZİHER, *Le dogme et la loi de l'İslâm*, p. 111-155, Paris, 1920.

² W. WUNDT, *Völkerpsychologie*, Leipzig, 1908, 3, 425; 6, 431.

³ *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, İstanbul, 1919, s. 133, not 4.

Diğer taraftan, Tasavvufun, İslâm âlemine te'siri, veya daha doğrusu İslâmiyet'in pek çok bölgelere sür'atle yayılışı ise, milletlerarası bir vasıf taşıdığı ve ancak bu tasavvufî tarikatler sayesinde tahakkuk edebildiği içindir ki,⁴ incelemekte olduğumuz mes'ele, Türk dînî tarihi bakımından husûsî bir ehemmiyet kazanmaktadır.

I.

Türk Şamanlığı'nın ilk izlerini⁵, en eski Türk sûfî tarikatı olan Yeseviyye⁶ üzerinde aramak pek tabiidir.

Yesili, AHMED YESEVÎ isimli bir Türk tarafından XII. yüzyılda kurulmuş olan bu tarikat, Türk boyları arasında yüzyıllarca devam etmiş ve Seyhun'un kuzeyinde yaşayan bu boyların İslâmlaşmasında mühim bir âmil olmuştur. Bu Türk boyları, kendi göçebelik hayatlarını devam ettirdikleri ve ibtidâî dinlerinin izlerini sakladıkları için, Yeseviyye tarikatı, bu eski geleneklerden pek tabii olarak müteessir olmuş, hattâ bunlardan bir kısmını da kabul etmek zorunda kalmıştır. Yesevî derişleri arasında yaygın bir menkabeye göre AHMED YESEVÎ'nin "zikir" (ذکر) meclislerinde, erkeklerle birlikte örtüsüz kadınların bulunmaları, Mâverâün-Nehr ve Horasan sûfîleri ve ilâhiyatçıların şiddetli tenkidlerine yol açmıştı. Bu menkabeyi anlatan müteassib sünnî nakşebendî derişi, her ne kadar onu tamâmiyle bir iftira olarak telakki ediyorsa da, bu menkabenin şekli dahî bize, aksine, onun tarihî bir vakıayı gösterdiğini anlatıyor. Gerçekten, hiç şüphe yok ki, eski Türk ailesinin maderşâhî vasfı dolayısıyla, kadına hâlâ büyük bir önem veriliyor ve kadınlar İslâmî

⁴ SNOUCK HURGRONJE, *Politique musulmane de la Hollande* (R. M. M. 1911, p. 70).

⁵ Dini etnografyada oldukça uzun zamandan beri kullanılmış olan Şamanlık (*Chamanisme*) kelimesi, Yukarı-Asya aşiretleri arasında "büyücü" anlamına gelen şaman (*chaman*) kelimesinden türemiştir. Eski Türklerde büyüçüyü ifade etmek için kullanılan kelime, KÂŞGARLI MAHMUD'un da zikretmiş olduğu gibi, sadece "KAM"dır (C. BROCKELMANN, *Mitteltürkischer Wortschatz*, 143). Her ne kadar Moğollar, "sâman" kelimesini kullanırlarsa da, bu anlamda "böğâ" kelimesi daha çok kullanılmıştır; fakat bilhassa Mançu ve Tonguzlar arasında: "sâman, saman, sama" kelimeleri kullandır. "Şa-men" kelimesi Çince kullanılmıştır. Şaman kelimesini önceleri, Budist papaz manasına gelen "samana", veya diğer bir şekilde göre "sramana" kelimesinden türetmek cihetine gidilmiştir; fakat 1842'de W. Schott, 1846'da BANZAROW bu nazariyeyi reddettiler. M. Paul Pelliot, XII. yüzyılda Jöcens'lerin dilinde *büyücü* anlamını taşıyan "*chamman=chaman*" kelimesinin varlığını ortaya koymakla yetinerek, bu kelimenin etimolojik münakaşasına girişmemiştir (*Journal Asiatique*, XIe série, 1913; Tome I, p. 466-469). E. BLOCHET'ye göre, Budizm, eski zamanlarda kuzey muntakalara kadar yayılmış olup, dolayısıyla da, şaman kelimesi Budistlerden alınmış olmalıdır. Yeteri kadar müsbet delillere dayanmayan bu nazariye, bizce erken ve tesadüfidir (E. BLOCHET, *la conaete des Etats nestoriens de l'Asie Centrale par les schiites*, 1926, p. 55). Haklı olarak B. LAUFER (*Origine of the word Shaman. Reprinted from the American Anthropologist* N. S. vol, 19, No. 3, july-september 1917), Şamanizm'in en eski zamanlara kadar çıktığını ve "şaman, saman, kam" kelimelerinin budistlerden alınmış olacağı iddiasının tamâmiyle temsilsiz olduğunu söyler (*T'oung pao*, vol, XVIII, 1917, p. 237). Prof. W. BANG, "sâman, saman" ve Türkçe "kam" kelimeleri arasındaki ilgilere dair J. NEMETH tarafından öne sürülen delilleri kabul etmemektedir. O, bu konuda MARQUART'ın görüşünü de delil olarak kabul etmiyor (*Hungarische Jahrbücher*, 1925, Band. V, heft. 1, s. 55). G. NIORADZE, eserinde (*Der Schamanismus bei der sibirischen Völkern*, Stuttgart, 1925, s. 1-2), bu kelimenin, Moğol ve Mançu menşe'li olduğunu anlatarak, onun, yabancı menşe'li olduğu nazariyesini reddetmektedir. Ayrıca bk., SILVAIN LEVI, *le Tokharien B', langue de Koutcha*, *Journal Asiatique*, 1913, XIe série, tom. II, p. 370.

⁶ Bu tarikat hakkında daha çok bilgi edinmek için bk., *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, (1. Kısım). Bu kısmın notsuz tercemesi için bk., TH. MENZEL, *Körösi Csoma-Archivum*, B. II, H. 4, s. 281-310. J. H. MORDTMANN tarafından yapılan Almanca küçük bir özet: *Oriental. Literatur Zeitung*, 1923, Nr. 3. CL. HUART tarafından yapılan Fransızca bir özet: *Journal des Savants*, N. 1-2, 1922, p. 5-18. L. BOUVAT'ın uzun bir özeti: *Revue du Monde Musulman*, 1921, vol. XLIII, p. 236-282.

hükümlere rağmen, halk toplantılarında bulunabiliyorlardı⁷. Bu âdet, göçebe hayatını muhafaza eden Türklerde günümüze kadar da devam etmiştir ve örtünme âdeti, başlangıçtan beri, tabii ki ancak İslâm hâkimiyetinin kendisini diğer yerlerden daha fazla hissettirdiği şehir ve kasabalarda yerleşmiştir.

Acaba bu menkabeden, göçebe Türkler, kendilerini İslâmlaştıran soydaşları sûfileri, şamanlar (Türkçesi: Kam) olarak görüyorlardı, sonucu çıkarılamaz mı? Bundan dolayıdır ki, şamanların efsunları yerine, kendi millî dilleriyle yazılmış sûfiyâne ilâhileri dinlemek için kadınlar ve erkekler âyinlerde⁸ pekâlâ birlikte bulunabiliyorlardı.

Eski bir müslüman yazarın⁹ kaydettiğine göre, “zikr-i erre” (bıçkı zikri) diye isimlendirilen, Yeseviye tarikatine has zikir tarzı, husûsiyle Türklerin zevkına uygun gelmektedir; bu zikir tarzında, Kuzey Asya göçebe boylarının şamanlarına has vecdî raksların izlerine pek sık rastlanmaktadır.

Yeseviye'nin ilk teşekkülüne dâir bilgimizin yetersiz oluşu yüzünden, onu iyi anlamak için menkabelere başvurmak zorundayız. Birçok eski Türk boylarında olduğu gibi, bu menkabeler, bu tarikatte de öküzlerin kurban edilmesi¹⁰ âdetinin bulunduğunu göstermektedir. Yesevî menkabelerinde göze çarpan bir başka hususiyet vardır ki, bu da, Türk velilerinin kerametleri ile Budist azizlerinin kerametleri arasındaki büyük benzeyiştir. Meselâ, gene menkabeye göre, AHMED YESEVÎ ve dervişlerinden bâzıları, kuş şekline girerek uçmak iktidarına sahiptiler; Bektaşî¹¹ menkabelerinde de aynı ifâdeye sık sık rastlıyoruz. Bu fevkalâde uçuşlar, aynı şekilde Çin Türkistanı velilerinin menkabelerinde de görülmektedir. Bu hususiyet, HIOUEN T'SANG¹² tarafından anlatılan Budist menkabeleriyle bu rivayetler ara-

⁷ İslâmiyet'ten önce Türklerde kadın'ın içtimai yeri hakkında bk., W. BARTHOLD, *Die Historische Bedeutung der Altürkischen Inschriften*, s. 15. - P. PELLİOT, *Toung pao*, vol. XV, p. 235, note 3, 1914. İslâmlaşmadan sonra şehirlerde oturan Türkler arasında kadın'ın içtimai ehemmiyeti azalmış ve hürriyeti hemen hemen kaldırılmıştı. *Kutadgu Bilig* yazarının görüşü, bu husustaki fikrimizi kuvvetlendirmektedir (KÖPRÜLÜZÂDE M. FUAD, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 1926, s. 197); halbuki göçebe Türk aşiretlerinde İslâmiyet'ten sonra bile kadın, geçmişte olduğu gibi hürriyetini ve mevkiini muhafaza etmiştir. Biz bunu, DEDE KORKUD hikâyelerinde açıkça görmekteyiz (W. BARTHOLD, *Kitâb-ı Korkud. I. Borba Bogatyrjas angelom smerti. Zapiski vistocnago oidelenija imperatorskago. Russkago arxeologiceskago obsesiva*. T. 8, 1893-1894, S. Petersburg, 1894); bununla beraber, meşhur Horasanlı sûfi Ebû Sa'îd Ebül-Hayr'ın meclislerinde örtülü olarak kadınlar da bulunuyordu. (أسرار التوحيد في مقامات الشيخ أبي سعيد) ZHUKOWSKI tarafından neşredilmiştir; St-Petersburg, 1899, p. 102. Zâten o devirde Horasan şehirlerinde bu İslâmî buyruğa kadınların titizce riâyet ettiklerini biliyoruz (*Aynı eser*, s. 357).

⁸ KÖPRÜLÜZÂDE M. FUAD, *Les Origines du Bektachisme (Actes du Congrès international d'Histoire des religions)* Tom. 2, p. 397 (tirage à part, p. 11).

⁹ K. M. F., *İlk Mutasavvıflar*, s. 132, not 4.

¹⁰ Bilinen bir olaydır ki, Tou-Kiue zamanında, yeri ve göğü yaratan Tangri'ye koyunlar, öküzler ve atlar kurban edilirdi (E. CHAVANNES, *Document sur les Tou-Kiue occidentaux*, p. 248). POTANIN, bu âdetin, hâlen Altay Türkleri'nde bulunduğunu söylemektedir (*Ocerkiseverozapadnoj Mongolii. Vyjpusk IV. Materialyj etno-graficeskije*, 1883, 78). Anadolu Bektaşî menkabelerinde, Yesevîler'de de mevcut olan bu âdetin izlerini bulmaktayız. Haşim Sultan'ın *Vilâyet-nâme*'sinde binbir öküz kurbanından söz edilir (R. TSCHUDI, *Das Vilâyet-nâme des Hadschim Sultan*, s. 23, 68).

¹¹ Meselâ: *İlk Mutasavvıflar*, s. 38; R. TSCHUDI, *Das Vilâyet-Nâme des Hadschim Sultan*, s. 17-18; Çin Türkistanı Türklerinde, bu çevrelerde mezarları bulunan birçok veliye âit uçma menkabelerinin bulunduğunu biliyoruz. Kuş şekline girmeğe gelince, bu hususta hiçbir bilgiye sahip değiliz.

¹² Bu benzeme, bilhassa Çin Türkistanı velilerinin menkabelerinde çok açık ve belirlidir (F. GRENARD, *Le Turkestan et le Thibet*, 1898, p. 240).

sında çok açık bir benzeyişi ifâde etmiyor mu? Bu benzeşme, Türklerin yaşadığı bâzı bölgelerde, meselâ Seyhun çevresinde ve Doğu Türkistan'da¹³ uzun zamandan beri mevcut olan Budda dînine âid an'anelerin bir devamı, yahud da, Türk velîlerinin menkabelerine, Hind folklorundaki¹⁴ eski bir mevzuun sızmasının bir sonucu olamaz mı? GRENARD, Kohtan civarındaki bâzı müslüman velî mezarlarının eski Budist manastırları olduklarını ileri sürerek, bu mezarların¹⁵ ibâdet mahalleri hâline gelişinde ecdad âyinlerinin çok büyük hissesi olduğunu haklı olarak ilâve etmektedir. Hind folklorunda rastlanan bâzı mevzuların zikrettiğimiz menkabelerin bâzılarında bulduklarını da ilâve edelim. AHMED YESEVÎ'nin düşmanları, onu hırsızlıkla suçlandırıp şikâyet etmek niyetiyle, mutfağına parçalanmış bir öküz bırakmışlardı; fakat YESEVÎ, düşmanlarını köpek şekline sokmuştu ve sözü geçen öküzü¹⁶ onlara yedirmişti. Sonradan gelen diğer te'sirler yanında Türk Şamanlığı'nda Budizm izleri de vardır. Doğrudan doğruya değil de, Şamanlık aracılığıyla açıkça Budizm'den gelen kalıntıların YESEVÎYYE'ye sızmış olması ihtimâlini gözden uzak tutmamak gerektir. Türk sûfliğinin ilk devirleri hakkında bilgilerimiz arttıkça, eski Türk dininin kalıntıları bize daha bariz olarak görünmektedir. Meselâ, Orta-Asya'nın ve Anadolu'nun Velî menkabelerinde o kadar sıkça tekrarlanan mukaddes ağaçlar¹⁷, bu nevi' izlerden başka bir şey değildir. Türklerin, İslâm ülkelerinde Batı'ya doğru göç etmeleri X. yüzyıldan XIV. yüzyıla kadar devam etti; dolayısıyla, İslâmlaşma, yüzyıllar boyunca sürdü; böylece, Şamanist te'sirler aralıksız yenilendi ve Şamanlık kudretini de tamâmiyle kaybetmedi.¹⁸ Bunun içindir ki, XIII. yüzyılda

¹³ E. RECLUS, *Nouvelle géographie Universelle*, VI: *L'Asie Russe*, p. 556.

¹⁴ Türk folkloru üzerinde Hind folklorunun te'sirini ve Hind hikâyelerinin yayılmalarında Türklerin rolünü anlamak için bk., E. COSQUIN, *Etudes Folkloriques*, 1922; J. MORAVCSIK, *Körösi Csoma-Archivum* 1, 2, s. 166

¹⁵ F. GRENARD, *Le Turkestan et le Thibet*, p. 241

¹⁶ Bu menkabeği meşhur asiatico-européen hikâye ile karşılaştırmız: "Le magicien et son apprenti (sihribaz ve çırağı)", Siddhi-Kür'da tercemesiyle birlikte (E. COSQUIN, *Etudes Folkloriques*, p. 502-503).

¹⁷ Türk velîlerinin menkabelerinde bu tarzda birçok örnek vardır. Türk-Mogol şamanlığı'nda, ağaçlar kültü mühim yer tutar (CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, *Manuel d'histoire des religions*, quatrième tirage, p. 36). Eski bir Uygur menkabesinde gördüğümüz iki mukaddes ağaç (تاریخ جهانکشی جویی, E.J.W. Gibb. *Memorial Series*, XIV, 1. p. 40) bu eski kültün, Maniheizm'in te'sirini taşıyan bir şeklidir (P. ALFARIC, *les écritures manichéennes*, 1918, II, p. 93). Bu konuda bk., JOS. MARQUART, *Cuvaini's Bericht über die Bekehrung der Uiguren* (Sitzungsber. Berl. Akad. 1912, s. 486-502). Bu ağaçlar kültü, Müslüman Türk kavimleri arasında hâlâ yaşamaktadır.

¹⁸ Türk göçebe aşiretlerinin İslâmlaşması, hattâ XV. yüzyılda da bâzı bölgelerde devam etmiştir. NESEVÎ'ye göre, CELÂLEDDİN HÂREZMŞAH'ın ordusunda bulunan Kanglı Türkleri, Moğollar gibi çok tanrı idiler (O. HOUDAS, *Histoire du Sultan Djelâl ed-din Mankobirti*, p. 137). Bu devrin tarihçilerinden biri olan KEMALİDDİN de, Moğollar'ın hücumlarından kaçarak önce Anadolu'ya sığındıktan sonra Suriye'de yaşayan, kâfirlerin ve Karmatîler'in bile yapmadıkları ölçüde zulümde bulunan Hârezmîler'den bahsetmekte ve onların put-perest olduklarını söylememekle beraber, camilere kat'iyyen hürmet etmediklerini ilâve etmektedir (E. BLOCHET, *Histoire d'Alep*, 1900, p. 211-212). Bir yüzyıl daha sonra İBNİ BATTUTA, Kefe ve Kerç arasında Hıristiyan Kıpçaklar'a rastlamıştır (İBNİ BATTUTA, *Seyahat-nâme-i İbni Battuta*, İstanbul, 1333-1335, c. 1, s. 359, çev. Mehmed Şerif). XV. yüzyıl tarihçisi İBNİ ARABŞAH, Kıpçak çöllerinde kendi devrinde hâlâ put-perest kimselerin bulunmakta olduklarından bahseder (S. H. MANGER, *کتاب عجایب المقدور في أخبار تیمور* Tom. 1, p. 352). M. BLOCHET, bunların Budist oldukları görüşündedir (E. BLOCHET, *La conquete des Etats nestoriens de l'Asie Centrale par les Schiites*, Paris, 1926, p. 61).

Hârezmşahların sarayında, eski Türklerin, büyü ile ilgili bâzı geleneklerinin bulunduğunu görüyoruz.¹⁹

II.

Moğol istilâsının, İslâm âleminin siyâsî gelişmesi üzerindeki sonuçları herkesçe bilinmektedir. Bir başka eserimizde²⁰ daha önce anlattığımız bu istilânın, Din tarihi bakımından büyük akisleri olmuştur. Burada, bunu tekrar ele almayacağız.

Maksadımız, bu istilâdan sonra, Moğol Şamanlığı'nın bir kısım Müslüman tarikatleri üzerinde bırakmış olduğu bâzı izleri araştırmaktır. Yakın Doğu'da, İlhanlılar devrinde, orduda ve Moğol sarayında şamanların bulunduğunu, hattâ İlhanlıların İslâmiyet'i kabulünden sonra da, şamanların mevcudiyetlerini devam ettirdiklerini biliyoruz²¹. Bir yüzyıl kadar daha sonra, hükümdarlığı yanında İslâm akidesine sıkıca bağlı bulunan ve dahilî siyâsetinin temeli olarak bu akideden faydalanan TİMUR'un ordusunda bile yine şamanlar vardı.²² Bu yüzden, Moğol Şamanlığı ile münâsebeti olan bölgelerdeki bazı tasavvufî tarikatlerde, bu Moğol Şamanlığı'nın izleri ister istemez kendisini gösterecektir.

Meşhur Müslüman tarihçi ZEHEBÎ, "Rifâ'iyye" tarikatının kurucusu AHMED ür-RİFÂ'Î'den bahsederken, bu te'sirin varlığını bize şu şekilde anlatmaktadır: "Fakat, müridleri arasında, iyileri olduğu gibi kötüler de vardı. Tatarlar'ın Irak'ı ele geçirdikleri tarihten başlayarak, Rifâ'îler arasında; ateşe girmek, vahşî hayvanlara binmek, yılanlarla oynamak gibi, ne Şeyh AHMED'in ne de müridlerinin bildiği hokkabazlıklar ve şeytanca fiiller ortaya çıktı"²³.

Irak, Azerbaycan, Anadolu ve hattâ Altun-Ordu'nun bâzı merkezlerinde yayılmış bulunan, eski ismi Ahmediyye olan Rifâ'iyye tarikatının dinî erkânının haricî şekillerinde Moğol Şamanlığı'nın te'sirinde kalmış olması pek tabiidir: Hakîkaten, Rifâ'î dervişleri, Moğollar nezdinde i'tibar sağlamak için bir taraftan, onlara sihirli

¹⁹ KÖPRÜLÜZÂDE M. FUAD, *Une institution Magique chez les Anciens Turcs: Yat (Actes du Congrès international d'Histoire des religions, 1925, Tom. II, p. 440-452).*

²⁰ KÖPRÜLÜZÂDE M. FUAD, *Anadolu'da İslâmiyet*, s. 70-77; bu mes'ele için bk., R. STROTHMANN, *Die Zwölfer-Schi'a*, Leipzig, 1926. Profesör BARTHOLD, *Orta-Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler* (İstanbul, 1927) adlı Türkçe eserinin birçok yerlerinde, bu mes'eleyi de açık bir tarzda izah etmiştir.

²¹ İlhanlılar'ın ordusunda ve saraylarında şamanların, müslüman, hıristiyan ve budistlerle bir arada bulduklarına tarihî vesikalar şehâdet etmektedir. XIV. yüzyılın başlarında Altun-Ordu'da saltanat süren ÖZBEK HAN, İslâmiyet'i yayabilmek için, gayelerine karşı gelmeğe kalkışan pek çok kimseyi, Uygur, Bahsi ve Büyücüler'i ortadan kaldırttı (W. DE TIESENHAUSEN, *Recueil de Matériaux relatifs de la Horde d'Or*, 1884, Tome I, p. 173, 185).

²² İbni Arabşah'dan naklen (E. BLOCHET, *La conquete des Etats nestoriens de l'Asie Centrale*, p. 61).

²³ Zehebî'nin muhtasar tarihinde (كتاب العبر باخبار من غير) Bayezid Halk Kütüphanesi, Yazmalar kısmı, nu. 5015), Hicrî 578 olayları arasında kaydedilmiştir. Bu mühim ibareyi buraya alıyoruz: وقد كثر الدغل فيهم ونجدت لهم أحوال شيطانية منذ أخذ التاتار العراق من دخول النيران وركوب السباع واللعب بالحيات وهذه لا عرفه الشيخ ولا أصحابه فعوذ بالله من الشيطان

İlk bakışta, ZEHEBÎ'nin görüşünü, bu tarihçinin mutasavvıflara karşı nefretiyle meşhur olmasından ötürü, ağır bir isnad kabul ederek hemen reddetmemek gerektir. Bütün tarihî kaynaklar, bu tarihçinin Rifâ'îler hakkında bildiklerini doğrulamakta birleşir. EFLAKÎ, Seyyid Tâceddin ibni Seyyid AHMED ür-RİFÂ'Î'nin Konya'ya gelişini kaydederken, yılanları yeme, ateşe girme ve başka hokkabazlıklar gibi sözde kerametler gösteren bu dervişlerden, ayıplayıcı bir ifâde ile bahsediyor. Müellif, Konya halkının bu gibi şeyleri pek nâdir olarak gördüğünü de ilâve etmektedir, (مناب العارفين, varak 138; İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Yazmalar koleksiyonu, nu: 858 - Traduction par C. HUART, *Les Saints des derviches tourneurs*, 1922, tome II, p. 203-204). Rifâ'îler'deki buna benzer olayları İbni Battûta da kuvvetlendir-mektedir (ŞERİF PAŞA tercemesi, İstanbul, 1333-1335, c. 1, s, 197-198).

ve tabiat-üstü temsiller arz etmek durumundaydılar -ki Moğollar, böyle şeyleri kendi şamanlarından isterlerdi-; diğer taraftan, Moğol Şamanları, İslâmiyet'i bir moda olarak benimseyen kendi soylarından gelme reis ve prenslere yaranmak ve bizzat yaşadıkları İslâmî çevrede i'tibar sağlamak için, İslâm ve bilhassa kendilerine daha uygun gelen Sûfilik maskesini takmağı hesaplarına uygun buluyorlardı.²⁴ Zâten, geniş görüşlü Müslüman sûfiler, Ehl-i Sünnet'in pek katı kaidelerinden kendilerini kurtarmışlardı ve onlar, Ehl-i Sünnet itikadına aykırı anlayışlarla uzlaşarak, İslâm'ın yayılması maksadıyla gösterdikleri dîni neşretme gayretine en te'sirli imkânı vermek için, bütün fırsatları kullanma yolunu tutuyorlardı.

Moğol hâkimiyet devrinin umumî vasıfları göz önüne alınacak olursa, Moğol hükümdârlarca, İslâmiyet'e girişlerinden sonra bile, devlet menfaatlerinin ve millî an'anelerin bütün dînî endişelerin önüne geçtiği vakıası müşahede edilir.²⁵ Dolayısıyla de bu devrin, bütün dînî karışıklıklara elverişli olduğu kolayca anlaşılacaktır.

III.

XIII. yüzyılın sonunda, İlhanlılar'ın sarayında büyük şöhret kazanmış olan BARAK BABA isminde birisi²⁶, Moğol Şamanlığı'nın Sûfilige te'sirinin güzel bir örneğini teşkil etmektedir.

²⁴ Moğol istilâsının ardından yeni Türk aşiretlerinin İran'a, Mezopotamya'ya, Azerbaycan'a ve Anadolu'ya geldiğini ve neticede bu bölgelerin etnik fizyonomisinin bundan müteessir olduğunu biliyoruz. Bununla birlikte, bu bölgelere, Türklerden başka Moğol aşiretlerinin de gelmiş olduklarını ve onların da, her ne kadar sayılan az olsa da, hiç de ihmâl edilemeyeceklerini gözden uzak tutamayız. HAMDULLAH KAZVİNÎ, Kazvin'e gelip yerleşen BULA TİMURİYAN isimli bir Nayman aşiretinden bahseder. (تاریخ کرندم, *Gibb Memorial Series*, XIV, p. 849). O, Irâk-ı Acem'e gelen ve zirâatla meşgul olmak üzere oraya yerleşen bâzı Moğol aşiretlerinden de bahseder (نزهة القلوب, *Gibb Memorial Series*, XXIII, 1, p. 66). Mâzenderân havalisine gelen bâzı Moğol zümrelerinin, yerli unsurlarla karışarak eriyip gittiklerini biliyoruz (H. L. RABINO, *Mâzenderân and Asterâbâd*, *Gibb Memorial New Series*, 152). Bu Moğollar'dan, Afganistan'a yerleşen sâdece bir zümre, dilini korumuştur. (BARTHOLD, *Orta-Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, 1927, s. 193). EVLİYA ÇELEBÎ, Kazvin şehrini anlatırken, oradaki uşakların Moğolca konuştuklarını kaydetmektedir (*Seyâhat-Nâme*, c. IV, s. 366). Bu da, HAMDULLAH KAZVİNÎ'nin sözlerini doğrulamakta ve bize, XVII. yüzyılda bu çevrelerde Moğolca'nın tamâmiyle ortadan kalkmadığını göstermektedir; bununla beraber, EVLİYA ÇELEBÎ'nin bu işareti, doğrudan doğruya ve ma'kul bir müşahadenin sonucu mudur, yoksa bir yazılı kaynaktan iktibas mı? İşte, araştırılacak bir nokta. EVLİYA ÇELEBÎ'nin *Seyâhat-Nâme*'sinde geçen hikayelerdeki bu çeşit aktarmaları bilmek için bk., E. PELLİOT, *Le prétendu vocabulaire mongol des Kaitahs* (*Journal Asiatique*, 1927, Tome CCX, p. 294).

Mezopotamya ve Azerbaycan'a yayılan çeşitli Moğol boyları arasında bilhassa 'Celâyır'lar, 'Oyrat'lar ve 'Sulduz'lar zikredilebilir. Celâyırların meşhur hükümdar sülâlesi, Celâyır aşiretinden gelmektedir; hâlbuki Oyratlar Bağdad havâlisinde XIV. yüzyıl başlarına doğru yerleşmiş bulunuyordu. Biz, orada onları, XV. yüzyıl başlarında da görüyoruz (D'OHSSON, *Histoire des Mongols*, 1852, Tome IV, p. 731; CL. HUART, *Histoire de Bağdad*, 1901, p. 10,11, 20). Bu sonuncular arasında onsekizbin (ya da onbin) çadır kadar bir göçebe kafilesi, Gazan'a karşı ayaklanıp Suriye'ye geçti; Mısır Sultanı'na sığındı ve sonra birçok değişiklikleri müteakib yerli kitle içerisinde eridi (D'OHSSON, *ibid.*, Tome IV, p. 159-161). Mısır'a sığınmağa çalıştıkları zaman bunlar, henüz İslâmiyeti kabul etmiş değillerdi. Sulduzlar için Minorski'nin *l'Encyclopédie de l'İslâm*'daki makalesine bakınız. Bu etimolojik bilgiler, RİFÂİYYE tarikatının, İslâm olmamış Moğol kabileleriyle nasıl ilişki kurduğunu açıkça anlatmağa yeter.

²⁵ Barthold, *Orta-Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, s. 159, 209.

²⁶ Bu kelime *Burak* değil *Barak* okunmalı. *Eflâkî Menâkib*'inin tercemesinde (Vol. II, p. 324) CLEMENT HUART'ın anladığı "Berrak" şekli temâmiyle yanlıştır. Eski Türkçe'de "Barak" kelimesi, "tüysüz köpek" anlamına gelir. Bu konuda bir menkabe de vardır. (ديوان لغات الترك, c. I., s. 315; C. BROCKELMANN, *Mitteltürkischer Wortschatz*, s. 31; RADLOFF, *Wörterbuch*, IV, 1477). DEDE KORKUD hikâyelerinde, bu kelimenin gene aynı mânâda kullanılmış olduğunu görüyoruz (İstanbul, s. 62). MÜNECCİM BAŞI'nın

GAZAN ve daha sonra da OLCAYTU üzerinde hâsıl ettiği büyük bir nüfuzdan faydalanan bu Türk sûfisi, bu prensin zamanında Geylan bölgelerinde yapılan uzun seferlerin teşvikçisi olmuştur; nitekim 707'de aynı bölgede öldürüldü. O, HACI BEKTAŞ VELÎ'nin²⁷ müridlerinden biri olan SARI SALTUK'un müridi idi.

XIII. yüzyıl Türk dînî tarihinin pek mühim iki şahsiyetinden biri olan SARI SALTUK hakkında, hâlen eksik olmakla beraber, oldukça geniş bilgiye sahip bulunmaktayız; BARAK'a dâir şimdiye kadar hiçbir araştırmamanın yapılmamış olması teessüre değer; bununla beraber bu devire âid Mısır ve İran tarihî kaynaklarında bu sûfî ile ilgili oldukça geniş malûmat vardır; öyle ki, bu sûfiden nakledilen hikemiyâta da sahip bulunuyoruz.²⁸ Bu vesikalara dayanarak, günün birinde neşretmeyi umduğumuz bir monografi hazırladık. Bu vesile ile, eski kaynaklardan aldığımız ve BARAK ile müridlerinin kıyafetleriyle ilgili malûmatı burada bütünü ile hulâsa ederek, bu haricî şekiller üzerinde Moğol Şamanlığı'nın te'sirlerini kısaca tahlil etmek istiyoruz.

XIV. yüzyılın başında, BARAK, bir kısım müridleriyle birlikte Şam'a geldi; onların acâib elbiseleri halkı hayrette bıraktı, bunlar üzerine halk şarkıları bestelendi; hattâ hârikulâde görünüşleri, Karagöz oyunlarında bile temsil edildi. O hâlde, onların kıyafetlerinden bahseden aşağıdaki izahların sıhhatından hiç şüphe edilemez:

“Onların yülünmüş (tırış edilmiş) sakalları, gür bıyıkları vardı; iki boynuz tutturulmuş keçeden serpuşlar giyiyorlardı. Boyunlarında kınalı öküz kemikleri, ucu kıvrık çevgânlar ve çingiraklar asılı idi. Dış görünüşleri çok çirkin, hattâ çok korkunçtu. Davullardan ve diğer çalgı âletlerinden müteşekkil, husûsî bir müzik takımları (طبلخانه) vardı: toplu yürüyüşlerinde çingirakların, kemiklerin, çevgânların gürültülerine karışmış bu mûsikînin sesleri o kadar müthiş bir gürültü çıkarıyordu ki, Suriye halkı, bizzat şeytanın bile bundan dehşete düştüğünü kendi şarkılarında ifâde ediyorlardı. Bir gün BARAK'a, niçin böyle değişik kıyafetle gezindiği sorulduğunda, “zavallıların eğlencesi olmak istedim” dedi.

→

verdiği bilgiye göre -ki bunlar, YAZICI-ZÂDE Ali'nin *Selçuk-nâme*'sinden bizzat aldığı haberlerdir- SARI SALTUK, Selçuklu prensi olan BARAK'ı Dobruca'ya kendi yanına çağırarak onu müslüman etmiş, halfî makamına yükseltmiş, sonra da Sultânîye'ye göndermiştir. SARI SALTUK, bu gözde şahsa “Barağım” demiştir ki bu kelime, “köpeğim” anlamındadır ve O'nun lakabı olarak kalmıştır (جامع الدول, Bayezid Umûmî Kütüphanesi yazmaları, nu. 5019-5020 - *Selchouknâme de YAZIDJIOĞLU*, Bibliotheque Nationale, Suppl. turc, nu. 737; Topkapı Müzesi, REVAN ODASI kütüphane elyazmaları, nu. 1390).

²⁷ *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (S. 63-65) adlı kitabımızda, Sarı Saltuk konusunda Türk kaynaklarından verilen bilgilerden kısaca bahsetmiştik. F. W. HASLUCK tarafından, *Annual of British School at Athens* (XIX, XX)'da neşredilen iki makale, Avrupalı seyyahların bu konudaki müşahedelerini toplamıştır; F. BABINGER, *L'Encyclopédie de l'Islâm'daki Sarı Saltuk Dede* adlı makalesini kaleme almak için bilhassa bu araştırmalardan faydalanmıştır.

²⁸ Bir önceki notta zikredilen kaynaklardan başka, o devrin tarihî kaynaklarında, Barak konusunda pek çok biyografik bilgiye rastlanılmaktadır. Teferruat bakımından, bu kaynakların bâzan birbirlerini tutmadıklarını ilâve edelim. Bütün bunları, ciddî bir tarihî tenkide tâbi tutmak suretiyle, Barak'ın, hem şahsiyetini hem de siyâsî, dînî rolünü iyice anlamak pek âlâ mümkündür. Bu Şeyh'in hikmetlerini içine alan “کلمات حضرت شیخ براق” isimli Türkçe risale, Viyana Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. (G. FLÜGEL, *Die Arab. Pers. und Türk. Handschrift. der Wiener Hofbibl.*, I, 242). Bâzi Türk kütüphanelerinde bu eserin Farsça aslı bile vardır.

Bu Şeyh, GAZAN HAN'ın huzuruna ilk geldiğinde, önüne kızgın bir kaplan salıverildiği, fakat Şeyh'in attığı na'ranın yırtıcı hayvanı gerilemeğe zorladığı rivayet edilir. BARAK, Şam'a geldiği vakit, bu defa vahşî bir devekuşu ile gene korkutulmak istenmiş, fakat Şeyh, derhâl bu kuşun üzerine atlayıp, kuşun sırtında meydana dolaşmıştır. Binicisinin telkiniyle, devekuşunun bir müddet uçtuğu da nakledilmektedir. BARAK, kendisine verilen parayı saklamıyor, onu derhâl dağıtıyordu. Müridlerinin yaşayışlarını bir düzene sokmak gayesiyle, onları teşkilâtlandırmıştı; murakabelerini te'min için de, husûsî zabıtası vardı. Şayet, olur da, müridlerinden herhangi biri bir namazı kaçırırsa, ona kırk değnek vurulurdu; her gün, akşamdan sonra, bir zikir meclisi kurulurdu. Bununla birlikte, bazı kaynaklar, bu kimselerin Ramazan orucunu tutmadıklarını ve her çeşit günâhı işlemekten çekinmediklerini zikrediyorlar.²⁹

Çeşitli kaynaklardan aldığımız bu kısa bilgiler, BARAK'ın ve müridlerinin, Moğol Şamanlığı'nın ne derece te'sirinde kaldıklarını açıkça göstermektedir. Bu ilgileri çok daha güzel belirtebilmek için, onları, etnografların şamanlara dâir verdikleri tavsiflerle karşılaştıralım:

1- İki Boynuzlu Serpuş: Şamanlık'ta serpuş, Müslüman tarikatlerinde kullanılmış pek çok serpuş çeşidinin adı olan "Tâc" (التاج) kadar mühimdir. Müslüman Kırgız-Kazak Baksıları, aynı soydan diğer şahıslarla kıyafet bakımından hiçbir fark göstermedikleri hâlde, kuş tüyleri ve sâir şeylerle, serpuşlarını süsleme âdetleriyle diğerlerinden ayrılırlar. Altay Şamanları'nın serpuşları, tamâmiyle özel tarzda yapılmış ve deri, tüy ve demir parçaları ile bezenmiştir. Buriat Şamanları'nda, serpuşun yerini bir demir çember almaktadır; bu çemberde, sivri uçları geriye doğru kıvrık, aynı şekilde demirden iki boynuz vardır.³⁰ Alarski Buriatları'nda aynı şekilde boynuzlu şaman takkeleri bulunmaktadır. Bu konuda bâzı menkabeler de yok değildir.³¹

Bazı kaynaklar, BARAK ve müridlerinin bir takke giyip giymediklerinden bahsetmemekte, fakat sadece keçeli öküz boynuzları taktıklarını bildirmektedir.³²

²⁹ Bu özet, Ayn'nin *Vekâyi'-Nâme'sinden*, İbni Hacer'in (الدرر الكامنة)sinden ve (أعيان العصر الواقى، المنهل الصاقى)den ve diğer benzeri kaynaklardan alınmıştır. Bu kaynakların karşılaştırmalı tenkidi, ilgili metinleriyle birlikte SARI SALTUK ve BARAK hakkındaki monografimizde neşredilecektir.

³⁰ G. N. POTANIN, *O çerki severo-Zpadnoj Mongolii. Vyjpusk IV., Materialyj etnograficeskije*, S. Petersburg, 1883, 54-55.

³¹ N. ZATOPLAJEV, ZURUTKAN-ONGON. *Zapiski vostično-sibirskago otdela imparatorskago russkago geografičestvapo geografii*, T. II., vyjpusk 2, Irkutsk. 1890, 9. KÂŞGARLI MAHMUD, «فقر ما بورك» adını verdiği bir nevi başlıktan bahsediyor (Vol. I., p. 406-Brockelmann, s. 167). Biri önde, öteki arkada iki kanadlı bu takkenin, iki boynuzlu takke ile acabâ bir ilgisi var mıdır? Gazneliler'de, şeflere ve idarecilere «كلاه درشاخ» denen, iki boynuzlu bir başlığı vermek âdet idi. İlk Selçuklu reislerine de bundan verilmiş idi (KAZIMIRSKI, *Menoutchehrî*, 1887, p. 103). Bu başlıklar arasında da ilgi var mıdır? İşte, mühim bir mesele daha; biz burada, sâdece bu mes'eleyi ortaya koymakla yetiniyoruz. W. ANUTSCHIN tarafından verilen izahlara göre (*Očerke schamanstva u jennissejskikh ostjakow*, fig. 103, 104), Ren geyiği boynuzlarıyla süslü serpuşa bâzı Sibiryâ şamanlarında da rastlandığını ilâve edelim (*Publications du Musée d'Anthropologie et d'Ethnographie de l'Académie Imperiale des Sciences de St. Pétersbourg*, vol., II., 2, 1914).

³² Meselâ 'AYNÎ, *tarihî*'inde, «أعيان العصر»de ve DORN tarafından neşredilen *Muhammedan. quell. zur Geschichte der südlich. küstenland. des Kaspischen Meeres*, IV, s. 150'deki metinlerden anlaşıldığına göre, serpuşlar o kadar küçüktür ki, dikkatten kaçmakta, göze çarpan kısımları ancak boynuzları olmaktadır.

2- Kuşlara Binme: Kuşu, binek hayvanı gibi kullanma ve kaplanları te'sir altında bırakma işi, Şamanlık'la da ilgilidir. Meselâ, Uranka menkabelerinde, bazı şamanların hizmetinde olan Ruhlar arasında ayı ve kargalar gibi vahşî hayvanların veya kuşların ruhları da vardı.³³ Aynı surette Altay Şamanları'nın merasimlerinde elbise, serpuş, bir kaz figürü ve bir davul, kullandıkları malzemeyi teşkil etmektedir. Şaman güya göğe çıkarken binek olarak bu kazdan istifâde etmekte, ona dönerek efsunlar okumakta ve bu efsunlara, kazın yerine ve onun adına kendisi cevap vermektedir.³⁴ Moğol fâtihi CENGİZ unvanını veren Moğol şamanı, rivayete göre kerametleri arasında, bir at üzerinde göğe yükselmeği de sayar.³⁵

Büyüye karşı duâları içine alan ve Müslüman Başkırlar arasında mütedâvil efsun kitaplarında, kamçı yerine yılanları kullanan, arslanlara binen Türk velîleri zikredilmiştir. Bektaşî menkabelerinde ve diğerlerinde bunların benzerleri vardır.³⁶

3- Yülünmüş Sakallar, Uzun Bıyıklar: Kırgız-Kazak Baksıları'nın duâlarında, eski şamanların ancak müslümanlaşmış bir şekli olan uzun bıyıklı velîlerin adları geçmektedir.³⁷ EBÛ DULEF, meşhur *seyahatnâmesinde*, "Boğraç" isimli Türk boyundan bahsederken, umumiyetle onların yülünmüş sakalları ve sarkık bıyıkları olduğunu söylüyor.³⁸

Bu karşılaştırmalarla, Türk-Moğol Şamanlığı'nın bazı İslâm tarikatlerine, husûsiyle Türk muhitleri'nde yayılmış olanlarına te'sirlerini yeteri derecede ortaya koyduğumuzu sanıyoruz. Zâten, WUNDT'un mükemmelen tahmin etmiş olduğu gibi, bu çeşit sızmalardan kaçınılamazdı. Her ne kadar bu sızmaların izleri, husûsiyle Kazak-Kırgızlar'da ve Kalenderîler, Hayderîler, Bektâşîler, Torlakîler gibi Ehl-i Sünnet dışı teşekküller (*les organisations hétérodoxes*) arasında yaygın tarikatlerde ta'kip edilebilirse de, bu tedkin sınırını aşmamak için, bir başka araştırmamızda bunlardan bahsedeceğimizi de belirtelim.

³³ W. RADLOFF, *Proben der Volkslitterat. der Türkischen Stamme*, IX, s. 283.

³⁴ V. I. VERBITSKIJ, *Altajskije inorodtsyj. Sbornik etnograficeskix Statej i izsledovanij*, Moskova 1893, 48.

³⁵ روضة الصفا, Bombay baskısı, c. V., s. 20. CUVEYNÎ, aynı şamandan bahsederken, onun göğe çıktığını söylemez (تاریخ جهانکشا, c. I, s. 28)

³⁶ XIV. yüzyılın sonlarına doğru Anadolu'da çok büyük şöhrete erişmiş olan EMİR SULTAN'ın türbesine, bir arslanın, zincirlerinden boşanıp, gözyaşları dökerek ziyarete gittiği nakledilmektedir. (Belîğ, کلدسته ریاض عرفان, s. 76). Arslana binmek, ejderhalara hükmetmek itiyâdını, EBÛ SA'İD EBÛ'L-HAYR'a isnâd edilen kerametler arasında da görmekteyiz. (s. 82, 129, 239). Bu Sûfî, İBNİ-HAZM gibi âlimler tarafından pek şiddetli hücumlarla karşılaşmış olmasına rağmen (الملل والنحل, c. IV, s. 188), yalnız Horasan'da değil, hattâ İslâm dünyasında büyük şöhrete sahipti.

³⁷ A. A. DIVAEV, *Iz oblasti kirgizskix verovanij*, Kazan 1899, 4.

³⁸ F. WÜSTENFELD, *Jakut's geograph. Wörterbuch*, Band, III, s. 447. Marquart'ın görüşünü kabul ederek şeklide yazılmış olan kelimeyi "Bograc" şeklinde okumayı tercih ediyoruz (J. MARQUART, *Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge*, s. 77.)