

# **marife**

**bilimsel birikim**

yıl : 3 sayı : 1 bahar 2003

# marife

bilimsel birikim

**editör / editor in chief**

Ahmet Yaman

**editör yardımcısı / associate editor**

Cem Zorlu

**yayın kurulu / editorial board**

Mehmet Akgül • Seyit Bahçıvan • Halit Çalış • Ahmet Çaycı • Kamil Güneş  
Dilaver Güner • Mehmet Harmancı • Hidayet Işık • Fikret Karapınar  
Muhiddin Okumuşlar • Fethi Ahmet Polat • Adem Şahin • Muhammed Tasa • Cem Zorlu

**danışma kurulu / advisory board**

Prof. Dr. H. Yunus Apaydın (Erciyes Üniversitesi) • Prof. Dr. Mehmet Aydın (Selçuk Üniversitesi)  
Prof. Dr. Ahmet Davudoğlu (Beykent Üniversitesi) • Prof. Dr. İzzet Er (Uludağ Üniversitesi)  
Prof. Dr. Mustafa Fayda (Marmara Üniversitesi) • Prof. Dr. Şerafeddin Gölcük (Selçuk Üniversitesi)  
Prof. Dr. Mehmet Ali Kapan (Selçuk Üniversitesi) • Prof. Dr. Mahmut Kaya (İstanbul Üniversitesi)  
Prof. Dr. Bilal Kuşpınar (Mc Gill University)

**yazışma / communication address**

Ahmet Yaman

Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Meram – Konya / Türkiye

+90. 332. 323 82 50 / 179

**web:** www. marife. org

**e – mail:** posta@marife. org

ISSN: 1303-0671

marife hakemli bir dergidir.

marife’de yayımlanan yazıların bilim, hukuk ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir.

Yazıların yayımlanmasına yayın kurulu karar verir. Dergide yayımlanmayan yazılar iade edilmez.

Yayımlanması istenilen yazılar, PC/Microsoft Word 97 ve üzeri bir ortamda yazılmış olarak, disketle birlikte iki nüsha halinde (çeviriler orijinal metinleri ile beraber) yazışma adresine gönderilmelidir.

Yazarlar, kendilerine daha çabuk bilgi verilebilmesi için elektronik posta adreslerini bildirip, gönderdikleri yazıların takibini editor@marife.org adresinden yapabilirler.

**dizgi / iç düzen**

marife

**kapak**

Muhiddin Okumuşlar

**tashih**

Huriye Martı

Fiyatı : 7.500.000 TL

**yıllık abone / annual subscription**

Yurt İçi : Kurum 30.000.000 TL • Şahıs 20.000.000 TL

Yurt Dışı : Kurum / Institution 30 \$ • 30 € Şahıs / Individual 25 \$ • 25 €

Posta Çeki: Cem Zorlu 110 34 26

Banka Döviz Hesabı :

€ Vakıflar Bankası Konya Şubesi 016 – 4047227

\$ İş Bankası Konya Şubesi 4500 301000 1355290

**baskı & cilt**

sebat ofset matbaacılık - 0. 332. 342 01 53 / Konya - Türkiye

www. sebat. com / sebat@sebat. com

Mayıs 2003 KONYA

## İçindekiler / contents

editörden • 5

### *makaleler*

KUR'ÂN'DA ŞİİR VE ŞAİR

Poet and Poetry in the Qur'an  
İsmail Hakkı SEZER • 7

HİCRÎ II. YÜZYILDA İSTİHSÂN VE MASLAHAT KAVRAMLARI  
Istihsan And Maslahat Concepts in Second Century After the Hegira  
Şükrü ÖZEN • 31

SİHRİN HAKİKATI VE MÛCİZEDEN FARKI  
The Reality of Magic (Sihir) and its Differences from Miracle  
Halil İbrahim BULUT • 59

İSLAM CEZA HUKUKUNDA İRADE-SUÇ İLİŞKİSİNİN CEZAYA ETKİSİ  
The Influence of the Relationship between "Free Will" and "Crime" on the Punishment in Islamic Criminal Law  
Samil DAĞCI • 71

KUR'AN BAĞLAMINDA HZ. MERYEM'LE İLGİLİ BİR İNCELEME  
A Research Related to Mary within the Quranic Context  
Mustafa ÖZTÜRK • 79

KUR'AN AYETLERİNE GÖRE HAC İBADETİNİN ZAMANI VE DAHA SAĞLIKLI BİR  
İBADET İÇİN BAZI TEKLİFLER  
The Time of Pilgrimage Worship (Hajj) According to the Verses of Qur'an  
Ali AKPINAR • 89

İNSANLIK ONUR VE ŞEREFİNİN KORUNMASI AÇISINDAN  
KAZF SUÇU VE CEZASININ DEĞERLENDİRİLMESİ  
A Study on the Qadhf Crime and its Punishment from the Point of Protection of Human Being Honor  
Yaşar YİĞİT • 107

İSLÂM'IN DIŞINDAKİ MONOTEİST DÜŞÜNCE VE İNANÇLARDA  
ULÛHİYET ANLAYIŞI  
The Deity Concept in Monotheist Beliefs and Thoughts other than Islam  
Hasan Hüseyin TUNÇBİLEK • 119

Bİ'RİMAÛNE SEFERİ (*Sebepe, Sonuç ve Çıkar İlişkileri Bağlamında*)  
Bi'rimauna Expedition  
Ünal KILIÇ • 141

KLÂSİK İSLAM HUKUKU TEORİSİNDE (FİKİH USULÜNDE) MASLAHAT MESELESİ  
İhsan A. BAGBY / Çeviren: Şükrü Selim HAS • 155

TASAWUF VE MUHALİFLERİ:  
UYGULAMALAR ÜZERİNDEKİ YANSIMALAR, MİHNELER, DÖNÜŞÜMLER  
Josef Van ESS / Çeviren: Zafer ERGİNLİ • 165

BERAHİME: LİTERAL YAPI VE TARİHSEL GERÇEKLİK  
Norman CALDER / Çeviren: Süleyman AKKUŞ • 181

*araştırma notları*

DÜNYA BARIŞININ SAĞLANMASINDA  
DİN TEMSİLCİLERİNE DÜŞEN SORUMLULUK  
Mehmet AYDIN • 195

İSLAM HUKUKU AÇISINDAN İSRAF EKONOMİSİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME  
İsmail KÖKSAL • 201

OSMANLI DEVLETİNDE EĞİTİM VE ÇAĞDAŞLAŞMA ÇABALARI  
Hamit ER • 211

YADSINAN GELENEK: "İSLAM'A YAMANAN SANAL ŞİDDET: RECM VE İRTİDAT  
MESELESİ" YAZISI ÜZERİNE BAZI ELEŞTİREL MÜLAHAZALAR  
Davut İLTAŞ • 217

İNSAN DOĞASINI YENİDEN DÜŞÜNMEK  
Mehmet EVKURAN • 229

*kitap / tez / toplantı*

"GAZÂLÎ: MUHAFAZAKÂR VE MODERN  
Cağfer KARADAŞ • 239

KUR'AN VE TARİHSELÇİLİK  
Hakan UÇUR • 243

EL-KÂDÎ İSMAİL B. ALÎ EL-EKVA' (1338/1920-..) ve  
HİCERU'L-ILM ve MEÂKİLİHİ FÎ'L-YEMEN  
Adil YAVUZ • 249

*nostalji*

SEMÂ VE DEVRÂN HAKKINDA İKİ RİSÂLE 255  
Dilâver GÜRER • 255

## editörden

Üçüncü yayın dönemimizin bu ilk sayısıyla huzurlarınızdayız.

Bir önceki ürünümüz olan "Oryantalizm" konulu özel sayımıza gösterdiğiniz ilgi için müteşekkiz. Dosyamızın bu alanda özellikle ilahiyat merkezli ilimler ekseninde önemli bir katkı olarak görüldüğü, lisans üstü programlarda akademik materyal olarak değerlendirildiği haberleri bizi ziyadesiyle memnun etmiştir.

Sizlerden aldığımız cesaret ve gördüğümüz teşvik ile bu yayın döneminin son / kış sayısını "Mu'tezile" dosyası olarak tasarlamış bulunuyoruz. Değerli araştırmacılarımızın siyasetten usule, tefsirden kelama, eğitimden düşünce tarihine Mu'tezile'yi bütün yönleriyle yakın plana alacak, değişik açılardan onu irdeleyecek makalelerini, araştırma notlarını ve tanıtlarını bekliyoruz. Mu'tezile özel sayımıza ilişkin katkılar 15 Aralık 2003 tarihine kadar yazışma adreslerimize ulaştırılabilir.

Sosyal ilimlerin özellikle de ilahiyat ilimlerinin farklı alanlarında nitelikli çalışmalara yer veren **marife**'nin elinizdeki sayısının da ilginizi çekeceğini ümit ediyoruz. Kur'an bağlamında şiir ve şair incelemesiyle başlayan yazılarımız arasında, istihsan ve maslahat kavramlarının tarihî köken ve evrimine, sihir ve büyü konusuna, ceza hukukunun hem genel hem özel alanlarına, tek tanrılı dinlerin ulûhiyet anlayışına, Hz. Meryem'le ilgili tartışmalara, hac ibadetinin zamanına, kazf suçu ve cezasının insanlık onuru bakımından değerlendirilmesine ve Bi'rîmaûne seferi hakkında bilinmeyen ve yanlış anlaşılan konulara ilişkin araştırmaları bulacaksınız. Her zaman olduğu gibi araştırma notları, eleştiriler, tanıtlar da muhtevamızın ayrılmaz bir parçası olarak sayfalarımız arasında yer almıştır.

Bu çeşnili içeriği ile **marife**'yi aziz okurlarının ilgi ve eleştirilerine arz ederken, güz sayımızda buluşabilmek ümidiyle saygılarımızı sunuyoruz.

Ahmet Yaman

## KUR'ÂN'DA ŞİİR VE ŞAİR

İsmail Hakkı SEZER\*

### POET AND POETRY IN THE QUR'AN

Being inspired by either positive or negative intuitions, uttered and interpreted according to the certain meter, poetry is metrical and rhymed verses. As for the feeling (shî'r), it is the source and faculty supplying substance for all kinds of literature including poetry and prose. The Qur'an does not seem to offer any positive or negative judgment on "poetry" in its general meaning. It merely examines the satanic and sacred sources of the knowledge. In the Surat al-Shu'ara (the poets), poets are regarded as the listeners to the satanic verses. But the way in which the term "shî'r" has been used narrowed down its meaning. That is because the poets of that time took on the mission of interpreting the satanic inspirations.

### ÖN-KABULLER/ÖZET

*B*u konuyu ele alırken bazı ön-kabullerimiz bulunmaktadır.

Bu makalede şiir ile nazmı ayrı düşüneceğiz. Nazım deyince aklımıza, olumlu veya olumsuz şiir (sezgi)'den kaynaklanan belli vezinlerde söylenip yorumlanan vezinli ve kafiyeli dizeler ve dize türü şeyler gelecektir.

Şiir deyince ise ister nesir, ister nazım olsun tüm edebî türleri besleyen kaynak (yeti, beceri veya sanat) akla gelecektir.

Yer yer herkesin bildiği anlamda kullanım gerekli olursa, bunu, "herkesin anladığı anlamda şiir", "meşhur anlamı ile şiir", "edebiyat türü olarak şiir" gibi nitelemeler ile "bizim vurguladığımız şiir" veya "Kur'ân'ın vurguladığı anlamdaki şiir"den ayıracağız.

Peşinen söylemek gerekirse Kur'ân-ı Kerîm, hiç bir âyet-i kerîmesinde "herkesin anladığı anlamdaki şiir"e olumlu veya olumsuz bir değinişte bulunmamış, tüm edebî veya gayr-i edebî anlatım ve ifade türünün "tenkit edip tasvip etmediği kaynağına" dair beyanlarda bulunmuştur. Kur'ân-ı Kerîm'in bir de tasvip ettiği kaynak vardır ki, o da geniş anlamıyla şeytânî olmayan iniş ve doğuşlardır.

Şuarâ sûresindeki âyet-i kerîmede, şeytânî vahiylerin dinleyicileri anlatılırken onlar hakkında "şairler" nitelemesinin kullanılması tamamen yerindedir. Ancak bu kullanım, o çağda "şeytânî algıları yorumlama fonksiyonunu" daha çok nazımcıların

\* Prof.Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ihsezer@selcuk.edu.tr

üstlenmesi nedeniyle kelimeyi bir anlam daralmasına uğratmış, o gündür bu gündür şair deyince hep sadece "nazım ehli" anlaşıla gelmiştir. Edebiyat türü olarak şiire sıcak bakmayan veya başka bir edebî türü, meselâ romancılığı yeğleyen toplum, eğer romanlarında tema olarak şeytânî vahiyleri gündemde tutuyorsa âyet-i kerîmedeki "şairler" sözünün içine, dolaylı anlam veya kıyas yoluyla girmekten çok, bize göre, kök anlama giderek, "onlar da şairdirler, çünkü şair kulak verip sezmeye çalışandır, Kur'ân-ı Kerîm'de, özel olarak 'şeytânî vahiy sezgicileri olan şairler' gündeme getirilmiştir" çıkarımıyla, doğrudan doğruya girerler.

## A. Şİ'R KÖKÜ HAKKINDA

### I. Şİ'R (ŞA'ARA) KÖKÜ VE SÖZLÜK VE TERİM ANLAMI

Şîn-'ayn-lâm harflerinden meydana gelen şa'ara kökü, biri sebât, diğeri biliş ve alâmet olmak üzere iki temel mânâ ifade eder.<sup>1</sup> İkinci kök bir şeyi biliş ve onun farkına varışı anlatır ve şaire, başkasının fark edemediği şeyleri fark etmesi nedeniyle şair denmiştir.<sup>2</sup> Bu açıklama, şiirin derin bir sezîş, hissediş ve kavrayış demek olduğunu göstermektedir.

Aynı harfleri taşıyan makluplarının anlamlarına gelince; 'aşara; karşılıklı giriş ve karışmayı, şera'a; içinde bulunulacak uzun bir boyuta açılışı, ra'aşe; titreyiş ve sarsılışı, 'arâşe ise üst üste bindirilmiş bir şeydeki yüksekliği anlatmaktadır. Dikkatli düşünülünce bu köklerin hepsinde, "bir şeyin kendi dışına doğru bir uzanışının olması" anlamının bulunduğu görülür: Türkçede "arayış" ve "eriş" de böyledir. Hatta vuruş anlamındaki eski kelimemiz olan "uruş" da bir titreyiş ve sarsılışı ifade eder. "Arayış", başlayıp süren uzun bir eylem boyutudur. "Eriş", aranan şeyin sezilip hissedilmesini anlatır, meselâ "künühüne ermek" deriz. "Erişme", yükseklik boyutunu da gerektirir. "Aşma", kabın dışına çıkıp karışmayı ve başkasının sahasına girmeyi, aynı zamanda aşkın kelimesinde olduğu gibi bir yükselişi de aklı getirir. Yani Arapça "şa'ara" kökünün ve makluplarının anlamları, Türkçe "aramak", "ermek", "urmak" ve "aşmak" kelimelerinin anlamları ile aşağı yukarı örtüşmektedir. Her iki grubun ortak özü ise dışa doğru bir boyut gelişmesi ile dışarıdaki bir şeye eriş, üstelik derin bir aramayı gerektiren üstün bir eriştir. Şöyle de söyleyebiliriz: "Hissediş, sezîş ve kavrayış eylemleri", derin arama, kabını aşma ve üstün bir erişme olmadan gerçekleşmez.

Goldziher, şair kelimesine "tabiat üstü sihrî bir bilgiye sahip olan, sezîşle bilen" anlamını verir.<sup>3</sup> Şiir kelimesinin "şiir ve manzume" anlamına gelen Sâmi bir menşe'den geldiği ihtimali,<sup>4</sup> bize göre dillerin kaynağının Hz. Âdem'in konuşması olduğu kanaatimizle<sup>5</sup> bağdaşır bir bulgudur. Nitekim İbranca "şîn-yod-reş" harflerinden meydana gelen "şîr" kelimesi şarkı, güfte, kaside, mûsikî ve marş anlamında, "şîn-yod-reş-he" harflerinden müteşekkil olan "şîra" kelimesi ise şiirsel kaside, şiir ve şarkı anlamındadır.<sup>6</sup> Gariptir ki saç anlamındaki "sîn-'ayn-yod-reş" harflerinden oluşan "sa'îr" okunmuşlu kelime de saçlı, saç bol anlamında, "sîn-'ayn-reş" harflerinden oluşan "se'ar" keli-

<sup>1</sup> İbn Fâris, III, 193.

<sup>2</sup> İbn Fâris, III, 194.

<sup>3</sup> Bk. Nihad M. Çetin, *Eski Arap Şiiri*, İstanbul, 1973, s. 3'ten naklen *Abhandlungen zur Arabischen Philologie*, I, 17.

<sup>4</sup> Bk. Çetin, *Eski Arap Şiiri*, I, 17; F. Krenkow, Şâir, İ.A., Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1970, XI, 291.

<sup>5</sup> Bu konuda müellifin kanaati için bk. İsmail Hakkı Sezer, *Âdem'ceye Giriş*, Marife, 2/1, s. 129 vd.

<sup>6</sup> Ravhî Kemâl, *el-Mu'cemu'l-Hadîs*, Dârul-'İlm li'l-Melâyin, Beyrut, 1975, I. baskı, s. 475.

mesi de saç anlamındadır.<sup>7</sup> Saç anlamındaki İngilizce "hair" ile Almanca "haar" da okunuş olarak "se'ar"ı andırıyor. Arapça'da saç, bilindiği üzere "şa'r"tır ve o da yakın bir okunuşa sahip bulunmaktadır. Latince kıl ve karışık saç anlamındaki "saeta"<sup>8</sup> da "saç", "se'ar" ve "şa'r" kelimelerini okunuş olarak okşar gibidir.

Bu Arapça kökü tekrar irdelemeliyiz. Şa'ara kökünden şi'r (şiir) ve şa'r (saç) kelimeleri vardı. İbranca "şîr", "şîra" (şiir) ve "se'ar" (saç) kelimeleri de yakın okunuşlu idi. Arapça "şa'ara" kökünde ve maktuplarında öz olarak sabit oluş, uzayıp, yükseliş, birbirine giriş anlamları var. Saç bu özelliklere sahiptir, şiir de şairden başlayan, uzanıp yükselen bir sezikle beslenen bir karizmadan ibarettir. Bu yorumlarımız da az önce andığımız şiir kelimesinin "şiir ve manzume" anlamına gelen Sâmi bir menşe'e, oradan da tâ Âdemce'ye kadar yükseldiği kanaatimizi beslemektedir.

## II. ŞA'ARA FİİLİNİN TÜMLECI VE SEZMENİN BOYUTLARI

İkinci olarak şa'ara kökü bir tümlece (mef'ûle) ihtiyaç gösteriyor. Aranacak, araştırılacak, uzanıp almaya çalışılacak, sezmek ve hissetmek için, farkına varıp künhüne ermek için gayret gösterilecek konu nedir? Burası da son derece önemlidir. Dinî bir yaklaşım söz konusu değilse o zaman mef'ûl önemli değildir ama eğer dinî bir yaklaşım durumu varsa ve bu hangi dine göre yapılacaksa o dinin kurallarına uyulacaktır. Bu yaklaşımla gidince, Kur'ân-ı Kerîm'de şa'ara kökünden türemiş eylem ve isimleri, mef'ûlleri açısından üç gruba ayırıyoruz:

### 1. ONURLU VE ERDEMLİ BOYUT

"el-Meş'ari'l-harâm"<sup>9</sup> ve "şe'âirallâh"<sup>10</sup> yani "meş'ar" ve "Allah'ın şi'ârları" terimleri, Allah'ın ve âyetlerinin en üstün düzeyde hissedilip sezildiği, bütün şuûru kapladığı ortam ve belirtileri ifade eder. "Meş'ar", hac esnasında geceleyin, Allah'ı derinden anarken, O'nun bütün şuûru kapladığı, O'nun duyulup O'nun sezildiği bilinç yeridir. "Allah'ın şi'ârları", tazim edilmeleri kalplerin takvasını gösteren, Allah'ı hatırlatan Safâ, Merve, Hac ve Cuma gibi tüm değerlerdir.

"لَا يَشْعُرُونَ" ve "مَا يَشْعُرُونَ", yani hissetmezler, farkında değildirler şeklinde bir çok âyet-i kerîmede<sup>11</sup> kâfirler hakkında geçen bu ifadeler de onların aslında duyup kavramaları gereken iyilik ve gerçekleri kavramadıklarını anlatıyor. Mümin ise bunların farkında ve şuûrundadır.

### 2. NÖTR BOYUT

Meselâ "Ölüdürler, diri değildirler, ne zaman dirileceklerini de bilmezler"<sup>12</sup> âyetinde geçen ve "şa'ara" fiili ile anlatılan husus bilinebilecek bir şey değildir. Burada Allah'tan başka tapılanlar kast ediliyor. İster akıl sahibi, ister cansız olsun ilâh edinilmiş bu varlıkların diriliş zamanını bilmeleri onlardan beklenecek bir şey de değildir. Kinama yoktur. "De ki göklerde ve yerde Allah'tan başka hiç bir kimse gaybı bilmez,

<sup>7</sup> Ravhî Kemâl, age. s. 488, 489.

<sup>8</sup> Bk. Hermann Menge, *Langenscheidts Taschenwörterbücher Lateinisch*, Berlin, 1977, s. 464.

<sup>9</sup> Bakara sûresi, 198.

<sup>10</sup> Bakara sûresi, 158; Mâide sûresi, 2; Hac sûresi, 32.

<sup>11</sup> Örnek olarak bk. Bakara, 9, 12; Âl-ü İmrân, 69; En'âm, 26, 123.

<sup>12</sup> Nahl sûresi, 21.



onlar ne zaman dirileceklerini de bilmezler"<sup>13</sup> âyet-i kerîmesinde de durum aynıdır. Meleklerin ve rasûllerin de dahil bulunduğu bu kimselerin hiç biri gaybı bilmez, ne zaman dirileceğini de şuûr edemez. Burada da bir kınama yoktur. Yarattılmışların aczi dile getirilmektedir.

### 3. YAKIŞIK ALMAYAN BOYUT

İşte asıl üzerinde duracağımız konu burasıdır. Bu konuya dair Şuarâ sûresi âyetlerinden başka bir takım âyet-i kerîmelerde de doğrudan temaslar vardır, bunları göreceğiz, ancak bu kısmı bağlamak için hemen şunu belirtelim ki bu âyetlerde sezilmeye çalışılanlar olumsuz, yakışiksiz ve toplumları yanlışlara sürükleyen şeylerdir.

Binaenaleyh şî'r (şa'ara) kökünün ve sözlük anlamının temelinde, "herkesin anladığı şîiri, ama sadece o şîiri" anlatacak bir anlamı yoktur. Yani bu kök sadece şîir söylemek, şîir yazmak, nazım ve manzûme gibi bir anlam taşımaz. Kısaca "sezmek" demektir. Sezilen şey, iyi, nötr veya kötü (yakışık almayan) olabilir. Kur'ân-ı Kerîm, hiç bir yerde şîiri, nazım veya manzume anlamında, şairi de nazım döşenen anlamında kullanmaz. Bu kökü iyi, nötr veya kötü (yakışık almayan) sezışler hakkında kullanır.

İyi veya nötr sezışlerin geçtiği âyetlerin hiç birini hiç kimse "herkesin anladığı şîir ve manzûme veya şair ve ozan"la karıştırmamıştır. Binaenaleyh bu âyetlerde bu açıdan bir yanlış anlama sorunu yoktur. "Anlamada yanlışlık veya yanlış yönlendirilme sorunu yakışık almayan sezışlerin söz konusu edildiği âyetler"de olmaktadır.

## B. MÜŞRİKLERİN BU KONUDAKİ SÖYLEMLERİ

### I. ŞAİRLİK SUÇLAMASI

"Bilâkis, dediler ki: Düşler yığındır, bilâkis onu uydurmuştur, bilâkis o bir şairdir."<sup>14</sup>

Bu âyet, Rasûlullah (SAV)'i karalamada bocaladıklarını göstermektedir. Müşrikler, toplumu ikna edebileceklerini sandıkları, akıllarınca mantıklı bir yakıştırma bulmak istemektedirler.

"İlâhlarımızı mecnun bir şair için biz terk edeceğiz öyle mi derler."<sup>15</sup> Şairleri o turttukları yüksek mevkii, ona (SAV) pek lâıyk görmedikleri için bir de "deli" eklemesi yapmaktadırlar. Üstelik "biz mi terk edeceğiz" tarzında bir ifade ile kendilerini pek havalı göstermektedirler.

"Yoksa bekliyoruz ölüm gelir belâsını bulur bir şairdir mi diyorlar."<sup>16</sup> Bu âyette de durumu pek parlak görünmeyen bir şair nitelemesi ile boş hınçlarını dile getirmektedirler.

Şunu da söylemek isteriz ki müşriklerin karalama çabaları karşı koyamadıkları bir kin ve hasetten de kaynaklanmaktaydı. Diğer taraftan yerinde bir niteleme yapamamanın çıkmazını da yaşıyorlardı. Bu yüzden, anılan âyetlerde geçtiği üzere Kur'ân-ı Kerîm'e düşler yığını ve uydurma da demişlerdir. Ayrıca şunları da söylemişlerdir:

<sup>13</sup> Neml sûresi, 65.

<sup>14</sup> Enbiya sûresi, 5.

<sup>15</sup> Saffât sûresi, 36.

<sup>16</sup> Tûr sûresi, 30.

## II. DİĞER SUÇLAMALAR VE CEVAPLARI

### 1. SİHİR VE KEHÂNET, TEKAVVÜL, ESKİLERİN DÜZMECELERİ, UYDURMA, SAÇMA SAPAN ŞEYLER V.S. SUÇLAMALARI.

Rasûlullah (SAV)'e bu bağlamda sihir ve kehânet v.s. suçlamalar da yapılmıştır.<sup>17</sup> Eğer Rasûlullah (SAV)'e kağıt üzerine yazılmış bir kitap indirilseydi de onlar ona elleri ile dokunsalardı, o kâfirler yine bu açık bir sihirden başka bir şey değildir derlerdi.<sup>18</sup> Bazen "eskiden beri süregelen bir sihirdir, insan sözünden başka bir şey değildir"<sup>19</sup> dediler. Bunlar arasında "açık bir sihirbaz, yalancı bir sihirbaz"<sup>20</sup> nitelemeleri de vardır. Hızlarını alamayarak bu sefer sihrin etkisinde kalmış biri nitelemesi ile onun hakkında "siz ancak sihir yapılmış büyüdü bir adama uyuyorsunuz"<sup>21</sup> demişlerdir.

### 2. SİHİR İDDİALARINA ALLAH'IN CEVABI

Allah'ın bunlara cevabı Muhammed'in bir Allah elçisi olduğunu, "hak kendilerine geldiği zaman"<sup>22</sup> veya "Onlardan birine vahyetmemiz"<sup>23</sup> gibi ifadelerle Kur'an-ı Kerim'in de Allah sözü olduğunu vurgulamak biçiminde olmuştur. Bazen "onu Sakar'a (cehenneme) salacağım"<sup>24</sup> gibi tehditkâr retler de söz konusudur.

Kehânet suçlaması, "artık sen (Kur'an ile) hatırlat, çünkü sen Rabbinin (bu) nimeti sayesinde ne bir kâhinsin ne de bir mecnun"<sup>25</sup> âyet-i kerîmesi ile "kâhin sözü de değildir, ne sığ düşünürsünüz, âlemlerin Rabbinden indirilmedi"<sup>26</sup> âyet-i kerîmesinden dolayı olarak anlaşılmaktadır. İkinci âyet-i kerîmenin öncesi ve sonrası şöyledir: "Şüphesiz o Kur'an, değerli bir elçinin sözüdür, asla şair sözü değildir, ne basit inanıyorsunuz, kesinlikle bir kâhin sözü de değildir, ne sığ düşünürsünüz, bütün âlemlerin Rabbinden indirilmedi, eğer o tür birtakım lâfları bizim sözümüzümüz gibi geveleyecek (takavvul alallâh) olsaydı onu andı ve tüm gücü ile tutar sonra da şah damarını koparır iliğini sökerdik de hiç biriniz ondan bunları engelleyemezdi."<sup>27</sup>

Müşriklerin bu türden diğer karalama ve suçlamaları ise "Kur'an-ı Kerim'in öncekilerin düzmeceleleri"<sup>28</sup>, "Onun uydurması veya uydurulmuş saçma sapan şeyler" olması türünden isnatlardır. Bunlara dair onların sözleri ve Allah'ın önce veya sonra verdiği cevapları şöyledir:

"Onlardan sana kulak verenler de var ama biz onu kavramamalarına karşı (inatçı) kalpleri üzerine perdeler, kulaklarının içine ağırlık koyduk. Hem de her âyeti anlayıp görseler yine hiç birine inanmazlar, öyle ki sana tartışmak üzere geldiklerinde o önceden küfrü benimsemiş olanlar bunlar öncekilerin düzmecelelerinden başka bir şey de-

<sup>17</sup> Meselâ bk. Enbiya sûresi, 3.

<sup>18</sup> Bk. En'âm sûresi, 7.

<sup>19</sup> Müddessir sûresi, 24-25.

<sup>20</sup> Yunus sûresi, 2; Sâd sûresi, 4.

<sup>21</sup> İsrâ sûresi, 47; Furkân sûresi, 7.

<sup>22</sup> Zuhruf sûresi, 30.

<sup>23</sup> Yunus sûresi, 2.

<sup>24</sup> Müddessir sûresi, 26.

<sup>25</sup> Tûr sûresi, 29.

<sup>26</sup> Hâkka sûresi, 44.

<sup>27</sup> Hâkka sûresi, 440-47.

<sup>28</sup> En'âm sûresi, 25; Mutaffifin sûresi, 13; Nahl sûresi, 24; Kamer sûresi, 15.

ğildir derler, onlar hem başkalarını ondan men eder hem kendileri ondan uzak dururlar, onlar kendilerini mahvediyorlar ama şuûrunda değiller.”<sup>29</sup>

“Onlara âyetlerimiz okunduğu zaman işittik, isteseydik aynısını söyledik, bunlar eskilerin düzmecelerinden başka bir şey değildir derler.”<sup>30</sup>

“(Haddi aşan günahkâr kişilerden) hangisine âyetlerimiz okunursa öncekilerin düzmeceleridir der, hâşâ! Bilâkis kazanıp ettikleri kalplerinin üstünde pas tutmuştur.”<sup>31</sup>

İfk isnatları ile ilgili olarak şunları söylemişlerdir:

“Küfrü benimsemiş olanlar, bu (Kur’ân), onun uydurduğu, kendisine başka birilerinin de yardım ettiği saçma sapan bir şey (ifk)’dir dediler, böylece haksızlık ve iftira etmiş oldular. Bir de o öncekilerin düzmeceleridir, onları yazdırtmış, kendisine sabah akşam dikte edilip okunmaktadır (dediler), de ki: Onu göklerdeki ve yerdeki gizlileri bilen indirdi.”<sup>32</sup>

Bütün bu âyetlerde akla gelebilecek her türlü karalama yapılmış, hepsine tek bir cevap verilmiştir: “Allah Rasûlü o dediklerinizin hiç biri değildir, Kur’ân-ı Kerîm ise Allah’ın indirdiği âyetlerden başka bir şey değildir.”

Dikkat edilecek ince bir yön de şudur: Kâfirler, Kur’ân-ı Kerîm’in beşer veya cinşeytan kaynaklı olduğunu özellikle söylemek istiyorlardı. Genelde Kur’ân’ın düşük veya basit bir söz olduğunu söylememişlerdir. En çok, “biz de isteseydik aynısını söyledik” demişlerdir. Başka deyişle genelde kendi akıllarına göre üstün kabul ettikleri şiir, sihir, kehânet, düzmece-dizge gibi isnatları yapmışlardır. Saçma sapan söz derken de herhalde kendi hayatlarına ters olduğu için böyle diyorlar. Çünkü “kendisinin uydurduğu ve başkalarının da bu konuda kendisine yardım ettiği saçma sapan şeyler” nitelemelerinden anlaşıldığına göre Kur’ân’ın bir söz olarak edebî üstünlüğüne satışmamaktadırlar. Öyle olmasaydı yani onlara göre sıradan saçma sapan şeyler olsaydı ne diye yardıma ihtiyacı olacaktı? Onların temel amacı ilâhî kaynaklı olduğunu ve Allah’tan geldiğini reddetmektir.

### III. ŞAİRLİK, KÂHİNLİK VE MECNUNLUĞUN ORTAK YÖNÜ VE SÂHİR

Aslında şairlik, kâhinlik ve mecnunluk Kur’ân-ı Kerîm’in anlatımında “cinlerin vesvese/vahiy etkisi altında bulunmak” noktasında eşittirler. Sadece cinlerden aldıkları şeyler karşısındaki durumları farklıdır. Şöyle ki şair, kişilikli, algılarını değerlendirme ve sunma gücüne sahip ve bunu sanat düzeyinde icra eden kişidir. Kâhin, ikinci merhale dedir, algılarını görünüşte sanatsal (secîli) düzmecelerle dile getirir, gaybı bildiği iddiasıyla tahmin ve kandırmacalar sunar. Mecnun ise şeytânî algılarının karşısında yenik düşmüş, artık aklını da kullanmaktan değişik oranlarda yoksun kalmış durumdadır. Sâhirin de böyle bir kaynağı olabilir. Kur’ân-ı Kerîm’de buna değinilmez. Kur’ân’dan anlaşıldığı kadarıyla sâhir, birtakım becerilerini hakka karşı bâtılı desteklemek üzere, yaptıklarını, olağanüstü şeylermiş gibi bir kandırmaca ile sunan kişidir. Meselâ Firavun’un sihirbazlarında olduğu gibi. Bu, Kur’ân-ı Kerîm’in sihir dediği şeyin açılımıdır. Normal hayatta sihir, “hakka karşı bâtılı destekleme” kaydı olmaksızın bir maskaralık ve eğlence şeklinde de ortaya çıkabilir.

<sup>29</sup> En’âm sûresi, 25-26.

<sup>30</sup> Enfâl sûresi, 31.

<sup>31</sup> Mutaffifîn sûresi, 13-14.

<sup>32</sup> Furkân sûresi, 4-6.

#### IV. ŞAİR VE ŞİİR TERİMLERİNİN ANLAM DARALMASI VE SEBEPLERİ

Bu âyet-i kerîmeleri anlarken önemli iki noktayı göz önünde bulundurmalıyız.

İnsanlar bir sözcük veya terimi kullanırken kavram kargaşası yaşayabilir, sözcüklerde anlam daralmasına gidebilir veya bu duruma farkında olmadan düşebilirler. Onlara ek anlamlar da yükleyebilirler. Bu ve benzeri durumlar, iletişimin kaçınılmaz fitrî olumsuzluklarıdır.

Anlam daralmasının haricî sebepleri de olabilir. Meselâ Kur'ân'ın indiği zamanlarda "sezişlerin odak noktasında" "herkesin şair deyince anladığı kişiler" vardı. Bu durum, Kur'ân-ı Kerîm, "veş'şu'arâ" deyince hemen o kişilerin akla gelmesine sebep oldu. Onun için Kur'ân-ı Kerîm bu tür yanlış anlamaları da düzeltmek üzere büyük bir çıkış yapmış, kullandığı terim ve kavramları açıklamış, gerçek sınırlarını, içlem ve kaplamalarını da göstermiştir. Bu bakımdan Kur'ân-ı Kerîm'i, kendi anlattığı biçimde düzgün anlamak çok önemlidir. Aksi takdirde onun meselâ reddetmediği şeyler reddedilmiş ve kapsamlı âyetler daraltılmış olur. Kur'ân-ı Kerîm'in şiir ve şairle ilgili olarak söyledikleri de bazı açılardan böyle bir âkibete uğramıştır.

Şimdi şairlerle ilgili olarak ilk akla gelen ve hemen herkesin İslâm'a göre şiiri anlatmak üzere çıkış noktası yaptığı âyet-i kerîmelerin bulunduğu Şuarâ sûresinin ilgili bölümüne gelelim. Bu bölümden önce sûre içerisinde, yedi peygamber gündeme getirilir. Bunlar sırası ile Mûsâ-Hârûn, İbrâhîm, Nûh, Hûd, Sâlih, Lût ve Şu'ayb peygamberlerdir. Peygamberimiz Muhammed (SAV) ise doğrudan ismi ile anılmaz. Onun anılışı getirdiği Kur'ân-ı Kerîm ile ve Şuarâ sûresinin en başında 'Tâ sîn mîm, bunlar apaçık kitabın âyetleridir, herhalde sen onlar inanmayacaklar diye kendini yiyip bitireceksin" şeklinde, sûrenin son kısmında ise "şüphesiz o (Kur'ân) âlemlerin Rabbinin indirmesidir"<sup>33</sup> şeklinde olmuştur.

#### V. KUR'ÂN, ŞİİR VE ŞAİR DEYİNCE NEYİ KASTEDER

Şuarâ sûresinin son kısmında şiir ve şair deyince Kur'ân'ın neyi kastettiği bariz bir biçimde izlenmektedir.

Kur'ân, Allah'ın vahyidir, Rasûl, Kur'ân'ı algılar ve uygular: "Şüphesiz o (Kur'ân) âlemlerin Rabbinin indirmesidir. Onu güvenilen rûh (Cebrail) indirmiştir. Senin kalbin üzere, uyarıcılardan olası diye, apaçık bir Arapça ile. Şüphesiz o daha öncekilerin kitaplarında da vardır. Benî İsrâil bilginlerinin onu bilmesi onlar için bir kanıt değil midir? Biz onu dili Arapça olmayan birine indirseydik de (mucizevî bir şekilde Arapça olarak) onlara onu okusaydı kesin yine inanmazlardı. Biz suçluların kalbine Kur'ân'ı böyle sokarız, acı azabı görmedikçe ona inanmayacaklardır."<sup>34</sup>

Bu değişişler Kur'ân-ı Kerîm'in ne olduğunu söyleyerek onu tanıtmaktadır. Aynı âyetlerin devamında "Kur'ân ne değildir" şeklinde bir tanıtmı vardır: Onu şeytanlar indirmemiştir, ne bu onlara yaraşır ne indirmeye güçleri yeter, (Allah söylerken) dinlemekten ve işitmekten uzaklaştırılmış/izole edilmişlerdir."<sup>35</sup>

Yani onu Allah indirmiştir, şeytanlar indirmemiştir. Allah vahyidir, şeytan vahyi değildir. Sadece Rasûlullah (SAV) değil, çevresinde kol kanat gerdiği müminler de bu

<sup>33</sup> Şu'arâ sûresi, 1-3, 192.

<sup>34</sup> Şu'arâ sûresi, 192-201.

<sup>35</sup> Şu'arâ sûresi, 210-212.

vahye uyarlar, onların isyanları Rasûlullah (SAV)'ı bağlamaz ama yine o, alını secdeye gelenler arasında gezer dolaşır<sup>36</sup> v.s.

İşte başlarında Allah Rasûlü bulunan bu "Allah vahyinin toplumu" karşısında, "şuarânın başı çektiği şeytan vahyinin toplumu" bulunmaktadır. Allah şöyle buyurur:

"Bakın size bildireyim mi şeytanlar kimlerin üzerine inişirler? Abuk sabuk konuşan her günahkârın üzerine inişirler, (bunlar da) kulak kesilip algılamaya çalışırlar çoğunluğu da yalancıdır ve işte öyle şâirler (=sezgiciler) (var ya) onların peşinden, kaymış olanlar (sapmışlar) giderler, görmez misin ki (böyle saçma sapan konuşan, şeytan dinleyen yalancı sezgiciler) her vadide susuz-şaşkın dolaşırlar ve yapmıyor oldukları/yapmayacakları şeyleri söylerler."<sup>37</sup>

Gerçekten bu âyet-i kerîmeler şiiir ve şair derken Kur'ân'ın neyi ve kimi kastettiğini mükemmel bir şekilde anlatmaktadır. Buradaki şairler, şair kelimesinin kök anlamı ile "kulak kesilip şeytânî vahiyleri sezmeğe çalışan" kişilerdir. Bu kişilerde ayrıca şu özellikler bulunacak: (1) Saçma sapan konuşmak, (2) günaha batmış olmak, (3) başına şeytanlar üşüşmüş olmak, (4) şeytanların vesveselerine kulak kabartmak ve o vesveseleri algılama çabası içinde olmak, (5) bir kısmı doğru sözlü olsa da çoğunluğu yalancı olmak, (6) işte böyle bir sezgici/sezici (şeytânî vahiy sezgini) olmak, (7) başı çekme konumunda bulunmak, çünkü peşinde teb'ası olacak ve (8) bu teb'a ayak takımı veya ayağı kaymış kişiler olmak, (9) ancak bu baş-çekerler tatminden uzak bulunmak, her alanda ve her vadede (10) susuz ve bocalar olmak ve (11) yapmayacakları şeyleri söylemek." Bu kişiler ilk akla geldiği gibi şiiir söyleyen, şiiir yazan ve şair deyince bizim anladığımız kişiler değil, şeytânî vesveselere kulak kabartan şirk liderleri, küfrün önderleri veya daha alt düzeyde bâtılın baş-çekerleridir, bu kişiler algıladıkları şeyleri ve kendi söylemlerini ister roman olarak teb'alarına aktarınlar, ister şiiir ve nazım olarak aktarınlar, ister nutuk atınlar, hitabede bulunsunlar da aktarınlar fark etmez, yani Kur'ân, sezilip algılanan ve topluma aktarılan şeytânî vahiylerin aktarım ve ifade biçimiyle ilgilenmez. Rasûlullah (SAV)'a yakışmayan şiiir, nazım düzmeğe değil, şeytânî vahiylerle kulak kabartmak, yukarıda sayılan niteliklerde bir "şeytan sezgini" olmaktadır. Şeytan sezgini olan kişi asla Allah vahyinin atmosferinde olamaz. Bunlar birbirine taban tabana zıttır.

Kur'ân-ı Kerîm, sezilip algılanan ve topluma aktarılan şeytânî vahiylerin aktarım ve ifade biçimiyle ilgilenmez, dedik. Yalnız şunu tekrar hatırlamalıyız ki o çağda "şeytan sezginleri", algıladıkları vesveseleri kendi söylemleri ile kararak hepsini birden, genelde şiiir edebî türü ile dile getirdiler, bu yüzden Kur'ân, "şairler" deyince, nitelikleri ile anlatılan "şeytan sezginleri" anlaşılacağına bugün de "şair deyince anlaşılın kişiler" anlaşıldı. Yani şiiir ve nazım düzen şairler anlaşıldı. Bir de ulemâ bu âyeti "İslâm'ın şiiire bakışı" konusunda delil olarak kullanınca Kur'ân'ın, Allah Rasûlü ve ona uyan müminlerle karşı karşıya getirdiği, savaştırıp cihad ettirdiği, başlarını şirkin önderlerinin çektiği şirk toplumu darala darala üç beş şâire kadar indirgendii, Rasûlullah (SAV)'a asla yakıştırılmayan şiiir de Abdullah b. Ravâha gibi üç beş Müslümana, "Müslüman şair!" düzeltmesiyle yakıştırıldı ve arkasından bu üç beş şair, iman eden, salih amel işleyen Allah'ı çok anan ve zulme uğradıktan sonra Allah'ın yardımına erişen, o esnada karşı cephedeki zalimlerin büyük bir inkılâb ile devrildikleri kişiler oldu ve Şuara sûresinin

<sup>36</sup> Şu'arâ sûresi, 213-220.

<sup>37</sup> Şu'arâ sûresi, 221-226.

bu son bölümünde her şey onlardan üç beş bizden de üç beş kişi arasında başladı ve bitti! İşte bu, doğrusu, olacak bir şey değildir.

Doğrusu şu ki, Kur'ân'ın bu sûrede "şuarâ" dediği kişiler, o on bir niteliğe sahip "şeytan sezginleri"dir, "iman edenler başka" diye istisna edilenler tüm müminlerdir, imanın ve Allah vahyinin oluşturduğu, başlarında Rasûlullah (SAV)'ın bulunduğu toplumdur<sup>38</sup>, bu toplum, "şuarâ toplumunun içinde iken inanmış, salih ameller işlemiş, şeytânî algı ve söylemleri değil Kur'ân'ı algılamış, onu gündeme geçirmiş ve mazlum olduktan, yani zulme uğradıktan, büyük zulüm olan şirkin egemenliğinde kaldıktan sonra yardımlanmış, yani Allah'ın yardımına ermiş olan İslâm toplumdur, zulmü yürütenler de pek yakında ne biçim devrileceklerini anlayacak"<sup>39</sup> olan müşriklerdir.

Pratik sonuçları ile söyleyecek olursak o günün şuarâsı yani "şeytan-sezgin"leri başta Ebû Cehil ve Ebû Leheb gibi Kureyş liderleri yöneticiler, Ebû Süfyân ve Velfîd b. Muğîre gibi kompradorlar, Halid b. Velfîd ve Ömer gibi güç odağı bahadırılar, Hind ve Ümmü Cemil gibi "first lady"ler, Müseyleme gibi yalancı peygamberler idi. Bunların her biri kendi becerisine şeytânî sezgilerini ekleyerek Kur'ân toplumu ile mücadele etti, bu toplumu zulme uğrattı, içlerinden bir kısmı (meselâ Ebû Süfyân, Halid b. Velfîd, Ömer ve Hind) iman edenlerden oldu, bu sefer iman ehli safında kavgaya devam ettiler ve daha sonra tüm Allah ordusu ile tüm şeytan ordusu arasında savaş Allah'ın nusratıyla neticelendi.<sup>40</sup> İşte Şuarâ sûresinin son bölümü olan 192-227 âyet-i kerîmelerinde anlatılanlar bunlardır. Binaenaleyh Rasûlullah (SAV) asla şair, yani "şeytan-sezgin"i olamaz.

"O hiç de bir şair sözü değildir, ne basit inanıyorsunuz."<sup>41</sup> "Biz ona şiiri öğretmedik, ona yaraşmaz da, o sadece bir zikir ve ayıran bir okunuş (kuram)'tur."<sup>42</sup>

Eğer Kur'ân bu ayetlerde şiir derken bizim anladığımız şiiri kastediyorsa ne diye "o Kur'ân, şiir değil nesirdir" gibi bir şey söylememiştir de Allah'ın indirmesi, zikir, mübîn Kur'ân gibi şeyler söyleyerek Allah vahyi olduğunu belirtmiş, şeytan vahyi olmadığını vurgulamıştır? Daha önce sıkça temas ettiğimiz üzere, niçin aynı bağlamda sihir, mecnûnluk, kehânet, düzmece gibi iddiaları, şiirle bir tutarak reddetmiştir? Elbette bunların bir tek cevabı vardır. O da Kur'ân'ın şiir derken şeytânî algıları, şair derken "şeytan-sezgin"lerini kastediyor olmasıdır.

Şuarâ sûresinin bu bölümünü böylece açıkladıktan sonra akla gelebilecek soruları da cevaplandırmak üzere burada önemli görülebilecek bazı hususlara çeşitli başlıklar altında değinmek yararlı olacaktır. Şöyle ki:

## VI. GRAMER YÖNÜNDE TAHLİL

Kur'ân'ın bu bölümünde "ve'-ş-şu'arâu" bağlantısı dilbilgisel yönden genelde başlangıç vâvını izleyen cümle şeklinde öncesinden kopuk tahlil edilerek "şairlere gelince, şairler ise"<sup>43</sup> şeklinde anlamlandırılmıştır. Oysa "ve'-ş-şu'arâu" mübtedası ile başlayan isim cümlesi daha önce sözü edilen "üzerlerine şeytanların indiği kişileri" anlatan cümlelerden herhangi birine bağlı (matuf)'dir. Ancak Kur'ân'ın bir çok yerinde

<sup>38</sup> Bu âyet-i kerîmedeki istisna munkatî' istisnadır, müminler, içinde yaşadıkları zulüm yani şirk toplumundan istisna edilmişlerdir.

<sup>39</sup> Bk. Şu'arâ sûresi, 227.

<sup>40</sup> Zulmü yürütenler pek yakında ne biçim devrileceklerini anlayacaklardır, şeklinde gelecekte haber veriliyor ki bu gaybî bir haberdur.

<sup>41</sup> Hâkka sûresi, 41.

<sup>42</sup> Yasin sûresi, 69.

<sup>43</sup> Elmalılı Hamdi Yazır, *Haş Dini Kur'an Dili*, 1960. V, 3649.

olduğu gibi zamir yerine isim getirilmiştir. Yani mesela "وَهُمْ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ" denilebilecekken "وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ" denilmiş ve böylece en önemli özellikleri olan şeytan-sezginciliği nitelikleri de anlatılmıştır. Doğrusu şeytanların vericiliğinden söz edip de bu verileri alanların niteliğini söylememek olmazdı. Binaenaleyh âyetin bu kısmı, "üzerlerine şeytanların indiği o şeytânî vahyin sezgincileri olan ve saçma sapan konuşan o her günahkâr kişi var ya, işte onların peşinden kaymış olanlar (şapmışlar) giderler" anlamında olacak biçimde mânâlandırılmalıdır. İbn 'Abbâs (RA), "وَالشُّعْرَاءُ"yü, "insanlar ve cinlerden dalâlette olanların izlediği kâfirleri kastetmektedir" şeklinde açıklar. Bu açıklama, onun, şairler sözünden küfrün elebaşılarını anladığını göstermektedir. Ayrıca "her vadide" sözünü "her türlü söz sanatında" (fî külli fennin mine'l- kelâm) tarzında tefsir etmesi, O'nun (RA), şairler sözünden, şiirin alışılmış anlamı olan nazmı anlamadığını, bilakis, şairden, lider konumundaki kâfirleri anladığını, böyle bağ tutar, peşinde bir topluluğu sürükler konumdaki kâfirlerin de şeytânî sezgilerini her çeşit edebî söz türü ile aktarabileceklerini düşündüğünü göstermektedir.<sup>44</sup>

"İman edenler hariç" istisnası ile ilgili aktarılan olay da su götürmektedir. Çünkü Mekke'de inmiş bir Sûre'de, Medinelî Ensâr şâirlerin kastedilmesi mümkün olmaz.<sup>45</sup> Üstelik ayetler, akışları (siyak ve sibakları) itibarıyla böyle bir kısıtlamaya uygun olmadığı için, önce "câhiliye şairlerinden İslâm'ı ve Müslümanları yermeye adı karışmış olup da sonradan Müslüman olanlar" tarzında kısmî genelleme yapan bir tefsire, daha sonra "sözlerinde Allah'ı çok zikredenler"<sup>46</sup> tarzında tam genelleme yapan bir tefsire yol açmışlardır. Doğrusu da budur.

## VII. ŞİİRE DAİR SEMANTİK ALAN

Kur'ân'da sihir, mecnûnluk ve kehânet, şiirle kaynak açısından örtüşen bir anlamda kullanılmaktadır, buna daha önce değinmiştik.<sup>47</sup> Bunun böyle olduğunu, şiirin (şeytan-sezginciliğin) semantik alanına giren temennî gibi diğer bazı olgular daha da pekiştirmektedir.

### I. TEMENNÎ

Temennî, Kur'ân-ı Kerîm'de Allah vahyi ile bir arada zikredildiği yerlerde Allah vahyinin karşıtı olarak gündeme getirilmiştir. "Biz senden önce hangi peygamberi ve hangi elçiyi göndermişsek eğer temennî kurar, hayal ve ideallere dalarsa, şeytan bu hayallerin içine ilâştirmeler yapacaktır ama Allah şeytanın ilâştireceklerini nesh edip giderecek ve âyetlerini sağlam sağlam konduracaktır, öyle ya Allah bilen ve mükemmel yapandır"<sup>48</sup>, "Onlardan ümmîler vardır, Kitâb'ı bilmezler, tek bildikleri, kuruntulardır, onlar ancak zanlara kapılmışlardır"<sup>49</sup> ve "Ne sizin kuruntularınız ne ehl-i kitâbın kuruntuları, kim kötülük işlerse onun karşılığını görür, kendine Allah'tan başka dost ve yardımcı da bulamaz" âyet-i kerîmelerinde olduğu gibi. İlk âyet-i kerîmeye göre temennî pozisyonu, şeytânî ilkââtı (şeytânî ilgilenme ve ilâştirmeleri) çeken bir vaziyettir ve

<sup>44</sup> İbn 'Abbâs'ın bu görüşleri için bk. İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Muhammed İbrâhîm el-Bennâ, Muhammed Ahmed 'Aşûr, 'Abdulazîz Çuneym, Kahraman Yayınları, İstanbul, 1985, VI, 184.

<sup>45</sup> Bk. *Tefsîr İbn Kesîr*, age., VI, 184.

<sup>46</sup> Bk. *Tefsîr İbn Kesîr*, age., VI, 186-187.

<sup>47</sup> Bk. burada "şairlik, kâhinlik ve mecnunluğun ortak yönü ve sâhir" bölümü.

<sup>48</sup> Hac sûresi, 52.

<sup>49</sup> Bakara sûresi, 78.

Peygamber için düşünülemez, çünkü o, şeytan vahyini değil Allah vahyini algılayan kişi (nebî)'dir. Diğer iki âyet-i kerîmede ise Kitâb bilgisi, kuruntular (emânî)'ın zıddı, Kur'ânî yaşam tarzı da, kuruntularla hemhâl olmanın zıddı olarak gösterilmiştir. İlk âyette bâriz olarak söylendiği üzere bu tür temennî ve emânî vaziyeti, şeytanın gönderilerine açıktır. Nitekim şeytanın şöyle dediği ayrıca vurgulanır ve bu onaylanır: "Ben onları saptıracağım, onlara temenniler ettireceğim, onları kuruntu ve hayallere düşüreceğim ... (şeytan) onlara vaatlerde bulunur, onları kuruntulara boğar, onlara aldaniştan başka bir şey vaat etmez."<sup>50</sup>

İnsanın kendisini şeytânî dürtülere ve ütopyalara açık, onları algılayacak bir pozisyona getirmesi hâli, temennî hâlidir<sup>51</sup>, Şu'arâ sûresinde anlatılan ve "şeytan-sezzinleri"nin dinleme (يُلْفُونَ السَّمْعَ) pozisyonları ile benzerlik arz eder, bir farkla ki temennî pozisyonunda arzu ve hevesler de devreye girer. Benzerlik arz eden bu iki hal de Allah vahyine terstir, peygamberlikle bağdaşmaz, Müslüman'a yakışmaz, çünkü temennî ettirmek şeytandandır.

## 2. DİĞER YAKIN ANLATIMLAR KAYYADNA, ZUHRUFE'L-KAVL V.S.

"Üzerlerine şeytanların üşüşmesi" olayı Kur'ân'da, "biz onlara birtakım yanaşık-lar sardırılmışızdır da onlara önlerindeki ve arkalarındaki süslemiş bezemişlerdir ... ve o küfretmiş olanlar bu Kur'ân'ı dinlemeyin, ona karşı yaygara koparın, herhalde yenersiniz, dediler" âyet-i kerîmesinde "yanaşıklar sardırma" şeklinde de anlatılmıştır. Yani öyle kâfir kişilerin yanı başından hiç ayrılmayan şeytanlar bulunur ve bunlar adamın başına dolanırlar<sup>52</sup> ve onu sürekli vesveselere boğarlar.

Bir edebiyatçı olarak câhiliyye şâirlerinin her birinin bir cinninin (şeytanının) bulunduğuna inanılır ve bu cinnin şairin ilham kaynağı olduğu kabul edilirdi. Bu durum bir üstünlük sebebi idi. Aslında gerçek olan bu durum, insanlar tarafından esrarengiz ve ütöpik örgülerle beslenmiştir. Kur'ân'ın değindiği "şeytanların üşüşmesi" ve "onların başına şeytanların dolanması" gerçeği bir edebî tür olan şiirin ustaları şairleri (n o cinslerini) de içermek kaydıyla bütün lider konumundaki kâfirleri kapsar, öyleleri, üzerlerine inen, başlarına musallat edilen şeytanları dinler, vesveselerini sezmeye çalışırlar, dahası onlar, Kur'ân ile çatışan bu algıları seslendirerek yaygara koparır, Kur'ân'ı susturmaya veya bastırmaya çalışırlar. "Kim Rahman'ın zikrine (özelde Kur'ân-ı Kerîm'e) karşı körlük ederse biz ona bir şeytan sardırırız da yanından hiç ayrılmaz"<sup>53</sup> âyet-i kerîmesi de böyledir.

Allah vahyi ile şeytânî vahiy çatışması bir başka âyet-i kerîmede şöyle tasvir edilir: "İşte biz her peygambere insan ve cin şeytanlarını düşman kıldık, onlar birbirlerine yaldızlı sözler fısıldarlar,<sup>54</sup> Rabbin isteseydi böyle yapamazlardı, artık onları uydurdukları ile baş başa bırak, ahirete inanmayanların gönülleri bu uyduruk şeylere aksın, bunlardan hoşnut olsunlar ve ne işlerlse işlesinler diye."<sup>55</sup>

<sup>50</sup> Nisâ sûresi, 119-120.

<sup>51</sup> Temennî, Kur'ân-ı Kerîm'de bazı âyet-i kerîmelerde sözlük anlamı ile istemek ve arzû etmek mânâsında da kullanılmıştır. Meselâ bk. Bakara sûresi, 94-95; Cuma sûresi, 6-7.

<sup>52</sup> Elmalılı Hamdi Yazır, age., VI, 4196, 4197.

<sup>53</sup> Zuhurûf sûresi, 36.

<sup>54</sup> Şu'arâ sûresi'ndeki "يُلْفُونَ السَّمْعَ"nın öznesi olan vav, hem cin şeytanlarını hem insan şeytanlarını anlatabilir. Nitekim bu âyet-i kerîmedeki karşılıklı fısıldaşma, karşılıklı dinlemeyi de gerektirir.

<sup>55</sup> En'âm sûresi, 112-113.



### C. DİĞER NASLARDAKİ TEMAS

Şeytan-sezgeniciliği durumunda olan kişi, başka deyişle şeytânî verilere açık/hazır vaziyetteki bir alıcı, algılarına kendi ahlâkî değerlerini (birikimlerini) katıştırabilir, şeytan kaynağından doğrularla karışmış veriler gelebilir, (şeytanın sağdan yaklaşması). Bu algı ve birikimlerin edebî herhangi bir tür olarak yansımaları, algı ve birikimlerin kendi öz değerleri ile doğru orantılıdır. Şeytandan aldığı bâtili şiirine veya romanına geçiren edebiyatçı şair veya romancı, bâtili değerinde bir söz söylemiş olur. Kur'ân-ı Kerîm'den veya başka bir kaynaktan aldığı bir hakikati şiirine veya romanına geçiren edebiyatçı şair veya romancı ise, hak değerinde bir söz söylemiş olur, hak ve bâtili birbirine karıştıran da karışık değerli bir söz ortaya koymuştur. Rasûlullah (SAV) geldiğinde edebî tür olarak hitabet de az çok bir geçerlilik taşımakla birlikte en çok ve baskın olarak gündemi işgal eden edebî tür şiir idi. Onun için Rasûlullah (SAV)'ın değişişlerinde "şiir" ve "şair" kullanımı hepimizin her zaman anladığı anlamda kullanılmıştır ve çok önemlidir, bunlar hakkında yapılan değerlendirmeler de onu bir sanat olarak ele alma şeklinde değil, muhtevasının dînî yönden eleştirilmesi şeklinde olmuştur. Şiir, hak ölçülere uygunsuz veya ters değilse şiirsel özelliğini kaybetmez. Ama hakkı getiren kişi, onu hak ölçülerle değerlendirir. Bu, şiir, mutlaka Allah'tan, cihattan bahsedecek anlamında değildir. Aşağıda çeşitli şairlerden bahsedeceğiz. Orada bu konuyu tekrar ele alacağız. Şimdi Rasûlullah (SAV)'ın değişişlerine bakalım.

#### I. Bazı Hadislerdeki Durum, Le-sihran, Le-hikmeten

"<sup>56</sup>İN مِّنَ الشَّعْرِ حِكْمَةٌ", Yani şiir vardır hikmettir. Buhârî, sadece bu kadar rivayet etmiştir.

"<sup>57</sup>İN مِّنَ الْبَيَانِ لَسْعَرًا", Yani nice açıklamalar vardır ki büyüdür, kandırmadır". Ebû 'Ubeyd, bu hâdis hakkında der ki: "Anlam, bir kişiyi öyle över ki açıklamalarına inanılır, gönüller o söze meyleder, sonra kalkar aynı adamı öyle yerer ki yine inandırır, gönüller bu farklı söze kayar, sanki o kişi bu yolla dinleyicileri büyülemiş, onları basbayağı kandırmıştır."<sup>58</sup> Yani buradaki büyülemek kelimesi Türkçe'deki mecazî anlam olan çekici ve son derece güzel olma anlamını ifade etmez. Gerçi bunu da söylemişler, hatta zor yerine getirilebilir bir yardımcı tatlı sözleri ile koparmayı beceren bir ihtiyaç sahibine Ömer b. 'Abdülazîz'in, "bu helal olan sihirdir" dediği buna delil gösterilmişse de, bu delillendirmenin iki yönden yanlış olabileceğini düşünüyoruz. Helal olması, bâtili hak göstermek gibi bir durumun olmamasındandır. Çünkü adamın isteği aslında helal bir istektir, sadece Ömer b. 'Abdülazîz açısından yerine getirilmesi çok zor (müteazzir)'dur, ama adam narin ve tatlı sözlerle onun kalbini yumuşatıyor. "Uydurma hadîs" terkinde olduğu gibi burada da helal sözü, adamın söylediği tatlı sözlerin "İN مِّنَ الشَّعْرِ حِكْمَةٌ" hadisindeki sihirli sözler cinsinden olmadığını gösterir. Çünkü sihir hiç bir şekilde helal değildir. Bu hadisin devamında "وَأَنَّ مِّنَ الشَّعْرِ حِكْمًا (حِكْمًا)" buyruluyor. Yani "şiir vardır hüküm (/hikmetler) ifade eder. Bu da öne sürülmüş ve hadisin birinci kısmında övgü olduğu iddiası desteklenerek yan yana sözlerin genellikle aynı hükmü taşıyacağı belirtilmiştir.<sup>59</sup> Bu da sık rastlanan garip bir delillendirmedir. Genelde öyle olması özelde başka olmasını gerektirmez. Sonra kim saydı döktü de genelde öyle

<sup>56</sup> Sahihu'l-Buhârî, Edeb, 90 (VII, 107).

<sup>57</sup> Sünen Ebî Davûd, Edeb, 95, h. 5011.

<sup>58</sup> Sünen Ebî Davûd, Edeb, 95, h. 5009.

<sup>59</sup> Sünen Ebî Davûd, Edeb, 95, h. 5011'in dipnotu, (V, 277).

olduğu ortaya çıktı. Aynı kişiler bakarsınız bu sefer başka bir yerde, meselâ Kur'an-ı Kerim'de karşıt sözlerin (cennet/cehennem, hak/bâtıl gibi) hep yan yana geldiğini söylerler. Bizce böyle bir delillendirme ancak teşvik sadedinde olabilir. Biz hadiste asıl anlatılanın şu olduğunu düşünüyoruz: "Kimi açıklamalar kandırmacıdır, kimi şiirler de hüküm ve hikmet taşırlar." Rasûlullah (SAV), bu sözünde çok önemli bir ikileme değişiyor. Birincisi beyân, yani açıklama. Bu toplumsal hayatta hükûkî, ahlâkî ve ictimâî değeri ve uzantısı olan sözleri ifade ediyor. Yargıyı, idareyi ve halkı muhatap alan açıklama mahiyetindeki sözlerin muhtevası açık, doğru, aralayıcı (beyânda bu anlam da var), yani doğruyu eğriden ayıran ölçülü ve belirleyici bir netlikte olması gerekir. Onun için Rasûlullah (SAV), konuşmalarımızın böyle olması gerektiği noktasında hem bir uyarı yapıyor hem böyle olmayanların da bulunabileceğine dikkatimizi çekiyor. Çoğu şeytan kaynaklı olması, içinde abartıların, süs ve bezeklerin de çokça bulunması nedeniyle genelde hayattaki konuşmalar mesabesinde tutulmayan, bazen hükûkî yaptırımlara hedef sayılmayan<sup>60</sup> edebî bir tür olan şiirin içinde de hüküm ve hikmetler bulunabileceği belirtilmiştir.

Hatta bu hadis daha geniş olarak şu şekilde de rivayet edilmiştir: "Kimi beyânlar vardır sihirdir, kimi ilimler cehalettir, kimi şiirler hükümdür, kimi kaviller de 'iyâl veya 'ayl yani yük ve yüklemidir." "Sa'sa'a b. Sûhân demiştir ki: "Kimi beyanlar vardır sihirdir", yani bir kişi olur, üzerinde bir hak vardır ancak ağzı, hakkı alması gerekenden daha iyi laf yapar, delil bulur, açıklamaları ile milleti büyüler kandırır ve hakkı gasp eder, "kimi ilimler cehalettir" sözüne gelince, âlim, bilmediği bir konuda zorlanmalara kalkışır, cehalet ortaya koyar, "kimi şiirler hükümdür" sözü ise, hani şu insanların öğüt aldığı öğütvarî şiirler, vecize beyitler var ya işte onlardır, "kimi kaviller de 'iyâl veya 'ayl yani yük ve yüklemidir" yani kişiye yük (getiren ehl ü iyâl veya yüklem)'tür sözüne gelince, söz ve konuşmalarını ilgisi olmayan ve dinlemek istemeyenlere sunman ve söylemendir."<sup>61</sup> Binaenaleyh bu dört hususun iki yüzü ile anlatılışı, asıl niteliklerinin dışında bir niteliğe bürünmelerini hassaten belirtmek içindir. Bu bakımdan beyân (açıklama)'nın asıl niteliği doğru olmasıdır ama kimileri açıklamaları ile kandırmaca yapabilirler, şiirde asıl olan şeytan kaynaklı ve abartılı olması ve yalanlarla bezenmesidir ama kimi şiirler hüküm (sağlam yargı) ve hikmet taşırlar, ilmin temel niteliği ilim olmasıdır ama bazen zıddı olan cehalete dönüşebilir. Söz, ehline ve muhatabına söylenir ama bazen değil ehli, muhatabı bile olmayanlara yüklem yapanlar çıkabilir.

Bu hadisin ilginç bir yönü de fevkalâde derin bir ayrıştırmayı içermesidir: Şöyle ki:

Verici/Kaynak Görünüm ve Yansıma Nitelik Alıcı

Allah/fitrat İlim Hak Hakikat Ehli

Şeytanı sezme Cehalet Sihir ve Kandırmaca Aldatıcılık Ehli ve lâyiği

İlim Allah'tandır, selim fitratla örtüşür, niteliği, sihir ve cehalet olmaması yani hak olmasıdır, ehline ilkâ edilir, böyle bir ilim, sahibini yükseltir. Allah ilmini taşıyan Kur'an'ın karşıtı ise, Şu'arâ sûresi açıklamalarında değindiğimiz üzere şeytânî vahiylerdir, bunları sezmeye çalışanlar şu'arâdır, bu şeytânî bilgiler bilgi değil cehalettir, câhiliyyedir, niteliği sihir ve aldatmaca olmasıdır, her birinin bir ehli vardır, her ikisi de ehli olmayana yaraşmaz, şeytanlara Allah vahyi, Rasûlullah (SAV)'e ve mü'minlere de şeytan vahyi yaraşmaz.

<sup>60</sup> İbn Kesîr, *age.*, VI, 184-185.

<sup>61</sup> Sünen Ebî Davûd, *Edeb*, 95, h. 5012 ve dipnotlar.

Nitekim aynı minvalde Rasûlullah (SAV), "Sizden birinin içinin (patlar-akar de- recede) irinle dolması şiirle dolmasından daha iyidir"<sup>62</sup> demiştir. Buhârî bunu, "İnsanın şiirle, kendisini Allah'ın zikrinden, ilimden ve Kur'ân'dan alıkoyacak kadar yoğun uğ- raşmasının<sup>63</sup> hoş olmaması" başlığı ile vermiştir. Elbette öyledir. Gönderi, önce şeytânî sezgilerin ve bozulmuş fıtratın tezahürü olan şiirlere, Kur'ân'ı, doğrudan veya dolaylı olarak örtmeye, gündemden düşürmeye çalışan edebî ürünlerdir. İkinci olarak imtilâ sözcüğü kullanılıyor. Gırtlığına kadar bir kişi bu vahiylerle dolmuşsa, peşine ayak takımının düşeceği bir kişi halini almışsa, neredeyse kafasının her bölümünden başka bir ses çıkararak her vadinin şaşkın gezgini olmuşsa, onun bu hâli için cerahatlı yaralar kaplamış bir kimsenin hâlinde daha kötüdür.

İslâm, hiç bir nassının hiç bir yerinde bir sanat olarak şiire asla olumsuz bir şey söylememiştir. Onun hedefi Allah vahyinin karşı odağıdır. Bu odaklanmanın pîri İblis ve gerisi onun yardımcılarıdır. İslâm insanı, insan düşmanı olan şeytanlara karşı uyarır. Engin hoşgörüsü ile hatta bu türden şeylere "az ise, affedilir cinsten ise, kendi kabin- da kalır dışarı taşmaz ise" gibi bahane ve göz yummalarla ses çıkarmamış, en azından küçük günahlara takındığı tavrı takınmıştır. Bu affedicilik yine de şiire, bir sanat olarak hoş görü ile bakmak anlamında değildir. Şiir, bir sanat ve edebî tür olarak her zaman kesinlikle desteklenmiştir. Sonra şiirin, edebî bir tür olarak bir günahı yok ki sanık sandalyesine oturtulsun, mesela hitabet kimsenin aklına gelmesin, roman türü sonra- dan çıktığı için İslâm'ın eleştirilerinden kurtulsun ve karikatürler o zamanlar henüz doğmadığı için şimdi rahatça yaşıyor olsun?! Böyle bir durum, bir akl-ı selîm sahibi için söz konusu olmamalıdır. Eğer birileri, İslâm'ın, mutlaka edebî bir tür olan şiir sanatı ile söylenmiş dizelerini bazen eleştirdiğini mutlaka söyleyecekse, bunun sebe- bini belirtmelidir. Bu sebep o dizelerin şiir ve nazım olması değil, kesinlikle muhteva- sındaki yıkıcı unsurlardır. Aynı unsur hangi edebî türde varsa, İslâm o edebî türe değil, orada işlenen cinayete karşı çıkar. Sonra o kötü sözün mutlaka edebî bir tür olması da gerekmez. Mesela "ben sizin en büyük Rabbinizim" sözü bir nesirdir ve üç tamlamalı bir cümleden başka bir şey değildir. Aynı stilde bir kul Rabbine "ben senin aciz kulu- num" derse Rabbi onu beğenir, Firavun, aynı stilde "ben sizin en büyük Rabbinizim" demiş ve denizde boğulmuştur. Eğer Firavun'un suçu, kurduğu cümle stilinden kay- naklansaydı, aynı stil ile söylenmiş bütün hak sözler ve normal konuşmalar, bu sebeple zan altında kalmış olurlardı. İşte edebî bir tür olarak şiir, üstelik âyetlere dayandırıl- larak, maalesef böyle bir zan altında bırakılmıştır. el-İnsâf!

Rasûlullah (SAV)'in, "Şairin söylediği en doğru söz Lebîd'in, dikkat edin Allah'ı dışlayan her şey bâtıldır (ألا كل شيء ما خلا الله باطل)", sözüdür<sup>64</sup>, Umeyyetu'bnü Ebi's-Salt de neredeyse Müslüman olacaktı"<sup>65</sup> buyruğu da aynı şekilde değerlendirilmelidir. Yani o, şiirsel sözleri ele alırken, bir edebî tür olarak değil muhteva olarak değerlendirmiştir.

## II. Âlimlerin Görüş ve Tavırları

<sup>62</sup> Sahîhu'l-Buhârî, *Edeb*, 92 (VII, 109).

<sup>63</sup> Ebû 'Ubeyd'den de böyle bir yorum nakledilmiştir, bk. Sünen Ebî Dâvûd, *Edeb*, 95, V, 276.

<sup>64</sup> Bazı edebiyat kitaplarında hadîs-i şerîfe, beytin, "ve her nimet hiç şüphesiz sona erecektir" anlamındaki رَكْلٌ نَيْمٍ لَا رَكْلٌ نَيْمٍ مِثْلَهُ مِثْلَهُ مِثْلَهُ مِثْلَهُ mısraı da dahil edilir ki yanlıştır. Nitekim Lebîd bu beyti Kureyş'in bir meclisinde okurken Osmân b. Maz'ûn ona itiraz etmiş, ve yalan söyledin, Cennet'in nimetlerine zeval yoktur" demiştir, (bk. İsmail Hakkı Sezer, *Labîd b. Rabî'a ve Mu'allakasında Tasvir*, Konya, 1995, s. 16'da gösterilen İbn Hişâm, *es-Sîratu'n-Nebeviyye*, nşr. Mus- tafâ es-Sakâ, İbrâhîm el-Ebyârî, II, 9-10; el-Merzubânî, *el-Muvaşşafî*, Kahire, 1343, s. 72.

<sup>65</sup> Sahîhu'l-Buhârî, *Edeb*, 90 (VII, 107).

Âlimlerin şiire dair çok önemli değerlendirmeleri vardır. Bu değerlendirmeler, şiiri edebî bir tür olarak ele alan değerlendirmeler olup günümüzde özellikle edebî tenkide dair yazılmış olan eserler ve önceki meşhur kaynaklarımız bu görüşlerle dopdoludur. Şiiri, Din Gününün Mâliki'nin kulluk değerleri açısından ele almadıkça onun öz yapısı, özellikleri, konuları, vezin ve kalıpları hakkında söylenecek sözler birbirinden pek farklı olmayacaktır. Bizce dînî eleştirel boyut, İslâm'ın gelişi ile, o gün ortaya çıkmış değil, önceden var olmuş ve mesela ahlâksızlıklara karşı içi sızlayanların haklı tavırları onaylanmış, ne başka bir söz türü, ne edebî bir tür olan şiir, ağzında dili var diye insanları öyle veya böyle rencide etme ayrıcalığı kazanmamıştır. Âlimlerin Kur'ân'da geçen şiir ile, edebî bir tür olan şiiri aynı şey sayarak, içinden imanlı/dinî şiirleri "iman edenler hariç" istisnası ile ayırmaları olayı bizce kesin bir yanılısma ve karıştırmadır ve edebî tür olan şiir, "şair ve şuarâ" âyetlerinin içine, "şeytan kaynaklı merdut bir muhteva taşıyorsa" girer, edebî bir tür olarak girmez, türü ne olursa olsun her bâtil sözün girdiği gibi girer.

### III. RASÛLULLAH (SAV)'İN BAZI ŞİİRSEL SÖZLERİ

"Rasûlullah (SAV) yürürken ayağına taş çarpıp tökezledi ve parmağı kanadı da bunun üzerine "هَلْ أَنْتَ إِلَّا إِصْبَعٌ دَمِيَتْ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ مَا لَقَيْتَ" dedi."<sup>66</sup> Onun bu ve benzeri sözleri, Rasûlullah (SAV)'in şair olmadığına ve kendisine şiir öğretilmediğine dair âyet-i kerîmelerle sanki çatışıyor kabul edilerek bu tür beyitler tesadüfen şiir veznine uymuştur, kasd-ı mahsus ile şiir olarak söylenmemiştir gibi izahlarla kurtarılmıştır.<sup>67</sup> Bu gibi konuların nezaketi, makul düşünmeye engel olabiliyor. En azından "izah yaparken ihtiyatlı davranmışlardır" denilebiliyor. İyi niyetli ihtiyat ve tavakkuflara saygı duymakla birlikte bu herkes için geçerli değildir. Kimi âlimler gibi bu tür nazik konuların üzerine çekinmeden gitmek de hakikatin kazanılmış bir hakkıdır, çiğnenmemelidir. Bu bakımdan bizce Rasûlullah (SAV)'in dilinden dökülen bu tür şiirsel sözler "o istemeden oluverdi" türünden rastlantılar değil, onun üstün söz söyleme yeteneğinin bir tezahürüdür. Edebî bir tür olan şiirin kalıplarına uygun üç beş beyit söylemek niçin kusur olsun da rastlantı ile izah edilsin? Onun böyle kusurlardan (!) korunmuş masum bir peygamber olması için mutlaka nesir türünde söz söylemesi gerekmez. Çünkü onun korunmuş olduğu şiir, edebî bir tür olan şiir değil, kimi ediplerin, hatiplerin, söylemcilerin, teorisyenlerin vs. sergilediği "şeytan-sezgililiği" anlamındaki şiirdir, şeytana açık olmak, onun verilerine kulak kabartmak, gerek ondan gerek kişinin kendi ahlâk dışı birikimlerinden oluşan bir örgüyü işletmek anlamındaki şiirdir.

Binaenaleyh bizim kanaatimize göre Rasûlullah (SAV)'in o türden şiirsel sözleri az önce de söylediğimiz gibi "o istemeden oluverdi" türünden rastlantılar değil, onun üstün söz söyleme yeteneğinin bir tezahürüdür ve basbayağı edebî bir tür olan şiir parçacıklarıdır.

"Rasûlullah (SAV), kendi çağında, şeytânî vahiyleri edebî ürün haline getirenlerin bir edebiyatçı olarak şair takımı olması nedeniyle edebî tür olan şiir kalıplarında söz söylemekten özellikle kaçınmıştır, çünkü onlara zahiren benzemesi şüphe doğurur" şeklinde bir ihtimal de akla gelmiyor değil ancak onun, becerebildiği veya becerebileceği bir yetenektan kaçınması ayrıdır, öyle bir yeteneğe sahip olmaması ayrıdır.

<sup>66</sup> Sahîhu'l-Buhârî, *Edeb*, 90 (VII, 107).

<sup>67</sup> Bk. İbn 'Abdi Rabbih, *el-İkdu'l-Ferîd*, V, 282-283.

Allah'ın "Biz ona şiir öğretmedik"<sup>68</sup> sözünde eğer şiir ile herkesin anladığı sanat anlaşılırsa o zaman Rasûlullah (SAV)'in bu yetenekten ve böyle bir şeyi becerebilmekten yoksun olması gerekir. Kimilerince böyle bir eksiklikten (!) münezzehe gibi gösterilse de tam aksine aslında onun üstün söyleme yeteneği şiirsel sözler söylemesine zemin dahî hazırlar. Hatta onun, hiç bir şairin şiirinde bulunmayacak derecede mükemmel nesirsel sözleri, Arap şiirinin aruz vezinlerinde kasideler döşenmesine gerek bırakmamıştır. Şu kadar var ki, bazı vezinlere ve kurallara bağlı sözler söylemek, var olan yeteneği ve alt yapıyı geliştirmeyi gerektirir. Rasûlullah (SAV) belki edebî tür olan şiir sanattından bu sebeple de kaçınmış olabilir. Bu işi beceren yârânı var; meselâ Hassân b. Sabit var. Sonra o, meramını, üstüne basarak söylüyorum, en üstün beyitleri, şah beyitleri de taç beyitleri de aratmayacak bir ustalıkta, bazen düz nesir olarak, bazen secili nesir olarak söylemiştir. O sözler, edebî tür olan şiirin, içtenlik, duygusalılık, vurgululuk, yoğun anlatım gücü gibi erdem ve özelliklerine de çoktan sahiptir, öyle olunca niye gidip o türe saplanıp kalsın veya o türü yeğlesin? Dahası edebî bir tür olan şiir denince niye eski Arap şiirinin aruzlu manzûmeleri hareket noktası olsun? Yani Rasûlullah (SAV)'in bir çok sözü şimdi serbest şiir denen ve nesre benzeyen edebî türü andırıyorsa acaba Rasûlullah (SAV) şair değildir diye hangi âlim onu bu sefer ne ile müdafaa edecek? Sonra Rasûlullah (SAV) şair olamaz da acaba romancı, hikayeci olabilir mi? Gerçekten de Rasûlullah (SAV)'e yakıştırılmayan şiirin ve şairliğin, edebî tür olan şiir ve şiir ustalığı olarak anlaşılması hatası, alabildiğine geniş yorum yanlışlıklarının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Rasûlullah (SAV), sözleri, şeytan kaynaklı olmayan, hevâsından konuşmayan bir Allah elçisidir. Kur'ân-ı Kerîm'in ilgili âyet-i kerîmelerinde ona öğretilmediği belirtilen şiir, şeytânî vahiylerle kapalı olmasıdır, hevâsından konuşmamasıdır, hayal ve kuruntuların peşine düşmemesidir, uydurmacı ve aklına geleni söyleyen biri olmamasıdır. Aynı âyet-i kerîmelerde edebî bir tür olan şiire değinilmemiş veya sataşılmamıştır. İmruu'l-Kays gibilerin şiirleri o âyet-i kerîmelerin içine, edebî bir tür olarak şiir oldukları için değil, muhtevalarında şeytânî mel'ânetler bulunduğu için girerler. Rasûlullah (SAV) ve ashâbı bu tür mel'ânetlerden uzaktır. Bu anlamda Hassân b. Sâbit de şair değildir. Edebî bir türün ustası olarak şâirdir, şeytânî vahiylerle kulak kabartan anlamında şair değildir. Binaenaleyh bu bağlamda edebî bir tür olan şiire dair de bir şeyler söylemek isteriz.

## EDEBÎ.BİR TÜR OLAN ŞİİRE DAİR

### A. İSLÂM'IN EDEBÎ BİR TÜR OLAN ŞİİRE BAKIŞI

Eğer Kur'ân-ı Kerîm, sözleri ve eylemleri, olay ve olguları hep hak/bâtıl, hayır/şer, doğru/yanlış gibi ölçülerle değerlendiriyorsa, bütün bunların bizzat kendi öz ve özelliklerine dokunmuyor demektir. Hatta dokunmamaktan öte, onları seçmiş ve yaratmış demektir. "Rabb'in dilediğini yaratır ve seçer, onların seçenekleri yoktur, O, onların ortak koşmalarından çok uzak ve çok yücedir."<sup>69</sup>

Allah insanı da yaratmış, onu sayamayacağımız kadar çok yeti, özellik ve becerilerle donatmıştır. Edebî türlerin herhangi biri ile sanat icra etmek, mesela şiir söylemek, roman yazmak, hitabeler, konferanslar vermek belki insanın özdeşi olan sözü ve

<sup>68</sup> Yasin sûresi, 69.

<sup>69</sup> Kasas sûresi, 68.

konuşmayı ilgilendirdiği için sanatların en yükseklerindedir.<sup>70</sup> Allah'ın insanların bu yetilerini kullanması için haydi demesi, her birinin değerini izah edip şiir söyleyin, hikayeler yazın vs. demesi gerekmez. O her şeyi ulemânın, husûn-kubuh (iyi-kötü) ikilemi ile bir araya getirdikleri genel bir çerçevede ele alır. Neyi yasaklamışsa ondan kaçınılır. Neyin hangi özelliği veya oranı veya şekli yasaklanmışsa ondan kaçınılır. Onun dışında her şey serbesttir, hatta temel değerlere ulaşmada bunlar teşvik edilmiştir.

İkinci olarak, genel yasalarla insana tevdi edilen bütün emanetlerin taşınması ve işletilmesi istenmiştir. Bu âyet-i kerîmeleri saymaya gerek yoktur. Kur'an'da söylemek ve anlatmakla ilgili binlerce cümle var. Herkes söylemini istediği edebî tür ile dile getirir. Hatta ulaştırma<sup>71</sup> gibi daha genel ifadeler de var. Samimi duyguların, içten düşünüşlerin ulaştırılması da bunun içine girer. Rasûlullah (SAV)'ın bu gibi emirleri tutarken bize ulaştırdıkları hep farz/haram, namaz/oruç/hac zekat gibi şeyler değildir. Onun bize, nice ince duyguları, derin düşünüşleri ve belirleyici yargıları aynı ince, derin ve belirleyici anlatımları ile ulaşmıştır.

Bunu peşinen söyledikten sonra özelde şiire yönelik teşvikler, içimizi daha da serinletecektir. (!)

Bu teşvikleri Rasûlullah (SAV)'ın ve ashâbının şairlere karşı tavrı noktasında ve üç maddede ele alabiliriz:

## I. UMEYYE, LEBÎD, ZUHEYR GİBİLERİN VE SAİR ŞİİRLERİN DURUMU

Umeyye, peygamberliğin kendine geleceğini umuyordu. Şiirinde hep dînî motifleri işledi. Peygamberlik Rasûlullah (SAV)'e gelince ona inanmadı. Rasûlullah (SAV), onun hakkında "Umeyyetu'bnü Ebi's-Salt de neredeyse Müslüman olacaktı" buyurdu. Bunu daha önce anmıştık. Lebîd hakkındaki sözünü de aynı yerde aktarmıştık. Çok önemlidir, Rasûlullah (SAV)'ın bu gibi sözleri şiiri doğrudan teşvik eder anlamında yorum yapmıyoruz. Rasûlullah (SAV) şöyle diyebilirdi: "Geçin bunları, bunlar şiirdir, bana şiir de yaraşmaz, ne söylerim ne de dinlerim vs." Ama demedi çünkü şiir, şiir olarak yani bir söz ustalığı olarak zan altında değil ki Rasûlullah (SAV) onu aklasin veya ona teşvik etsin de Müslümanlar bu sayede bunun dinde caiz veya müstahsen olduğunu anlasınlar ve şiir döşenmeye başlasınlar. Böyle bir şey yoktur. İşte böyle bir şeyin olmaması şiirin tamamen doğal ve yasal bir insanî boyut olduğunu gösterir. Rasûlullah bu sözleriyle bir sanat olarak şiiri ve bir söz ustası olarak şairi değil şiirdeki muhtevayı değerlendirmiştir.

## II. HASSÂN GİBİLERİN DURUMU

Ebu Hureyre'nin aktardığına göre Rasûlullah (SAV) Hassan b. Sâbit hakkında "Rasûlullah yerine sen cevap ver ey Hassân, Allahım, (sen de) onu Rûhu'l-Kudûs ile destekle (اللَّهُمَّ أَيَّدْهُ بِرُوحِ الْقُدُّسِ)" diyerek dua etmiştir, veya "Onları hicvet, Cebrâil seninle

<sup>70</sup> Nitekim Hz. Ömer, "Kişinin en üstün sanatı şiir beyitleridir ki onları gereksinimlerinde sunar, saygın kimselerin gönlüne onlarla girer. kötülerin de kalbini onlarla yumuşatır" demiştir. Aslında bu, her güzel ve yerinde söze teşmil edilebilir ama doğrusu bence de söz türleri içerisinde şiirin ayrı bir yeri vardır. Yine de burada Yunus'un "Söz ola kese savaşı/ Söz ola kestire başı/ Söz ola ağulu aşı/ Bal ile yağ ide bir söz" dizelerini analım.

<sup>71</sup> "Onlar Allah'ın ulaştırılmasını emrettiği şeyleri ulaştırırlar (vasl)", Ra'd sûresi, 21. Bu, genelde akrabalık bağlarının gözetilmesi şeklinde yorumlanır. Halbuki bunun içine ulaştırmaya konu olabilecek her şey girer, güzel söz, tatlı dil, güler yüz, gönül alıcı konuşmalar v.s. Bunlar sözün hangi türünde olursa olsun fark etmez.

beraberdır"<sup>72</sup> demiştir. 'Âmir b. el-Ekva' isimli şair zâtın Hayber yolunda şiir söyleyişi ve Rasûlullah (SAV)'ın onu övmesi<sup>73</sup> de aynı şekildedir. Yani bu zatlar Müslüman'dırlar. İslâm'ı müdafaa sadedinde şiirler söylemişlerdir. Onların sözleri de şairlik sanatı olarak ele alınmamış, içerik olarak övülmüştür. Bu övgülerin şiiri desteklemesi şöyledir: Eğer şiir yanlış bir şey olsaydı Rasûlullah (SAV) "siz bu sözleri nesir olarak söyleyin, aruzla vezinle uğraşmayın" derdi. Yani İmruu'l-Kays'i yeren sözleri de şiire bir sanat olarak eleştiri değildir, Hassân ve Umeyye gibileri övmesi de. O, her şeyi olduğu gibi o sözleri de, sadece getirdiği hak ölçülerle ve konuları açısından değerlendirmiştir.

Buna daha çarpıcı bir örnek verebiliriz. Rasûlullah (SAV), Hutay'e'nin "Sana günler bilmediğin şeyleri gösterecek, sana haberleri azık vermediğin (tanımadığın) kişiler getirecek" sözü hakkında "Bu peygamberlik sözlerindedir (nübüvvet kelâmı)" demiştir.<sup>74</sup> Rasûlullah (SAV)'a yakışmayan şiirden bir beyit nasıl olur da nübüvvet kelâmı olabilir? Eğer o bu övgüsü ile edebî tür olan şiiri övmüşse, üstelik nübüvvet kelâmı diyerek övmüşse o zaman demek ki şiire nübüvvet kelâmı olmak yakışır?! Elbette değil! Burada övgü beytin anlamına yöneliktir. O anlamı şair şiirsel bir ifade ile ve edebî bir tür olan şiir ile dile getirmiştir. Bir peygamber aynı anlamı söylemek isteseydi, faraziye kurmak zorundayız, muhtemelen şiir ahengi taşımayan daha uzun veya kısa bir cümle kuracaktı. Bir bu kadar önemli olan diğer husus da şu ki Rasûlullah (SAV), bu türden nesirsel sözleri de aynı şekilde övmüştür, yerilecek cinsten ise yermiştir. Rasûlullah (SAV) övgüsü de yergisi de anlama ve içeriğin şer'î değerine yöneliktir.

### III. KA'B B. ZUHEYR GİBİLERİN DURUMU

Rasûlullah (SAV), bilindiği üzere Ka'b'a, okuduğu şiire karşılık bir hediye olarak bürdesini yani hırkasını giydirmiştir. Yine bilindiği üzere Ka'b o meşhur kasidesinde, sevgilisini biraz da ayıpçı ifadelerle tasvir ediyor. Ama Rasûlullah (SAV)'den o kısımlara bir eleştiri gelmemiştir. Demek ki başkasının hakkına tecavüz yoksa, başkasının namusuna dil uzatılmıyorsa, kalpte eğrilik olmadan dinleyip geçiliyorsa ve şiir herkesi kendi sınırında gezdiren bir eda ile yorumlanmışsa o kadarına cevaz var demektir. Hatta Rasûlullah (SAV)'e de ashâp bu tarzda takılmış, ashâptan da ona takılanlar olmuştur.

### B. EDEBÎ BİR TÜR OLAN ŞİİRİN KONULARI

Konusuz şiir olmayacağına, biz de hep Rasûlullah (SAV) konuları yermiş veya övmüştür dediğimize göre o zaman Rasûlullah (SAV), şiiri hem övmüş hem yermiş midir sorusu akla gelmemelidir. Çünkü bu övgü ve yergiler, şiiri şiir yapan özellikler göz önüne getirilerek değerlendirilmelidir. O zaman şu sonuca varılır: Konu denen husus bütün konuşma ve söyleme biçimlerinde vardır. Yani hiç bir söz anlamsız ve konusuz olamaz. O halde konu, şiiri diğer edebî türlerden ve konuşma şekillerinden ayıran bir özellik değildir. Aynı konu ve anlam hangi edebî türle ifade edilirse edilsin Rasûlullah (SAV) ona bâtil ise karşı çıkmış, övülecek bir şeyse övmüştür, ses çıkarılmayacak bir şey ise de ses çıkarmamıştır.

<sup>72</sup> Sahîhu'l-Buhârî, *Edeb*, 91 (VII, 109).

<sup>73</sup> Sahîhu'l-Buhârî, *Edeb*, 90 (VII, 107-108).

<sup>74</sup> İbn 'Abdi Rabbih, *el-'İkdu'l-Ferîd*, V, 271.

Bu bağlamda Allah'ın "Onlar yapmayacakları şeyleri söylerler" âyetine dayanarak, şairlerin, haddi gerektiren bir şeyi şiirlerinde söylemeleri halinde had gerekir mi gerekmez mi konusunda ikiye ayrılımlarının<sup>75</sup> sebebinin yine edebî tür olan şiire bağlanması da bizce yanlıştır. Yani affedilmiş sebebinin bu sanılması yanlıştır. Çünkü affetme, görmezlikten gelme, örtme ve "iyi düşün, öyle olmamıştır" türünde itiraftan vazgeçirmeler normal sözler için de geçerlidir. Meselâ lağv yeminin keffaret cezası gerektirmediği âyetle sabittir.<sup>76</sup> Bu bir, ikincisi aynı yorumlama keşke "Ey iman edenler, niçin yapmayacağınız şeyleri söylersiniz" âyet-i kerîmesinde de işletilseydi de suçlama ve kınama siyakında gelen azarlama, şairlere olduğu gibi bütün müminlere de bir bahane oluverseydi (!) diyorum. Kaldı ki âyetin hemen devamında bunun büyük bir yanlış olduğu dile getirilmiştir.

Eğer şiirin bir özelliği de abartı ise, Rasûlullah (SAV)'in bazı beyitlerdeki abartılara karşı çıkışı yine onlar "edebî bir tür olan şiir"de geçtiği için değildir. Meselâ "Allah ve sen isterse (niz)" anlamındaki şirk sayılan sözlere karşı çıkışı böyledir.<sup>77</sup> Çünkü Rasûlullah (SAV), "Allah ve sen istersen" diyen kişinin bu hatasını düzelterek "Allah isterse, de, sonra Muhammed isterse (veya sonra Muhammed ister)" ya da "Yalnızca Allah isterse de" buyurmuştur. Kulu, Allah isteğine ortak kılmayıp, kulun isteğini O'nun istemesinden sonraya bırakmak en azından Allah kadrine saygı ve onun onurunu gözetmektir. Önemli olan şudur: Şiirin özelliği niye abartı olsun? Her söz çeşidinde abartı bulunabilir. "Şiirin en tatlısı en yalan olanıdır" sözü doğru kabul ediliyorsa, bunu doğru kabul eden kişi hikmet ehlinin doğru sözlerini değil, ayak takımının sahte şamatalarını beğenecektir veya doğru konuşan hatibi değil, yalanlar döktüren bir lâfbazanı alkışlayacaktır. Nasıl olmuşsa şiire böyle hak etmediği nitelikler yüklenmiş, daha yerinde deyişle yegâne özelliği bunlar kabul edilmiş, sonra da sanık sandalyesinde her şeye mahkum edilmiştir.

Dahası şiire, her şey konu olabilir. Kimileri kendi meyillerine uygun geldiğinden veya öylesi içinde yoğrulduğundan belli konulardaki şiiri şiir sayar. Biz onların bu eğilimlerini kabul etmeyiz, onlar da kendi kanaatlerinden şaşmazlar. Önemli değil. Ama şu bir gerçek ki insanları kanaatlerden çok aşamadıkları, belki de aşmamaları yakışan yaratılışları ile bu yaratılışa daima el koyan yaratıcı yönlendirir. Şeytânî boyuttan çokça söz ettik. Aslında şiirin temelini işte bu üç husus, yani "yaratılış", "Allah'ın tutuşu ve eli" ile "şeytan" oluşturur:

a. Yaratılış: İnsan gerçekten bir beşer olarak "en güzel işleyiş ve kalkış"<sup>78</sup> özelliği ile yaratılmıştır. Bunun için gerekli birikim de verilmiştir. Yaratılıştaki rengârenk söyleme, konuşma ve dile getirme yeti ve birikimleri ile donatılmıştır. Şairlik de bunlardan biridir ve şairlik çok boyutlu bir sanatkârlıktır.

<sup>75</sup> İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-'Azim*, thk. Muhammed İbrâhîm el-Bennâ, Muhammed Ahmed 'Aşûr, 'Abdulazîz Çuneym, Kahraman Yayınları, İstanbul, 1985, VI, 184.

<sup>76</sup> Bizim düşüncemize göre Müslümanlarla ve edebî bir tür olan şiire hiç alakası olmayan, tam aksine ısrarla söylediğimiz üzere şeytânî vahiyleri sezmeye çalışan küfür elebaşlarının bir niteliği olarak gündeme getirilen ve yer-mek üzere kullanılan "yapmayacaklarını söylerler" cümlesini böyle bir ictihada basamak yapmak çok uzak bir ihtimaldir. Olsa olsa Müslüman olup da günaha kapılmış, şeytan-sezginlerine özenmiş de ağzından öyle bir laf çıkmış olanlara geçerli kılınabilir, ancak "şiirinde söylerse" şartı yanlıştır. Çünkü o âyet-i kerîmede edebî tür olan şiirden bahsedilmediği gibi haddi gerektiren durumlarla ilgili ceza veya aflar hususî değil umumdür.

<sup>77</sup> Bk Ahmed b. Hanbel, 2430, 3077; en-Nesâî, 3713; İbn Mace, *Keffârât*, شاء الله وكتب

<sup>78</sup> Tîn sûresi, 4'te geçen ahsen-i takvîm, tüm birikimleri ile insanın eyleme geçişini ve onları kıvamlandırarak kıyama getirişini anlatır.



b. Allah'ın tutuşu ve eli: Yaradılış dışında O, insana sürekli öğretmekte, âyetlerini göstermekte, kalbini evirip çevirmektedir. Yeni vahiyler göndererek insana onurlu ve erdemli yaşamının yollarını göstermektedir. Okunan âyetler dışında ayrıca evrenin her köşesi ve birimi insanın iletişim kurabileceği bir uyumlulukta yaratılmıştır. Bu bağlamda ya da fıtrî bezeklerimiz dînî sayılmamalı ya da dînî deyince o üstün donanımlarımız dışlanmamalıdır.

c. Şeytan: O da tâ baştan beri Allah'ın yaptığını bozmaya çalışmaktadır.

Şunu da söyleyelim ki sadece edebî bir tür olan şiirin değil tüm beşerî üretimlerin kaynağında bu üç husus etkin olmak için vardır. Allah yanı galip gelen, yaratılışını güzel kıvamlandırır ve kıyama getirir, onun işi de temizdir, özü de sözü de, hissediş de güzeldir hissettirişi de. Şeytana yenik düşen veya onunla dirsek temasında olanlar da Allah'ın deyişi ile aşağıların en aşağısına çevriliş sergilerler. Özlerini bozarlar, sözleri çirkin durur, hissedişleri de hissettirişleri de düşüktür.

İnsan işte bu üç kaynağın kendine yüklediği tüm birikimleri romancı ustalığı ile işler, şair ustalığı ile işler, hatip ustalığı ile işler, daha önce olmayan bir sanat ortaya çıkarır o sanat ile işler. Doğrusu hiç bir kimsenin insanın bu kapsamlı ve derin boyutunu sınırlama hakkı yoktur.

### C. EDEBÎ BİR TÜR OLAN ŞİİRİN GÖREVLERİ

Edebi türlerin tür olarak birbirinden farklı yönleri vardır. Ahenkli ve müziksel özellikli de olması nedeniyle şiir genelde gönül coşturan bir ayrıcalık taşır. Özellikle yolculuk gibi şen ve coşkulu, daha genel deyişle duygu yüklü durumlar şiiri teşvik eder.<sup>79</sup>

Bu noktada bazı sözler yerinde anlaşılmadığı için olumsuz izlenimler ortaya çıkmıştır. Meselâ kocaman bir dîvânı olan İmam eş-Şâfiî'nin "şiir âlimlere ayıp kaçmasaydı (veya hafif kaçmasaydı) Lebîd'den daha şair olurum" sözü böyledir. Onun bu sözünden anlaşılrsa anlaşılrsa fıkıh gibi derin ve karmaşık konuların ele alındığı, kıyasların yapıldığı, yoğun âyet ve hadis dünyası, bir o kadar yorum ve çıkarımların bilinmesinin ve işlenmesinin gerektiği hatta ağıdalı bir bilim dili gerektiren bir ilimle uğraşan kişinin şiir gibi tatlı, hoş, duygusal bir dil isteyen sanatkârlığa zaman ayırması, medihler, hicivler, tasvirler dünyasına dalması ayıptır veya hafif düşer mânâsı anlaşılır. İmam'ın kastı budur. İmam eş-Şâfiî'nin, eğer mesaisini Lebîd gibi şiire verseydi "ondan daha" üstün olmasa bile onun kadar güzel şiirsel ürünler ortaya koyabileceğine, daha çok taşıdığı ilmin konularına yönelik yazdığı Dîvân'ındaki beyitler şahittir. Binaenaleyh İmam'ın o beytinde şiiri yerdiğini düşünmek yanlış oluyor.

O halde şiir toplumu hayra, iyiye, güzele, normale, derin, engin ve aşkın durumlara yönlendirme görevi taşımaktadır. Bunu kendi yapı ve özellikleri ile ortaya koyar. Büyük bir Allah vergisidir. Kimileri de bunu yanlış yolda kullanıyorlar, Allah da onlara mühlet veriyor.

<sup>79</sup> Burada örnek olarak Sahîhu'l-Buhârî, *Edeb*, 90 (VII, 107-108)'de geçen 'Amir b. el-Ekva' isimli şair zâtın Hayber yolunda şiir söyleyişi anılabilir.

## ŞİİR VE ŞAİRE DAİR DİĞER HUSUSLAR

### A. EDEBÎ BİR TÜR OLAN ŞİİRİN DİLİ VE ŞAİR KİMLİĞİ

"Şiir ve şâ'ir" in Şu'arâ sûresinde ve Kur'ân'ın diğer yerlerinde, kök anlamı çerçevesinde ve Kur'ân alternatifi "şeytan sezgicileri" özel anlamıyla kullanıldığını anlatmıştık.

"Edebî bir tür olan şiirin ustası şair" hiç bir zaman bu sezme, hissetme ve fark etme alt yapısından ve becerisinden yoksun olmaz.<sup>80</sup> Gerçi şairlik sadece böyle bir beceri varsa var yoksa yok türünden tek unsurlu bir yapılanma değildir, ancak temelini bu unsur teşkil etmezse ona da şairlik denmez. Hatta bütün edebî türlerin ustaları, belki bütün sanat ehli, her sanatkâr ruhunun ortak becerisi olan "herkesin seçemediğini seçme, fark edemediğini fark etme yetisi" taşırlar. Değilse sanat olmaz, sanatkâr doğmaz.

Aslında hiç bir anlam daralması veya genişlemesi olmazsa şairlik terimi bu kavramı gösterir. Yani şairlik "herkesin seçemediğini seçme, fark edemediğini fark etme" yetisidir. Her ulusun tarihinde bir zaman olmuş bu kelime bu yetiye sahip olup da fark ettiği şeyleri nazım olarak döktürenler hakkında terimleşmiş veya anlam daralmasına uğramıştır. Bu daralma bir merhale olmalıdır.

İkinci merhale fark etme ve sezme biçim ve yöntemi ve fark edilenlerle ilgilidir ve ikiye ayrılır: Birincisi, başkalarının fark edemediği makûlâtı, aşkın bir zihin çalışması ile fark etme biçim ve yöntemi, ikincisi ise; engin bir rûhun derinliklerinde kaynayan duyguları, engin bir ruh ile fark etme biçim ve yöntemi. Biri aklî diğeri rûhî bir boyut olmaktadır. Ayrıca her iki yöntemin de üzerinde çalıştığı konular vardır. Mesela erdemler ve düşüklükler gibi. Yöntemi ve konuları besleyen unsurlar da önemlidir, takva ve fucûr birikimleri ya da şeytan ve melek girdileri (vesvese ve ilhamlar) gibi. Özetlersek şairlik aklî ve rûhî yöntemlerin, kabaca erdemleri ve düşüklükleri konu alan bir sanatın ve şairin bizzat kendinde bulunan birikimlerle dışardan gelen düşündürümlerin bileşkesidir: Yani yöntem/ konu/ öz-birikim ve dikteler. Bu üç temel boyutun bir sanatkârda bir araya gelme oranı, onun hakkında verilecek meslekî ve ahlâkî hükmü de değiştirmektedir. Bu bağlamda şunu bir daha tekrar edelim: Kur'ân, edebî tür olan şiiri hedef almaksızın yöntem olarak aklî ve rûhî istidadını, Allah vahyinin karşıtı konular içerisinde kendi fucûr ve şeytânî algılarıyla besleyerek ortaya koyan baş-çekerleri gündeme getirip yermektedir ve çok önemlidir, bu baş-çekerler, ortaya koyduklarını, ister şiir, ister roman, ister hitabe, ister normal konuşma biçiminde ortaya koysunlar Kur'ân açısından fark etmemektedir. Kur'ân, bunu nitelemiş ve bunu reddetmiştir, sanat olarak ne şiiri, ne romanı, ne hitabeyi, ne de diğer konuşma ve söyleme türlerini reddetmiştir.

Fark etme ve sezme, sanatkârın temel özelliğidir demiştik. Rasûlullah (SAV)'in şiir nedir sorusuna 'Abdullah b. Ravâha "Gönlümde düğümlenen ve dilimden dökülen bir şeydir" şeklinde cevap vermiştir.<sup>81</sup> Gönlümde düğümlenip bükülen (ihtilâc) derken kastedilen şey, derin bir duyum hâli, yani anlamların belli belirsiz yoğunlaşmış ve birden seçilip dilde su yüzüne çıkması hâli olsa gerektir. Abdullah b.

<sup>80</sup> Şaire bu sebeple şair dendiğini daha önce anmıştık, bk. Bu makale, "A. Şi'r (Şa'ara) Kökü/ Sözlük ve Terim Anlamı"

<sup>81</sup> İbn 'Abdi Rabbih, *age.*, V, 278.

Ravâha'nın bu tahlîli başka bir anlatımla şudur: Şairin özü/kimliği ile girdilerinin kesiştiği belirsizliğin dilde belirmesi hâli. Ka'bu'l-Ahbâr, "Biz Tevrat'ta bir topluluk buluruz, İncilleri gönüllerindedir, dilleri de hikmet söyler, sanırım onlar şâirlerdir" demiştir.<sup>82</sup> Bu bakımdan şiir bir birikimli-girdili gönül ve söyleyen dil olayıdır.

## B. ŞİİRİN KUR'ÂN-I KERİM ORTAMINDAN FARKI

Bu, Kur'ân-ı Kerîm ortamının diğer bütün ortamlardan farkı olarak da ele alınabilir. Allah vahyi Peygamber'e inerken kesin bir korunmuşluk söz konusudur.<sup>83</sup> Bu korunmuşluk yukarıda sözünü ettiğimiz âyet-i kerîmelerde geçtiği üzere özellikle şeytânî girdilere karşı bir korumadır. Peygamber'e inen vahyin manevî havası çevredekiler üzerinde de etkindir. Ayrıca Allah'ın Kitabı'nı birlikte müzakere edenlerin üzerlerine sekîne indirildiği, kendilerini rahmetin kuşattığı, meleklerin çevrelediği ve Allah'ın onları katındakilere andığı da bilinmektedir.<sup>84</sup> Yine de Peygamber dışındakiler için Peygamber'in korunduğu gibi bir koruma olmaz. Örneğin yapılan müzakerelere hevâlar ve şeytânî girdiler karışabilir.

Kur'ân'ın reddettiği "şeytan sezgiciliği" anlamındaki şiir ortamı, "Allah vahyi ortamı"nın tam aksine şeytanların ve hevâların güdüm ve çekim alanı içerisindedir.

Edebî bir tür olan şiire gelince anılan iki ortamdan hangisinin etkisinde ise onun hükmüne tâbîdir. Rasûlullah (SAV)'in şâirlere dair övgü ve yergilerinin temel tutacağı budur. Hassân b. Sâbit ve İmru'ul-Kays uç örneklerinde olduğu gibi. Kısmen eleştirilen veya övülenlerin sözleri de aynı gerekçe ile övülmüş veya yerilmiştir. Diğer söyleme biçimleri/söz sanatları da aynen şiir gibidir.

## C. DİNLEDİĞİ ŞİİRLERİ NİYE DİNLEDİ/ELEŞTİRELİ

Rasûlullah (SAV) ve diğer peygamberler insanları sıkboğaz etmeye ve onlar üzerinde baskı kurmaya gelmediler. Herkesin söylediği her sözün başına dikilmediler. Her hareketin yakasına yapışmadılar. Onların hayatına Kur'ân ve Sünnet'in genel ve örnek uyarıları kadar affeden, hoş gören, bağışlayan, hüsn-i zan besleyen, özel duyumsama ve düşünceleri üstün bir edep ve saygı içinde dinleyen hatta paylaşan tavırlar da hâkim olmuştur. İzleyen müminlere gerilen peygamberî kanat<sup>85</sup> onların, bir noktaya kadar zaaflarını, eksiklik ve hatalarını da kucaklar. Berâet ve tavır koyma, bunların bir üstü veya katmerlisi olan isyan/masiyet söz konusu olunca emredilmiştir.<sup>86</sup>

Allah'ın, kullarına karşı böyle davrandığını, Rasûlullah (SAV)'den ve ona inananlardan da bu sebeple böyle davranmalarını istediğini düşünüyorum. Ancak, beğeni düzeyinde değil de hoşgörü havasında bir yaklaşım olduğunu düşünüyorum. Bir za'fın üstün bir edebiyat kılıfı giymiş olması alkış toplamaz.

<sup>82</sup> İbn 'Abdi Rabbih, *age.*, V. 274.

<sup>83</sup> Meselâ bk. Cin sûresi, 27-28.

<sup>84</sup> Ebû Dâvûd, 1455; Tirmizî, 2946; Müslim, 2699; İbn Mâce, 225.

<sup>85</sup> Şu'arâ sûresi, 215.

<sup>86</sup> Şu'arâ sûresi, 216.

## D. SONUÇ VEYA TOPLUMA HÂKİM ZİHNİYET OLMAYAN ŞİİR

Her hâlükârda toplumda hâkim hava İslâm'a göre Allah vahyinin olmalıdır. İzlenen Allah âyetleri ve hikmet, toplumun zikri olma özelliği taşımaktadır.<sup>87</sup> Kişileri ticaret ve alışveriş Allah'ın zikrinden alıkoymamalıdır.<sup>88</sup>

Bu arada dünya ve dünyalıklar bırakılmayacaktır. Bu bırakmayış mubah değil kendi ölçü ve oranlarını korumak kaydıyla vaciptir. Örneğin ticaret ve alışveriş olacak ama Allah'ın zikrinden alıkoymayacak. Namaz bittikten sonra yeryüzüne dağılıp Allah'ın fazlını aramak gerekir.<sup>89</sup> Herkes kendi mesleği ile bu lütfu arar. Şair şiiri ile, edebiyatçı makale veya köşe yazısı ile, bakkal dükkanı ile v.s. Bu da farzdır, herkesin kendi rızkını araması farzdır. Bu mesleklerin hepsi aslında hakıyla yapanlar için de bir sanattır. İslâm hiçbir şeyde geçiştirmeyi yeğlemez. O, israf ve aşırılığı istemez. Erdemli toplumlarda ahiret yürümüş de dünya durmuş değildir. Ahiret yavaşlatılır veya durdurulur da dünya koşturulursa o yanlış olur. Müslümanlar, dünyalık amelleri ile de ahirete koşanlardır. Ukbâlık amellerimizle zaten dünyayı peşimizden koşturarak Allah rızasına erişiriz. İstiğfar eden toplumlara bulutlar şırıl şırıl dökülürler. Dökülmez de kıtlıklarda sinanılırlarsa sabır taşından rahmet içerler. Allah soğan dikenini ve sarımsak ekenini kınıyorsa bunları, özgürlüğün bıldırcın etine ve kudret helvasına yeğledikleri için kınıyor. Edebî bir tür olan şiiri kokuşturmadan döktürenleri Allah niye kınasın. Bizi konuşan varlıklar olarak yaratan niye güzel konuşanların ağzına kilit vursun. Sorun sadece şudur: Güzel konuşanların, bu arada onlardan bir grup olan şairlerin sözü yaygara koparıp da en güzel konuşan varlık olan Allah'ın sözünü bastırmasın. Hiç bir kitap Allah kitabının üstüne ne teorik olarak ne de pratik olarak çıkarılmasın. Herkes Allah karşısında haddini bilsin, kimsenin sınırı da çiğnenmesin.

Allah'a karşı cephe oluşturan şeytan takımına, şeytan dinleyip şeytan sezen şairlerine ve onlara uyan ayak takımına gelince, imtihan gereği bizzat Allah onlara fırsat ve mühlet vermiştir. Onları, yok etmek gibi bir ütopyaya düşmeden Allah ile durdurup eyleme geçmek<sup>90</sup> üzere biz "Kur'ân Şairleri Müslümanlar" dosdoğru ve dik durmalıyız. ♦

<sup>87</sup> Ahzab sûresi, 34.

<sup>88</sup> Nur sûresi, 37.

<sup>89</sup> Cuma sûresi, 10.

<sup>90</sup> "لا حول ولا قوة إلا بالله" sözü bu anlama geliyor. Çünkü havl, olumsuzluğa karşı çareyi anlatır. Bu da en azından onu durdurmakla olur. Şeytan ve imtihan bu dünyada ortadan kaldırılamazlar ama olumsuz etkileri durdurulur. Kuvvet ise eylem yapacak kişiye lâzım olan güçtür. Ancak Allah ile olan güç de onun razı olduğu ameller için geçerlidir. "لا حول ولا قوة إلا بالله" sözü, Müslüman'ın ağzından dökülünce bu anlamdadır. Değilse şeytanın gücünü de yaratan Allah'tır.



## HİCRÎ II. YÜZYILDA İSTİHSÂN VE MASLAHAT KAVRAMLARI

Şükrü ÖZEN\*

### ISTIHSAN AND MASLAHAT CONCEPTS IN SECOND CENTURY AFTER THE HEGIRA

The formative period of Islamic legal methodology, i.e. the second century after the Hegira, witnessed the emergence of some new concepts and terms. The concept that was established on an ad hoc basis to overcome the challenges, which the strict reasoning (*qiyas*) causes, was named as *istihsan*. The classical sources mention that Abu Hanifa introduced the term *istihsan* to the Islamic legal thought. Although we do not know his definition of this technical term, there are some explanations narrated from him in the works of his disciples such as Abu Yusuf and al-Shaibani, and in the works of al-Shafii who was an opponent of *istihsan*. In this article, depending on the early sources, I argue that the principle of *istihsan* has already existed as part of the actual reasoning of the jurists before Abu Hanifa, and I try to explore the meaning of this principle when it emerged.

## I. EBÛ HANİFE'DE İSTİHSÂN

### 1. KAVRAMIN ORTAYA ÇIKIŞI

Klasik kaynaklar umumiyetle istihsânın Ebû Hanîfe ile başladığını ve onun adıyla tanındığını kaydederler.<sup>1</sup> İstihsânın III. asırda<sup>2</sup> (= nesilde) ortaya çıktığını<sup>3</sup> belir-

\* Doç. Dr., TDV. İslam Araştırmaları Merkezi, s.ozen@lycos.com

<sup>1</sup> Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali es-Saymerî, *Albâru Ebî Hanîfe ve Ashâbîhi* (nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî), Haydarâbâd 1976, s. 12; Ebûl-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *Edebü'l-Kâdî* (nşr. Muhyî Hilâl es-Serehân), Bağdat 1391/1971, I, 650; İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *Mûlâhıhasu lbtâli'l-Kıyâs ve'r-Re'y ve'l-İstihsân ve't-Taklîd ve't-Ta'îl* (nşr. Saîd el-Efgânî), Dimaşk 1379/1960, s. 5, 9; Ebû İshâk İbrâhîm b. Ali eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'* (nşr. Abdülmecîd Türki), Beyrut 1408/1988, II, 979; İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveynî, *Kitâbü't-Telûs fi Usûli'l-Fıkâh* (nşr. Abdullah Cevlem en-Nîbâlî – Şübbeyr Ahmed el-Ömerî), Beyrut 1996, III, 310; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ min İlmi'l-Usûl*, Bulak 1325, I, 274; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *İrşâdu'l-Fulûl ilâ Tahkîki'l-Hak min İlmi'l-Usûl*, Beyrut 1399/1979, s. 240.

<sup>2</sup> İbn Hazm asır kelimesini yüzyıl anlamında değil nesil anlamında kullanmaktadır. Ona göre IV. asır hicrî yıl olarak 140'lardan sonraaya tekabül etmektedir (bk. *el-İfakâm fi Usûli'l-Ahkâm*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut

ten İbn Hazm (ö. 456/1063): "Ebû Hanîfe'den önce istihsânı kabul eden hiç kimse bilmiyoruz. Nadiren Mâlik'in de istihsânı olmuştur. 'Bu konuda kıyas şudur, ama bunun hilâfını iyi görüyoruz' diyorlar" şeklinde bir açıklama getirir.<sup>4</sup> Ancak İbn Hazm'ın bu tespitinin istihsân teriminin ortaya çıkışı ve kıyas terimine mukabil kullanımıyla ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Zira bizzat kendisi re'y ve istihsân terimlerini aynı manayı ifade eden lâfızlar olarak görür ve re'y kavramını hüküm verirken en yararlı, en ihtiyatlı ve sonuçta en sâlim olanı esas almak ve *istihsân* kavramını da kişinin kendi re'yi ile bunlar arasından birini benimsemesi şeklinde anlar<sup>5</sup> ve sahâbeden re'y, istihsân ve tercihe (= *ihtiyâr*) dayalı pek çok hüküm rivayet edildiğini belirtir.<sup>6</sup>

Araştırmalar göstermektedir ki her ne kadar Irak ekolünden önce istihsân terimi<sup>7</sup> kullanılmamış ise de prensip ve kavram sahâbede mevcut idi. Nitekim sahâbe döneminde verilen fetvâlar ve mahkeme kararları incelendiğinde re'y kapsamında istihsân kavramı altına girebilecek hüküm ve uygulamaların bulunduğu görülmektedir. Meselâ Hz. Ömer döneminde köle annelerin (= ümmü veled) satışının, belli durumlarda Ehl-i Kitap kadınlarıyla evlenmenin ve mut'a nikahının yasaklanması, bir defada verilen üç talâkın geçerli sayılması gibi medenî hukuk; kıtlık zamanı hırsızların ellerini kesilmemesi, içki içmeye had cezası getirme ve evlilerin recminde sertlik gösterme gibi ceza hukuku alanında yeni düzenlemeler getirildi. Bu kararların alındığı ortamlar kamu yararı, hakkaniyet yahut daha başka benzer nedenlere dayanılarak yerleşmiş muayyen bir kaidenin dışına çıkmayı gerektirir.<sup>8</sup> Şâtîbî (ö. 790/1388) işte bu tür sahâbe uygulamalarının mürsel maslahat ve istihsân terimleri altına gireceğini söyler.<sup>9</sup> Çünkü bütün bu örneklerde şartların değişmesiyle ortaya çıkan yeni durumun icabına göre hukukî kural değiştirilmektedir.



1403/1983, VI, 146). Nitekim Ebû Hanîfe'nin 150 yılında vefat ettiği göz önüne alınınca İbn Hazm'ın bu sözü yerine oturmaktadır.

<sup>3</sup> İbn Hazm, *Mütafâhıs*, s. 5.

<sup>4</sup> İbn Hazm, *a.g.e.*, s. 9. Bir rivayete göre İbn Hanbel "Ebû Hanîfe'nin taraftarları 'bunu istihsân ediyoruz ve kıyası terk ediyoruz' diyor, hak olduğunu düşündükleri şeyi istihsânla terk ediyorlar. Ben gelen her hadisi kabul eder, ona kıyas etmem" demiştir. Bk. Âlû İbn Teymiye, *el-Müsvede fi Usûli'l-Fıkı*, Kahire 1983, s. 403.

<sup>5</sup> İbn Hazm, *el-İlâkâm*, VI, 16 ve VII, 113.

<sup>6</sup> İbn Hazm, *a.g.e.*, VII, 118.

<sup>7</sup> İbn Mes'ûd'dan rivayet edilen "Mü'minlerin iyi gördüğü Allah katında da iyidir ve mü'minlerin kötü gördüğü Allah katında da kötüdür" sözü istihsân teriminin başka bir söyleyiş biçimiyle (raâ hasenen) ifadesidir denebilir. Rivayetın kaynakları için bk. İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf en-Nemerî *Câmi'u Beyâni'l-İlm ve Fadlîh ve-mâ Yenbegî fi Rivâyetihi ve Hamlih*, Dârul-Erkâm, 1398/1978, I, 60; Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali, *el-Fakîh ve'l-Mütefakkîlî* (nşr. İsmâîl el-Ensârî), Beyrut 1400/1980, I, 167; İbn Kayyim el-Cevziyye, Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekir, *İ'lâmü'l-Muvakkîn an Rabbi'l-Âlemîn* (nşr. M. Muhyiddîn Abdülhamîd), Beyrut 1977, IV, 138. Şeybânî kendisinin rivayet ettiği *Muvatta'* da (nşr. Takıyyüddîn en-Nedvî, Bombay-Dimaşk 1412/1991, I, 630) bu sözü temrîz sigasıyla Hz. Peygamber'e nisbet eder. Ayrıca Cessâs (Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî, Küveyt 1985-89, IV, 227) hadis olabilir dediği bu sözü istihsân lehine bir delil olarak kullanılmıştır. Serahsî (Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed, *el-Usûl*, nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî, İstanbul 1984, II, 207) ise doğrudan Hz. Peygamber'in bir hadisi olarak zikreder ve bu ibareyi İbn Mes'ûd'un sıkça kullandığını belirtir. Rivayet hakkında geniş bilgi için bk. Abdülhay el-Leknevî, *et-Ta'likü'l-Mümecced alâ Muvattai Muhammed* (asıl ile birlikte nşr. Takıyyüddîn en-Nedvî), Bombay-Dimaşk 1412/1991, I, 630-635.

<sup>8</sup> Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, İslâmabad 1970, s. 145; Ali Hasan Abdülkâdir, *Nazratün Âmmetün fi Târîhi'l-Fıkhi'l-İslâmî*, Kahire 1965, s. 57-77, 219. Hz. Ömer döneminde efendisinin malını çalan kölenin elinin kesilmemesi ile ilgili İmam Şâfi'nin yorumu için bk. Muhammed b. İdrîs eş-Şâfi, *İltilâfü Mâlik* (*el-Üm ile birlikte nşr. Muhammed Zührî en-Neccâr*), Beyrut 1973, VII, 233.

<sup>9</sup> Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ eş-Şâtîbî, *el-Muvâjakât fi Usûli's-Serîa* (nşr. Abdullah Drâz), Kahire 1395/1975, IV, 5.

Sahâbe döneminde istihsânın varlığına ilişkin tartışmada Şâfiîler, doktrindeki görüşlerine uygun olarak, sahâbenin istihsâna dayalı hüküm vermediklerini savunurlar. Mezhebin ileri gelenlerinden İmam Gazzâlî'ye (ö. 505/1111) göre sahâbe delilsiz ve hüccetsiz hüküm verme demek olan istihsânı yasaklama noktasında icmâ etmiştir. Başlarına pek çok hâdisе geldiği halde onlar nasların zâhirlerine ve benzerlerine bağlı kalmışlar ve hiçbiri "iyi gördüğüm için bu şekilde hüküm verdim" dememiştir. Böyle bir şey demiş olsaydı ona karşı sert çıkarlar ve "Sen kimsin ki istihsânın şeriat olsun ve sen bize şâri' (kanun koyucu) olasın?" derlerdi. Muâz b. Cebel de Yemen'e gönderildiğinde hüküm verirken istihsân yaparım dememiş, sadece Kitap, Sünnet ve ictihada başvuracağını söylemiştir.<sup>10</sup> Ancak Gazzâlî bir başka yerde "Kıyası vazetmiş olsalar ve kendi re'yleriyle doğru görerek ve kendiliklerinden icat etselerdi (= *lev vadau'l-kuyâse ve ihtera'û istisvâben bi-re'yihim ve min indî enfüsühim*), hak ve uyulması gerekli' bir şey yapmış olurlardı. Allah, Muhammed (sa) ümmetini hatada birleştirmes. Dolayısıyla onların dayanaklarını aramamıza gerek yoktur"<sup>11</sup> diyerek az önceki görüşüne aykırı düşmüştür.

## 2. İSTİHSÂN TERİMİNİN MÜCİDİ

İstihsân kelime olarak "bir şeyi iyi saymak, hoş bulmak, beğenmek" anlamında kullanılmaktadır. Dil açısından, başkalarının öğrenç dahi olsa insanın arzu (=hevâ) edip meylettiği şey anlamı taşır.<sup>12</sup> Hevâ ise bir delil bulunmaksızın nefsin istediği, arzulanı şeydir.<sup>13</sup> İstihsân bu anlamlar yanında bir şeyin iyi olduğunu bilmek ya da sanmak anlamlarına da gelir.<sup>14</sup> Ayrıca bir şeyi istihsân etmek demek onun iyi olduğuna inanmak demektir ki *istikbâh* kelimesinin yani bir şeyi çirkin bulmanın zıttıdır. Yahut uymak için en iyiyi aramak demektir. "Sözü işitip en iyisine uyan kullanımı müjdele"<sup>15</sup> âyetiyle emredilen budur.<sup>16</sup> İstihsân teriminin kullanılmaya başladığı dönemlerde nadir de olsa zıttı olan *istikbâh* kelimesi de kullanılmaktaydı.

Oryantalistlerden Goldziher kaynakların verdiği bilgilerden hareketle istihsân prensibini kuranın bizzat Ebû Hanîfe olduğunu savunur. Bir başka oryantalist Schacht ise istihsânın Iraklıların fiili akıl yürütmelerinin bir parçası olarak Ebû Hanîfe'den önce zaten var olduğunu ve onu ifade eden teknik terimin ilk olarak Ebû Yûsuf zamanında ortaya çıktığını söyler.<sup>17</sup>

Schacht'ın bu ifadesi gerçeği kısmen yansıtmaktadır. Hakikaten onun belirttiği gibi fikhın gelişim sürecinde kavramsal çerçeve ile bu çerçevenin ifadesi olan terminolojinin ortaya çıkışı arasında bir zaman aralığı var olmuş; bir çok kavram gibi istihsân da anlatımı için standart, teknik bir ifade tarzı kazanmadan uzun süre bir metot olarak

<sup>10</sup> Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 278-279.

<sup>11</sup> Gazzâlî, *a.g.e.*, II, 253.

<sup>12</sup> Teftâzânî, *et-Telvîh*, II, 572.

<sup>13</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, II, 1092.

<sup>14</sup> Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. et-Tayyib el-Basrî, *el-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkı*, Beyrut 1983, II, 297.

<sup>15</sup> ez-Zümer 39/17.

<sup>16</sup> Serahsî, *Usûl*, II, 200; ayrıca bk. Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer ed-Debûsî, *Takvîmü'l-Edille* (nşr. Halil Muhyiddin el-Meys), Beyrut 2001, s. 404.

<sup>17</sup> Schacht, Joseph, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1975, s. 112. Mu'tezile'den Ebû'l-Hüseyn el-Basrî (bk. *el-Mu'temed*, II, 295) istihsânı Ebû Hanîfe'ye nispet etmeksizin: "Ebû Hanîfe'nin taraftarlarının istihsân ile görüş ileri sürdükleri hikâye edilmiştir" der. Şevkânî de bazı Hanefîlerin Ebû Hanîfe'nin istihsânı kabul ettiği rivayetini reddettiklerini söyler (bk. *İrşâdü'l-Fuhûl*, s. 240). Bu söz ihtilafı olan istihsân tanımı için doğru kabul edilebilirse de Ebû Hanîfe'de ne anlamda olursa olsun asla istihsân kavramının mevcut olmadığı iddia ediliyorsa bu tarihî vâkıya tamamen aykırı düşer.



kullanılmıştır.<sup>18</sup> Zira yukarıda değinildiği üzere sahâbe ve tâbiînden gelen bazı örnek uygulamalar istihsânın onlar tarafından kullanılan bir yöntem olduğunu ortaya koymaktadır. Öte yandan aşağıda anlatılacağı üzere Ebû Hanîfe'den önce vefat eden resmî devlet memuru İbnü'l-Mukaffa' (ö. 142/759) kavram olarak istihsândan söz etmiştir. Ancak Schacht'ın terimin kullanımının Ebû Yûsuf'la başladığı iddiası sırf eseri günümüze gelmiş müellifler açısından doğru olsa bile klasik İslâm kaynaklarında bu terimi ilk olarak Ebû Hanîfe'nin kullandığı yolunda yer alan ifadeleri yalanlamanın mantıklı bir gerekçesi olamaz. Üstelik Hanefî mezhebi âlimlerinin aleyhte söylenenleri cevaplama yönünde oldukça sıkıntıya düşmelerine rağmen böyle bir şeyi yalanlamaları göz önüne alındığında bu iddianın tamamen destekten yoksun olduğu ortaya çıkmaktadır. Bütün bunlar bir yana Ebû Yûsuf kendisi ve hocasının aynı düşündüklerini belirttiği bir akıl yürütmeyi *istihsân* olarak niteler ve burada kıyasa aykırı hüküm verildiğini ifade eder.<sup>19</sup> Keza Taberî bir konuda Ebû Hanîfe'nin "bunu istihsân ediyor ve şunun yerinde görüyorum" (*estahsinü hâzâ ve erâ bi-menzileti*) dediğini,<sup>20</sup> bir başka konuda Ebû Hanîfe ve öğrencisi Şeybânî'nin "istihsân ediyoruz" (*nestahsinü*)<sup>21</sup> ve bir başka yerde de Ebû Hanîfe ile taraftarlarının verdikleri bir hüküm hakkında "bu istihsândır, burada kıyas şudur" dediklerini<sup>22</sup> kaydeder. Birinci örnek ayrıca enteresandır; çünkü istihsânın genellikle kıyası terk etme olarak yorumlanmasına karşın istihsân sebebinin bir kıyas olabileceğini göstermektedir.

Ebû Hanîfe'nin ayrıca istihsân kelimesiyle eş anlamlı başka ifadeler kullandığı görülmektedir. Meselâ "ehabbu ileyne = bence daha hoş"<sup>23</sup> ifadesini kullanır. Bir başka yerde ise "Cuma günü gusletmek iyidir (hasen); insanlara vacip değildir" demiştir.<sup>24</sup> İstihsân kelimesinin zıttı olan istikbâh kelimesini de kullanmaktadır. Nitekim o, nikah akdinde kadına verilen mehre naslarda bir sınırlama getirilmemiş olduğu halde hırsızlık suçu dolayısıyla elin kesilebilmesi için gerekli olan miktara kıyasla, mehri asgarî on dirhemle sınırlamıştı. Bu durum öğrencilerinden birine sorulunca "kadının az bir şeyle mubah olmasını çirkin gördük (istakbahnâ)" demiştir.<sup>25</sup>

Cessâs'ın (ö. 370/980) da ifade ettiği üzere her ilim ve sanatın mensupları o ilme ilişkin başkalarının bilmediği bir inceliğe, bir ayrıntıya ve kapalı bir manaya vâkıf olur da onu açıklamak ve dinleyicilere anlatmak isterse, o bilgi için onu ifade eden ve anlatan isimler türetmeleri kaçınılmazdır.<sup>26</sup> Bu bakımdan Ebû Hanîfe de gerek tâbiîn ve gerekse kendi yaşadığı dönemlerde hararetli tartışmalara neden olan kıyas kavramının olumsuzluklarını gidermek için yeni bir çözüm bulmuş ve bunu ifade etmek üzere "istihsân" kelimesini kullanmıştır diyebiliriz.

<sup>18</sup> Zafar İshaq Ansarî, "Islamic Juristic Terminology Before Şhâfi': A Semantic Analysis With Special Reference to Kûfa", *Arabica*, XIX/3 (Leiden 1972), s. 299.

<sup>19</sup> Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhîm, *Kitâbü'l-Harâc*, Beyrut 1979, s. 182.

<sup>20</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *İhtilâfü'l-Fukahâ*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut ts., s. 247.

<sup>21</sup> Taberî, *a.g.e.*, s. 232.

<sup>22</sup> Taberî, *a.g.e.*, s. 239.

<sup>23</sup> Taberî, *İhtilâfü'l-Fukahâ*, s. 188.

<sup>24</sup> Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Hüccetü alâ Ehli'l-Medîne* (nşr. Es-Seyyid Mehdî Hasan el-Klânî el-Kâdirî), Âlemü'l-Kütüb, Beyrut ts. (Haydarâbad 1965'ten ofset), I, 279. İbrahim en-Nehaî'den gelen benzer bir rivayet için bk. a.mlf., a.e., I, 282, 285.

<sup>25</sup> Şâfiî, *İhtilâfü Mâlik*, VII, 223.

<sup>26</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 228.

### 3. EBÛ HANÎFE'NİN ÇAĞDAŞLARINDA İSTİHSÂN

İmam Ebû Hanîfe'nin çağdaşlarından istihsân kavram ve terimini kullananların bulunduğu dair kaynaklarda bazı kayıtlar yer almaktadır. Ömer b. Abdülazîz (99-101 / 717-720) döneminde Basra kadılığı yapmış olan Ebû Vâsile İyâs b. Muâviye (ö. 122/740) "İnsanlar iyi hal içinde oldukları sürece kararlarınızı kıyasa göre verin; fesat çıkarırlarsa istihsânda bulunun"<sup>27</sup> demek suretiyle hâkimlere kanunî yolların kötülükleri önlemede yetersiz kalması halinde istihsân prensibini önermektedir ki burada hukukun gerçekleşmesi için takdir yetkinizi kullanarak çareler arayın demiş olmaktadır. Yine İyâs b. Muâviye'nin "Gördüm ki mahkemede verilecek karar insanların iyi gördükleridir"<sup>28</sup> sözü de bu bağlamda değerlendirilebilir.

İkinci Abbâsî halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr (136-158 / 754-775) döneminde kâtiplik görevinde bulunan İbnü'l-Mukaffa', muhtemelen hicrî 140 (757) yılı civarında yazıp halifeye sunduğu bir ıslahat programı niteliğindeki *Risâle fi's-Sahâbe* adlı eserinde kıyasın kendine has fonksiyonunun ve sınırlarının genel, ama teknik olmayan bir tanımını ile katı sistematik akıl yürütmenin istenmeyen sonuçlarını bertaraf edebilecek olan re'y ve istihsânın hususî kullanımını verir,<sup>29</sup> ancak bu hususî terimi kullanmaz. Ona göre kıyasa sıkı sıkıya daima bağlı kalınması ihtilâfa neden olur. Çünkü din ve hüküm konularında kıyasa bağlı kalıp ondan hiç ayrılmak istenmezse çıkmazlara düşülür, şüpheler üzerinde yürünür, bilinen ve görülen çirkinliğe göz kapatılır ve kıyasın terk edilmesi istenmediğinden onu bırakma asla düşünülemez. Oysa kıyas ancak iyiliklere götürdüğü sürece kullanılacak bir delildir; götürdüğü şey iyi ve güzel (= *hasen* ve *ma'rûf*) ise uygulanmalı, kötü ve nahoş (= *kabîh* ve *müstenker*) bir şey ise terk edilmelidir. Çünkü arayış içinde olan kimse doğrudan kıyasın kendisini değil; bilâkis iyi ve güzel olanı, kişileri hakka ulaştıran şeyleri aramaktadır. Bir şey insanlara dürüst (= *müstakîm*) geliyorsa doğru olan odur; kıyaslara itibar edilmez. Meselâ ona göre bir adam "bana doğru söylememi ve hiç yalan söylemememi mi emrediyorsun?" diye sorduğunda verilecek cevap evettir. Ama bu kişi bunun her yerde genel geçer bir kural olup olmadığını anlamak için "şu şu konuda doğru söylemeli miyim?" diye sorularını sürdürür ve sonunda "zulmen öldürmek için kaçmakta olan bir adamın peşine düşen biri bana onun ne tarafa kaçtığını sorduğunda ona doğruyu söylemeli miyim?" diye sorarsa o zaman kuralı bozmalı, üzerinde görüş birliği sağlanmış iyi ve güzel olanı yapmalıdır.<sup>30</sup>

<sup>27</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 229; İbn Ferhûn, İbrâhîm b. Ali, *Keşfü'n-Nikâbi'l-Hâcib min Mustalâhi'bnî'l-Hâcib* (nşr. Hamza Ebû Fâris – Abdüsselâm eş-Şerîf), Beyrut 1990, s. 126; Bedreddîn Muhammed b. Behadır ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-Mufîit fi Usûli'l-Fıkhi* (nşr. Abdülkâdir Abdullah el-Ânî), Kuveyt 1992, VI, 88. İbn Hazm'ın rivayetine göre bu İyâs b. Muâviye kıyasa karşı olanlardandı. Yine onun rivayetine göre meşhûr Arap filoloğu el-Esmâ'îye "Halîl b. Ahmed kıyası reddediyor" dediğinde cevabı "O bunu İyâs b. Muâviye'den almıştır." oldu. bk. *el-İhkâm*, VIII, 34; İbn Kayyim, *İ'lâm*, I, 255. Her ne kadar İbn Hazm bu rivayeti, fikhî kıyası reddedenleri sıralarken kaydediyorsa da yalnız Halîl'in bir filolog olduğu göz önüne alındığında burada kıyasın gramerde geçersizliği ilkesi de anlaşılabilir ki bu, İyâs'ın fikhî kıyası reddetmediği anlamına gelebilir. Öte yandan İbnü'n-Nedîm'in (Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshâk, *el-Fihrist*, Beyrut 1398/1978, s. 64), Halîl'in nahiv meselelerini ortaya koymak ve kıyası tashih konusunda zirve noktada olduğunu belirtmesi bu rivayete kuşkuyla bakılmasını gerektirir. Nitekim İbn Hazm (*Mulâhhas*, s. 177) "Halîl nahivde kıyasa baş vururdu" rivayetine karşı "Onun bu kıyasa kesin gözüyle bakmadığı ve bir zan olarak telâkki ettiği sahih yolla aktarılmıştır" demek durumunda kalır.

<sup>28</sup> Cessâs, *a.g.e.*, a.y.

<sup>29</sup> Schacht, *Origins*, s. 102-103.

<sup>30</sup> İbnü'l-Mukaffa', Abdullah, *Risâle fi's-Sahâbe (Cemheretü Resâilil-Arab fi 'Usûri'l-Arabiyyeti'z-Zâhire* içinde nşr. Ahmed Zekî Safvet), Beyrut 1966, IV, 40-41.

İbnü'l-Mukaffa'nın kıyas iyi ve âdil sonuca ulaştırdığı sürece geçerli kabul edilmeli, kötü bir sonuca götürdüğünde de bırakılmalıdır düşüncesinin istihsân prensibine dayalı olarak kıyası terk eden Ebû Hanîfe'nin anlayışıyla paralellik arz ettiğinde kuşku yoktur. Bu konuda kimin kimden etkilendiği açık değilse de adı re'y, kıyas ve istihsân kavramlarıyla birlikte anılan Ebû Hanîfe'nin bir önceliğinden söz edilebilir.

Görüldüğü üzere hemen hemen eş zamanda gerek fakihlerin temsil ettiği akademik çevreler ve gerekse uygulayıcı durumunda olan kadılar ve siyâsiler kıyasın yetersiz kaldığını yahut âdil olmayan bir sonuca götürebildiğini tespit etmişler ve bu sonuçtan kaçınmak için istihsân metodunu önermişlerdir.

#### 4. EBÛ HANİFE'YE GÖRE İSTİHSÂN KAVRAMI

Şâfiî'nin hakkında "insanlar kıyas ve istihsân konusunda Ebû Hanîfe'nin aile fertleri sayılır"<sup>31</sup> dediği Ebû Hanîfe istihsânın şer'î hükümleri icap ettiren bir hüccet olduğunu söylemiş;<sup>32</sup> ama maalesef kendisinden bu kavramın ne anlam taşıdığı<sup>33</sup> ve hangi şartlarla meşrû bir delil olduğuna dair hiçbir açıklama gelmemiştir. Çünkü Iraklı ilk fıkıhçılar istihsân prensibini niçin tatbik ettiklerinin sebeplerini genellikle vermezler. Bu yüzden yerleşik bir kaideden ayrılmalarındaki amacın tabiatı ve sebepleri kesin olarak bilinemez. İstihsân hakkında kaynakların bize verdiği malzeme onların kıyası, kamu yararının yanı sıra, belli bir hadis yahut kendi bölgelerinde yaygın olan bir örf dolayısıyla terk ettiklerini gösterir. Onlar belli bir hadisin yahut belli bir örfün kamuya kıyastan daha çok yararlı olduğunu düşünürler.<sup>34</sup>

İstihsânı Ebû Hanîfe'ye nispet ederek ilk defa onun tanımını yapan Şâfiî ile bir Mürciî (Mu'tezilî)-Hanefî<sup>35</sup> olan ünlü kelâmcı Bişr b. Gıyâs el-Merfî (ö. 218/833) olmuştur. Onların verdiği tanıma göre istihsân *insanın bir delile dayanmadan kendi re'yi ile iyi gördüğünü esas alarak kıyası terk etmesidir*.<sup>36</sup> Ancak bu Ebû Hanîfe'nin bizzat kendisinden aktarılmış bir tanım olmayıp Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) de belirttiği üzere Şâfiî'nin onun sözlerinden anladığıdır.<sup>37</sup> Sonraki Hanefîlerin ihtilâfa düştüklerini ve bu yorumu reddettiklerini kaydeden<sup>38</sup> Şîrâzî'ye (ö. 476/1083) göre bu rivayet doğrudur. Çünkü Ebû Hanîfe delil bulunmayan bir yerde istihsân ifadesini kullanmıştır. Bir zina olayına tanıklık eden dört kişiden her biri zina eden adamın zina fiilini odanın ayrı ayrı köşele-

<sup>31</sup> Saymerî, *Ahâbâr*, s. 112.

<sup>32</sup> Mâverdî, *Edebü'l-Kâdî*, I, 650.

<sup>33</sup> Hayreddin Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, İstanbul 1989, s. 194. Kaynaklarda Ebû Hanîfe'nin öğrencisi Muhammed eş-Şeybânî'nin *Kitâbü'l-İstihsân* adlı bir eserinin var olduğu zikredilmektedir (İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, s. 288. Alıntılar için bk. Serahsî, *Usûl*, I, 328, 332, 336, 370, 372; II, 22, 24, 25). Ancak bu eserden yapılan alıntılarda haber-i vâhid olan hadislerle amel etme gereğinden ve onların bazı şartlarından; fikhî meselelerde fâsık, kâfir, çocuk, bunak durumunda olan insanların verdiği haberlerin değerinden söz edildiği halde kavram hakkında bir açıklama yer almamaktadır. Eser haber-i vâhidin delil olması gibi usûlü ilgilendiren konulara temas etmiş olsa bile muhtemelen metodolojik bir eser olmayıp sonraki dönemlerde fıkıh kitaplarında yer alan "istihsân ve kerâhiye" bölümleri türünde bir eserdir. Serahsî'nin *Usûl*'ünde söz konusu eserden yapılan alıntılarla *el-Mebsûl*'ta yer alan *Kitâbü'l-İstihsân* bölümündeki hükümlerin karşılaştırılması bunu doğrulamaktadır (bk. Serahsî, *el-Mebsûl*, İstanbul 1983, X, 145).

<sup>34</sup> Ahmad Hasan, *Early Development*, s. 146.

<sup>35</sup> Saymerî (*Ahâbâr*, s. 156), Bişr'in Ebû Yusuf'un öğrencisi olduğunu, kelâm ilmiyle şöhret yapması ve bu ilme aşırı ilgisi nedeniyle insanların ondan yüz çevirdiğini ve ünlü Mürciî Hüseyin en-Neccâr'ın mezhebini ondan öğrendiğini yazar.

<sup>36</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma*, II, 969.

<sup>37</sup> Zerkeşî, *el-Baîr*, VI, 94.

<sup>38</sup> Şîrâzî, *a.g.e.*, II, 969.

rinde yaptığına tanıklık etmesi halinde Ebû Hanîfe "İstihsâna dayanılarak tanıklıkları kabul edilir ve had cezası uygulanır" demiştir. "Niçin?" diye sorulunca da "Çünkü adam odanın ortasında fiili gerçekleştirmiş ve her biri de kendi bulunduğu köşeye daha yakın görmüş yahut zânî kadını bir köşeden diğer köşeye sürüklemiş olabilir" diye cevaplamıştır. Böyle bir cevap Şîrâzî'ye göre delil olamaz; olsa olsa delilsiz olarak ileri sürülen bir istihsân olabilir.<sup>39</sup> Hanefîlerin istihsânın tanımı üzerinde ihtilâf ettiklerini söyleyerek yedi ayrı tanım sıralayan Zerkeşî de yedinci olarak bu tanımı verir; kelimenin zâhir anlamının da bunu ifade ettiğini belirterek bu tanımın çirkin bir anlam taşıması nedeniyle bu yorumu Hanefîlerin inkar ettiklerini söyler ve sonuç olarak Ebû Hanîfe'den gelen bu rivayetin doğru olduğunu vurgular.<sup>40</sup> İbn Hazm'ın iddiasına göre Ebû Hanîfe ve Mâlik'e yakın dönemde anlaşıldığı şekliyle istihsân kendilerinin daha ihtiyatlı, daha hafif yahut âdetlere ve bilinenlere daha yakın yahut da şenâatten daha uzak gördükleridir. İbn Hazm bunu nefislerin hoşuna giden şey anlamına indirger.<sup>41</sup> Yine onun yaptığı bir diğer tanıma göre istihsân "kişinin yalnızca iyi gördüğüyle fetvâ vermesidir."<sup>42</sup> Kâdî İyâz'ın (ö. 544/1149) belirttiğine göre de bazıları Ebû Hanîfe'nin istihsânını "delilsiz görüş ileri sürme eğilimi" olarak tanımlamışlardır.<sup>43</sup>

Bütün bu aykırı yorumları haklı bulmayan Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'nin (ö. 436/1044) "görüşün sahipleri, seleflerinin maksatlarını daha iyi bilirler" diyerek<sup>44</sup> Ebû'l-Hasan el-Kerhî (ö. 340/951) gibi sonraki Hanefîlerin ortaya koydukları tanımı desteklemesi ilke olarak doğru olmakla birlikte burada gerçekleşen bir durum gibi gözükmemektedir. Evvelâ görüşün sahipleri dediği Hanefîler bir tek tanım ortaya koymamışlardır. Öte yandan başta Şâfiî olmak üzere istihsân muhaliflerinin boş yere, anlamadıkları bir kavrama yüklendikleri iddia edilmiş olmaktadır. Bilhassa istihsânla ilgili bize kadar ulaşan ilk açıklamaların sahibi Şâfiî'nin kendi dönemindeki bir kavramı bilmediği ve böyle olduğu halde redde kalkıştığı mantıklı gözükmemektedir.

İstihsân (=iyi ve hoş bulma) kelimesi keyfîlik anlamı taşımaya müsait olduğu içindir ki bir usûl kavramına ad olarak verilmesi esaslı bir kavram kargaşasına neden olmuştur. Bilhassa IV. yüzyıldan günümüze kadar uzanan süreçte istihsân literatürünü, onun hakkında yazılıp çizilenleri gözden geçirdiğimizde ilk fark edilen husus, kavrama birbiriyle ilgisiz anlamlar kazandırma çabasıdır. Muhalifler önce geçmişte Şâfiî'nin yaptığı gibi kavramı sırf akla ya da arzuya dayalı bir düşünce olarak ele alır; kötü arzu ve ihtirasa, dinde yenilik ve bid'ate indirger<sup>45</sup> ve eleştirilerini bu noktada yoğunlaştırırlar. İstihsân taraftarları bu eleştiriler karşısında öyle bir istihsân yorumu yapmışlardır ki kavrama karşı çıkan muhalifler bile sonunda "kastınız buysa tamam, kabul" deme noktasına gelmişlerdir.

Bir diğer tespitimiz istihsânın tartışmalı tariflerinin kim ya da kimler tarafından yapıldığının belirsizliğidir. Muhalif mezheplerin kaynaklarında istihsân prensibinin Ebû Hanîfe veya Hanefîlerce kabul edildiği belirtilerek söz konusu tanımlar sıralanır ve bazen listeye Mâlikîler de eklenir. Hanefîler'den Kerhî'nin istihsân tanımı en eski ta-

<sup>39</sup> Şîrâzî, *a.g.e.*, II, 970.

<sup>40</sup> Zerkeşî, *el-Bahr*, VI, 93-4.

<sup>41</sup> İbn Hazm, *el-Vikâin*, VI, 19.

<sup>42</sup> İbn Hazm, *Mûlafıhas*, s. 5.

<sup>43</sup> Kâdî Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ es-Sebtî, *Tertîbü'l-Medârik ve Takrîbü'l-Mesâlik li-Ma'rifeti A'lâmî Mezhebi'l-İmâm Mâlik* (nşr. Ahmed Bükeyr Mahmûd), Beyrut 1965, I, 95.

<sup>44</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, II, 295.

<sup>45</sup> Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-Medârik*, I, 95.

nımlardan biri olarak kaynaklarda sıklıkla yer alır. Dolayısıyla bu açıdan o bir dönüm noktasıdır. Nitekim İbn Hazm istihsân taraftarlarından aktardığı iki tanımdan birincisini Ebû Hanîfe ve Mâlik'in yaşadığı asra yakın zamanlarda kabul gören tanım olarak verir<sup>46</sup> ve ikincisini de Kerhî'nin tanımını olarak kaydeder.<sup>47</sup> Gazzâlî de yine kişiye nispet etmeden aktardığı iki ihtilaflı tanımı tenkit ettikten sonra üçüncü tanımın Kerhî'ye ve bazı Ebû Hanîfe taraftarlarına ait olduğunu söyler ve istihsânı desteklemekten aciz kaldıkları için bu tanımı getirdiklerini iddia eder<sup>48</sup> ki buradan onun İbn Hazm ile aynı düşünerek birlikte, Kerhî öncesi tanımla sonrasi tanımların mahiyet değiştirdiklerini ortaya koydukları görülmektedir.

İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) ise daha da ileri giderek ihtilaflı mananın Kûfelilerin meşhur görüşü olduğunu, iki kıyasın en güçlüsünü esas alma demek olan istihsâna hiç kimsenin delil olarak bir kıymet vermediğini<sup>49</sup> ve dolayısıyla bu anlamın kastedilmiş olmasının uzak ihtimal olduğunu söyler. Çünkü ona göre ümmet istihsân prensibi denilen bir meselenin sıhhati konusunda âlimlerin ihtilaflı olduğu noktasında görüş birliği içindedir. İstihsânı, her bir müslümanın kabul etmesi gereken sahih bir prensip oluşunda ümmetin ihtilaf etmeyeceği bir konuma getiren kimse geçmiş icmâa muhalefet etmiş olur ki bu câiz değildir.<sup>50</sup>

İbn Hazm'ın iddiasına göre sonraki ileri gelen Hanefî ve Mâlikîler istihsâna karşı tavır almada Şâfiîlerin yolunu tutmuşlar ve re'y, istihsân, mutlak temsil kıyası ve teşbîh kıyasına itimat konusunda seleflerinin metotlarını terk etmişlerdir.<sup>51</sup> İstihsâna karşı olan muhalifler cephesinde yer alanlardan biri Hanefîlerce genellikle gözden kaçırılan ünlü Hanefî fakîh ve muhaddis Ebû Ca'fer et-Tahâvî'dir (ö. 321/933).<sup>52</sup> Eğer istihsân sadece Kerhî ve arkadaşlarının söyledikleri çerçeve içinde alınması gereken bir kavram ise mezhepte müctehid seviyesine ulaşmış birinin bunu bilmemesi nasıl mümkün olmuştur?

## 5. İSTİHSÂN TANIMLARI VE EBÛ HANİFE'NİN İSTİHSÂN ANLAYIŞI ÜZERİNE YORUMLAR

Ebû Hanîfe'nin istihsân kavramını nasıl anladığını biraz daha açmak için kendisinden sonra ortaya konan tanımları irdelemek konunun anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Bu nedenle önce istihsân hakkında kaynaklarda zikredilen bazı tanımları sıralayalım:

1- İstihsân müctehidin akıyla iyi bulduğu şeydir.<sup>53</sup> Gazzâlî'ye göre istihsân denildiğinde ilk akla gelen tanım budur.

2- Şeriatın delillerinden bir asıl reddetse bile delilsiz ve asılsız oluşan, akılda iyi görülen ve zannı galibe dayanan şeydir.<sup>54</sup>

<sup>46</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, VI, 19.

<sup>47</sup> İbn Hazm, *a.g.e.*, VI, 20.

<sup>48</sup> Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 282.

<sup>49</sup> Nitekim Hanefîlerden Serahsî (*Usûl*, II, 200) de bunu kabul eder ve bu tür istihsânın sadece bir sınıflandırma işi olduğunu gramer ve aruz sanatlarından örnekler vererek açıklar.

<sup>50</sup> İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâli Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveynî, *el-Kâfiye fi'l-Cedel* (nşr. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd), Kahire 1979, s. 447.

<sup>51</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, VII, 119.

<sup>52</sup> İbn Hazm, *a.g.e.*, VI, 16; a.mlf., *Mülahhas*, s. 51.

<sup>53</sup> Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 274.

<sup>54</sup> Mâverdî, *Edebü'l-Kâdi*, I, 651.

3- Müctehidin nefsinde oluşan, ancak ifadeye dökülemeyen, ibraz ve izharına güç yetirilemeyen bir delildir.<sup>55</sup>

4- İlletin tahsis edilmesidir.<sup>56</sup>

5- İnsanlar için daha yumuşak (faydalı, *erfak bi'n-nâs*) olan bir şeyden ötürü kıyası terk etmektir.<sup>57</sup>

6- Ekseriyetle istihsân maslahat ve adâlete başvurma anlamı taşır.<sup>58</sup>

7- Âlimin bir hâdiseyi kendisine irca edebileceği ve onun aracılığıyla ispat edebileceği bir aslı bulunmadığında muktedir olduğu şeyin en iyisini tercih etmek uğrunda yaptığı ictihâddan ibarettir.<sup>59</sup>

8- Kerhî gibi bazı Hanefî fakihlerine göre istihsân delilsiz görüşten ibaret değil, aksine bir delilden kaynaklanan görüştür; bu da sınıf sınıftır. Meselenin hükmünün Kur'ân, Sünnet gibi özel bir delilden dolayı benzerlerinden ayırt edilmesidir.<sup>60</sup>

9- İki delilin en güçlüsüyle ameldir.<sup>61</sup>

Umumiyetle son iki tanımda ifade edilen kavramsal çerçeve herkesçe kabul edilirken diğer tanımlar eleştirisi konusu yapılır.

İstihsân kavramının İslâm hukuk düşüncesinin en çok tartışılan konularının başında gelmiş olmasına rağmen bu denli muğlaklığının sebeplerini biraz daha rahat tartışabilmek için sonraki Hanefîlerce ortaya konan tabloya bir göz atmakta yarar vardır. Ancak buna geçmeden bir hususu daha hatırlatalım. Hanefî mezhebi usûlünün büyük ekseriyetle, hicrî III-VI. yüzyıllar arasında yaşamış olan usûlcüler tarafından, imamların verdikleri hükümlerin satır araları okunarak çıkarıldığı biline bir gerçektir. Bu yüzden Cessâs ve Serahsî (ö. 490/1097) gibi usûlcülerin eserlerine baktığımızda sık sık "imamlarımızın meseleleri delâlet eder ki" (*ellezî yedüllü aleyhi mesâilü ashâbinâ*) ve zikredilen bazı meselelerin ardından "bundan anladık ki" gibi ifadeler kullandıklarını görürüz. Bu şekilde ortaya konan görüşlerin imamların gerçek görüşlerini ne kadar temsil ettikleri ise kuşkuludur. Zira yapılan çıkarımlar bir çok yerde birbiriyle çelişmektedir. İşte bu gerçeği hatırlatarak günümüze ulaşmış ilk usûl eseri olması ve konuyu oldukça geniş biçimde irdelemesi hasebiyle Cessâs'ın, imamların uygulamalarından yaptığı çıkarımları burada özetlemek istiyoruz.

Cessâs, muhaliflerin, istihsânı "insanın arzu ve hevesiyle yahut zevkiyle verdiği hüküm" diye tanımlamalarını eleştirerek konuya girer ve Şâfiî'nin istihsân hakkında söylediklerini özetler. Muhaliflerin istihsânın ne anlama geldiğini bilmediklerini söyleyen Cessâs'a göre Hanefî mezhebi imamlarının istihsâna dayalı verdikleri bütün hü-

<sup>55</sup> Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 281-2; Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *et-Telvîh ale't-Tavdîh*, İstanbul 1307, II, 572; Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuful*, s. 240.

<sup>56</sup> Mâverdî, *Edebü'l-Kâdi*, I, 650; Teftâzânî, *a.g.e.*, a.y.

<sup>57</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, X, 145.

<sup>58</sup> Mustafâ Ahmed ez-Zerkâ, *el-Medhalü'l-Fikhiyyü'l-Âmm: el-Fikhü'l-İslâmî fi Sevbihi'l-Cedit*, Damışk 1967-68, I, 88. Bu tanım ünlü felsefeci İbn Rüşd'e aittir.

<sup>59</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 419a. el-Müzzemmil süresinin 20. âyetinin kalplere gelene ve zannı galibe göre hüküm vermenin muteber olabileceğini gösterdiğini belirterek buradan istihsânla hüküm vermenin mubâhlığını çıkaran Mâtürîdî "istihsân da kalplere baskın gelene hükmü bağlamaktan başka bir şey değildir" der ve sözlerini: "Müctehid iki yol izler: Kimi zaman başkasına bakar, onu örnek alır, buna kıyas denir ve kimi zaman da zannı gâlibe göre hüküm verir, buna da istihsân denir." diyerek tamamlar. bk. *a.g.e.*, vr. 841a.

<sup>60</sup> Gazzâlî, *a.g.e.*, I, 282-3; Basrî, *el-Mu'temed*, II, 296; Teftâzânî, *a.g.e.*, II, 572.

<sup>61</sup> Mâverdî, *a.g.e.*, I, 650; Basrî, *a.g.e.*, II, 295.

kümler delillere dayalıdır, arzu ve hevesle söylenmiş şeyler değildir. Onlar istihsânı şu anlamlarda kullanmaktaydılar:

1. Şeriat tarafından bizim ictihad ve re'yelerimize bırakılmış miktarların tayininde ictihad ve galip re'ye başvurmadır. Örneğin Allah, zifaktan önce boşanan kadınlar için "Onları -zenginin kendi gücüne ve fakirin de kendi gücüne- uygun biçimde faydalandırın. Bu iyi davrananlara yakışır bir borçtur"<sup>62</sup> buyurarak erkeğin fakirlik ve zenginliğine göre kadına mal vermesini farz kılmıştır. Bu malın miktarı ancak zann-ı gâlibe göre bilinir. Bu tür istihsânın manası yönünden fakihler arasında bir ihtilaf yoktur ve hiç kimsenin aksini söylemesi de mümkün değildir.

2. Kıyası kendisinden evlâ olan bir şey sebebiyle terk etme. Bu da iki kısımdır:

a. Ortada bir fer' (kıyasa konu edilen yeni hâdise) vardır ve bu fer' konusunda her biriyle bir yönden benzerliği bulunan iki asıl çekişir; ancak fer'i onlardan birine ilhak etmek mucip bir delâlet sebebiyle vacip olur.<sup>63</sup> Burada iki türlü kıyas yapma imkanı vardır; ancak birisi bir delille desteklendiği için öteki terk edilmekte ve buna da istihsân adı verilmektedir. Bu tür istihsân delili en kapalı ve en ince meselelerde karışımıza çıkar. Birini diğerine tercih edebilmek için çok iyi araştırmak ve düşünmek gerekir.

b. İlet varken hükmün nas, icmâ, kıyas yahut insanların uygulamaları ile tahsis edilmesi.<sup>64</sup> Burada insanların uygulamalarından (amelü'n-nâs) maksat şudur: Sahâbe ve tâbiîn âlimleri insanların bir şey yaptıklarını gördükleri halde onlardan hiç birinin buna karşı çıkmadığı bilirse bu, onların bir izni ve kabulü yerine geçer. Zira onlar Allah'ın tavsif ettiği üzere iyiliği emreden, kötülüğü yasaklayan insanlardır. Bu bakımdan söz konusu uygulama kendi başına bir asıldır ve kıyasın mûcebi dışındadır.

Ayrıca Kitap ve Sünnetin genel prensiplerine ve aslî kıyasa istihsân adı verdikleri gibi umûm için kıyası terk etmeye de istihsân adı vermişlerdir. Önce kıyas ve istihsânı zikredip sonra "kıyası alınız" diyerek istihsânı terk etmek Hanefî imamlarının istihsân uygulamalarında sıkça karşılaşılan bir husustur. Onlar istihsân öncesinde kıyası zikreder, sonra onu bırakıp asıl kıyasına (kiryâsü'l-asl) döner ve asıl kıyasını istihsân diye adlandırır.<sup>65</sup> Ebû Zeyd ed-Debûsî (ö. 430/1039) ve Serahsî kıyası terk etme nedenleri arasında zaruret de eklerler.<sup>66</sup>

İstihsân tanımlarının bu kadar geniş bir yelpazeye taşınmasının sebepleri üzerinde durmak gerekir. Evvelâ muhalif kanadın karalama amacıyla genel Müslüman kitlenin kabul etmeyeceği maksatlı tanımlar ortaya atmaları ihtimali göz ardı edilemez. Öte yandan ilk Hanefî mezhebi imamlarından bir tanım aktarılmadığı için sonrakiler tahfîc metoduyla Ebû Hanîfe'nin metoduna ulaşmaya çalışmış olduklarından ele aldıkları örneklerle farklı izahlar ve yorumlar ortaya koymuşlardır. Bu yorumlara metin dışı tesirlerin girmesi ihtimali vardır. Zira bu yorum ve tanımların ortaya kondukları dönemde Hanefîler bilhassa ehl-i hadîsin ağır saldırılarına maruz kalmışlardı. Şâfiî'nin

<sup>62</sup> el-Bakara 2/236.

<sup>63</sup> Bu istihsân tanımı Şâfiî'nin ileride vereceğimiz kıyas çeşitlerinden üçüncüsüyle çakışmaktadır.

<sup>64</sup> Serahsî (Usûl, II, 204), Sadruşşerîa (et-Tavzîh, II, 578, et-Telvîlî ile birlikte) ve Teftâzânî (et-Telvîlî, II, 578) istihsânın illetin tahsisi anlamında kullanımına karşı çıkararak Cessâs'dan ve genel olarak Irak ekolünden ayrılırlar. Ayrıca bk. Alâeddin Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî, Mîzânü'l-Usûl fî Netâici'l-Ukûl (nşr. Muhammed Zekî Abdülber), Katar 1984, s. 632, 635; Ebû's-Senâ Manmûd b. Zeyd el-Lâmişî, Kitâb fî Usûli'l-Fıkı (nşr. Abdülmecid Türkî), Beyrut 1995, s. 134, 137.

<sup>65</sup> Cessâs, el-Fusûl, IV, 223-50.

<sup>66</sup> Debûsî, Takvîmü'l-Edille, s. 405; Serahsî, a.g.e., II, 202.

sistematik biçimde geliştirdiği eleştiriler kitleleri kolay biçimde kendi yanına çekmeyi başarmasına neden olmuştu. İşte böyle bir hengâmede başta Kerhî olmak üzere dönemin diğer Hanefî fakihleri istihsân nedeniyle Ebû Hanîfe'ye ve kendilerine yönelen ağır psiko-sosyal durumu dağıtmak, bir diğer deyimle *kamuoyu baskısını* hafifletebilmek uğruna ya da -Gazzâlî'nin iddiasına göre- istihsânı desteklemekten aciz kaldıkları<sup>67</sup> için bu kavrama genelde herkesin kabul ettiği anlamlar yüklemeye çabası içinde bulunmuş olabilecekleri düşünülebilir.

Bütün bu şartlar altında Ebû Hanîfe'nin gerçek görüşünü ortaya koymamız mümkün olacak mıdır? Sonraki Hanefîlerin istihsâna yükledikleri anlamlar gerçekten onun düşüncesini yansıtırlar mı? Yansıtır kabul edersek Şâfiî ile başlayan istihsân karşıtlığı ve bu uğurda koparılan gürültü boşuna mıydı? Öte yandan İslâm hukuk düşüncesinin zirve şahsiyetlerinden biri olan Şâfiî bilmediği kavrama karşı neden rahatsızlık duymuştu? Bütün bu sorular yerini bulduğu takdirde pek karanlık kalmış kavramın gerçek yüzü biraz aralanmış olacaktır. Bu nedenle kavram hakkında söylenenleri çok iyi tahlil etmek gerekmektedir.

Kaynaklarda Ebû Hanîfe'nin istihsân kavramını kullanımı ile ilgili bazı ipuçları aktarılır. Şeybânî'den gelen bir rivayete göre Ebû Hanîfe, kıyaslar hakkında arkadaşlarıyla tartışır; arkadaşları ona karşı fikirleri ileri sürerlerdi. Nihayet "istihsân ediyorum" dediğinde onun istihsânla ortaya koyduğu meselelerin çokluğundan dolayı hiç kimse hariç kalmaz, herkes kendi fikrini bırakır onun fikrine katılırdı.<sup>68</sup> Bir diğer mühim belgeye göre Ebû Hanîfe istihsânı "kıyası terk etme" anlamında kullanmaktadır. Onun öğrencileriyle çok sıkı ilişki içinde olan Şâfiî'nin naklettiğine göre bazı Doğulular (Şâfiî bu ifadeyle Ebû Hanîfe ve öğrencilerini kasteder) bir konu münasebetiyle "kıyas şöyledir, ancak biz istihsânda bulduk" derlerdi.<sup>69</sup> Ebû Yusuf, yırtıcı kuşlarla yırtıcı kara hayvanlarının içtiği suyun temizliğini birbirinden ayıran Ebû Hanîfe'ye bunlar arasında ne fark olduğunu sorar; o da "kıyasen eşittirler; ama ben burada istihsâna gidiyorum" der.<sup>70</sup> Nitekim Ebû Yusuf ve Şeybânî de eserlerinde istihsân terimini umumiyetle kıyasa mukabil biçimde ele alarak kullanmaktadırlar. İbn Kuteybe (ö. 276/889) re'y taraftarlarının -Ebû Hanîfe ve taraftarlarını kastediyor- kıyas yaptıklarını, sonra kıyası bırakıp istihsânda bulduklarını kaydeder.<sup>71</sup> Ayrıca Hanefî fıkıh usûlü kitaplarında istihsânın ekseriyetle kıyas mukabili olarak kullanıldığı görülmektedir.

IV. yüzyıl kaynaklarından birine göre de Hanefîler Ebû Hanîfe'nin ancak Hz. Peygamber'den gelen kendince sabit bir hadisten dolayı kıyası terk edip istihsâna başvurduğunu söylerler. Ancak bu nakli yapan Kâdı Nu'mân'a (ö. 363/974) göre bu izah hadis varken niçin kıyasa gidildiği sorusuna gündeme getirmektedir. Sadece Sünnet'e muhalif olması nedeniyle kıyasın fasitliğini göstermek istemiş olabilirse de kıyas

<sup>67</sup> Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 282. Zerkâ (*el-Medfâl*, I, 86, dn. 1) istihsân taraftarlarının, bu yöntemi bir şer'î delile dayanmayan sırf hevâ ve re'yle hüküm verme olarak gören muhaliflere fırsat vermemek için tanımlarda gevşeklik göstermiş olabilecekleri ihtimalini ileri sürer.

<sup>68</sup> Saymerî, *Alibâr*, s. 12. Taberî de *İhtilâfü'l-Fukahâ*'da (s. 247) Ebû Hanîfe'nin "bunu istihsân ediyor ve bunu şunun yerinde görüyorum" ve "bu istihsândır, burada kıyas ise şudur" (a.e., s. 239) dediğini kaydeder.

<sup>69</sup> Şâfiî, *İhtilâfü Mâlik*, VII, 229-30. Ayrıca bk. a.mlf., *İbtâlü'l-İstihsân (el-Üm ile birlikte)*, VII, 301.

<sup>70</sup> İbn Kayyim, *İ'lâm*, I, 274. Bunun gerekçesini şöyle izah edilir: Yırtıcı kuşların artığı diğer yırtıcı hayvanlara kıyasen pistir; ama temiz bir kemik olan gagalarıyla içtikleri için istihsânen temizdir. bk. Serahsî, *Usûl*, II, 204; Sadruşşerîa, *et-Tavzîlî*, II, 573; Teftâzânî, *et-Tevîlî*, II, 573.

<sup>71</sup> İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Te'vîlü Muhtelifi'l-Hadis* (nşr. Abdülkâdir Ahmed Atâ), Beyrut 1988, s. 54. Kâdı Nu'mân (Nu'mân b. Muhammed, *İhtilâfü Usûli'l-Mezâlib*, nşr. Mustafâ Gâlib, Beyrut 1983, s. 66 ve 121) ise yapılan bu işlemi doğrudan Ebû Hanîfe'ye nispet ediyor.



metodunu kabul ettiği ve onu ispat için deliller getirdiğinden dolayı değerden düşürmek için böyle bir şey yapmış da olamaz. Konu hakkında Hz. Peygamber'den bir hadis gelmişse ona kıyasla çözüm bulmaya kalkmasının anlamı nedir? Şayet hadis varsa onu zikredip görüşüne delil olarak kullanırdı.<sup>72</sup> Ancak Ebû Hanîfe'nin bu tavrının nedenini Cessâs pedagojik bir gerekçeyle izah ederek "Bu gibi yerlerde amaç öğrenciye hâdisenin irtibatlandırılabilmesi bir başka asıl ile bir benzerliğinin daha bulunduğunu, ancak anlattığımız kıyasla irtibatlandırılmasının daha uygun olduğunu gösterip onu uyarmaktır" demektedir.<sup>73</sup>

Şâfiî, Kitap, Sünnet ve icmâa dayanmadan ya da bu kaynaklardan biri üzerine kıyas yapmadan hüküm verilemeyeceğini belirttiikten sonra farazî olarak ya da muhaliften naklederek "Bu manalardan birine girmiyor diye istihsânda bulunmanın caiz olmadığını gösterir ne delil vardır?"<sup>74</sup> sorusunu sorup sonra onun buna cevap araması istihsânın mezkur delillerin dışında olduğunu gösterir. Bir başka ifadeyle istihsân şer'î deliller arasında hükmü yer almayan ve onlara kıyas yaparak da ulaşılamayan bir konuda ileri sürülen şahsî kanaattir. Nitekim Şâfiî bir diğer yerde "Ebû Hanîfe'nin görüşünün ne bir kıyas ve ne de bir habere dayandığını biliyorum" der.<sup>75</sup> Yaptığı bazı tartışmalarda muhalifine Kitap, Sünnet, icmâ ya da bir eser üzerine kıyas yapmadan istihsânda bulunduğunu söyler.<sup>76</sup>

Kabul edilmelidir ki Şâfiî kendi dönemindeki bir terimin kullanımını bilmeyecek biri değildir. Nitekim Hanefîler ve bilhassa Şeybânî ile yaptığı tartışma konularının ilk sıralarında istihsân gelmekteydi. Ancak bizzat Şâfiî'nin sözlerinden de anlaşıldığı üzere istihsânı savunanlar istihsânda bulunacak kimsenin fakih olmasını şart koşmakta, avamdan kişilerin ya da fıkıh erbabı olmayanların istihsânlarına bir değer atfetmemektedirler. Bu bakımdan bu gerçeğin farkında olan Şâfiî "istihsân keyfîliktir" dediğinde bir tanım ortaya koymuyor, polemige kaçarak böyle bir yöntemin açabileceği muhtemel bir sonuçtan söz ediyor. Yani bir kaygıyı dile getiriyor. Öte yandan bazı Hanefîler tarafından istihsân kavramının ilk anlamı dışına çıkarılıp herkesin kabul edeceği, ama sistematize etme dışında yeni bir şey de ifade etmeyen bir anlama yorumlanmasının altında tıpkı icihadın kötü niyetli ve cahil kişilerin aracı olur diye engellenmeye çalışılmasında olduğu gibi bir korumacılık mantığı yattığı düşünülebilir. Gerçekten de fıkıhın tekâmül döneminin ardından icihad kapısının kapatılıp, bu kapının açılmasının bilgisiz ve kötü niyetli kimselere yol gösterme anlamına geleceğinin düşünülmesinde<sup>77</sup> görüldüğü gibi İslâmî ve hayatî bir anlam taşıyabilir bile bir takım kavramlar hep olumsuz yönleriyle ele alınabilmişlerdir. Oysa bu anlayış realiteyi göz ardı etmektedir. Zira icihad kapısı açıkken de böyle kişiler mevcuttu; ama o ilk dönemin zirve şahsiyetleri bu kapıyı kapamak gibi bir yola tevessül etmemişlerdi. Ayrıca bu metotları kullanan

<sup>72</sup> Kâdî Nu'mân, *a.g.e.*, s. 121-2.

<sup>73</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 242.

<sup>74</sup> Şâfiî, *İbtâ'ü'l-İstifisân*, VII, 298.

<sup>75</sup> Şâfiî, *Siyerü'l-Evzâi (el-Üm ile birlikte)*, VII, 336.

<sup>76</sup> Şâfiî, *el-Üm* (nşr. Muhammed Zühri en-Neccâr, Beyrut 1973, V, 136, 171. Şâfiî bu iki yerde muhababın ismini kaydetmemişse de konuların mahiyetinden Ebû Hanîfe mezhebinden biri ve muhtemelen de Şeybânî olduğu anlaşılıyor. Zira ilk meselede muhalif kanadı temsil edenler Hanefîlerdir. krş. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (nşr. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî), Beyrut 1985, V, 134. Ayrıca devamında *el-Üm*, V, 136) muhalif şahıs bir başka mesele dolayısıyla "bu konuda iki üstadım ihtilaf ettiler = *ve kad tesferraka fihî sâhibâye*" diyor ki üç Hanefî imamı içinde diğer ikisine öğrencilik eden Şeybânî'dir.

<sup>77</sup> İbn Haldûn, Abdurrahmân b. Muhammed, *Mukaddime* (nşr. Ali Abdülvâhid Vâfi), Kahire 1401, III, 1050.

herkesin art niyetli olacağını söyleme imkanı yoktur. Fakat bu bakış açısı oldukça etkili olduğu içindir ki mesela bir istihsân tanımındaki "müctehidin akıyla bir şeyi iyi bulması" ifadesi böyle bir şeyin arzuya uyma ve gelişi güzel fikir ileri sürme biçiminde yorumlanmıştır. Oysa bu metoda başvuran, tanımda da belirtildiği üzere belli bir fikrî düzeye erişmiş ve gerekli formasyonu almış olan *müctehid*dir. Sıradan birinin, akıl hastasının veya çocuğun aklına gelenle ihtisas sahibi birinin -kendi ihtisas alanına giren bir konuda- aklına gelenin bir tutulması da garip bir tavidir. Bu gariplik nedeniyledir ki daha önce kıyası kabul ederken muhalif cepheye geçen Ebû İshâk İbrahim b. Câbir'e (ö. 310/922) bunun nedeni sorulduğunda: "Şâfiî'nin *İbtâlü'l-İstihsân* adlı eserini okudum. Söylediklerinin doğru olduğunu gördüm. Ancak istihsân karşıtı söylediği her şey kıyasın iptali için de aynen geçerliydi. Bu yüzden artık benim için kıyasın temelsiz olduğu doğrulanmıştır" diye cevap vermiştir.<sup>78</sup> Diğer taraftan aklın doğrudan arzuya eşleştirilmesini anlamak mümkün değildir. Zira İslâm kültürü içerisinde özellikle ahlâk ilmi dairesinde arzu-akıl aykırılığı vurgulanmış, her birinin kişiyi birbirine zıt yönlere yönlendirdikleri belirtilmiş ve aklın kuralları ve bağlı olduğu ilkelerin arzuya karıştırılmaması için geniş açıklamalar getirilmiştir.

Muasır müellifler umumiyetle istihsân için sonradan getirilen klasik yorumları benimser gözükmezler. Meselâ Mustafa ez-Zerkâ, Hanefîlerin istihsân taksimini eleştirir ve bilhassa Sünnet ve icmâ istihsânını mantıksız bulur. Çünkü ona göre böyle durumlarda hükmün sübutu Sünnet ya da icmâa nispet edilir, kıyas ve istihsâna nispet edilmez.<sup>79</sup> Bu bakımdan kendisi istihsânı, *kıyası* ve *zarûrî* kısımlarına ayırır ve kıyası olanı "bir mesele hakkında ilk akla gelen açık kıyasın hükmünü bırakıp ondan daha ince ve daha gizli, ama delili daha güçlü, teorik bakımdan daha doğru ve sonuç elde etme açısından daha sıhhatli başka bir kıyasa dayanarak muhalif bir hüküm vermek" diye tanımlar.<sup>80</sup> Zarûret istihsânı ise ihtiyacı gidermek yahut zorluğu ortadan kaldırmak için zorlayıcı bir zaruret ya da maslahata bakarak kıyasın hükmüne aykırı düşmektir. Burada istihsân, kıyasa işlerlik kazandırılmasının kötü neticeler doğurması halinde fıkıhçıları fıkıh mantığı ve şeriatın maksatlarıyla uyuşan maslahat hükümlerine götüren bir yoldur. İstihsânın bu türü gerçekte mürsel maslahat teorisine varır.<sup>81</sup>

Ahmad Hasan'a göre de istihsân açık ve katı kıyası kamu yararı, hakkaniyet ve adalet adına bir kenara koymak suretiyle kişisel görüş ileri sürme metodudur. Belli bir durumda, kıyas adı verilen kurulu hukuk ilkesine karşı yapılan gayri mantıkî bir tercih yahut kıyasa dayalı akıl yürütmeden daha çok mutlak akıl yürütmeye dayalı bir karardır. Duruma göre doğru karar verme yoludur. Bir hukukçu bazen muayyen ciddî bir mülâhaza ile bağlayıcı bir kuraldan uzaklaşmak zorunda kalabilir. Bir kuralın uygulanabileceği ya da uygulanmaması gereken yeri ayırmak gerçekten bir kimsenin hukukî dirayetine bağlıdır.<sup>82</sup> Ansari'ye göre de istihsân katı biçimde kıyası izlemenin yol açtığı istenmeyen sonuçlardan kaçınmak için onun çerçevesini sınırlama ve oldukça önemli

<sup>78</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 226.

<sup>79</sup> Zerkâ, *el-Medhal*, I, 85.

<sup>80</sup> Zerkâ, *a.g.e.*, I, 77-78; ayrıca bk. a.mlf., a.e., I, 113.

<sup>81</sup> Zerkâ, *a.g.e.*, I, 81.

<sup>82</sup> Ahmad Hasan, *Early Development*, s. 145.

ve güçlü bazı mülahazalarla katı kıyastan ayrılmada fakihin re'yunin geçerliliğini onaylama yöntemidir.<sup>83</sup>

Bütün bu söylenenlerden hareketle Ebû Hanîfe'nin istihsân anlayışı hakkında bazı farazî sonuçlar çıkarabiliriz. Önce ifade etmeliyiz ki onun Kur'ân, Sünnet ve icmâ gibi delillerden dolayı kıyası terk ettiğini gösteren yeterli sayıda örnek ihtihadı kaynaklarda yer almaktadır. Öte yandan onun döneminde kıyas teorisi yeni yeni gelişmeye başladığı ve kendisi de bu teorinin öncülerinden olduğu için bir takım yeni sonuçları fark etmesi tabii karşılanmalıdır. Nitekim yukarıda da ifade edildiği üzere kıyas her zaman iyi ve âdil sonuçlar vermez. İşte bu sakıncalı durumu ortadan kaldırmak için Ebû Hanîfe zaten uygulamada var olan istihsân prensibine işlerlik kazandırdı ve ayrıntılarını bilemediğimiz bir tarz geliştirdi. Muhtemelen onun tasarladığı bu prensibe göre hakkında bir nas yahut nassin açık bir delâleti bulunmaz ve naslar üzerine yapılan kıyas da doğru ve âdil bir sonuç vermezse işte o zaman müctehidin aklına, edindiği fıkıh *formasyonu* sayesinde bir hüküm daha uygun gelirse müctehid o görüşünü ifade eder. Zerkâ'nın deyimiyile "Şâri'in hedefi ve şeriatın maksatlarından ilham alarak naslara uygun biçimde istihsânda bulunur."<sup>84</sup> Nitekim Ebû Hanîfe böyle bir görüş ileri sürdüğünde "bu benim re'yimdir" diye ikaz ederdi. Tariflerden birinde istihsân "kişinin kalbine gelip onu izahtan aciz kaldığı bir delildir" diye tanımlanır. Bu da gösterir ki belli bir konuda hüküm veren fakih aslında fıkıh formasyonunu kullanır, dinin genel ilkelerine uygun bulduğu şeyi ifade eder; ama hususî delili sorulduğunda müşahhas bir delil de ileri süremez. Çünkü açık muayyen bir delil yoktur. Cessâs mezhebin kurucularının bazı hallerde *umûmâtü'l-Kitâb ve's-Sünne*<sup>85</sup> ve *kıyâsü'l-asi*<sup>86</sup> da denilen Kur'ân ve Sünnet naslarından çıkartılmış genel ilkeye istihsân adını verdiklerini belirtir. Bu bakımdan istihsân "geniş anlamıyla kıyas" demektir.<sup>87</sup> Daha sonraki Hanefîler Ebû Hanîfe'nin istihsâna dayalı ihtihadlarının hepsini naslardan dolayı kıyası terk etme kısmına koymadıkları için dayanağı kamu yararı (maslahat), zaruret, ihtiyaç, genel zorunluluk (umûmu'l-belvâ, umûmî iptilâ), örf ve teâmül olan istihsân türlerini geliştirmek durumunda kalmışlardır.

İstihsân naslarda çözümlü mevcut olmayan konularda hukukçu tarafından nassin ruhuna ters düşmeyen, bilâkis asıl hedefi olan adâlet ve hakkaniyet ilkesini gerçekleştiren çözümler getirme işlemidir. Bu tür çözümlerde hukukçu bütün hukukî hüner ve marifetini ortaya kor. Ebû Hanîfe'nin üstün zekâsını göstermek amacıyla anlatılan hikâyelerdeki temel espri tetkik edilecek olursa, onun bu tür çözüm yolunu kullandığı görülür. Örneğin iki kardeşin yine iki kız kardeşle nikahlarının kıyılıp yanlışlıkla gelinlerin birbirinin yerine zıfâf odalarına alınmaları olayında Ebû Hanîfe'nin sergilediği hukukî dehâyı gösterebiliriz. Davetliler arasında yer alan Süfyân es-Sevrî, Hz. Ali'nin benzer bir hâdisede verdiği fetvâyâ dayanarak nikah akdinin gereğinin yerine getirilmesi yönünde görüş bildirmişken Ebû Hanîfe ise taraflara zıfafa girdikleri hanımlardan memnun olup olmadıklarını sormuş; olumlu cevap alınca öncekilerden boşanıp

<sup>83</sup> Ansari, Zafar Ishaq, "Islamic Juristic Terminology Before Şiâfi'î: A Semantic Analysis With Special Reference to Kûfa", *Arabica*, XIX/3 (Leiden 1972), s. 292.

<sup>84</sup> Zerkâ, *el-Medhal*, I, 86.

<sup>85</sup> Cessâs, *a.g.e.*, IV, 228.

<sup>86</sup> Cessâs, *a.g.e.*, IV, 242.

<sup>87</sup> Abdülkâdir, *Nazratün Âmmetün*, s. 269.

yenileriyle evlenmelerini salık vermiştir.<sup>88</sup> Görüldüğü üzere Süfyân es-Sevrî hukukî olanı söylemekte, Ebû Hanîfe ise diğer bir hukuk prensibine (boşanma) işlerlik kazandırarak kanunî çerçeve içinde herkesi memnun edecek yeni bir çözüm üretmek toplumsal barışı sağlamaktadır.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, istihsân hiçbir kaynağa dayanmayan keyfî biçimde gelişigüzel ileri sürülmüş bir fikir değil, aksine bir tefekkür eseridir. Şâfiî'den sonra ve bilhassa Kerhî'den itibaren standart bir hale getirilmeye başlanmıştır. Bunda ilk imamların düşüncelerinin katkısı olmakla birlikte bu prensibi ikinci defa keşfeden IV-V. yüzyıllarda yaşamış olan Kerhî, Cessâs, Debûsî, Serahsî gibi âlimlerdir. Günümüze kadar Hanefî ilim çevrelerinde kabul gören açıklamalar da bu şahısların eseridir. Öte yandan "istihsânda bulunuyoruz" sözünü söyleyenler her ne kadar görünüşte yalnızca Ebû Hanîfe ve arkadaşları iseler de bütün fakihler istihsânın anlamında onlara iştirak etmişlerdir. Mesela Mâlik maslahat-ı mürsele adıyla bir prensip ortaya koymuştur ki Hudaî'nin de belirttiği üzere istihsânın bir türünden başka bir şey değildir.<sup>89</sup> Ayrıca Ebû Hanîfe'nin hukuka bakışının ve istihsân prensibini kabul edişinin Mu'tezile'nin iyi-kötü kavramlarını rasyonalist açıdan ele almalarına tesiri olduğu düşünülebilir.

## 6. EBÛ YÛSUF VE ŞEYBÂNÎ'DE İSTİHSÂN VE MASLAHAT

Daha önceleri Ebû Hanîfe'nin gayretleriyle Irak fıkhnın ayılmaz özelliklerinden biri haline gelen "kıyas", onun başta gelen öğrencisi Ebû Yûsuf'un da hukukî akıl yürütmelerinde en önemli yeri işgal eder. Bir tür akıl yürütmenin adı olarak kıyası ilk kullanan müelliflerden olan Ebû Yûsuf aynı zamanda eserleri günümüze intikal edip de istihsân terimini kullanan ilk müelliftir. Ancak bu ondan önce başka fakihlerce bu terimin kullanmadığını göstermez. Büyük bir ihtimalle bu terimi ve onun ifade ettiği kavram çerçeveyi hocasından öğrenmiştir. Verdiği istihsân örneklerine bakıldığında onun bu terimi kıyasa mukabil olarak kullandığı görülür.<sup>90</sup> Bazı meselelerde "Kıyas şöyledir, ancak *eserden* (sahabî kavli) dolayı onu terk ettim" der. Yani o, Kerhî'nin de belirttiği üzere çağdaşlarından aksine görüş geldiği bilinmeyen durumlarda sahâbîyi taklit etmeyi kıyastan evlâ sayar.<sup>91</sup> Meselâ devlet başkanı yahut onun tayin ettiği hakim hırsızlık, şarap içme yahut zina suçlarına şahit olsalar başka bir beyyine bulununcaya kadar sırf kendi şahitlikleri ile had cezasına hükmedemezler. Bu istihsândır. Çünkü bu konuda Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'den rivayet gelmiştir. Oysa kıyasa göre hüküm infaz edebilirler.<sup>92</sup>

Ebû Yûsuf, nasların bulunmadığı ya da sınırlı ölçüde bulunduğu alanlarda ve özellikle idarî meselelerde sıklıkla maslahat prensibine dayanır. Abbasî halifesi Hârûnürreşîd'in (170-193 / 786-809) isteği üzerine yazdığı *Kitâbü'l-Harâc* adlı eserinde kendisinin ve bir kısım fakihlerin görüşlerini ve bir konuda yapılabilecek uygulamaların muhtemel bir kaç şikkini<sup>93</sup> bir araya getirir ve bunlar arasında halifenin bir tercihte bulunmasını tavsiye eder. "Hangi görüşü uygun görürsen onu al, ey mü'minlerin emiri!

<sup>88</sup> Saymerî, *Afâbâr*, s. 16-17. Saymerî bu örneği "*Zikru'l-Mesâilil-Müstafisene min İstihârâci Ebî Hanîfe* = Ebû Hanîfe'nin Çözüm Getirdiği İyi Bulunan Meselelerin Anlatımı" başlığı altında verir.

<sup>89</sup> Hudaî, Muhammed Bey, *Târîhu't-Teşrii'l-İslâmî*, Beyrut 1967, s. 169.

<sup>90</sup> Ebû Yûsuf, a.g.e., s. 160, 182, 189.

<sup>91</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, III, 361; Serahsî, *Usûl*, II, 105. Ancak Kerhî, "Ben ise bu görüşü beğenmiyorum" diyerek muhalefet şerhi koymuştur.

<sup>92</sup> Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, s. 178.

<sup>93</sup> Örneğin bk. Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, s. 58, 60, 69, 189, 195.

Müslümanlar için daha faziletli ve daha hayırlı gördüğünü uygula. Bu senin için - inşâallah- caizdir” der ve kendi kanaatini verir.<sup>94</sup>

Ebû Hanîfe'nin ikinci önemli öğrencisi İmam Muhammed eş-Şeybânî ise özellikle *el-Mebsût*'un pek çok yerinde, “İstihsânda bulunup kıyası bırakıyorum” der. Bu gibi yerlerde ya kıyasın muktezâsına muhalif bir rivayeti yahut genel prensipleri dikkate almaktadır.<sup>95</sup> Bazen âyetin umum ifadesini esas alarak kıyası terk etmeye de istihsân adını vermektedir.<sup>96</sup> Şeybânî istihsân terimini düzenli olarak kıyas mukabili kullanır. Meselâ *el-Câmiu's-Sağîr* adlı eserinde on sekiz kere geçen istihsân terimini, yalnızca dokuz yerde kıyasa referans yapmadan kullanır.<sup>97</sup> İstihsân onun literatüründe sadece bir nasdan dolayı kıyası terk etmek değil bazen nas ve kıyas bulunmayan bir konuda kişisel kanaat anlamına da gelmektedir. Meselâ nikah şahitlerinde adâlet şartının aranmaması hakkında “Bu konuda rivayet yok, bu kıyas da değil; ancak biz istihsânda bulunduk” der.<sup>98</sup> Nitekim yaptığı bir tartışmada Şâfiî onun Kitap, Sünnet, icmâ ya da bir eser üzerine kıyas yapmadan istihsânda bulunduğunu söyler.<sup>99</sup> Ayrıca kıyasla verilecek hükmün risk ihtimali taşımamasından ötürü istihsânla hüküm vermektedir.<sup>100</sup> Bazen istihsân terimini keyfî karar anlamında kullandığı görülmektedir.<sup>101</sup> Menfaat ve zarar prensiplerini de hükümlerine mesnet yapmaktadır. Meselâ menfaatsiz yere köpek edinmek mekruh olur; ama ziraat, çiftlik, av yahut bekçi köpeği edinmenin bir sakıncası yoktur.<sup>102</sup> Yine umuma zarar vereceği için menfaatsiz yere dirhem ve dinarlar ke-silmemelidir.<sup>103</sup>

## II. İMAM MÂLİK’TE İSTİHSÂN VE MASLAHAT

İmam Mâlik’in; “İstihsân ilmin onda dokuzudur” dediği rivayet edilirse<sup>104</sup> de onun istihsânı kabul edip etmediği mezhebin kendi içinde tartışılmış; Kâdi Abdülvehhâb (ö. 422/1031) “Mâlik’ten gelen açık bir metin yoktur. Ancak arkadaşlarımızın kitapları istihsânla doludur. İbnü’l-Kâsım (ö. 191/806), Eşheb (ö. 204/820) ve mezhebin diğer bazı âlimleri istihsânı kabul ettiklerini açıklıkla belirtmişlerdir” der.<sup>105</sup> Bazı kaynakların belirttiğine göre Cüveynî, istihsânı Mâlik’e nispet etmiş, Kurtubî ise buna karşı çıkarak “Onun böyle bir görüşü bilinmiyor” demiştir.<sup>106</sup> Mâlikîlerden İbn Huveymendâd’ın *Kitâbü’l-Câmi’ li-Usûli’l-Fıkâh* adlı eserinde söylediğine göre de Mâlik

<sup>94</sup> Ebû Yûsuf, a.g.e., s. 19.

<sup>95</sup> Hudaî, *Târîhu’t-Teşrî’l-İslâmî*, s. 168 ve 173.

<sup>96</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 245.

<sup>97</sup> Ansarî, “Islamic Juristic Terminology”, s. 293.

<sup>98</sup> Şâfiî, *el-Umm*, V, 171. Şâfiî bu sözü söyleyenin ismini kaydetmemişse de konunun mahiyetinden Ebû Hanîfe mezhebinden biri ve muhtemelen de Şeybânî olduğu anlaşılıyor.

<sup>99</sup> Şâfiî, a.g.e., V, 136. Yine isim yok; ama büyük ihtimalle Şeybânî’dir.

<sup>100</sup> Taberî, *İhtilâfu’l-Fukahâ*, s. 224.

<sup>101</sup> Şeybânî, *el-Hüce*, I, 222, 272, 522.

<sup>102</sup> Mâlik, *Muvatta’* (Şeybânî rivayeti), III, 405.

<sup>103</sup> Mâlik, a.g.e., III, 306.

<sup>104</sup> Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, II, 307 ve IV, 209; İbn Ferhûn, *Keşfü’n-Nikâb*, s. 125; Zerkeşî, *el-Baîr*, VI, 88.

<sup>105</sup> Âjû İbn Teymiye, *el-Müsvede*, s. 402. Nitekim Mâlikî mezhebinin ileri gelenlerinden Absağ b. Ferec (ö. 225/840) “Kıyasa gark olan kimse neredeyse sünnetten ayrılacak duruma gelir; istihsân ilmin direğidir” demiştir. Bk. Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, IV, 210.

<sup>106</sup> Zerkeşî, a.g.e., VI, 87; Şevkânî, *Irşâdü’l-Fuhûl*, s. 240. Ancak Cüveynî *Kitâbü’t-Telîs* (III, 310) adlı eserinde İmam Mâlik’i İmam Şâfiî ile birlikte istihsân prensibini reddedenler arasında saymaktadır. *el-Burhân*’da da Mâlik’e istihsânı nispet ettiğine rastlayamadık.

istihsân prensibini kabul etmiş ve mezhebinin pek çok ana konularını ve meselelerini bu prensip üzerine kurmuştur.<sup>107</sup> Nitekim Mâlikî mezhebi kaynakları umumiyetle istihsân lehine tavır sergiler ve onu mezhebin ilkelerinden biri olarak takdim ederler.

Mâlik ve taraftarlarına istihsânı nispet eden ilk müellif Şâfiî'dir. O Medînelilerin vitir namazı konusundaki görüşlerinin herhangi bir Sünnet'e, esere, kıyasa ya da ma'kûle uymadığını belirtir ve onların bu görüşünü istihsân diye niteler.<sup>108</sup> Buradan istihsânın hiç bir makbul kaynağa dayanmayan keyfî görüş olarak algılandığı anlaşılabilir. Nitekim ileride geleceği üzere Şâfiî'nin literatüründe istihsân keyfiliğinin adıdır. Ancak o burada polemik yaparak muhalifleri olan Mâlikîleri keyfîlikle suçlamakta ve onların görüşlerinin makbul kaynaklar dışında kaldığını söylemektedir. Bu bakımdan söz konusu görüşün Mâlik'e göre gerçekten Şâfiî'nin anladığı şekilde istihsân olup olmadığı bu ifadelerden anlaşılabilir.

Mâlik'in öğrencisi İbnü'l-Kâsım *el-Müdevvene*'de istihsânı sık sık kullanır ve Mâlik'e de nispet eder.<sup>109</sup> Ancak bu gibi yerlerde terimi Mâlik'in kendisi mi kullanmakta yoksa İbnü'l-Kâsım mı onun adına açıklama yapmakta bunu gösterir herhangi bir şey bulunmamaktadır.<sup>110</sup> Nitekim bazı müelliflerin "Mâlik'in kitaplarında istihsân kelimesi kullanılmıştır"<sup>111</sup> demiş olmalarına rağmen istihsân terimi bir kez olsun *Muvatta*'da geçmemektedir. Herhalde onun bazı konular hakkında söylediği "*hasen*"<sup>112</sup> (iyi), "*ehabbü ileyye*"<sup>113</sup> (bence daha sevimlidir), "*ene uhibbu*"<sup>114</sup> (ben hoşlanırım), "*estehibbu*"<sup>115</sup> (hoş bulurum), "*a'cebü ileyye*"<sup>116</sup> (bence daha hoş) ve "*ehlü'l-ilm yestehibbûn*"<sup>117</sup> (ilim adamları hoşlanırlar) gibi sözleri kastediliyor olmalıdır. Bu terime en yakın olarak onun kullandığı ifade, caiz olmadığını söylediği bir şey hakkında "*mâ erâhu hasenen*" (bunu iyi bulmuyorum)<sup>118</sup> cümlesidir. Ayrıca bu terimin aslını oluşturan "hasen" kelimesini ve geçmiş rivayetler hakkında söylediği "*ahsenu mâ semi'tü*" (işittiğimim en iyisi) ifadesini de sık sık kullanır. Fakat biz burada istihsânla yalnızca bir nas yahut genel bir prensip gereği bir kaideyi terk etmeyi kastetmiyor, aynı zamanda nas bulunmayan konularda hüküm vermeyi de içerecek bir çerçeveyi kastediyoruz. Yukarıdaki ifadelerden "*ehabbü ileyye*" ifadesini genel prensipten ayrılma anlamındaki istihsânla eşit biçimde kullandığı da görülür. Meselâ sahâbeden Enes b. Mâlik'in oruca güç yetiremeyecek kadar yaşlanınca (her gün için bir fakire) fidye ödediği haberini kaydettikten sonra; "Bunu vacip görmüyorum; ancak fidye ödemeye gücü yetiyorsa bence ödemesi daha iyidir" der.<sup>119</sup>

İmam Mâlik Iraklılarda gördüğümüz zaruret, maslahat, ihtiyaç gibi hallerde genel prensipten ayrılma anlamındaki istihsân kavramının yabancıdır. Meselâ

<sup>107</sup> İbn Ferhûn, *a.g.e.*, s. 125.

<sup>108</sup> Şâfiî, *İhtilâfû Mâlik*, VII, 204.

<sup>109</sup> Schacht, *Origins*, s. 118; Ahmad Hasan, *Early Development*, s. 150.

<sup>110</sup> Schacht, *a.g.e.*, s. 118.

<sup>111</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 229; Serahsî, *Usûl*, II, 207; Zerkeşî, *a.g.e.*, VI, 88.

<sup>112</sup> Mâlik, *Muvatta*' (Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî rivâyeti), *Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye*, Beyrut ts., s. 124, 159.

<sup>113</sup> Mâlik, *a.g.e.*, s. 34, 44, 56, 71, 74, 142, 155, 209, 258, 292, 507.

<sup>114</sup> Mâlik, *a.g.e.*, s. 39.

<sup>115</sup> Mâlik, *a.g.e.*, s. 209.

<sup>116</sup> Mâlik, *a.g.e.*, s. 214.

<sup>117</sup> Mâlik, *a.g.e.*, s. 144, 173, 192.

<sup>118</sup> Taberî, *İhtilâfû'l-Fukahâ*, s. 162.

<sup>119</sup> Mâlik, *a.g.e.*, s. 156.

kendisinin kaydettiği bir hadise göre Hz. Peygamber "Allah'a ve ahiret gününe inanan bir kadının üç günden fazla yas tutması helâl olmaz; ancak kocası için dört ay on gün yas tutar" buyurmuştur. Yine onun Medineli iki meşhur fıkıhçı Sâlim b. Abdullah ve Süleyman b. Yesâr'dan yaptığı bir iktibasa göre bu iki zat, kocası ölmüş dul kadının göz iltihabı yahut her hangi bir şikayetle gözüne bir zarar gelmesinden endişe etmesi halinde, güzel koku içerse bile sürme kullanabileceğini ve ilaç ya da sürme ile tedavi olabileceğini söyler. Mâlik de onların bu düşüncesine katılarak, "Zaruret olursa Allah'ın dini kolaylıktır" diye ekler.<sup>120</sup> Böylece "zarûret istihsânı" adı verilen istihsân türüne başvurmuş olmaktadır.

İstihsânın zıttı olan "istikbâh" kavramını da "*lâ uhibbu*"<sup>121</sup> (hoşlanmam), "*lâ hayra fî...*"<sup>122</sup> (bunda bir hayır yok) ve "*lâ yenbegî ve lâ yesluhu*"<sup>123</sup> (yapılması yakışık almaz, uygun değil) gibi ifadelerle dile getirir. Bir konu hakkında "haram olduğunu bilmiyorum, ama başkası bence daha iyi (*ehabbü ileyye*)"<sup>124</sup> demesi ise beğenilmeyen her şeyin haram olmayacağını göstermesi açısından ilginçtir.

"Fayda" temeline dayalı bağımsız akım yürütmenin adı olan *mürsel maslahat* prensibi umumiyetle Mâlik'in adıyla anılır. Bu prensibe bazı usulcüler mürsel istidlâl<sup>125</sup> yahut kısaca istidlâl de derler. Cüveynî istidlâli "ittifaklı bir asıl bulunmaksızın aklî düşüncenin gereği olarak hükmü gösteren ona münasip mana" diye tanımlar ve bu prensipte İmam Mâlik'in aşırıya kaçtığını belirterek onun "Şeriatla tanınan yüce hedefler ve alışılmış maslahatlardan uzak olan maslahatları dahi kabul ettiği görülür" der.<sup>126</sup> Şâtıbî ise Mâlik'in istihsân prensibini benimsediğini belirttiikten sonra tanımını "külli delil karşısında cüzî maslahatı almaktır" şeklinde yapar ve sonuç itibarıyla mürsel istidlâlîni kıyasa tercihi anlamına vardığını söyler.<sup>127</sup> Böylece "kıyasa tercih" farkı dışında istihsân ile istidlâlî, bir diğer deyimle mürsel maslahatı aynılaştırmıştır. Nitekim "Mâlik maslahatla tahsis etmeyi istihsân eder"<sup>128</sup> cümlesinde maslahat istihsân işleminin bir vasıtası, bir gerekçesi olarak takdim edilmektedir. Ayrıca Şâtıbî istihsân prensibinin mücerret zevk ve arzuya dayalı olmadığını, aksine emsali farazî hususlarda tamamen Şâri'in gözettiği bilinen maksada dayandığını vurgular. Meselâ kıyas bir şeyi gerektirebilir; ama bu şey aynı zamanda bir başka açıdan bir maslahatın fevtine yahut bir mefsetetin kazanılmasına sebep olabilir.<sup>129</sup> Böyle durumlarda tercih edilen maslahattır ve bu tercih işleminin adı da istihsândır. Her hâlükârda istihsân delillerin muktezâsı dışında bir şey değildir; aksine delillerin gereği olan manaları ve neticeleri (*levâzîmü'l-edille ve meâlâtühâ*) esas almaktır.<sup>130</sup>

Mezhebinin önde gelen âlimleri Mâlik'in mürsel maslahat prensibini kabul ettiğini söylemelerine rağmen bu terimini Mâlik'e nispet oldukça güçtür. Yapılan tanımlamalar onun icthadlarının yorumundan ibarettir. Ancak icthadlarını incelediğimizde

<sup>120</sup> Mâlik, *a.g.e.*, s. 318-319.

<sup>121</sup> Mâlik, *a.g.e.*, s. 177, 195, 196, 379, 380, 528.

<sup>122</sup> Mâlik, *a.g.e.*, s. 347, 350, 352, 353, 355, 367, 527.

<sup>123</sup> Mâlik, *a.g.e.*, s. 384.

<sup>124</sup> Mâlik, *a.g.e.*, s. 507.

<sup>125</sup> Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, I, 39.

<sup>126</sup> Cüveynî, *el-Burûân fî Usûli'l-Fıkî* (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), Katar 1399, II, 1113.

<sup>127</sup> Şâtıbî, *a.g.e.*, IV, 206 ve I, 40.

<sup>128</sup> Şâtıbî, *a.g.e.*, IV, 209.

<sup>129</sup> Şâtıbî, *a.g.e.*, IV, 206.

<sup>130</sup> Şâtıbî, *a.g.e.*, IV, 209.

bilhassa ticârî muameleler<sup>131</sup> alanına girenler arasında gerçekten bu kategoriye girecek olanlarla karşılaşmaktayız.

Mâlik'in maslahat prensibinin ana çıkış noktasını "zarar vermeme"<sup>132</sup>, "insanlara kolaylık sağlama ve herhangi bir kimseye zorluk çıkarmama"<sup>133</sup> teşkil eder. Bunu "Zaruret olursa Allah'ın dini kolaylıktır"<sup>134</sup> cümlesiyle dile getiren Mâlik, hükümlerinde mümkün olduğunca kolaylık tarafını tercih eder. Örneğin ona göre oruçlunun kan aldırması zayıf düşme endişesi bulunduğu mekruh olur; ama böyle bir endişe bulunmazsa mekruh olmaz.<sup>135</sup> Burada zararı defetme, teknik terimiyle "def-i mefsedet" prensibini esas almıştır.

Mâlik ibadetlerin ilk nesillerde oldukları şekilleriyle kalmaları için azamî titizlik gösterdiğinden bu konularda maslahat ilkesine göre fetva vermemeye özen gösterir ve bu sebeple deliller mutlak surette menfî olmadığı halde bazı şeyleri yasaklar ve bazı şeyleri de kerih görürdü.<sup>136</sup> Ancak ibadetlerin özüne ilişkin olmayan noktalarda zaman zaman bu prensibe başvurduğunu da görmekteyiz. Kendisine ezan ve kâmette yer alan cümlelerin ikişer ikişer söylenmesi konusu ve namaza kâmet getirildiğinde insanların ne zaman kalkmalarının vacip olduğu sorulduğunda "Ezan ve kâmet konusunda yetiştığım insanların yapmakta oldukları uygulama (*mâ edrektü'n-nâse aleyhi*) dışında bir şey duymadım. Kâmet ise ikişer ikişer söylenir. Bu uygulama şehrimizdeki ilim adamlarının yapa geldikleri bir şeydir. Kâmet getirilince insanların ayağa kalkmaları konusunda *bir sınırlama işitmedim. Fakat bunu insanların güç yetirebildikleri miktarla uygun görüyorum. Çünkü ağır olan var, hafif olan var. Tek düze olamazlar.*"<sup>137</sup>

Mâlik "zaruret prensibini" yasak hükmün askıya alınması için bir sebep sayar.<sup>138</sup> Rivayete göre Hz. Peygamber ihramlı iken Mekke yolu üzerinde Lahyey Cemel denilen bir yerde başının üstünden kan aldırmaştı. İbn Ömer ise "İhramlı kişi ile de gerekliyse kan aldırır" demiştir. Bu iki rivayeti kaydeden Mâlik "İhramlı kimse zaruret bulunmadan kan aldırılmaz" demektedir.<sup>139</sup> Dolayısıyla Hz. Peygamber'in fiilini zaruret nedeniyle yapılmış olarak görmekte ve hadisi sahâbî kavliyle tahsis etmektedir. Zarureti ise ihtiyaçla sınırlar. Meselâ Medine'de genel kabul görmüş uygulamaya göre deve, sığır ve davar ile bunların emsali vahşî hayvanların etleri birbiri mukabili satılırken misli misline, ağırlıkları aynı ve peşin olmalıdır; misli misline ve peşin olma şartı gerçekleşti-

<sup>131</sup> Şeybânî (*el-Hüccet*, II, 568) Medine ekolüne hitaben "Siz alış-verişler konusunda olduğu kadar hiç bir ilminizde daha iyi akıl yürütmediğinizi (nazar) ve insanların bazı akıl yürütmelerde size ancak ortak olabileceklerini, alış-veriş konuları geldi mi sizin yanınızda hiç kimsenin bir söz söyleyemeyeceğini ve akıl yürütemeyeceğini iddia ediyorsunuz!" diyor ve ekliyor: "İşte alış-verişlerin; hepsi delilsiz ve burhansız iddialardır."

<sup>132</sup> Mâlik, *Muvatta'* (YY), s. 425.

<sup>133</sup> Mâlik, *a.g.e.*, s. 135.

<sup>134</sup> Mâlik, *a.g.e.*, s. 153, 319. İlk yerde "zaruret olursa" kaydı yoktur.

<sup>135</sup> Mâlik, *a.g.e.*, s. 151.

<sup>136</sup> Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, III, 74. Örnekler için bk. Şâtîbî, a.e., III, 213-215.

<sup>137</sup> Mâlik, *a.g.e.*, s. 41.

<sup>138</sup> Mâlik, *a.g.e.*, s. 182, 184, 221, 241, 258.

<sup>139</sup> Mâlik, *a.g.e.*, s. 181-182. Mâlik, hadisi Süleyman b. Yesâr aracılığıyla mürsel olarak rivayet etmekte ve başka bir hadis vermemektedir. Şâfiî (*İltilâfii Mâlik*, VII, 212) ise hem Mâlik'in bu rivayetini ve hem de Süfyân - Amr b. Dînâr - Atâ ve Tâvûs'tan biri yahut ikisi- senediyle İbn Abbâs'ın "Hz. Peygamber ihramlı iken kan aldırdı" dediğini kaydeder ve devamında "Hz. Peygamber'in kan aldırmasına ilişkin olarak Mâlik'in rivayet ettiği hadiste ne o ve ne de başkası zaruretten söz etmiştir; bu hadis İbn Ömer'den gelen rivayetten evlâdır. Belki İbn Ömer bunu mekruh saymış, haram saymamıştır. Belki İbn Ömer, Hz. Peygamber'in bunu yaptığını duymamıştır. Duysaydı ona muhalefet edip -inşâallah- re'yi ile hüküm vermezdi" der. Buhârî ("Savm" 32) ise İbn Ömer'in "Hz. Peygamber ihramlı iken kan aldırdı ve oruçlu iken kan aldırdı" dediğini rivayet eder.



riidikten sonra tartılmasa da olur.<sup>140</sup> Mâlik bâdiyede terazi bulunmadığı için buna müsaade etmiş, ancak şehirde tartılmamasına müsaade etmemiştir.<sup>141</sup> Bu ilke *Mecelle*'de (madde 22) "zaruretler kendi miktarlarınca takdir olunur" biçiminde yer alan kaide ile örtüşmektedir.

İmam Mâlik maslahat prensibinin açacağı boşluğu ise *seddi zerfa* prensibiyle doldurmaya çalışır. *Zerfa* kelimesini *Muvatta*'da bir kaç yerde kullanarak haramı ve yasaklanmış bir şeyi helâl yapmaya vesile (zerfa) olan şeyi câiz görmediğini belirtir.<sup>142</sup> Zerfayı "maslahat olan bir şeyle mefsedete tevessül etmektir" diye tanımlayan<sup>143</sup> Şâtîbî her ne kadar Mâlik'in fıkıh konularının çoğunluğunda zerâi' prensibini hakim kabul ettiğini<sup>144</sup> söylerse de *Muvatta*'da rastladığımız örnekler oldukça sınırlıdır. Ancak muhtemelen o, Mâlik'in görüşlerini içeren *el-Müdevvene* gibi hacimli eserler için bu sözü söylemiş olmalıdır. Mâlik bu prensip gereği, yasağı delmek için bir hile olabilecek şeyleri yasaklar. Örneğin bir av hayvanı, avlanma yasağı bulunan ihramlı için başkası tarafından avlanmışsa ihramlının onu satın alıp yemesini mekruh görür ve yasaklar; ama ihramlılar için avlanmayan bir avı ihramlı satın alırsa bunda bir sakınca görmez.<sup>145</sup>

### III. İMAM ŞÂFİİ'DE İSTİHSÂN

Günümüze gelen ilk usul eseri müellifi İmâm Şâfiî'nin düşüncesini oluştururken temel hareket noktası İslâm ümmetinin günlük hayatında ortaya çıkan yeni hâdiselerin ve problemlerin olabildiğince nasların ışığında nasıl çözülebileceğinin yollarını bulmak ve tesis etmektir. Çünkü ona göre mutlaka bir noktada naslarla itibat kurulmalıydı. Aksi halde keyfiliğin yolu açılmış olurdu. İşte bu temel düşünce doğrultusunda Şâfiî icthad, kıyas ve istihsân kavramlarını önce tanımladı, niteliklerini ortaya koydu ve ardından bunları neden kabul ya da reddettiğini izaha çalıştı. Bunun neticesinde icthad ve kıyas metotlarını naslarla ifade edilen hükümlerle olaylar arasındaki benzerlik temeline oturtarak sistemleştirdi, keyfilik diye nitelendirdiği istihsâna ise karşı çıktı. Bu konudaki kanaatlerini şöyle özetlemektedir: "Ne benim ne de her hangi bir âlimin Kur'ân, Sünnet, icmâ yahut bağlayıcı bir haberde yer alan herhangi bir nas bulmadan bir şeyi mubah ya da haram sayma, bir kimseden bir şey alma ya da ona bir şey verme hakkı vardır. Mezkur haber kaynaklarından birinde yer almayan bir şeyi istihsânımıza dayalı ve aklımıza geldiği şekliyle söylememiz caiz değildir. Böyle bir konuda bağlayıcı haberleri araştırır ve icthad yoluyla kıyas yaparız. Doğruyu yanlıştan ayıran kıyas yöntemiyle bir misâle dayanmaksızın bizim söz söylememiz caiz olsaydı o zaman bizimle birlikte herkesin aklına geleni söylemesi caiz olurdu. Ancak hem bizim ve hem de zamanımız insanların yukarıda anlattığım şekilde davranmamız gerekir."<sup>146</sup>

Şâfiî eserlerinde keyfiliğe ve kural tanımazlığa karşı tam bir savaş açar ve muhaliflerinin kendi içlerindeki çelişkilere sık sık dikkat çeker. Bu uyarılarından birinde "Sünnet'i bir başka Sünnet için terk edip sonra bunu da kendi re'yiniz için terk ediyor-

<sup>140</sup> Mâlik, *Muvatta* (YY), s. 352.

<sup>141</sup> Şâfiî, *İhtilâfû Mâlik*, VII, 219.

<sup>142</sup> Mâlik, *a.g.e.*, s. 341, 368.

<sup>143</sup> Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, IV, 198-199.

<sup>144</sup> Şâtîbî, *a.g.e.*, IV, 198-199.

<sup>145</sup> Mâlik, *a.g.e.*, s. 183. Şâfiî ve Hanefiler konuyla ilgili âyette "kim kasıtlı olarak öldürürse" (el-Mâide 5/95) buyrulduğu için ihramlının av hayvanını kendisi öldürmediği sürece ondan yiyebileceğini ve buna karşılık herhangisi bir fideye ödemesi gerekmediğini söylerler. bk. Şâfiî, *İhtilâfû Mâlik*, VII, 242.

<sup>146</sup> Şâfiî, *Cimâu'l-İlm*, VII, 276-277.

sunuz. O zaman demek ilim sizin elinizde! İstedığınızı uygular, istediğinizi bırakırsınız! Söylediklerinizi farkında olmadan ve iyi düşünmeden kabulleniyorsunuz"<sup>147</sup> der. Hz. Ömer'in verdiği hükümleri icmâ gibi değerlendiren Medinelilerin tutarsızlıklarına parmak basar ve "Kendinizin söylediği şeyin aksi bir davranışta bulunmamalısınız. Elinizde ona her hangi bir kimsenin muhalefet ettiğine dair bir rivayet bulunmadığı halde başkasından rivayet ettiğiniz bir şeye dayanmadan muhalefet ediyorsunuz. İşitiyorum ki siz kendinizi bir manaya ya da bir delille dayanmadan istediğinizi ret ve kabul makamına koymuşsunuz" diye çıkışır.<sup>148</sup>

Keyfilğin, ilim adamı olmasa bile herkesin aklına geleni söylemesinin caizliği anlamına geleceğini, çünkü akla gelen şeyin zorunlu olarak bir "eser" ya da kıyasa uygun yahut aykırı olmak durumunda olduğunu belirten Şâfiî, herhangi bir kimsenin eser ya da kıyası alıp almamasının caizliğinin kişinin istediği hükmü vermesi dışında bir anlamı bulunmadığını ve bunun da insanlara haram kılındığını söyler.<sup>149</sup> Hz. Peygamber'in Sünneti'ne ya da âlimlerin umûmunun birleştikleri ve onlara muhalif birinin çıkmadığı bilinen bir hükme karşı çıkan kimsenin bu muhalefeti delil mi olur yoksa o kişi bu davranışıyla bilmediğini öğrenmesi gereken bir cahil durumda mı olur? Elbette ki o kişi Şâfiî'ye göre cahiller sınıfına dahil olur. Şayet her hangi bir kişi için bu caiz olsa o zaman herkesin Sünnet'e ya da ilim adamlarının ihtilafına dayanmadan her hükmü bozma hakkı olur.<sup>150</sup>

Şâfiî, Kur'ân ve Sünnet yorumlarının da keyfilikten kurtarılıp ilkelere bağlanması için gayret göstermiştir. Ona göre bağlayıcı bir haber bulunmadan bir âyetin zâhirinin gayrına hükmetmek caiz olmaz.<sup>151</sup> Araştırma sonucunda Kur'ân âyetinin başka ihtimallere açık olmadığı yahut Sünnet'in rivayetinde ihtilaf edilmemiş olduğu anlaşılırsa kişi bunu kabul etmek durumundadır. Ama Kur'ân iki vecihe muhtemel yahut Sünnet ihtilafı biçimde rivayet edilmiş veya Sünnet'in zâhiri iki vecihe muhtemel ise amel edilecek vecihin bağlayıcı ve terk edilen vecihten evlâ olduğunu gösterir Kur'ân, Sünnet, icmâ ya da bir kıyas delâleti bulunmadan vecihlerden biri kabul edilmez. Kıyas hususunda da bu şekilde davranılır; Kitap, Sünnet ya da icmâ açısından evlâ yahut terk edilen şeyden kaynakça daha sahih olmadıkça kıyasla amel edilmez. Bunun dışı- na çıkılarak "istihsân ediyorum" demek suretiyle amel etmek haramdır.<sup>152</sup>

İstihsân konusunu irdeleyen ve eseri günümüze ulaşan ilk müellif Şâfiî olmuştur. Ebû Hanîfe'ye reddiye olarak kaleme aldığı<sup>153</sup> ve sırf bu konuya ayırdığı *İbtâlî'l-İstihsân* adlı kitabında, *Risâle*'de ve diğer bazı kitaplarında yazdıklarından onun istihsân hakkındaki düşüncelerini ve döneminde bu çerçevede yapılan tartışmaları öğrenme imkanına sahibiz. Şâfiî kitaplarında istihsânı değişik açılardan niteler; ancak tam bir tanımını ortaya koymaz. Ama daha sonraki bir takım kaynaklarda Şâfiî'nin istihsânı Ebû Hanîfe'ye nispet ederek "müctehidin delilsiz olarak kendi re'yi ile iyi gördüğüdür"

<sup>147</sup> Şâfiî, *İhtilâfû Mâlik*, VII, 215-216.

<sup>148</sup> Şâfiî, *a.g.e.*, VII, 231 ve 233.

<sup>149</sup> Şâfiî, *el-Üm*, IV, 23.

<sup>150</sup> Şâfiî, *İhtilâfû'l-Hadis (el-Üm ile birlikte)*, s. 548.

<sup>151</sup> Şâfiî, *İhtilâfû Mâlik*, VII, 218. Bir başka eserinde (*er-Risâle*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, Kahire 1979, s. 580) ise "Kur'ân, zâhiri üzeredir. Ancak Kur'ân'dan bir delâlet yahut bir Sünnet ya da icmâ onun zâhir değil de bâtin üzere olduğunu gösterirse başka" der.

<sup>152</sup> Şâfiî, *el-Üm*, VI, 203.

<sup>153</sup> Zerkeşî, *el-Ba'ur*, VI, 94.

diye tanımladığı kaydedilir.<sup>154</sup> *Risâle*'de ise istihsânı geçmiş bir örneği bulunmadan ortaya konan<sup>155</sup> keyfî bir husus<sup>156</sup> olarak niteler. Ona göre Kitap ve Sünnet'te yer almayan bir konuda bu iki kaynağa kıyas etmeden re'y ihtihadında bulunmanın adı istihsândır.<sup>157</sup> "Vehme doğan, zihne gelen, kulaklara hoş gelen, hatıra gelen"<sup>158</sup> ifadeleriyle anması ise istihsânın aklî yönünün varlığını ortaya koymaktadır. İstihsân taraftarlarına sorduğu "Kur'ân, Sünnet ve fetvâyı bilen ilim adamlarının pek çoğunun fevkinde olan akıllı insanlar daha akıllı ve görüşlerini sizin umûmunuzdan daha iyi açıkladıkları halde yeni ortaya çıkan ve hakkında Kitap, Sünnet ve icmâ bulunmayan konularda konuşmaları niçin câiz olmasın?"<sup>159</sup> sorusu ise istihsânın dinin tanıdığı kaynaklara başvurmadan ortaya konan salt aklî bir yöntem olduğunu ifade etmektedir.

Şâfiî bir kıyas sonucunun başka bir nedenden ötürü terk edilmesi anlamında bir istihsân anlayışına yabancı gözükmemektedir. O daha başta kıyası hiç dikkate almadan hüküm vermeye kalkışmaya karşı çıktığı gibi<sup>160</sup> kıyas gereği olan şeyi terk etmeye de karşıdır. Hanefîlerin "kıyas şöyledir; ancak biz istihsânda bulduk" demelerini sert bir dille eleştirerek; "Kıyası terk etmeleri onlara caiz ise başkalarının da onların yaptıkları kıyası terk etmeye ve terk ettikleri yerde de kıyasa başvurmaya hakları vardır. Bizce kıyası terk etmek caiz değildir" der.<sup>161</sup> Zira ona göre kıyası bir kenara bırakmak câiz olsaydı ilim adamı olmayan akıl sahiplerinin de hakkında haber bulunmayan konuda akıllarına gelen iyi gördükleri şeyle hüküm vermeleri câiz olurdu.<sup>162</sup>

Şâfiî istihsâna o kadar büyük tepki duyar ki *Risâle*'nin girişinde Hz. Peygamber'in peygamber olarak gönderildiği vakit insanların, ehl-i kitap ve müşriklerden ibaret olduğunu belirttiikten sonra inkarcıların Allah'ın izin vermediği şeyi icat ettiklerini ve elleriyle *iyi gördükleri* taş, odun ve heykeller diktiklerini, onlara bir takım adlar koyup tanrı diye taptıklarını; başkasını iyi bulduklarında da tapmakta oldukları şeyi atıp elleriyle diktikleri bu yeni puta kulluk ettiklerini söyler.<sup>163</sup> Burada son derece dikkat çeken iki husus vardır: Şâfiî ve daha sonra gelen istihsân karşıtları, bu kavramı Allah'ın izin vermediği şey olarak niteler ve istihsânın kişilere ve zamana göre değişeceğini vurgularlar. Bu bakımdan burada seçilen ifadeler bu maksada yönelik önceden bir imaj oluşturma çabası izlenimi vermektedir. Nitekim istihsân hakkında Şâfiî bunu son derece açık bir biçimde ifade edecektir: "*Men istahsene fe-kad şera'a (fi'd-dîn) = İstihsânda bulunan kişi (dinde) Şâri'* (kanun koyucu, Allah) makamına geçmiş olur."<sup>164</sup> Ne var ki Şâfiî'nin bu ünlü ifadesi İbnü'l-Mukaffa'nın "re'yi din edinen Şâri'" makamına geçmiş

<sup>154</sup> Zerkeşî, *a.g.e.*, VI, 93.

<sup>155</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, s. 25.

<sup>156</sup> Şâfiî, *a.g.e.*, s. 507.

<sup>157</sup> Şâfiî, *el-Üm*, VI, 201.

<sup>158</sup> Şâfiî, *İbtâlül-İstihsân*, VII, 301.

<sup>159</sup> Şâfiî, *a.g.e.*, VII, 300.

<sup>160</sup> Şâfiî, *a.g.e.*, VII, 301.

<sup>161</sup> Şâfiî, *İftilâfî Mâlik*, VII, 230.

<sup>162</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, s. 505.

<sup>163</sup> Şâfiî, *a.g.e.*, s. 10.

<sup>164</sup> Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 274; Kâdı İyâz, *Tertibü'l-Medârik*, I, 95; Zerkeşî, *el-Bafr*, VI, 87. Cüveynî ise bu sözü "İstihsânda bulunan kişi sanki dinde şeriat vazeder gibi olur" şeklinde kaydeder. bk. *Kitâbü't-Tellûs*, III, 310. Şâfiî'nin oldukça meşhur hale gelen bu sözünü kendi eserlerinde aynıyla bulamadık; ama bir eserinde (*el-Üm*, VI, 203) aynı manayı ifade eden "*İzâ ecâze li-nefsihü 'İstahsentü' ecâze li-nefsihü en yeşra'a fi'd-dîn*"=Bir kimse kendisine 'istihsân ediyorum' demeyi câiz görürse kendine dinde şeriat vazetmeyi câiz görüyor demektir" cümlesini kullanmaktadır.

olur"<sup>165</sup> cümlesindeki re'y kelimesinin kaldırılıp istihsân kelimesinin konmuş hali gibidir.

Nasların mutlak otoritesine inanan Şâfiî "herhangi bir kimsenin Kitap ve Sünnette verilen habere aykırı istihsânda bulunması haramdır"<sup>166</sup> hükmünü verir. Nassa aykırı olmasa da naslardan bağımsız yapılan istihsân hakkında ifadeyi yumuşatır ve "haber ya da kıyasa dayanmadan hüküm vermek câiz değildir"<sup>167</sup> diyerek bir insanın kıyasa dayanmadan "istihsânda bulunuyorum" demesini caiz görmez.<sup>168</sup> Kendisini her fırsatta keyfilige karşı olduğunu belirtmek zorunda hisseden Şâfiî istihsâna karşı oluş gerekçelerini Kitab'a, Sünnet'e ve aklî izahlara dayanarak göstermeye çalışır. Onun eserlerinde istihsânın reddine gerekçe olarak ileri sürdüğü düşüncelerini şöylece sıralamamız mümkündür:

1. Yetkisizlik: Şâfiî hiç kimsenin "ilim" sahibi olmadan (dinî bir konuda) söz söylemeye hakkı olmadığını<sup>169</sup>, hâkimlik ya da müftülük ehliyetine sahip kimselerin bağlayıcı bir habere dayanmadan hüküm ya da fetvâ verme yetkileri bulunmadığını ve bu nedenle istihsânla hüküm ya da fetvâ vermelerinin câiz olamayacağını<sup>170</sup> ve âlimlerin ilme sahip olmadan konuşmalarının vacip olduğunu söyler.<sup>171</sup> Ona göre Hz. Peygamber dışında hiç kimsenin bir ilim yönüne sahip olmadan bir şey hakkında helâl ya da haram deme yetkisi yoktur. İlim yönü ise Kitap, Sünnet, icmâ veya kıyastır.<sup>172</sup> İstihsânda bulunmak vacip olmadığı gibi bu manalardan birine dahil de değildir.<sup>173</sup>

Şâfiî bu gerekçeyi herkesçe kabul edilen bir hukuk kuralına istinaden açıklamaya çalışır. Bir hâkimin huzurunda iki adam alım-satım yaptıkları bir elbisenin defolu sayılıp sayılmayacağını dava konusu etseler hâkim kendisi işin içinden çıkamadığında hüküm veremez; işi bilenleri çağırır ve dava konusu olan şeyin defo sayılıp sayılmayacağını onlara sorar. Elbisenin fevt olması halinde eğer taraflar o defonun değerini talep ederlerse hâkim uzmanlara onun değerini sorar. Uzmanların en dindar ve en bilgili olanı "Bugünden önceki değerini biliyordum, fakat bugünkü piyasasını bilmiyorum; ama yine de söyleyeyim" diyecek olsa o günkü piyasayı bilmemesinden ötürü hâkimin o kişinin sözünü kabul etmesi câiz olmaz, günün piyasasını bilen sözünü kabul eder. Günün piyasasını bilen biri çıkagelse ve "Bunu pazarda satılan başka malla kıyas etsem defosu bulunan geçmiş bir mala göre kıymetlendirsem kıyas beni şuhâ götürür. Ama bana daha başkası iyi görünüyor" dese hâkimin onun istihsânını kabulü helâl olmaz, haram olur. Hükmünü verirken günün piyasası olduğu söylenen değeri esas alması gerekir.<sup>174</sup> Dolayısıyla pahası az olan bir malda istihsânda bulunmak caiz olmuyor, kıyas gerekiyorsa önemli dinî konularda keyfilikten uzak kalmak daha yeğdir.

2. Şâfiî, mesele hakkında nas bulunmaması halinde son başvurulacak kaynağın kıyas olduğunu söyler. Bunu ise şu gerekçelere dayandırır:

<sup>165</sup> İbnü'l-Mukaffa', *el-Edebü's-Sağîr*, Dâru'l-Cil, ts., s. 155.

<sup>166</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, s. 504.

<sup>167</sup> Şâfiî, *a.g.e.*, s. 505.

<sup>168</sup> Şâfiî, *a.g.e.*, s. 504.

<sup>169</sup> Şâfiî, *İbtâlü'l-İstihsân*, VII, 301.

<sup>170</sup> Şâfiî, *a.g.e.*, VII, 298.

<sup>171</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, s. 41.

<sup>172</sup> Şâfiî, *a.g.e.*, s. 25, 39, 508. Bu son yerde yukarıdakilere ek olarak âsar'ı zikreder. Ayrıca bk. *el-Üm*, V, 128.

<sup>173</sup> Şâfiî, *İbtâlü'l-İstihsân*, VII, 298.

<sup>174</sup> Şâfiî, *a.g.e.*, VII, 301.

a. Nasların bulunmadığı yerde kıyas dışında başka bir metoda başvurulamaz. Zira Allah, Kur'ân'ı her şeyi açıklayıcı olarak indirmiştir. Açıklama ise kimi zaman Kur'ân'da farz kılma suretiyle, kimi zaman da icmâlî olarak indirilen şeyin alâmetlere dayanılarak icthad yoluyla araştırılmasını emretmek suretiyle olmaktadır. İctihad iki şeyi ifade eder: 1) Araştırma yönelinen bir hedef ister, araştırmacı uluorta araştırmada bulunmaz; 2) Allah araştırılması emredilen husus için icthad metoduna başvurulmasını emretmiştir.<sup>175</sup> Bu nedenle hiç kimsenin icthad yönünden başka hüküm verme hakkı yoktur.<sup>176</sup> Aksi halde caiz görülmedik hata kalmaz.<sup>177</sup>

b. Hz. Peygamber icthadi emretmiştir. İctihad ise ancak bir şeyin araştırılmasıyla olur. Bir şeyi araştırma ise delillere dayanılarak yapılır. İşte bu deliller kıyastır.<sup>178</sup> Bir başka söyleyişle kişi iyi gördüğü ile hükmedemez. Çünkü iyi gördüğüyle hüküm, geçmiş bir misâle dayanmaksızın ortaya koyduğu bir şeydir.<sup>179</sup> Dolayısıyla kıyassız istihsân câiz değildir.<sup>180</sup> Bu nedenle ona göre hiç kimsenin icthada dayanmadan istihsân yoluyla söz söyleme hakkı yoktur. Nitekim Kâbe'yi görmeyen her hangi bir kimse istediği yöne namaz kılamaz; Kâbe istikametine yönelmek için çaba sarf eder.<sup>181</sup>

c. Kıyası bir kenara bırakmak câiz olsaydı ilim adamı olmayan akıl sahiplerinin de hakkında haber bulunmayan konularda hatırlarına gelen iyi gördükleri şeyle hüküm vermeleri caiz olurdu.<sup>182</sup> Oysa kıyasla ilgili hususların dayandığı Kitap, Sünnet ve icmâ bilmeyen ve karışıkları ayırtıracak akla sahip olmayan âdâb sahibi akıllı insanların kendi re'yleriyle fetvâ ve hüküm vermelerine hiç bir ilim adamı ruhsat vermemiştir.<sup>183</sup>

Bağlayıcı bir habere yahut bir kıyasa dayanmadan hüküm verenin, günaha bilmeden hüküm verenden daha çok yaklaşmış olacağını kaydettikten sonra Şâfiî, "Böyle bir şey söz konusu olsa ilim adamı olmayanların da görüş ileri sürmeleri câiz olurdu" der.<sup>184</sup> Ona göre hakkında bir haber nassı yahut kıyas bulunmayan yeni hâdise için hâkim ve müftî "istihsân ediyorum" diyerek bir hüküm verse başkasının da aksine istihsânda bulunmasının caiz olduğunu kabul etmelidir. O zaman ülkedeki her hâkim ve müftî istihsânı ile hüküm verir; bir tek konuda değişik hüküm ve fetvalar ileri sürülür. Eğer onlara göre bu caizse serbestçe davranır, istedikleri gibi hüküm verirler; şayet bir sınırlama varsa kendilerinin de ona girmeleri caiz olmaz. Kıyası terk etme fikrinde olup "İnsanlar benim dediklerime uymalıdır" diyen adama "Sana uyulmasını kim emretti ki insanlar sana uymak durumunda olsun? Başka biri sana bunu söylese ona itaat mı edersin yoksa 'Ben ancak kendisine itaat etmem emredilene itaat ederim' mi dersin?" diye sorarlar. Aynı şekilde hiç kimsenin de sana uyması gerekmez. İtaat ancak Allah ya da Resûlû'nün uyulmasını emrettiği kişiye olur.<sup>185</sup>

İstihsânı savunan fıkıhçıları hedef alarak şu eleştiri yönelir: "Kur'ân, Sünnet ve fetvâyı bilen ilim adamlarının pek çoğunun fevkinde olan akıllı insanlar, daha akıllı ve

<sup>175</sup> Şâfiî, *Cimâu'l-İlm (el-Üm ile birlikte)*, VII, 277.

<sup>176</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, s. 504.

<sup>177</sup> Şâfiî, *el-Üm*, V, 171.

<sup>178</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, s. 505.

<sup>179</sup> Şâfiî, *a.g.e.*, s. 25.

<sup>180</sup> Şâfiî, *el-Üm*, VII, 94; *er-Risâle*, s. 504.

<sup>181</sup> Şâfiî, *el-Üm*, VII, 93.

<sup>182</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, s. 505.

<sup>183</sup> Şâfiî, *İbtâlül-İstihsân*, VII, 300.

<sup>184</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, s. 508.

<sup>185</sup> Şâfiî, *İbtâlül-İstihsân*, VII, 301.

görüşlerini sizin umurunuzdan daha iyi açıkladıkları halde yeni ortaya çıkan ve hak-  
kında Kitap, Sünnet ve icmâ bulunmayan konularda konuşmaları niçin caiz olmasın?  
Usûlü bilmiyorlar diyorsanız bir asla dayanmadan veya bir asla dayalı kıyas yapmadan  
görüş ileri sürdüğünüze göre sizin usûlü bildiğinizin delili nedir? Usûlü bilmeyen akıl  
sahipleri hakkında duyduğunuz endişe onların usûlü bilmedikleri için iyi kıyas yap-  
mayacaklarından öte bir endişe midir? Sizin usûlü bilmeniz size bu usûl üzerine kıyas  
etme kabiliyeti mi kazandırdı yoksa bu usûlü bırakmanızı mı caiz kıldı? Siz onları terk  
edebiliyorsanız akıl sahiplerinin de sizinle beraber söz söylemeleri câizdir. Çünkü  
endişe etseniz etseniz kıyasa başvurmamaları ya da hata etmelerinden endişe ederseniz-  
niz.”<sup>186</sup>

3. İnsanlar başı boş bırakılmamışlardır, bu nedenle istihsâna gerek yoktur.  
Kur’ân’da “İnsan başı boş bırakılacağını mı sanır?” (el-Kıyâme 75/36) buyruluyor.  
Kur’ân bilginleri âyette geçen *süddâ* (başı boş) kelimesinin emirsiz ve yasaksız bırakılmış  
anlamına geldiğinde hemfikirdirler. Emrolunmadığı ile hüküm ya da fetvâ veren kimse  
*süddâ* kapsamına girmeyi kendisi için câiz görüyor demektir. Oysa Allah onu başı boş  
bırakmadığını bildirmiştir.<sup>187</sup> Allah ya da Resûlü’nün emri olmaksızın “istihsânda bulu-  
nuyorum” deyip onların söylediklerini kabul etmeyen ve re’yine dayanak olarak Allah  
ve Resûlü’nün hükmünü araştırmayan kimsenin sözünün yanlışlığı ortadadır. Zira  
“Bana emredilmeyen ya da yasaklanmayanla, emredilen ve yasaklanana örnek alma-  
dan hüküm veriyor ve öylece amel ediyorum” demiş olmaktadır. Allah ise onun söyle-  
diğinin aksine hükmetmiş ve hiç kimseyi kulluk görevi dışında bırakmamıştır.<sup>188</sup>

4. Peygamberlerin metoduna aykırıdır: İstihsâna başvuran kimse başına buyruk  
olduğunu ve istediğimle hükmederim diye düşünmüş, Kur’ân’a aykırı iddiada bulun-  
muş ve böylece peygamberlerin metoduna ve âlimlerin umûmuna muhalefet etmiş  
olur. Çünkü Allah, Peygamberi’ne “Rabbinden sana vahyolana uy” (el-En’âm 6/106) ve  
“Aralarında Allah’ın indirdiği ile hükmet, onların arzularına uyma” (el-Mâide 5/49)  
buyurur. Kendisine Ashâb-ı Kehf hakkında soru soranlara Hz. Peygamber’in: “Yarın  
size öğretim” yani Cebrail’den sorar size söylerim diye cevap vermesi üzerine  
“İnşâallah demeden asla bir şey için yarın onu yapacağım deme” (el-Kehf 18/23) âyeti  
inmiştir. Sahâbeden Evs b. Sâmî’in karısı, kocası Evs’ten şikayetçi olduğunda ve el-  
Aclânî karısına zina isnadında bulunduğu<sup>189</sup> Hz. Peygamber onlara cevap verme-  
miş, vahyi beklemiştir. Allah, Hz. Dâvûd’a: “Ey Dâvûd! Biz seni yeryüzüne halîfe yaptık.  
İnsanlar arasında hak ile hükmet.” (Sâd 38/26) buyurmuştur.<sup>190</sup>

5. Şâfiî uluorta söz söylemenin ve keyfi olarak görüş ileri sürmenin insanlar a-  
rası hukukî ilişkilerde bile, örneğin piyasa uzmanı tarafından kıymeti piyasadaki mal-  
larla mukayese edilmeden bir ticarî mala değer biçilmesinin söz konusu olamayacağını  
belirtir ve dolayısıyla az bir pahası olan mal için böyle davranılırken, lehine ve aleyhine  
kıymet biçilen insanlar için böyle bir hata kolay kabullenilir bir şey iken Allah’ın helâl  
ve haram saydığı konularda keyfîlik ve istihsânla görüş ileri sürülmemesi evlâdır der.<sup>191</sup>

<sup>186</sup> Şâfiî, *a.g.e.*, VII, 300.

<sup>187</sup> Şâfiî, *a.g.e.*, VII, 298; *er-Risâle*, s. 25; krş. Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 224.

<sup>188</sup> Şâfiî, *İbtâlîl’-İstihsân*, VII, 300.

<sup>189</sup> Uveymir el-Aclânî olayı için bk. Mâlik, *Muvatta’* (YY), s. 300; Şâfiî, *el-Üm*, V, 125-126; a.mlf., *İbtâlîl’-İstihsân*, VII, 296; Buhârî, “Talâk” 4, “Hudûd” 43, “İ’tisâm” 5; Müslim, “Liân” 1.

<sup>190</sup> Şâfiî, *İbtâlîl’-İstihsân*, VII, 298.

<sup>191</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, s. 505-507.

İstihsâna karşı ağır eleştiriler getiren Şâfiî eserlerinde istihsân kelimesini kullanmaktan çekinmez. Kendisine hac aylarında umre yapıp yapılamayacağı sorulunca "iyidir, iyi bulurum; hacdan sonra olmasından daha hoştur = *hasenetün estahsinühâ ve hiye ehabbü...*" der. Ancak burada bir âyet ve iki hadisi delil gösterir.<sup>192</sup> İstihsân taraftarları da Şâfiî'nin bizzat kendisinin bu ifadeyi kullandığını söylerler. Meselâ "Mut'anın 30 dirhem olmasını iyi buluyorum"<sup>193</sup> ve "Şüf'a hakkı sahibine üç gün mühlet verilmesini iyi buluyorum"<sup>194</sup> sözleri istihsân karşıtı Şâfiî'ye aittir. Serahsî ise Hanefîlerin istihsân kelimesini kullandığı yerlere benzer durumlarda Şâfiî'nin "*estehibbu zâlike*" (Bunu hoş buluyorum) dediğini, istihsân ile *istihbâb* arasında farkın bulunmadığını ve hatta istihsânın iki kelimenin en fasîhi ve şeriatın kullandığı ibâreye daha yakın olduğunu söyler.<sup>195</sup>

Şâfiî'nin eserlerinde pek çok yerde "*ehabbu ileyye*" (bence daha sevimlidir)<sup>196</sup> ifadesine rastlanmaktadır. Bu genellikle bir zorunluluk anlamı taşımayan, tercih bildiren bir ifade olup farklı rivayetler karşısında maslahata uygun gördüklerini ya da Hz. Peygamber'in son uygulamasını veya farz olmasa da onun yaptığı biçimi tercih etmekte veyahut da zayıf bir hadise ya da sahâbe uygulamasına dayanmaktadır. Öte yandan bir ibadet esnasında o ibadete şeklî en küçük aykırılıktan kaçınma ve ibadeti yerine getirmede acele etme gibi hususlar için de bu ifade kullanılmaktadır. Bu anlamlar ortaya koyuyor ki Şâfiî bu ifadeyi daha sonra çıkan müstehab, mendûb ve sünnet-i gayri müekkelede terimleriyle eş anlamlı olarak kullanmaktadır.

Her şeye rağmen Şâfiî pratikte istihsân prensibini kullanmaktadır. Nitekim kendisi bir yerde aksi daha iyi olduğu için kıyas gereği olan hükmü bıraktığını; çünkü bu kıyasta şüphe bulunduğunu söyler<sup>197</sup> ki bu sonradan ortaya konan istihsân tanımı kapsamına dahil edilebilir. Yine çelişik iki hadisin her ikisinin senetlerinin şüpheli olması halinde ihtiyata ve maslahata binaen hadisler arasında tercihte bulunduğu görülmektedir. Şeddâd b. Evs, Hz. Peygamber'in Mekke Fethi sırasında Ramazan ayında kan aldırın birini görüp "Kan alan da veren de orucunu bozmuştur" dediğini; İbn Abbâs ise Hz. Peygamber'in ihramlı ve oruçlu iken kan aldırıldığını rivayet eder. Hadislerin sahîh olmaları halinde fethin hicrî sekizinci yılda ve Vedâ Haccı'nın da hicrî onuncu yılda gerçekleştirildiğini esas alarak ikinci hadisin birinci hadisi yürürlükten kaldıracağını söyleyen Şâfiî'ye göre İbn Abbâs hadisi, senet bakımından biraz iyi durumda olmasına rağmen hadislerin her ikisinin de senetleri şüphelidir. Öte yandan "Oruçlu kendi isteği ile karnından bir şey çıkarmazsa bedenden çıkan hiç bir şey orucu bozmaz" şeklinde ifade edilen kaide gereği İbn Abbâs hadisinin kıyasla takviye edildiğini belirtmesine karşın Şâfiî "Oruçluya zaaf gelmemesi için ve ihtiyaten kan aldırılmak *bence daha sevimlidir*" diyerek<sup>198</sup> hem senet, hem kıyas açısından güçlü ve hem de

<sup>192</sup> Şâfiî, *İhtilâfû Mâlik*, VII, 253. İbn Ömer'in fitr sadakasını bayramdan iki-üç gün önce dağıtım merkezine gönderdiği rivayetini kaydeden Şâfiî ardından "*fîzâ hasenetün ve estahsinühâ...*" = bu iyidir; yapacak kimse için iyi bulurum" der ve Hz. Peygamber'in bir uygulamasını kaydeder. bk. a.e., VII, 258.

<sup>193</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 229; İbn Ferhûn, *Keşfü'n-Nikâb*, s. 127.

<sup>194</sup> İbn Ferhûn, *a.g.e.*, a.y.

<sup>195</sup> Serahsî, *Usûl*, II, 201.

<sup>196</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, s. 345; *İhtilâfû'l-Hadîs*, s. 532, 535; *İhtilâfû'l-İrâkiyyîn (el-Üm ile birlikte)*, VII, 123, 143; *el-Üm*, V, 179, VIII, 31.

<sup>197</sup> Şâfiî, *el-Üm*, IV, 290-291.

<sup>198</sup> Şâfiî, *İhtilâfû'l-Hadîs*, s. 529-530. Şâfiî, bazı sahâbe ve tâbi'ün ile bütün Medfnelilerin kan aldırmanın orucu bozmayacağı görüşünde olduklarını belirtmektedir.

tarih bakımından muahhar olmasına rağmen bir hadisi ihtiyat ve maslahat prensiplerine dayanarak terk etmektedir.

Şâfiî mezhebi içinde Şâfiî'nin Ebû Hanîfe'ninkine benzer bir istihsânı bulunup bulunmadığı tartışma konusu olmuştur. İbnü'l-Kâs (ö. 335/946) üç meselede, el-Haffâf ise altı meselede Şâfiî'nin istihsânda bulunduğunu söyler. Diğer Şâfiîler ise bunu oldukça zorlama bir yorumla delilin iyi olması diye yorumlayarak "istihsân-ı hüccet" diye adlandırır ve bunun da delile dayalı istihsân olduğunu savunurlar.<sup>199</sup> Şâfiî'nin "Şüf'a hakkı bulunan kimse öğrendiğinde azamî üç gün içinde bu hakkını talep edebilir. Üç gün geçince talep edemez. Bu benim istihsânımdır, bir asıl değildir" sözünün son cümlesini bir problem olarak gören Zerkeşî'ye göre, bu söz tamamen delilin bulunmadığı biçiminde değil, bunu gösteren özel bir asıl yoktur şeklinde yorumlanmalıdır. Cüveynî ve Gazzâlî ise Şâfiî'nin "İhramlı kimse başındaki haşereleri bir kenara atsa sadaka olarak bir şeyler verir" dedikten sonra "Söylediğimi nereden söyledim bilmiyorum" diye eklemesini Ebû Hanîfe'nin istihsânı kabilinden sayar ve bir problem olarak görürler. Onlara göre bu Şâfiî'nin bir istihsânıdır; çünkü bir aslı bulunmadığını açıklamıştır. Bunun istihsân demek olmadığını savunan Zerkeşî'ye göre, Şâfiî ne sebeple söylediğimin delilini hatırlamıyorum demek istemiştir. Yoksa nefsinin hevâsıyla delilsiz söylemiş değildir.<sup>200</sup> Görüldüğü üzere Zerkeşî, birinci meselede delil bulunsa bile özel bir aslın bulunmamasına prensip olarak karşı çıkmıyor. Bu da bizim yukarıda Ebû Hanîfe'nin anlayışını ortaya koyarken söylediklerimizle paralellik arz ediyor. Öte yandan Zerkeşî'nin hepsini bu yorum etrafında birleştirdiği onu aşkın meselede Şâfiî'nin istihsâna başvurduğu görülmektedir.<sup>201</sup> Şâfiîlerden İbn Dakîku'l-İd (ö. 702/1302) ise mezhep içinde ortaya atılan bir takım görüşlerin istihsân ya da maslahata dayalı olduğunu söyler.<sup>202</sup> Ebû Abdullah et-Taberî, *el-Udde* adlı eserinde "Tartışma konusu olan istihsân kıyasa aykırı olandır. Kıyasa aykırı değilse câizdir. Nitekim Şâfiî mushafa yemin ettirme vb. konularda istihsânda bulunmuştur."<sup>203</sup> diyor ki bu da Şâfiî'nin karşı çıktığı istihsânın bizzat kendisinin belirttiği üzere uluorta, hiç bir mantığa dayanmaksızın keyfî olarak ileri atılan düşünce biçiminde algılandığını ve kendisi belirtme bile ihtihada dayalı istihsânı reddetmek şöyle dursun uyguladığını gösterir.

Özellikle istihsân taraftarlarının bu yöntemi Kur'ân, Sünnet ve fetvayı bilen insanlardan olması halinde makbul bir yöntem olduğu görüşüne karşı ileri sürdüğü eleştiriler de gösteriyor ki Şâfiî, istihsânı fıkıhçının salt akli ile söylediği bir yargı olarak değerlendirmektedir. Oysa kendisinin sözlerinin satır aralarında istihsân taraftarlarından naklettiği düşünceler istihsânı salt aklın hükmü olarak görmemize engeldir. Zira o cümlelerden anlaşıldığına göre istihsânda bulunacak kişinin engin bir İslâmî birikime sahip olarak âdeta yeni bir İslâm akli ile kuşanmak suretiyle nas bulunmayan ya da nasdan doğrudan bir çıkarım mümkün olmayan konularda "Allah ve Peygamber'i böyle durumlarda hüküm verecek olsalardı şöyle hüküm verirlerdi" gibi bir yaklaşımla meselelere çözüm getirmesi öneriliyor. Demek oluyor ki istihsân en genel manada dinin temel hedeflerine uyma gayretinin bir adıdır. Nitekim Şâfiî'nin kendisi de örnekleriyle ortaya konulduğu üzere bundan uzak kalamamıştır. ♦

<sup>199</sup> Zerkeşî, *el-Baîr*, VI, 95.

<sup>200</sup> Zerkeşî, *a.g.e.*, VI, 96.

<sup>201</sup> Zerkeşî, *a.g.e.*, VI, 96-98.

<sup>202</sup> Zerkeşî, *a.g.e.*, VI, 97-98.

<sup>203</sup> Zerkeşî, *a.g.e.*, VI, 98.





## SİHRİN HAKİKATİ VE MÛCİZEDEN FARKI

Halil İbrahim BULUT\*

### THE REALITY OF MAGIC (SIHR) AND ITS DIFFERENCES FROM MIRACLE

In this article, under the title of 'The Reality of Magic (Sihr) and Its differences from Miracle', we deal with the relationship between the magic and miracle in the context of Islamic Theology works and other literatures. First of all, we concentrate on the term 'sihr' and explain its lexicon, And then we look at its usage in the Qur'an and Prophetic tradition (hadith). Meanwhile, we try to analyse various types of magic together with its main features. In addition, we give detailed information about the discussion of both Mutazilites and Muslim Orthodoxy's opinion on the reality of sihr. Here we investigate their evidences to prove or to negate the notion of sihr. Main topic of our essay is to show the differences between the magic and miracle, their content, the purpose which they fulfill, the way of their performance, and their consequences will be discussed in great length. Finally, we provide a brief evaluation to place stress on our findings that there is a difference between the magic and miracle.

### Giriş

İslâm dünyasında doğup gelişen fikir akımlarına mensup düşünürlerin büyük bir ekseriyeti, hârikulâde olayların imkânını kabul ederler. Bunu, hem Allah'ın güç ve kudret sahibi olduğunu, varlığa her zaman müdahale edebileceği esasını, hem de peygamberlik müessesesinin en önemli delili olan mûcizelerin imkân ve delâleti meselesini izah edebilmek için yaparlar. İslâmî literatürde, olağanüstü hadiseler genel olarak gerçek ve gerçeğe benzer olmak üzere ikiye ayrılır. Buna göre mûcize ve kerâmet gerçek anlamda hârikulâde olayları; sihir, kehânet, hokkabazlık ve parapsikolojik bir takım hadiseler de gerçeğe benzer hârikulâde olayları teşkil ederler. Aslında bu ikinciler, yapılış tarzı ve sonuçları itibarıyla sıradan insanlar tarafından bilinmediğinden dolayı olağanüstü diye isimlendirilirler. Bu makalede, gerçek anlamda hârikulâde bir olay olan mûcize ile görünüş itibarıyla hârikulâde olan sihir arasında nasıl bir ilişki bulunduğu meselesi üzerinde durulacaktır. Önce sihrin tanımı, Kur'an ve sünnetteki kullanımı ve türleri izah edilecektir. Sihrin bir hakikatinin olup olmadığı meselesi lehte vealeyhte delillerle açıklandıktan sonra, kelâm literatürü esas alınarak sihir ile mûcize

\* Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, hibulut@sakarya.edu.tr

arasındaki farklılıklar ya da benzerlikler ortaya konulacaktır. Makale, genel bir değerlendirme ile sonuçlandırılacaktır.

## A. SİHRİN SÖZLÜK VE TERİM ANLAMI

Sözlükte "sebebi bilinemeyen, hakikati idrak edilemeyen, latîf ve ince şey"<sup>1</sup> manalarına gelen "shr" kökü "aldatmak, hîle yapmak ve akılı çelmek" anlamlarının yanı sıra, henüz varlıkların dış görünüşlerinin belirginleşmediği ve bu sebeple gerçekte olmadığı halde alaca karanlıktan dolayı gözün algılamakta yanıldığı "seher vakti", ince ve latîf tesiri sebebiyle "gıda" ve ayrıca "akciğer" gibi vücudun içte kalan organları anlamlarını da içermektedir.<sup>2</sup> Dilciler, sihrin eşyayı olduğundan başka türlü göstermek,<sup>3</sup> sâhirin (sihir yapanın) ise bâtil olan şeyi gerçek sûrette gösteren ve varlığı olduğundan başka türlü hayal ettiren kimse olduğunu belirtmişlerdir.<sup>4</sup> Bazıları da bu kelimenin aslının "bir şeyden başka bir şeye çevirmek ve döndürmek" olduğunu söylemiştir.<sup>5</sup> Nitekim bu anlamıyla ilgili olarak Hz. Peygamber'den rivâyet edilen "Beyanda sihir vardır"<sup>6</sup> hadisi delil getirilmiş, doğru olmasa dahi kelâmda dinleyenin kalbini cezbeden bir yön olduğuna dikkat çekilmiş;<sup>7</sup> hatibin güzel ve süslü ibarelerle gerçeği saptırabileceğine, bâtili hak gibi gösterebileceğine<sup>8</sup> vurgu yapılmıştır. Bu itibarla sihir lafzı, sebebi gizli olan, hakikatin hilâfına algılanan, göz boyama ve aldatma gayesiyle yapılan her şeyin ismi olmuştur.<sup>9</sup>

Sihir kelimesinin ıstılah anlamı ise "tabiat üstü gizli güçlerle ilişki kurarak veya kendilerinde gizli güçler bulunduğuna inanılan bazı tabiî nesnelere kullanarak zararlı, faydalı veya koruma gâyesi bazı sonuçlar elde etmek için yapılan işler" şeklinde tarif edilir.<sup>10</sup> Sihir ve çeşitleri konusunda geniş açıklamalar yapan İbn Haldûn (ö. 808/1406) sihri "semâvî kuvvetlerin yardımıyla, nefis ve rûhun unsurlar âlemine tesir etme kudret ve istidadını bildiren ilimdir" diye tanımlar.<sup>11</sup> Taşköprizâde (ö. 968/1561) ise daha muassal bir târif yaparak sihrin sebebinin gizli, hakikatinin ise sâhirden zuhur eden fiil ve sözlerden kaynaklanan, aldatmaca ve hîleler yoluyla insanları itaat eder bir hâle getirmek olduğunu belirtir. Ona göre bu ilim, gezegenlerin pozisyonlarını bilmekten, bunlardan her birisinin yer ile irtibatından, gezegenlerin görünüşleriyle ilgili vakitlerdeki sâhirin uyguladığı işlem ve terkiplerden bahseder.<sup>12</sup> Başka bir tanıma göre sihir,

<sup>1</sup> Cevherî, *Sıfahî*, "shr" md.; Mahmud ez-Zencânî, *Tefizübü's-Sıfahî*, "shr" md.; Ebü'l-Berekât, *el-Kiilliyât*, "shr" md.; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "shr" md.

<sup>2</sup> Cevherî, *a.g.e.*, "shr" md.; Ezherî, *Tefizübü'l-Luğa*, "shr" md.; Zebîdî, *Tâcü'l-'Arûs*, "shr" md.; İbn Manzûr, *a.g.e.*, "shr" md.; Mustafavî, *et-Tahkîk*, "shr" md.; İbnü'l- Esîr, *en-Nihâye*, "shr" md.; Tehânevî, KIF, I, 648; Cessâs, *Ahikâmü'l-Kur'an*, I, 41-2.

<sup>3</sup> İbn Fâris, *Mekâyisü'l-Luğa*, "shr" md.

<sup>4</sup> Ezherî, *a.g.e.*, "shr" md.; Tehânevî, KIF, I, 648; Zebîdî, *a.g.e.*, "shr" md.

<sup>5</sup> Mustafavî, *et-Tahkîk*, "shr" md.

<sup>6</sup> Buhârî, "Tib", 51; "Nikâh", 47; Müslim, "Cum'a", 47; Ebû Dâvud, "Edeb", 86-87; *Müsned*, I, 269, 273, 309; İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri*, XXI, 370.

<sup>7</sup> Ezherî, *Tefizübü'l-Luğa*, "shr" md.; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "shr" md.

<sup>8</sup> İbnü'l- Esîr, *en-Nihâye*, "shr" md.

<sup>9</sup> Cessâs, *Ahikâmü'l-Kur'an*, I, 41-42; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, III, 205; Murtazâ ez-Zebîdî, *İthâfû's-Saadeti'l-Müttekîn bi-Şerhi Esrâni İhyâ'i 'Ulûmi'd-Dîn*, I, 146; Cevad Ali, *el-Mufassal*, VI, 743.

<sup>10</sup> Tanyu, "Büyü", DİA, VI, 501-506; Ayrıca bk. Hayât, Sâid Ömer, *Mevkîfü'l-İslâm mine's-Sîr*, I, 40-55; İbrahim Ezhem, *es-Sîr ve's-Sahara*, 27-30; Çelebi, "Geçmişten Devralınan Kültürel Miras: Sihir Problemi", ss. 199- 202.

<sup>11</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, 1147-1148.

<sup>12</sup> Taşköprizâde, *Miftâhu's-Saâde*, I, 338; Ayrıca bk. Murtazâ ez-Zebîdî, *a.g.e.*, I, 217.

şeytan ve cinlere yakınlaşmak, onlardan yardım dilemek ve bu şekilde her hangi bir şeyi, hakikatının dışında göstermektir.<sup>13</sup>

Sihir kelimesi büyü anlamını da taşımakla birlikte, sihrin büyüden daha kapsamlı olduğu kabul edilir. Çünkü büyü ile sihrin bazı şekilleri arasında farklar vardır. Sihirbazlıkta gözü aldatan, hokkabazlık, el çabukluğu ve renk yanıtmasına dayanan bir sanatı yürütme anlamı vardır. İllüzyonizm, manyetizma, hipnoz, telepati gibi teknikleri uygulayan sihirbazdır. Büyücü ise iyi veya kötü varlıkların yardımını sağlayan, büyü tekniğini, usullerini, tılsımlı sözleri, iksirleri, uygun materyali, muskaları, diğer ilgili maddeleri bilen ve kullanan kimsedir.<sup>14</sup> İslâmî kaynaklarda kâhin, mecnun, şâir ve sâhir arasında her ne kadar bir fark ortaya konulmaya çalışılmışsa da, Kur'an'a bakıldığında söz konusu kavram ve şahıslar arasında belirgin bir ayrıcalığın olmadığı görülür. Kur'an-ı Kerim'de sihir ifâdesinin bazen peygamberler, bazen onlardan zuhur eden mucizeler, bazen de bizzat ilâhî kelâmın kendisi için kullanıldığı görülür.<sup>15</sup> Kur'an'da sihir kelimesi, gözü ve gönül aldatma,<sup>16</sup> hak ve hakikatten yüz çevirme,<sup>17</sup> seher vakti,<sup>18</sup> mecnun,<sup>19</sup> yeme ve içmeye muhtaç olan sıradan bir insan<sup>20</sup> ve maharet sahibi âlim kimse<sup>21</sup> anlamlarında kullanılmıştır. Hadis literatüründe ise, gıda,<sup>22</sup> vakit,<sup>23</sup> vücudun içte kalan her hangi bir uzvu,<sup>24</sup> zekice açıklama yapmak<sup>25</sup> gibi anlamlarda kullanılmıştır.

İslâm dininin sihir konusundaki tutumunu iyi anlayabilmek için, İslâm öncesi Arap geleneğinden intikal eden kültürel mirası dikkate almak gerekir. İslâm öncesi Arabistan'da, Hıristiyanlık ve Yahudiliğin tesiri ile gelen unsurlar hesaba katılmazsa ruhlar âlemi yani metafizik âlem, Allah ile kabilelerin ilâhları ve cinlerden meydana gelmekte ve insanları bu âlem ile birleştiren bağlar sihirbazlar, kâhinler, şâirler ve mecnunlar vasıtasıyla kurulmakta ve bunların söz konusu âleminden haber verdiklerine inanılmaktaydı.<sup>26</sup> Böyle bir inancın yaygın olduğu Arap toplumunda nübüvvetle görevlendirilen ve yeni bir şeriat getirip Allah, melek, cin, şeytan, cennet ve cehennem gibi mânevî âleminden haber veren Hz. Muhammed'in, Mekkeli müşrikler tarafından çoğu defa bu kavramlarla itham edilmesi anlaşılabilir bir husustur. Çünkü Arap toplumunda gâipten haber verdiği inanan kimselere bu tür isimler verilmekteydi. Nitekim Kur'an'da müşriklerin, Hz. Peygamber'i "Bu, apaçık bir sihirbazdır",<sup>27</sup> "Pek yalancı bir sihirbaz",<sup>28</sup> "Sihirlenmiş bir insan (meshûr)"<sup>29</sup> demek suretiyle sihirle itham ettikleri

<sup>13</sup> İbn Manzûr, *a.g.e.*, "shr" md.; Murtazâ ez-Zebîdî, *a.g.e.*, I, 146.

<sup>14</sup> Tanyu, "Büyü" md., DİA, VI, 501-506.

<sup>15</sup> A. F. Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-Müfrefes*, "shr" md.

<sup>16</sup> el-Bakara 2/102.

<sup>17</sup> el-Mu'minûn 23/ 89.

<sup>18</sup> Âl-i İmrân 3/17; el-Kamer 54/ 34.

<sup>19</sup> el-İsrâ 17/ 41, 101.

<sup>20</sup> eş-Şu'ara 26/ 153, 185.

<sup>21</sup> ez-Zuhruf 43/ 49.

<sup>22</sup> Buhârî, "Savm", 20; Müslim, "Siyam", 45; Tirmîzî, "Savm" 17.

<sup>23</sup> Buhârî, "Teheccüd", 7; "Enbiyâ", 38; Müslim, "Müsafirîn", 132; Ebû Dâvud, "Savm", 17; *Müsned*, III, 44.

<sup>24</sup> Buhârî, "Cenâiz", 96; "Nikâh", 104; Müslim, "Fedâilü's-Sahâbe", 85; *Müsned*, VI, 48, 121, 200, 284.

<sup>25</sup> Buhârî, "Tib", 51; "Nikâh", 47; Müslim, "Cum'a", 47; Ebû Dâvud, "Edep", 86-87; *Müsned*, I, 269, 273, 309; İbn Hacer, *Fetü'l-Bârî*, XXI, 370.

<sup>26</sup> Macdonald, "Sihir", İA, X, 599-611; Çelebi, *a.g.m.*, ss. 209- 220.

<sup>27</sup> Yûnus 10/ 2.

<sup>28</sup> Sâd 38/ 4.

<sup>29</sup> bk. el-İsrâ 17/ 47; el-Furkân 25/ 8.

bildirilir. Diğer taraftan onun bir şair,<sup>30</sup> kâhin<sup>31</sup> ve mecnun<sup>32</sup> olduğunu ileri süren müşriklerin bu itirazlarına Kur'an'da yer verilmiş, bunlara cevap olarak da Hz. Peygamber'in şair, kâhin ve mecnun olmadığına vurgu yapılmıştır.<sup>33</sup> Müşrikler, Hz. Peygamber'e bu şekilde itiraz ederken ilâhî kelâma da "sihir" diye iftirada bulunmuşlardır.<sup>34</sup> Aslında inkârcıların bu tavrı Hz. Peygamber ve Kur'an'la sınırlı değildir. Nitekim Kur'an-ı Kerim, bütün peygamberlerin inkârcılar tarafından aynı şekilde yalancılıkla ve sihirbazlıkla itham edildiklerini bildirmiş,<sup>35</sup> sihirbazlıkla peygamberlik görevinin apayrı şeyler olduğunu izah etmek için de çoğu defa Hz. Mûsâ ile Firavun'un sihirbazları arasında geçen mücadeleden bir çok yerde örnekler vermiştir.<sup>36</sup> Böylece Kur'an, mucize ile sihir arasında mahiyet farkının olduğunu beyan etmiş, sihirbazların yaptıklarının göz boyama, aldatma ve el çabukluğu türünden olduğuna dikkat çekmiştir. Bu itibarla sihri ve sınırlarını bilen sihirbazların, Hz. Mûsâ'nın mucizeleri karşısında aciz kalmalarını ve Mûsâ'nın Rabbine îman etmelerini<sup>37</sup> bu çerçevede tahlil etmek gerekir.

## B. SİHRİN TÜRLERİ

İslâmî literatürde sihir çok geniş anlamda kullanılır ve birçok türünden bahsedilir.<sup>38</sup> Örneğin Râğib el-İsfahânî (ö. 502/1108) sihri; semâvî kuvvetlerin yardımıyla nefis ve ruhların unsurlar âlemine tesiri (tılsım), cin ve şeytanları itaat altına almak (azâim), nefis gücünün insan ve eşyaya tesiri, son olarak da hayal gösterme ve göz boyama olmak üzere dört gruba ayırır.<sup>39</sup> Konuyla ilgili en geniş tasnifi yaptığını düşündüğümüz Râzî ise sihri sekiz çeşidini sayar.<sup>40</sup> Bunlar;

- I- Semâvî varlıkların yer yüzündeki varlıkları etkilemeleri sûretiyle meydana geldiği sanılan ve "tılsım" diye de isimlendirilen sihir (Keldânî sihri),
- II- Güçlü nefislerin başkalarını tesir altına alması; sihriin bu türü, insan nefsinin, kendi vücudu veya başka vücutlar üzerine yaptığı tesir ile meydana gelir,
- III- Yeryüzündeki ruhlardan yardım istemek suretiyle yapılan sihir,
- IV- Hayal gösterme ve el çabukluğu/ hokkabazlık,
- V- Teknik ve mekanik bazı âletler kullanmak suretiyle yapılan fevkaladelikler,
- VI- Cisimlerin ve bazı ilaçların havasından faydalanmak suretiyle yapılanlar,
- VII- "İsm-i Âzam" duasını bildiğini ve cinlere hükmettiğini iddia etmek suretiyle bazı safdil ve temyiz kabiliyeti zayıf olan kimseleri kandırmak,

<sup>30</sup> bk. el-Enbiyâ 21/ 5; es-Saffât 37/ 36.

<sup>31</sup> et-Tûr 52/ 29-30.

<sup>32</sup> el-Hicr 15/ 6; el-Mu'minûn 23/ 70; ed-Duhân 44/ 14.

<sup>33</sup> bk. el-A'râf 7/ 184; Sebe' 34/ 46; et-Tûr 52/29-30; el-Kalem 68/ 2; et-Tekvîr 81/ 22.

<sup>34</sup> bk. Hûd 11/ 7; Sebe 34/ 43; el-Ahkâf 46/ 7; el-Müddesir 74/ 24.

<sup>35</sup> ez-Zâriyât 51/ 52.

<sup>36</sup> bk. el-A'râf 103-126; Yûnus 10/75-82; Tâhâ 20/ 56-72; eş-Şu'arâ 26/ 30-51; en-Neml 27/ 12-13; el-Kasas 28/ 36.

<sup>37</sup> bk. el-A'râf 7/116-122; Tâhâ 20/68-70. Ayrıca bk. Şehrîstânî, *Niûyetü'l-İkdam*, s. 440; Elmalılı, *Hak Dini*, IV, 2234-2235; Tabatabaî, *el-Mizân*, IX, 220-221.

<sup>38</sup> Cessâs, *Alîkâmü'l-Kur'an*, I, 44-49; Râzî, *Mefâtihu'l-Çayb*, III, 206- 212; a.mlf., *en-Nübüvât*, 208-211; İbn Haldun, *Mukaddime*, III, 1149-1150; Sa'd el Mersifî, *es-Sifir ve's-Selâra* 37-83; Ayrıca bk. Tehânevî, KIF, I, 648; İbn Hacer, *a.g.e.*, XXI, 350-3; Reşîd Rızâ, *el-Menâr*, IX, 36- 60; Elmalılı, *Hak Dini*, I, 442- 445.

<sup>39</sup> Tehânevî, KIF, I, 648.

<sup>40</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Çayb*, III, 206- 212; a.mlf., *en-Nübüvât*, 208-211; *el-Metâlibü'l-Âliye*, VIII, 143-196; Ayrıca bk. Tehânevî, KIF, I, 648-650; İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri*, XXI, 350-3; Reşîd Rızâ, *a.g.e.*, IX, 36-60; Elmalılı, *a.g.e.*, I, 442-445.

viii- Koğuculuk yapmak, fitne çıkarmak ve hile yapmak suretiyle karışıklık çıkarmak şeklinde yapılan sihirler.

İbn Haldûn (ö. 808/1406) ise, Râzî'nin tasnifindeki ikinci ve üçüncü türlere ağırlık vermiş, bunları çok daha detaylı olarak açıklamıştır. Ona göre sihrin esas kuvveti sihirbazın nefsinde bulunmaktadır. Bir sihirbaz, sihirbaz olarak doğmaz. Gerek eşyanın ve sayıların özelliklerinde ve gerekse başka manevî veya maddî varlıklarda bulunan bir takım sınırları cezbetmek suretiyle sihirbaz kendi gücünü artırabilir. İbn Haldûn, beşerî nefslerin aynı tür olduklarını fakat özellikleri bakımından farklı sınıflara ayırdıklarını belirttikten sonra, sihirbazları nefsleri itibarıyla üç guruba ayırır. Bunların ilki, sadece himmetleri vasıtasıyla tesir edenler ve herhangi bir âlet ve yardımcı olmaksızın etkide bulunanların yapmış oldukları sihirdir ki, filozoflar gerçek sihir olarak bunu kabul ederler. İkincisi, maddenin yapı ve özelliklerinden faydalanmak suretiyle eşya üzerinde etkili olanların yaptıklarına "tılsım", son olarak kişilerin hayal güçlerine tesir edenlerin yapmış oldukları işleme de "şa'beze" veya "şa'veze" yani hokkabazlık adının verildiğini belirtir. Ona göre sihirbazlardaki bu özellik, diğer tüm beşerî kuvvetlerde olduğu gibi ancak bil-kuvve var olup, sadece riyazet yoluyla bilfiil ortaya çıkar.<sup>41</sup> İbn Hazm (ö. 456/1063) da sihrin türlerini sayarken, yıldızların etkisiyle yapılanlar, rukye cinsinden olanlar, maddenin taşıdığı özelliklerden kaynaklananlar ve de el çabukluğu (hokkabazlık) şeklinde yapılanlar olmak üzere dört türünden bahseder.<sup>42</sup>

Bazı bilginlere göre de, hakikati açısından sihri iki kısma ayırmak mümkündür. Birincisi, aldatmak, göz boyamak ve hayal göstermek şeklinde olup bir hakikati olmayan sihirdir ki, Firavun'un sihirbazlarının yapmış oldukları bu türe örnek teşkil eder.<sup>43</sup> Diğeri ise psikolojik açıdan bir tesiri bulunan sihirdir. Buna Hârut ile Mârut kıssasında geçen sihir örnek olarak verilebilir.<sup>44</sup> Ayrıca sihir kullanılan malzeme açısından da; âlet ve benzeri vasıtalarla yapılanlar, el çabukluğu şeklinde yapılanlar olmak üzere ikiye ayrılmıştır.<sup>45</sup>

Diğer taraftan, İslâm inancına uygunluğu açısından sihri iki kısımda değerlendirmek mümkündür. Buna göre, "muazzimûn" adı verilen ve şeriata bağlı kalan sihirbazların, Allah'a dua ederek maddî arzularından vazgeçerek, zâhidâne yaşayarak ve Allah'ın ruhlar üzerine tesir etmesi için yeminle ısrarda bulunarak cin ve ruhları kendine tâbi kılmak şeklinde yaptıkları sihirdir. Söz konusu sihir (büyü), genel olarak ferdin veya toplumun iyiliği için yapılmaktadır. Kuraklık, yaralanma, mal ve mülkün zarara uğraması, hastalık gibi felaketlere karşı, ayrıca çocuklara ve lohusa kadınlara zarar veren şeylere çare bulmak veya bunları önlemek için yapılan koruyucu sihirdir. Bunun menşei, cinleri kendine tâbi kılan ve hizmet ettiren Hz. Süleyman'a dayandırılır. Buna "beyaz sihir" (ak büyü) de denilir. Burada, dinden ve din adamından, dualardan ve dinî metinlerden faydalanılır.

İslâm'a uygunluğu bakımından sihrin ikinci türü ise sihirbazların cinlere ve şeytanlara hediyeler vermek, Allah'ın hoşuna gitmeyen kötü sözler söylemek ve haram fiiller işlemek suretiyle yapmış oldukları sihirdir. İnsanlara zarar vermek gayesiyle yapı-

<sup>41</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, 1149-1150.

<sup>42</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 4-5.

<sup>43</sup> bk. el-A'râf 7/ 103-126; Yûnus 10/75-82; Tâhâ 20/ 56-72; eş-Şu'arâ 26/ 30-51.

<sup>44</sup> bk. el- Bakara 2/ 102.

<sup>45</sup> Mustafavî, *et- Talîkîk*, V, 71-73; Reşîd Rızâ, *a.g.e.*, IX, 45-46.

lan bu tür fiillere "kara büyü" de denilir.<sup>46</sup> Karı-kocayı birbirinden ayırmak, cinsî kudreti önlemek, hasta etmek, sakat bırakmak gibi kötü gayelerle yapılan sihirler bu konuda örnek verilebilir. Yukarıda verilen bilgilerden de faydalanarak sihirî dört maddede toplamak mümkündür. Şöyle ki:

**a)** Ruhun gücüne dayanılarak yapılan sihir: Sihirbazların herhangi bir âlet yardımı olmaksızın, kendi gayret ve nefsi kuvvetleriyle varlıklar üzerinde gerçekleştirdikleri bir takım tesirlerdir. Filozoflar, gerçek sihir olarak bunu kabul ederler. Sihirbazlarda bulunan bu kuvvet, diğer insanlarda da var olmakla birlikte riyâzet yoluyla geliştirilebilmektedir. Sihirbazların riyâzeti ise, her çeşit tâzim ve ibadetle, alçaklık ve küçüklük göstererek, yıldızlara ve yüce âlemlerin ruhâniyetine yönelmek ve onlardan yardım dilemekten ibarettir. Bu ibadet ve tapınma, Allah'tan başkasına yönelik olduğu için bu şekliyle sihir küfür sayılmıştır.<sup>47</sup>

**b)** Tılsım: Bunun, tapınmaya ve yıldızların tesirine dayandığı kabul edilir.<sup>48</sup> Tılsımla meşgul olanlar yıldızlara taparlar; kâinatı idare edenlerin yıldızlar olduğuna, hayır ve şerrin onlardan geldiğine, semâvî güçlerin yerdeki güçlerle birleşmesi sonucu hârikülâde durumların meydana geldiğine inanırlar.<sup>49</sup> Sihirin bu çeşidine Keldânî sihirî de denilir.

Mûtezile ekolü sihrin bu iki çeşidinin varlığını kabul etmez. Bunların varlığına ve varlık üzerinde tesir ettiklerine inanmanın akla ve nakle aykırı olduğunu ileri sürer. Onlara göre varlıklarını, hayatı, renkleri, tatları ve diğerlerini yaratan sadece Allah olduğundan sihirbazın yıldızlara tapınmak ve onların gücüne sığınmak sûretiyle varlıkların şekil ve mahiyetinde değişiklik yapabilmesi imkân dahilinde değildir. Sihrin bu türünün kabul edilmesi durumunda nübüvvetin en önemli delili olan mucizelerin iptali söz konusu olur.<sup>50</sup> Ehl-i Sünnet âlimleri de, sihrin bu iki türünün varlığını kabul etmekle birlikte, bunlarla meşgul olmanın dinen haram olduğunu açıklamışlardır.<sup>51</sup>

**c)** Rûhânî varlıklardan faydalanılarak yapılan sihir: Bunun, muska yapmak, cinlerden yardım almak gibi şekillerde yapıldığı kabul edilir.<sup>52</sup>

**d)** Göz boyamak şeklinde yapılan sihir: Sihrin bu çeşidine şa'veze veya şa'beze de denilir. Bunun aslı el çabukluğu yani hokkabazlıktır. Genellikle halkın aşağı tabakalarına mensup, akıl bakımından zayıf olan cahil kimselerin ilgisini çeker.<sup>53</sup> Mûtezile ekolü, hokkabazlığın sıradan fiillerden olduğunu, uğraşı ve tecrübe sonucunda isteyen herkes tarafından elde edilebileceğini kabul eder. Sihrin bu türüne; kılıcı boğaza sokmak, ateş üzerinde yürümek ve benzeri fiiller örnek verilebilir.<sup>54</sup>

<sup>46</sup> Tanyu, "Büyü", DİA, VI, 501-506; Macdonald, "Sihir", İA, X, 599-611.

<sup>47</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevsüd*, 189; Ali el-Kârî, *Şerhu Fıkri'l-Ekber*, 145; İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, 1148-1150; İbn Hazm, *İlmü'l-kelem*, 79.

<sup>48</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, 1155; Murtaza ez-Zebidi, *İtsafü's-Saâde*, I, 146, 216-218; Taşkoprîzâde, *Miftâhu's-Saâde*, I, 328-9.

<sup>49</sup> Cessâs, *Alfakâmü'l-Kur'an*, I, 43-45.

<sup>50</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Çayb*, III, 206; Tehânevî, KIF, I, 648; Elmalılı, *a.g.e.*, I, 442-3.

<sup>51</sup> Murtaza ez-Zebidi, *a.g.e.*, I, 146, 216-218.

<sup>52</sup> Aynî, *'Umdetü'l-Kârî*, XVII, 418.

<sup>53</sup> Cessâs, *a.g.e.*, I, 45; Şa'rânî, *el-Yevâkit*, 164; Reşîd Rizâ, *el-Menâr*, IX, 45-46.

<sup>54</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XV, 268.

İslâm âlimleri, sihrin tanım ve muhtevasında olduğu gibi onun tasnifi konusunda da farklı kanaatler izhar etmişlerdir. Bu durum, sihrin türlerini ve bunların içeriklerini net bir şekilde ortaya koymanın pek kolay olmadığını göstermektedir.<sup>55</sup>

### C. SİHRİN HAKİKATI

Sihrin gerçekliği ve etkisinin vaki olup olmadığı hususunda İslâm âlimleri ihtilaf etmişlerdir. Kimileri sihir işlemi ile varlıkların ve canlıların başka şekillere sokulabileceğini, öz ve cevherlerinin değiştirilebileceğini iddia ederken,<sup>56</sup> kimileri de onun hiç bir hakikatının olmadığını sadece göz boyama ve hayal göstermeden ibâret olduğunu savunmuştur.<sup>57</sup> Aslında bu tartışmalar, sihrin tanımı ve çeşitlerinin neler olduğu konusundaki farklı görüşlerin varlığından kaynaklanmaktadır. Nitekim sihrin bölümleri kısmında verdiğimiz genel tasnife göre ilk iki türünü dikkate alanlar onun bir hakikati ve etkisinin olduğunu, son iki türünü dikkate alanlar ise sihrin hiçbir hakikatının olmadığını, hayal göstermek ve aldatmaktan ibaret olduğunu savunmuşlardır.<sup>58</sup>

Kelâmçılar, sihrin içeriği ve tesirinin nereye kadar ulaşabileceği hususunda farklı fikirler ileri sürmüşlerdir. Bazıları sihrin en büyük tesirinin ruhlar üzerinde olduğunu ve bu surette fikirleri bozabileceğini, kalpleri cezbedebileceğini ve cemiyet hayatını olumsuz bir şekilde etkileyebileceğini söylemişlerdir.<sup>59</sup> Bazıları da sihirle eşyanın mahiyet ve suretinin değiştirilebileceğini, hatta peygamberlerin mucizelerine benzer olağanüstü şeyler yapılabileceğini söylemişlerdir.<sup>60</sup>

### A. SİHRİN HAKİKATİNİ KABUL EDENLER

Ehl-i Sünnet âlimleri sihrin aklî ve naklî delillerle sabit olduğunu, Allah'ın izni ile gerçekleştiğini, ruh ve madde üzerinde birtakım etkilerinin bulunduğunu kabul ederler<sup>61</sup> ve görüşlerini desteklemek üzere Kur'an ve sünnetten deliller getirirler. Buna göre Hz. Mûsâ ile mücadeleye girişen sihirbazların hünerlerini gösterirken insanların gözlerini büyüledikleri, onları korkuttukları ve büyük bir sihir ortaya koydukları<sup>62</sup> belirtilir. İlgili âyetten anlaşıldığı üzere sihrin bir hakikati mevcut ki sihirbazlar tarafından ortaya konulabiliyor. Ayrıca Kur'an'da sihrin koca ile karısını ayırabileceği, aralarında nefret ve düşmanlık çıkarabileceği bildirilir.<sup>63</sup> Aralarındaki sevgi ve nikah bağına rağmen sihir yapmak suretiyle karı ile kocanın arasının açılabilmesi, sevginin nefrete dönüşebileceği hususu ancak sihrin bir hakikatının olduğu gerçeği ile izah edilebilir. Yine Felâk ve Nâs sûrelerinde "dügümlere üfürenlerin şerlerinden" Allah'a sığınılmakta ve bu şekilde sihrin büyük bir tesirinin bulunduğu işaret edilmektedir. Şayet sihrin gerçekliği ve tesiri olmasaydı Allah, düğümlere üfürenlerin şerrinden kendisine sığınılmasını emretmezdi. Bunların yanı sıra Kur'an'da sihirbazların ancak Allah'ın izni ile zarar

<sup>55</sup> Elmalılı, *Hak Dini*, I, 442.

<sup>56</sup> Bazı kaynaklarda sihirle varlıkların şekil ve mahiyetlerinin değiştirilebileceği; insanın merkebe merkebin de insana dönüştürülebileceği gibi aklî ve naklî delillerden yoksun görüşler mevcuttur. Örneğin Eş'arî *Makâlât*'inde isim vermeksizin bazı kimselerin bu görüşte olduğunu bildirmiştir. (bk. *a.g.e.*, 442; ayrıca bk. Tehânevî, KİF, I, 651)

<sup>57</sup> Eş'arî, *a.g.e.*, 442; Râzî, *Mefâtihü'l-Çayb*, III, 213. vd.; İbn Hazm, *a.g.e.*, s. 79; Nebhânî, *Hüccetullahi*, 11.

<sup>58</sup> İbn Haldûn, *a.g.e.*, III, 1150.

<sup>59</sup> Elmalılı, *a.g.e.*, I, 441-2.

<sup>60</sup> Eş'arî, *a.g.e.*, 442; Tehânevî, KİF, I, 651.

<sup>61</sup> Aynî, *a.g.e.*, XVII, 417; İlyas Çelebi, *a.g.m.*, ss. 234-237.

<sup>62</sup> el-A'râf 7/ 116.

<sup>63</sup> el-Bakara, 2/ 102.



verebilecekleri bildirilir<sup>64</sup> ve bu şekilde sihrin bir hakikatinin olduğuna dikkat çekilir.<sup>65</sup> Hadis kaynaklarında da sihirle ilgili olarak birçok rivâyet mevcuttur.<sup>66</sup> Örneğin Buhârî, sihir diye bâb başlığı attıktan sonra sihrin varlığına delâlet eden bazı âyetleri delil getirmiş ve konuyla ilgili bazı rivâyetlere de yer vermiştir.<sup>67</sup> O, "Allah'a Şirk Koşmak ve Sihir, Helâk Edici Günahlardandır" şeklinde başlık atmak suretiyle sihrin dini konumu hakkında da bize bilgi vermiştir.<sup>68</sup>

Genel olarak sihrin bir hakikatinin olduğu kabul edilmekle birlikte İslâm âlimleri, sihir yoluyla gökten kanatlı-kanatsız çekirgeler, kurbağalar yağdırmak, denizi yarmak, âsâyı başka bir şeye dönüştürmek, ölüleri diriltmek, bebekleri konuşurmak gibi peygamberlerin mucizelerine benzeyen hârikulâde olayların gerçekleşmesinin mümkün olmadığı hususunda ittifak etmişler,<sup>69</sup> sihir yapmak suretiyle insanın başka bir canlıya dönüştürülebileceği, varlıkların şekil ve mahiyetlerinin değiştirilebileceği şeklindeki rivâyetlerin hiçbir aslının bulunmadığını vurgulamışlardır.<sup>70</sup>

## B. SİHRİN HAKİKATİNİ KABUL ETMEYENLER

Mûtezile ekolü, nübüvvet müessesesini zedeleyeceği endişesiyle kerâmetin hârikulâde oluşunu kabul etmediği gibi<sup>71</sup> sihrin de gerçekliğini kabul etmemiştir. Onlar, sihirbaz ve kâhinlerden mucizelere benzer bir takım hârikulâdelerin zuhur edebileceğini mümkün görmeyen, peygamberlerin doğruluğunu gösteren ve en önemli delil kabul edilen mucizeye noksanlık getireceğini iddia etmişlerdir. Çünkü sihirbazların olağanüstü bir takım şeyler yapabileceğini kabul etmek, hârikulâde fiillerin bütün insanlardan zuhur edebileceği anlamına gelir ki, söz konusu durum nebî ile sahte peygamberi ayırt edebilmeye engel teşkil eder.<sup>72</sup> Mûtezile ekolü, Ehl-i Sünnet'in sihrin hakikatini ispat etmek üzere ileri sürdüğü âyetlerden hareketle yine sihrin göz boyama ve aldatmaca olduğunu ispata çalışmıştır. Buna göre onlar, bu görüşlerini ispat etmek üzere Firavun'un sihirbazlarının yaptıkları işlerin "insanların gözlerini büyülemek" şeklinde tahyil olduğunu, ortaya attıkları ip ve sopaların gerçekte olmadığı halde yaptıkları sihir sayesinde yürüyormuş gibi algılandığını delil getirmişlerdir.<sup>73</sup> Eğer sihirbazların olağanüstü güçleri olduğu ve bu sayede harikalar yapabildikleri iddiası doğru olsaydı, Hz. Mûsâ'nın karşısına çıkan sihirbazların âciz kalıp, Mûsâ'nın Rabbine iman etmemeleri gerekirdi.<sup>74</sup> Halbuki âsânın ejderhaya dönüştüğünü gören sihirbazlar, Hz. Mûsâ'nın yaptıklarının sihir cinsinden olmadığını anlamış ve onun Rabbine secde etmişlerdir.<sup>75</sup>

Sihirin hakikatinin olmadığını savunan âlimlerden biri de İbn Hazm (ö. 456/1063)'dir. O, tabiatta geçerli olan kanunların değişmeyeceğini, varlıkların sahip

<sup>64</sup> el-Bakara, 2/ 102.

<sup>65</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V, 81 vd.

<sup>66</sup> Wensinck, *el-Mu'cemü'l-Müfessires*, II, 434 -437.

<sup>67</sup> Buhârî, "Tib", 50.

<sup>68</sup> Buhârî, "Tib", 48.

<sup>69</sup> Bâkîllânî, *el-Beyan*, 85; Teftâzânî, *a.g.e.*, V, 69-70; Mevlânâ Şiblî, *Asr-ı Saâdet*, II, 243.

<sup>70</sup> Şa'rânî, *el-Yevâkit*, 164.

<sup>71</sup> Kerâmetin imkân ve ispatı konusunda ayrıntılı bilgi için bk. Bulut, Halil İbrahim, "Hârikulâde Olması Açısından Kerâmet ve Mucize ile İlişkisi", *SA.Ü. İlahiyat Fak. Derg.*, sayı 3/2001, ss. 329-350.

<sup>72</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XV, 259.

<sup>73</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 703; Cessâs, *a.g.e.*, I, 43.

<sup>74</sup> Kâdî Abdülcebbar, *a.g.e.*, XV, 259-60, 263.

<sup>75</sup> Bk. el-A'râf 7/116-122. Ayrıca bk. Şa'rânî, *el-Yevâkit*, 162.

olduğu zât, sıfat ve tabiatların yaratıldıkları şekilde devam edeceğini belirttiikten sonra hârikulâdenin ancak bir nebînin tasdik edilmesi için Allah tarafından yaratılabileceğini iddia etmiştir. Çünkü peygamberler için mümkün olan şeylerin sâhir ve sâlih kimseler için de imkân dahilinde olması, vacip ile muhalin eşit olması anlamına gelecektir.<sup>76</sup> İbn Hazm, Eş'ariyye ekolüne mensup bazı âlimlerin sihirbazın su üzerinde veya havada yürüyebileceği, varlıkların şekil ve mahiyetlerinin değiştirilebileceği şeklindeki görüşlerine şiddetle karşı çıkmış ve Ehl-i Hakk'ın temel felsefesinin bir varlığın öz ve tabiatının değiştirilemeyeceği şeklinde olduğunu açıklamıştır. Ancak söz konusu durumun nübüvvet iddiasında bulunan bir nebînin tasdik edilmesi gayesiyle istisnaî olarak Allah tarafından yaratılacağını ve bunun mucize olacağını söylemiş, sâhir veya sâlih kullar için tabiattaki câri kanunların değiştirilmesinin söz konusu edilemeyeceğini ısrarla savunmuştur. İbn Hazm, sihrin bir hakikatinin olmadığını söylerken, tılsım ve hokkabazlık şeklinde icra edilen türünün mümkün olduğunu, bunların eğitim yoluyla herkes tarafından yapılabileceğini de kabul eder.<sup>77</sup> İbn Hazm'dan başka bu görüşü savunanlar arasında İbn Cerir et-Taberî (ö. 310/922), Cessâs (ö. 370/980), Zemaşerî (ö. 538/1143), son dönem âlimlerinden Muhammed Abduh, M. Reşîd Rızâ ve Merağî'yi sayabiliriz. Bunların ortak görüşüne göre sihirbazların ortaya koydukları şeylerin sınırları şöyledir:<sup>78</sup>

i) Sihirbaz, uzun tecrübeler sonucunda bazı âletlerin yardımıyla diğer insanlara garip gelen bir takım işler yapabilir. Örneğin, kılıcı boğazından aşağı sokabilir, ateşin üzerinde yürüyebilir, kor halindeki közü ağzına alabilir. Aslında bütün bunlar, belli bir eğitimle isteyen herkes tarafından yapılabilecek olağan şeylerdir.

ii) Sihirbaz aldatmak, hayal göstermek, kamufle yapmak ve hokkabazlıkla bir takım işler becerebilir.

iii) Sihirbaz, cin ve şeytanlardan yardım dilemek ve onlardan faydalanmak suretiyle sihir yapabilir. Ayrıca rûhî bir takım kuvvetlere dayanmak suretiyle bazı işler başarabilir. Bunlar olağanüstü şeyler olmayıp şartlarına uygun davranıldığında herkes tarafından gerçekleştirilebilecek işlerdir.

#### D. SİHIR İLE MUCİZE ARASINDAKİ FARKLAR

Sihir yoluyla yapılan işler, her ne kadar gerçek anlamda hârikulâde olaylar olmasalar da sihirle uğraşmayan, onun teknik ve usullerini bilmeyen kimseler bunların olağanüstü şeyler olduklarını sanabilirler.<sup>79</sup> Bu bakımdan söz konusu hâdiselerin mucizelerle karıştırılması mümkün olabilmektedir. Dış görünüş itibarıyla aralarındaki zahirî benzerlik bunların birbirinden ayırt edilebilmesini sağlayacak bir takım kriterlerin ortaya konulmasını zorunlu kılmıştır. Bu ihtiyaca binaen kelâmcılar, erken sayılabilecek bir dönemden itibaren sihir-mucize ilişkisine dikkat çekmiş ve aralarındaki farklılığı gösterebilmek için bazı ölçüler ortaya koymuşlardır. Şöyle ki;

a) Mahiyet Açısından

i- Sihrin bir gerçekliğinin olmadığını iddia edenlere göre, sihir işleminde dış dünyada gerçekleşen her hangi bir olay yoktur. Buna göre sihirbaz insanların his ve

<sup>76</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 3-5.

<sup>77</sup> İbn Hazm, *a.g.e.*, V, 2.

<sup>78</sup> Reşîd Rızâ, *el-Menâr*, IX, 45-47.

<sup>79</sup> İbn Fûrek, *Müccered*, 177-178; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XV, 259-260; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Mu'temed*, 167; İbn Hazm, *a.g.e.*, I, 76; Reşîd Rıza, *el-Menâr*, IX, 45-47; Hayât, *Mevkîfü'l-İslâm mine's-Sihr*, I, 53.

duygularına hitap ederek, gerçekte olmayan bir şeyi tasavvur etmelerini sağlar ve onların gözlerini büyüler.<sup>80</sup> Kur'an-ı Kerim'de bir çok vesileyle söz konusu edilen Firavun'un sihirbazlarının yaptığı sihirler bu türdendir.<sup>81</sup> Buna karşılık mûcize gerçek anlamda olağanüstü bir olaydır.<sup>82</sup> Bu sebeple sihirbazlar, âsâ mûcizesiyle karşılaştıklarında Mûsâ'nın gerçek peygamber olduğunu kabul etmek zorunda kalmışlardır.<sup>83</sup>

ii- Mûcize ile sihir arasındaki önemli farklardan biri de, mûcizenin gerçek mada hârikulâde bir olay olması, sihir ve benzerlerinin ise hârikaya benzer olmalarıdır. Bu itibarla mûcizenin benzeri yapılamazken, sihir ve benzerlerinin çeşitli zaman ve mekânlarda tekrar edilebilmesi mümkündür.<sup>84</sup> İbn Hazm, bu noktaya işaret ederek mûcize ile sihir arasında derece değil mahiyet farkının olduğunu açıklamıştır. Buna göre mûcize olağanüstü bir özellik taşır, benzerinin yapılması imkân dahilinde değildir. Halbuki sihir ve diğerleri normal fiillerden olup, benzeri ya da daha mükemmelinin yapılabilmesi imkân dahilindedir.<sup>85</sup> Halbuki mûcize gizli sebeplere, el çabukluğuna ve benzeri hilelere dayanmaz, bilakis o, tabiat kanunlarının dışında cereyan eden ilâhî bir fiildir.<sup>86</sup>

iii- Sihrin, mûcize gibi hârikulâde bir fiil olduğunu iddia edenlere göre bu ikisini birbirinden ayıran asıl kriter mûcizelerin taşıdığı tehdî vasfıdır. Bu görüşü savunanlar, sihirbazın peygamberlik iddiasında bulunamayacağını, şayet böyle bir iddiayla ortaya çıkarsa bu durumda ya sihrini unutacağı ya da yaptığı fiilin benzerinin hatta daha büyüğünün başkaları tarafından yapılabileceğini ileri sürmüşlerdir.<sup>87</sup> İbn Hazm'a göre tehdî vasfını en önemli ayrıcalık kabul edenler, mûcize ile sihri aynı cins fiil olduklarını kabul etme gibi büyük bir hataya düşmüşlerdir.<sup>88</sup> Halbuki bu ikisi mahiyet açısından birbirinden farklıdır.

#### b) Gaye Açısından

i- Peygamberler aynı esaslara inanırlar; tevhide, Allah'a kulluk etmeye, adaletli olmaya, ahirete inanmaya davet ederler. Asla bir sonraki peygamber bir öncekini yalanlamaz, ondan saygı ve hürmetle bahseder. Bütün peygamberler hâl, hareket ve sözleriyle insanlığa örnek olurlar. Halbuki sihirbaz ve kâhinler, Allah'a şirk koşmaya, kötülüğe ve süflî şeylere çağırırlar. Aralarında birlik ve beraberlik olmadığı gibi hayatları birbirlerini alt etmek için mücadele içinde geçer. Ayrıca onların insanlara örnek olmak gibi bir iddiaları da yoktur.<sup>89</sup>

ii- Peygamberler, söz konusu mûcizeleri şeriat vazetmek gibi yüce hedefleri gerçekleştirmek için ortaya koyarlar. Halbuki sihirbazlar, sihir ile çoğu defa süflî gaye-

<sup>80</sup> Hayât, a.g.e., I, 53.

<sup>81</sup> el-A'raf 2/116; Tâhâ 20/66.

<sup>82</sup> Mûcizelerin temel özellikleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Bulut, *Mûcize ve Peygamber*, ss. 43-55.

<sup>83</sup> el-A'raf 7/116-122; Tâhâ 20/68-70. Ayrıca bk. Reşid Rızâ, *el-Menâr*, IX, 59; Şiblî, *Asr-ı Saâdet*, II, 244; Hayât, a.g.e., I, 53-54; Cevad Ali, *el-Mufasssal*, VI, 744; Cafer Sübhânî, *el-İlâhiyât*, II, 102.

<sup>84</sup> Bâkîllânî, *el-Beyân*, 67-68, 110; Cessâs, a.g.e., I, 49; Nesefî, *Tefsîrati'l-Edille*, I, 477-8; İbn Teymiyye, *en-Nübüvât*, 215; İbn Haldûn, a.g.e., III, 15; Abdülfettah Bereke, *Şerhu Senusiyeti'l-Kübra*, 357; Reşid Rıza, *el-Menâr*, IX, 59.

<sup>85</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 4-5; İbn Haldûn, a.g.e., III, 1155.

<sup>86</sup> Nesefî, a.g.e., I, 477-8; Mustafavî, *et-Talîk*, V, 73-74.

<sup>87</sup> Bâkîllânî, a.g.e., I 11-2; İbn Teymiyye, a.g.e., 63.

<sup>88</sup> İbn Hazm, a.g.e., V, 3.

<sup>89</sup> Râzî, *el-Mebâlisü'l-Meşrikiyye*, II, 436; Nevevî, *Şerhu Safîhi Müslim*, XIV, 176; İbnü'l-Vezîr, *İsârü'l-Hak*, 66-8; İbn Teymiyye, a.g.e., 215; İbn Haldûn, a.g.e., III, 1154-1155; Şiblî, *Asr-ı Saâdet*, II, 244, 374-5; Cafer Sübhânî, *el-İlâhiyât*, II, 104; Hayât, a.g.e., I, 57.

leri gerçekleştirmeyi amaçlarlar.<sup>90</sup> Onlar, toplumun ileri gelenlerinin değil aşağı tabakanın ilgi ve alakasını çekerler.<sup>91</sup>

III- İslâm filozoflarına göre sihir ile mûcize arasındaki en önemli fark, birinin hayrı diğerinin şerri gaye edinmiş olmasıdır. Nitekim peygamberlerin mûcizelerinin gayesi insanları saadet ve mutluluğa ulaştırmaktır. Halbuki sihirbaz ve hilekârların gayesi kendi menfaatleri doğrultusunda çıkar elde etmektir.<sup>92</sup>

#### c) Kudret Açısından

I- Peygamberlerden hiçbiri sihir ile meşgul olmamış, onlar ne nübüvvet öncesi ne de nübüvvetten sonra sihir öğrenmişlerdir. Söz konusu durum kavimleri tarafından dikkatle takip edilmiş ve onların doğrulukları hususunda bir alâmet olarak kabul edilmiştir.<sup>93</sup>

II- Mûcizeler, peygamberlik iddiasıyla uyumlu olup nebînin önceden açıkladığı şekilde gerçekleşirler<sup>94</sup> ve insanlar bunların bir benzerini yapma hususunda aciz kalırlar. Buna karşılık sihir, sihirbazın isteğine bağlı olarak sadece belli vakitlerde ve belli mekânlarda gerekli hazırlıklar yapıldıktan sonra gerçekleşir.<sup>95</sup>

III- Sihirbaz ve kâhinlerin yapmış oldukları şeyler insan ve cinlerin kudretinin dışındaki şeyler değildir. Halbuki mûcizeler tamamen ilâhî kaynaklı fiiller olup gerçek anlamda hârikülâde hadiselerdir.<sup>96</sup>

IV- Sihirin kalıcı bir özelliği yoktur. Halbuki mûcize, Kur'an'ın îcazi ve Hz. Salih'in devesi örneklerinde olduğu gibi daimîlik özelliği taşır.<sup>97</sup> Ayrıca sihrin sınırları bellidir ve sihirbazın gücüyle sınırlıdır. Halbuki mûcizenin hiçbir sınırı yoktur.<sup>98</sup> Çünkü mûcize Allah'ın kudretiyle gerçekleşir.

#### d) Vasıta Açısından

I- Sihir, ilim ve meslek türünden olup sihir yapabilmek için özel işlemlere belli kelimelerin tekrarına, şekil veya çizgilere ihtiyaç vardır. Nitekim sihrin, küfür ifâde eden bir takım kelimelerle yapıldığı, Allah'ın isminin zikredilmediği zaman ve mekânlarda tesirli olduğu açıklanmıştır.<sup>99</sup> Bunların hepsi eğitim yoluyla öğrenilebilir. Fakat mûcize Allah'ın bir lütfu olup, öğrenme yoluyla edinilemediği gibi sadece gerçek peygamberler tarafından ortaya konulabilir.<sup>100</sup> Ayrıca peygamber, mûcize gösterebilmek için Allah'ın izninden başka hiçbir şeye muhtaç değildir.<sup>101</sup>

II- Sihir, ilâhî kaynaklı olmayıp, şeytan ve cinlerden yardım dilemek, cisimlerin bilinmeyen bir takım özelliklerinden yararlanmak ve ruhî güçlerden faydalanılarak yapılmaktadır.<sup>102</sup>

<sup>90</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevfîd*, 189; Ali el-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhu'l-Ekber*, 145.

<sup>91</sup> Şa'rânî, *el-Yevâkit*, 164; Nebhânî, *Hucetüllahi ale'l-Âlemîn*, 10.

<sup>92</sup> İbn Sinâ, "Fî Beyâni'l-Mu'cizât ve'l-Kerâmât", ss. 543-558; İbn Teymiyye, *a.g.e.*, 210; İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, 1154-1155.

<sup>93</sup> Nesefî, *a.g.e.*, I, 479.

<sup>94</sup> Mâtürîdî, *a.g.e.*, 186.

<sup>95</sup> Teftazânî, *a.g.e.*, V, 79-80.

<sup>96</sup> İbn Teymiyye, *a.g.e.*, 215, 439.

<sup>97</sup> İbnü'l-Vezîr, *a.g.e.*, 66-8; Şa'rânî, *a.g.e.*, 164; Şiblî, *a.g.e.*, II, 374; Hayât, *a.g.e.*, I, 56.

<sup>98</sup> Cafer Sübhânî, *a.g.e.*, II, 103.

<sup>99</sup> Nesefî, *a.g.e.*, I, 477-8; Kadi Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 572; İbn Haldûn, *a.g.e.*, III, 1157; Cafer Sübhânî, *a.g.e.*, II, 102; Hayât, Sâid Ömer, *a.g.e.*, I, 54.

<sup>100</sup> Mâtürîdî, *a.g.e.*, 189; Bâkîllânî, *a.g.e.*, 70; Ali el-Kârî, *a.g.e.*, 145; İbn Teymiyye, *a.g.e.*, 215; Teftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V, 79; İbn Haldûn, *a.g.e.*, III, 1154-1155.

<sup>101</sup> İbnü'l-Vezîr, *İsârü'l-Hak*, 66-8; İbn Haldûn, *a.g.e.*, III, 1154-1155.

<sup>102</sup> İbn Teymiyye, *en-Nübüvât*, 214 vd.

## e) Sonuç Açısından

ı- Sihir yapmak suretiyle eşyanın mahiyet ve tabiatı değiştirilemez.<sup>103</sup> Sihir yoluyla insanı başka bir canlıya ya da bir hayvanı insana dönüştürmek, peygamberlerin hissî mucizelerine benzer bir hârikulâde olay yapmak mümkün değildir.<sup>104</sup>

ıı- Peygamberlerin gösterdikleri mucizelere ebediyen üstün gelinemez, başkaları tarafından benzerleri de yapılamaz. Fakat sihirbazın sihri ne kadar dehşet verici olursa olsun, başka bir sihirbaz tarafından benzeri veya onun daha büyüğü yapılabilir.<sup>105</sup>

**DEĞERLENDİRME**

Sihir konusu deliller açısından bir değerlendirmeye tâbi tutulduğunda onun bir hakikati olduğunu savunanların da buna muhalif olanların da aynı âyetlerden hareket ettikleri görülür. Ehl-i Sünnet âlimleri, sihrin bir gerçekliğinin olduğunu ispat etmek üzere Hz. Mûsâ ile sihirbazların mücadelesini,<sup>106</sup> Hârut ile Mârut'un insanlara sihir öğretmelerini<sup>107</sup> ve "düğümlere üfrenlerin şerrinden Allah'a sığınılması"<sup>108</sup> gibi âyetleri delil göstermişlerdir.

Mûtezile ekolü, sihirbazlardan hârikulâde olayların zuhur edebileceğini mümkün görmeyen nübüvvet müessesesine ve mucizenin delâletine zarar verebileceğini ileri sürerek bu tür hadiselerin imkân dahilinde olmadığını iddia etmişlerdir. Onlar, Kur'an'da sihirle ilgili âyetlerin manevî/psikolojik alanla irtibatlı olduğunu, bu âyetlerden hareketle sihrin dış dünyada bir tesirinin meydana gelebileceğini söylemenin isabetli olmayacağını ileri sürmüşlerdir. Mûtezilenin genel kanaatine göre sihir, hile, göz boyama ve aldatmacadan ibarettir.

Kur'an'da konuyla alâkalı âyetlerden hareketle sihrin tesirinin insanın psikolojik yönüyle alâkalı olduğu, sevgi ve nefret gibi tesirler icra edebileceği hususu bütün İslâm âlimlerince kabul edilmektedir. Ancak bazı kaynaklarda görüldüğü üzere, sihir vasıtasıyla eşyanın şekil ve mahiyetini değiştirebilmek, peygamberlerin mucizelerine benzer hârikulâde şeyler yapabilmek şeklindeki anlayışları kabul etmek mümkün değildir. Bunlar aklî ve naklî delillerden yoksundurlar. Ayrıca bu tür anlayışların kaynağının ne olduğu da araştırılmaya muhtaç bir konudur.

Kelâmcılar, sihir ile mucize arasındaki zahirî benzerlikten dolayı, erken sayılabilecek bir dönemden itibaren sihrin mahiyeti ve mucizeden farklılığı konusunda yer vermek durumunda kalmışlardır. Genel olarak kelâmcılar, sihri hârikulâde olaylardan saymazlar. Şartları yerine getirildiği takdirde ilgili olan herkesin başarabileceği bir sanat olarak kabul ederler. Ancak söz konusu sebepler herkes tarafından bilinemediğinden sihirbazın yaptığı şeylerin hârikulâde olduğu sanılır. Bu sebeple sihrin mucizeyle karıştırılması mümkün olabilmektedir. Dış görünüş itibarıyla sihir ile mucize arasındaki bu benzerlik, bunların birbirinden ayırt edilmesini sağlayacak bazı ölçülerin ortaya konulmasını zorunlu kılmıştır. Bu ihtiyaca binaen kelâmcılar bazı kriterler ortaya koymuşlardır. Bunlar dikkate alındığında ikisinin farklı şeyler olduğu kolaylıkla anlaşılabilir. ♦

<sup>103</sup> Nesefî, *a.g.e.*, I, 477-8; Ayrıca bk. İbn Hazm, *el-Fasl*, I, 76; V, 7-8.

<sup>104</sup> Bâkîllânî, *el-Beyân*, 85; Şa'rânî, *el-Yevâkit*, 164; Şiblî, *Asr-ı Saâdet*, II, 243.

<sup>105</sup> Kadi Abdülcebbar, *a.g.e.*, 572; Cafer Sübhânî, *a.g.e.*, II, 102.

<sup>106</sup> *el-A'râf* 7/116.

<sup>107</sup> *el-Bakara* 2/102.

<sup>108</sup> *el-Felak* 113/4.

## İSLAM CEZA HUKUKUNDA İRRADE-SUÇ İLİŞKİSİNİN CEZAYA ETKİSİ

Şamil DAĞCI\*

### THE INFLUENCE OF THE RELATIONSHIP BETWEEN "FREE WILL" AND "CRIME" ON THE PUNISHMENT IN ISLAMIC CRIMINAL LAW

Islamic jurists consider "reasoning" and "will" as a basis for the definition of the religion. This is essential that one, as an addressee of the Divine Message in general and of the Divine legal injunctions in particular, is required to have "sound mind" and "free will". Therefore mental disability, childhood compulsion and the like lifts any possible criminal responsibility.

By taking "free will" as the central element, the crimes committed against life and integrity of body are evaluated under three categories: intentional (amdan), quasi deliberate intent (shibh al amd), and by mistake and negligence (khatan).

The relationship between will power and subsequent result is the basic element for punishment in Islamic criminal law. The sanction for intentional homicide, intentional injury by physical assault is a kind of serious punishment in Islamic criminal law (qisâs), the same criminal acts which were committed by quasi deliberate intent (shibh al amd ) and by mistake, on the other hand, are punished with heavy compensation (diyya al mughallaza), and compensation proper (diyya) respectively.

İslam bilginleri, özellikle usulcüler ve fukaha, yaptıkları din tanımında akıl ve irade unsurunu ön plana çıkarmışlardır.<sup>1</sup> Bunun tabii bir sonucu olarak ilâhî hitaba, daha dar ve teknik anlamda ise hukukun özünü oluşturan emir ve yasak normlarına

\* Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

<sup>1</sup> Abdülaziz el-Buhârî'nin, *Keşfu'l-Esrâr an Usûli'l-Pezdevî* isimli eserinde yer alan

(الدین وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود إلى الخير بالذات) şeklinde tanımda dinin unsurlarının *ilâhîlik, aklîlik, irâdîlik* ve *mutlak doğru ve iyi olanı emretme* olduğu vurgulanmaktadır. Bkz. a.g.e., Beyrut 1994, 1/26; ayrıca Eyyûb b. Musa el-Hüseynî (Ebu'l-Bekâ), *el-Külliyyât fi'l-Mustalahât ve'l-Furûk el-Luğaviyye* (thk. Adnan Derviş-Muhammed el-Misrî) Beyrut 1993, s. 443.

(*teklif*) muhatap olabilmesi için kişinin, akıl ve irade yeteneklerine sahip olması dinen zorunlu görülmüş, buna karşılık akıl hastalığı (*cünûn*), yaş küçüklüğü (*sığaru's-sinn*) ve iradeye maddî baskı (*ikrâh*) gibi akıl ve iradeye doğrudan müessir olan ehliyet arızaları, dinî-hukukî yükümlülüğü de ortadan kaldıran birer sebep (*esbâbu ademi'l-mes'ûliyye*) olarak kabul edilmiştir. Esasen peygamberler vasıtasıyla insanlara ta'lim edilen emir ve yasakları kabul veya reddetme ve bunların gereğini yerine getirip getirmeme, akıllı insanların tercihlerine bırakılmıştır. Bu anlamda din, topluma bir yaşama modeli sunmakta; akıl ve irade yeteneğine sahip olan insanlar da bu modelin muhatabı kabul edilmektedir. Bu açıdan din, kaynak itibarıyla ilâhî, hitap alanı itibarıyla da akîf ve irâdîdir.

Bu çalışmamızda münhasıran hayata ve vücut bütünlüğüne karşı işlenen suçlar bağlamında kısaca iradenin önemi ve cezaya etkisi üzerinde durulacaktır.

İslam ceza hukuku açısından suçu en genel anlamıyla, *bir emrin ihmalî veya bir yasağın ihlali* şeklinde tanımlamak mümkündür.<sup>2</sup> Bu tanıma göre Şâri'in hem emirlerinin yerine getirilmemesi hem de yasakladığı fiillerin işlenmesi suç kabul edilmektedir. Ceza da en genel anlamıyla işlenen fiilin göreceği karşılıktır.<sup>3</sup> Dinen tasvip edilen fiil ve davranışların karşılığı mükâfat; yasaklanan fiillerin karşılığı ise bir takım dünyevî ya da uhrevî müeyyidelerdir.

İslam'ın bütün emir ve yasakları, çağdaş hukuk tekniği bakımından hukukî nitelikli birer norm değildir. Çünkü salt hukukî hükümlerin arka planında da evrensel ahlâkî ilkelerin bulunduğu görülmektedir. Bu özelliği dikkate alarak İslam hukuku, bir bakıma İslam ahlâkına giydirilen müeyyideler olarak kabul edilebilir. Bunun bir yansıması olmak üzere İslam'da suç ve ceza kavramları da geniş bir anlam muhtevasına sahiptir. Örneğin Hz. Peygamber (s.a.v.) bir hadisinde "İsm (günah), içinde iz bırakan ve insanların muttali olmasından hoşlanmadığın şeydir"<sup>4</sup> buyurmuştur. Buna göre gayr-i ahlâkî ya da daha genel bir ifade ile anti sosyal bir fiili işlerken kişinin, hemen etrafına bakarak "yalnız mıyım, ne yaptığımı gören var mı?" ya da daha önce yaptığı bir işi hatırladığında "ah! keşke yapmasaydım" şeklinde bir iç kısıntısı hissetmesi bile onun, dinen tasvip görmeyen ve uhrevî sorumluluğu gerektiren bir hareket yaptığının göstergesidir. Ancak İslam hukukçuları, fiillerin göreceği uhrevî karşılığı ceza hukukunun kapsamı dışında tutmuş ve cezayı, suç sayılan fillere öngörülen hukukî (maddî) müeyyideler ile sınırlandırmışlardır. Bu nedenle ceza kavramının ifade ettiği anlamı karşılamak üzere İslam ceza hukuku literatüründe teknik bir terim olarak *ukûbe* kavramı kullanılmış, buna karşılık genellikle müeyyidesi uhrevî olan fiiller ise, bu kavramın kapsamı dışında tutulmuştur.

Bir fiilin suç sayılabilmesi için bir takım nitelikleri taşıması gerekir. Kur'an ve sünnetin iktizât-teklifî (emir ve nehiy) hükümlerinde, nelerin yapılabileceği teker teker sayılma yerine, sadece yasağın sınırları belirtilmekte, yasak kapsamının dışında kalanların yapılıp yapılmaması ise bireyin tercihine bırakılmaktadır. Örnekleri Kur'an ve Sünnet'te de yer alan ve klâsik fıkıh usûlünün sistematığına de müessir olan bu telâk-

<sup>2</sup> Muhammed Ebû Zehra, el-Cerîme ve'l-Ukûbe fi'l-Fıkhî'l-İslâmî (el-Cerîme), Kahire 1976, s. 24.

<sup>3</sup> Arapça'da bir eylemin olumlu ya da olumsuzluğu ile mütenasip olarak göreceği "karşılık" anlamındaki "ceza" kelimesinin Kur'an-ı Kerim'de de bu iki farklı anlamıyla kullanıldığı görülmektedir. Bkz. Yûnus, 26; İsrâ, 36; Kehf, 88; Tâ-Hâ, 76; Furkân, 15; Zümer, 34; Fussilet, 28; Şûrâ, 40; Rahmân, 60.

<sup>4</sup> Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, el-Câmiu's-Salîli (Thk. Muhammed Fuad Abdübâkî) Çağrı Yayınları, İstanbul 1981, III/1980; Muhammed b. İsa b. Servet et-Tirmizî, el-Câmiu's-Salîli (Thk. Ahmed Muhammed Şâkir), İstanbul 1981, IV/597.

ki, insana geniş bir mubahlık alanı tanındığını, yasaklığın istisnâ ve arzî bir durum olduğunu ortaya koymaktadır. Ne var ki, yasak alanı çok sınırlı olmasına rağmen insanlar, zaman zaman geniş olan mubahlık (*ibâha*) sınırları içinde kalma yerine, yasak alana girmekte ve onu mubah hale getirmeye çalışmaktadırlar. Halbuki kulun, Şâri'in yasak kıldığı fiilleri mubahlaştırma, hak ve yetkisi bulunmamaktadır.

Eşya ve fiillerde aslanan *ibâha* iken birtakım fiillerin suç sayılması ile insan davranışlarına sınırlamalar getirilmektedir. Zahiren çelişki gibi görünen bu durum esasen toplum hayatı için bir zorunluluktur. Ancak insanın hürriyeti ile sorumluluğu arasındaki hassas dengeyi korumak ve keyfliğe engel olmak için hangi fiillerin, hangi merci tarafından suç sayılabileceği, Kur'an ve Sünnet tarafından belirlenmiş, ayrıca bir fiilin suç sayılabilmesi için taşıması gereken niteliklerin neler olduğu (*suçun unsurları*) da hukukçular tarafından detaylı olarak ortaya konulmuştur. İslam ceza hukuku açısından bir fiilin suç sayılıp sayılmamasında en önemli belirleyici Kur'an ve Sünnet'tir. Siyasî otoritenin (*ulû'l-emr*) kanun yapma (*legislation*) yetki ve faaliyetini de, Kur'an ve Sünnet'in açılımı olarak görmek mümkündür. Suçların sarîh olarak bir ceza kanununda veya ceza hükümlü özel bir kanunda belirlenmiş olmasına çağdaş ceza hukukunda *suçun kanûnîlik unsuru* denilmektedir.

Yukarıda ifade edildiği gibi suç, bir emir normunun ihmali veya yasak normunun ihlâlidir. Yasak ihlâl edilerek işlenen suçlarda hareket, somut olarak tezahür ederken buna karşılık bir emir normunun ihmal edildiği suçlarda ise kasıtlı bir iradî hareketsizlik şeklinde tezahür eder. İşte bir emir veya yasak hükmünün bir *icra* veya *ihmal* hareketi ile çiğnenmesine, *suçun maddî unsuru* denilmektedir. Burada karşımıza *icra*, *ihmal* ve *ihlâl* olmak üzere üç anahtar kavram çıkmaktadır.

Arapça hml kökünden türetilen ihmal kelimesi, kök olarak; başıboşluk, terk edilmişlik anlamındadır. Arapça'da develerin çöle saliverilmesi, çobansız bırakılması, bu kelime ile ifade edilmektedir.<sup>5</sup> Bir ceza hukuku terimi olarak ise ihmal, yapılması istenen bir emir normuna kayıtsız kalmak ve emrin gereğini yerine getirmemek, kısaca yapmakla yükümlü olunan görevi yapmamak anlamındadır. Buna göre kişinin hukuken yapmakla yükümlü olduğu görevleri yerine getirmemesi ya da kayıtsızlığı (ihmali) suç oluşturmaktadır.

Konuyu somut bir örnek ile tahlil edelim. Bir hastanenin acil servisine getirilen ağır yaralıya görevli nöbetçi doktorun herhangi bir müdahalede bulunmaması ve yaralının da kan kaybından ölmesi; ya da yanmakta olan bir evi söndürmeye giden görevli itfaiye erinin yangına müdahale etmemesi durumunda, doktorun veya itfaiye erinin hiçbir suçu yok mudur? "Doktor, hastaneye getirilen yaralıya herhangi bir fiilî saldırıda bulunup onu yaralamamış veya öldürmemiştir, ya da itfaiye eri doğrudan evi yakmamıştır niçin sorumlu olsunlar ki?" diye düşünülemez. Öyleyse doktorun veya itfaiye erinin sorumlu tutulmasının veya başka bir ifade ile suçlu bulunmasının sebebi nedir? Bu sorunun hukukî cevabı, görevlilerin kanunen yapmakla yükümlü oldukları görevi yapmamalarıdır. Doktorun, hastaneye gelen yaralıya karşı doğrudan maddî (somut) bir saldırısı ya da itfaiye erinin yangın çıkarması söz konusu olmasa bile, hareketsizlikleri, yani (görev ve sorumluluk alanlarına giren olaylara müdahale etmemeleri) kanunun suç saydığı bir sonucun sebebinin oluşturmaktadır. İrade, kişinin bir şeyi yapma veya yapmama arasında seçim yapabilmesidir. Bu nedenle bireyin iradesi bir yasağın şuurlu olarak ihlâ-

<sup>5</sup> Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem ibn Manzûr, *Lisânü'l Arab*, Beyrut 1956, XI/710-711; Mütercim Asım Efendi, *el-Okyanûsu'l-Basît fî Tercümeti'l-Kâmûsi'l-Mufît*, İstanbul 1272, III/386.



linde ya da emrin ihmalinde tezahür eder. Hukuken suç kabul edilen sonuç, failin suçu işleme iradesi açısından ele alındığında yukarıdaki örneklerde failin iradesi, bir emrin gereğini yapmama şeklinde tezahür etmektedir. Maddî hareketin somut olarak görünmediği ancak sonucun somut olarak ortaya çıktığı ihmal suretiyle işlenen suçlarda failin hareketsiz kalması, suçun maddî unsurunu oluşturmaktadır. Bu tür suçlara doktrinde, *ihmal yoluyla icra suçları* denilmektedir.

Arapça'da hareket halinde olmak, bir işi yerine getirmek anlamındaki (cerâ) kökünden türetilen icra kavramı, teknik bir terim olarak ceza hukukunda bir yasak hükmünü somut bir iradî hareketle ihlâl etmeyi ifade etmektedir. Örneğin; silahla adam öldürme veya hırsızlık suçlarında failin bilerek tetiği çekmesi ya da malı gizlice alması icra hareketlerini oluşturur.

İhmalde bir talebin (emir) gereğinin yerine getirilmemesine karşılık, ihlâlde; yasağın dinî ifadesiyle haram kılınan bir fiilin, icra edilerek helâl sayılması söz konusudur. Örneğin; Şâri, adam öldürmeyi veya zina fiilini haram kılmasına rağmen mükellef olma şartlarını taşıyan ve yasak (*haram*) hükmünü bilen kişinin adam öldürmesi ya da gayr-i meşrû ilişkide bulunması, yasağı (*haramı*) helâl (*mubâh*) hâle getirmektedir. İşte ihlâl, haram bir fiilin helâl (*mubâh*) hâle getirilmesi, daha hukukî bir ifade ile bir yasak normunun çiğnenmesidir. Yasak normunu ihlâl eden hareket somut olarak görüldüğü için bu tür suçlara ise, doktrinde *icra suçları* denilmektedir.

Maddî unsur, hareket, sonuç ve illiyet bağı olmak üzere üçlü bir bütünü ifade etmektedir. Buna göre suçun maddî unsurunun teşekkül edebilmesi için, failin maddî bir hareketinin bulunması, bu hareketin, bir emir ve yasak hükmüne (hukuka) aykırı sonuç doğurması, ayrıca sonucun, failin maddî bir hareketine isnat edilmesi, (kısaca hareket ile sonuç arasında bir illiyet (nedensellik) bağının bulunması) gerekir. Bu durum, cezaların şahsiliğini sağlaması açısından büyük bir önemi haizdir.

Maddî unsur açısından, icra suçlarında (örneğin, silahla adam öldürme, müessir fiil, hırsızlık...) maddî hareketlerin somut olarak görülebilir nitelikte olması; ihmal suçlarında ise (örneğin, görevli doktorun yaralıya müdahale etmemesi; itfaiye erinin yangına müdahale etmemesi; nafaka yükümlüsünün bu yükümlülüğü yerine getirmemesi) maddî hareketin görülmemesi, ikincide maddî unsurun gerçekleşmediği şeklinde anlaşılamaz. Esasen bu tür suçlarda suçun maddî unsuru Şâri'in "yap", "yerine getir" emrine karşı failin şuurlu kayıtsızlığı ve iradî hareketsizliğidir. Çünkü bu hareketsizlik, hukuka aykırı kabul edilen sonucun (suçun) sebebinin oluşturmaktadır. İcra suçlarında hareket "*niçin yaptın?*", ihmal suçlarında ise "*niçin yapmadın?*" sorularının cevabıdır. İcra ve ihmal suçlarında hareketlerin icra hareketi ve ihmal hareketi olmak üzere farklılık arz etmesi bir taraftan emir ve yasak normunun formel yapısı ile; diğer taraftan ise bu normlara mükellefin tepkisinin mutabakatsızlığı (uyumsuzluğu) ile ilgilidir. Adam öldürme, müessir fiil, zina ve hırsızlık gibi yapılması yasak (haram) kılınan icra suçlarında, bu fiillerin yapılması; zekât vermeme, nafaka yükümlülüğünü yerine getirmeme, hastaneye gelen yaralıya müdahale etmeme gibi ihmal suçlarında ise, yapılması emredilen bir fiilin yapılmaması söz konusudur. Suç failinin, yasak normuna aykırı hareketin haram kılındığı icra suçlarına tepkisi hareket; bir fiilin işlenmesini ya da hareketi öngören emir normlarına karşı gösterdiği tepki (cevap) ise hareketsizliktir. Bu bakımdan hukukî bir sonucun, bu sonucun nedeni olan bir icra veya ihmal hareketine bağlanması durumunda; maddî unsurun gerçekleştiği kabul edilmektedir. Hastaneye getirilen yaralıya doktorun müdahale etmemesi örneğinde, yaralının kan kaybından ölmesi ile doktorun hareketsizliği arasında doğrudan maddî-mekanik olmasa bile, hukukî

bir illiyet (nedensellik) ilişkisi kurulabildiği için, hareketsiz kalan doktorun da sorumluluğunun bulunduğu kabul edilmektedir. Ancak burada, hukukî nedensellik ilişkisi ile, fizik-mekanik nedensellik arasındaki ince ayrıntıya dikkat etmek gerekir. Hukuk mantığı açısından herhangi bir sonucun, bir hareket ya da hareketsizliğin eseri olduğu rasyonel olarak ortaya konulabildiği durumlarda illiyet ilişkisi de gerçekleşmektedir.

Diğer taraftan hukukun dikkate aldığı insan hareketlerinin arka plânında akıl ve irade vardır. Yani maddî hareketler, aklî ve iradî bir faaliyetin sonucunda işlenmektedir. Çok ani ve fevri olarak işlenen suçlarda bile, süresi ne kadar kısa olursa olsun, maddî hareketlerden önce o hareketin işlenmesine karar veren bir aklî ve iradî bir süreç yaşanmaktadır. İşte akıl ve irade ile, fiil arasındaki bu ilişkiye ceza hukukunda manevî unsur denilmektedir. Manevî unsur açısından suç, kaynağını insanın akıl, irade, ruh gibi manevî (*psikolojik*) fonksiyonlarından alan bir olgudur. Çünkü eylemin sonucu, objektif olarak tezahür etse de kaynağında sübjektivite vardır. Belli bir sonucu amaçlayan sâikler, önce zihinde tasavvur edilir, tartışılır ve irdelenir, (*deliberation*); sonra irade, tereddütten kurtularak eylemin yapılıp yapılmamasına karar verir (*decision*), bu aşamadan sonra ise akıl ve iradenin kararı, insanın el, ayak ve diğer organları vasıtasıyla plân hâlinde eyleme dönüşürler (*execution*). İslam hukukunda kişinin bir suçtan sorumlu tutulup cezalandırılması, akıl ve irade (temyiz gücü)'ye sahip olması ön şartına bağlıdır. Bu yeteneğe sahip olma, İslam hukukunda "*ceza ehliyetini haiz olma*" kavramı ile ifade edilmektedir. Bu melekelerle sahip olma, kişiyi sorumluluğun muhatabı kılarken, bu melekeleri ortadan kaldıran ehliyet arızaları ise cezaî sorumluluğu düşürmektedir. Suç, emir ve yasak normu ile fiil arasındaki tezat (çelişki)'tir. Kısaca hukuka aykırılık olarak ifade edilen bu durum, failin iradesinde odaklanır. Maddî unsur bakımından bir emrin *niçin* ihmal edilerek gereğinin yerine getirilmediği, ya da bir yasağın *niçin* ihlâl edilerek çiğnendiği sorularına karşılık manevî unsurda; failin fiili *nasıl* veya *ne şekilde* işlediği ön plâna çıkar. Kısaca maddî unsurda *niçin*, manevî unsurda ise *nasıl* sorularına cevap aranır.

İslam hukukunda akıl ve irade sahibi kişiler, işledikleri fiiller ile iradeleri arasındaki ilişkiye göre sorumlu tutulmaktadırlar. İrade ile sonuç ilişkisi kast, kastın aşılması ve taksir olmak üzere üç şekilde tasavvur edilmektedir. İrade ile sonuç arasında tam bir mutabakatın bulunduğu durumlara İslam hukukunda *kast* veya *amd* denilmektedir. Kast veya amd, iradenin, hem bir fiile hem de fiilin doğuracağı sonuçlara (bilerek ve isteyerek) yönelmesidir. Bu bakımdan kast kavramı irade kavramında odaklaşmakla birlikte failin, işlediği eylemin hukuka aykırılığının bilincinde olması da önemli bir husustur. Taammüden işlenen suçlarda failin kastettiği sonuç ile ortaya çıkan sonuç tam bir mutabakat arz ettiği, başka bir ifade ile, fail, ortaya çıkan sonucu bilerek ve isteyerek işlediği için, bu tür suçlara en ağır müeyyideler konulmuştur. Yoğun bir kasıt olan taammüd, adam öldürme ve müessir fiillerde cezayı ağırlaştıran bir sebep olarak kabul edilmektedir. Bu nedenle taammüden adam öldürme ve müessir fiil gibi hayata ve vücut bütünlüğüne karşı işlenen suçlarda suçun failine, aynıyla mukabele esasına dayanan kısas cezası öngörülmektedir.

Kasıtlı adam öldürme suçunda suçun mağduru; suçun maktulün veli ve vârisleri; müessir fiillerde ise, yaralının kısaca haksız tecavüze uğrayan şahsın kendisidir. Bunların sahip olduğu alternatif hakları: fiile aynı ile mukabele (kısas); bedenî-cismanî zararın mal ile tazmini, başka bir ifade ile diyet karşılığı kısas hakkından vazgeçme (sulh); mağdurun kısas ve diyet hakkından vazgeçip faili karşılıksız affetmesi (af) olmak üzere üç başlık altında toplamak mümkündür:

Devlet, bütün suçlarda bazen doğrudan, bazen de dolaylı olarak suçun mağduru kabul edilmektedir. Bu nedenle şahıslara karşı işlenen suçlarda, suçun doğrudan mağduru olan kişi veya kişilerin (mağdur) suç failini affetmesi durumunda, devletin dolaylı mağdur olarak ayrıca cezalandırma hakkına sahip olduğunu ilave etmek gerekir.

Diğer taraftan toplumun herhangi bir üyesine yapılan haksızlık, o toplumun bütün bireylerine karşı işlenmiş gibi tepki görür, en azından "bu haksızlık bana karşı da işlenmiş olabilirdi" endişesini uyandırır. Bu ise sosyal hayat için önemli bir risk oluşturur. İşte İslam hukuku bakımından suçun doğrudan mağduru olan kişi ya da kişilerin faili affetmesi durumunda da kamu adına devletin cezalandırma hakkının bulunması, meşruiyetini bu gerekçeden almakta ve ceza siyaseti açısından büyük bir fonksiyon icra etmektedir.

Ağır bir bedensel ceza olan kısas, hayata ve vücut bütünlüğüne karşı işlenen suçlarda hem genel, hem de özel önleme fonksiyonlarını icra etmektedir. Yani *mukâbele bi'l-misl* esasına dayanan bu ceza, haksız olarak başkasını öldüren veya ona cismanî zarar veren failerin aynı şekilde cezalandırılacağı düşüncesini zihinlere yerleştirdiğinden, suç işleme temayülünde olan potansiyel suçlulara da caydırıcı bir (*ibret*) fonksiyonu icra etmektedir. Bu nedenle Kur'an-ı Kerim, kısas ile hayat arasında doğrudan ilişki kurmaktadır.<sup>661</sup>

Suçla aynıyla mukabelede bulunma anlayışı, farklı gerekçelerle Batı'da da pek çok hukukçu ve filozof tarafından da savunulmuştur. Örneğin Jeremy Bentham (ö. 1832), Emenual Kant (ö. 1804), Montesquieu (ö. 1755), Jean Jacques Rousseau (ö. 1778), Friedrich Hegel (ö. 1831); bakış açısı farklı olmakla beraber meşhur ceza hukukçusu Cesare Lambroso (ö. 1909), Raffaele Garofalo'nun (ö. 1934) idam cezasına taraftar olduğu bilinmektedir.<sup>771</sup>

## KASTIN AŞILMASI

Bazen fail, bir fiili bilerek, isteyerek işler; ancak, ortaya çıkan sonuç kastettiğinden daha ağır olabilir. Bu durumlarda failin suç işleme kastı (*cürmî kast*) bulunmakla birlikte, irade ile sonuç arasında tam bir mutabakattan, uyumdan bahsetmek imkansızdır.

Örneğin sadece yaralama kastıyla işlenen müessir fiil, mağdurda bulunan fakat fail tarafından bilinmeyen bir hastalık (örneğin hemofili -kanın pıhtılaşmaması-) ile birleştiğinde onun ölümüne sebebiyet verebilir. Bu durumda failin kastı adam öldürmek değil, müessir fiildir. Suçun, bu hastalığı bulunmayan bir kimseye işlenmiş olması, genelde bu tür bir ağır sonuca sebebiyet vermez. Ancak failin, öldürme kastı ile olmasa bile, müessir fiili bilerek ve isteyerek işlediği de bir gerçektir. Fakat öldürmeyi istemediği için ortaya çıkan sonuç failin kastını aşmıştır. Bu tür suçlarda failin iradesi ve hareketinin sonucu açısından kast ile taksir birleşmiştir. Çünkü fail, hareketini suç kastıyla işlemiş, ancak sonuç kast ettiğinden ağır olmuştur. Bir yönüyle kasta, diğer yönüyle taksire benzediğinden dolayı, bu tür suçlara, çağdaş ceza doktrininde "*kastın aşılması*"; İslam ceza hukukunda ise *şibhu'l-amd* (kast benzeri), *amdu'l-hata* (hata ile karışık kast) kavramları kullanılmaktadır. Bu tür suçlarda failin suçluluğunda, (cürmî kast)

<sup>661</sup> Bakara, 178, 179; Maide, 45; Nahl, 126; Yûnus, 26; Şûra, 40.

<sup>771</sup> *İdam Cezası, İlm-i Hukuk ve Mukayese-i Kavânin Mecmuası*. (Müessisi Muhammed Arif). İstanbul 1325, I/49 vd.; Sadri Maksudi Arsal, *Hukuk Felsefesi Tarihi*, s. 253; Adnan Güriz, *Hukuk Felsefesi*, s. 242.

kuşku bulunmadığı gibi, irade ortaya çıkan sonuca tam olarak yönelmediği için kastedilen sonuç ile ortaya çıkan sonuç arasında tam bir mutabakat da bulunmamaktadır. Kısas cezası ise, irade-sonuç mutabakatı olan durumlarda söz konusudur. Bu nedenle öldürme kastının söz konusu olmadığı bu tür suçlarda failin, mağdur olan tarafa ağırlaştırılmış diyet (*diyet-i muğallaza*) ödemesi öngörülmektedir. İslam hukukçuları kasten (amden) ve kastın aşılması (*şibhu'l-amd*) suretiyle işlenen suçları birbirinden ayırmada, genellikle suç aletlerine ve bunların kullanılış şekline dayanmışlardır. Örneğin failin elindeki kesici aletin, keskin tarafı yerine sapını kullanması, kendisinde adam öldürme kastının olmadığına karinesi olarak kabul edilmektedir.

### TAKSİR (HATA)

Bazı durumlarda ise irade ile sonuç arasında tam bir mutabakattan bahsetmek imkânsızdır. Örneğin taksirli adam öldürme ve müessir fiil suçlarında failin, meydana gelmesini istediği sonuç ile ortaya çıkan sonuç birbirinden tamamen farklıdır.

Taksirli suçlarda failin iradesi bir sonuca yönelmekte, ancak ortaya çıkan sonuç tamamen farklıdır. Örneğin su arzasını gidermek için yolu kazan belediye işçilerinin gerekli tedbirleri almamaları dolayısıyla bir insanın oraya düşüp ölmesine ya da yaralanmasına sebebiyet verilmesi durumunda ölüm ile kazılan çukur arasında dolaylı bir illiyet bağı kurmak mümkündür. Yani ölümün sebebi oraya kazılan çukurdur ancak, çukuru kazanların tedbirsizlik ve dikkatsizliklerinden kaynaklanan kusurları bulunmakla beraber fiili işleme iradeleri ile ölüm arasında tam bir mutabakattan bahsetmek imkânsızdır.

Aynı durum, avlanmak amacıyla ağaçtaki kuşlara ateş eden ancak tedbirsizlik ve dikkatsizlik sonucu bir insanın ölümüne sebebiyet veren avcı için de söz konusudur. Burada da avcının bir kastı bulunmakta (avlanma) ve bir sonuç (ölüm) da meydana gelmektedir. Ancak fail bu sonucu kast etmemekte, aksine sebep olduğu kötü sonuçtan dolayı vicdan azabı çekmektedir. Fail açısından böyle olsa bile işlenen fiil sonucu ölen ve onun ölümünden dolayı mağdur olan insanlar bulunmaktadır. Bu sebeple, failin iradesinin suça hiç yönelmediği ve cürmî kastın bulunmadığı taksirli suçlarda kısas cezası düşmekte, ancak mağdurların en azından maddî mağduriyetini gidermek için tazminat (*diyet*) ödemesi öngörülmektedir. Burada orijinal bir hususiyet arz eden akile müessesesine bir cümle ile de olsa temas etmek gerekir. Çünkü taksirli suçlarda tazminatın sadece fail tarafından değil, akilesi tarafından ödenmesi hem haksız tecavüze maruz kalan mağdur; hem de hiç istemediği halde, böylesine ağır bir cismanî zarara sebep olduğu için zaten vicdan azabı çeken fail korunmaktadır. Kan bağına dayalı olan akile sistemi Hz. Ömer tarafından yeniden gözden geçirilerek, aralarında meslekî bağları olan teşekküller de akile kapsamına alınmıştır.

Sonuç olarak, İslam hukukunda cezalandırmada manevî unsur esas alınmakta ve sorumluluk derecesi, failin iradesi ile sonuç arasındaki ilişkiye göre değişmektedir. Kusurluluğun en alt derecesini oluşturan taksirli suçlarda, suç sayılan sonuç çıkmakta, ancak failin suç kastı hiç bulunmamaktadır. Başka bir ifade ile sonuç ile irade arasında bir mutabakattan söz edilememektedir. Kastın olmaması (ya da hata hâli) şer'î bir özür olarak kabul edilmekte ve failin cezaî sorumluluğunu düşürmektedir. Ancak mağdur tarafın uğradığı zarar, mal ile tazmin edilmektedir. Suç failinin maddî yükünün hafifletilmesi amacıyla bir sosyal dayanışma müessesesi görünümü arz eden akile kapsamında yer alan kişi veya kurumlar da, tazminatı ödemede suç failine ortak olmaktadır.

Sonucun istenenden daha ağır olduğu kastın aşılması durumunda ise, yine irade ile sonuç arasında tam bir mutabakattan söz edilemez ise de; failin suçluluğunda kuşku bulunmamakta, ancak ortaya çıkan ağır sonuçta failin kasıtlı olup olmadığı hususunda şüphe bulunmaktadır. Bu nedenle kısas cezası düşmekle beraber, taksire göre malî sorumluluk oranı artmakta ve fail taksirli suçlara göre daha ağır maddî tazminat ödemektedir.

Kusurluluğun en ağır derecesini oluşturan kasıtlı fiillerde ise, irade ile sonuç arasında tam bir mutabakat bulunmakta ve failin suçluluğunda, yani mücrim olduğunda hiç bir kuşku kalmamaktadır. Şahıslara karşı işlenen adam öldürme ve müessir fiiller bakımından kusurluluğun bu en ağır derecesini oluşturan kasta ise Kur'an ve Sünnet tarafından öngörülen aslî ceza, faili, işlediği fiilin aynısı ile cezalandırmaktan ibaret olan kısastır.♦

## KUR'AN BAĞLAMINDA HZ. MERYEM'LE İLGİLİ BİR İNCELEME

Mustafa ÖZTÜRK\*

### A RESEARCH RELATED TO MARY WITHIN THE QURANIC CONTEXT

This article deals with the question of Mary's relationship with the prophet Aaron and Imrān. As is known, Mary is considered as the daughter of Imrān and the sister of Aaron in the Qur'anic verses (Qur'an 19/28; 66/12) and some Traditions. However, some orientalistes such as W. Montgomery Watt and Arthur Jeffery claim that Qur'an contains palpable errors concerning some historical personalities as in the cases of Mary, Aaron, Imran and Ezra. In order to support their claims they argue that the literature of the Bible never mentions that Imrān was the father of Mary, the mother of Jesus, and that Aaron was the brother of Mary. In this article we shall discuss these kinds of claims of the above scholars in the light of related verses and the classical commentaries of the Qur'an.

### Giriş

Kur'an kıssalarının tarihsel açıdan sahih bir bilgi kaynağı olup olmadığı veya geçmiş dönemlerde olup bitenleri orijinal ve otantik formuyla yansıtıp yansıtmadığı meselesi, özellikle son dönem oryantalistik Kur'an araştırmalarında tartışma konusu yapılmış ve buna bağlı olarak bazı Kur'an kıssalarının Eski Ahit kaynaklı olduğu, Âdem-İblis, Nuh, Zülkarneyn, Bilge Kul (Hızır)-Musa vb. diğer bazı kıssaların ise İslam öncesi kültür havzalarında ortaya çıkan Gılgamış, İskender ve Yahudi efsanesi gibi muhtelif mitolojilere dayandığı ileri sürülmüştür. Buna karşın Müslüman araştırmacıların kahir ekseriyeti Kur'an kıssalarının kadim mitolojilere dayandığı iddiasına itiraz etmiştir. Çünkü bu kıssaları aktaran bir beşer değil geçmiş-gelecek, olmuş-olacak her şeyi sınırsız ilmiyle kuşatan Allah'tır. Bu yüzden Kur'an'ın geçmiş peygamberler ve toplumlar hakkında aktarmış olduğu bilgilerin fiktif olduğu veya tarihsel gerçekliği bulunmayan mitolojilere dayandığı düşüncesi kesinlikle yanlış bir düşüncedir.

\* Dr., 19 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ozturk65@yahoo.com

İslam dünyasında genel kabul gören anlayış budur; fakat bu konuda daha farklı düşünen Müslümanlar da mevcuttur. Özellikle son devir Müslüman araştırmacılarından Muhammed Ahmed Halefullah ve Muhammed Esed'in Kur'an kıssalarının tarihsel değeriyle ilgili görüşleri kayda değer niteliktedir. Halefullah, 1947 yılında Ezher uleması başta olmak üzere Mısır'daki muhafazakâr çevrelerin infialine sebep olan *el-Fennü'l-Kasasî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kur'an'da Kıssa Aktarım Sanatı) konulu doktora tez çalışmasında ulaştığı sonuca göre Kur'an kıssalarındaki temel hedef, insanlara tarihsel bilgi aktarmak değil dinî-ahlâkî mesaj iletmektir. Allah bu maksatla salt araç olarak kullandığı kıssaları ilk muhataplarının zihinlerinde önceden mevcut olan muhtelif hikaye ve menkıbelerin formatına uygun şekilde söze dökmüştür. Bu itibarla, bazı Kur'an kıssalarının mitolojik karakterli olması, dolayısıyla tarihsel olgu ve olaylarla bağdaşmayan birtakım beyanlar içermesi gayet doğaldır.<sup>1</sup>

Buna benzer bir görüş Yahudi asıllı bir ailede dünyaya gelen ve gençlik yıllarında eşiyle birlikte Müslüman olan Muhammed Esed (Leopold Weiss) tarafından da savunulmuştur. Esed'e göre, özellikle hârikulâde olayların anlatıldığı Kur'an pasajları, haddi zatında nüzul dönemi Arap Yarımadası'nda yaygın olan birtakım efsanevî menkıbelerden ibarettir. Allah bu menkıbeleri, muhataplarına iletmek istediği mesajın ruhuna uygun şekilde salt kıssadan hisse sadedinde zikretmiş, bu sebeple tarihsel açıdan doğru olup olmadıkları konusuna ihtimam göstermemiştir.

Esed, müsteşrik Watt'ın birazdan müstakil bir başlık altında aktaracağımız iddiasıyla aynı kapiya çıkan bu görüşünü, "Biz onun ölümüne hükmettiğimiz zaman, asâsını kemiren kurttan başka öldüğünü gösteren bir işaret yoktu" mealindeki Sebe suresi 34/14. ayetin tefsirinde şöyle izah etmiştir: "Bu, eski Arap geleneğinin vazgeçilmez bir parçası olan ve Kur'an'ın da bazı öğretilerini mecazî olarak anlatmakta araç olarak kullandığı sayısız Hz. Süleyman menkıbesinden yalnızca biridir. Bu menkıbeye göre Hz. Süleyman, sarayında asâsına dayanmış bir şekilde öldü ve bir süre hiç kimse öldüğünün farkına varmadı: Onun için çalışmakla görevlendirilmiş olan *cinn* de, kendisine yüklenmiş olan ağır görevlerini yapmaya devam etti. Fakat sonra bir kurt Hz. Süleyman'ın asâsını kemirmeye başladı ve desteksiz kalan vücudu yere yığıldı. Burada sadece ana çizgileriyle değinilen bu kıssa, insan hayatının önemsizliği ve doğal güçsüzlüğü ile dünyevî kudret ve ihtişamın boşluğu ve geçiciliğini anlatan bir mecaz olarak kullanılmıştır."<sup>2</sup>

Esed, rasyonel çerçevede izah edilmesi pek mümkün gözükmeyen birtakım mucizevî olaylara atıfta bulunan Kur'an kıssalarının *esâtîrü'l-evvelîn* (eskilerin masalları) türünden olduğunu söylemekle eş değer olan bu görüşünü, rüzgârın Hz. Süleyman'ın buyruğuna verildiğini bildiren Enbiyâ suresi 21/81. ayete ilişkin açıklamasında çok daha çarpıcı bir şekilde dile getirmiştir:

Burada da, Hz. Süleyman'la ilgili başka bölümlerde de, Kur'an, o'nun ismiyle bitişen ve gerek Yahudi-Hıristiyan kültürünün, gerekse İslam öncesi Arap halk kültürünün ayrılmaz parçası halinde yaşayan muhtelif şiiresel menkıbelere atıfta bulunmaktadır. Kur'an'da yer alan bu bahislerin "rasyonel" bir tarzda yorumlanması, kuşkusuz mümkündür; ama, böyle bir çaba bizce pek gerekli değil. Çünkü bu menkıbeler, Kur'an'ın ilk defa hitap etmek durumunda olduğu toplumun hayal gücüyle öylesine

<sup>1</sup> Bkz. Muhammed Ahmed Halefullah, *el-Fennü'l-Kasasî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kahire 1972, s. 338-340; a. mlf., *Kur'an'da Anlatım Sanatı*, çev. Şaban Karataş, Ankara 2002, s. 377-379.

<sup>2</sup> Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İstanbul 1997, s. 873 (20. not).

derinden yoğrulmuştu ki, Hz. Süleyman'ın olağanüstü gücünden ve hikmetinden söz eden bu efsanevî hikayeler zaman içinde başlı başına kültürel bir gerçeklik, bir ifade ve üslup özelliği kazanmış ve bunun için de Kur'an'da verilmek istenen belli ahlakî gerçeklerin temsîlî olarak yansıtılması için başvurulabilecek son derece uygun ifade araçları ya da ifade birimleri hâline gelmişlerdir. Bunun içindir ki Kur'an, bunların efsanevî mahiyetlerini doğrulamak ya da yalanlamak yönünde konu dışı bir değerlendirme ortaya koymadan, onları, insanın sahip olabileceği her türlü gücün ve ihtişamin nihai kaynağının Allah olduğu, bazen mucizevî sınırlara varsa bile, beşerî hüner ve dehânın ulaşabildiği tüm başarıların Allah'ın üstün yaratma gücünün tezahüründen ibaret olduğu fikrini etkileyici bir biçimde ortaya koymak için bir fon, bir üslup ve ifade aracı olarak kullanılmaktadır.<sup>3</sup>

## 1. MONTGOMERY WATT'IN İDDİASI

Watt İslam düşüncesinde vahiy, nübüvvet ve risâlet gibi temel kavramların gerçek mahiyetini sorguladığı muhtelif eserlerinde Kur'an'ın özellikle Ehl-i Kitap hakkındaki bazı beyanlarında birtakım tarihsel bilgi hataları bulunduğunu belirtir. *Islamic Fundamentalism and Modernity* (İslâmî Hareketler ve Modernlik) adlı eserinde Kur'an vahyinde insan unsurunun (human element) inkar edilemez bir tarihsel hakikat olduğunu söyleyen Watt'a göre, Kur'an vahyi tarih dışı bir varlık düzlemine ait olamaz. Zira, ezeli-ebedî karakterli bir kelâmın tarihsel kılınması ya da beşerî bir ürün olan dilin kalıplarına sığdırılması imkansızdır. İşte bu sebeple Kur'an vahyinin metahistorik bir aslının bulunduğu ve bu vahyin muhtevasının teşekkülünde beşer unsurunun hiç rol oynamadığı fikrini eleştirmek gerekir. Burada eleştirilen husus, Kur'an'ın Allah kelâmı olduğuna yönelik inanç değil, onun dünyevî ve beşerî varlık alanıyla hiçbir ilgisi bulunmayan bir kelâm olduğu dogmasıdır.<sup>4</sup>

Aslında Kur'an'ın Arapça bir Kur'an olması dahi tek başına vahyide insan unsurunun mevcudiyetini tanıtlamaya kafidir. Çünkü dil (lisan) durup dururken kendiliğinden ortaya çıkan bir şey değil, çok uzak bir geçmişte insanlar tarafından vücuda getirilmiş bir fenomendir. Ayrıca, herhangi bir dilin, o dille konuşup anlaşılan toplumun dünya görüşü ve temel düşünce kategorisiyle çok sıkı bir bağı olduğu da müsellemdir. Bütün bu hususlar dikkate alındığında Kur'an vahyinin diyalektik bir süreç içinde muhteva kazandığını kabul etmek gerekir. Bu nedenle, Kur'an'ın muhtevasında beşerî görüş ve düşüncelerin yer almasını, dolayısıyla vahye tanıklık eden insanların özellikle Yahudilik ve Hıristiyanlık hakkındaki bazı yanlış telâkkilerinin mevcut şekliyle vahye yansımaları doğal karşılamak gerekir.<sup>5</sup>

Burada şunu da belirtmek gerekir ki, Hz. Muhammed'in Mekke'deki misyonunun ilk yıllarında Müslümanlar ile diğer Mekkeliler Kitâb-ı Mukaddes kıssaları hakkında az da olsa bilgi sahibi idiler. Ancak onlar bu kıssalarda zikri geçen hâdiseleri, -tıpkı Arabistan tarihindeki olaylara ilişkin telâkkilerinde olduğu gibi- büyük ölçüde birbirinden bağımsız hâdiseler olarak algılıyorlardı. Onlar belki de Eski ve Yeni Ahit'teki kronolojik tertipten ve peygamberler arasındaki zamansal (temporal) münasebetten de bîhaber idiler. Müslümanların Kitâb-ı Mukaddes'in muhtevasına ilişkin vukûfiyetleri

<sup>3</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 660-661 (77. not).

<sup>4</sup> William Montgomery Watt, *Islamic Fundamentalism and Modernity*, London 1988, s. 82; a. mlf., *İslâmî Hareketler ve Modernlik*, çev. Turan Koç, İstanbul 1997, s. 125.

<sup>5</sup> Watt, *Islamic Fundamentalism*, s. 82; a. mlf., *İslâmî Hareketler*, s. 125-126.



arttıkça tarihsel olaylar ve şahsiyetler silsilesi hakkında da daha fazla bilgi sahibi olmaya başladılar.<sup>6</sup>

Watt'a göre vahiyde insan unsuruna ilişkin bu mülâhazalar dikkate alındığında, Kur'an'da geçen "Ey Harun'un kız kardeşi!" (Meryem, 19/28) şeklindeki ifadeden kaynaklanan problemi çözmek mümkündür. Görüldüğü kadarıyla, Hz. İsa'nın annesine yönelik bu hitapta Hz. Meryem ile Hz. Musa ve Hz. Harun'un kız kardeşi [ablası] olan Meryem (Miriam-Miryam) birbirine karıştırılmıştır. İslam âlimleri bu âşikâr yanlışın (palpable error) doğurduğu problemi çeşitli şekillerde çözmeye çalışmışlardır. Bu çözümlerden bir kısmı pekala mümkün ve makuldür. Bununla birlikte, Arapça'da her iki ismin de Meryem olarak karşılanması hasebiyle, Kitâb-ı Mukaddes'in kronolojisi hakkında hiçbir bilgi sahibi olmayan Mekke'deki sıradan insanların bu iki ismi birbirine karıştırdıklarını kabul etmek belki daha yalın bir çözüm olabilir. Zira, Allah Kur'an'da bu şahsiyetlerle ilgili hitabını Mekkelilerin ahd-ı zihnîlerindeki düşünceler temelinde formüle etmiş, dolayısıyla onların yanlış kanaatlerini vahye yansıtmıştır. Bunu doğal karşılamak gerekir; çünkü bu tür yanlışları düzeltmeye çalışmak, temel dinî mesajın iletilmesine katkı sağlamaktan çok, engel teşkil etme riski taşır.<sup>7</sup>

Watt bu ilginç iddiasına koşut olarak Kur'an'daki diğer bazı kıssalarda sözü edilen olağanüstü olayların Kitâb-ı Mukaddes'teki bilgilerden ziyade, sözlü kültürün ege-men olduğu milâdî yedinci yüzyıl Arap Yarımadası'ndaki insanlar arasında revaç bulan hikaye ve menkıbelere; Kitâb-ı Mukaddes kaynaklı bazı kıssaların ise, şekil itibariyle Midraş'taki hikayelere benzediğini söylemektedir. Onun tespitlerine göre, söz gelimi, balçıkta yapılmış kuş suretinin Allah'ın izniyle Hz. İsa tarafından canlı bir kuşa dönüştürülmesiyle ilgili Kur'ânî anlatı (Âl-i İmrân, 3/49) kanonik İnciller'de değil gnostik karakterli bir metinde yer almaktadır. Aslında bu tür hikayelerin dönemin Arap Yarımadası'ndaki sıradan insanlar arasında yaygın olması son derece doğal bir durumdur. Kaldı ki bu tür hikayeler, o dönemde diğer bölgelerdeki insanlar arasında da yaygın idi.

Bu siyâkta, "Kesin olan şu ki, Kur'an'ın insanlara yönelik mesajını sadece Araplara değil aynı zamanda Arapların aşına oldukları fikirler temelinde sunduğunu söylemek, kesinlikle onun değerini düşürmez."<sup>8</sup> diyen Watt, geleneksel İslâmî anlayışı dikkate alarak, "Kur'an'da tarihsel olgu ve olaylarla ilgili birtakım yanlışların mevcudiyetinden söz edilmesi hâlinde bu tür yanlışlar içeren bir kelâmı Allah kelâmı olarak kabul etmek mümkün müdür?" şeklinde bir soru sorar. Ona göre bu soru, yukarıdaki mülâhazalar çerçevesinde şöyle cevaplanmalıdır; Allah Kur'an'daki kıssaların sözel formunu (wording) Mekke'deki insanların bakış açılarına uygun şekilde formüle etti. Bu insanlar arasında tarihsel olaylarla ilgili yanlışlar oldukça yaygındı. Ancak, bu yanlışları tashih etmek Allah'ın temel hedefleri arasında yer almıyordu. Bu nedenle Allah söz konusu yanlışları ilk muhataplarının zihinlerindeki şekliyle Kur'an'a yansıtmakta beis görmedi.<sup>9</sup>

<sup>6</sup> William Montgomery Watt, *Islamic Revelation in the Modern World*, Edinburgh 1969, s. 42; a. mlf., *Modern Dünyada İslam Vahiyi*, çev. Mehmet S. Aydın, Ankara 1982, s. 68.

<sup>7</sup> William Montgomery Watt, *Islamic Revelation in the Modern World*, Edinburgh 1969, s. 42. Eserin çevirisi için bkz. Watt, *Modern Dünyada İslam Vahiyi*, çev. Mehmet S. Aydın, Ankara 1982, s. 68.

<sup>8</sup> Watt, *Islamic Revelation*, s. 42. Terc. *Modern Dünyada İslam Vahiyi*, s. 67-68.

<sup>9</sup> Watt, *Islamic Fundamentalism*, s. 83. Terc. *İslâmî Hareketler*, s. 127.

Watt'ın Kur'an kıssalarında birtakım tarihsel bilgi yanlışları bulunduğuna ilişkin bu iddiası, Arthur Jeffery tarafından da savunulmuştur. Nitekim Jeffery *The Foreign Vocabulary of the Qur'an* (Kur'an'da Yabancı Kökenli Kelimeler) adlı eserinde İmrân, Meryem ve Hârun kelimelerinin etimolojik kökenlerini incelerken bu iddiayı birkaç kez tekrar etmiştir.<sup>10</sup> Buna karşın Gerock, Sale ve Weil gibi bazı müsteşrikler, Kur'an'da iki Meryem'in birbirine karıştırılmış olmasını ihtimal dahilinde görmemişlerdir.

## 2. "EY HARUN'UN KIZ KARDEŞİ" İFADESİNİN TAHLİLİ

Meryem suresi 19/28. ayetteki ifadeye göre Hz. Meryem, kendisini gay-i meşru bir çocuk sahibi olmakla suçlayan kavmi tarafından, "Ey Harun'un kız kardeşi" şeklinde takdim edilmiştir. Bu ayette Watt ve Jeffery'in söz konusu iddiasına medâr olan husus şudur: Meryem'in Harun adında bir kardeşi yoktur. Kaldı ki, Kitâb-ı Mukaddes literatürü çerçevesinde bilinen yegâne Harun, Hz. Musa'nın ağabeyi olan Hz. Harun'dur. Dolayısıyla burada Hz. Musa ve Harun'un kız kardeşi olan Meryem-Miryam ile Hz. İsa'nın annesi Hz. Meryem birbirine karıştırılmıştır. Aynı şekilde, Tahrîm suresi 66/12. ayette Hz. Meryem'in İmrân'ın kızı olarak takdim edilmesi de yanlıştır. Çünkü Kitab-ı Mukaddes literatürüne göre İmrân (Amram) Hz. Meryem'in değil Hz. Musa, Harun ve kız kardeşleri Meryem'in babasıdır.

Aslında Watt ve Jeffery gibi müsteşriklerin savundukları bu iddianın tarihsel kökeni nüzul dönemine kadar uzanır. Zira Tirmizî ve İbn Mâce gibi muhaddislerin Muğîre b. Şu'be'den naklettikleri bir rivayete göre Necran Hıristiyanları, "Siz Kur'an'da 'Ey Harun'un kız kardeşi' şeklinde bir ayet okumuyor musunuz. Oysa Musa ile İsa arasında çok uzun bir zaman aralığı var!" demek suretiyle bu konuyu Kur'an'la ilgili bir polemik konusu hâline getirmişlerdir. Tirmizî'nin "sahih-garîb" olarak nitelediği bu hadisin<sup>11</sup> sübutu tartışma konusu yapılabilir; ancak konunun İslam ve Hıristiyanlık polemikleri bağlamında bundan bin küsur yıl kadar önce İslam literatürüne girdiği müslemeldir.

## 3. İMRÂN, HARUN VE MERYEM

Hz. Meryem'in Kur'an'da İmrân'ın kızı, Harun'un kız kardeşi olarak takdim edilmesinin ne anlama geldiğini belirlemeden önce söz konusu iddianın merkezinde yer alan İmrân, Harun ve Meryem hakkında kısa da olsa bilgi aktarmak faydalı olacaktır.

İmrân kelimesi bir telâkkiye göre İbranca *amram* kökünden türetilmiştir. Bir başka telâkkiye göre ise kelimenin aslı Süryanca'dır. Ayrıca, Arapça bir kelime kökünden türetildiği, İslam'dan önce Arabistan'da kullanıldığı, Safevî kitâbelerinde bu isme rastlandığından da söz edilmiştir. Kelimenin Kur'an'da Meryem'in babasının ismi olarak zikredilmesi, İbranca kökenli olduğu ihtimalini güçlendirmektedir.<sup>12</sup>

Âl-i İmrân suresi 3/33. ayette Âdem'in, Nuh'un, İbrahim ailesiyle İmrân ailesinin seçilip âlemlere üstün kılındığı belirtilmiştir. Aynı surenin 35. ayetinde ise İmrân'ın karısının doğacak çocuğu rabbe adadığını ve ona Meryem adını verdiğini bildiren pasaj ile Tahrîm suresi 66/12. ayetteki "İmrân kızı Meryem" ifadesinden anlaşıldığına göre İmrân ailesinden maksat Hz. Meryem ile oğlu Hz. İsa'dır. Ancak Tevrat'a göre

<sup>10</sup> Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, Kahire 1937, s. 217, 262, 284.

<sup>11</sup> Tirmizî, "Tefsîr", 20 (Hadis no: 3155). Hadis için ayrıca bkz. İbn Mâce, "Edeb", 9; İbn Hanbel, *el-Müsned*, IV, 252; Nevevî, *Sahîh-i Müslim bi Şerhi'n-Nevevî*, Beyrut trz., XIV, 117-118.

<sup>12</sup> Bkz. Jeffery, *The Foreign Vocabulary*, s. 217; Ömer Faruk Harman, "İmrân", DİA, İstanbul 2000, XXII, 232.

İmrân (Amram) Hz. Musa, Harun ve kız kardeşleri Meryem'in (Miriam) babası olup Hz. İsa'nın annesi Meryem'le bir alakası yoktur. Eski Ahit'in I. Tarihler kitabındaki bir kayda göre Amram, Hz. Yakub'un torunu Kohat'ın oğludur.<sup>13</sup> Tevrat'ın Sayılar bölümünde ise, "Ve Amram'ın karısının adı Levi kızı Yokebed idi; o Mısır'da Levi'ye doğdu; ve Harun'u ve Musa'yı ve kız kardeşleri Miryam'ı Amram'a doğurdu."<sup>14</sup> şeklinde bir ifade mevcuttur.

Görüldüğü gibi, Eski Ahit'te sözü edilen İmrân, Hz. Musa ve Harun'un babası olup Hz. Meryem'le bir ilgisi yoktur. Ayrıca, Hıristiyan literatüründe de Hz. Meryem'in babasının isminin İmrân olduğuna dair herhangi bir kayıt mevcut değildir. Dahası, Hz. Meryem'in, Kudüs'ün tahribinden önceki son yüzyıl içinde tevhit inancına sahip olan insanların Romalılar tarafından baskı altında tutulduğu, iki Yahudi mezhebi olan Ferisîler ve Sadukîler arasında çekişmelerin yaşandığı, Yahudilikle putperestliğin birbirine karıştığı, şeriatın ruhunun büyük ölçüde kaybolup geriye büyük ölçüde şekilciliğin kaldığı bir çevrede Zekeriyya ve Elisabeth gibi tevhit öğretisini saf şekliyle muhafaza eden bir Eski Ahit cemaatinin gettosunda yaşadığı bilinmekle birlikte,<sup>15</sup> kanonik İncillerde özellikle Cebrail'in kendisini İsa ile müjdelemesinden önceki hayatı hakkında hemen hiçbir bilgi yoktur. Bununla birlikte, Luka İncili'nde yer alan, "Altıncı ayında, Allah tarafından Cebrail melek Galile'de Nâsıra denilen şehre, Davud evinden Yusuf adındaki adama nişanlı olan bir kıza gönderildi; kızın adı Meryem idi" (Luka, 1/26-27) şeklindeki ifadede Hz. Meryem'in Nâsıra'da yaşadığı anlaşılmaktadır. Muhtemelen M.Ö. 20. yıllarda adı geçen yerde doğan Hz. Meryem'in kaç yaşında ve nerede öldüğüne dair kesin bilgi bulunmamakla birlikte, 509-72 yaşları arasında Kudüs'te veya Efes'te vefat ettiğine ilişkin birtakım tahminî görüşler ileri sürülmüş; bir telâkkiye göre ise göğe yükseltilmiştir.<sup>16</sup>

Hz. Meryem'in<sup>17</sup> babasının ismi apokrif kabul edilen İncillerden Protoevangelium'da (The Protoevangelium of James) Yoakim (Joachim) olarak kaydedilmiştir. Yine bu apokrif metinde Meryem'in dedesi Mahtan'ın Meryem, Sobe ve Hannah adlarında üç kızı olduğu, kızlardan Sobe'nin Zekeriyya'nın hanımı Elisabeth'in annesi, Hannah'ın da Bakire Meryem'in annesi olduğu bilgisine yer verilmiştir.<sup>18</sup>

Harun'a gelince; gerçekten de Kitâb-ı Mukaddes literatürü çerçevesinde bilinen yegâne Harun, Hz. Musa'nın ağabeyi olan Harun'dur. İbranca Tevrat'ta Aharon şeklinde kaydedilen ve muhtemelen İslam'dan uzun zaman önce Araplar arasında bilinen bu isim Filistin Süryancası'ndan Arapça'ya geçmiştir.<sup>19</sup>

<sup>13</sup> I. Tarihler, 6/2-3.

<sup>14</sup> Sayılar, 26/59. Ayrıca bkz. I. Tarihler, 23/12-13.

<sup>15</sup> Hz. Meryem'in yaşadığı dönemde kadının durumu hakkında geniş bilgi için ayrıca bkz. Ivone Gebara & Maria Clara Bingemer, *Mary, Mother of God, Mother of the Poor*. Orbis Boks, 1989, USA, s. 46-54.

<sup>16</sup> Geniş bilgi için bkz. Günay Tümer, *Hıristiyanlıkta ve İslam'da Hz. Meryem*, Ankara 1997, s. 68-93.

<sup>17</sup> Wensinck'e göre "Meryem" aynı eki taşıyan Amram, Bilam vb. soy ifade eden bir kelime olup Filistin ile Kuzeybatı Arabistan arasında bulunan bir bölge ile alakalıdır. Hanım, ışık veren, kadın peygamber, prenses, mağrur, güzel ve kâmil insan gibi anlamlar içerdiği ileri sürülen Meryem kelimesinin kökeni hakkında çok sayıda görüş beyan edilmiştir. Bir telâkkiye göre kelime Latince deniz anlamına gelen Mare'nin çoğuludur. Bir başka telâkkiye göre Mısır kökenli Meri (mensup) kelimesiyle, sonradan ilave edilen 'yam' ekinde müteşekkil olup Tann'ı seven, Tann'ya bağlı kadın anlamına gelir. Üçüncü bir telâkkiye göre ise, kelime İbranca ve Aramca kökenlidir. Bkz. A.J. Wensinck, "Meryem", İA, İstanbul 1993, VII, 782. Ayrıca bkz. Joseph Patsch, *Our Lady in the Gospels*, London 1958, s. 27; Geoffrey Parrinder, *Jesus in the Qur'ân*, USA 1995, S. 60; Tümer, Hz. Meryem, s. 69-70.

<sup>18</sup> Tümer, Hz. Meryem, s. 67. Bu apokrif İncil'in metni için bkz. <http://www.newadvent.org/fathers/0847.htm>

<sup>19</sup> Jeffery, *The Foreign Vocabulary*, s. 283-284.

Kur'an'da Hz. Musa'nın kardeşi Harun'dan yirmi yerde söz edilir. İlgili ayetlerdeki bilgilere göre Harun, Allah'ın bir rahmeti olarak nebi sıfatıyla kardeşi Musa'nın yardımcısı olarak görevlendirilmiş, ilâhî öğretileri tebliğ maksadıyla Allah tarafından Firavun ve onun seçkinler çevresine gönderilmiş, yine kardeşiyle birlikte kendisine doğruyu yanlıştan tefrik etmeye yarayan bir ölçü (furkân) ve ışık saçan bir kaynak olan vahiyler verilmiş; ayrıca ilâhî lütuf, yardım, hidayet, sonraki nesiller arasında hayırla yâd edilme ve Allah'ın rahmet-esenlik dileğine (selam) mahzar olmuştur.<sup>20</sup>

Bu övgü ifadelerinin yer aldığı ayetlerde genellikle Hz. Musa ile birlikte zikredilen Harun'un hayatı ve faaliyetleri hakkında çok fazla bilgi yoktur. Aynı şekilde Tevrat'ta da Harun'dan çok fazla söz edilmemiştir. Çıkış ve Sayılar'daki bazı kayıtlara göre Harun Levi ailesine mensup olup Amram ile Yokebed'in oğludur (Sayılar, 26/59). Hz. Musa'dan üç yaş büyük, kız kardeşi Meryem'den küçüktür (Çıkış, 6/20; 7/7). Sina'dan hareket edildikten sonra kız kardeşi Meryem'le birlikte Hz. Musa'ya Habeşli bir kadın aldığı için karşı çıkmış ve bu yüzden Rabbin öfkesine sebep olmuştur. Bu ilahi öfkenin neticesinde Meryem cüzam hastalığına yakalanmıştır (Sayılar, 12/1-12).

Özetle, Kitâb-ı Mukaddes'te Hz. İsa'nın annesi Hz. Meryem'in Harun adında bir erkek kardeşi olduğuna ilişkin hiçbir kayıt yoktur. Aynı durum İmrân için de söz konusudur. Buna mukabil Hz. Musa, Harun ve Meryem ile babaları Amram (İmrân) Tevrat'ta yer almakta, dolayısıyla Yahudiler ve Hıristiyanlarca bilinmektedir. Ancak Hz. Meryem'in babası yalnızca Kur'an'da İmrân diye adlandırılmakta ve hiçbir Hıristiyan kaynağında Meryem'in babasının adı olarak geçmemekte, yine Hz. İsa'nın annesi Meryem'in Harun adında bir kardeşinin mevcudiyeti bilinmemektedir.

#### 4. MÜFESSİRLERİN İMRÂN VE HARUN'LA İLGİLİ YORUMLARI

Müfessirler Meryem suresi 19/28. ayette zikri geçen Harun'un tarihsel kimliği ile "kardeş" nitelemesinin ne anlama geldiği hususunda farklı görüşler aktarmışlardır. Bu görüşleri iki başlık altında özetlemek mümkündür:

(i) Ayette anılan Harun, Hz. Musa'nın kardeşi Harun'dur. Bazı tefsirlerde Mukâtil b. Süleyman'a isnat edilen bu görüşe göre "Ey Harun'un kız kardeşi!" ifadesinden kastedilen anlam şudur: "Biz, kulluk hususunda Meryem'in tıpkı Harun gibi olduğunu düşünüyorduk. O böyle kötü işi nasıl yaptı bir türlü akıl erdiremedik".

Bu görüşün bir başka varyantına göre Hz. Meryem Hz. Harun'un soyundan geldiği için ilgili ayette "Harun'un kız kardeşi" olarak takdim edilmiştir. Bu hitap, Temîm kabilesine mensup bir kişiye, bir kabileye veya ırka mensubiyet anlamında "Ey Temîm'in kardeşi" (Yâ ehâ Temîm) yahut bir Arap'a, "Ey Arapların kardeşi" (Yâ eha'l-'arab) şeklinde hitap edilmesine benzer.

(ii) Hz. Meryem'in İsrailoğulları arasında çok saygın bir yere sahip olan Harun adında bir erkek kardeşi vardı. Ayrıca, Harun ismi, Hz. Musa'nın kardeşi Harun'un isminden bereket ummak maksadıyla (teberrüken) İsrailoğulları arasında yaygın şekilde kullanılıyordu.

Bir başka telâkkiye göre Harun, Hz. Meryem'in döneminde yaşayan sâlih ve âbid bir insan olup cenaze törenine tümünün ismi Harun olan tam kırk bin kişi katılmıştır. Buna göre Hz. Meryem'e yönelik hitap, "Ey Harun gibi sâlih olan kadın! Sen bu işi yapacak birisi değildin" şeklinde bir anlam ifade eder. Bazı müfessirlerin zayıf ola-

<sup>20</sup> Bkz. Bakara 2/248; Nisâ 4/163; En'âm, 6/84; A'râf, 7/122, 142; Yûnus, 10/75; Meryem, 19/28, 53; Tâhâ, 20/30, 70, 90, 92; Enbiyâ, 21/48; Mü'minûn, 23/45; Furkân, 25/35; Şuarâ, 26/13, 48; Kasas 28/34; Sâffât, 37/114, 120.

rak niteledikleri bir başka varsayıma göre ise, Harun, o dönemde İsrailoğulları arasında yaşayan ve fâsiklikle meşhur olan bir adam idi. Hz. Meryem, gayr-i meşru bir çocuk sahibi olduğu gerekçesiyle kavmi tarafından bu adamın kardeşi olarak takdim edildi.<sup>21</sup>

İmrân ve ailesiyle ilgili yorumlara gelince; klasik dönem müfessirlerin ekseriyetine göre tarihte iki İmrân vardır. İlki Hz. Musa, Harun ve kız kardeşleri Meryem'in babası İmrân; diğeri ise Hz. Meryem'in babası İmrân'dır. Kur'an'da adı geçen İmrân, Hz. Meryem'in babası olup şeceresi İsa b. Meryem b. İmran b. Masan (Matan) b. Süleyman b. Davud b. İşa b. Yehuza b. Ya'kûb b. İshak'tır. Hz. Musa'nın babası İmrân'ın şeceresi ise, İmrân b. Yahsur b. Kahes (Fahas) b. Levi b. Ya'kûb b. İshâk'tır. Zemahşerî'nin "denildi ki" kaydıyla aktardığı bir görüşe göre bu iki İmrân arasında 1800 yıllık bir zaman dilimi vardır.<sup>22</sup>

## 5. YORUMLARIN TAHLİL VE TENKİDİ

Görüldüğü gibi müfessirler, ilgili ayetlerdeki ifadeleri zâhirî ve hakikî manâya hamletmek suretiyle tarihte iki İmrân, iki Harun ve iki Meryem'in var olduğu sonucuna ulaşmışlardır. Râzî, mevcut görüşler arasında Hz. Meryem'in İsrailoğulları arasında iyi hâliyle tanınan Harun adında bir kardeşinin olduğuna ilişkin görüşün tercihe şayan olma gerekçesini şöyle izah etmiştir: (i) Söзде aslolan hakikî manâdır. Ayette mecaz kastedildiğine ilişkin bir karîne olmadığına göre ilgili ifadeyi hakikate hamletmek gerekir. (ii) Kinamanın daha şiddetli ve etkili olması için Hz. Meryem'in, öz kardeşine nisbet edilmesi gerekir.<sup>23</sup>

Bu görüş daha önce sözünü ettiğimiz Muğîre b. Şu'be rivayetiyle teyit edilmiştir. Bu rivayete göre Muğîre, Hz. Peygamber'in elçisi olarak gittiği Necran'da Hıristiyanların, "Siz 'Ey Harun'un kız kardeşi' şeklinde bir ayet okumuyor musunuz? Halbuki Musa ile İsa arasında çok uzun bir zaman aralığı var!" şeklinde bir sorusuna muhatap olur; fakat bu soruya nasıl cevap vereceğini bilemez. Hz. Peygamber, bilahare kendisine bu meseleyi açan Muğîre'ye şöyle der: "Onlara, İsrailoğulları'nın, [geleneklerindeki] geçmiş peygamberlerin ve sâlih insanların isimleriyle [kendi çocuklarını] isimlendirdiklerini söylemiş olsaydın keşke!"<sup>24</sup>

Kurtubî, bu hadisin ilgili ayette zikri geçen Harun'un Musa'nın kardeşi Harun olmadığına delalet ettiğini söylemiş;<sup>25</sup> Taberî ise yine bu hadisten hareketle ayette sözü edilen Harun'un Hz. Meryem'in kavminden sâlih bir kişiye işaret ettiği kanaatine varmıştır.<sup>26</sup>

<sup>21</sup> Bu görüşlerin ayrıntısı için bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, Beyrut 1988, XVI, 77-78; Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Beğavî, *Meâlimü't-Tenzil*, Beyrut 1995, III, 94; Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdû'l-Mesîr fi İlimi't-Tefsîr*, Beyrut 1987, V, 227; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'ân*, Beyrut 1988, XI, 68.

<sup>22</sup> Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzil*, Beyrut 1977, I, 424; Beğavî, *Meâlimü't-Tenzil*, I, 294; Kurtubî, *el-Câmi'*, IV, 41.

<sup>23</sup> Fahrreddin er-Râzî, *Me'âtîhu'l-Çayb*, Beyrut trz, XXI, 208.

<sup>24</sup> Yine bu görüşle ilgili olarak şöyle bir rivayet daha aktarılmıştır: Ka'bu'l-Ahbâr Hz. Âişe'nin huzurunda "Meryem, Hz. Musa'nın ağabeyi Harun'un kız kardeşi değildir" deyince Hz. Âişe ona, "Yalan söylüyorsun" diye karşılık verdi. Bunun üzerine Ka'b, "Ey mü'minlerin annesi! Bunu söyleyen Hz. Peygamber'dir. O, en doğru konuşan ve iyi bilen insandır. Kaldı ki ben Meryem ile Hz. Harun arasında 600 seneden fazla bir zaman dilimi olduğunu görüyorum" deyince Hz. Âişe sustu... Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XVI, 77; Kurtubî, *el-Câmi'*, XI, 68.

<sup>25</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, XI, 68.

<sup>26</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XVI, 78.

Ancak, mezkur hadis, Mevdûdî'nin de belirttiği gibi, ayette zikri geçen Harun'un Hz. Meryem'in öz kardeşi veya kavminden sâlih bir kişi olduğu görüşüne argüman oluşturabileceği gibi<sup>27</sup> aksi görüş için de argüman oluşturabilir. Kaldı ki, bazı tefsirlerde Hz. Peygamber'e isnat edilen bir başka rivayette Meryem'in Hz. Harun'un soyundan geldiği belirtilmiştir.<sup>28</sup>

Sonuç olarak, tarihte iki İmrân, iki Harun ve iki Meryem olduğuna ilişkin görüş, her ne kadar müfessirlerin çoğunluğu tarafından benimsenmiş olsa da, bizce varsayımdan öte bir değer taşımamaktadır. Çünkü, geçmiş toplumlar ve peygamberlerle ilgili Kur'an kıssalarında müphem bırakılan hususları sahabe döneminden itibaren büyük ölçüde Yahudi ve Hıristiyan kaynaklarından öğrenen Müslümanların özellikle Hz. Meryem'in öz babası olarak kabul ettikleri ikinci İmrân'ın şeceresini hangi kaynaktan tespit ettikleri belli değildir. Ne ki, bu kaynağın Kitâb-ı Mukaddes literatürü olmadığı kesindir.

## 6. DEĞERLENDİRME

Kanaatimizce, bu konuyla ilgili en makul yorum, ilgili ayetlerde sözü edilen Harun'un Hz. Musa'nın kardeşi Harun, İmrân'ın da Hz. Musa, Harun ve kız kardeşleri olan Meryem'in babası İmrân olduğunu söylemektir. Bu noktada, Hz. Meryem'in niçin kendisinden bin küsur yıl önce yaşamış insanların kızı ve kız kardeşi olarak takdim edildiği sorulabilir. Bu soruyu Kitâb-ı Mukaddes kültürüne vukûfiyeti tartışmasız olan M. Esed şöyle cevaplamıştır:

Kadîm semitik ifade tarzında kişinin ismi çok defa kabilenin geçmiş ulularından, büyüklerinden birinin ya da kabilenin ilk atası olarak bilinen kimsenin adına bağlanırdı. Bunun içindir ki, söz gelimi Benû Temîm kabilesine mensup birine bazen "Temîm'in oğlu" yahut "Temîm'in kardeşi" diye hitap edilirdi. Hz. Meryem de rahipler kastına mensup olduğuna göre, Hz. Musa'nın kardeşi Harun'un soyundan ve bu yüzden de "Harun'un kız kardeşi ya da bacısı" olarak çağrılıyordu. (Aynı şekilde, Hz. Meryem'in yeğeni ve Zekeriyya'nın karısı Elisa (Elisabeth), Luka i, 5'de, "Harun'un bacıları"ndan biri olarak anılmaktadır.)<sup>29</sup>

Esed, İmrân ailesinden söz eden Âl-i İmrân suresi 3/33. ayete düştüğü açıklama notunda da şunları söylemiştir: "İmrân ailesi, İmran'ın (Kitâb-ı Mukaddes'teki Amram) çocukları olan Hz. Musa'yı ve Harun'u İsrâilliler arasındaki din adamları zümresinin içinden çıktığı Hz. Harun'un soyunu, dolayısıyla hem annesi hem de babası aynı soydan gelen Hz. Yahya'yı (karş. Hz. Yahya'nın annesi Elisabeth'ten "Harun'un kızlarından biri olarak söz eden Luka, i, 5) ve Hz. İsa'yı -ki Hz. Yahya'nın yakın akrabası olan annesi Hz. Meryem'den Kur'an'ın başka bir yerinde (19:28) "Harun'un kız kardeşi" olarak söz edilmektedir- kapsar. Her iki halde de, bir şahsın veya bir halkın ismini tanınmış bir aileye atfetme şeklindeki eski Sâmî âdeti sergilenmektedir."<sup>30</sup>

Bu yüzden ki merhum Muhammed Hamidullah, Meryem suresi 19/28. ayeteki ifadeyi, "Harun'un kızı, ey kız kardeş," şeklinde çevirmiş ve bu çevirisine Esed'in mezkur görüşüyle paralellik arz eden şöyle bir açıklama notu düşmüştür: "Harfi harfi-ne: 'Harun'un kız kardeşi'. Bu şekilde çevirmemizin nedeni şudur: Arapça'da 'kız kar-

<sup>27</sup> Ebû'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Teffîmü'l-Kur'an*, çev. Komisyon, İstanbul 1986, III, 198-199.

<sup>28</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 508; Fahreddin er-Râzî, *Meâîhu'l-Çayb*, XXI, 207.

<sup>29</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 612 (22. not).

<sup>30</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 94-95 (22. not).

deş' ifadesi, 'kabileye mensup kadın' anlamında sıkça kullanılır. Hatırlatalım ki, Hz. Meryem, Hz. Zekeriyya tarafından evlatlık alınmıştı. Müslümanların geleneğine göre Hz. Meryem'in annesi bizzat Hz. Zekeriyya'nın hanımının kız kardeşidir. Yine, bu gele- nekte bütün isimler ve tam bir soy kütüğü yer almaktadır."<sup>31</sup>

Hamidullah, Tahrîm suresi 66/12. ayetteki "İmrân kızı Meryem" ifadesine de şöyle bir izah getirmiştir: "İmrân kızı" deyimi, Harun'un babası İmrân kabilesine men- sup olması nedeniyle bu kabileye mensup sayılmış ve 'İmrân kızı' diye nitelenmiştir. 'Bir kabilenin kızı' deyimi, Arapça'da normal olarak o kabilenin üyesi veya 'kabilenin atası sayılan kişiden gelen' bir kadın için de kullanılır. 19/Meryem, 28'de geçen 'uht = kız kardeş' ve 26/Şuarâ, 106 vs'de geçen 'ah = erkek kardeş' deyimleri de 'kabileye mensup kişi' anlamında kullanılmıştır."<sup>32</sup>

Kur'an, Hamidullah'ın da dikkat çektiği üzere Nûh, Hûd, Salih ve Lût peygam- berler, gönderildikleri kavimlerin kardeşi olarak takdim etmiştir. Şuarâ suresi 26/106. ayette Hz. Nûh, kendi kavminin kardeşi (ahûhum Nûh); 124. ayette Hz. Hûd Âd kav- minin kardeşi (ahûhum Hûd); 142. ayette Hz. Sâlih Semûd kavminin kardeşi (ahûhum Sâlih) ve yine aynı surenin 161. ayetinde de Lût, kendi kavminin kardeşi (ahûhum Lût) olarak takdim edilmiştir. İşte bütün ayetlerde sözü edilen kardeşlik, bir kabileye men- subiyeti ifade etmektedir.<sup>33</sup>

## 7. SONUÇ

Bütün bu mülâhazaların ardından denebilir ki, müsteşriklerin Kur'an kıssalarının- da birtakım tarihsel bilgi hataları bulunduğu ilişkin iddialarının ciddiye alınacak hiçbir tarafı yoktur. Kaldı ki onların bu iddiaları, kutsal kitaplarındaki ifadelerle de çelişmektedir. Çünkü Luka İncili'ne göre Hz. Zekeriyya'nın eşi Elisabeth, Hz. İsa'nın annesi Meryem'in akrabası olup Hz. Harun'un kızlarından. (Luka, 1/5, 36). Yine aynı İncil'de, Hz. İsa'ya atfen, "Rab Allah ona babası Davud'un tahtını verecek" (Luka, 1/32) şeklinde bir ifade yer almaktadır. Ayrıca, Matta İncili'nin ilk cümlesinde "İbrahim oğlu, Davud oğlu, İsa Mesih'in nesebinin kitabıdır" denilmekte; aynı İncilin 1/20. pasa- jında ise, Hz. Meryem'in nişanlısı Yusuf'a, "Sen, Davud oğlu Yusuf" diye hitap edilmek- tedir. Şu halde, İncillerdeki bu ifadeleri nasıl anlamak gerekiyorsa, Hz. Meryem'in İmrân'ın kızı ve Harun'un kız kardeşi olduğunu bildiren Kur'an ifadelerini de o şekilde anlamak gerekir. ♦

<sup>31</sup> Muhammed Hamidullah, *Aziz Kur'an*, çev. Abdülaziz Hatip-Mahmut Kanık, İstanbul 2000, s. 454 (2. not).

<sup>32</sup> Hamidullah, *Aziz Kur'an*, s. 708 (5. not).

<sup>33</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 120.

## KUR'AN AYETLERİNE GÖRE HAC İBADETİNİN ZAMANI VE DAHA SAĞLIKLI BİR İBADET İÇİN BAZI TEKLİFLER

Ali AKPINAR\*

### THE TIME OF PILGRIMAGE (HAJJ) ACCORDING TO THE VERSES OF THE QUR'AN

The pilgrimage to Mecca (Hajj) is a universal worship of which history goes back to the Prophet Abraham and also the Prophet Adam. The Qur'anic verses, revealed to the Prophet Muhammad, clearly state that this historical worship is never-ending. The explanations and practices of the Prophet Muhammad, together with the verses of the Qur'an, have restored the original rite of the pilgrimage, purging it off all the later additions and superstitions.

When the verses about of the pilgrimage time are examined, according to the chronological order of the revelation, it appears that the months of pilgrimage, Shawwal, Dhu'l-Qa`da, and Dhu'l-Hijja, cover a large period of time for a comfortable journey. But it does not mean that the pilgrimage time can be separated from these months completely. The practices before and after the Prophet Mohammed support this reality.

It is possible for millions of people to perform provided that we have recourse to reinterpreting the Qur'anic verses and hadiths about the Hajj along with enjoying the recent technologic facilities. That is the only way to perform the Hajj without any trouble. Furthermore, it is in agreement with the essence of the Hajj and wisdom

Hac ibadeti, temeli Hz. İbrahim peygambere ve hatta Hz. Adem'e kadar uzanan tarihî bir ibadettir. Son peygamber Hz. Muhammed, peygamber olarak kavmine gönderildiğinde Mekke'de hac yapıyordu. İnen Kur'ân ayetleri hac ibadetinin devam ettiğini bildirmiştir. Ancak ayetler ve Peygamberimizin açıklamaları hac ibadetine karşıtılmış şirk geleneklerini ve mantıksız uygulamaları ortadan kaldırmış, haccı yeniden asliyesine döndürerek düzenlemiştir. Biz bu çalışmamızda önce haccın zamanını belir-

\* Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, lakpinar@cumhuriyet.edu.tr



leyen ayetlerin iniş sürecini inceleyecek, sonra hac ile ilgili bazı temel kavramlara dikkat çekip haccın hikmetlerini zikredecek ve bugünkü hac uygulamasının sağlıklı bir şekilde yapılabilmesi için bir takım önerilerimizle çalışmamıza son vereceğiz.

Hac ibadetinin uygulaması, diğer ibadetlerin yapılış şekillerinin yer olmadığı gibi, tüm ayrıntılarıyla Kur'ân'da yer almaz. Zaten bu anlamda Kur'ân bir '*namaz hocası kitabı*' olmadığı gibi bir '*hac rehberi kitabı*' da değildir. Çünkü Kur'ân bir *tezkir* kitabı olup, bir *tedris* kitabı değildir. Ne var ki, bugün bir takım temel ibadetlerin yapılış şekli ve zamanı etrafında çeşitli spekülasyonlar üretilirken çoğunlukla Kur'ân referans gösterilmektedir. Oysa Kur'ân merkezli olduğu söylenen bu yaklaşımların, aslında bütüncül ve derinlemesine bir yaklaşım özelliğinden uzak; parçacı, yüzeysel ve ön kabulle belirlenmiş tezlere ayetler bulma eğilimi içerisinde olduğu görülmektedir. Örneğin çok önceleri Hâricîlerden bir grup tarafından<sup>1</sup> seslendirildiği halde yankı bulmayan ve ilk defa söyleniyormuş gibi bugün yeniden gündeme getirilen 'Hac ibadetinin senenin tüm aylarına, yahut senenin üç ayına yayılabileceği' görüşü, net olarak Kur'ân'dan çıkmamaktadır. Bu girişten sonra hac ibadetiyle ilgili ayetleri, iniş süreci doğrultusunda ve bütüncül bir yaklaşımla incelememiz yerinde olacaktır.

## A. HAC MEVSİMİ İLE İLGİLİ AYETLERİN İNİŞ SÜRECİ

Kur'ân, mesajlarının evrensel olmasını sağlamak için, anlattığı olayların geçtiği yer ve zamanlarını, olayın kahramanlarının isimlerini genellikle vermez. Ancak az da olsa bazı yer, zaman ve şahıs isimleri Kur'ân'da yer alır. Bunun pek çok sebebi vardır şüphesiz.

Kur'ân'da bazı yer ve zamanlara dikkat çekilmesiyle ilgili olarak Reşid Rıza özetle şunları söyler: "Yüce Allah, bazı yer ve zamanlar için özel bazı emir ve yasaklar koymuştur. Bunun nedeni, onları insanların daha bir özenle yerine getirmelerini sağlamaktır. Çünkü insan psikolojisi tekdüzelikten sıkılır. Bu yüzden İslâm'da devamlı yapılması istenen ibadetler oldukça kısa ve hafif tutulmuştur. Söz gelimi sürekli kılınması gereken vakit namazlarının farzları çok kısa zamanda yerine getirilebilir. Örnek olarak Cenab-ı Hak, insanların haftalık genel toplantı gününde Cuma namazını özel olarak farz kılmıştır. Senede bir ay (sayılı günlerde) orucu farz kılmıştır. Aynı şekilde Zilhicce'nin sayılı günlerinde haccı meşru kılmıştır. Yine hac için gidiş geliş ayları olan haram aylarda savaşı yasaklamıştır. Savaşı olabildiğince azaltıp barışı yaygınlaştırmak ve güvenli bir ortamda umre yapılmasını sağlamak için, senenin ortasında olan Receb'i de haram aylardan saymıştır. Hacıların güvenliği için Mekke ve çevresini güvenli belde (harem) kılmıştır. Ka'be'yi kendisine izafe edip (Beytullah=Allah'ın evi) ona hürmet edilmesini istemiştir. Böyle özel belirlemeler olmasaydı, insanların belli bir yer ve zamanda anlaşmaları imkansız olurdu."<sup>2</sup> Bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, gücü yeten kimselerin ömürlerinde bir kere yapmaları gereken Hac ibadeti için senenin belli günlerinin özellikle seçilmesi, bunun sınırlı olması, çok yerinde ve anlamlı, hatta ibadetin amaçlarının tam olarak gerçekleşebilmesi için gerekli de olmuştur.

<sup>1</sup> İbn Hazm'ın tespitine göre Hâricîlerin bir grubu olan Ebû İsmail el-Bittîhî ve yandaşları, haccın senenin tüm aylarında yapılabileceğini söylemişlerdir. Bkz. İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, Beyrut, ty, V, 51-52.

<sup>2</sup> Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, Darul-Fikr, Kahire, 1923, X, 413-414.

Kur'ân, yerlerin ve göklerin yaratıldığı günden beri Allah katında ayların sayısının on iki olduğunun altını çizer ve bunlardan dördünün haram ay olduğunu belirtir.<sup>3</sup> Yine Kur'ân, ayların yerlerinin değiştirilmemesini isteyerek böyle bir şeye yeltenmenin gerçeği örtmede ileri gitme/küfür olduğunu söyler.<sup>4</sup> Ay takvimine göre, tüm aylar senenin bütün mevsimlerini dolaşır. Dinî düzenlemeler genelde bu ay hesabına göre belirlenmiştir. Böylece söz gelimi Ramazan orucu, hac ve kurban günleri senenin bütün mevsimlerine rast gelebilmekte, böylece her mevsimde bu ibadetlerin zevki tadılmakta, yahut meşakatlere katlanarak nefislerin değişik zaman ve şartlarda eğitimi sağlanmaktadır. Cahiliyye Arapları ise, siyâsî ve ekonomik bir takım gerekçelere binaen bu ayların yerlerini değiştiriyorlardı. Örneğin onlar, hac mevsiminin kendileri için en uygun olan zamana denk gelmesini sağlamak için değiştiriyorlardı. Bu ise, ibadetlerin ya hep zor, ya da hep kolay gelebilecek mevsimlere rast getirilmesi demekti. Oysa ibadetlerin şekil, yer ve zamanlarını belirlemek öncelikle onların yapılmasını isteyen Yüce Yaratıcı'nın yetkisi dahilinde olmalıydı. İşte bu yüzden Kur'ân, cahiliyye dönemi insanın yaptığı gibi ayların yerleri üzerinde oynamayı yasaklamıştır.

Şeâirden sayılan<sup>5</sup> dört haram ay, Zilka'de, Zilhicce, Muharrem ve Receb'dir. Bunların ilk üçü hac ayı, dördüncüsü umre ayıdır. Bu aylar 'haram ay' ilan edilerek insanlar, barış içerisinde yaşamaya alıştırmışlar; Şam, Mezopotamya ve Irak'tan hac ve umre için Mekke'ye gelen insanların güvenle gelip memleketlerine dönmeleri sağlanmıştır. Dolayısıyla haram aylar ile hac ayları arasında sıkı bir ilişki vardır. Bu aylarda savaşın yasak sayılmasının temelinde insanların güven içerisinde hac-umre ve ticaret yapabilmelerini sağlamak ve bu aylar vesilesiyle onları barışa hazırlamak yatmaktadır. Haram aylarda savaş yasağının mensûh olup olmadığı tartışılmış olsa da,<sup>6</sup> kanaatimize göre hac ve umre ibadetlerinin bu aylarda barış içerisinde yapılabilmesi için ve barış dini İslâm'ın barışa öncelik tanıma ilkesinin her zaman devam etmesi nedeniyle, Müslümanlara herhangi bir saldırı olmadığı sürece, söz konusu aylarda savaş yasağı sürmelidir.<sup>7</sup>

Kur'ân, ayların sayısına genel olarak 'on iki' diye işaret ettikten sonra, hac ay ve günlerine de dikkat çekmiştir. Burada şunu söyleyelim ki Kur'ân'da on iki ayın isimlerinden yalnızca Ramazan ayının adı açıkça geçer,<sup>8</sup> diğerleri geçmez. İşaret edilen diğer gün ve ayların açıkça isminin geçmemesi, onların Kur'ân'ın ilk muhataplarınca bilinmesinden kaynaklanmaktadır.

<sup>3</sup> Bkz. 9 Tevbe 36. Ayrıca bkz. 2 Bakara 194, 217; 5 Maide 2, 97.

<sup>4</sup> Bkz. 9 Tevbe 37.

<sup>5</sup> Bkz. 5 Maide 2, 97. Şeâir, ibadet ve kurbe için belirlenmiş özel lâmetler demektir. İbnü'l-Cevzî, *Zâdül-Mesîr fî İlmî't-Tefsîr*, Beyrut, 1984, I, 164; II, 272. Tevhid dininin burçları, en temel göstergeleri için kullanılan bu kelime hem ibadetin kendisi için, hem de ibadetin yer ve zamanı için kullanılmıştır.

<sup>6</sup> Bakara suresi 217. ayeti haram aylarda savaş yasaklamıştır. Pek çok ilim adamı bu hükmün Tevbe suresinin 29. yahut 36. ayetleriyle nesh edildiğini söylemişse de tâbiûn ilim adamlarından *Atâ b. Ebî Rabâhî* kesinlikle bu ayetin mensûh olmadığını söylemiştir. Bkz. Sâis, *Tefsîru Ahkâmî'l-Kur'ân*, I, 228; Sâbü'nî, *Ravâi'u'l-Beyân*, I, 263-264. Nitekim son inen surelerden olan Mâide suresinin 2. ve 97. ayetlerinde Yüce Allah, haram ayların dokunulmazlığının korunmasını özellikle istemektedir. Peygamberimiz de vedâ hutbesinde dört haram ayın saygınlığının korunmasına özellikle dikkat çekmiştir. Bkz. Buhârî, *Tefsîr* 9. Bed'u'l-Halk 2, Megâzî 77; Müslim, *Kasâme* 29; Ebû Dâvûd, *Menâsik* 67; Ahmed, V, 37.

<sup>7</sup> Haram aylarla ilgili olarak bkz. Algül, Hüseyin, 'Haram Aylar', *DİA*, XVI, 105-106; Ateş, Süleyman, 'Haram Aylar', *Kur'ân Ansiklopedisi*, VII, 317-325.

<sup>8</sup> Kur'ân, oruç ayı olan Ramazan ayını, Kur'ân'ın indirildiği ay olarak zikreder. Bkz. 2 Bakara 185. Söz konusu ayetten, bu ayın Kur'ân'ın inmeye başladığı ay olması hasebiyle adının zikredildiği çıkarılabilir.

Bu açıklamalardan sonra hac mevsimi ile ilgili ayetlerin iniş sürecini görelim:

1. Mekke'de inen bazı ayetlerde cahiliye döneminde bilinen bazı günlere dikkat çekilmiştir: Nitekim onuncu sırada inen Fecr suresi şöyle başlar: "Fecre, on geceye, çifte ve teke, örttüğü / yola koyulduğu an geceye yemin ederim ki!"<sup>9</sup> Kur'ân'ın üzerine yemin ettiği şeylerin sıradan şeyler değil, insanlık için son derece önemli şeyler olduğu düşünülürse, bu ayetlerde yemin edilen şeylerin zamanın herhangi bir dilimi olmayıp, Mekke insanı için son derece önemli olan hac ibadetinin zamanlarına, bir başka deyişle Mekke'nin tarihî günlerine işaret ettiği rahatlıkla söylenebilir. Ayetlerde geçen Fecr'in, Kurban Bayramı sabahı, yahut Zilhicce'nin ilk günü olabileceği;<sup>10</sup> on gecenin, Zilhicce'nin ilk on gecesi;<sup>11</sup> tek günün, Arafa günü (9. gün); çiftin ise Kurban Bayramı günü (10. gün);<sup>12</sup> örten gecenin ise Müzdelife gecesi olduğu söylenerek<sup>13</sup> ayetlerin bu gün ve gecelere dikkat çektiği belirtilmiştir. Bu konudaki görüşlere bakıldığında, bu ayetlerde daha çok hac ile ilgili gün ve gecelerin öneminin vurgulandığı görülür. Bu gün ve geceler, Kur'ân'ın ilk muhataplarınca bilindiği için, bu ayetlerde genel ifadelerle anılmıştır.

2. 27. sırada yine Mekke'de inen Burûc suresinde de şu ayet yer alır: "Tanıklık edene (şâhid) ve tanıklık edilene (meşhûd) yemin olsun!"<sup>14</sup> Ayette geçen 'şâhid' Cuma günü, 'meşhûd' ise Arafe günü, yahut Kurban Bayramı günüdür.<sup>15</sup>

3. Yine Mekke'de peygamberliğin 10. yıllarında inen ve insanlara hacı duyurmasına dair Yüce Allah'ın Hz. İbrahim'e olan hitabını anlatan ayet şöyledir:

"İnsanlar arasında hacı ilan et. Gerek yaya olarak, gerekse nice uzak yoldan gelen yorgun develer üzerinde sana gelsinler."<sup>16</sup> Mevdûdî, Hac suresi 25.-78. ayetlerinin Medine'nin ilk yıllarında hicrî 1. yılın Zilhicce ayında indiğini söyler.<sup>17</sup>

4. Hac ile ilgili olarak Medine'de inen ilk ayette<sup>18</sup> şöyle buyurulmuştur:

<sup>9</sup> 89 Fecr 1-4.

<sup>10</sup> Ayrıca genel olarak her günün başlangıcı, sabah namazı, gündüzün tamamı, Muharrem'in ilk günü olabileceği de söylenmiştir. Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, IX, 102-103.

<sup>11</sup> Ramazan'ın son on günü olabileceği söylenmişse de, itikafı bu günlerin diğer günlerden farklı tutulması Medine döneminde olan bir uygulamadır. Yine bu on gecenin Ramazan'ın ilk on gecesi, yahut Muharrem'in ilk on gecesi olabileceği de söylenmiştir. Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, IX, 103-104.

<sup>12</sup> Ayette geçen çift ve tek ile ilgili şu yirmi görüş ileri sürülmüştür: Şef', Arafe ve Kurban günü, vetr, Kurban gecesi; Şef', Kurban günü (10. gün), vetr, Arafe günü (9. gün); Şef', çift rekatlı namaz, vetr, tek rekatlı namaz; Şef', tüm yaratıklar, vetr, bir Allah; Vetr, Hz. Adem, şef', eşi; Şef', Kurban Bayramı'nın iki günü, vetr, üçüncü günü; Şef', sabah namazı, vetr, akşam namazı; Şef', akşam namazının iki rekatı, vetr, üçüncü rekatı; Şef', çift yaratıklar, vetr, tek yaratıklar; çift sayılar, tek sayılar; Zilhicce'nin on günü, vetr, Mina'daki üç gün; Şef', fısıltı ile konuşanın ikincisi olan Allah, vetr, tek olan Allah; Şef', Adem ve eşi, vetr, Yüce Allah; Şef', gece ve gündüz, vetr, gecesi olmayan kıyamet günü; Şef', cennetin sekiz derecesi, vetr, cehennemin yedi derekesi; Şef', izzet ve zillet gibi zıt şeyler, vetr, her şeyiyle tek olan Allah; Şef', Safa ve Merve tepeleri, Vetr, Ka'be; Şef', Mekke ve Medine mescidleri, vetr, Beyt-i Makdis; Şef', hacı umrenin birleştirildiği 'kıran hacı', vetr, 'ifrat hacı'; Şef', namaz ve oruç gibi tekrerrür eden ibadetler, vetr, bir kere yapılması gereken ibadet hac. Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, IX, 104-108; Suyûtî, *el-İklîl fi İstinbâti't-Tenzil*, Beyrut, 1985, s. 287.

<sup>13</sup> Yine söz konusu gecenin senenin her gecesi, yahut Kadir gecesi de olabileceği söylenmiştir. Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, IX, 108.

<sup>14</sup> 85 Burûc 3.

<sup>15</sup> Bundan başka 'şâhid', Kurban günü, 'meşhûd', Arafe günü; Hacerü'l-Esved ve hacı da denmiştir. Diğer görüşler için bkz. İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, IX, 71-73.

<sup>16</sup> 22 Hac 27. Ayette hitabın Hz. Muhammed'e olabileceği de söylenmiştir. Bkz. Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Fethu'l-Kadîr*, Mısır, 1964, III, 558. Ancak hitap Hz. İbrahim peygambere olsa bile, Kur'ân'da bunun aynı şekilde tekrarlanması, bu emrin Peygamberimiz başta olmak üzere, Kur'ân'ın tüm muhataplarına olduğu anlamına da gelir.

<sup>17</sup> Bkz. Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *Teffîmü'l-Kur'ân*, İstanbul, 1996, III, 339-340.

"Sana doğan ayları soruyorlar. De ki, onlar insanlar ve özellikle hac için vakit ölçüleridir..."<sup>19</sup> Aslında diğer ibadetler için de hilâller vakit ölçüleridir. Ama bu ayette özellikle haccın anılması, cahiliyye döneminde yapıldığı gibi hac aylarının değiştirilmemesi ve haccın Allah'ın belirlediği aylarda yapılmasını vurgulamak içindir.<sup>20</sup> Ayet, senenin tüm aylarını kapsamakta olup geneldir. Bu ayet daha sonra inen 'bilinen aylar' ifadesiyle tahsis edilecektir.

5. Hicretin altıncı senesinde Mekke müşrikleriyle yapılan Hudeybiyye Anlaşması'ndan sonra inen ayet ise şöyledir:

"Hacı da ve umreyi de Allah için tamamlayın..."<sup>21</sup>

Bu ayetle, bir önceki sene başlanıp bitirilemeyen umrenin tamamlanması istenmiş ve insanlar ilerde farz kılınacak olan hac ibadetine hazırlanmıştır.<sup>22</sup>

6. Bedir Savaşı'ndan sonra hicretin 2. yahut 3. yılında inen ve genel olarak haccın farzietini açıklayan<sup>23</sup> ayet ise şöyledir:

"...Yoluna gücü yetenlerin o evi haccetmeleri, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır..."<sup>24</sup>

7. Hicretin 9. yılında inen ayet ise, mücmel olarak haccın farzietini bildiren bir önceki ayeti beyan ederek<sup>25</sup> şu şekilde gelmiştir:

"Hac, bilinen aylardır."<sup>26</sup>

Ayette geçen bilinen hac aylarının hangileri olduğu konusunda üç görüş vardır:

a. Şevvâl, Zilka'de aylarıyla Zilhicce'nin ilk on günüdür. İbn Abbas, Süddî, Şa'bfî, Nehâî başta olmak üzere cumhurun görüşü budur. Bu görüş üç mezhep imamının görüşü olup İmam-ı Mâlik'in de bu görüşte olduğuna dair bir rivayet vardır.

b. Şevval, Zilka'de ve Zilhicce aylarının tamamıdır. İbn Ömer, İbn Mesud, Atâ, Mücahid, er-Rabi', Zührî ve İmam Mâlik'in görüşüdür.<sup>27</sup>

c. Zilka'de, Zilhicce ve Muharrem aylarıdır. Derveze, bu üç haram ayın hac ayı olması gerektiğini savunur.<sup>28</sup>

Bu üç görüşte ortak olan Zilka'de ve Zilhicce ayıdır ki zaten bunlardan ilkinde insanlar, savaştan el etek çekip barış içerisinde oturdukları için Zilka'de (oturma ayı)<sup>29</sup>; ikincisine ise haccın tüm görkemiyle kemal derecesinde yapıldığı ay olması nedeniyle Zilhicce (hac ayı)<sup>30</sup> denmiştir ki bu isimlendirme, Zilka'de'nin öteden beri hacca hazırlık ayı, Zilhicce'nin de hac ayı olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Zaten hac ayları ilk

→

<sup>18</sup> İbn Aşûr, Muhammed Tâhir, *Tefsîru't-Talîr ve't-Tenvîr*, ty, II, 196.

<sup>19</sup> 2 Bakara 189.

<sup>20</sup> Bkz. Râzî, Fahreddin, *et-Tefsîru'l- Kebîr*, Tahran, ty, V, 124.

<sup>21</sup> 2 Bakara 196.

<sup>22</sup> İbn Aşûr, *Tefsîru't-Talîr ve't-Tenvîr*, II, 216-217.

<sup>23</sup> Mevdûdî, *Tefsîmü'l-Kur'ân*, I, 231. Haccın, hicretin 5, 6, 7, 8, 9 ve 10. yıllarında farz kılındığına dair görüşler de vardır. Kurtubî, bunlardan 9. yılı tercih etmiştir. Bkz. Özaydın, Abdülkerim, 'Hac' md. DiA, XIV, 388. Bu konuda birden fazla görüş olmasının nedeni, hac ile ilgili ayetlerin farklı periyotlarda inmiş olmasıdır.

<sup>24</sup> 3 Âlu İmran 97.

<sup>25</sup> İbn Aşûr, II, 231.

<sup>26</sup> 2 Bakara 197.

<sup>27</sup> Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, Beyrut, ty, I, 346; Şevkânî, I, 253; Menâr, II, 226.

<sup>28</sup> Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, V, 210; Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul, 1989, I, 347.

<sup>29</sup> Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, III, 357.

<sup>30</sup> Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, II, 227.

dönem insanları tarafından çok iyi bilindiği için, bu ayların isimleri açıkça Kur'ân'da geçmemiştir.<sup>31</sup>

Yukarıdaki ilk iki görüş arasındaki fark yalnızca Zilhicce ayının tamamı, yahut ilk on gününün hac ayı olarak kabul edilmesidir. Her üç görüşte de hac aylarının üç ay olarak anlaşılması, ayetteki çoğul formunun (eşhür) en az üçü ifade etmesindedir. Derveze'nin bu üç aydan birisi olarak Muharrem ayını göstermesi ise, bu ayın asıl hac ayı olan Zilhicce'den sonra gelen haram ay olmasından kaynaklanmaktadır. Buna göre Zilhicce ayı, iki haram ay arasında kalmakta ve böylece insanların barış içerisinde hacca gelip yine barış içerisinde memleketlerine dönebilmeleri sağlanmış olacaktır. Makul gözükse bile, bizim tespitlerimize göre bu görüşü Derveze'den önce seslendiren olmamıştır. Hac ayları olarak Şevval-Zilka'de ve Zilhicce aylarının sayılması durumunda, asıl hac günü olan Zilhicce'nin 9.-10. günlerinden önce bir kırk günlük süre, sonra ise bir on beş-yirmi günlük süre kalmaktadır. Bize göre bu, hem Mekkelilerin hem Mekke'ye dışardan gelecek olanların donanımlı bir şekilde hacca hazırlık yapabilmeleri için daha çok süreye ihtiyaç duyulduğundandır. Hac ifa edildikten sonra dönüş için daha az süre yeterli olmaktadır. Haram aylardan olmayan Şevval ayının da hac ayı olarak sayılmasıyla, bir anlamda insanların barışa öncelik verecekleri ay sayısı beşe çıkmış olmaktadır ki, bu da insanlığın hayrına bir durumdur.

Hac aylarının bu şekilde üç ay olarak belirlenmesi, bu üç ayda hac için ihrama girilebilse bile, bu üç ayın tamamında hac yapılabileceği anlamına gelmemektedir. Çünkü uygulamada böyle bir şey söz konusu olmamıştır. Bu konuda aykırı bir görüş de ileri sürülmemiştir. Yukarıda değindiğimiz bu konuda ileri sürülen aykırı görüşün uygulanabilirliği olmayan, tamamen lafızcı ve akli yaklaşım eseri, son derece yerel/şaz kalmış bir tez olduğu ortadadır.

Ayette hac aylarının bu şekilde geniş tutulma esprisi, bu üç ayın dışardan Mekke'ye gelenlerin gelip geri dönebilecekleri süre olması ve bu üç ayda hac için ihrama girilebilmesidir. Çünkü genel olarak belirlenen bu hac ayları aşağıdaki ayetlerle belli günlere, sayılı günlere ve sonuçta tek güne indirgenmektedir. Sünnetteki açıklamalar/uygulamalar, Kur'ân öncesi ve sonrası uygulamalar da bu doğrultudadır. Zaten ayet, bilinen aylar diyerek, hac aylarının Kur'ân'ın indiği dönem insanları tarafından bilindiğini özellikle belirtmiş ve bu bilineni takrir etmiştir. O dönemde insanların hac ibadetini bütünüyle üç aya ayırdıklarına dair bir görüş kaynaklarımızda yer almamıştır. Nitekim cahiliyye döneminde Şevval ayında hac için hazırlıklara başlanır, bu aylarda ihrama girilirdi. Ama bu, söz konusu ayların hepsinde hac yapılır anlamına gelmezdi.<sup>32</sup> *Taberî*, hac aylarının Şevval ve Zilka'de aylarının tamamı ile Zilhicce'nin ilk on günü olduğu görüşünü tercih ettikten sonra, bunun gerekçesini şöyle açıklar: Çünkü teşrik günlerinden sonra hac ibadeti için yapılacak herhangi bir iş yoktur. Bu yüzden üçüncü ayın tamamı hac ayları ifadesinin içerisine girmez.<sup>33</sup> *Taberî*'nin bu gerekçesi oldukça dikkat çekicidir. Şöyle ki, ilk dönemde bilinen ve yaygın olan uygulama Zilhicce'nin ilk on gününde hac amellerinin bitmesidir. Hal böyleyken hac aylarını, bilinenin dışında senenin tüm aylarına, yahut işaret edilen bu üç ayın bütün günlerine yaymak nasıl mümkün olabilir? Nitekim *Râzî* de ayette geçen 'bilinen' (ma'lûmât) ifadesinin senede bir kere olan belli bir zamana işaret ettiğini, bu konudaki önceki uygulamayı takrir

<sup>31</sup> Bkz. Kurtubî, *el-Câmi'*, II, 405.

<sup>32</sup> Bkz. Cevad Ali, *el-Mufassal*, VI, 350.

<sup>33</sup> *Taberî*, Tefsir, II, 260.

ettiğini, belirlenen ve bilinen bu vaktin öne alınarak yahut sonraya bırakılarak değiştirilmesinin mümkün olmayacağını bildirdiğini söyler.<sup>34</sup>

Ayette 'hac' kelimesinin üç kere tekrar edilmesi şu şekilde açıklanmıştır: Bunlardan birincisi hac zamanına, ikincisi hac ibadetine, üçüncüsü de hac yeri ve zamanıyla birlikte ihrama işaret etmektedir.<sup>35</sup> Ayetin 'Hac, bilinen aylardır' cümlesi, haccın vakti bilinen aylardır, hac, bilinen aylardadır, hac, bilinen aylarda yapılan haccdır, şeklinde anlaşılmıştır.<sup>36</sup>

Şimdi de hac aylarını günlere tahsis eden ayetlere bakalım:

**8.** Mekke'de inen surelerden biri olan Hac suresinde "İnsanlar kendileri için bir takım menfaatlere tanık olmak ve Allah'ın kendilerine bahsettiği kurbanlık hayvanlar üzerine *belli günlerde (fi eyyâmin ma'lûmât)* Allah'ın ismini anarak kurban kesmeleri için sana (Ka'be'ye) gelsinler."<sup>37</sup> buyurulmuştur. Ayette geçen 'bilinen günler' Zilhicce'nin ilk on günüdür. İbn Abbas, ayette kurban kesiminden bahsedilmesini gerekçe göstererek bu günlerin kurban günleri olduğunu söyler.<sup>38</sup> Zaten İbn Abbas'ın söylediği kurban günleri de Zilhicce'nin ilk on gününün içerisindeydi.

**9.** Medine'de inen Bakara suresinde ise "*Sayıli günlerde (fi eyyâmin ma'dûdât)* Allah'ı anın... Kim iki gün içerisinde acele ederek (Mina'dan Mekke'ye dönmek isterse..."<sup>39</sup> buyurularak 'sayılı günlere' işaret edilmiştir. Söz konusu günlerin Teşrik günleri ve Şeytan taşlama günleri olduğu söylenmiştir.<sup>40</sup>

**10.** Hicretin dokuzuncu yılında Hz. Ebû Bekir'in hac emiri olarak tayin edilip ve İslâmî dönemde haccın ilk olarak pratiğinin yapıldığı senede hac ile ilgili son inen ayette ise, hac günü tek gün olarak net bir şekilde belirlenmiştir: "Bu, büyük hac gününde (Yevme'l-hacc'i'l-ekber) Allah'tan insanlara bir bildiridir."<sup>41</sup> Hac için insanlar toplandığı için, yahut haccın en temel rûknü Arafat'ta vakfe, o günde yapıldığından dolayı o güne 'büyük hac günü' denilmiştir. Bu günün Kurban Bayramı günü (Zilhicce 10. gün) olabileceği de, Arafe günü (Zilhicce 9. gün) olabileceği de söylenmiştir.<sup>42</sup> Rivayete göre Peygamberimiz (sav) Veda Haccı'nda Zilhicce'nin 10. günü, "Bugün günlerden nedir?" diye sormuş; ashâb, "Kurban günüdür" diye cevap vermiş; bunun üzerine şöyle buyurmuştur: "Bugün Hacc-ı Ekber günüdür."<sup>43</sup> Genel olarak ilim adamları, bugünün hac vakti değil, tek bir günü bildirdiğini, bu günün de "Hac Arafat'tır"<sup>44</sup> hadisine göre Arafe günü; yahut da yukarıdaki rivayete göre Kurban Bayramı'nın ilk günü olduğunu söylemişlerdir.<sup>45</sup>

<sup>34</sup> Râzî, Tefsîr, V, 161.

<sup>35</sup> Sâbüni, *Ravâiu'l-Beyân*, I, 245.

<sup>36</sup> Râzî, Tefsîr, V, 160; Sâis, *Tefsîru Ayâtü'l-Ahkâm*, I, 209.

<sup>37</sup> 22 Hac 28.

<sup>38</sup> Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, III, 11; Şevkânî, *Fethu'l-Kadir*, II, 558; Mevdûdî, *Teffîmü'l-Kur'ân*, III, 361.

<sup>39</sup> 2 Bakara 203.

<sup>40</sup> Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, I, 351; Şevkânî, *Fethu'l-Kadir*, I, 259-262.

<sup>41</sup> 9 Tevbe 3.

<sup>42</sup> "Hacc-ı ekber" ifadesi hac için, "Hacc-ı asgar" ifadesi ise umre için kullanılmıştır. Kiran haccı için 'Büyük hac'; ifrad haccı için ise 'Küçük hac' da denmiştir. Yine Kurban Bayramı günü için, 'Büyük hac günü', Arafe günü için 'Küçük hac günü' de kullanılmıştır. Bkz. *Menâr*, X, 159-160. Bu günden maksadın tüm hac günleri olduğuna dair de bir görüş vardır. Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Zâdû'l-Mesîr*, III, 396. Ancak Râzî, bu üçüncü görüşün pek tutarlı olmadığını, ayette tek bir günün kastedildiğini söyler. Bkz. Râzî, Tefsîr, XV, 221.

<sup>43</sup> İbn Abdilber, *et-Temlîd*, Mağrib, 1387, I, 125-126; Mevdûdî, *Teffîmü'l-Kur'ân*, II, 206.

<sup>44</sup> Tirmizî, Tefsîr 2/22; Ebû Davûd, Menâsik 68; İbn Mace, Menâsik 57; Dârimî, Menâsik 54.

<sup>45</sup> Elmalılı, *Haşî Dini Kur'ân Dili*, IV, 2453.

Görüldüğü üzere Kur'ân ayetleri hac mevsimine önce insanlık ve Mekke tarihinin çok önemli günleri olan hac günlerine yemin ederek dikkat çekmiş, ardından hac-cın zamanını belirlemede ay hesabının önemine işaret etmiş, daha sonra 'bilinen aylar' diyerek genel olarak hac mevsimini ifade etmiş, bu bilinen ayları 'bilinen/sayıllı günler' olarak ifade ettikten sonra nihayet bunu tek gün/büyük hac günü olarak belirlemiştir. Bu konudaki İslâm öncesi uygulama, İslâm'dan sonraki uygulamalar ve Peygamberimizin açıklamaları da bunu net bir şekilde teyit etmektedir. Yani gelen ayetler, daha önceden var olan meşru' uygulamaları onaylayarak gelmiştir. Bu konuda Hz. Peygamber'in uygulamaları<sup>46</sup> ve ashaptan günümüze kadarki uygulamalar da belirleyici rol oynamaktadır. Haccın yapılışı ile ilgili ayetlerde geçen 'hac', 'ifâza', 'te'zîn' gibi kavramlar da bu ibadetin, bir büyük günde yapılması gerektiğine işaret etmektedir. Şimdi bu kavramlara kısaca değinelim:

## B. KUR'ÂN AYETLERİNDE BAZI HAC KAVRAMLARI

Kur'ân'da hac ile ilgili olarak bir takım önemli yerler ve amellerle ilgili kavramlar yer almaktadır. Biz bunlardan konumuza ışık tutacağını düşündüğümüz bir kaçının üzerinde kısaca durmak istiyoruz.

**Hac;** sözlükte, mutlak olarak niyet etmek, geri durmak, gelmek, tedavi için yarıyı yoklamak, delille galip gelmek, çokça ihtilaf etmek anlamlarına gelir. Terim olarak hac, Mekke'yi kast eylemektir.<sup>47</sup> Kelime dokuz kere "el-hac" şeklinde,<sup>48</sup> bir ayette "hiccü'l-Beyt" (Beyti haccetmek) şeklinde,<sup>49</sup> bir ayette de "el-hâc" (hacılar) şeklinde<sup>50</sup> geçmiştir. Kullanımlarının tamamında kelimenin marife olması, haccın bilinen bir ibadet olduğuna işaret etmektedir. Buna göre hac, öteden beri uygulana gelen belli bir ibadettir.

**İfâza:** Suyun bolca dökülmesi, coşkun akması, çoğalıp taşması, bol ve yaygın olma, kalabalıklaşip çabuk dağılma anlamlarına gelir. Tıpkı bunun gibi hacıların kalabalık halinde Arafat'tan Müzdelife'ye akması, sükûn etmesi için kullanılmıştır.<sup>51</sup>

Kur'ân'da bu kelime altı yerde, gözden yaş boşanması,<sup>52</sup> bir işe, bir söze dalmak, taşkınlık yaparak gömülme,<sup>53</sup> üzerine bolca su akıtmak<sup>54</sup>, üç yerde de Arafat'tan Müzdelife'ye akmak, sükûn etmek<sup>55</sup> anlamlarında kullanılmıştır.

Tüm hacılar, hep birlikte bir anda Arafat'tan çıktıkları için bu kelime kullanılmıştır. Kelime şiddet değil, çokluk bildirmektedir.<sup>56</sup> Ayet, Arafat'ta vakfenin farziyetine de delalet eder. Çünkü ifâza ancak orada vakfeden sonra olacaktır. Zaten hadiste

<sup>46</sup> Nitekim Râzî, Hac-suresi ayetinde geçen 'İnsanlara hacçı bildir, sana gelsinler' ifadesinin, hac konusunda sana uysunlar, demek olduğunu söyleyerek güzel bir tespitte bulunur. Bkz. Râzî, *Tefsîr*, XXIII, 28. Bu noktada Hz. Peygamberin (sav) "Hac menâsikini benden alın, benden gördüğünüz gibi hacçı yapın." (Müslim, Hac 310; Ebu Davûd, Menâsik 77; Nesâî, Menâsik 220; Ahmed, III, 318, 337, 366, 387) şeklindeki meşhur hadisi devreye girmektedir.

<sup>47</sup> Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs*, II, 16-17; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I, 569.

<sup>48</sup> Bkz. 2 Bakara 189, 196 (üç kere), 197 (üç kere), 9 Tevbe 3; 22 Hac 27.

<sup>49</sup> Bkz. 3 Âlu İmran 97.

<sup>50</sup> Bkz. 9 Tevbe 19.

<sup>51</sup> Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 387; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 185, 348.

<sup>52</sup> 5 Maide 83; 9 Tevbe 92.

<sup>53</sup> 10 Yunus 61; 24 Nûr 14; 46 Ahkâf 8.

<sup>54</sup> 7 A'raf 50.

<sup>55</sup> 2 Bakara 198, 199 (iki kere).

<sup>56</sup> İbn Aşûr, II, 238.

"Hac Arafat'tır, Arafat vakfesine yetişen hacca yetişmiş olur." buyurulmuştur. Ayette geçen 'Efâza'n-Nâs' ifadesi 'Efâza'n-Nâsî' diye okunmuştur. Buna göre mana, unutan Adem'in ifâza ettiği yerden... demektir. Bu anlayışa göre ayet, "Andolsun Biz, daha önce Adem'den söz almıştık, ama o unutmuştu."<sup>57</sup> ayetini hatırlatmaktadır.<sup>58</sup> Hz. İbrahim'in ifâza ettiği yerden, diye de anlaşılmıştır.<sup>59</sup> Cahiliye döneminde Kureyşliler ve Humus denilen Ka'be hizmetlileri Arafat yerine Müzdelife'de vakfe yaparlardı. Ayet böyle bir ayrımı yasaklayarak tüm insanları eşitlemiştir.<sup>60</sup>

İfâza kavramının vurgulamak istediği en önemli husus, insanların hep birlikte Arafat'tan Müzdelife'ye akın etmelerinin gerekli olduğudur. Aynı şekilde bu kavram, hacılar arasındaki uygulama farklılığına da son vermektedir. Kavramda yüklü olan bu anlamların gerçekleşmesi ise, tüm hacıların aynı anda Arafat'ta bulunmaları ve hep birlikte Müzdelife'ye akmalarıyla mümkün olacaktır.

**Te'zîn:** Duyurmak, bildirmek, ilan etmek anlamlarına gelen<sup>61</sup> bu kök, Kur'ân'da üç yerde 'te'zîn',<sup>62</sup> iki yerde 'teezzün'<sup>63</sup> formunda kullanılmıştır. Bunlardan birisi, şu şekilde hac ibadetinin insanlara duyurulmasını emretmektedir: "İnsanlara hacca duyur..." Yüksek sesle ve tekrar tekrar bildirme, ilan etme demektir.<sup>64</sup> Bu kavram ile hac ibadetinin tüm insanlığa duyurulmasının gereği vurgulanmıştır. Hac, hac merkezine ne kadar uzakta olursa olsun, farklı ulaşım vasıtalarına sahip tüm insanları ilgilendiren, onları aynı yer ve zamanda, aynı amaç için bir araya getiren evrensel bir ibadettir.

### C. HAC İBADETİNİN TEMEL HEDEFLERİ/HİKMETLERİ

Elbette taabbüdü ibadetler Yüce Allah'ın emri olduğu için yapılır. Onlarda mutlaka bir hikmet ve bir gerekçe aranmaz. Ancak bir adı da 'Hakîm' olan ve her yaptığında, her söylediğinde sayısız hikmetler olan Yüce Yaratıcı'nın emrettiği ve yasakladığı her şeyde de pek çok hikmet vardır. Bu hikmetlerin bizce bilinebilenleri olduğu gibi, net olarak bilinmeyenleri de olabilir. Emir ve yasaklardaki hikmetleri bilmek, her şeyden önce onları emreden hakkında olumlu kanaatlere sahip olmayı sağlar; öte yandan kimi insanın onlara daha çok ve daha bir iştihakla yönelmesini sağlar; tabii ki bu belirlenen hikmetler, kimi insan için de aynı derecede etkili olmayabilir.

İbadetlerde asıl hedef Yüce Allah'ın isteğini yerine getirerek O'nun hoşnutluğuna kazanmaya ve O'na yakın olmaya çalışmaktır. Bu asıl gaye hiçbir zaman göz ardı edilmemeli ve diğer hikmet ve sebepler bunun önüne geçirilmemelidir. İşte hac da pek çok hikmetleri bağrında barındıran önemli bir ibadettir. Nitekim hacla ilgili ayetlerde "Onlar kendileri için olan bir takım menfaatlere tanık olsunlar..."<sup>65</sup> "Onda (hac fiillerinde veya kurbanlıklarda) sizler için belli süreye kadar bir takım menfaatler vardır..."<sup>66</sup> "Rabbimizin fazlın-

<sup>57</sup> 20 Tâhâ 115.

<sup>58</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 348.

<sup>59</sup> Şevkânî, I. 258.

<sup>60</sup> Bkz. Buhârî, Hac 91-92; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 349; Suyûtî, *ed-Dürri'l-Mensûr*, I. 226; Cevad Ali, *el-Mufasssal fi Tarîhi'l-Arab Kable'l-İslâm*, Bağdat, 1993, VI, 363-370.

<sup>61</sup> Bkz. Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 15.

<sup>62</sup> Bkz. 7 A'raf 44; 12 Yusuf 70; 22 Hac 27.

<sup>63</sup> 7 A'raf 167; 14 İbrahim 7.

<sup>64</sup> İbn Aşûr, XVII, 242.

<sup>65</sup> 22 Hac 28.

<sup>66</sup> 22 Hac 33.



dan /rızkından istemenizde size herhangi bir günah yoktur..."<sup>67</sup> denilerek hac ibadetindeki bu bireysel ve toplumsal, maddî ve manevî, dünyevî ve uhrevî yararlarla işaret edilmiştir. Rivayet edilir ki *Ebû Hanîfe*, hac yapmadan önce diğer ibadetleri üstün sayardı; ama o, hac yaptıktan sonra hacı tüm diğer ibadetlerden üstün saymıştır, çünkü onda pek çok özellik ve güzellik bir araya gelmiştir.<sup>68</sup> Hac ibadetinde bulunan ve hac ibadetini yapan birey, o kişinin yakın çevresi ve diğer insanlar açısından hikmetleri<sup>69</sup> şöyle sıralayabiliriz:

1. Hac, Allah içindir, O'nun için, O'nun emri olduğu için, O'nun hoşnutluğunu kazanmak için yapılır. Nitekim ayetlerde "Yoluna gücü yetenin Beyt'i haccetmesi, insanlar üzerinde Allah'ın bir hakkıdır."<sup>70</sup> "Hacı ve umreyi Allah için tamamlayın."<sup>71</sup> buyurulmuştur. Bir hadiste de haccın asıl amacından saptırılabilceğine şöyle dikkat çekilmiştir: "Ahir zamanda devlet adamları seyahat, zenginler ticaret, fakirler dilenmek, ham sofular da gösteriş için hac yaparlar."<sup>72</sup>

2. Allah'ın evi olarak nitelenen ve ilahî birliğin, bir Allah'a boyun eğmenin, O'na bağlılığın bir sembolü olan Ka'be başta olmak üzere, diğer kutsal mekanlarla Yüce Allah'a saygı âdeta somutlaştırılır.

3. Hac, insanı maddî ve manevî kirlerden arındıran, ruhî doyumluk ve dinginlik veren bir ibadettir. Hac, içerisinde çok büyük fedakârlık, ihlas, sabır, dua, zikir yoğunluğu olan bir ibadettir.

4. Hac, toplu dua ve ibadet coşkusunun en zirvede tadıldığı bir ibadettir. Mazlumların, zayıfların, güçsüzlerin, seçkinlerin dualarından yararlanan bir ibadettir hac.

5. Haşır ve neşire benzerliği ile insanlara ahireti hatırlatan ve ona hazırlayan bir 'öte dünya' hazırlığıdır. Hac için yola çıkan kişi, tıpkı ahiret yolculuğuna çıkıyormuş gibi beraber yaşadığı insanlarla helallesir, çok sevdiği eşini dostunu, malını mülkünü geride bırakarak yola koyulur.

6. Hacda tarihî tevhid birliği hatırlatılır ve yaşatılır. Zira hac, temeli peygamberlerin atası sayılan Hz. İbrahim'e dayanan, onun belgelerinin yaşatıldığı, pek çok hatıranın yâd edildiği bir ibadettir. Yine Hz. Peygamber ve ashâbının tevhid mücadelesinin geçtiği yerlerde yapılan hac, o seçkin kişilerin yaşadıklarını gözümüzde canlandıran, Müslüman olarak namazda günlük olarak yöneldiğimiz Ka'be'yi canlı olarak yerinde görmemizi sağlayan bir ibadettir.

7. Bir güvenlik ve dokunulmazlık bölgesi, bir sit alanı olan Harem bölgede hacı, barış içerisinde yaşamanın, çevreyi korumanın, insan şöyle dursun, hayvan ve bitkileri bile incitmemenin ne demek olduğunu anlar ve pratik olarak bunu yaşar.

8. Hac, yıllık, dinî, ilmî, politik, diplomatik, ekonomik, sosyal uluslar arası bir kongredir. Onda dünyanın çok değişik yerlerinden gelen seçkin ilim adamları karşılıklı fikir ve görüş alış verişinde bulunur, birbirlerinin çalışmalarından haberdar olurlar. Diplomatik görüşmeler yapılır, yeni stratejiler belirlenir. Hac büyük bir ekonomik pazar olarak pek çok kişinin para kazandığı, görgüsünü-bilgisini artırdığı büyük bir panayır-

<sup>67</sup> 2 Bakara 198.

<sup>68</sup> Bkz. Zemaşerî, *el-Keşşâf*, III, 11.

<sup>69</sup> Bkz. Gazzâlî, *İfâyâ*, Mısır, 1939, I, 415-419; Dehlevî, *Huccetullâhî'l-Bâliğa*, II, 156; Vehbe ez-Zühaylî, *İslâm Fıkhu Ansiklopedisi*, İstanbul, 1992, III, 404-407; Uludağ, Süleyman, *İslâm'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, Ankara, 1989, s. 94-98; Görgün, Tahsin, 'Hac' md, DİA, XIV, 397-399.

<sup>70</sup> 3 Âlu İmrân 97.

<sup>71</sup> 2 Bakara 196.

<sup>72</sup> Gazzâlî, *İfâyâ*, I, 269.

dir. Müslümanların yetkin ve seçkin kişileri, insanlığın geride bıraktığı bir yılı gözden geçirir ve gelecek bir yıla dair plan ve programlar yapar, birbirlerine yararlı tavsiyelerde bulunurlar.

9. Hac, zengini ve fakiriyle, kültürlüsü ve kültürsüzüyle, genci ve yaşlısıyla farklı mizaç ve farklı özellikte pek çok insanla bir arada yaşamanın, sosyalleşmenin göstergesidir. Karşılıklı yardımlaşma ve dayanışmanın yapıldığı; insanların bir tarağın dişleri gibi eşitlendiği bir gösteri alanıdır hac.

10. Hac ibadeti, Müslümanlara ve diğer inanç sahiplerine, İslâm dininin birleş-tiriciliğini ve İslâm toplumunun ihtişamını gösteren, onların birlik ve beraberliğini, kararlılığını simgeleyen görkemli bir gösteridir.

11. Hac, çok yönlü ve dolu dolu yapılan bir seyahat olarak, yolculuğun maddî ve manevî yararlarını bağrında barındıran bir ibadettir. O, o uğurda karşılaşılan sıkıntılara sabretmeye ve disiplinli bir hayata alıştıırır. Seyahatin sıhhat demek olduğu düşünülürse, hac ibadetinin insan sağlığına da katkısı olan bir ibadet olduğu söylenebilir.

12. Özellikle toplumun önderleri olan ilim adamları ve yöneticiler için, birden fazla hac yapmak, son derece önemli ve anlamlıdır. Seyahatin bir hayli kolaylaştığı ve bir çok kişinin kaçınılmaz olduğu bir dünyada, birden fazla hac/umre yadigarlanmamalı ve engellenmemelidir. İnsanlar, her yıl denize, kaplıcaya, tatile gitmeyi kendileri için bir gereksinim olarak algılıyorsa; neden beş/on yılda bir hac yahut umreye gitmesinler. Sahâbe ve büyük imamların çok sayıda hac yaptıkları da bu çerçevede değerlendirilmelidir.

#### **D. HAC İBADETİNİN ZAMANINI GENİŞ TUTMANIN SAKINCALARI**

Buraya kadarki açıklamalarımızdan, zaman zaman gündeme getirilen hac ibadetinin geniş zamanlı olarak yapılabileceğine dair söylemlerin tutarsızlığı, bunların sağlam dinî temellerden yoksun olduğu büyük ölçüde anlaşılmiş oldu. Burada bir kez daha hac ibadetini, şimdiye kadar olduğu gibi kendi zamanında yapmanın yararları ile geniş zamanlı olarak yapılmasının sakıncalarına karşılaştırmalı olarak değinmekte yarar olduğunu düşünüyörüz:

Her şeyden önce hac bir ibadettir ve bu ibadeti kulları için meşrû' kılan Yüce Yaratıcı, haccın parçalı ve geniş zamanlı yapılabileceğine dair bir uygulamayı açıkça zikretmemiş, O'nun emirlerini en güzel bir biçimde uygulayan Hz. Peygamber'den böyle bir uygulama veya böyle bir uygulamayı çağırştıran bir açıklama da gelmemiştir. Bu konuda Kur'ân, daha önceden yapılagelmekte olan hac ibadetinin bilinen ay ve günlerine dikkat çekerek onları onaylamıştır. Haccın geniş zamana yayılması ile ilgili böyle bir açıklama yahut işaret gelmiş olsaydı, insanlar hac aylarını da içerisine alan haram ayların yerlerini değıştirmek için bir takım hileli yollara baş vurmazlardı. Kur'ân'da geçen 'bilinen hac ayları' ifadesinin, hacca hazırlanma, kişinin hac için uzak yerlerden hac merkezine barış içerisinde gelip, hac görevini yerine getirdikten sonra barış içerisinde memleketine dönebilmesini sağlama amacına yönelik olarak zikredildiği gerçeği ve haccın asıl gününe dikkat çeken 'büyük hac günü' ifadesi asla gözden irak tutulmamalıdır. Zaten ilim adamlarımız, diğer uygulama ve delillere dayanarak 'hac ayları' ifadesinin çağırştırdığı bu genişliği, bir takım kayıtlarla, Arafat'ta vakfe dışındaki haccın diğer vecibelerini yerine getirme fırsatı olarak değerlendirmiştir. Bu konuda ayrıntılı bilgiler fıkıh kitaplarımızda genişçe yer almıştır.

Haccın şartları oluştuktan ve hükümleri belirlendikten sonra hac yapan Peygamberimizin bu haccına yüz bini aşkın büyük bir insan kitlesi katılmış ve Peygamber-

rimiz Arafat'ta vakfesini Zilhicce'nin dokuzuncu gününde yaparak "Hac Arafat'tır" buyurmuş; Zilhicce'nin onuncu gününü de "Büyük hac günü" olarak ilan etmiştir. O günün şartlarında yüz bini aşkın bir kalabalığın hac için toplanmış olması oldukça dikkat çekicidir. Muhtemeldir ki bu büyük kitle de o gün bir takım zorluklarla karşılaşmış, ama bu zorluklar, hac günlerinin değiştirilmesi şeklinde aşılma yoluna gidilmiştir.

Böyle parçalı bir uygulama, hac ibadetinin hikmetlerini bütünüyle olmasa bile, büyük ölçüde ortadan kaldıracak ve temel gayesi büyük bir insan kitlesini aynı zaman ve aynı yerde bir araya toplamak olan hac ibadetinin bu hedefini bertaraf edecektir. Kur'an'daki ifâza ayetleri tüm insanların aynı anda, aynı yerde vakfe yapmasını temin için, hac ibadetine zaman-mekan-şekil birlikteliğini sağlamak için geldiğini gördükten sonra; yeniden bu birlikteliği bozmaya kalkmak Kur'an'ın ruhuna uygun değildir.

Bugünkü hac uygulamasında Müslümanlar, yukarıda sayılan hikmetlerin bir kısmını bir ölçüde gerçekleştiriyor olsalar da, onların diğer ibadetleri gibi, hac ibadetini de tam randımanlı bir şekilde yaptıkları söylenemez. Bu, insanların dinî bilgilerden, bilinç düzeyinden yoksun olmalarıyla ilgili olup iyi ve uzun soluklu eğitim süreçleriyle aşılabilecek problemlerimizdendir. Ama şurası da bir gerçektir ki, bu gayelerin gerçekleşmesi haccın belirlenen mevsimde ve çok katılımlı olarak yapılmasına bağlıdır. Bugün eğlence, çılgınlık ve ölçsüzlüğün yapıldığı festivaller, karnavallar, olimpiyatlar milyonların katılımıyla ve sonuçta çok büyük zâhiyatlar olmadan yapılabiliyor da<sup>73</sup>; dinginglik ve huzur ibadetinin teknik yetersizlik, eğitimsizlik ve yanlış uygulamalar nedeniyle bazı olumsuz sonuçlarına bakılarak ve bunların giderilmesi düşünülmeden ibadet disiplininin temellerinin değiştirilmesinin düşünülmesi ve teklif edilmesi bizce anlamsız ve mantıksız gelmektedir.

Hac ibadetinin üç hac ayına, yahut senenin tüm aylarına yayılması şeklindeki teklif, pratiği olmayan bir öneridir. Çünkü böyle bir durumda, Araf ve Kurban günlerinin dışında hac yapmayı kimler içine sindirecek, yahut diğer günlerde birilerinin hac yapmasını kim belirleyecektir? Ya da haccın yılın bütün aylarında yapılabileceğini düşünen bir kişi, bir yıl içerisinde birden fazla hac yapmak isterse durum ne olacaktır? Umre için belirlenmiş bir ay olmadığı halde insanların bugün, Ramazan ayı içerisindeki umreye büyük önem verdikleri ortadadır. Dolayısıyla spekülasyon oluşturmadan geliştirilecek fetvalarda insan psikolojileri de göz önünde bulundurularak, uygulanabilirlik hedeflenmelidir. Problemleri çözme konumunda olan ilim adamlarımıza düşen, pratiği olmayan tezlerden kaçınmaları, yeni söylemler geliştirirken yeni kaos ve çözümsüz yeni problemlere kapı aralamamalarıdır.

Kısaca söylemek gerekirse, Kur'an'daki hacla ilgili ayetler, daha önceden var olan hac uygulamasında, tavaf edilecek yer, tavaf şekli, vakfe yeri, vakfe zamanı, kur-

<sup>73</sup> Her yıl değişik zamanlarda, dünyanın değişik yerlerinde milyonlarca kişinin katılımıyla çok katılımlı karnaval, festival, olimpiyat ve benzeri toplantılar yapılmaktadır. Bu toplantıların asıl hedefi daha çok sayıda insanın katılımıyla, daha tantanalı olmasıdır. Bir fikir verme bakımından 1995 verilerine göre bir milyon (1.041.203 kişi. Bkz. DİA, XIV, 409) kişinin katılımıyla gerçekleşen hac ibadetiyle, şu birkaç örnek birlikte değerlendirilebilir: Her yıl Brezilya'da düzenlenen Rio Karnavalı, resmî olarak dört gün süren, ancak birçok kentte bir haftadan uzun bir süreye yayılan bir karnavaldır. Pernambuco'da geçitler sırasında sadece bir grubun peşinden 1,5 milyon kişinin geldiği bilinmektedir. Rio karnavalı bir "dünya harikası" statüsüne çoktan ulaşmıştır. Bkz. 27.02.2001 tarihli Akşam Gazetesi. Her sene Temmuz'un ikinci haftası Berlin Tiergarten parkında yapılan Love Parade'e (Aşk Festivali) adlı festivale katılan bir buçuk milyon kişi (1998 rakamı) bu parkın içinde içiyor ve tuvalet ihtiyacını gideriyor. Bkz. Ece Esmer, The Guardian'dan derlenmiştir. 31.01.99 tarihli Hürriyet Gazetesi.

ban ve benzeri konularda birlikteliği sağlamıştır. Hac zamanıyla ilgili Kur'ân ayetleri bütün olarak değerlendirildiğinde; süregelen hac uygulamasını, zaman, şekil ve hedef bakımından belirleyen/onaylayan ayet ve hadisler bütüncül bir yaklaşımla ele alındığında; haccın hikmet ve amaçları göz önünde bulundurulduğunda haccın aynı mevsimde ve tüm hacıların katılımıyla yapılmasının önemi kendiliğinden ortaya çıkacaktır.

## E. CAHİLİYYE DÖNEMİNDE HAC VE KUR'ÂNÎ DÜZELTMELER

Kutsal kabul edilen yerlerin farklı şekillerde ziyaret edilmesi anlamına gelen hac, pek çok dinde kendisini gösteren bir ibadettir. Mekke'deki kutsal yerlerin ziyaret edilmesi anlamına İslâm'da hac, temeli Hz. İbrahim'e, hatta Hz. Adem'e uzanan bir ibadettir. Peygamberimizden önce de Araplar haccediyorlardı. O dönemde hac hem dinî, hem kültürel, hem de ekonomik bir sektör halinde idi. Kur'ân ayetleri, hac ibadetini, içerisine karışmış şirk geleneklerini temizleyerek, asliyesine döndürerek onaylamıştır.

Burada hac ile ilgili cahiliyye âdetlerini ve onları düzeltten Kur'ân ayetlerini kısa kısa vermek istiyoruz:

Arap kabileleri, hac ve umreye gelirken yanlarına azık almazlar ve azıkla hacca gelmeyi tevekküle aykırı sayarlardı.<sup>74</sup> Kur'ân "(Hac mevsiminde ticaret yaparak) Rabbinizden gelecek bir lütfu (kazancı) aramanızda size herhangi bir günah yoktur."<sup>75</sup> diyerek bu sakat anlayışı ortadan kaldırdı.

Cahiliyye döneminde hiç konuşmaksızın hac yapılırdı.<sup>76</sup> İslâm bunu ortadan kaldırmış ve hac ibadetine zikir, tekbir, tehlil, telbiye başta olmak üzere, gerektiğinde insanlar arasında konuşmalara izin vermiştir. Bu konuda şöyle buyrulur: "...Allah'tan mağfiret isteyin..."<sup>77</sup> "...Arafat'tan ayrılıp akın ettiğinizde Meş'ar-i Haram'da Allah'ı zikredin ve O'nu size gösterdiği şekilde anın."<sup>78</sup>

O dönemde hacıların getirdiği telbiyeler şirk karışmış cümlelerden oluşuyordu.<sup>79</sup> İslâm, şirkten arınmış bir telbiye örneği sundu.

Dışardan hac için Mekke'ye gelenler, Harem için özel elbise satın alarak girerler, alamayanlar çınlıçplak tavaf ederlerdi. Utanıp kendi elbiseleriyle dolaşanlar, sonra o elbiselerini çıkarıp atarlar ve o elbiseler Mekkelilere kalırdı.<sup>80</sup> A'raf suresi 27-31. ayetleri bu saçmalığa son verdi.

İhramlılar dam altında ve gölgede oturmazlar; hayvanî yağ ve et yemezlerdi. İslâm bu yasağa da son verdi.<sup>81</sup> İhramlı iken eve yahut çadıra girme ihtiyacı zuhur ettiğinde, kapılardan değil, arka taraflara açılan deliklerden girerler ve bunu bir meziyet sayarlardı.<sup>82</sup> Kur'ân bunu da yasakladı: "İyi davranış, asla evlere arkalarından gelip girmeniz

<sup>74</sup> Cevad Ali, *el-Mufasssal*, VI, 373.

<sup>75</sup> 2 Bakara 197.

<sup>76</sup> Cevad Ali, *el-Mufasssal*, VI, 348.

<sup>77</sup> 2 Bakara 199.

<sup>78</sup> 2 Bakara 198.

<sup>79</sup> Örnekler için bkz. Cevad Ali, *el-Mufasssal*, VI, 375-379.

<sup>80</sup> Cevad Ali, *el-Mufasssal*, VI, 357-361. Harem ehlinin sattığı özel elbiseyi alarak hac yapma, ranta dönüşmüş bir uygulamaydı. Mekkeliler hem bu rantı sürdürebilmek için çeşitli anlamsız şeyler söyleyerek insanlar üzerinde baskı oluşturuyorlar, bu baskıdan etkilenmeyenleri ise çıplak tavaf gibi saçma eylemlere yönlendirerek ibadeti bir magazine dönüştürüyorlardı.

<sup>81</sup> Olgun, Tahir, *Müslümanlıkta İbadetler Tarihi*, s. 234-240.

<sup>82</sup> Cevad Ali, *el-Mufasssal*, VI, 371.

değildir. *Lâkin iyi davranış, korunan (ve ölçülü giden) kimsenin davranışdır. Evlere kapılarından girin...*"<sup>83</sup>

Zilhıccce, cahiliyye döneminde hac ayı; Zilka'de ve Zilhıccce haram ay olarak bilinir ve bu aylarda savaşılmazdı.<sup>84</sup> Kur'ân, bu hac aylarına 'bilinen aylar', 'bilinen günler', 'sayılı günler', 'büyük hac günü' diye dikkat çekmiştir.

Cahiliyye döneminde hac, sadece Mekke'de yapılmazdı. Mekke'deki Beytullah'tan başka hac yerleri, puthâneler (Beytü'l-Erbâb) vardı. Tâif'deki Beytü'l-Lât, Arafat yakınlarındaki Beytü'l-Uzzâ, Zülhulassa'daki Beytü'l-Menât bunların başında gelirdi.<sup>85</sup> İslâm, Ka'be dışındaki tüm bu hac yerlerini iptal etmiş, Ka'be'yi de putlardan arındırarak aslî haline döndürmüştü.

Cahiliyyede kabilelerin hac menâsikleri farklılık arz ediyordu. Örneğin onlar Zilhıccce'nin sekizinci günü olan Teyriye günü azıklarını alıp Arafat'a çıkardı. Kureys, Kinâne ve Huzaa kabilelerine mensup olanlarla, din işlerinde hamaset gösterdiklerinden 'humus' diye anılan Ka'be hizmetlisi seçkinler ise Nemre'de vakfeye dururlardı. Sonra hepsi Müzdelife'ye akardı. Yukarda sayılan pek çok kural bunları bağlamazdı.<sup>86</sup> İslâm, bu ayrıcalık ve farklılıklara son vermiştir. Bu konuda Kur'ân şunları söyler: "*Sonra insanların (sel gibi) aktığı yerden siz de akın...*"<sup>87</sup>

Cahiliyye insanı Ka'be'yi tavaf ettikleri gibi, diğer putları, puthâneleri, putlara sunulan kurbanları, cemreleri, büyüklerin mezarlarını da tavaf edip onlara tazimle el sürerlerdi.<sup>88</sup> İslâm tüm bu cahilî geleneklere son vermiştir. Ka'be, Arafat, Minâ, Müzdelife, Safa, Merve putlardan arındırılarak haccın şe'airi olarak kalmıştır. Diğer cahiliyyenin kutsadığı pek çok yer iptal edilmiştir.<sup>89</sup> Aynı şekilde cahiliyye döneminde de var olan ihram, tavaf, vakfe, sa'y, cemreleri taşıma, kurban kesme Hz. İbrahim'den kalma birer gelenek olarak muhafaza edilmiştir.

Cahiliyyede insanlar, ellerini birbirlerine bir ip yahut mendille bağlayarak veya alkış tutarak tavaf ederlerdi. İslâm bunları da yasakladı.<sup>90</sup> Bu konuda Kur'ân şöyle diyerek bu yanlış uygulamayı kınar: "*Onların Beyt yanında ibadetleri ıslık çalmak ve el çırp-maktan başka bir şey değildir...*"<sup>91</sup>

Müşrikler, güneşperestlerden etkilenecek güneş doğmadan Arafat'tan Müzdelife'ye akın etmezlerdi. Peygamberimiz onlara muhalefet ederek güneş doğmadan Müzdelife'ye ifâza etmiştir.<sup>92</sup>

*Amr b. Luhay*, Mina'nın değişik yerlerine yedi put dikmiş, tazim için her birine üçer olmak üzere toplam yirmi bir tane taş atılma geleneğini icad etmişti. Araplar bu taşları atarken şöyle derlerdi: "Ey put! Sen, senden önce taşlanan puttan daha büyüksün!" Aynı şekilde bazı büyüklerin mezarı da saygı için taşlanırdı. İslâm bu geleneği de ortadan kaldırdı, sadece Şeytanı sembolize eden üç cemreye tazim için değil, tahkir için taş atma uygulamasını getirdi. Aynı şekilde *Amr b. Luhay*, Safa ve Merve tepelerine

<sup>83</sup> 2 Bakara 189.

<sup>84</sup> Cevad Ali, *el-Mufasssal*, VI, 348-349.

<sup>85</sup> Cevad Ali, *el-Mufasssal*, VI, 351.

<sup>86</sup> Cevad Ali, *el-Mufasssal*, VI, 351; Olgun, Tahir, *Müslümanlıkta İbadetler Tarihi*, s. 234-240.

<sup>87</sup> 2 Bakara 199.

<sup>88</sup> Cevad Ali, *el-Mufasssal*, VI, 354.

<sup>89</sup> Cevad Ali, *el-Mufasssal*, VI, 379.

<sup>90</sup> Cevad Ali, *el-Mufasssal*, VI, 356-359.

<sup>91</sup> 8 Enfâl 35.

<sup>92</sup> Cevad Ali, *el-Mufasssal*, VI, 385.

de Esâf ve Nâile adında iki put koymuştu. Sa'y yapılırken bu iki put meshedilirdi.<sup>93</sup> Daha sonra ashâb, bu geleneği hatırlayarak sa'y yapıp yapmama konusunda tereddüt gösterince Kur'ân sa'yin gereğini açıkça ortaya koydu: "*Doğrusu Safa ve Merve, Allah'ın koyduğu nişanlardandır. Her kim Beyti hacceder veya umre yaparsa onları da tavaf etmesinde bir günah yoktur...*"<sup>94</sup>

Sûfe denilen ve başında yünden sarık/kavuk bulunan seçkin bir din adamı icazet verdikten sonra ifâza yapılırdı.<sup>95</sup> İslâm, buna da son verdi.

Mina'da putlar için kurbanlar kesilirdi. Kesilen hayvanların kanı Ka'be duvarlarına ve putların yüzüne sürülürdü.<sup>96</sup> İslâm, kurbanların Allah'a yaklaşmak için kesilmesi gereğini bildirdi. "...O hayvanlar üzerine Allah'n ismini anınız (ve kurban ediniz)."<sup>97</sup>

Yine cahiliye insanı, büyüklük taslayarak kesilen kurban etlerinden yemezlerdi. Kur'ân ise "...Artık ondan hem kendiniz yiyin, hem de yoksula, fakire yediniz"<sup>98</sup> diyerek zenginlerin de tevazu göstermelerini istedi ve fakirlerle zenginleri eşitledi.<sup>99</sup>

Cahiliye halkı, Mina'dan Mekke'ye üç günden önce inmeyi günah sayarlardı. Kur'ân buna da açıklık getirdi: "...Kim iki gün içinde acele edip (Mina'dan Mekke'ye) dönmek isterse, ona bir günah yoktur..."<sup>100</sup>

Yine o dönemde insanlar, Minâ ile Cebel-i Rahme arasında durup dedelerinin ve babalarının isimlerini sayarak onlarla övünürlerdi.<sup>101</sup> Kur'ân bu âdeti de ortadan kaldırdı: "*Hac ibadetlerinizi bitirince, babalarınızı andığınız gibi, hatta ondan daha kuvvetli bir şekilde Allah'ı anın...*"<sup>102</sup>

Görüldüğü üzere İslâm, içerisine şirk bulaşmış, mantıksız ve zor uygulamaları kaldırmıştır. Hacla ilgili olarak inen ayetlere bakıldığında, onların hac ibadetinin önemini, hikmetini, zamanını, yerlerini genel olarak belirlediğini; İslâm'dan önce hac ibadetine bulaştırılmış şirk geleneklerine son verdiğini, asıl hedefinden sapan bazı uygulamaları yeniden hedefine oturttuğunu, yanlışları düzelterek eksikleri tamamladığını ve uygulamada bir takım kolaylıklar sağladığını, bazen de konuyla ilgili olarak zihinlerde oluşan sorulara açıklık getirdiğini görürüz. Dolayısıyla hac ibadetini lâıyıkıyla yapabilmek için, Kur'ân'ın indiği dönemdeki uygulama ile Hz. Peygamber ve ashâbının uygulamalarının belirleyici, tayin edici ve tanımlayıcı yeri ve önemi vardır. Onlar göz ardı edilerek bir yere varılamaz. İşte biz tam bu noktada Hz. Peygamber'in (sav) "Hac menâsikini (haccın zaman ve yapılış şeklini) benden alın." şeklindeki meşhur sözünü daha iyi anlamaktayız. Burada Peygamberimizin hac ve umreleriyle ilgili şu tarihî bilgileri vererek bu bölümü noktalamış olacağız:

Nübüvvetten önce 40 yıl Mekke'de yaşayan Peygamberimizin (sav) hac yaptığına dair kaynaklarımızda bilgiler vardır. Onun hicretten önce yaptığı haclarının sayısı onu bulmuştur. Hicretten sonra ise O, umre için üç, hac için bir kere sefere çıkmıştır. Onun umreleri, hicrî 6. sene Zilka'de ayında gerçekleşen Hudeybiyye Umresi; 7. sene

<sup>93</sup> Cevad Ali, *el-Mufasssal*, VI, 386; 380-383.

<sup>94</sup> 2 Bakara 158.

<sup>95</sup> Cevad Ali, *el-Mufasssal*, VI, 386-387; Olgun, Tahir, *Müslümanlıkta İbadetler Tarihi*, s. 234-240.

<sup>96</sup> Cevad Ali, *el-Mufasssal*, VI, 388.

<sup>97</sup> 22 Hac 36.

<sup>98</sup> 22 Hac 28.

<sup>99</sup> Bkz. Râzî, *Tefsîr*, XXIII, 29.

<sup>100</sup> 2 Bakara 203.

<sup>101</sup> Cevad Ali, *el-Mufasssal*, VI, 390; Olgun, Tahir, *Müslümanlıkta İbadetler Tarihi*, s. 234-240.

<sup>102</sup> 2 Bakara 200.

Zilka'de ayında gerçekleşen Kazâ Umresi; 8. sene Zilka'de ayında yapılan Ci'râne umresidir. Haccı ise, 10. sene Zilhicce ayında yaptığı Vedâ Haccı'dır.<sup>103</sup>

## F. HAC UYGULAMASINDA KARŞILAŞILAN BAZI PROBLEMLER VE ÇÖZÜM

### ÖNERİLERİ

Haccın uygulamasında karşılaşılan problemler, haccın belli günlerde yapılmasından kaynaklanmamaktadır. Belki yetersiz teknik donanım, alt yapı ve eğitim eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Söz gelimi Arafat vakfesinde, tavafta büyük problemler yaşanmamakta; belki Şeytan taşlamada, Hacerü'l-Esved'i öpmede, Makâm-ı İbrahim'de namaz kılmada vb. yerlerde yaşanmaktadır. Organize iyi yapılmazsa çok küçük kalabalıkların katıldığı etkinliklerde de büyük problemler yaşanabilmektedir.

Biz, konunun teknik uzmanı olmasak da, problemleri yaşayan ve gözlemleyen biri olarak hacla ilgili tecrübe ve birikimlerimizi ilgililerin dikkatlerini sunmak istiyoruz:

Bugün dünya, teknolojiye çok büyük mesafeler kat etmiş ve bu ilerleme hız kesmeden devam etmektedir. Hac ibadetinin uygulanışında bugün, insanlığın ulaştığı teknik gelişmeler tümüyle işletilmemektedir. Çok yönlü bir uzmanlar komisyonu oluşturulup bugün hac ibadetinin kolaylaştırılması yönünde neler yapılabilir, tespit edilmelidir. Bu noktada biz, ileri sürülebilecek çözümleri, öncelik sırasına göre şu üç başlıkta sıralamayı uygun buluyoruz:

**1. Teknik Çözümler:** Aşağıda örnek olarak sayılacak olan bazı teknik donanımlara proje, maddî destek için Müslüman devletler katkıda bulunmalı; hatta bu konuda Müslüman olmayanlardan bile teknik yardım alınmalıdır. Bugün Mekke ve Medine'den coğrafi bakımdan çok daha küçük merkezlere on milyonluk ve hatta daha kalabalık metropoller kurulabilmektedir. En önemlisi, Hicaz bölgesi, yalnızca Suud Ailesi'nin bölgesi olarak görülmemelidir. O bölge dün olduğu gibi bugün de Hicaz bölgesi kimliğine bürünmeli, orada yapılacak hizmetlere bilim, teknik eleman, modern donanım, ekonomik destek bakımından tüm Müslümanlar ve tüm insanlar katılmalıdır.

**2. Eğitsel Çözümler:** Eğitilmiş hacı adayları, şoföründen, hostesine, hasta bakımından hocasına kadar eğitilmiş görevlilerle bugünkünden çok daha sağlıklı ibadetler yapılabilecektir. Hacı adayları, hacca gitmeden önce teorik kısa bilgilerle donatılmalı, görsel olarak hac filmleri izlettirilmeli, haccın belirli merkezlerinin maketleriyle pratikler yapılmalıdır. Genç, dinç, dinamik, fedakâr ve tecrübeli görevlilerin rehberliği tercih edilmelidir. Görevli seçiminde liyâkate öncelik verilmelidir. Bu konuda görevliler, hac öncesi sakın aylarda hem umre, hem de yerinde hac tatbikatı yapabilirler.

**3. Fikhî Çözümler:** Son olarak fıkıh mezheplerinin nasrlara dayanarak, şimdiye kadar belirlediği genişlik ve kolaylıklardan sonuna kadar yararlanılmalıdır. Çünkü Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in hacla ilgili getirdiği kurallarda son derece genişlik ve kolaylık göze çarpmaktadır. Örneğin sa'y hakkında "Her kim beyti hacceder veya umre yaparsa onları (Safa ve Merve'yi) tavaf etmesinde bir günah yoktur."<sup>104</sup> "Rabbimizden gelecek bir lütfu aramanızda (Hac mevsiminde ticaret yapmanızda) size herhangi bir günah yoktur..."<sup>105</sup> Bu konuda hadis kaynaklarında geçen şu rivayet oldukça çarpıcıdır: Peygamberimiz (sav) Veda Haccı'nda tıraş olduktan sonra ihramdan çıkıp giyindi. Halk, sürekli olarak ken-

<sup>103</sup> Olgun, Tahir, Müslümanlıkta İbadetler Tarihi, s. 242-243.

<sup>104</sup> 2 Bakara 158.

<sup>105</sup> 2 Bakara 198.

disine hacla ilgili sorular yöneltiyordu. O gün, hac amellerinin takdim ve te'hiriyle ilgili sorular her soruya Peygamberimiz, "yapınız sakınca yoktur" diye cevap vermiştir.<sup>106</sup> Bunun için dünyada müntesibi bulunan farklı mezheplerin önde gelen ilim adamlarıyla her yıl periyodik olarak, hacdan önce, hac sezonunda ve hacdan sonra hac sempozyumları toplanmalıdır. Ama ilk ikisi tam olarak yapılmadan dinin nassları ve rukunleri zorlanmamalıdır.

### **BAZI TEKNİK ÇÖZÜM ÖNERİLERİ:**

Hac zamanı ile ilgili olarak bizce haccın ruhuna aykırı olarak ileri sürülen yeni öneriler, genelde son yıllardaki hac uygulamalarında karşılaşılan olumsuzluklar ve acıklı ölümlerle sonuçlanan kazalar üzerine gündeme gelmiştir. Oysa bu olumsuzluklar teknik donanım, alt yapı eksikliği ve beceriksizliklerden kaynaklanmaktadır. Biz bunların büyük ölçüde giderilebileceğini düşünmekteyiz. Bu konuda, uzmanlarca tartışılacak bazı somut örnekler vermek istiyoruz.

Hız. Peygamber döneminde, hastalar sedye ile omuzlarda taşınıyordu, bugün de öyle. Mescidin dördüncü katına bir hasta koltuklu bant sistemi kurularak bu iş daha risksiz ve daha rahat bir biçimde yapılabilir.

Metâfa giriş ve çıkışlar yeniden düzenlenebilir. Alt geçitten giriş ve alt geçitten çıkışla grupların karşılaşması/çatışması önlenir. Bütün bunlar yapılırken Ka'be'nin yerin altındaki kısmının da, semaya kadar olan kısmının da Ka'be hükmünde olduğu göz önünde bulundurulabilir.

Hacerü'l-Esved taşı bile, bugünkünden daha çok hacı tarafından öpülecek hale getirilebilir. Taşı öpmek, haccın bir rüknü olmasa bile, hacı psikolojisi, o atmosfer, kişileri o taşı öpmeye sürüklemektedir. O halde daha düzenli ve daha kolay nasıl öpülebilir. Parmak izlerine duyarlı elektronik bir cihazla, herkesin en fazla bir kere öpmesi sağlanabilir. Birden fazla öpmek isteyen, taşta yaklaştığı zaman manevî havayı bozmayacak bir şekilde alarm çalmalı ve bunu gören görevli tarafından o kişi oradan uzaklaştırılmalıdır. Tabi her şeyden önce, görevliler başta olmak üzere herkes bu konuda eğitilmelidir.

Sa'y yapılan yerde yeni düzenlemeler yapılmalıdır. Hasta ve yaşlılar için araba sistemi yerine, bant üzerinde yürüyen koltuk sistemi geliştirilebilir.

Şeytan taşlama yeri, üst geçit gidenlerin geri dönemeyecekleri şekilde bant sistemiyle dizayn edilebilir. Benzer bant sistemi zemin kata da yapılarak, hacıların geri dönüşü ve beklemleri önlenmiş olur.

Arafat, Mina, Müzdelife gibi kalabalık yerlere tüp ve benzeri yanıcı, yakıcı ve patlayıcı şeylerin girmesine kesinlikle izin verilmemelidir. Hazır sıcak yemek dağıtımı yapılmalı, en azından bu bölgeler doğal gaz sistemiyle donatılmalıdır. Yanmaz ve daha donanımlı modern çadır yahut konaklama sistemleri geliştirilmelidir. Prefabrik evler gibi.

Tuvalet ve banyoların sayısı artırılmalı, daha konforlu ve hijyen hale getirilmelidir. Bunun için elektronik kontrol sistemleri düşünülebilir.

Mutlaka yer altı/metro taşımacılığına geçilmelidir. Arafat-Harem güzergâhında birden fazla hatlı metro sistemleri kurulmalıdır. Bu sistemle hem taşıma rahatlayacak, hem de insanların gölgede seyahatleri ve hatta barınmaları sağlanacaktır.

<sup>106</sup> Bkz. Ebû Davûd, Menâsik 87; İbn Mâce, Menâsik 74; Nesâî, Hac 224; Dârimî, Menâsik 50; Ahmed, II, 159.



Medine ve diğer bölgelerdeki ziyaret yerleri için metro sistemiyle periyodik turlar düzenlenmelidir. Ziyaretçiler, ziyaret edecekleri yerler ve ziyaret şekilleri hakkında doğru bilgilendirilmeli, bunun için çok dilli, doğru bilgilere dayanan, resimli broşürler, haritalar, el kartları, cep kitapçıkları hazırlanmalıdır. Hacıların kullandıkları çanta valiz, cüzdan, şemsiye ve benzeri eşyalar üzerine çevre bilinci, temizlik, ibadet bilinciyle alâkalı yönlendirici dövizler yazılabilir. Mekke ve Medine’de ticarî ulaşım yapan şoförlere ayrıntılı şehir bilgisi öğretilerek taşıma izni verilmelidir.

Hicaz bölgesine ulaşan güzergâhlara karayolu dışında en güvenli ve en huzurlu deniz ve demir yollarına işlerlik verilmeli, onların tercihen kullanımı cazip hale getirilmelidir. Hac mevsiminde hava yolları şirketlerinin uyguladıkları fırsatçı fâhiş fiyat uygulamalarının önüne geçilmelidir.

İsteyenler için, hacın mümkün olan daha kısa zamanda yapılması sağlanmalıdır. Hz. Ömer, hac mevsiminden sonra uzun süre o bölgelerde kalmak isteyenleri memleketlerine göndermiştir. Bu konuda mini tarife uygulamalarıyla fiyatlar aşağıya çekilerek, kısa süreli hac özendirilebilir.

İnsanların gençken hacca gitmeleri tavsiye ve teşvik edilmelidir. “Erken yaşlarda hacca gidersem, hacci tutamam/taşıyamam” anlayışının yanlış olduğu belirtilmelidir. Gerekirse bir sefer hac yapanlar için kota uygulaması uygulanabilir.

Diplomatik işbirliği ile farklı milletlere mensup hacılara hizmet edecek güvenlik, sağlık, rehberlik görevlilerinin önceden eğitilmiş, çok dil bilen, yetişmiş kendi ülke insanlarından seçilmeleri sağlanmalıdır.

Tüm bu alt yapı çalışmaları sağlandıktan sonra yine bir takım zorluklarla karşılaşılıyorsa ki karşılaşılacaktır, dinin tanıdığı kolaylık ve ruhsatlardan da sonuna kadar yararlanılmalıdır. Ama hacı kolaylaştırma girişimleri, hacın çok yönlü esprilerine gölge düşürmemelidir. Bugün milyonların katılımıyla dünyanın çeşitli yerlerinde festivaller, faşingler, şenlikler, olimpiyatlar, miting ve gösteriler düzenlenmektedir. Onların organizesinden de yararlanma yoluna gidilmelidir. ♦

# İNSANLIK ONUR VE ŞEREFİNİN KORUNMASI AÇISINDAN KAZF SUÇU VE CEZASININ DEĞERLENDİRİLMESİ

Yaşar YİĞİT\*

## A STUDY ON THE QADHF CRIME AND ITS PUNISHMENT FROM THE POINT OF PROTECTION OF THE HUMAN HONOR

The meaning of the Qadhf (false accusation of zina (fornication) is explained in the dictionary as to throw, to throw the stone etc. In the terminology of the Islamic jurists it is defined as, attribution of adultery (zina) by words or other expressions, which harm individuals' honour and suspends his affinity with the person who has criminal liability.

The prohibition of the crime of Qadhf is prescribed in Surah XXIV, Verse 4.

According to the Islamic scholars the term "Muhsanat" as explained in this verse indicates that the punishment for this crime is limited only to the Muslims. But in our dissertation we have come to the conclusion that the term " Muhsanat" contains all the human beings.

We have dealt with this subject on the basis of the term "Muhsanat".

## A. İSLÂM'DA GENEL OLARAK İNSANLIK ONUR VE ŞEREFİNE VERİLEN DEĞER

Âyet ve hadislerde, insana büyük değer verildiği değişik vesilelerle dile getirilmiştir. Allah Teâlâ, her şeyden önce insanı yeryüzünde iradesini temsil etmek üzere yarattığını, "Hatırla ki Rabbin meleklerle: Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım, dedi..."<sup>1</sup> âyetiyle ifade etmektedir. Böylesine ağır ve şerefli bir misyon sadece insana yüklenmiştir. Evrende başka bir varlığın bu tür bir misyon ve fonksiyonundan söz etmek mümkün değildir. Yine "Biz insanı en güzel biçimde yarattık."<sup>2</sup> âyetiyle, insanın yaratılışında bir güzelliğin hedeflendiği vurgulanmıştır. Bunun yanı sıra Kur'ân-ı Kerîm'in hep insanı muhatap alması, ona verilen değerlerin bir başka ifadesidir. Zira o içerdiği mesajlarla, hep insanın dünya ve ahiret mutluluğunu hedeflemektedir.

\* Dr., D.İ.B. Din İşleri Yüksek Kurulu Uzmanı, yigit66@hotmail.com

<sup>1</sup> 2/Bakara, 30.

<sup>2</sup> 95/Tin, 4.

İslâm, bir taraftan insana böylesi ağır bir sorumluluk yüklerken, diğer taraftan da ona haklar tanımış ve bu hakların korunması için birtakım maddî ve manevî yaptırımlar getirmeyi de ihmal etmemiştir. İnsan denilen varlığın yaşamını onurlu bir şekilde sürdürebilmesi için vazgeçilmez kabul edilen temel hakları vardır. *Din, can, akıl, namus ve mal güvenliği*, bu hakların en önde gelenleridir. Söz konusu haklar, İslâm hukuk doktrininde, *zarûriyyât* (Dinin koruyup gözettiği vazgeçilmez temel değerler) şeklinde nitelendirilmiştir.<sup>3</sup> İnsanlara sağlanan bu haklar dokunulmazdır.<sup>4</sup> Başka bir ifadeyle bu haklara yöneltilen haksız saldırılara karşı nitelik ve niceliği değişse de çeşitli türden yaptırımlar konulma gereği duyulmuş ve hemen hemen her hukuk sistemi tarafından tarih boyunca bu doğrultuda düzenlemeler yapılmıştır.

İslâm hukuk doktrininde "*zarûriyyât*" şeklinde nitelendirilen temel değerler, belirli ölçütler göz önünde bulundurularak bir sıralamaya tâbi tutulmuştur. Bu sıralamada hangi hakkın diğer haklara nispetle korunmasının daha öncelikli olduğu çeşitli kriterler esas alınarak tespit edilmeye çalışılmıştır. Genel anlayışa göre dinin korunması başka bir deyimle din güvenliği, haklar hiyerarşisinde ilk maddeyi teşkil etmektedir. Ancak bu sıralamada, "*canın muhafazası*" da önemli bir yer tutmaktadır.<sup>5</sup> Öyle ki bu kapsamda ele alınan değerlerin hepsinin, dolaylı ya da dolaysız olarak, canın korunması ile bir ilgi ve ilintisinin bulunduğu bir gerçektir. Zira can güvenliği, bazı durumlarda, ilk sırada yer alan dinin muhafazasından daha önce gelmektedir. Nitekim canın muhafazası için, dinin kesin olarak yasakladığı bazı haramların zarûret halinde yapılmasına izin verilmiş olması, hatta bazı durumlarda, bu tür yasakların işlenmesinin vacip kabul edilişi, insan hayatına diğer bir deyişle insana verilen önemi vurgulayacak nitelikteki düzenlemelerdir. Allah'ı inkâra zorlanan şahsa, O'nu inkâr konusunda izin verilmesi<sup>6</sup>, zorda kalan ve yiyecek bulamayan kişinin ölmek için dinin haram kıldığı domuz eti vb. şeyleri yemesi<sup>7</sup>, hatta yemediği takdirde açlık sebebiyle ölmesi durumunda, dinen sorumlu tutuluşu<sup>8</sup>, canın muhafazasına verilen değeri ifade edecek nitelikteki örneklerdir. Canın muhafazasına bu derece önem verilmesinin elbette temel bir esprisi olmalıdır. Her şeyden önce, söz konusu değerlerin bulunduğu ve önem kazandığı merkez ya da suje, hayat sahibi insandır. Din, akıl, mal, nesil, namus gibi temel değerler, ancak hayat sahibi insan için bir önem ifade eder ve bu değerler de, hayat sahibi insanın şahsında bir önem kazanır. Din ve onun hükümleri, hayat

<sup>3</sup> Bkz. Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, Beyrut 1994, II, 324; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, Bulak, ty., I, 288; İbn Âşûr, *İslâm Hukuk Felsefesi* (trc. Vecdi Akyüz-Mehmet Erdoğan), İstanbul 1988, s. 151.

<sup>4</sup> Bkz. Armağan, Servet, *İslâm Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler*, Ankara 1987, s. 82 vd.

<sup>5</sup> Bkz. Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, II, 324; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 288; İbn Âşûr, s. 151.

<sup>6</sup> "Gönlü imanla dolu olduğu halde inkâra zorlanan hariç, kim iman ettikten sonra, Allah'ı inkâr eder, kalbini inkâra açık tutarsa, Allah'ın gazabı onların üzerindedir. Bunlara büyük bir azap da vardır." (16/Nahl, 106) Bu âyet Allah'ı inkâra zorlanan şahsın, gönülden olmamak kaydıyla Allah'ı inkâr etmesinin, geçersiz olacağını ifade etmektedir. Bu yönüyle de canın muhafazası, dinin muhafazasına tercih edilmiştir.

<sup>7</sup> "Şüphesiz ki Allah, size leşi, kanı, domuz etini, bir de Allah'tan başkası adına kesilenleri haram kıldı. Bir kimse mecbur kalır zaruret haddini aşmadan ve başkalarının hakkına tecavüz etmeden *bunlardan yer ise, ona günahı yoktur. Şüphesiz ki Allah, çok bağışlayan ve merhamet edendir.*" (2/Bakara, 173) âyeti zorda kalan şahsın canının muhafazası için, normal şartlarda yasak olan şeyleri yiyebileceğini ifade etmektedir.

<sup>8</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, Beyrut 1978, XXIV, 48; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, Beyrut 1986, VII, 176; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, Beyrut, ty., X, 330; Hattâb, *Mevâlibü'l-Celil*, Beyrut 1992, III, 229; Dâmâd, *Mecmau'l-Enfûr*, İstanbul 1276, II, 432; Üdeh, Abdülkâdir, *et-Tesrîu'l-Cinâiyyü'l-İslâmî*, Beyrut, ty., I, 570; Cebbûrî, *Avâzıu'l-Efiliyye*, Mekke 1988, s. 517; Zeydân, *el-Vecîz fi Usûli'l-Fikih*, Beyrut 1987, s. 141.

sahibi insanı muhatap kabul etmektedir. Aynı şekilde akıl, mal, namus ve nesil gibi değerlerin muhafazasının canın muhafazası ile ilgisiz olduğu iddia edilebilir mi?

İnsanların en tabii hakları içinde yer alan namusun korunmasına İslâm'da büyük önem verilmiş, ona yapılan saldırılara karşı maddî ve manevî müeyyideler öngörülmüştür. İrz veya namus, insanın onur ve şerefine göstergesidir. Bir ülkeye nispetle bayrağın konumu ne ise, kişiye nispetle namusun konumu da odur. Tarih boyunca nasıl bayraklar için savaşmak bir şeref kabul edilmiş ise, kişinin namusunu korumak üzere gerektiğinde hayatını feda etmesi hemen hemen bütün milletlerce bir şeref olarak telakki edilmiştir. İslâm'da, kişilerin namus ve şereflerini zedeleyici nitelikteki sataşma ve saldırılar cezalandırılmıştır. Bu tür eylemlere karşı getirilen hukukî müeyyidelerin başında kazf cezası gelmektedir. Biz de bu nedenle, insanlık onur ve şerefi açısından kazf suçu ve cezasını ele alacağız.

## B. KAZF (ZİNA İSNADI) SUÇU VE CEZASI

### a) Tanımı:

Sözlükte; atmak, taş vs. fırlatıp atmak<sup>9</sup> anlamlarına gelen kazf kelimesi, bir İslâm hukuku terimi olarak; bir kimseye ayıplama ve sövmek amacıyla zina isnat etmek,<sup>10</sup> muhsan olan bir şahsa zina nispet etmek veya bir kimsenin nesebini reddetmek<sup>11</sup> anlamında kullanılmaktadır. Kazf suçunun bundan başka farklı tanımları da yapılmıştır.<sup>12</sup> Bu tanımları da göz önünde bulundurarak daha kapsamlı şöyle bir tanım yapabiliriz: *«Ceza ehliyetine sahip bir şahsın, iffetli (muhsan) bir kimseye, iffetini zedeleyecek veya onun nesebini reddedecek nitelikte sözlü olarak zina ya da zinaya delâlet edecek kelimeleri isnat etmesine kazf denir.»*

İslâm hukuk terminolojisinde, başkasına zina isnadında bulunan şahsa, "Kâzif", kendisine zina isnat edilen kişi veya mağdûra, "Makzûf", zina isnadında kullanılan sözcüklere veya cümlelere de "Makzûfun bih" kelimeleri kullanılmaktadır.<sup>13</sup>

### b) Dayandığı Deliller :

Kazf suçunun haram olduğu, Kitap, Sünnet ve icma' delilleri ile sabittir "İffetli kadınlara zina isnat edip de, sonra bu iddialarını doğrulayacak dört şahit getiremeyenlere seksener sopa vurun ve artık onların şahitliğini asla kabul etmeyin. İşte onlar fâsıkların ta kendileridir."<sup>14</sup> âyeti, kazf suçunun haram olduğunu belirtmektedir. Resûlullah (s.a.v) de pek çok hadisinde bu suçun ne derece büyük bir günah olduğuna işaret etmiştir.<sup>15</sup> Bu hadislerden birinde; "Helak edici yedi şeyden kaçının." buyurduğunda ashâb-ı kirâm; "Nedir onlar Ey Allah'ın Resûlü? diye sordular. Peygamber (s.a.v); "Allah'a şirik koşmak, sihir (büyü) yapmak, Allah'ın öldürülmesini haram kıldığı kimseyi öldürmek, faiz yemek, savaş sırasında ordudan kaçmak, iffetli ve

<sup>9</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Lisân*, Beyrut 1993, II, 364; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, Kuveyt 1965, XXIV, 240; Ahmet Rıza, *Mu'cem*, Beyrut 1958, IV, 517; İbn Fâris, *Mucmelu'l-Luga*, Beyrut 1984, III, 746; ez-Zâvî, *Tertîbu'l-Kâmûs*, Kahire 1971, III, 577.

<sup>10</sup> İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fetâvî'l-Kadîr*, Beyrut, ty., V, 89; İbn Âbidîn, *Reddül-Mulîtar*, Beyrut 1994, VI, 79; Hattâb, VI, 298; Bilmen, Ö. Nasuhi, *Hukukî İslâmiyye ve İstıfâlatı Fıkıhiyye Kamusu*, İstanbul 1985, III, 229.

<sup>11</sup> Üdeh, II, 455; Siddîqî, M. İkbâl, *The Penal Law of Islam*, Lahore, ty., s. 87.

<sup>12</sup> Tanımlar için bkz. Ebû Abdûh, Sa'd M. Hasan, *Cerîmetü'l-Kazf*, Kâhire 1994, s. 2 vd.

<sup>13</sup> Bilmen, III, 229.

<sup>14</sup> 24/Nûr, 4.

<sup>15</sup> Hadisler için bkz. Buhârî, *Hudûd*, 44-45; Ebû Dâvûd, *Hudûd*, 34; Muvatta, *Hudûd*, 5.

kimseyi öldürmek, faiz yemek, savaş sırasında ordudan kaçmak, iffetli ve hiç birşeyden habersiz kadına zina isnadıyla iftira etmek.”<sup>16</sup> şeklinde cevap verdi.

Kazf suçunun haram olduğu ve bu suç işleyen ceza ehliyetine (âkil-bâliğ) sahip şahsa, âyette öngörülen cezanın uygulanması gerektiği konusunda, İslâm hukukçuları arasında görüş birliği vardır.<sup>17</sup>

c) Unsurları:

Her suçta olduğu gibi, kazf suçunda da bulunması gerekli görülen unsurlar vardır. Unsurlar, bir fiil veya sözün hukukî anlamda suç olarak nitelendirilebilmesi için bulunması gereken asıl öğelerdir. Bu asıl öğelerin bulunmadığı fiil veya davranışlar, hukukta suç olarak nitelendirilmez. Zina isnadı veya şahsın nesebini reddetme, mağdûrun muhsan olması ve fâilin suç kastı, kazf suçunun unsurlarını oluşturmaktadır.<sup>18</sup> Şimdi kısaca bu unsurlar hakkında bilgi vereceğiz.

**1-) Zina isnâdı veya nesebin reddi** : Ceza ehliyetine sahip bir kimsenin, başka bir şahsın bizzat kendisine, "ey zinakâr, zina eden..." şeklindeki ifadelerle zina isnadında bulunması veya nesebini reddedecek nitelikteki " ey veled-i zina, piç..." v.b sözleri kullanması, bu unsuru teşkil eder. Burada fâil, ya mağdûrun bizzat kendi iffetine ya da ana, baba gibi onu dolaylı olarak ilgilendiren şahısların iffetine karşı sözlü sataşmada bulunmaktadır.<sup>19</sup> Bu tür ifadelerle maruz kalan mağdûrun, kadın veya erkek olması arasında hüküm bakımından fark yoktur.<sup>20</sup> Başka bir ifadeyle kazf suçu için öngörülen cezada mağdûrun cinsiyeti dikkate alınmaz, suçluya gerekli diğer şartların da bulunmasıyla ceza uygulanır.

Açıkça veya işaret yoluyla zinâ isnâdını çağrıştırmayan sözlü sataşmalar, kazf suçu kapsamında değerlendirilmez. Kişilere isnat edilen sözlerin kazf suçu kapsamında ele alınabilmesinde temel hareket noktasını, "Kişiye zina haddi uygulanmasını gerektiren herhangi bir fiilin, başka bir şahsa isnat edilmesi, kazf cezasını gerektirir." genel kuralı oluşturur. Nitekim bütün İslâm hukukçuları bu genel kuralda birleşmektedir. Örneğin, bir şahıs diğer bir şahsa zındık, kâfir, dinsiz, vb. ifadelerle hitapta bulursa, ona kazf cezası gerekmez. Çünkü bu ifadeler, zina ile ilgili değildir. Bununla birlikte bu ifadelerde bulunan şahsa, yetkili merciin takdir edeceği ta'zir türünden bir ceza uygulanabilir.<sup>21</sup> Bir şahsın eşcinsel olarak nitelendirilmesi, çoğunluğu temsil eden hukukçulara göre, zina isnadıyla eş değerdedir. Dolayısıyla böyle bir hitapta bulunan şahsa, kazf cezası gerekir.<sup>22</sup> Hanefi mezhebinin önde gelen hukukçularından Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed'in görüşleri de bu doğrultudadır.<sup>23</sup> Ebû Hanife ve Zâhiri mezhebine göre ise, homoseksüel ilişki haram kabul edilmekle beraber zina kapsamında değerlendirilme-

<sup>16</sup> Buhârî, *Hudûd*, 44.

<sup>17</sup> İbnü'l-Hümâm, V, 89; İbn Kudâme, X, 201; Cezîrî, *Kitabu'l-Fıkıh ala Mezâlibi'l-Erbaa*, Beyrut 1986, V, 212; Ebû Abdûh, s. 9.

<sup>18</sup> Nevâvî, Abdülhâlik, *Cerâimül-Kazf*, Kâhire 1970, s. 43; Ebû Abdûh, s. 18; Üdeh, II, 461.

<sup>19</sup> Serahsî, IX, 12; Kâsânî, VII, 42; İbn Âbidin, VI, 83; Üdeh, II, 462; Ebû Abdûh, s. 19.

<sup>20</sup> Mevsilî, I, 94; Kudûrî, *el-Kitâb* (el-Lübâb'la birlikte), III, 195; İbnü'l-Hümâm, V, 89; İbn Kudâme, X, 201; Meydânî, *el-Lübâb*, III, 195.

<sup>21</sup> Serahsî, IX, 119; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, IV, 96; Zeylaî, *Tebyînü'l-Hakâik*, Beyrût, ty., III, 208; İbn Kudâme, X, 210; Mâverdî, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, Beyrut 1990, s. 378; İbnü'l-Hümâm, V, 114; Hattâb, *Mevâhibü'l-Celîl*, VI, 303.

<sup>22</sup> Mâlik, *el-Müdevenetü'l-Kübra*, Bağdat 1970, VI, 214; İbn Kudâme, X, 209; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, yy., ty., II, 290; Bisyûnî, Cemil, "Başsun fi Haddi'l-Kazf", *Mecelletü'l-Ezher*, c. XLVIII, sy. VIII, Kâhire 1976, s. 1204; Nevâvî, *Cerâimu'l-Kazf*, s. 44; Üdeh, II, 463.

<sup>23</sup> İbnü'l-Hümâm, V, 114; Husarî, Ahmed, *es-Siyâsetü'l-Cezâiyye*, Beyrut 1993, II, 733; Bisyûnî, *agm.*, s. 1204.

diğinden, bu çeşit nitelemeler kazf suçu olarak telakki edilmez ve bu ifadeleri kullanan kişiye kazf suçu için öngörülen ceza uygulanmaz.<sup>24</sup>

Zina isnadı veya nesebin reddinin, tarafların bildikleri dilde yapılması şart değildir. Arapça, Türkçe veya başka bir dilde, kişilerin iffetlerine saldırı niteliği taşıyan her sözcük, kazf suçu kapsamında değerlendirilir.<sup>25</sup>

Zina isnadı, anlamları açık (sarih) kelimelerle olabileceği gibi, dolaylı ya da üstü kapalı sözcüklerle de (kinâye, ta'riz ) yapılabilir. Yorumu gerek duymayacak derecede anlaşılır, açık kelimelerin kullanılmasıyla, kazf cezasının uygulanacağı konusunda İslâm hukukçuları arasında görüş birliği olmakla birlikte, dolaylı ya da üstü kapalı sözcüklerle yapılan isnadın, kazf cezasını gerektirip gerektirmediği tartışmalıdır.<sup>26</sup> Çoğunluğa göre, dolaylı ve üstü kapalı sözlerle yapılan nitelemeler, kazf cezasını değil sadece ta'zir türünden bir cezayı gerektirir.<sup>27</sup> Kendisinden nakledilen bir görüşe göre İmâm Şâfiî, bu şekilde yapılan zina isnadında, şahsın niyetine itibar edileceğini ifade etmiştir.<sup>28</sup> İmâm Mâlik'e göre ise, dolaylı ve üstü kapalı anlatımla ifade edilen sözlerden zina isnadı anlaşılması veya karinelerin isnada işaret etmesi durumunda, kazf cezası uygulanır.<sup>29</sup>

İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre, zina isnat edilen kişinin hadım (erkeklik organının işlevsiz hale getirilmesi), iktidarsız ve hasta olması hallerinde, kendisine zina isnat eden şahsa, kazf cezası uygulanmaz. Çünkü kendisine zina isnat edilen kişinin, belirtilen niteliklerden ötürü zina fiilini işlemesi mümkün değildir. Dolayısıyla ona zina isnadı yersiz olmuş olur. Ancak bu durumda isnatta bulunan şahsa (kâzif), ta'zir kapsamında ele alınabilecek türden cezalar uygulanabilir.<sup>30</sup>

**2-) Mağdûrun muhsan olması:** Kazf suçunun oluşumu için gerekli unsurlardan birisi de mağdûrun "muhsan" niteliğine sahip olmasıdır. Ancak, kazf suçundaki "muhsan" olma şartı ile, zina suçundaki "muhsan" olma<sup>31</sup> durumu arasında fark oldu-

<sup>24</sup> İbnü'l-Hümâm, V, 114; İbn Kudâme, X, 209; Bisyûnî, *agm.*, s. 1205; Üdeh, II, 463.

<sup>25</sup> Serahsî, IX, 114; Kâsânî, VII, 44; Mevsilî, IV, 93; İbn Âbidîn, VI, 83; Şafak, Ali, Mezheplerarası Mukayeseli İslâm Ceza Hukuku, Erzurum 1977, s.149.

<sup>26</sup> Serahsî, IX, 120; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctefid*, İstanbul 1985, II, 368; Ebû Abdûh, s. 19; Cezîrî, V, 214.

<sup>27</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, Beyrût 1973, VIII, 262; Kâsânî, VII, 42; İbn Kudâme, X, 213; İbn Rüşd, II, 362; Cezîrî, V, 215; Üdeh, II, 466.

<sup>28</sup> Nevevî, *Ravzatü't-Tâlibîn*, Beyrût 1992, VI, 287; Cezîrî, V, 215.

<sup>29</sup> Mâlik, VI, 224; İbn Rüşd, II, 368; Mâverdî, *el-Ahikâm*, s. 379.

<sup>30</sup> Kâsânî, VII, 45; İbn Âbidîn, VI, 83; Ebû Abdûh, s. 82; Üdeh, II, 471; Şafak, s. 150.

<sup>31</sup> Zina suçunda recm cezasının uygulanmasında önemli bir şart kabul edilen suçlunun muhsan olması şartı kazf suçundaki muhsanlıktan farklı anlamda kullanılmaktadır. İslâm hukuk terimi olarak "muhsan"; akıllı, ergen, hür ve nikah-sahih ile müteehhil (evlenmiş ya da evlilik geçirmiş) olmak niteliklerine sahip bulunan Müslüman kimseye denir. Bu şartları taşıyan erkeğe "Muhsan", kadına ise, "Muhsane" terimleri kullanılır. Recm cezasının uygulanmasında önemli bir yeri olan "İhsân" ya da "muhsan" niteliğinin şartları konusunda İslâm hukukçuların farklı görüşleri sürmüştür. Hanefi mezhebinin hakim görüşüne göre "İhsân", kişinin akıllı, ergen (bâliğ), hür, Müslüman, sahîh nikahla evlenmiş olması, bu sayılan özelliklerin hem erkek hem de kadında bulunması, belirtilen şartları taşıyan erkek ve kadının sahîh nikah altında cinsel ilişkide bulunmaları şartları ile gerçekleşir. Hanefi mezhebinin önde gelen hukukçularından Ebû Yusuf ve İmâm Şâfiî'ye göre ise, kişinin muhsan olması için "İslâm" şart değildir. Mâlikî mezhebinin görüşü de hemen hemen Hanefi mezhebinin görüşüyle aynı doğrultudadır. Son devir İslâm hukukçularından Serahsî (ö.483/1090) ise, "İslâm" ve sahîh nikah altında cinsel ilişkide bulunmayı, kişinin muhsan kabul edilmesinde yeterli şartlar olarak görür. Ona göre, akıl ve bülûğ, ceza ehliyeti için gerekli şartlardır. Kişinin muhsan olmasının şartlarından değildir. Kanaatimize göre, kişinin "muhsan" kabul edilmesinde "İslâm"ın şart kabul edilmesi isabetli değildir. Nitekim Hz. Peygamber'in, zina eden iki Yahudi'yi recm ettiğini belirten hadis (Ebû Dâvûd, *Hudûd*, 26) bu kanaatimizi desteklemektedir. Bilgi için bkz. Serahsî, *el-Mebsûl*, IX, 39;

ğunu belirtmemizde fayda vardır.<sup>32</sup> Kazf suçunda mağdûrun muhsan olması şartı, bu suçta kaynaklık eden âyetteki, "muhsanât"<sup>33</sup> kelimesine dayanmaktadır. Bu kelimenin türetildiği "ih̄san" kelimesi Kur'ân-ı Kerim'de, hürriyet,<sup>34</sup> iffet,<sup>35</sup> evli kadın<sup>36</sup> gibi değişik anlamlar karşılığında kullanılmıştır.<sup>37</sup>

İslâm hukukçuları, kazf suçunda, muhsan olma şartından genelde mağdûrun, akıllı, ergen, hür, Müslüman ve iffetli olmasını kastetmektedirler.<sup>38</sup> Bu niteliklere sahip olmayan şahsa, zina isnadında bulunan kimseye kazf değil, ta'zir cezası uygulanır.<sup>39</sup> Bu nitelikler arasında yer alan iffetten maksat, şahsın zina fiilinden uzak olduğunun herkes tarafından bilinmesi halidir.

İslâm hukukçularının muhsanât kelimesinde baz aldıkları anlamdan hareket ettiğimizde, İslâm ülkesinin gayr-i müslim vatandaşları olan zimmîlere veya geçici bir süre izinle ülkeye girmiş bulunan müste'menlere, bu tür iffeti zedeleyecek nitelikteki sözlü isnatlar, kazf suçu kapsamında ele alınmayacak ve karşılığında da bu suç için öngörölmüş ceza uygulanmayacaktır.<sup>40</sup> Halbuki devlet, gerek zimmîler gerekse müste'menlerle yaptığı anlaşma gereği kendilerinin can, mal ve ırz güvenliğini sağlama söz vermiştir. Onlar devletle yaptıkları sözleşmeye sadık kaldıkları sürece belirtilen hususlardaki güvenlikleri devam edecektir. Yine köle statüsünde yer alan kişilere karşı yapılan bu tür çirkin sataşmalar, âyetin öngördüğü cezanın dışında kalacaktır. Bu noktada akla şöyle bir soru gelmektedir; acaba kölelerin, gayr-i müslimlerin iffeti, haysiyeti yok mu? İslâm'ın en belirgin özelliklerinden olan ve mensuplarına da önerdiği "adaletli olma-adaleti ayakta tutma",<sup>41</sup> bu tür uygulamalarla zedelenmez mi? Kanaatimize göre, âyette geçen "muhsanât" kelimesi, hür-köle, müslim-gayr-i müslim,<sup>42</sup> kadın-erkektek hangisi olursa olsun, iffetli, namuslu bütün insanları kapsamına almaktadır. Dolayısıyla, toplumsal yapıda inancı ve statüsü ne olursa olsun namuslu, iffetli her şahsın, iffetini zedeleyici nitelikte sözlü sataşmada bulunan kim olursa olsun, kazf cezasıyla cezalandırılmak durumundadır. İslâm'ın genel prensipleri ve adalet-eşitlik anlayışı bunu gerektirmektedir. Ayrıca âyetteki "muhsanât" kelimesinin aynı sürede yer alan diğer âyetteki gibi "mü'minât (mümin kadınlar)"<sup>43</sup> kelimesi ile kayıtlanmaması da bu kanaatimizi desteklemektedir. Şayet âyette böyle bir kayıt bulunsaydı, o zaman gayr-i müslim kadın ve erkeklere karşı isnat edilen bu tür sözler, kazf

→

Kâsânî, VII, 37; Mevsilî, IV, 88; İbn Kudâme, X, 126; İbn Âbidîn, VI, 22; İbn Rüşd, II, 364; Hattâb, *Mevâhibu'l-Celil*, VI, 294; Mâverdî, *el-Afîkâmu's-Sultâniyye*, s. 368; İbn Dekkî'l-İyd, *Ulûkâmu'l-Afîkâm*, İstanbul, ty., IV, 120; Husarî, *el-Hudûd*, Amman 1980, s. 72; Çalışkan, İbrahim, "İslâm Ceza Hukukunda Zina Suçununun Mahiyeti ve Cezası", s. 76 vd.

<sup>32</sup> Bilgi için bkz. Dağcı, Şamil, "İhsan", DİA.

<sup>33</sup> "Muhsanât" kelimesinin tefsiri için bkz. Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Beyrut 1990, XXIII, 133; İbnü'l-Arabî, *Afîkâmu'l-Kur'an*, yy., ty., I, 402; Cessâs, *Afîkâmu'l-Kur'an*, Beyrût 1993, III, 394.

<sup>34</sup> 4/Nisâ, 25; 24/Nûr, 4.

<sup>35</sup> 66/Tahrîm, 12.

<sup>36</sup> 4/Nisâ, 25.

<sup>37</sup> Âyetlerin tefsiri ve bu anlamlar için bkz. Sâbûnî, *Tefsîru Âyâti'l-Afîkâm*, Kuveyt 1971, II, 60.

<sup>38</sup> Bkz. Kâsânî, VII, 40; Mevsilî, VI, 93; Zeylaî, III, 200; İbnü'l-Hümâm, V, 91; Mâverdî, s. 378; İbn Kudâme, X, 202; İbn Âbidîn, VI, 82; Hattâb, VI, 300; İbnü'l-Arabî, III, 1333; Dağcı, "İhsan", DİA.

<sup>39</sup> Kâsânî, VII, 40; Mâverdî, *el-Afîkâmu's-Sultâniyye*, s. 377.

<sup>40</sup> Serahsî, *el-Mebûsât*, IX, 118; Kâsânî, VII, 40; Şîrâzî, *el-Mühhezzeb*, II, 273; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, VI, 82; İbn Kudâme, X, 202; Makdisî, *eş-Şerhu'l-Kebîr*, X, 212; Mâverdî, *el-Afîkâm*, s. 378.

<sup>41</sup> Örnek olarak bkz. 3/Âl-i İmrân, 16; 4/Nisâ, 135; 16/Nahl, 76,90; 49/Hucurât, 10.

<sup>42</sup> İbn Cezzî, bu doğrultuda bir görüş nakletmektedir. *et-Teslîl*, Beyrut 1973, III, 59.

<sup>43</sup> 24/Nûr, 23.

suçunu düzenleyen âyetin kapsamı dışında kalacak ve tabii olarak bu sözlerin sahiplerine bu suç için öngörülen ceza uygulanmayacaktı. Ancak âyette böyle bir kayıt olmadığı gibi, "muhsanât" kelimesinin kapsamına sadece "mü'min kadınlar"ı almak, aynı sûrenin diğer bir âyetinde yer alan "muhsanât" kelimesinden sonra ayrıca "mü'minât"<sup>44</sup> kelimesinin getirilmesi dikkate alındığında çelişkiye yol açacaktır. Zira "muhsanât" kelimesine dayanarak âyetin sadece mü'min kadınlara yapılan zina iftirasının cezasını düzenlediğine hükmedebilmemiz için, diğer âyette olduğu gibi, bu kelimedenden sonra da "mü'minât" kelimesini gerekli kılacaktı. Oysa âyette böyle bir kayıt söz konusu değildir. Yine "muhsanât" kelimesi, mutlak olarak kullanıldığında, "mü'minler"i de içeren bir kelime olsaydı, diğer âyette (en-Nûr, 24/23) ayrıca "mü'minât" kelimesinin getirilmesine gerek kalmazdı. Dolayısıyla bazı âyetlerde (4/Nisa, 25; 24/Nûr, 23) olduğu gibi "muhsanât" kelimesi, mutlak olarak kullanıldığında bu kelimenin içeriğini sadece mü'min kadınlara, hürlere özgü kılmak isabetli olmazsa gerek. Buna göre kazf suçu ve cezasını düzenleyen âyette, mutlak olarak kullanılan "muhsanât" kelimesi, kanaatimizce, kadın-erkek, hür-köle, müslim-gayr-i müslim gibi cinsiyet, inanç veya statü farklılıkları dikkate alınmaksızın, iffet sahibi bütün insanları kapsamına alan bir lafızdır. Söz konusu âyette yer alan "muhsanât" kelimesini, "hürler", "kadınlar" ya da "mü'min erkek ve kadınlar" şeklinde kayıtlamak, onun kapsamını daraltmaktadır. Saîd b. Müseyyeb, Zührî, İbn Ebi Leylâ, Davud ez-Zâhirî, İbn Hazm, Şevkânî gibi İslâm âlimlerinin gayr-i müslimlere ve kölelere karşı kazf suçu işleyen kimselere de âyette öngörülen (80 sopa) cezanın tatbik edilmesi gerektiğini ileri sürmeleri böyle bir yorumun imkan dahilinde olduğu hususunda bize bir fikir vermektedir.<sup>45</sup> Ayrıca "...Mü'min kadınlardan iffetli olanlarla, Ehl-i kitaptan iffetli kadınlar da, mehirlerini vermeniz kaydıyla; evlenmek, zina etmemek ve gizli dost tutmamak üzere size helal kılındı..."<sup>46</sup> âyeti, bir taraftan ihşanın (iffet) sadece Müslümanlara özgü bir nitelik olmadığına, gayr-i müslimlerden de iffetli (muhsan) olanların bulunabileceğine işaret ederken diğer taraftan, kazf suç ve cezasını düzenleyen âyette yer alan "muhsanât" sözcüğünün "iffetliler" şeklinde yorumlanmasına da imkan tanımaktadır. Yine gayr-i müslim bir kadın Müslüman bir erkekle evlendiğinde ve ona zina isnadı (kazf) yapıldığında, isnatta bulunan şahıs ya da şahıslar, iddialarını ispat edemediklerinde, gayr-i müslim kadın muhsan niteliğini taşıyor diye kendilerine öngörülen ceza uygulanmayacak mı? sorusu ister istemez zihne gelmektedir. Her halde hiçbir Müslüman, hanımının iffetsiz olarak nitelendirilmesine veya bu nitelikteki bir hanımla beraberliğe razı olmaz.

Kazf suçunun kişisel hakların ağır bastığı bir suç oluşu da bu kanaatimizi destekler mahiyettedir. Zira İslâm hukukunda hakim kanaate göre, kişisel hakların yoğunlukta olduğu suçlarda mağdûr veya suçlunun inanç veya cinsiyeti öngörülen cezaların uygulanmasına engel değildir.

**3-) Suç kastı:** Ceza hukukunda fâilin suçlu sayılabilmesi ve kendisine hukuken öngörülen cezanın verilebilmesi için gerekli unsurların en önde geleni kasıttır. Bir şahsın hukuka aykırı olarak icra ettiği fiilde veya sözde, suç kastı yoksa, kendisi cezalandırılmaz. Kazf suçunda da, zina isnadında bulunan şahsın, mağdûra (makzûf)

<sup>44</sup> 24/Nûr, 23.

<sup>45</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, Beyrut 1988, XII, 116; İbn Hazm, *el-Muhalââ*, Beyrut 1988, XII, 224-230; Şevkânî, *Fetihü'l-Kadir*, IV, 8; İbn Kudame, *el-Muğrî*, X, 202.

<sup>46</sup> el-Mâide, 5/5.



nispet ettiği zina ve iffetsizlik ifade eden kelimelerin asılsız olduğunu bile bile isnadı suç kastını teşkil eder.<sup>47</sup> Burada suç kastından söz edebilmemiz için zina isnadında bulunan şahsın akıllı, ergen ve serbest iradeye sahip olması gerekir. Çocuk, akıl hastası ve mükreh (zorlanan) gibi belirtilen nitelikleri taşımayan şahısların böyle bir isnatta bulunmaları durumunda, suç kasıtları bulunmadığından kendilerine ceza uygulanmaz.<sup>48</sup> Çünkü bu konumdaki şahıslar, ceza ehliyetine sahip değildirler. Ceza ehliyeti olmayan şahısların da suç kastının varlığından söz edilemez.

d) Kazf Suçunun Cezası:

İslâm ceza hukukunda, kazf suçu için biri aslî,<sup>49</sup> diğeri de tâbi (ek)<sup>50</sup> olmak üzere iki tür ceza söz konusudur. Kazf cezasına delil teşkil eden âyet-i kerîmeden de anlaşıldığı gibi aslî ceza, celde (sopayla dövme) dir. Konu ile ilgili olarak Kur'ân-ı Kerîm'de; "İffetli kadınlara zina isnat edip de sonra bu iddialarını doğrulayacak dört şahit getiremeyenlere seksener sopa vurun..."<sup>51</sup> buyrulmaktadır.

Suç sabit olduktan sonra,<sup>52</sup> suçluya seksen sopa vurulur. Bu ceza, aslî ceza olup miktarı artırılıp azaltılmadığı gibi, yerine başka bir ceza da uygulanamaz.

Kazf suçunda affın geçerli olup olmadığı konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Hukukçular arasındaki bu görüş farklılığı, kazf suç ve cezasının niteliğinin tespitinden kaynaklanmaktadır.<sup>53</sup> Başta Ebû Hanife olmak üzere, kazf suçunu, kamsal (Allah) hakkın ağır bastığı suçlar kapsamında değerlendiren fakihler, affın geçersiz olduğunu ifade etmektedirler.<sup>54</sup> Buna karşın kazfi, kişisel hakkın ağır bastığı suçlar kapsamında ele alan hukukçular, mağdûrun (makzûf-zina isnadına maruz kalanın) cezanın infazına kadar suçluyu affetme hakkının bulunduğunu belirtmektedirler. İmâm Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel bu görüştedir.<sup>55</sup> İmâm Mâlik ise, mağdûrun yetkili merciye (yargı) dava açmadan önce suçluyu affetme hakkı bulunduğu görüşündedir.<sup>56</sup> İslâm hukukçularının had suç ve cezalarına bakış açıları dikkate alındığında Hanefilerin görüşlerinin daha isabetli olduğu ifade edilebilir. Zira İslâm ceza hukukunda had cezalarında affın geçerli olmadığı genel ilkedir. Kazf suç ve cezası da had suç ve cezaları kapsamında ele alındığına göre tabii olarak affın geçerli olmaması gerekecektir. Ayrıca kazf işlenişi itibarıyla kişisel haklara karşı işlenmiş bir suç niteliğinde olsa da, toplum nazarında haysiyet ve onuru zedelenen mağdûrun, bu mağduriyetinin giderilmesi yine toplum ya da kamuoyu önünde olmalıdır. Bireysel bazda aklanmak ile toplumsal bazda aklanmak arasında ne derece fark olduğu izahtan vârestedir. İnsanların onur ve şerefleriyle oynama hastalığına yakalanan

<sup>47</sup> Serahsî, IX, 106; Mevsilî, IV, 93; Nevâvî, s. 49; Üdeh, II, 477; Şafak, s. 151.

<sup>48</sup> Kâsânî, VII, 40; Ebû Abdûh, s. 58; Bisyûnî, *agm.*, s. 1208.

<sup>49</sup> Aslî cezalar: Suçun doğrudan doğruya karşılığı olan cezalardır. Öldürme suçu için kısas, hırsızlık suçu için el kesme cezaları gibi. Bkz. Üdeh, I, 632; Behnesî, *el-Ukûbe fî'l-Fikrî'l-İslâmî*, Beyrût 1983, s. 123.

<sup>50</sup> Ek (Tâbi) cezalar: Ceza mahkûmiyetinin sonucu, ayrıca açıklamaya ihtiyaç duyulmaksızın kendiliğinden gündeme gelen cezalardır. Kasden ve hataen öldürmelerde miras ve vasiyetten mahrumiyet, kazf cezasına çarptırılanın şahitliğinin kabul edilmemesi gibi. Bkz. Behnesî, *el-Ukûbe*, s. 172; Akşit, s. 59.

<sup>51</sup> 24/Nûr, 4. Tefsir için bkz. Kurtubî, *el-Câmi'*, Beyrût 1965, XII, 172; Râzî, VI, 330.

<sup>52</sup> Kazf suçunda şahitler, ispat vasıtaları, dava konuları için bkz. Serahsî, IX, 105; Üdeh, II, 488; Bisyûnî, *agm.*, s. 1208; Cezîrî, V, 219; Bilmen, III, 242; Nevâvî, s. 51.

<sup>53</sup> Bkz. Serahsî, IX, 105; İbnü'l-Arabî, III, 1336; Bilmen, III, 238; Sâbûnî, II, 69; Ebû Abdûh, s. 108; Üdeh, II, 480.

<sup>54</sup> Kâsânî, VII, 57; İbnü'l-Hümâm, V, 98; Kâdihân, *Fetâvâ*, III, 475; İbn Âbidîn, X, 196; *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*, II, 166; Bilmen, III, 239; Atar, "A", DİA.

<sup>55</sup> İbn Rüşd, II, 370; İbn Kudâme, X, 205; el-Ensârî, *Esne'l-Metâlib*, IV, 136; Kâsânî, VII, 56; Üdeh, II, 480; Ebû Zehra, *el-Ukûbe*, s. 319; Bilmen, III, 239; Cezîrî, V, 230.

<sup>56</sup> Mâlik, VI, 216; İbn Rüşd, II, 370; Hattâb, *Mevâhibü'l-Celîl*, VI, 305.

şerefleriyle oynama hastalığına yakalanan kişileri caydırmada, suçluya tatbik edilecek cezada affın geçersiz kabul edilmesi, caydırıcılık noktasında da etkin rol oynayacaktır. Yine kazf suç ve cezasının hukukî temelini teşkil eden âyette affın gündeme getirilmemesi de bu cezada affın söz konusu olmayacağına bir işaret sayılabilir.

Kazf suçu işleyen şahsın şâhitliğinin kabul edilmemesi de, celde cezasına ek olarak verilen bir cezadır. Bu cezanın hukukî temelini, kazf suçu ile ilgili âyetin devamında "...ve artık onların şahitliğini asla kabul etmeyin...."<sup>57</sup> âyeti teşkil etmektedir. Suçlunun tevbe etmesi<sup>58</sup> durumunda, şahitliğinin kabul edilmemesi cezasının devam edip etmeyeceği konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Görüşlerdeki bu farklılığının temeli, "...artık onların şahitliğini asla kabul etmeyin. İşte onlar fâsikların tâ kendileridir. Ancak bundan sonra tevbe edip islah olanlar, bu hükmün dışındadır. Çünkü Allah, çok bağışlayan ve çok esirgeyendir."<sup>59</sup> âyetlerine dayanmaktadır.<sup>60</sup>

Hanefî mezhebine göre, kazf suçundan dolayı cezaya çarptırılmış olan şahıs her ne kadar tevbe ederse etsin, artık şahitliği kabul edilmez.<sup>61</sup> Bu görüş, "Ancak bundan sonra tevbe edip islah olanlar..." cümlesindeki istisnanın, "İşte onlar fâsikların tâ kendileridir." cümlesine atfedilmesinden kaynaklanmaktadır. Yani buna göre kazf suçu işleyen kimse, fâsıktır, günah işlemiştir. Onun bu niteliği (fısk), tevbe etmesi (iyi hali) ile ortadan kalkabilir. Ancak bu onun şahitliğinin kabul edilmesi için yeterli değildir. Diğer taraftan Hanefilerin böyle bir görüş ileri sürmeleri, onların ispat vasıtalarından olan şahitliğe gösterdikleri özen ve titizliğin sonucu olarak da değerlendirilebilir. İnsanların onur ve şerefiyle oynama hastalığıyla malûl kişiler için bu ceza, sosyolojik açıdan gerçekten anlamlıdır. Böyle bir yaptırım, kişilerin iftira suçu işlemelerine engel olmada etkin rol oynayabilir. Çoğunluğu temsil eden Şâfiî, Malikî ve Hanbelî mezheplerine göre ise, kazf cezasına çarptırılan şahıs, tevbe eder ve iyi hali görülürse şahitliği kabul edilir.<sup>62</sup> Âyetin geneli dikkate alındığında çoğunluğun temsil ettiği görüşün daha isabetli olduğunu ifade edebiliriz. Bu konuda Zemahşerî'nin âyete getirdiği yorum ise oldukça ilgi çekicidir: "Âyetin açık anlamı ve nazmı, bu üç cümlenin: "...Onlara seksen değnek vurun, onların şahitliklerini kabul etmeyin, işte onlar fâsiklardır." cümlelerinin, tümüyle şartın cezası olmasını gerektirir. Yani şöyle denmiş gibidir: Namuslu kadınlara iftira edenleri sopa ile dövün, şahitliklerini reddedin, onları fâsik ilan edin. Ancak iftiradan tevbe edip uslananlar için Allah çok bağışlayandır, çok acıyandır. Artık onlar dövülmezler, şahitlikleri reddedilmez, fâsik sayılmazlar."<sup>63</sup>

## SONUÇ

Her şeyden önce insan, Allah katında yaratılmışların en saygınıdır. O, bu saygınlığını, Allah'ın emir ve yasaklarına uyması ile daha da artırmaktadır. Buna karşın

<sup>57</sup> 24/Nûr, 4.

<sup>58</sup> Kâzifin tevbe etmesi halinde hukukî durumu hakkında bilgi için bkz. Sâbûnî, II, 70; Ebû Abdûh , s. 161; Cezîrî , V, 240; Ebû Zehra, *el-Ukûbe* , s. 110.

<sup>59</sup> 24/Nûr, 4-5.

<sup>60</sup> Âyetlerin tefsiri ve tartışmalar için bkz. Kurtubî, XII, 178; Râzî , XXIII, 133; İbn Kesîr, III , 364; Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, Beyrut 1974, XVIII, 73 .

<sup>61</sup> Mevsilî, III, 147; Meydânî, III, 200; Cessâs, III, 407; Ebû Zehra, *el-Ukûbe*, s. 111.

<sup>62</sup> İbn Rüşd, II, 370; İbnü'l- Arabî, III, 1337; Cezîrî, V, 241; İbn Abdîrrefî', *Muînu'l-Hukûm*, Beyrût 1989, II, 882; Üdeh, II, 491.

<sup>63</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Kavâmizî't-Tenzil*, Kahire 1946, III, 214.

insan, söz konusu emir ve yasakları ihlal ettiği sürece de bu saygınlık, öznel (nefsî) olarak ve de Allah katında eksilmeye hatta yok olmaya açık değişken bir durumdur.

Allah katında saygın olan ve bu saygınlığını öznel bazda da devam ettiren insanın namus, şeref ve onurunu zedeleyici nitelikteki sözlü ve fiilî saldırılar, İslâm'da yasaklanmıştır. Bu tür saldırıların önlenmesi için gerçekten ağır kabul edilebilecek türden fizikî ve manevî yaptırımlar getirilmiştir. Fizikî ceza olarak suçluya (kâzif), sek-sen sopa vurulması yanında şahitliğinin kabul edilmemesi de, manevî bir müeyyide olarak getirilmiştir. Toplumsal yapıda kişinin, sözüne güvenilmeyen birisi konumunda olması, onurlu bir insan için yabana atılacak türden bir yaptırım olmasa gerek. Böyle bir yaptırım ayrıca o kişinin toplumdaki dışlanması, saygınlığını öznel bazda da yitirmesi sonucunu doğuracaktır. İftiranın, insanların onur ve şerefiyle oynamanın, kişiye uhrevî boyutta da bir sorumluluk getireceği beyan edilmiştir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de, "Namuslu, kötülüklerden habersiz mümin kadınlara zina isnadında bulunanlar, dünya ve ahirette lânetlenmişlerdir. Yapmış olduklarına, dilleri ve ayaklarının şahitlik edeceği gün onlar için çok büyük bir azap vardır."<sup>64</sup> âyeti bu müeyyideyi dile getirmektedir.

Gerçek şu ki, İslâm'da suç kabul edilen fiil veya eylemlere karşı uygulanan cezalarla gerek fert gerekse toplum bazında belirli hedefler gerçekleştirilmek amaçlanmıştır.<sup>65</sup> Her şeyden önce cezalar, bütün ilahî dinlerin ve günümüzde hemen her hukuk sisteminin de kabul ettiği temel hak ve hürriyetleri korumayı hedefler. Bu noktada İslâm'da, uygulanan cezalar, insanların haklarına yöneltilecek saldırılara karşı adeta sigorta görevi icra etmektedirler. Bu naklettiklerimize temel teşkil etmesi açısından birkaç örnek vermek gerekirse; İslâm, inanç özgürlüğünü açık naslarla düzenlemiş ve koruma altına almıştır.<sup>66</sup> Canları korumak, toplumdaki kan davalarını, öldürme hadiselerini önlemek amacıyla kısas, nesep karışıklığını, ırz ve namusu korumak için zina cezası, mal güvenliğini sağlamak için hırsızlık cezası, şeref ve haysiyeti, ırz ve namusu, aile nizamına sataşmaları korumak için kazf cezası meşru kılınmıştır.

İnsanların namus ve iffetlerine yönelik bir iddianın dört şahitle ispat edilmesinin gerekli görülmesi, kişilerin namus ve iffetlerine verilen değer bir başka ifadesidir. Zira İslâm ceza hukukunda yine çirkin bir suç olan zina suçu dışında hiçbir suçta dört şahit gerekli görülmemiştir. Bu durum bu tür iddialara teşebbüs edecek kişilerin oldukça dikkatli davranmaları gerektiğine işaret etmektedir.

İslâm hukuk doktrininde kazf suçu ve cezasını düzenleyen âyet genelde hür, mü'min erkek ve kadınlara yapılan zina iftiraları ekseninde yorumlanmış ve bu yorumların temeli de " muhsanât " kelimesi üzerinde odaklaşmıştır. Bu kelimeden hareketle hukukçular, âyette belirtilen cezanın ancak iffet sahibi hür, mümin erkek ve kadınlara yapılan zina iftirasında söz konusu olduğunu ifade etmişlerdir. Kanaatimize göre, âyetteki "muhsanât" kelimesi, inancı ve toplumsal yapıdaki statüsü ne olursa olsun namuslu, iffetli her ferdi içine almaktadır. Nitekim Süleyman Ateş de "muhsanât" kelimesinin bütün namuslu kadınları kapsamına aldığı belirtmektedir.<sup>67</sup> Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nin ilgili maddesinde de "muhsanât" kavramının "iffetli kadınlar"

<sup>64</sup> 24/Nûr, 23-24.

<sup>65</sup> Bilgi için bkz. Üdeh, I , 609; Ebû Zehra, *el-Ukûbe*, s. 47; İbn Teymiyye, *es-Siyaset'üş-Şer'iyye*, Beyrût 1966, s. 85; İbn Âşûr, *İslâm Hukuk Felsefesi*, s. 328; Avvâ, M. Selîm, *Fî Usûli'n-Nizâmî'l-Cinâiyyi'l-İslâmî*, Kahire 1983, s. 73; Akşit , s. 35; Yiğit, Yaşar, *İslâm Ceza Hukukunda Cezaların Yürürlüğü*, (Doktora Tezi, Bursa 1998), s. 32.

<sup>66</sup> Bkz. Armağan , Servet , *İslâm Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler* , s. 117; Gazvî, *el-Hurriyyâtü'l-Âmme*, İskenderiyye, ty., s. 66.

<sup>67</sup> Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul 1990, VI, 154.

şeklinde anlaşılmaya daha müsait olduğu ifade edilmiştir.<sup>68</sup> Ayrıca İslâm hukukçularının büyük çoğunluğu, erkeğe karşı yapılan zina iftirasının da kadına karşı yapılan zina iftirası gibi kazf cezasını gerektirdiği görüşündedir.<sup>69</sup> Halbuki âyetteki "muhsanât" kelimesi Arap dil kurallarına göre, dişiler için kullanılan bir sözcüktür. İslâm hukukçuları bu kelimenin kapsamına belirtilen suçun temel esprisi ve amacı -ki o da ırz ve namusun korunması- gereği haklı olarak erkekleri de dahil etmişlerdir. Buna karşın gayr-i müslim kadın ve erkekler ile köle statüsünde bulunan kimselere karşı yapılan bu tür saldırılar ve isnatlar, kapsam dışı bırakılmıştır. Böyle bir yaklaşıma işaret eden herhangi bir nass tespit edemediğimize göre, âyette mutlak olarak yer alan "muhsanât" kelimesinin haklı bir dayanak olmadıkça takyîd (kayıtlamak) edilmesi, âyetin kapsamını daraltacaktır. Takyîdi geçerli kılacak haklı bir delil veya dayanak bulunmadıkça, böyle bir sınırlamaya gitmek isabetli olmasa gerek. Kanaatimizce, ister hür ister köle, ister Müslüman ister gayr-i müslim olsun, namuslu iffetli bir kimseye zina iftirasında bulunan şahsa, âyette öngörülen cezanın uygulanmasına hukûki herhangi bir engel bulunmamaktadır. Zira daha önce de ifade ettiğimiz gibi, namus, iffet ve insanlık onuru sadece hür mü'min erkek ve kadınlara özgü bir olgu değildir. İnsan olarak gerek gayr-i müslimlerin gerekse kölelerin namus ve onuru, Müslümanların namus ve onurundan daha aşağı değildir.♦

<sup>68</sup> Dağcı, "İnsan", DiA.

<sup>69</sup> Mevsilî, *el-İhtiyâr*, IV, 94; Kudûrî, *el-Kitâb*, III, 195; İbnü'l-Hümâm, V, 89; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X, 201; Meydânî, *el-Lübâb*, III, 195.



# İSLÂM'IN DIŞINDAKİ MONOTEİST DÜŞÜNCE VE İNANÇLARDA ULÛHIYET ANLAYIŞI

Hasan Hüseyin TUNÇBİLEK\*

## THE DEITY CONCEPT IN MONOTHEIST BELIEFS AND THOUGHTS OTHER THAN ISLAM

In this article, understanding of deity between ancient Greek philosophers and the divine religions such as Judaism and Christianity was studied, and their compatibility with the real monotheism (Tawhid) has been dealt with.

Şarihî belgeler ve arkeolojik araştırmalar, medeniyette en ilkel olanlarından en ileri seviyeye ulaşmış milletlere kadar her toplumda insanın aşkın bir varlığa inanca ihtiyacının olduğunu ortaya koymaktadır. Bu inanç, ilk olarak peygamberler eliyle tevhid tarzında ortaya çıkmış, ancak tarihin belli dönemlerinde Tanrı'ya ortak koşma ve çok tanrıcılık/polytheism şeklinde değişik sapmalara maruz kalmış, fakat her defasında tekrar tevhid öğretisiyle yenilenmiştir.<sup>1</sup> Biz burada tarihin akışı içerisindeki bu serüveni anlatacak değiliz. Bu çalışmada hedefimiz, fazla detaya girmeden, sadece tek Tanrı inancına sahip bazı Eski Yunan filozoflarının ve Yahudilik ile Hıristiyanlık gibi iki

\* Yrd. Doç. Dr., Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, hbilek@hotmail.com

<sup>1</sup> 19. yüzyılda antropoloji, etnoloji, fenomenoloji, sosyoloji, dinler tarihi, mitoloji gibi bilim dallarıyla uğraşanlar, primitif/ilkel toplumların dinlerine ilgi duymuş, yaptıkları araştırmalar sonucunda elde ettikleri bulguları değerlendirek dinlerin menşei konusu üzerinde çalışmış ve bazı tezler ileri sürmüşlerdir. Bunlardan bir bölümü, dinlerin Şamanizm, Hermetizm, Kabbala ve Epifani gibi evrelerden geçtiğini, Budizm, Konfüçyüsizm ve monoteist ve semâvî dinler olan Yahudilik, Hıristiyanlık ve Müslümanlığın bu dört evreden etkilendiğini iddia eder. Çoğunluğu oluşturan diğer bir bölümü de dinlerin kaynağını Animizm, Natüralizm veya Totemizmin oluşturduğunu ileri sürer. Öte yandan dinlerin kaynağını büyüye dayandıranlar da vardır. İslâm inancına göre ise dinlerin menşei ilâhîdir. İlk insan ve ilk peygamber Hz. Âdem'dir ve tevhid diniyle gelmiştir. Ondan Hz. Muhammed'e kadar gelen hak dinlerin ortak adı İslâm'dır. Politeizm ise insanların bu hak dinden ayrılmaları ve dinin dejenerasyona maruz kalması sonucu ortaya çıkmıştır. Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Kürşat Demirci, Dinlerin Dejenerasyonu, İnsan Yayınları, İstanbul 1996, s. 14-23; Hikmet Tanyu "büyü", DİA, İstanbul 1992, VI, 501-2; Günay Tümer, "Din", DİA, İstanbul 1994, IX, 316-17; Halil Cibran, Dinsel İnanç Sistemlerinde Tanrı Algılayışı, 29. 09. 2002 ([http://www.historicalsense.com/archive/ fener23\\_1.htm](http://www.historicalsense.com/archive/ fener23_1.htm)).

semâvî dinin ulûhiyete dair ortaya koydukları temel noktaları ve görüşleri inceleyip arz etmektedir.

## I. MONOTEİST ANTİK YUNAN FİLOZOFLARINDA ULÛHIYET ANLAYIŞI

Genelde Eski Yunanlıların ulûhiyet anlayışı politeizm üzerine kurulu idi. Tabiat olaylarından her biri ayrı bir Tanrı'yı temsil ediyor ve insana benzetilen bu tanrılara, bir insanın yapabileceği en çirkin şeyler bile isnat edilebiliyordu.<sup>2</sup> Bu nedenle Eski Yunanlıların Tanrı anlayışıyla semâvî hak dinlerdeki Tanrı anlayışı arasında en küçük bir benzerlikten bile söz etmek mümkün değildir.<sup>3</sup> Ancak bu toplum içerisinde zamanla politeist inanca sahip olanların yanı sıra monoteist düşünceye sahip bir kısım filozofların da ortaya çıktığı görülmüştür. Şüphesiz politeist ulûhiyet anlayışında kendisine büyük önem atfedilen ve temeli maddeye dayanan tabiatın, Yunan filozoflarının çoğunluğunun düşüncesi üzerinde büyük etkisi olmuştur.<sup>4</sup> Monoteist Yunan filozoflarının da bu durumdan etkilenmedikleri söylenemez. Bununla birlikte maddeyi inkâr edip düşünceyi tanılaştıran monoteist Yunan filozofları da vardır. Platon (m.ö. 427-347), bu düşünceyi temsil edenlerdendir. Konunun bütünlüğünü sağlamak açısından Platon'dan önce monoteist düşünceyi temsil eden Xenophanes (m.ö. 575-490) ile birlikte Platon ve Aristo'nun (m.ö. 384-322), akabinde de Pilotin'in (m.s. 205-270) konuya ilişkin görüş ve düşüncelerine yer vereceğiz.

### A. XENOPHANES

Elealılar Okulu'nun kurucusu olan<sup>5</sup> Xenophanes, bir filozof olmaktan çok bir din öğreticisidir.<sup>6</sup> O, ulusal mitolojiye, kehanete ve Homeros ile Hesiodos'un insan biçimli tanrılarına şiddetle karşı çıkmıştır. O, didaktik manzumesinden kalan parçalarında konuyla ilgili şu sözlere yer verir: "Bir Tanrı vardır; bu, tanrılar ve insanların en ulusudur; ne biçimi, ne de düşünmesi bakımından ölümlülere benzer; bu tek Tanrı, bütünüyle görmedir, bütünüyle düşünmedir, bütünüyle iştmedir. Hareketsizdir; her zaman aynı kalır. Her şeyi düşüncesiyle zahmetsizce yönetir. Homeros ile Hesiodos, ölümlüler arasında suç sayılan bütün şeyleri tanrılara da yüklemişlerdir. Tanrılar hırsızlık ederler, yalan söylerler, eşlerini aldatırlar. Sonra ölümlüler sanıyorlar ki, tanrılar da kendileri gibi doğmuşlardır, kendileri gibi giyinirler ve kendilerinin biçimindedirler. Nitekim, Habeşliler tanrılarını kendileri gibi yassı burunlu; Trakyalılar sarışın ve mavi gözlü diye düşünürler. Böyle olunca, atların ve arslanların elleri olup da resim yapabilselerdi, atlar tanrılarını at gibi; arslanlar da arslan gibi çizerlerdi. Oysa, tanrılar ne arslan biçimindedirler, ne de zenciler gibidirler. Ne de Yunan heykellerinde olduğu gibi insan kılığındadırlar. Bu uydurma varlıklar yerine, bizi bağrında taşıyan ve kendisinde ne doğuş, ne bozulma, ne değişme, ne oluş bulunan bir sonsuz varlığa tapalım."<sup>7</sup>

Xenophanes'in yukarıdaki ifadelerinden anlaşılmalıdır ki, o sadece tek tanrı inancını savunmakla kalmamış, Homeros ile birlikte onlar gibi düşünen halkın da çok

<sup>2</sup> Hasan Küçük, *Mukayeseli İslâm ve Batı Felsefeleri'nde Sistematik Problemler*, İstanbul 1974, s. 343.

<sup>3</sup> Muhammed Ahmed Abdülkadir, *el-İlmü'l-İlâhî ve Âsâruhu fî'l-Fîkr ve'l-Vâkı'*, yy. 1986, s. 14-15.

<sup>4</sup> M. A. Abdülkadir, *el-İlmü'l-İlâfî*, s. 23.

<sup>5</sup> M. Rosenthal-P. Yudin, *Felsefe Sözlüğü*, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1997, s. 131.

<sup>6</sup> Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1998, s. 25.

<sup>7</sup> Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 15 (Mullach, I, 101-102'den naklen); Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe*, Almanca'dan çev. Oğuz Özügöl, Kabcacı Yayınevi, İstanbul 1994, I, 104-6 (Xenophanes, *Fragments* I, II, 14-16, 21, 23-26'dan naklen); Hüsameddin Erdem, *Bazı Felsefe Meseleleri*, HÜ-ER Yayınları, Konya 1999, s. 156.

tanrıci düşünce ve inançlarını alaya almış ve küçümseyici ifadeler kullanmıştır. Onun bu alaycı ifadeler kullanmasında elbette yergici bir şair olmasının rolü büyüktür. Nitekim o, tenâsüh inancını benimseyen Pisagorculara da ağır eleştirilerde bulunmuş; rivayet edildiğine göre bir gün bir köpeği döven birisini gördüğünde köpeğe acımış ve sesinin çıktığı kadar bağırıp feryat ederek "ey filan, o köpeği dövme; çünkü o benim arkadaşımın ruhudur, ben onu sesinden tanıdım" diyerek alaycı üslup ve tavrını hiç çekinmeden sergilemiştir.<sup>8</sup>

Xenophanes'in Tanrı'nın birliğinden ve O'nun insanların sahip oldukları ve eksiklik ifade eden niteliklerden uzak olduğundan; bunun yanı sıra görme, düşünme ve işitme gibi niteliklerinden söz etmesi, onun peygamberlerin getirmiş olduğu ilâhî mesajlardan etkilenmiş olabileceği izlenimini vermektedir. Aynı zamanda o, Allah'ın hem selbî, hem de sübûtî sıfatlarını hatırlatmaktadır. Nitekim o, sıfatların en yükseği olan Tanrı'nın ilmini itiraf ettiği gibi, O'nun ezeli ve ebedî olduğunu da ifade ve ispat ediyordu.<sup>9</sup> Kısacası o, -Yusuf Kerem'in ifadesine göre- yaygın putperestliğe rağmen zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde Yaratan'la yaratılan arasındaki ayırımın ilkesini keşfetmiştir. Bundan dolayıdır ki bazı araştırmacılara göre Xenophanes, ulûhiyet ilminin vâzıdır.<sup>10</sup>

Xenophanes'in, Allah'ın birliğini formel mantık ile ispat etmeye çalışırken söylemiş olduğu "Eğer her şeyin en güçlüsü Tanrıysa, o zaman sadece bir tek Tanrı var olabilir. Çünkü iki veya daha fazla olsaydı en kudretli olamazdı. Çünkü her dilediğini yapamazdı. Demek ki sadece bir tek Tanrı olabilir"<sup>11</sup> şeklindeki sözleri, Kur'an'ın "Gökte ve yerde, Allah'tan başka tanrılar bulunsaydı oraların nizamı bozulurdu." (Enbiyâ, 21/22) ayeti ile manaca alâkalıdır. Bu da menşei bir olan ilâhi dinlerdeki tevhid inancının ortak karakteristik özelliklerini yansıtmaktadır.

Macit Gökberk ise, Xenophanes'in bu tanrı tasavvurunun monoteizme atılmış bir adım olduğunu, onun açtığı bu yolda, bundan sonra başlıca Yunan filozoflarının da yürüyeceğini, antropomorfik tanrı görüşüyle yapılan bu mücadelenin, Sokrates ve Platon üzerinden geçerek, Antik Çağ'ın sonuna kadar süreceğini belirtir.<sup>12</sup> Gerek Gökberk'in bu ifadelerinden, gerekse Yusuf Kerem'in Xenophanes'le ilgili yukarıdaki beyanlarından onun katıksız monoteist olduğu anlaşılıyor gibiyse de, kanaatimizce onun monoteizmi, semâvî dinlerin ortaya koyduğu monoteizmden farklıdır. Her ne kadar o tanrıtanımaz değil ise de, onun yukarıda zikrettiğimiz "Bir Tanrı vardır; bu, tanrılar ve insanların en ulusudur; ne biçimi, ne de düşünmesi bakımından ölümlülere benzer" şeklindeki ifadelerinden onun başka tanrıları da kabul ettiği görülür. Fakat ona göre her şeyi kuşatan, evreni idare eden ve bir ve tek olan güçlü Tanrı, diğer bütün tanrıların üstünde ve onlara egemen bir Tanrı'dır. Buna karşılık, var olan her şey Tanrı'nın kendindedir.<sup>13</sup> Bu görüşleriyle Xenophanes'in her şeyi yaratan ve yarattıklarından doğa bakımından ayrı, aşkın olan bir Tanrı telâkkisine sahip olmadığı anlaşılmaktadır. Yukarıdaki ifadelerinin yanı sıra Xenophanes'in "Ruhumu ne yana çevirdiy-

<sup>8</sup> Yusuf Kerem, *Târîhu'l-Felsefeti'l-Yûnâniyye*, Dâru'l-Meârif, Kahire 1966, s. 27.

<sup>9</sup> Paul Janet-Gabriel Séailles, *Metâlib ve Mezâlib*, Fransızca'dan çev. Elmalılı M. Hamdi Yazır, Eser Neşriyat, İstanbul 1978, s. 234; Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 425.

<sup>10</sup> Yusuf Kerem, *Târîhu'l-Felsefeti'l-Yûnâniyye*, s. 28

<sup>11</sup> Paul Janet, Gabriel Séailles, *Metâlib ve Mezâlib*, s. 234; Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe*, I, 107-8.

<sup>12</sup> Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 26.

<sup>13</sup> Kâmiran Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, AÜİFY, Ankara 2001, s. 18.



sem hep tek ve aynı evrensel varlığı buldum karşımda. Ebedî ve boşlukta duran evren ise bana tek ve bir cins olan varlığı gösterdi her zaman"<sup>14</sup> şeklindeki sözleriyle, Sextus Empiricus'un "Diğer insanların tasarımlarının tersine Xenophanes evrenin bir ve Tanrı'nın şeyler toplamıyla yek vücut olduğunu öne sürüyor; tanrı küre biçimindeymiş, her çeşit acıdan ve deritten, değişiklikten uzakmış, üstelik akıllı bir varlıkmiş"<sup>15</sup> biçimindeki beyanları, onun daha çok tümtanrıçı/panteist bir monoteizmi benimsediğini gösterir. Nitekim Weber'in onu "sözleriyle ve yazılarıyla panteizmle aynı şey olan felsefî monoteizmin gerçek yaratıcısıdır". şeklinde nitelemesi de,<sup>16</sup> bu tespiti doğrulamaktadır. Dolayısıyla Xenophanes'e göre Tanrı yaratıcı olmayıp evren ile özdeştir, evrene eşittir.

Xenophanes'in Tanrı'yı küre şeklinde nitelemesi, O'nu mekânlı bir varlık olarak kabul etmesidir. Bu ise Tanrı'nın maddî bir varlık olduğu sonucunu verir. Aynı zamanda bu, onun materyalist bir panteist olduğunu gösterir. O halde nasıl oluyor da maddî ve evrenle bir olan bu Tanrı her şeyi düşüncesiyle zahmetsizce yönetebiliyor? Burada apaçık bir çelişki söz konusudur. Zira Tanrı'nın her şeyi düşüncesiyle yönetmesi demek, O'nun maddî olmaması ve evrenden farklı olması demektir. Kanaatimizce o, düşünmeyi maddî bir şey olarak telâkki etmektedir ki, ancak bu şekilde aradaki çelişki kalkmış olur. Yoksa Tanrı hem her şey olacak, hem de her şeyi hareket ettirecek veya düşüncesiyle yönetecektir ki, bunu akıl ve mantıkla telif etmek mümkün gözükmemektedir. Öte yandan onun, insanbiçimci tanrılar anlayışına karşı çıkmasıyla, Tanrı'yı hareketsiz bir şekilde durmakla ve sağa sola hareket etmemekle nitelemesini de anlamak oldukça zordur veya gülünç bir durumdur. Zira onun bu nitelemesi de insanbiçimci bir nitelemeden başka bir şey değildir. Onun Tanrı'yı bütünüyle görme, bütünüyle düşünme ve bütünüyle işitme olarak nitelemesine gelince, bu onun Tanrı'yı canlı, akıllı ve duyarlı bir varlık olarak tasavvur ettiğini, bu işlevlerin yerine getirilebilmesi için insanların özel organlara sahip olması gerekliliğine karşın, Tanrı'nın bu tür şeylere ihtiyacının olmadığına inandığını göstermektedir.<sup>17</sup>

Yukarıda belirtildiği üzere Tanrı'nın bir olduğunu söyleyen Xenophanes, özel olarak bu konuda herhangi bir akıl yürütmede bulunmamıştır. Ancak Onun Tanrı'yı, tanrıların ve insanların en ulusu ve en mükemmeli olarak nitelemesi, mantikî olarak onu Tanrı'nın bir olduğu düşüncesine sevk etmiştir.

## B. PLATON

Platon, ulûhiyetle ilgili görüşlerini açıklarken doğrudan Tanrı ve O'nun sıfatlarına temas etmez. Aslında ondan Tanrı'nın birliğine ilişkin bize gelen bilgiler, çok net bir durum arz etmemektedir. O, ulûhiyet konusunu; ruhun ölmezliği, ideler öğretisi ve tabiat kavramı gibi hususları izah ederken dolaylı olarak ele alır.<sup>18</sup> Meselâ o, *Phaidon* adlı eserinde Kebes (m.ö. 440'a doğru) ile Sokrat'ı (m.ö. 470-399) konuştururken Sokrat'ın, ölümsüz ruhun asıl yere, katıksız yere, görülmeyen yere, iyi ve bilge bir Tanrı'nın yanına, ilâhî olana, kendisine benzeyene doğru gittiğini ifade ettiğini söyler.<sup>19</sup>

<sup>14</sup> Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe*, s. 106 (Timon, fr. 59=21 A 35'ten naklen).

<sup>15</sup> Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe*, s. 107 (Sextus Empiricus, Pyrhonculuğun Anahatları, I 224=21 A 35'ten naklen).

<sup>16</sup> Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 15.

<sup>17</sup> Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, İzmir 1995, s. 89.

<sup>18</sup> Küçük, *İslâm ve Batı Felsefeleri*, s. 349-50. Ayrıca bkz. H. Hüseyin Tunçbilek, *Allah'ın Sıfatlarının Mahiyeti Problemi*, DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: XVI, Yaz-Sonbahar, İzmir 2002, s. 170-77.

<sup>19</sup> Elflaton, *Phadon*, çev. Hamdi Ragıp Atademir ve Suut Kemal Yetkin, İstanbul 1943, s. 58-59.

Tanrı'ya dair bu nitelendirmenin bizzat Platon'a ait olduğu varsayımında o, ölümsüz ruhtan söz ederken hem ruhun hem de Tanrı'nın bazı niteliklerini zikretmiş olmaktadır. Yine o, *Philebos* adlı başka bir eserinde Sokrat ile Protarkhos'u konuşturur. Bu konuşmada Sokrat, yaratanın, meydana gelenden daima önce geldiğini, sonuç itibarıyla meydana gelenin sona kaldığını, dolayısıyla bunların aynı şeyler olmadığını; birincisinin sebep, ötekinin ise, varlık haline geçişinde bu sebebe bağlı olan şey olduğunu ve birincisinin sonsuz, ikincisinin ise sonlu olduğunu ifade eder.<sup>20</sup> Onun bu ifadelerinden yaratıcı konumunda olan Tanrı'nın sonsuz; yaratılmış olan âlemin ise sonlu olduğu ve âlemin kıdemi görüşünü benimsemediği anlaşılmaktadır. Ne var ki o, mezkûr ifadelerin hemen akabinde sonsuz olan Tanrı ile sonlu olan âlemin karışımından meydana gelen üçüncü bir kategoriye, en sonunda da bu karışma ile bu meydana gelmenin sebebi olan dördüncü kategoriye yer vermektedir. Protarkhos'un, Sokrat'ın bu dördüncü kategorisini doğruladığı ve Platon'un da buna herhangi bir itirazda bulunmadığı göz önüne alındığında, onun bu düşünceleri benimsediği anlaşılır.

Platon'un ifadesine göre âlem, duyulur âlem ve ideler âlemi olmak üzere ikiye ayrılır. İdeler âlemi akılla kavranan gerçek âlem veya hakikatler âlemi; duyulur âlem ise, duyularımızın bize bildirdiği gölgeler âlemidir.<sup>21</sup> İdeler âleminde iyinin, güzelin, eşyanın asılları veya örnekleri vardır.<sup>22</sup> Nesnelerin ilk örnekleri (paradeigmata) olan ideler;<sup>23</sup> sürekli oluş hâlinde olan ve devamlı değişen duyular âlemine karşın dâimî, değişmeyen, yok olmayan,<sup>24</sup> kandırılmayan, herkese iyilik eden (...) en güzel ve en doğru varlıklar ve aynı zamanda tanrılardır.<sup>25</sup> Nous/Evrensel Akıl ya da Tanrı bu ilk örneklerle bakarak yeryüzündeki nesnelere yaratmıştır. Dolayısıyla gördüğümüz nesnelere bu ilk örneklerin kopyasıdır.<sup>26</sup>

Platon, *Cumhuriyet* adlı eserinde "İdeler İdesi" veya kısaca "İde" diye adlandırdığı Tanrı'nın genel olarak sıfatlarından söz ederken, O'nu mutlak kudret, hayat, irade ve ilim/akıl gibi sıfatlarla nitelemektedir.<sup>27</sup> Fakat onun burada, *inâyet/Tanrı'nın ilgisi* konusu üzerinde çokça durmasına karşın -ki kanaatimizce inâyet kesinlikle ilme delâlet eder-, açıkça ve doğrudan ilm-i ilâhî konusunu ele almadığı görülür. Onun halk ve tekvine/yaratmaya sıkça yer verdiği "*Timaios*" kıssasında ise ulûhiyet kavramının Tanrı'nın ilimle ilişkisi açısından açıkça işlendiğine şahit olunur.<sup>28</sup>

Platon'un yukarıdaki görüş ve ifadelerine bakıldığında onun bazen tekil olarak "Tanrı"dan,<sup>29</sup> bazen de çoğul olarak "*tanrılar*"dan söz ettiği görülür.<sup>30</sup> "Tanrılar"dan söz etmesi dikkate alındığında onu politeist/çok tanrıci saymak mümkündür. Ancak ona göre bu tanrılar; en yüce, ezeli ve ebedî olan, evreni yaratan, ona hükmeden ve akilla-

<sup>20</sup> Platon, *Philebos*, MEB, İstanbul 1943, s. 39.

<sup>21</sup> Eflatun, *Timaios*, çev. Erol Güney ve Lütfi Ay, İstanbul 1989, s. 29; Fahrettin Olguner, *Batı ve İslâm Dünyası'nda Eflatun'un Timaios'u*, Konya 1990, s. 2; Mahmud Ebu'l-Feyz el-Menûfi, *Tehâfütü'l-Felâsife*, Kahire 1970, s. 89.

<sup>22</sup> Hüsamuddin Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Konya 1993, s. 108-9.

<sup>23</sup> Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 1998, s. 64.

<sup>24</sup> Menûfi, *Tehâfüt*, s. 89.

<sup>25</sup> Olguner, "Eflatun", *DİA*, İstanbul 1994, X, 471.

<sup>26</sup> Eflatun, *Timaios*, s. 29; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 64.

<sup>27</sup> M. A. Abdülkadir, *el-İlmü'l-İlâfî ve Âsârulu fi'l-Fikri ve'l-Nâki*, yy., 1986, s. 55-56 (Plato, *Timaos*, p. 446 *Gread Books of the Western World 7*'den naklen).

<sup>28</sup> M. A. Abdülkadir, *el-İlmü'l-İlâfî*, s. 59.

<sup>29</sup> Platon, *Timaios*'un birçok yerinde "Tanrı"yı tekil olarak kullanır. Bkz. s. 27, 31, 32, 35, 36, 48, 49, 56...

<sup>30</sup> Platon yine yukarıdaki eserinde "*tanrılar*"dan da sıkça bahseder. Bkz. s. 19, 27, 30, 46, 47, 53, 58.

rın kavrayamadığı Allah anlamında Demiourgos/Sâni' tarafından yaratılmışlardır.<sup>31</sup> Bu durumda Platon'un "tanrılar"dan söz etmesini, içinde bulunduğu toplumun çok tanrıçılığına taviz vermiş olmasına<sup>32</sup> veya toplumun resmî politeizmine ters düşmeme düşüncesine sahip olmasına bağlamak<sup>33</sup> mümkündür. Aslında ona göre yaratıcı ve gerçek olan Tanrı tektir. Fakat Weber'in vurguladığı gibi, tam anlamıyla gerçek Tanrı olarak kabul etmiş olduğu bu Tanrı da mutlak görünmemektedir; çünkü bu Tanrı varlıkları yaratırken ezeli ve ebedîye bakıyor ve onu eserine örnek olarak alıyor. Binaenaleyh ezeli ve ebedî *İde'*dir, *İyi'*dir. Şu halde nasıl ki kopyacı taklit ettiği örneğe bağlı kalıyorsa, yaratıcı da *İde'*ye bağlı kalmaktadır. En Yüksek ve Mutlak Varlık olması için örneğinin aynı, yani *İde'*nin kendisi, kişileşmiş İyi olması gerekir. "Bir modele göre çalıştığı kabul edilen Demiourgos, yaratıcı ve yaratılanın modelinde birleşmektedir. Burada Tanrı ile *İde'* aynıleşir; çünkü *İde'* de, Tanrı da tesir eden, şekil veren, yaratıcı olarak düşünülen şeydir. Böylece Demiourgos ile *İde'*nin bir ve aynı olduğu, Platon'un İyi'ye ve En Yüksek Varlık'a vermiş olduğu sıfatlardan açıkça anlaşılmaktadır..."<sup>34</sup>

Platon'un sözlerini açıklamaya çalışan bazı yazarlar, onun sanatlı bir üslupla farklı durumlarda farklı ifadeler kullandığını, ancak bununla farklı şeyler söylemek istemediğini ileri sürmektedirler. Onlara göre Platon'un kullandığı Tanrı ile *İde'* kelimeleri birbiriyle uyum arz eden eş anlamlı iki kelimedir. O bunları kullanırken bir tek anlamı kastetmektedir.<sup>35</sup> Kanaatimizce Platon'un sözlerini şerh eden bu yazarlar, ona ait açık ve net metinlerin şahadetine dayanmaktan daha çok, onun görüşlerini etüt edenlerin verdikleri bilgilere dayanarak, söylemediği şeyleri ona nispet etmiş veya onun sözlerini monoteizme götürecek şekilde yorumlamış ve sonuçta onu katıksız bir monoteist gösterme yanlısına düşmüşlerdir. Bu nedenledir ki, bazıları onun "tanrılar"dan söz etmesini bulunduğu toplumun inancına veya resmî politeizmine ters düşmeme düşüncesine bağlarken, kimileri de onun tıpkı içinde bulunduğu toplum gibi puta tapan politeist biri olduğunu, ancak antropomorfik Tanrı anlayışıyla bazı bid'at ve hurâfeler hususunda topluma karşı çıktığını ifade ederler. Kaldı ki onun ideler teorisıyla ulûhiyet arasındaki gerçek ilişki de bilinmemektedir. Weber'in ve bazı şârihlerin zorlamalarıyla Platon'un *İde'*si ile Tanrı'nın bir olduğunu ifadeye çalışmaları da kanaatimizce yanlış bir yaklaşımdır. Zira Weber, bir taraftan "Tanrı ve *İde'* Platon'da o kadar birleşmektedirler ki, bazen Tanrı *İde'*den, bazen *İde'*, her şeyin ezeli ve ebedî kaynağı olan Tanrı'dan çıkar. Eğer Tanrı *İde'*nin bazen aşağısında, bazen yukarısında gibi gösteriliyorsa, bizim için ortasını almaktan ve Platon'un Tanrısı'nın ne *İde'*den aşağı, ne ona üstün olduğunu, ama onunla bir olduğunu söylemekten başka yapacak bir şey yoktur" derken<sup>36</sup> ve Platon'un açıkça ifade etmediği şeyleri ona nispet ederken, diğer taraftan Platon'a göre maddenin cisim olmadığını, fakat *İde'*nin şekil verici etkisiyle cisim olabileceğini, Tanrı'nın yaratmasının söz konusu olmadığını söylemektedir.<sup>37</sup> Bu durumda Platon'a göre yaratma etkilemek olup, Weber'in tespitine göre bu etki *İde'*ye nispet edilmektedir. Peki nasıl oluyor da etki eden *İde'* ile, yaratmak bir tarafa, etki bile

<sup>31</sup> Eflatun, *Timaios*, s. 31-32, 47-48.

<sup>32</sup> Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul 1998, s. 56; Olguner, "Eflatun", *DİA*, X, 471.

<sup>33</sup> Olguner, "Eflatun", *DİA*, X, 471.

<sup>34</sup> Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 56-57, Erdem, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, s. 109-10.

<sup>35</sup> Ahmed Emin ve Zeki Necib, *Kıssatü'l-Felsefetü'l-Yûnâniyye*, Kahire 1949, s. 168-69.

<sup>36</sup> Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 57.

<sup>37</sup> Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 60.

etmeyen Tanrı bir oluyor? Hani birbirinden ne aşağı ne de yukarı idi? Hani her şeyin ezeli ve ebedî kaynağı Tanrı idi? Akıl ve mantık cidarlarını zorlayan bu sorulara nasıl cevap verilir bilinmez. Ne var ki bu konuda Weber, Platon'a ait olduğunu ileri sürdüğü şu ifadeler yer verir: "O (madde), İde'nin meydana getirdiği, Tanrı'nın yarattığı şey değildir; çünkü 1. varlık yokluğu meydana getiremez; 2. yaratmak etkilemektir; imdi her etki, üzerinde işlediği ve etkisini alan bir şeye gerek gösterir; şu halde tanrısal faaliyet maddeye gerek gösterir ve asla onu yaratamaz. İde'nin yaratıcı faaliyetinin şartı olan madde, Tanrı kadar ezeldir. Maddenin ezeli olması İde'nin yüksek azame-tinden bir şey eksiltmez; bundan dolayı İde, en yüksek varlık olmaktan çıkmaz; oysa maddenin ezeli varlığı, ezeli yokluğa denktir."<sup>38</sup> Görüldüğü üzere bu ifadeler sorulan sorulara tam olarak cevap oluşturmamaktadır. İde ile Tanrı'yı bir olarak kabul etsek bile, ancak bu Tanrı yaratıcı değil, biçim ve düzen veren bir Tanrı'dır.

Öte yandan Sokrates'le Protarkhos arasında geçen diyalogda ifade edilen dört-lü kategoriye gerçek monoteizmle veya hakikî ulûhiyet anlayışıyla bağdaştırmak müm-kün gözükmemektedir. Bu görüşü benimsediği varsayıldığında onun, semâvî dinlerin getirdiği ulûhiyet anlayışında olmadığı görülür.

### C. ARISTO

Aristo'nun ulûhiyet anlayışına gelince, o bu konuda önce *İlk Muharrik* diye adlandırdığı Tanrı'nın varlığını ispata çalışır ve bu kâinatta zorunlu olarak var ve sonsuz olan hareketi,<sup>39</sup> kendisi hareket etmeyip kâinatı hareket ettirenin varlığına delil gösterir. Aslında her hareketin bir hareket ettireni vardır. Bu hareket ettiren de hareketini başka bir hareket ettirenden alır. Ancak bu hareket nedenleri zincirinin sonsuza kadar devam etmesi mümkün olmadığı için, bunun hareket etmeyen bir nedende son bulması gerekir ki, bu neden, bu kâinatın Tanrısı ve Aristo'nun deyimiyle *İlk Muharrik*'dir.<sup>40</sup>

İlk Muharrik'in varlığını Tanrı-âlem ilişkisi içerisinde bu şekilde ispat etmeye çalışan Aristo, O'nun niteliklerinden de söz eder. Ona göre İlk Muharrik, ezeli ve sonsuz hareketin nedeni olduğu için ezeli ve sonsuzdur. Sonsuz bir şeyin de kesintisiz/muttasıl ve sürekli/dâimî olma zorunluluğu vardır. Bu da onun bir olmasını gerektirir. Hareket bir olunca hareket ettirenin de bir olması zorunludur.<sup>41</sup>

Hareketsizlik,<sup>42</sup> bir niceliğe/miktara sahip olmama ve basit/bölünemez olma,<sup>43</sup> İlk Muharrik'in nitelikleri arasında yer alır. Aynı zamanda O, salt fiildir,<sup>44</sup> salt iyiliktir<sup>45</sup> ve hayat sahibidir. Çünkü Aristo'ya göre aklın fiili hayattır ve Tanrı, işte bu fiildir. Ö-zünden sudûr eden fiili ise, ezeli erdemli hayattır. Ancak O'nun hayatı, özünü bilmeye veya başka bir deyişle ilmüne râcîdir.<sup>46</sup>

Aristo'ya göre bu Tanrı akl, âkil ve ma'kul veya bilme, bilen ve bilinendir. Tanrı'nın bilgisi en mükemmel olduğuna göre O'nun objesinin de en mükemmel olması

<sup>38</sup> Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 60.

<sup>39</sup> Aristoteles, *es-Sema' et-Tabii/Physica*, çev. Ahmed Lutfi es-Seyyid, Kahire 1935, VIII, 7.

<sup>40</sup> Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İzmir 1985-1993, II, 163 vd.

<sup>41</sup> Aristoteles, *Physica*, VIII, 4, 7.

<sup>42</sup> Aristoteles, *Metafizik*, II, 168-69; a.mlf., *Physica*, VIII, 6.

<sup>43</sup> Aristoteles, *Physica*, VIII, 15.

<sup>44</sup> Ebu'l-Velid Muhammed b. Rüşd, *Tefsîru Ma'ba'de't-Tabia*, Beyrut 1938-1948, s. 1614.

<sup>45</sup> Hamûde Çarâbe, *İbn Sînâ beyne'd-Din ve'l-Felsefe*, Kahire 1392/1972, s. 67.

<sup>46</sup> İbn Rüşd, *Tefsîru Ma'ba'de't-Tabia*, s. 1613.

gerekir. Dolayısıyla O'nun bilgisinin objesi yine kendisidir. Bu nedenle O, sadece kendisini bilir ve düşünür. Aynı zamanda Tanrı âşik ve mâşuktur. O, özüne âşıktır. Dolayısıyla özü O'nun mâşukudur. Ayrıca O, evrenin mâşukudur ki, neden ve gaye olması hasebiyle evren O'na yönelir.<sup>47</sup>

Ayrıca Aristo, Vâcibü'l-Vücut olarak adlandırdığı Tanrı'yı *salt form/sûret* olarak niteler. Âlemin aslı olarak kabul ettiği "Mümkünü'l-Vücut"u madde ve heyulâ diye ifade eder.<sup>48</sup>

Buraya kadar anlatılanların ışığında Aristo'nun İlk Muharrik ve sıfatları veya ulûhiyetle ilgili görüşlerinden şu sonuçları çıkarmak mümkündür:

1. Aristo, maddenin ezelf olduğunu kabul ettiği için ona göre Tanrı âlemin yaratıcısı değil, yapıcısı ve mimarıdır. O'nun bu âlemlerle olan ilişkisi, ham maddeden heykel yapan bir heykeltıraşın heykelle olan ilişkisi gibidir. Meselâ bir heykeltıraş, heykelin ilk malzemesi olan maddeyi yoğurur ve onu belirli bir şekle sokar. Bunu yaparken muayyen bir gayesi vardır. Gerek heykelin hamurunu yoğurmak için harekete geçmesi, gerek onu belirli bir şekle sokması ve gerekse muayyen bir gayeye göre çalışmasının bir nedeni vardır ki, işte o, ilk neden dediğimiz düşünmedir.<sup>49</sup>

2. Tanrı, kendisi gibi ezelf olan âleme sadece bir hareket vermiş ve ondan sonra istirahatâ çekilmiş, âlemdaki hareketliliğe bir etkide bulunmamıştır. Bu duruma göre inâyeti olmayan Tanrı, sanki tembel bir niteliğe bürünmüş olmaktadır.<sup>50</sup>

3. Aristo, Tanrı'nın zâtı ve sıfatları hakkında selbî ifadeler kullanmaktadır. Yani Tanrı'nın ne olduğu değil de ne olmadığı veya hangi sıfatlarla nitelenemeyeceği üzerinde durmaktadır. Aristo'nun sıfatlarla ilgili bu anlayışıyla Mu'tezile'nin anlayışı arasında bir benzerliğin olduğu görülmektedir. Bu durum, Mu'tezile'nin Antik Yunan filozoflarından önemli ölçüde etkilendiğini gösterir.

4. Aristo, Tanrı'yı kendi dışındaki varlıkları bilmekten tenzih etmeye çalışmıştır. Çünkü ona göre Tanrı'nın bunları bilmesi, zâtında değişmeye<sup>51</sup> ve bilinen nesnelere sayısınca çokluğun oluşmasına neden olur. Oysa Tanrı böyle bir şeyden uzaktır. Ayrıca Tanrı'nın en önemli niteliklerinden olan basitliğin kalıcılığı ve yücelik ve bağımsızlığının korunması, dışarıdan kendisine bilinenlerin/mâlûmatın nispet edilmemesiyle mümkündür. Yani Tanrı zâtının dışındakileri bilmemektedir. Özellikle zâtının dışındaki varlıkların mahiyetlerinin, kendi mahiyetinden daha aşağı olmasından dolayı Tanrı'nın bu sıfatla nitelendirilmemesi gerekir.<sup>52</sup> Çünkü O'nun ilminin konusu veya objesi mü-kemmel olan zâttır.

5. Tanrı'ya bazı sıfatları nispet eden Aristo, sonuçta bunları Tanrı'nın ilmine indirgemekle –ki ilim zâtının ayındır– sıfatların zâtın aynı olduğu görüşünü benimsemiştir.

Görüldüğü üzere Aristo, tenzih düşüncesiyle yola çıkmış fakat Tanrı'nın sıfatlarını ilmene indirgeyip, ilmîni de zâtıyla sınırlandırmak sûretiyle ta'tile/ilim sıfatıyla birlikte diğer sıfatları da inkâr yoluna gitmiştir.

<sup>47</sup> İbn Rüşd, *Tefsîru Ma'ba'de't-Tabîa*, s. 1614.

<sup>48</sup> Muhammed el-Behiy, *el-Cânibü'l-İlâhî mine't-Tefâri'l-İslâmî*, Kahire 1391/1972, s. 261.

<sup>49</sup> Küçük, *İslâm ve Batı Felsefesi*, s. 352; Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 119.

<sup>50</sup> Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul 1983, s. 218; Küçük, *İslâm ve Batı Felsefesi*, s. 352.

<sup>51</sup> Aristo, *Makâletü Harfî'l-Lâm* (Aristo inde'l-Arab içinde), Kahire 1947, s. 9.

<sup>52</sup> Aristo, *Makâle*, s. 9.

## D. PLOTİN

Yeni-Platonculuk'un kurucusu<sup>53</sup> olan Plotin, Platon'un metafiziğini biraz daha farklı bir versiyon içinde öne sürmüş olan antimaterialist bir filozoftur. O, "İlk", "Bir" ve "İyi" gibi isimlerle andığı "Tanrı"yı her şeye egemen kozmik düzenin nedeni ve iyilik ve güzelliğin kaynağı olarak niteler.<sup>54</sup> Ona göre âlem bizzat Tanrı'nın kendisinden sudûr etmekte ve taşmaktadır. Bizim Tanrı'ya bilmemize ve O'nu kelimelerle anlatmamıza imkân yoktur.<sup>55</sup> O'nun varlığı/vücudu yoktur; çünkü O, varlığın da üstündedir.<sup>56</sup> O'na "Mevcut" da denmez; çünkü mevcut, sınırlı bir formdur. Halbuki Tanrı, zihni/aklı form olmaktan bile uzaktır.<sup>57</sup> O, ancak selbî sıfatlarla nitelendirilebilir. Yani O, madde değildir, cevher değildir, araz değildir, hareket değildir, sükûn değildir ve aynı zamanda sıfat da değildir. Çünkü O, bütün sıfatlardan ve nitelemelerden önce ve onlardan yücedir.<sup>58</sup> Görüldüğü üzere "Bir"i selbî sıfatlarla niteleyen Plotin, O'nu pozitif veya sübûtî sıfatlardan soyutlar. Çünkü ona göre "Bir" in bu sıfatlarla nitelendirilmesi, O'nda çokluk meydana getirir ve bu, O'nun bir'liğine aykırı olduğu gibi, aynı zamanda başkasına muhtaç olduğu sonucuna da götürür. Halbuki O, bütün varlığın nedeni ve varlığı kendinden olandır.<sup>59</sup> O, özünde mutlak olarak birdir. O, gerçekte bir olduğu gibi zihni tasavvurda da birdir. Yani O, her yönden birdir. Hiçbir şekilde O'nun bileşik olması düşünülemediği gibi, O'nda çokluk da söz konusu değildir. Bundan dolayı O, tamamen basittir/bölünemez.<sup>60</sup>

Bir'liğine halel gelir düşüncesiyle İlk'in hiçbir sıfatla nitelenemeyeceğini ısrarla vurgulayan Plotin, nasıl oluyor da O'nu "İyi" olarak niteleyebiliyor? İlk'in bu sıfatla nitelenmesi bir'liğine halel getirmiyor mu ve bu en azından O'nun özünde çokluğa yol açmıyor mu? Her ne kadar Plotin, bu sorulara "İlk'in 'İyi' olarak nitelenmesi, iyiliğin O'nun zâtıyla kâim olması anlamında olmayıp, tersine 'İyi'nin zâtının aynı olduğu anlamındadır" şeklinde cevap vermiş olsa da, kendi ölçüleri açısından bakıldığında onun bu cevabı, İlk'in zâtındaki itibarî çokluğu ortadan kaldırmaz. Bir taraftan çokluğa yol açar düşüncesiyle İlk'in hiçbir sıfatla nitelenemeyeceğini söylemek, diğer taraftan da kendisi için şu veya bu vasıfla nitelemeyi geçerli görmek apaçık bir çelişkidir başka bir şey değildir.<sup>61</sup>

Plotin'in çelişkilerinden biri de İlk'i sadece negatif/selbî sıfatlarla nitelemesinde görülmektedir. İlk'i pozitif/sübûtî sıfatlarla nitelemenin O'nda çokluk meydana getireceğini ve başka şeylere muhtaç olmasına yol açacağını savunan Plotin'in İlk'i "İyi" olarak nitelemesi pozitif niteleme değil de nedir? Öbür taraftan İlk'in pozitif sıfatlarla nitelenemeyeceğini söylemek, O'nun ilminin, iradesinin, kudretinin (...) olmadığını söylemek demektir. Nitekim Mehmet S. Aydın Tanrı'nın bilgisi konusunu izah ederken

<sup>53</sup> Rosenthal-Yudin, *Felsefe Sözlüğü*, s. 385; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 117.

<sup>54</sup> M. A. Abdülkadir, *el-İlmü'l-İlâhî*, s. 70.

<sup>55</sup> Ernst von Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, İm Yayın, İstanbul 1999, s. 290; Muhammed Ebu Zehra, *Muhâdarât fi'n Nasrâniyye*, yy., 1392/1972, s. 38.

<sup>56</sup> M. A. Abdülkadir, *el-İlmü'l-İlâfî*, s. 70.

<sup>57</sup> M. A. Abdülkadir, *el-İlmü'l-İlâhî*, s. 70 (Plotinus, *The Six Enneads*, p. 353, Ninth Tractate Translated by: S. Mackenna. Chicago 1952 *Great Books of The Western World*'dan Naklen).

<sup>58</sup> Mahmûd Ebu'l-Feyz el-Menûfî, *Tefâfütü'l-Felsefe*, Dâru Nahdati Mısır, Kahire 1970, s. 133; Ebu Zehra, *Muhâdarât*, s. 39.

<sup>59</sup> M. A. Abdülkadir, *el-İlmü'l-İlâhî*, s. 71.

<sup>60</sup> Behiy, *el-Cânibü'l-İlâhî*, s. 118.

<sup>61</sup> Behiy, *el-Cânibü'l-İlâhî*, s. 119.

bu hususa işaret etmiş ve "tartışmalı bir konu olmasına rağmen, öyle görünüyor ki, Plotin'in Tanrısı da, en azından bugün öne sürdüğümüz manada, âlemi bilmemektedir" gibi ifadelere yer vermiştir.<sup>62</sup>

Plotin'in pozitif/sübûti sıfatları kabul etmemesinin en büyük sakıncalarından biri de, Tanrı'nın insan seviyesine bile çıkamadığıdır. Çünkü insan belirli bir bilgiye, varlığa, özgür iradeye vb. sahip iken, Tanrı bütün bunlardan mahrum olacak ve bu Tanrı, içkin ve aşkın bir Tanrı olacak. Bu nasıl bir Tanrı anlayışıdır! Bu nedenle denilebilir ki, Plotin'in Tanrısı, Stoalıların zannettiği gibi içkin bir Tanrı olmadığı gibi, Aristoteles'in benimsediği gibi aşkın bir Tanrı da değildir. O, bu ikisinin arasında mutlak ve değişmez bir "Birlik"tir.<sup>63</sup>

Sudûr teorisini benimseyen Plotin'in, aslında Tanrı'nın özgür yaratma eylemini kabul etmediği görülür. Çünkü ona göre Tanrı'nın eşyayı hiçten özgür bir şekilde yaratması, O'nda değişikliğin meydana gelmesine neden olur. Aynı zamanda bu durum O'nun sükûnetini ve kendi kendine yetmesini de bozar. Bu görüşleriyle Plotin Tanrı'nın özgür yaratmasına karşı çıktığı kadar panteizme de karşı çıkar. Onun sudûr teorisini, deizm ile panteizm arasında bir orta yoldan ibarettir.<sup>64</sup>

Kısacası Plotin'in "Bir"i, "varlığın kendisidir, birliğin kendisidir, etki ve eylemin kendisidir. Monoteist dinlerde olduğu gibi, âlemi hiçlikten yaratmamıştır. Sonra bu Tanrı, Platon ve Aristo'da olduğu gibi, sonsuz olarak mevcut olan bir malzemeye sadece bir şekil ve düzen de vermemiştir. Her şey Tanrı'dan yayılıp çıkmış ve gelişmiştir."<sup>65</sup> Bütün bu anlatılanlara ve Plotin'in bir dönem İskenderiye'de kalmış olmasına bakıldığında denilebilir ki, onun düşüncesine şekil veren Hermetik Felsefedir.

Yeni Platonculuk akımının batıya girmesi, Plotin'in eserlerinin Victorinus tarafından Lâtince'ye çevrilmesiyle başlamıştır. Saint Augustine'i etkileyen bu tercüme, Hıristiyanlığın teolojik inançları için ihtiyaç duyduğu fikri ve metafizik sisteme kavuşmasında da etkin rol oynamıştır. Bu akımın İslâm ve Musevî felsefe ve mistisizmini etkilediği de bilinmektedir. İbn Sînâ, Solomon Ben Judah, İbn Gabriol ve Judah Ha-Levi gibi düşünürler, bu geleneği sürdürenler arasında yer almaktadırlar.<sup>66</sup>

## II. YAHUDİLİKTE ULÛHIYET ANLAYIŞI

Yahudilikte ulûhiyet anlayışı, yukarıda düşüncelerine yer verdiğimiz Yunan filozoflarının ulûhiyet anlayışından farklıdır. Her ne kadar Yahudilikle ilgili metinler ve bunların şerhleri, teçsime yani Tanrı'yı cisimleştirmeye meyilli olup, bu konuda aşırılık arz ediyorsa da,<sup>67</sup> mütedil Yahudilikte Tanrı'nın yüceliği ve kutsiyeti kendisini gösterir. Çünkü O bir Tanrı'dır.<sup>68</sup>

Kitab-ı Mukaddes'e göre Tanrı; yaratıcıdır (Tekvin, 1/1), kâdirdir (Tekvin, 17/1-2; Nahum, 1/4), merhametlidir (Çıkış, 33/19). O'nu kimse göremez (Çıkış, 33/20, 22). Âdildir, haksızlık etmez (Tesniye, 32/4; Nahum, 1/3). Büyüktür ve çok hamde lâyıktır (Mezmurlar, 145/3). Çok sabırlıdır ve inâyeti büyüktür (Mezmurlar, 145/8). Aziz'dir,

<sup>62</sup> Mehmet S. Aydın, *Âlemden Allâli'a*, Ufuk Kitapları, İstanbul 2000, s. 81.

<sup>63</sup> Erdem, *Bazı Felsefe Meseleleri*, s. 159.

<sup>64</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 725.

<sup>65</sup> Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, s. 124.

<sup>66</sup> Eren Erbabacan, *Platon, Yeni Platonculuk, Aristoteles*, Historicalsense, 01. 07. 2002 ([http://www.historicalsense.com/archive/platon\\_anasayfa.htm-6k](http://www.historicalsense.com/archive/platon_anasayfa.htm-6k))

<sup>67</sup> Muhammed es-Seyyid el-Celeynüd, *Kadıyyetü't-Tevlûd beyn'e'd-Dîn ve'l-Felsefe*, Kahire 1981, s. 32.

<sup>68</sup> M. A. Abdülkadir, *el-İlmü'l-İlâhî*, s. 15.

Cebbar'dır (Mezmurlar, 145/11), Rezzak'tır, her yaşayanın rızkını O verir (Mezmurlar, 145/16). Kendisini çağırانların hepsine yakındır (Mezmurlar, 145/18). Tanrı Yahova âlimdir, her şeyi bilir (Mezmurlar, 139/1-2). Hükümdardır, yüce bir taht üzerindedir (İşaya, 6/1). Kuddûs'tur; bütün dünya O'nun izzetiyle doludur (İşaya, 6/3). Gazaplıdır (İşaya, 9/19), her şeyi yapan ve takdir edendir (Amos, 1/4). Kâinatı idare eder (Mezmurlar, 33/13). İntikam alabilir (Nahum, 2). Çok kuvvetlidir (Nahum, 1/3) ve her şeye gücü yeter (Nahum, 1/4).

Yahudi kaynaklarının Tanrı hakkında söylediği sıfatlar, yukarıdakilerden ibaret değildir. Ancak bu kadarı bile onların ulûhiyet anlayışları hakkında bize belirli bir fikir vermektedir. Aslında Yahudiliğin ulûhiyet anlayışının temelini Tanrı'nın varlığı ve birliği oluşturur. Tanrı'nın birliği konusunda o kadar titizdirler ki, bu dini tatbik edenler, günde üç defa yaptıkları ibadette "Dinle, ey İsrail! Allah'ımız Rab bir olan Rab'dir" (Tesniye, 6/4) şahadetini tekrar ederler.<sup>69</sup>

Tanrı'nın birliği konusunda bu derece titizlik gösteren, O'nu takdis ve tenzihte bulunan Yahudi kaynaklarının Allah'a bazı antropomorfik/beşerî nitelikler atfettikleri de görülür. Onlara göre Tanrı'nın kulakları vardır, işitir (Sayılar, 11/1). Koklama duyusu vardır (Tekvin, 8/21). Dokunma duyusu vardır (Eyub, 19/21). Konuşan ağız vardır (İşaya, 1/20). Dünyaya ağızının değneğiyle vurur. Kötüyü dudaklarının soluğu ile öldürür (İşaya, 11/4). Dudakları kızgınlıkla dolu, ve dili yiyip bitiren ateş gibidir (İşaya, 30/27). Eli, sağ eli ve pazusu vardır (İşaya, 62/8; Mezmurlar, 74/11). Ellerini uzatır (İşaya, 65/2).

Öte yandan Tanrı'ya tecsim nispet edebilecek bir kısım olaylar da atfedilir. Tevrat'a göre Tanrı, âlemi altı günde yaratmış, yedinci gün iş bittikten sonra istirahatata çekilmiştir (Tekvin, 2/2-3). Hz. Yakup ile güreşir, Yakup O'nu yener ve "İsrail" adını alır (Tekvin, 32/22-32). Allah, hasımlarına savaş açar (Mezmurlar, 74/1-23). Hz. Musa ordugâhtan uzak bir yere çadır kurar. Rab bir bulut direği içinde iner onunla konuşur (Çıkış, 33/7-9). Yahudilerin teşbih ifade eden lâfızlarla Allah'a nispet ettikleri mezkûr sıfatları bir dereceye kadar te'vil etme imkânı olabilir. Ancak yorulma, istirahat etme, güreş tutma gibi Allah'a nispet edilen öyle nitelemeler var ki, kanaatimizce bunları mecaza hamletmek mümkün değildir.

Felsefî konulara doğaları çok yatkın olmayan ve gizemli konuları araştırmaktan hoşlanmayan, kısacası felsefe sevgisinden uzak olan Yahudi âlimleri, kutsal metinlerde ve Talmud'da yer alan Tanrı hakkındaki bu insanbiçimci ifadelerden endişeye düşmüş olmalı ki, Platon, Pythagoras, Aristo, ve Plotin'in felsefesinden de faydalanarak kutsal metinleri Yunan felsefesiyle uzlaştırma girişiminde bulunmuşlardır.<sup>70</sup> Bunu ilk başlatan Yahudi din âlimi ve aynı zamanda filozof olan İskenderiye'li Philon'dur. O, Tevrat'ın yorumunda Platon'un ideler teorisini esas almış ancak onu olduğu gibi taklit etme yerine bu teorisinin anlayış tarzında orijinal yorumlarda bulunmuştur. Platon, ideleri zaman üstü/öncesiz-sonrasız reel mahiyetler olarak kabul ederken, Philon, ideleri Tanrı'nın/Tanrısal Aklın/Tanrısal Logos'un düşünceleri olarak görür ve idelerin Tanrı'nın kendisini düşünmesiyle var oldukları görüşünü benimser. Dolayısıyla Philon, yaratıcı Tanrı kavramı ile ideler teorisini bu şekilde uzlaştırmış olur. Ne var ki, Platon'a

<sup>69</sup> Suat Yıldırım, *Kur'an'da Ulûhiyet*, İstanbul 1987, s. 14.

<sup>70</sup> Menüff, *Tefâüt*, s. 139.



göre yaratılmamış, ezelf-ebedî olan ideler, Philon'a göre her şeyi yoktan var eden Tanrı'nın yarattıkları ve O'nun aklının ürünleridir.<sup>71</sup>

Her ne kadar Philon, Yahudi Tanrısı ile Yunanlıların Tanrısı arasında fark görmüyor ve her ikisini de özdeş kabul ediyor ise de, onun yukarıdaki yorumlarından bu iki Tanrı arasındaki özdeşlik net olarak gözükmemektedir. Platon'un yaratılmamış olan ideleriyle Philon'un yaratılmış olarak kabul ettiği ideleri bir tutmak mümkün olmadığı gibi, yine Platon'un, ezeliyete sahip maddeyi yaratmaktan yoksun Tanrısı ile, Philon'un her şeyi yoktan var eden Tanrısı'nı özdeş kabul etmek mümkün değildir. Öte yandan Aristo'nun, mimarı olduğu evren ile ilgilenmeyen veya çok az ilgilenen Tanrısı ile, Kitab-ı Mukaddes'in ısrarla insan yaşamına müdahale eden Tanrısı arasında da uzlaşma söz konusu olamaz. Meseleye bu açılarından bakıldığında, Yunan Tanrısı'nın insan aklının bir eseri, Kitab-ı Mukaddes'in Tanrısı'nın ise vahiyle tanıtılan bir Tanrı olduğu gerçeğiyle karşılaşılır. Dolayısıyla bu iki Tanrı anlayışını uzlaştırmak pek mümkün gözükmemektedir. Philon'un kendisi de bu durumun farkında olmalı ki, bu problemi çözmek için çaba sarf etmiş ve tasavvuru mümkün olmayan Tanrı'nın özü ile, *güçler* ya da *etkinlikler* adını verdiği dünyadaki eylemleri arasındaki önemli bir ayırmadan söz etmiştir. Hükümdarlık ve yaratıcılık olarak nitelediği bu iki güç, tasavvuru mümkün olmayan Tanrı'nın özünden farklıdır. Ne var ki Yahudiler onun bu açıklamalarıyla tatmin olmamışlar ve bu tür Tanrı anlayışını biraz yapay bulmuşlardır. Bununla birlikte Hıristiyanlar ondan oldukça faydalanmışlar, hem onun Tanrı'nın özü ile etkinlikleri arasındaki ayrımla ilgili görüşlerini, hem de tanrısal logos doktrini benimsemişlerdir. Halbuki onun logos doktrini, Tanrı hakkında bize olumlu bilgi verememektedir.<sup>72</sup> Zira ona göre Logos, platonik idelerin totalitesi, Tanrı ve yaratılmış dünya arasında mutavassıt olarak iş gören bir yaratıcı güçtür.<sup>73</sup>

Öte yandan İslâm felsefesi disiplini içinde yetişen bir takım Yahudi din âlimleri ve filozofları da vardır ki, bunların başında Fransızların Avencebrol dediği ve tümtanrı-cı/vahdet-i vücutçu görüşe sahip olan Süleyman b. Cebir (1020-1070) ile, Arapların Musa b. Meymûn (1135-1204) dedikleri ve İbn Rüşd'ün Yahudi dünyasındaki en büyük öğrencisi olan Talmudcu Haham Maimonides gelir.<sup>74</sup> Biz burada detaya girmek için Maimonides'in Tanrı anlayışını izahla yetineceğiz.

Koyu bir Aristocu olan Maimonides, din ile felsefenin, iman ile aklın uzlaşabileceği görüşündedir.<sup>75</sup> O, Aristo'nun görüşleriyle dinî-aklî gerçekleri uzlaştıramayanlar için yazmış olduğu *Delâletü'l-Hâirin* adlı eserinde yirmi beş mukaddimeye yer verir. Burada önce Tanrı'nın varlığının ispatına, sonra da selbî sıfatlara temas eder.<sup>76</sup> Dolayısıyla o, monoteist Eski Yunan filozoflarında ve daha sonra başta Fârâbî olmak üzere İbn Sînâ gibi İslâm filozoflarında ve Mu'tezile'de görüldüğü gibi, Allah'ın insana benzer sıfatlarını/sübûtî sıfatları reddeder. İlâhî sıfatları negatif açıdan yorumlar. Ona göre Tanrı'nın ne olduğunu değil, ne olmadığını bilmek esastır. Meselâ "Tanrı vardır" sözünden, O'ndan yokluğun; "birdir" sözünden de çokluğun nefyi anlaşılmalıdır. Allah'ın ilmiyle ilgili görüşü de aynıdır. Ona göre Tanrı'nın bilen olduğu söylendiğinde, bu,

<sup>71</sup> Birand, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 122; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 115-16.

<sup>72</sup> Karen Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, Ankara 1998, s. 99-101.

<sup>73</sup> Rosenthal-Yudin, *Felsefe Sözlüğü*, s. 299-300.

<sup>74</sup> Hançerlioğlu, *Düşünce Tarihi*, s. 137; Menûfi, *Telhâfüt*, s. 141.

<sup>75</sup> Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 147.

<sup>76</sup> Musa b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâirin*, Mısır 1369, s. 25-101.

O'ndan cehâlet ve bilgisizliğin nefyi anlamını ifade eder.<sup>77</sup> O, Tanrı'nın "iyi" olduğunun bile söylenemeyeceğini savunur. Çünkü ona göre Tanrı bizim "iyi" ile anlattığımız her şeyden daha başka bir şeydir.<sup>78</sup>

Maimonides'in Allah'ın ilmi konusunda İslâm filozoflarından etkilendiği anlaşılmaktadır. O, Allah'ın somut bir varlığı bulunmadığından duyu âletlerine sahip olmadığını, bu nedenle kişilerin dünyada neler yaptığını bilemeyeceğini söyler. Bu da ilâhî yetkinlik için bir eksiklik anlamı taşır. Kısacası Maimonides, Tanrı'nın bir yaratıcının bilmesi gerektiği kadarıyla dünya bilgisine sahip olduğunu düşünmektedir. Tanrı bizim duyu organlarımızı kullanmadığı için sadece kendi yarattığı âletlerin nasıl çalıştığını bilmektedir. Bu ise açıkça İslâm filozoflarının "Tanrı yalnız küllî bir bilgi ile bilir" şeklindeki düşüncelerinin bir tekrardır.<sup>79</sup> O, Tevrat ve İncil'in metninin literal anlayışla ele alınmaması gerektiğini söyler. Bu suretle Kutsal Kitap'taki bütün insana benzetilen şeyleri mânevîleştirir/te'vil eder.<sup>80</sup>

Her ne kadar Maimonides Aristocu da olsa, Karen Armstrong'un da vurguladığı gibi "Kitab-ı Mukaddes'in Tanrısı ile filozofların Tanrısı arasında seçim yapmak gerektiğinde, Maimonides daima birincisini seçmişti...O'nun Tanrı bilgisi doğrudan sezgiseldi ve akıl yürütmeye elde edilen bilgidan daha yüksekti."<sup>81</sup>

### III. HİRİSTİYANLIKTA ULÛHIYET ANLAYIŞI

Hıristiyanlık aslında tıpkı Yahudilik gibi tek Tanrı anlayışını esas alan bir dindir. Yahudilerin kutsal kitabı olan Eski Ahid'i de muteber saydıkları için ulûhiyetle ilgili adı geçen kaynaktan naklettiğimiz hususlar Hıristiyanlarca da geçerlidir.

Yeni Ahid'e göre de Tanrı birdir. Bütün işlerin başının ne olduğu sorusuna İsa şöyle cevap verir: "Dinle, ey İsrail! Allah'ımız Rab bir olan Rab'dir" (Markos, 12/29). Merhamet edicidir (Matta, 5/7). Her şeyi görür, (Matta, 6/4, 6), işitir (Matta, 6/7). Her şeyi bilir. "Babanız nelere ihtiyacınız olduğunu siz ondan dilemeden önce bilir"(Matta, 6/8). Suçları bağışlayıcıdır (Matta, 6/14). Tanrı insanlara yakındır (Resullerin İşleri 17/27-28), her şeye kâdirdir (Vahiy, 11/17). Tanrı, hükmünde âdildir (Romalılar, 2/5). Kuddûs'tur (Matta, 6/9; Luka, 1/49), Nurdur (Yuhanna, 1/5). Aynı zamanda O, kişilik sahibi yani Zât'tır (Timoteosa, 6/16). Gökte bir taht üzerinde oturur (Vahiy, 4/2). Tanrı, hem adâlet sahibidir, hem de gazabı vardır (Romalılar, 3/5-6). Dilediğine merhamet eder, dilediğini katılaştırır (Romalılar, 9/14-18). Ve hiç kimse O'na hesap soramaz ve iradesine karşı çıkamaz (Romalılar, 9/19-20). Tanrı mükemmeldir (Matta, 5/48). Yardım edicidir (Luka, 1/55). Tanrı'dan korkmalıdır (Luka, 1/50).

Yeni Ahid'de Eski Ahid'e göre daha az müteşabih sıfatlar yer alır. Bunlardan bazıları şöyledir: Tanrı pazusu ile kudret gösterdi (Luka, 1/51). Rabbin eli onunla beraberdi (Luka, 1/66). Rabbin yüzü önünde yürüyeceksin; çünkü Allah'ımızın merhamet yüreğinden olarak, karanlıkta ve ölüm gölgesinde oturanlara ışık vermek, ayaklarımızı

<sup>77</sup> Louis Jacobs, "Attributes of God", The Encyclopedia of Religion, Mircea Eliade, Editor in Chief, New York London 1987, I, 510-11.

<sup>78</sup> Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, s. 255.

<sup>79</sup> Oliver Leaman, "İbn Meymûn", DİA, İstanbul 1999, XX, 198.

<sup>80</sup> Bkz. Hilmi Ziya Ülken, Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslâm Felsefesi Kaynakları ve Etkileri, İstanbul 1998, s. 165.

<sup>81</sup> Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, s. 255.

selâmet yoluna uzatmak için, doğan güneş yücelerden bizi ziyaret edecektir (Luka, 1/77).

Görüldüğü gibi, Hıristiyanlıktaki Tanrı tasviri ile genel Yahudi Tanrı anlayışı arasında pek fark yoktur. Yeni Ahid'de, Hz. İsa'nın Tanrı olduğuna ve teslis formülasyonuna dair herhangi bir ize rastlanmamaktadır.<sup>82</sup> Resullerin İşleri'nde, Pavlos'un (m.ö. 5-m.s. 62) Romalılara, Korintoslulara, Galatyalılara, Efesoslulara, Filipililere, Koloselilere ve İbranilere gönderdiği mektuplarda, Petrus'un ve Yuhanna'nın mektuplarında ruh veya ruhu'l-kuds veya Allah'ın ruhu,<sup>83</sup> Rab ve Tanrı veya Baba<sup>84</sup> arasında kurulan ilişkinin de teslisle ilgili olduğu söylenemez. Aynı şekilde baba-oğul arasındaki ilişkiden de Teslis çıkartılamaz. Mezkûr mektuplarda sadece Hz. İsa değil, diğer insanlar da "Allah'ın oğlu" veya "Allah'ın çocukları" olarak nitelendirilir.<sup>85</sup> Dolayısıyla bu gibi kavramlardan Hz İsa'nın Tanrılığını çıkarmak pek mümkün görünmemektedir.

Yukarıdaki söylediklerine ilâve olarak Koloselilere yazdığı bir mektupta "Ulûhiyetin bütün doluluğu Mesih'te bedenlenmiştir" (Koloseliler, 2/9) diyen Pavlos, gerçekten kasıtlı olarak Hıristiyanlık inancına Teslis'i sokmak istemiş midir, onun sadece mezkûr ifadesini dikkate alarak bu hususta kesin bir şey söylemek mümkün değildir. Ancak onun kutsal kitaplara getirdiği yorumlar ve sinoptik<sup>86</sup> İnciller'in hiçbir yerinde geçmediği halde, Tanrı'nın yanında İsa'ya ulûhiyet atfetmesi (Tit 2, 13), kendisinden sonra gelenlerin teslis akidesini benimsemelerine yol açmıştır. Bu nedenle Pavlos, bugünkü Hıristiyanlığın kurucusu olarak bilinmektedir.<sup>87</sup>

İsa'nın havâripleri arasına sonradan giren Pavlus, yazmış olduğu mektuplarda Tanrı'yı değil de, İsa'yı merkez alır, yakından tanıdığı Helen kültürünün de etkisiyle İsa'nın tevhid inancını Helenist yorumlarla bozar ve putperestlik haline sokar.<sup>88</sup> Onun Titos'a yazdığı mektupta yer alan "Kutlu umudu, ulu Tanrı'mız ve kurtarıcımız Mesih İsa'nın yüceliğinin belirmesini bekleyedurmamızı buyuruyor" (Tit 2, 13) şeklindeki ifadeleri, İsa'nın mesajını değil de, şahsını odak noktası yaparak onu tanrılaştırılmaya giden yolu açtığı bariz bir örneğidir. Artık bundan sonra sistemli bir şekilde ve derece derece İsa ilâhlaştırılır, zamanla baba-oğul ikilisine ruhu'l-kuds de eklenmek suretiyle günümüze kadar süregelen "Teslis" inancı ortaya çıkar.

<sup>82</sup> Mehmet Aydın, "Hıristiyanlık". DİA, İstanbul 1998, XVII, 346.

<sup>83</sup> Resullerin İşleri, 1/1, 5, 8; Romalılar, 8/14-16; 15/6, 30; 16/18, 20; Korintoslular, 2/10, 14; 3/16; II. Korintoslular, 3/17-18; Galatyalılar, 5/5, 17-18, 22, 25; Efesoslular, 18, 22; İbraniler, 3/7; 6/4; 10/15; Petrus, 1/21; Yuhanna, 5/7-8.

<sup>84</sup> Romalılar, 1/4, 7; 15/6, 30; Korintoslular, 8/5-6; II. Korintoslular, 1/2, 14; 4/5; 11/31; Efesoslular, 1/2-3, 17; 3/10; Filipililer, 2/11, 19; Koloseliler, 2/6.

<sup>85</sup> Her iki kavramın da geçtiği yerler için bkz. Romalılar, 1/4; 8/3, 14, 16-17, 19, 21, 23, 29; Korintoslular, 1/19; Galatyalılar, 3/5-7; İbraniler, 5/5, 8; Petrus, 1/17; Yuhanna, 1/3, 7; 2/22-24; 3/1-2, 8-10; 4/14-15; 5/1-2, 4-5, 9-13, 20.

<sup>86</sup> Hıristiyanlıkta İncil metinleri, sahih kabul edilip edilmeme açısından bazı kısımlara ayrılır. Bunlardan kilisenin sahih kabul ettiği metinlere "kanonik", sahih kabul etmediği metinlere de "apokrif" denir. Aralarındaki şekil ve konu benzerliklerden dolayı Matta, Markos ve Luka gibi ilk üç İncil'e de "Sinoptik" İnciller denir. Buna göre Sinoptik İnciller içinde yer almayan Yuhanna ise, anlattığı olayların yorumuna daha çok yer verdiği için "sembolik" bir anlam taşır. Sinoptik İnciller'in M. 60-70 yıllarında, Yuhanna'nın ise M. 100 yıllarında yazıldığı tahmin edilmektedir. Bkz. *Hıristiyanlık*, dünyadinleri.kolayweb.com/hiristiyanlik.html

<sup>87</sup> Ahmed Şelebi, *el-Mesîhiyye*, Kahire 1978, II, 84, 85, 104 (Gerald L. Berry, *Religions of the World*'den naklen); Ahmet Güç, "Hıristiyanlık", Şâmil İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1991, III, 3-5.

<sup>88</sup> Şelebi, *el-Mesîhiyye*, II, 109; Şimşek, Allah Rasûlü Meryem oğlu İsa'dan Tanrılaştırılan, Mitleştirilen İsa'ya, <http://www.ulumulhikmekoeln.de/rivayet2.htm>

Ayrıca Yeni Platonculuk'un, teslis inancının oluşmasında etkin rol oynadığı da söylenebilir. Çünkü bu felsefî akım, âlemin oluşmasını, üç unsura veya mukaddes üçlüye indirger. Bunlardan birincisi İlk Yaratıcı,<sup>89</sup> ikincisi ondan doğan akıl; üçüncüsü ise, her bir canlıyla ilişkisi olan ruhtur. İlk Yaratıcı'yı Baba; ondan doğan akıllı oğul; ruhu da ruhu'l-kuds olarak ifade edersek, ortaya Hıristiyanların teslisi çıkar ki bu, bazı müsteşriklerin bu yöndeki çıkarsamalarına da uygundur.<sup>90</sup>

Orta Çağ Hıristiyan teolog ve filozoflarının çoğunluğunun ve kilise papazlarının hemen hemen tamamının Platon'un ve Yeni Platonculuğun etkisi altında kalmasına karşın, bu çağda Hıristiyan düşüncesine Aristoculuğu yerleştiren filozoflar da vardır. Bunların başında aynı zamanda Hıristiyan din âlimi de olan Albertus Magnus/Büyük Albert (1193/1280) ve öğrencisi Saint Thomas/Aquinolu Thomas (1225/1274) gelir.<sup>91</sup> Albertus, aklî ilimlerle dinî ilimleri birlikte ele alan bir filozoftur.<sup>92</sup> Bu özelliğinden dolayı o, ulûhiyetle ilgili görüşlerini temellendirirken, önce doğa bilimleri başta olmak üzere çeşitli bilim dallarına ait olguları toplar ve bunu sistemleştirir. Bu sistemin en önünde mantık yer alır. Bundan sonra Albertus, felsefeyi, real felsefe ve pratik felsefe olmak üzere iki kısma ayırır. Real felsefeyi de teoloji, matematik ve fizik olarak üç bölüme ayırdıktan sonra, teolojiyi en yüksek ve en mutlak varlığın öğretisi olarak niteler. Pratik felsefenin de kapsadığı alanları belirten Albertus'a göre "her obje, kavramsal özüne göre, (piramit şeklindeki) bu sistemde kendisine ayrılan yeri alır ve bu nesnel düzeninin en tepesinde de Tanrı yer alır. Sistemin doruğu olan Tanrı, her şeyin en yukarıdaki nedeni, ilk kıyılatıcısıdır. Çünkü Tanrı "en yüksek gerçek" ve "en yüksek iyi"dir de."<sup>93</sup>

Bundan sonra Albertus, formların formu da dediği Tanrı'dan aşağı doğru inerek neden'den etki'ye, etki'den edilgin'e ve sonunda maddeye inileceğini ifade eder. Theosentrik bu deduktif sistem, Tanrı'dan gelip, Tanrı'ya işaret olan bir sistemdir.<sup>94</sup>

Hocası Albertus'tan daha ileri düzeyde Aristo'yu gerçek anlamda temsil eden ve Aristo'nun kitaplarını derinlemesine şerh eden Saint Thomas'a göre ise Tanrı vardır ve O Vâcibü'l-Vücûd'dur.<sup>95</sup> O'nda öz ile var oluş birbirinden ayrılamazlar, bunlar Tanrı'da bir arada bulunurlar."<sup>96</sup>

Thomas, Tanrı'nın var olduğunu ispat ederken hareket, ihtiyaç ve amaçlılık dellillerini kullanır ve Aristo'nun İlk Muharrik düşüncesine ilgi gösterir. Âlemin yaratıcısına ve nedenine delâlet etmesi sebebiyle bu düşüncenin çerçevesini genişletir. Ona göre âlem, varlığı kesin olan bu Vâcibü'l-Vücûd'dan sâdir olmuştur, O'na muhtaçtır ve nedene olan bu ihtiyaç hiç kesintiye uğramadan süreklilik arz eder.<sup>97</sup>

"Oluşu başlatan Tanrı olduğu gibi, oluşun gayesi de en yüce iyi olan Tanrı'dır"<sup>98</sup> diyen Thomas, Tanrı'nın âlemi zorunlu bir iradeyle değil, hür iradeyle yarattığını söy-

<sup>89</sup> Yeni Platonculukta sudûr teorisi benimsendiği için burada geçen "İlk Yaratıcı" sözünden "sudûrun ilk kaynağı" kastedilmektedir.

<sup>90</sup> Ebu Zehra, *Muhâdarât*, s. 39-42.

<sup>91</sup> İbrahim Medkûr, *Dürûs fi Târîhi'l-Felsefe*, Kahire 1953, s. 5.

<sup>92</sup> Menûffî, *Tefiâfü't*, s. 143.

<sup>93</sup> Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 150.

<sup>94</sup> Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 150.

<sup>95</sup> Hasan eş-Şâfiî, *Mukaddime fi'l-Felsefeti'l-Âmme*, Kahire ty., s. 224.

<sup>96</sup> Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 152.

<sup>97</sup> Şâfiî, *Mukaddime*, s. 224.

<sup>98</sup> Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 153.

ler. Çünkü ona göre zorunlu irade, kendisine denk olan nesneye taallük eder. Halbuki Tanrı ile âlem arasında bir-denklik söz konusu değildir. Aynı zamanda âlemin var olması Tanrı'ya bir şey ilâve etmediği gibi, yok olması da O'ndan bir şey eksiltmez.<sup>99</sup>

Thomas, bilgi ile inanma/iman alanlarının tam olarak örtüşmediğini, birbirlerini kısmen karşıladıklarını ifade ettikten sonra, inancın akla aykırı olmadığını, ama aklın üstünde olduğunu söyler. Aslında bu düşüncelerle onun varmak istediği nokta, bir kilise filozofu olarak teslis (onun ifadesiyle üçlü birlik) ve diğer Hıristiyan dogmasıyla ilgili hususları meşrulaştırma gayretidir. Ona göre bu gibi hususlara sadece inanılır ve bu inanılan şeyler dinin doğrularıdır.<sup>100</sup>

Hıristiyanlıkta tanrı anlayışından söz ederken 20. asrın teoloji dalındaki en çok göze çarpan eserlerinden biri olan *Systematic Theology* adlı kitabın yazarı Paul Tillich'in konuya ilişkin görüşlerine de yer vermemiz gerekir. Tillich, Tanrı'nın ezeli ve ebedi olduğunu,<sup>101</sup> her yerde mevcut olduğunu,<sup>102</sup> sonsuz bilgiye,<sup>103</sup> Tanrısal sevgiye ve Tanrısal adâlete,<sup>104</sup> Tanrısal güce ve sonsuz kudrete<sup>105</sup> sahip bulunduğunu söyler. O, Tanrı'ya nispet edilen bu sıfatları niceliksel değil de, niteliksel bir yorumla ele alır. Tanrı'nın varlığını kabul etmenin reddetmek kadar ateistçe bir tutum olduğunu ifade eden Tillich, Tanrı'nın var olmanın ta kendisi olduğunu ve ayrı bir varlık olmadığını savunur.<sup>106</sup> Tillich'in gerek Tanrı'nın sıfatlarıyla gerekse varlığıyla ilgili görüşlerinden, onun Yeni Platonculuktan etkilendiği anlaşılmaktadır. O, oluşun dışında Tanrı'ya atfedilen bütün ifadelerin sembolik olduğu görüşündedir.<sup>107</sup>

Tillich, tabiat üstülüğe karşı olduğu gibi tabiatçılığa da karşıdır. Ona göre Tanrı dünyadan farklıdır fakat dünyanın dışında değildir. Her yerde ve her şeyin üstünde olan Tanrı'nın dünyadan farklı olması, akli hiçe sayma anlamına gelmediği gibi, dünyanın içinde olması da dünya ile karışmış olması sonucunu vermez. Tanrı ile dünyanın özünü özdeşleştiren Tillich, panteist bir Tanrı anlayışına sahiptir. Ona göre ancak bu düşüncelerle Tanrı-evren veya Tanrı-insan ilişkisi kurulabilir.<sup>108</sup>

Tillich'in teslis inancına gelince, o bu inancı akla ve mantığa aykırı bulmaz. Tanrı hakkında söylenen zât ve teslis gibi kavramların yeniden yorumlanması gerektiğini düşünse de, şimdilik bunların yeterli olduğunu belirtir.<sup>109</sup>

Buraya kadar anlatılanlara bakıldığında, Hıristiyan din âlimleri ve filozoflarının ulûhiyete dair yapmış oldukları benzer veya farklı yorumlardan çıkan sonuç, genel olarak onların teslis inancında ittifak etmiş olmalarıdır. Gerek geçmişte, gerekse günümüzde fertler bazında bazılarının bu inanca sahip olmamaları, istisnâî bir durum arz eder. Kaldı ki, Hıristiyanlığın temel inanç esaslarından biri olan *tecessüd/incarnation* konusunda İsa'nın "Kurtarıcı" olduğuna inanan ve bunun ibadette onun şahsına yö-

<sup>99</sup> Medkûr, *Dürûs*, s. 98-9.

<sup>100</sup> Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 151.

<sup>101</sup> Tillich, *Systematic Theology*, The University of Chicago Press, New York 1967, I, 274.

<sup>102</sup> Tillich, *Systematic Theology*, I, 277.

<sup>103</sup> Tillich, *Systematic Theology*, I, 279.

<sup>104</sup> Tillich, *Love, Power and Justice*, Oxford University Press, London and New York 1960, s. 25.

<sup>105</sup> Tillich, *Love, Power and Justice*, s. 110.

<sup>106</sup> [http://www.stanford.edu/group/king/papers/vol2/550415.dissertation\\_chapter\\_3.htm](http://www.stanford.edu/group/king/papers/vol2/550415.dissertation_chapter_3.htm)

<sup>107</sup> Tillich, *Systematic Theology*, I, 245.

<sup>108</sup> Tillich, *Systematic Theology*, II, 6.

<sup>109</sup> Tillich, *Systematic Theology*, I, 156, 250. Tillich'in görüşleriyle ilgili geniş bilgi için bkz. Ruhattin Yazoğlu, *Paul Tillich'de Tanrı Kavramı*, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, Yıl: 2, Sayı: 3, Nisan-Mayıs-Haziran 2002.

nelme anlamına gelmediğini ifade eden "Tecessüdsüz Hıristiyanlık" adlı eserin yazarı Prof. Mauric Wiles gibi bazı müelliflerin bile teslisi savundukları görülmektedir.<sup>110</sup> Aralarında bazı görüş farkları olmasına rağmen Hıristiyanlığın ana mezheplerinden olan Katolik, Ortodoks ve Protestan mezhepleri de teslis konusunda müttefiklerdir. Dolayısıyla bizim, konuya son vermeden önce Hıristiyanlık inancının ve ulûhiyet anlayışının birinci esasını teşkil eden *Teslis*'in anlamına ve teslis inancının tarihi seyrine, bu dogmanın içerdiği çelişiklere ve akabinde de Kur'an'ın teslise nasıl baktığına temas etmemiz gerektiği kanaatindeyim.

## A. TESLİS VE TENKİDİ

Üçleme, üçe bölme, üçe çıkarma, şarabı üçte biri uçuncaya kadar kaynatma ve Hıristiyanlıkta Tanrı'nın üç olduğuna inanma anlamlarına gelen teslis,<sup>111</sup> son anlamı itibarıyla Arapça'da *Ekânim-i Selâse/Üç Uknûm/Üç rükün* ve Fransızca'da *trinité* lâfzıyla tabir edilir.

Teslis inancına göre Tanrı birdir fakat Baba, Oğul ve Ruh'u'l-Kudüs'ten oluşur. Her biri ayrı ayrı Tanrı olan bu üç rükün/bazılarına göre üç şahıs, üç tanrı değil, tek tanrıdır. Bir tek gerçeğin görüntüleridir. Bu, "üç'te bir ve "bir"de üç olarak da ifade edilebilir.<sup>112</sup> Kısaca buna "üçlü birlik" de denilebilir.

Teslisin birinci rüknü olan Baba, ikinci rüknün vâlidî/pederi olmasının yanı sıra kâinatın da yaratıcısıdır. İkinci rükün olan Oğul da, birinci rüknün yegâne oğlu olmasının yanı sıra âlemi günahahtan kurtarmıştır. Üçüncü rükün olan Ruh'u'l-Kudüs ise teslisin diğer iki rükünden devamlı ve ebedî bir şekilde sâdir olup, vazifesi hayat vermekten ibarettir.<sup>113</sup>

Bu üçlü Tanrı inancından ibaret olan Teslis, Kitab-ı Mukaddes'in İbranî bölümünde yer almamaktadır. Daha önce de belirtildiği üzere bu terim, Hıristiyan Kutsal metinlerinde de geçmez. Baba, oğul ve Ruh'u'l-Kudüs kelimelerinin geçtiği İncillerden de Teslis'i çıkarmak zorlamadan başka bir şey değildir. Hatta Hz. İsa'nın "*Baba ve Oğul ve Ruh'u'l-Kudüs ismiyle vaftiz eyleyin*"<sup>114</sup> şeklinde havarilerine emir vermesinden de teslisi çıkarmanın pek mümkün olmadığı gözükmektedir. O halde Teslis Hıristiyanlığa ne zaman sokulmuştur?

Aslında teslis inancının temellerini Hz. İsa'dan sonra oluşan uygun ortamı değerlendiren Pavlus atmıştır. Yunanca *trias*'tan gelen *teslis* terimi ise, ilk kez 180 yılları civarında Antakyalı Théophile tarafından kullanılmıştır.<sup>115</sup> Bununla birlikte teslisin Hıristiyanlık inancına girmesi hayli sonra olmuştur. 325 yılında Kral Kostantin'in emriyle toplanan İznik konsilinde henüz teslis yoktu. Orada sadece Mesih'in tanrılığında ve Baba-Tanrı'nın oğlu olduğundan ve her ikisinin de aynı cevherden olduğundan söz ediliyordu. Ruh'u'l-Kudüs'ün Tanrı mı yoksa yaratılmış bir ruh mu olduğundan

<sup>110</sup> Suat Yıldırım, *Mevcut Kaynaklara Göre Hıristiyanlık*, Işık Yayınları, İzmir 1996, s. 178-79.

<sup>111</sup> Ferit Develioğlu, *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Aydın Kitabevi, Ankara 1988, s. 1312; Mustafa Nihat Özön, *Osmanlıca Türkçe Sözlük*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1987, s. 856.

<sup>112</sup> Muhammed İzzet et-Tahtâvî, *en-Nasrâniyyetü ve'l-İslâm*, Mektebetü'n-Nûr, Mısır 1407/1977, s. 30.

<sup>113</sup> Abdülehad Dâvûd, *İncil ve Salîb*, Haz. Kudret Büyükoçşun, İnkılâb Yayınları, İstanbul 1999, s. 20-21.

<sup>114</sup> Matta, 28, 19.

<sup>115</sup> Suat Yıldırım, *Mevcut Kaynaklara Göre Hıristiyanlık*, s. 188 (D. Mason, Le Coran et la révélation judéo-chrétienne, I, 90'dan naklen); Tacettin Şimşek, *Allah Rasulü Meryem Oğlu İsa'dan Tanrılaştırılan, Mitleştirilen İsa'ya*, <http://www.ulumulhikmekoeln.de/rivayet2.htm>.

bahsedilmiyordu.<sup>116</sup> 381 yılında toplanan birinci Kostantinopolis konsilinde, İskenderiyye patrikinin görüşüne uyularak Ruhu'l-Kudüs'ün de tanrılığına karar verildi. Böylece "üçlü birlik" binası tamamlanmış oldu.<sup>117</sup>

Teslisin bu kadarıyla da yetinmeyen bazı kilise babaları, Ruhu'l-Kudüs'ün sadece Baba-Tanrı'dan değil, Oğuldan da sâdir olması gerektiğini ileri sürdüler. 589 yılında düzenledikleri Toledo/Tuleytula konsilinde bunu da karara bağladılar.<sup>118</sup>

Burada şunu da belirtmek gerekir ki, konsillere çağrılan kilise babalarının çoğunluğu, üç rükünlü veya şahsiyetli bir Tanrı formülüne karşı idi. Bu konsillerde çok çetin tartışmalar yapıldı. Ancak tarihin çeşitli dönemlerinde olduğu gibi, burada da siyasî otoritenin baskısı devreye girdi. Teslisi benimsemeyen çoğunluk saf dışı edilip, azınlığın önerileri dikkate alındı ve ortaya akıl ve mantık ölçüleri içinde bir yere oturtulması mümkün olmayan bir teslis anlayışı çıktı ve bu anlayış, şu anda muharref de olsa, başlangıçta tevhidi simgeleyen semâvî bir dinin temel inanç ilkelerinden birini oluşturdu.

Hıristiyanlar, teslis inancının doğruluğunu ispat etme sadedinde kutsal metinlerden bazı deliller ileri sürdüler ve bunları izah yoluna gittiler.<sup>119</sup> Fakat yapılan izahlar, çürük temellere oturtulan teslis inancını ispata yetmediği gibi, yapılan her izah ve yorum, işi daha da karışık ve karmaşık hâle getirmekten öte geçmedi. Bu zorluk karşısında akli tamamen devre dışı bırakarak teslisin akılla değil, ilhamla anlaşılacağı ve onun sadece inanılması gereken bir sır olduğu ifade edilir oldu. Bu anlayış Orta Çağ teolog ve filozoflarından Saint Anselm ve Saint Thomas gibi kimselerden tutun, yenilerden Habib Said ve daha başkalarına kadar devam ede gelmiştir. Bu anlayışta olan Hıristiyanlar, kutsal saydıkları Tevrat'ın ortaya koyduğu tevhid ile teslisin bağdaşmayacağına, teslisin her bir rükünün görevinin ne olduğuna, "bir'de üç şahıs, üç şahısta bir" formülünün ne derece makul olduğuna ve son olarak da "Oğul yaratılmadı ama doğdu; fakat Oğul Baba'dan sonra da değildir" inancının ne anlama geldiğine dair sorulara şimdiye kadar ikna edici cevap bulamadılar<sup>120</sup> ve kanaatimizce bundan sonra da bulamayacaklardır. Nitekim Rahip Prof. Thomas Michel de, Hıristiyanlık ulûhiyet anlayışıyla ve dolayısıyla teslisle ilgili hususlara temas etmiş, Hıristiyanlığın salt tevhid dini olduğunu ispata çalışmış fakat yapmış olduğumuz incelemeden edindiğimiz sonuca göre istenen başarıyı sağlayamamış ve vermiş olduğu cevaplar, yapmış olduğu izahlar ikna edici olamamıştır.<sup>121</sup>

Teslis konusunda çıkmaza giren Hıristiyanlar, zaman zaman üç rükünü veya üç şahsı İslâm'daki Allah'ın sıfatlarına benzetseler de, bunun kabulü mümkün olmayan bir kıyaslama olduğu apaçıktır. Kaldı ki, bunu söyleyenler de bu kıyasın farklı bir kıyas/kıyas maa'l-fârik olduğunu bilecek kadar bilgi ve teoloji formasyonuna sahip kişilerdir.<sup>122</sup> Her şeye rağmen teslisi tevhide engel görmeyenlere karşı Hıristiyanlıktan mühtedi âlim Abdülehad Dâvûd, bu konuda şu cevaba yer verir: "Üç uknûmun üç ilâh değil, belki üçden bir birden üç olması hasebiyle, yalnız bir Allah olduğu iddia ediliyor.

<sup>116</sup> Ebu Zehra, *Muhâdarât*, s. 151.

<sup>117</sup> Tahtâvî, *en-Nasrâniyyetü ve'l-İslâm*, s. 45; Şelebî, *el-Mesîhiyye*, s. 152.

<sup>118</sup> Tahtâvî, *en-Nasrâniyyetü ve'l-İslâm*, s. 47.

<sup>119</sup> Hıristiyanların teslisi izah ve savunmaları ile ilgili geniş bilgi için bkz. Ebu Zehra, *Muhâdarât*, s. 112-18; Şelebî, *el-Mesîhiyye*, s. 127-28.

<sup>120</sup> Şelebî, *el-Mesîhiyye*, s. 134; Suat Yıldırım, *Mevcut Kaynaklara Göre Hıristiyanlık*, s. 192.

<sup>121</sup> Bkz. Thomas Michel, *Hıristiyan Tanrıbilimine Giriş*, Orhan Basımevi, İstanbul 1992.

<sup>122</sup> Suat Yıldırım, *Mevcut Kaynaklara Göre Hıristiyanlık*, s. 198.

Kilise teslis-i şerifin üç ilâhtan müteşekkil olmadığını ne kadar iddia ederse etsin, madem ki üç uknûm arasında bir bağ var ve her birinin diğerlerine ait olmayan sıfatları ve filleri bulunduğunu itiraf ediyor, o halde üç uknûm ne teker teker ne de toplu olarak bir Allah olamaz. Yani Eb vâlidir, ne İbn olabilir ne de Ruhü'l-Kudüs. Dolayısıyla tek bir rükün diğer rükünlere bağlı ve onlarla kayıtlı bulunduğundan tam Allah olamaz. İkinci ve üçüncü uknûmların durumları da böyledir.<sup>123</sup>

Abdülehad Dâvûd, Hıristiyanların ulûhiyet anlayışı ve teslisle ilgili düşüncelerini-ne ilişkin şu eleştiriye de yer verir: "İsevîlik akîdesine göre ulûhiyette babalık ile oğulluk mevcuttur. Şimdi bir Allah, aynı zamanda hem baba hem oğul olamaz. Çünkü birdir ve bir olması vâcib olduğundan, ne kendisinin babası olabilir ne de kendisinin oğlu. Bundan dolayı bu akîdenin ulûhiyette iki vücûd-i mutlakı tanımakta olduğu şüpheden uzaktır. Ve bu iki ezeli ve mutlak vücûddan devamlı bir sûrette hurûc ve sudûr eden Ruhü'l-Kudüs de, ne baba ne de oğul olmadığı için, ulûhiyetin üçüncü vücûd-i mutlakı olması gerekir ki, doğrusu Nasrâniyet'in ma'bûdu ile İslâmiyet'in perestîş ve tekbîr ettiği Celle Celâluhu hazretleri arasında sınırsız bir fark vardır."<sup>124</sup>

Bu konuda İslâm âlimlerine ait pek çok eleştiri zikretmek mümkündür.<sup>125</sup> Ancak biz, bu kadarıyla yetinip, Kur'an'ın teslise nasıl baktığı konusuna temas etmenin daha uygun olduğu kanaatindeyiz.

## B. KUR'AN'IN TESLİSE BAKIŞI

Tarihin çeşitli dönemlerinde insanlar, peygamberlerin getirmiş olduğu tevhid inancından ayrılıp, politeist düşüncelere veya tevhide aykırı farklı inançlara saplandıklarında Allah, insanlığın yeniden tevhide dönmesi için peygamberler göndermeye devam etmiştir. Bu açıdan bakıldığında Kuran'ın inişinin asıl nedeninin, Hıristiyanlar arasında yayılan teslis dogmasının ortaya çıkması olduğunu söylemek mümkündür. Daha önce belirtildiği gibi her ne kadar Hıristiyanlar, teslisin tevhidle çelişmediğine dair yorum ve beyanlarda bulunmuşlar ise de, bizim inancımıza göre bu konuda Kur'an'ın söyledikleri önemlidir. Allah'ın kelâmı olduğuna inandığımız Kur'an'ın, teslis konusunda Hıristiyanları doğrulayıp doğrulamadığını tespit edebilmek için ilgili âyetlere başvurmamız gerekmektedir. Bu âyetlerden bazıları şöyledir:

"Ey Ehl-i Kitap! Dininizde haddi aşmayın, taşkınlık yapmayın ve Allah hakkında gerçek olmayan şeyleri iddia etmeyin. Meryem'in oğlu Mesih İsa sadece Allah'ın resülü, Meryem'e ulaştırdığı kelimesidir. Allah tarafından gelen bir ruhtur. Gelin Allah'a ve elçilerine iman getirin, 'Tanrı üçtür' demeyin. Kendi iyiliğiniz için bundan vazgeçin. Allah ancak tek bir İlahtır. O, çocuğu olmaktan münezzehtir. Göklerde ne var, yerde ne varsa O'nundur. Koruyan ve yöneten olarak Allah yeter." (Nisa, 4/171).

" 'Allah Meryem'in oğlu İsa'dır' diyenler hiç şüphesiz kâfir olmuşlardır..." (Maide, 5/72).

" 'Allah üçten biridir' diyenler de kâfir olurlar. Halbuki bir tek ilâhtan başka ilâh yoktur. Eğer bu bâtil iddialarından vazgeçmezlerse içlerinden kâfir kalanlara mutlaka can yakıcı bir azap dokunacaktır." (Maide, 5/739).

<sup>123</sup> Abdülehad Dâvûd, *İncil ve Salîb*, s. 21.

<sup>124</sup> Abdülehad Dâvûd, *İncil ve Salîb*, Haz. Kudret Büyükcoşkun, İnkilâb Yayınları, İstanbul 1999, s. 20-21.

<sup>125</sup> Meselâ İbn Teymiye'nin özellikle Hıristiyanlığa reddiye olarak yazmış olduğu hacimli eseri *el-Cevâbu's-Salîfî li-men Beddele Dîne'l-Mesîlî* (Mısır 1322/1905) bunun en bariz örneklerinden biridir.



"Yahudiler: 'Üzeyr Allah'ın oğludur' dediler. Hıristiyanlar da 'Mesih, Allah'ın oğludur' dediler. Bu onların ağızlarında geveledikleri sözlerden ibarettir. Onlar, sözlerini daha önce geçmiş kâfirlerin sözlerine benzetiyorlar. Hay Allah kahredesiler! Nasıl da haktan bâtıla döndürülüyorlar?" (Tevbe, 9/30).

"Yahudiler hahamlarını, Hıristiyanlar rahiplerini ve Meryem'in oğlu Mesih'i Allah'tan başka Rab edindiler. Halbuki onlara bir tek ilâha ibadet etmeleri emrolunmuştu. Ondan başka ilâh yoktur. O, onların ortak koştukları şirkten münezzehtir." (Tevbe, 9/31).

"Hayır, o bir tanrı değil, nimetimize mahzar ettiğimiz ve İsrailoğulları için bir örnek yaptığımız kulumuzdu." (Zuhuf, 43/59).

Yukarıda ilk sırada yer alan Nisâ 171. âyette görüldüğü üzere Kur'an, Hz. İsa'nın yüksek şanını küçültmeye, gayrı meşru çocuk diye iftiraya kalkışan Yahudilere karşılık, Hıristiyanların dinde yani Hz. İsa'yı tazimde ve ona olan sevgide aşırı gitmemelerini ve Allah hakkında gerçek olmayan şeyleri iddia etmemelerini, yani Allah'ı insanın bedene hulûl etmekle ve ruhuyla birleşmekle, arkadaş ve çocuk edinmekle nitelemelerini ve O'nu bu gibi hallerden tenzih etmelerini emreder.<sup>126</sup> Onları bu şekilde aşırılık ve taşkınlıktan men eden Kur'an, arkasından da onları doğru yola irşat eder ki, bu da, "Meryem'in oğlu Mesih İsa'nın sadece Allah'ın resûlü, Meryem'e ulaştırdığı kelimesi ve Allah tarafından gelen bir ruh" olduğu gerçeğidir. Bu aynı zamanda Hz. İsa'yı bir tür tanımlama ve onun kimliğini ortaya koymadır. Bu tanımlama Mâide 45. âyette şu şekilde yapılmaktadır: "*Gün geldi, melekler ona: Meryem! Allah, kendisi tarafından bir kelime vereceğini sana müjdeliyor. Adı İsa, lâkabı Mesih, sıfatı Meryem oğludur.*"

Görüldüğü üzere Kur'an, Hz. İsa'nın vasıflarıyla ilgili olarak Allah'ın elçisi, Allah'ın ruhu ve Allah'ın kelimesi gibi noktalar üzerinde durur. Ayrıca onun Allah'ın kulu olduğunu da vurgular. Kur'an'da Hz. İsa'nın "Ruhu'l-Kudüs" ve "Allah'ın oğlu" olduğuna dair hiçbir beyana yer verilmez.

Âyetlerde geçen "kelime" ve "Allah'ın ruhu" gibi ifadeler, Hıristiyanların anladıkları anlamda değildir. Onlara göre "kelime", "kelâm ve "nutuk" (Logos) anlamlarına gelir. Buradan hareketle Hıristiyanlar, Allah'ın kelâmının İsa'nın varlığında ifade bulduğuna; ruhunun da İsa'ya hulûl ettiğine inanmaya başladılar. Böylece hem İsa'yı, hem de Tanrı'nın bir parçası olarak kabul ettikleri Ruhu'l-Kudüs'ü tanı olarak benimsediler. Sonuçta ortaya teslis denilen bir inanç çıkmış oldu. Halbuki Kur'an'a göre âyette geçen "kelime", Allah'ın "ol!" emridir. Bu emirle Meryem, İsa'ya hamile kalınca İsa'ya "kelime" adı verilmiştir ki, bu, Hıristiyanların bu kelimeye verdikleri anlamlardan farklıdır. Bir erkek olmaksızın Cebrail'in Meryem'e üflemesiyle Meryem'de oluştuğundan dolayı da "*Allah tarafından gelen bir ruhtur*" denilmiştir. Yoksa kelime de, ruh da Allah'tan birer parça değildir.

Bu tespit ve yorumlardan anlaşılmaktadır ki, Kur'an, Hıristiyanların teslis inancını kesinlikle reddetmekte ve bu inancın tevhid akidesiyle uzaktan veya yakından alâkasının olmadığını ifade etmektedir. Hatta bu inancın sahiplerinin küfre gittiklerini ve bu bâtil inançlarından vazgeçemedikleri takdirde cehennem azabına dâçar olacaklarını bildirmektedir. Meselâ bu konuda Mâide suresinde şu âyetlere yer verilir:

"Allah, Meryem'in oğlu İsa'dır diyenler hiç şüphesiz kâfir olmuşlardır. Halbuki İsa vaktiyle şöyle demişti: Ey İsrailoğulları! Benim de, sizin de Rabbiniz olan Allah'a

<sup>126</sup> Fahrüddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-İslâmî, Beyrut, ty., XXI, 115; Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Haâk Dini Kur'an Dili* (sadeleştirilmiş baskı), Feza Gazetecilik A.Ş., İstanbul ty., III, 134.

ibadet ediniz. Kim Allah'a eş ortak koşarsa, şu kesindir ki, Allah ona cenneti haram kılmıştır ve onun varacağı yer ateştir. Zalimlere yardımcı olan da çıkmaz." (Mâide, 5/72).

"Allah üç uknumdan biridir diyenler de kâfir olurlar. Halbuki bir tek ilâhtan başka ilâh yoktur. Eğer bu bâtil iddialarından vazgeçmezlerse içlerinden kâfir kalanlara mutlaka can yakıcı bir azap dokunacaktır." (Mâide, 5/73).

Kur'an'ın bu kadar net ve kesin beyanları karşısında Hıristiyanların tesisle ilgili öne sürdükleri yorum ve izahların ne kadar inandırıcılıktan uzak ve akıl dışı olduğu anlaşılmıştır.

## SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

İnsanı yaratan Allah, onun fitratına inanma duygusunu da yerleştirmiştir. Doğuştan insanda var olan bu duygu, Allah'ın göndermiş olduğu peygamberler aracılığıyla tevhide yönlendirilmiştir. Ancak peygamberlerin getirmiş olduğu mesajlardan uzak kaldığı dönemlerde insanlar, tevhidden saparak ya çok sevdikleri veya çok korktukları yahut da ulu gördükleri bazı varlıkları kendilerine tanrı edinmişler ve bunlara tapma ihtiyacı hissetmişlerdir. İnsanlığı bu durumda bırakmak istemeyen Allah, peygamberler göndermeye devam etmiş, yine de insanlar belli dönemlerde mezkûr sapmalara maruz kalmışlardır. Toplumun önde gelen şahsiyetleri olarak bilinen bazı filozoflar da bu sapmalardan kurtulamamışlardır. Halk cahilliğinden dolayı yolunu ve yönünü tayin edemezken, bunlar, Allah-âlem arasındaki dengeyi kuramamışlar, dolayısıyla üzerinde Allah'ın kozmik kanunlarının cereyan ettiği tabiatı tanımlama yoluna gitmişlerdir. Kimisi, Allah'ın dışında tabiata ezeliyet nispet ederken, kimisi de halkla birlikte insan-biçimci tanrı anlayışını benimsemiştir. Bu iki yanlış telâkki o kadar yaygınlaşmıştır ki, monoteist düşünceye sahip oldukları bilinen filozoflar bile, bu iki telâkkinin etkisinden kurtulamamışlardır. Aradan asırlar geçmesine rağmen XIX. yüzyılda âdetâ bir moda olan ve bilinçli olarak seslendirilen "Tanrı'nın insanı değil, insanın Tanrı'yı yarattığı" görüş ve düşüncesi bu tür yanlış telâkkilerin ürününden ve uzantısından başka bir şey değildir. Hatta bu tür saçmalıkların XX. yüzyılda da dile getirildiği bilinen bir gerçektir.

Monoteist olarak bilinen fakat ulûhiyetin en önemli vasıflarından biri olan yaratma gibi bir niteliği Allah'a nispet etmekten kaçınan bazı filozoflar, ya sudûr teorisini ya da panteizmi benimsemişlerdir. Kimileri de âlemle ilgisi olmayan, âlemi âdetâ bir saat gibi kurup istirahatâ çekilen veya âlemde cereyan eden hiçbir şeyden haberi olmayan, ilmini sadece kendi özünü bilmeye sınırlandıran bir Tanrı anlayışı içine girmişlerdir. Bunun yanı sıra bazı filozofların Tanrı'yı şu değildir bu değildir gibi sadece negatif/selbî sıfatlarla niteleyip, O'na pozitif/sübûtî sıfatlar nispet etmemeleri, Tanrı'nın insan seviyesinden daha aşağıda anlaşılması olduğunu gösterir. İnsan belli bir bilgiye ve özgür iradeye sahip iken, Tanrı bu gibi sıfatlarla nitelendirilmemektedir. Halbuki Kur'an'ın açık beyanlarına göre Allah, en gizli şeyleri bile bilir ve "O her an yeni tecellilerle iş başındadır." (Rahmân, 55/29). Âleme olan ilgisi kesintisiz devam etmektedir. Yaptıklarını özgür iradesiyle yapar.

Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi indirildiği ilk duruluğu koruyamayıp tahrife maruz kalan semâvî dinler de, gerçek tevhide yansımamaktadır. Her ne kadar Yahudilik, ırkçı bir Tanrı anlayışına sahip olsa da, Hıristiyanlığa nispetle orijinaline daha yakın, daha makul bir çizgide olduğu görülür. Bununla birlikte Yahudilik, Allah'ı, O'nun yüceliğine yakışmayacak vasıflarla nitelemektedir. Hıristiyanlığa gelince, onun teslis inancını anlamak mümkün değildir. Çeşitli dönemlerde devlet adamlarının da baskısıyla şekil-

den şekle sokulan Hıristiyanlık, günümüze kadar hiçbir Hıristiyan'ın izah edemediği teslis inancıyla bir çıkmazlar dini haline gelmiştir.

Öte yandan Hıristiyanlıkla ilgili olarak geçmişte yapılan tartışmalar ve yorumlar, sadece tartışma ve yorum olarak kalmamış, günümüzde de pratikte uygulanan bir inanç sistemi olarak varlığını sürdürmeye devam etmiştir. Özellikle üzerinde çokça durduğumuz ve geçmişte yapılan tartışmalar sonucunda karara bağlanmış bulunan teslis inancı, günümüze kadar aynen devam etmiş, bununla birlikte özellikle günümüzde Hıristiyanlık dünyasında, Hıristiyanlığa, Hz. İsa'ya ve bir türlü anlaşılamayan teslis inancına olan ilgi azalmış, bu durumu müspete çevirme çabasında olan papalığın çalışmaları da sonuç vermemiştir. Fransa'da yayınlanan "Hz. İsa ile İlgili Son Gerçek - L'Ultime Verité sur Christ" başlıklı bir tebliğde şu ilginç sözlere yer verilmiştir: *"Hıristiyan dünyasında İsa ile tartışmalara, kavgalara ve inanç farklılıklarına son vermek ve gerçeği kabullenmek şarttır. Böylece Hıristiyanlık bir iman mantığına bağlanmış olacaktır. Bu aklı ve mantıkî sonuca varabilmek için Hz. İsa hakkında bilgilerimizi Kur'an'da İsa'dan söz edilen 15 sûre ve 93 âyet çerçevesinde benimsememiz şarttır."*♦

## Bİ'RİMAÛNE SEFERİ (Sebeup, Sonuç ve ıkar İlişkileri Bağlamında)

Ünal KILIÇ\*

### BI' RIMAUNA EXPEDITION

#### (Its reasons, end-results and interest relationships)

The character of the expedition sent by Prophet in the 4 H., which ended in the killing of the participants at Bi'rıma'ûna is rather obscure. The reasons lying under the organization of the expedition of Bi'rıma'ûna, and interests expected by the sides, the number and qualities of the companions engaged in this event appear to be different in the sources and studies. In addition, it is not clear enough whether this expedition was organized due to the political, military or religious aims. It is understood that the Prophet organized such an expedition to reinforce his authority on the Arab clans- the authority which decreased after the battle of Uhud and to invite the tribes to Islam.

*H*icret sonrası kardeşlik (uhuvvet) tesisi ile dinî, anayasa metni hazırlatıp tüm tarafların imzasına sunma ile de Medine'de siyasî birliği kuran Hz. Peygamber, İslâm davetini daha geniş çevrelere ulaştırmak için gerekli çalışmaları zaman kaybetmeden başlattı.

İslâm Tarihi'nde "Medine Dönemi" de denilen bu dönemde, İslâm'a davet metotları ile hedef kitlede, "Mekke Dönemi'ne" nazaran bir takım değişiklikler oldu. Henüz Müslüman olmamış Medinelilerin İslâm'la tanışması için dahilde, etrafta yaşayan komşu kabilelerin hidayet bulması için de hariçte yoğun bir gayret içerisine girildi.

Kısa bir müddet içerisinde devletini sağlam temeller üzerine oturtan Hz. Peygamber, bir yandan da kitleleşme faaliyetlerinin devamı olarak, çevreyi tanımak üzere küçük silahlı birlikler çıkardı. "Herhangi bir çatışma ve çarpışmaya girmelerine izin verilmeyen bu erler, etrafı ve ticaret yollarını kolaçan ediyor, kabilelerin durumu hakkında istihbaratta bulunup Rasûlullâh'a dönüyorlardı."<sup>1</sup>

Peygamberimiz, devlet başkanı sıfatıyla müşrik komşu kabilelerle insanî ilişkileri en iyi şekilde sürdürmeye gayret ediyordu. "Şayet (düşmanlar) barışa meylederlerse sen de ona yanaş ve Allah'a güvenip dayan"<sup>2</sup> ayeti ile de barışa teşvik ediliyordu. Bu-

\* Yrd. Doç. Dr. Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, unalkilic@hotmail.com

<sup>1</sup> Ahmet Önkal, *Rasûlullâh'ın İslâm'a Davet Metodu*, Konya 1989, s. 104.

<sup>2</sup> Enfal, 8/61.

nunla birlikte Rasûlullah, zorunlu kaldığında savaşmaktan da kaçınıyordu. Bizzat iştirak ettiği veya görevlendirdiği sahâbîleri aracılığıyla gerçekleşen seferlerde<sup>3</sup> savaşsız çözümleri sonuna kadar zorluyor, fiilî çatışmalarda ise mümkün olan en az zayıyla işi bitirmeye çalışıyordu.<sup>4</sup>

Davet halkalarını genişletmek veya komşu kabilelerle iyi ilişkiler kurmak için zaman zaman birlikler görevlendiriliyordu. Bu görevlendirmelerde savaş yapmak, barış için uğraşmak, ticarî ilişkileri güçlendirmek, hepsinden de önemlisi İslâm'ı tanımayan insanlara bu yeni dinin gerçeklerini anlatmak da hedefleniyordu.<sup>5</sup>

Yukarıda belirtilen mülâhazalarla tertiplenen seferlerden birisi de "Bi'rîmaûne Seferi"<sup>6</sup>dir. İlk dönem İslâm Tarihi kaynakları ve onları temel alarak yapılan araştırmalar, başta Hz. Peygamber olmak üzere bütün Müslümanları büyük bir üzüntüye düşüren bu sefer hakkında detaylı bilgilere yer vermişlerdir. Bununla birlikte kaynaklarda yer alan rivayet farklılıkları olayın tam olarak tespitini güçleştirmektedir. Aslında kaynaklarda yer alan ifadelerin genel söylemleri bizim kesin kanaatlere ulaşmamız için yeterli gibi görünmesine rağmen bazı araştırmacılar, rivayet farklılıkları arasındaki çelişkili gibi görünen ve ayrıntılarda gizlenen bilgilerden hareketle zaman zaman iftiraya ulaşan iddialarda bulunmaktadır. Söz konusu kişiler, savaşı son çare olarak gören ve hemen her fırsatta barış için çaba sarf eden; barış ortamının İslâm'ın yayılıp yerleşmesinde daha etkili olduğunu gayet iyi bilen Hz. Muhammed'i bir savaş peygamberi gibi göstermeye çalışmışlardır. Bu iddialarını ispat için de kaynaklardaki Bi'rîmaûne Seferi ile ilgili genel kabul gören bilgilerden değil de az itibar edilen ve ikincil olarak zikredilen rivayetlerden hareketle, bu seferin sadece askerî maksatlara yönelik olarak yapıldığını söylemektedirler.

Bi'rîmaûne Seferi ile ilgili bilinmeyenleri, yanlış anlaşılmaları, hepsinden de önemlisi ithamları en mukaddem rivayetlerden faydalanarak ortaya koymak gerekmektedir.

Hicretin dördüncü yılının Safer ayında (Temmuz 625)<sup>7</sup>, Uhud Gazvesi'nden birkaç ay sonra, Bi'rîmaûne denilen mevkide gerçekleşen olayla ilgili değişik isimlendir-

<sup>3</sup> Peygamberimizin bizzat iştirak ettiği seferlere "Gazve", görevlendirdiği sahâbîleri vasıtasıyla sevk ve idare edilen seferlere ise "Seriyye" denilmektedir. Ancak şunu da ifade etmek gerekir ki bu ayrım kesin sınırlara tâbi değildir. Zira bazen Peygamberimizin bizzat iştirak etmediği bir sefere gazve isminin verildiği de görülmektedir. Mesela 8/629 yılında gerçekleşen 'Mûte Savaşı'na tarihçilerden bazıları "Mûte Gazvesi" ismini vermişlerdir. Gazve-Seriyye tabirlerinin mukayeseli bir şekilde tanımlanması için bkz., Hüseyin Algül, "Gazve", DİA, İstanbul 1995, VIII, 488. Ayrıca bkz., İbrahim Sarıçam, Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı, Ankara 2001, s. 125; M. Ali Kapar, Hz. Muhammed'in Müşriklerle Münasebetleri, İstanbul 1993, s. 170-71.

<sup>4</sup> Hz. Peygamber'in bu husustaki hassasiyetleri için bkz., Muhammed Hamidullah, Hz. Peygamber'in Savaşları, trc, Salih Tuğ, İstanbul 1962, s. 11.

<sup>5</sup> Onun barışı temindeki gayretleri için bkz., Sarıçam, s. 121-125.

<sup>6</sup> Bi'rîmaûne, Benî Sa'saa ve Benî Süleym arazisi arasında olup daha ziyade Benî Süleym'e yakın bir mevkidir. Abdülmelik İbn Hişam, *es-Siretü'n-Nebî*, thk., Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut 1401/1980, III, 185; Ebû Abdillah Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, Beyrut trz., II, 52; Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Buldân*, thk., Abdülaziz el-Cündî, Beyrut 1410/1980, I, 302.

<sup>7</sup> Bi'rîmaûne Seferi'nin hicretten 36 ay sonra Safer başında (Muhammed b. Ömer el-Vâkîdî, *Kitâbu'l-Megâzî*, Beyrut 1404/1984, I, 346; İbn Sa'd, II, 51) veya hicretin dördüncü yılında, Uhud Savaşı'ndan dört ay sonra ve Safer ayının hemen başlarında (İbn Hişam, III, 183; Yahya b. Câbir el-Belâzürî, *Ensâbu'l-Esrâf*, thk., S. Zekkâr - R. Ziriklî, Beyrut 1417/1996, I, 481; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, thk., komisyon, Beyrut trz., II, 219; Osman ez-Zehbî, *Târîhu'l-İslâm (el-Megâzî)*, thk., Abdusselam et-Tedmurî, Beyrut 1410/1990, s.235) gerçekleştiği naklolunmaktadır. Kaynaklarda zikredilen ve birbirinden farklı gibi görünen rakamlar aslında aynı tarihe işaret etmektedir. Bununla birlikte M. J. Kister, kaynaklardaki bu tür farklı tarihlendirmeyi, "söz konusu olayın hangi tarihte olduğu hususunda da tereddütler var diyerek" ("The Expedition of Bi'rîmaûna", *Studies in Jahiliyya*

melere rastlanılmaktadır: Seferin komutası için görevlendirilen sahabînin ismine nisbetle "Seriiyyetü'l-Münzir b. Amr", sefere iştirak edenlerin Ashâb-ı Suffa'ya mensup el-Kurrâ'dan oluşması sebebiyle "Seriiyyetü'l-Kurrâ" ve olayın gerçekleştiği mekân dolayısıyla da "Seriiyyetü B'rimaûne" <sup>8</sup> isimleri verilmiştir.

Bu çalışmada seferle ilgili klasik siyer ve tarih kitaplarımız tarafından verilen rivayetleri tekrar etmekten ziyade, konuyla ilgili tereddüt ve istifhamları netleştirmeye yönelik bilgiler vermeye ve olayın sosyal ve kabileler arası ilişkiler boyutunu ortaya çıkarmaya çalışacağız.

## A. SEFERİN DÜZENLENMESİNİN SEBEPLERİ

Hz. Muhammed'in hangi gelişmeler üzerine böylesi bir seferi düzenlediği hususunda konuyla ilgili bilgi veren kaynaklarda farklı gerekçeler sunulmuştur. Daha ziyade kabul gören görüşe göre, anılan tarihte Âmir b. Sa'saa kabilesinin reisi, "Mülâibü'l-Esinne" lakabıyla bilinen Ebû Berâ Âmir b. Mâlik, Peygamber'in huzuruna bazı hediyelerle gelmişti.<sup>9</sup> Peygamberimizin İslâm'a tebliğ için anlattıkları oldukça hoşuna gitmiş, ancak bu anlatılanlar onun Müslüman olmasını sağlayamamıştır. "Bir müşrikten hediye kabul edemem" diyen Peygamberimiz, Ebû Berâ'nın hediyesini reddetmiştir. Bununla birlikte o, İslâm'a karşı daha da büyük bir ilgi duymaya başlamış, belki de bu ilgisinin tezahürü olarak, Hz. Peygamber'den, bu anlattıklarını geride bıraktığı kabilesine de anlatacak davetçiler göndermesini istemişti. Şayet kabilesi Müslüman olursa, bunun İslâm'ın gücüne güç katacağını da ilave etmişti.<sup>10</sup>

Bu teklif karşısında Hz. Peygamber, Necid halkına güvenmediğini, göndereceği arkadaşlarının can güvenliklerinden endişelendiğini söyleyince, Ebû Berâ, onlardan çekinmemesini, göndereceği kimseleri himayesine alacağını vadederek, kendisinin himayesine almasından sonra hiç kimsenin onlara dokunamayacağını, böylelikle canlarının emniyette olacağını söylemiştir.<sup>11</sup>

Olayın bundan sonraki gelişmesine geçmeden önce yukarıda verilen kısmı hakkında bazı hususların irdelenmesi faydalı olacaktır.

## 1. SEFERİN DÜZENLENMESİNDE EBÛ BERÂ'NIN ROLÜ

Hamidullah'ın<sup>12</sup> da hayretini çektiği üzere Ebû Berâ'nın Peygamberimize hangi sebeple hediye takdim etmek istediğinin net olarak anlaşıl原因amıştır.<sup>13</sup> Ancak şunu da

→

and Early Islam, ed., M. Rosen, London 1980, s. 337) bu olayla ilgili rivayetler üzerinde şüphe oluşturmaya çalışmaktadır. Zürcânî de Safer ayını tercih etmekte ve Muharrem görüşünü meçhul sıyga ile vermektedir. Bkz., Muhammed b. Abdalbâkî b. Yusuf ez-Zürcânî, *Şerhu'l-Mevâliûbi'l-Ledunniyye* (İmam Kastalânî'nin Mevâhibu'l-Ledunniyye'si ile birlikte), tashih, Abdulaziz el-Hâlidî, Beyrut 1417/1996, II, 496. Söz konusu rivayete göre olayın olduğu sene, yine hicretin 4. yılı olmakla birlikte ay Safer değil de Muharrem'dir. Bu rivayet için bkz., Ali b. Ahmed es-Semhûdî, *Vefâu'l-Vefâ bi Alibârî Dâri'l-Mustafâ*, thk., M. Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut trz, I, 296.

<sup>8</sup> Vâkidî, I, 346; İbn Hişam, III, 184; İbn Sa'd, II, 51; Zürcânî, II, 496-7.

<sup>9</sup> Vâkidî, söz konusu hediyelerin iki at ve iki kalkandan ibaret olduğunu rivayet etmektedir. *Megâzi*, I, 346. Ayrıca bkz., Zürcânî, II, 498; Abdullatif ez-Zebîdî, *Salıû-i-Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîfî Tercesmesi*, trc., A. Naim- K. Miras, Ankara 1982, III, 240. Kaynakların bazılarında hediye söz edilmiş ancak ne tür bir hediye olduğundan bahs olunmamıştır. Krş. Bkz., İbn Hişam, III, 184; Taberî, II, 219.

<sup>10</sup> Vâkidî, I, 346; İbn Hişam, III, 184; İbn Sa'd, II, 52; Belâzûrî, I, 481; Taberî, II, 219.

<sup>11</sup> Vâkidî, I, 346; İbn Hişam, III, 184; İbn Sa'd, II, 52; Belâzûrî, I, 481; Taberî, II, 219.

<sup>12</sup> Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, trc., Salih Tuğ, İstanbul 1991, I, 447.

<sup>13</sup> Martin Lings'e göre Bedir Savaşı'nın hemen başlarında şehid düşen Ubeyde b. el-Hârise'nin birkaç çocukla dul kalan karısı Zeyneb bnt. Huzeyme. Âmir b. Sa'saa oğullarına mensuptu. Muhtemelen bu yeni bağ yoluyla oluşan

→

ifade etmek gerekir ki Hz. Peygamber'in bir müşrikten hediye almayı reddetmesinin başka örnekleri de bulunmaktadır.<sup>14</sup> Taberî'nin İbn İshak'ı referans göstererek naklettiği bir habere göre Peygamberimiz, Ebû Berâ'ya: "Hediyeni kabul etmemi istiyorsan Müslüman ol ki, ben de bu isteğini yerine getireyim"<sup>15</sup> diyerek belki de onu bu şekilde Müslüman olmaya teşvik etmeyi düşünmüştür.

Tarihçilerden pek çoğuna göre bu sefer, Ebû Berâ'nın bizzat Medine'ye kadar gelerek yaptığı teklif üzerine tertip edilmiştir.<sup>16</sup>

## 2. SEFERİN DÜZENLENMESİNDE BENÎ SÜLEYMLİ KABİLELERİN ROLÜ

Diğer taraftan Medine'den bir grup sahâbînin gönderilmesi talebinin bizzat Medine'ye kadar gelen Benî Süleym'den Ri'l, Zekvân ve Usayye'ye mensup bazı kimseler tarafından Hz. Peygamber'e iletildiğine dair de kaynaklarımızda bilgilere rastlanılmaktadır.<sup>17</sup> Söz konusu kaynaklarda yer alan bu doğrultudaki haberin yegâne ravisinin Enes b. Mâlik olduğunu da belirtmek gerekmektedir. Bununla birlikte bu rivayetin farklı kaynaklarda bazı nüanslarla nakledildiği de görülmektedir. Rivayetin Buhârî'de yer alan metnine göre Ri'l, Zekvân ve Usayye kabileleri Hz. Peygamber'e gelerek ondan düşmanlarına karşı kendilerine yardım etmesini istemişlerdir.<sup>18</sup> İbn Sa'd tarafından kaydedilen rivayetlerden ilkinde göre adı geçen üç kabileden bazı kimseler, ikincisine göre ise bir grup insan (*câe nâsun ile'n-nebiyyi*) Peygamberimizden kendi kabilelerine karşı yardım talebinde bulunmuşlardır.<sup>19</sup>

Yukarıdaki rivayetlerden anlaşılabilirdiği kadarıyla bu seferin düzenlenmesi için ilk adım Hz. Peygamber tarafından atılmamıştır. Müslüman bir grubun Necid bölgesine gönderilmesi fikri, bölgenin etkili isimlerinden Ebû Berâ'dan gelmiş olabileceği gibi, kendileriyle aynı bölgede yaşayan müşrik kabiledaşlarına karşı manevî ve psikolojik bir destek almayı düşünen Müslüman Necidli gruplar tarafından da gelmiş olabilir. Öyle anlaşılıyor ki Müslüman bir grubun Necid bölgesine gönderilmesi teklifi, ister Ebû Berâ, isterse Necidli Müslümanlardan gelmiş olsun, Rasûlullah tarafından samimi bulunarak böylesi bir organizasyona karar verilmiştir.

Bî'rîmaüne ile ilgili en önemli husus ise tarafların böyle bir seferin düzenlenmesinde ne tür mülâhazalarla hareket ettiklerinin tespit edilmesidir.

## B. TARAFLARIN BU SEFERDEN BEKLENTİLERİ

### 1. EBÛ BERÂ'NIN BEKLENTİLERİ

Bu noktada ilk olarak Ebû Berâ'nın niçin böyle bir talepte bulunduğuunun açığa çıkartılması faydalı olacaktır: Kaynakların pek çoğuna göre Ebû Berâ, kavminin İs-

→

akrabalık sebebiyle Ebû Berâ, söz konusu hediyeleri getirmiş olmalıdır. Martin Lings, Hz. *Muhammed'in Hayatı*, trc., Nazife Şişman, İstanbul 1988, s. 293.

<sup>14</sup> Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellam, *Kitâbu'l-Emvâl*, thk., Halil Herrâs, Beyrut 1406/1986, s.270-71. Zürcânî'ye göre müşrik bir kişiden hediye alınması kalpte bir temayül oluşmasına vesile olabilirdi. Bkz., II, 498.

<sup>15</sup> Taberî, II, 219.

<sup>16</sup> Vâkıdî, I, 346; İbn Hişam, III, 184; İbn Sa'd, II, 52; Muhammed İbn Habîb, *Kitâbu'l-Muhabber*, Beyrut trz., s. 236; Belâzûrî, I, 481; Zürcânî, II, 496. Ebû Berâ'nın bu teklifi bizzat Medine'ye gelerek değil de bir mektup yazarak Hz. Peygamber'e ulaştırdığını söyleyenlere de rastlanılmaktadır. Geniş bilgi için bkz., Zebîdî, III, 241.

<sup>17</sup> İbn Sa'd, II, 53; III, 514-515; Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Salîhu'l-Buhârî*, Meğâzî, 29/4090; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi-i Salîhi'l-Buhârî*, thk., Abdullah b. Besâz, Beyrut 1416/1996, VIII, 140.

<sup>18</sup> Buhârî, Meğâzî, 29/4089.

<sup>19</sup> İbn Sa'd, I, 52; III, 515.

lâm'la tanışmasını arzu ettiği için böyle bir talepte bulunmuştur.<sup>20</sup> Ancak onun bu niyetinde ne kadar gerçekçi olduğunun irdelenmesi gerekmektedir. Kendisi Müslüman olmaya yanaşmayan bir kimse nasıl olur da kabilesi için böyle bir teklifte bulunabilir?

Bu sorunun cevaplandırılması için, Ebû Berâ'nın kabilesi içerisindeki konumuna bakmak gerekmektedir. Rivayetlerin belirttiğine göre kabilesi içerisinde sevilen Ebû Berâ, oldukça yaşlanmıştı.<sup>21</sup> Öyle ki kabilesi içerisinde yeğeni Âmir b. Tufeyl<sup>22</sup> ile liderliğini muhafaza hususunda bir çekişmeye maruz kalmıştı. Bîrimaûne olayından sonra ise bu yarışta tamamen kaybederek kabilenin liderliğini yeğenine terk etmek zorunda kalmıştı.<sup>23</sup> Dolayısıyla Ebû Berâ'nın böylesi bir seferle, kabile liderliği hususunda Müslümanların da desteğini alarak yeğeni Âmir b. Tufeyl'e karşı güçlenmeyi planladığı söylenebilir.<sup>24</sup>

## 2. BENÎ SÜLEYMLİ KABİLELERİN BEKLENTİLERİ

Daha önce de belirtildiği üzere, bazı kaynaklara göre söz konusu seferin düzenlenmesini Süleymlî kabilelerden Ri'l, Zekvân ve Usayye'ye mensup kimseler istemişlerdir. Bu kabile mensuplarının niçin böyle bir istekte bulduklarının bilinmesi gerekmektedir. Adı geçen kabile mensuplarının böyle bir teklifle Peygamberimize gelmelerindeki asıl maksatlarıyla ilgili iki ihtimal akla gelmektedir.

İlk olarak, bunların içerisinde yer alan bazı Müslümanların<sup>25</sup> samimi duygularla Peygamberimize gelerek müşrik kabiledaşlarına karşı onun maddî ve manevî desteğini elde etmeyi hedefledikleri söylenebilir. Gönderilen sahâbîlerin hemen tamamının dinî malûmat yönünden bilgili ve "Kurra" dan oluşması da onların bu yöndeki isteklerine karşılık olmalıdır. Yoksa Peygamberimiz böyle bir sefer düzenlerken katılımcıların ehl-i Suffa'dan ve Kurra' olarak bilinenlerden oluşmasına özen göstermez, savaşma kabiliyetleri daha güçlü olanları seçerdi.\*\*

İkinci bir ihtimal de şudur: Bu grupta bulunanlar, Necid bölgesinde oturan cenkçi insanlardan ve etrafa dehşet saçan süvarilerden oluşuyorlardı.<sup>26</sup> Belki de bu özellikleri sebebiyle tüm Arabistan üzerinde hâkimiyet kurmaya çalışmışlar, ancak İslâmiyet'in gelişiyle bu ihtiraslarından vazgeçmek zorunda kalmışlardı.<sup>27</sup> Aralarında Müslüman olanlar varsa da bu kabilelerin büyük oranda İslâm'a girişi ancak hicretin sekizinci ve dokuzuncu yıllarında gerçekleşmiştir. Nahle'de bulunan ve Araplarca en çok saygı gösterilen putlardan biri olan el-Uzzâ adlı putu Süleymlîler de çok seviyor ve

<sup>20</sup> Vâkıdî, I, 346; İbn Hişâm, III, 184; İbn Sa'd, II, 52; Belâzürî, I, 481; İbn Habîb, s.236; Zürkânî, II, 496.

<sup>21</sup> Vâkıdî, I, 351; Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *eş-Şi'ru ve's-Şuarâ*, Beyrut 1412/1991, s. 244.

<sup>22</sup> Âmir b. Tufeyl'in Ebû Berâ'nın yeğeni olmasıyla ilgili olarak bkz., Vâkıdî, I, 351; İbn Kuteybe, s. 244; İbn Habîb, s. 236; İbn Hacer, VIII, 141.

<sup>23</sup> Vâkıdî, I, 351; Zürkânî, II, 498.

<sup>24</sup> Benzer değerlendirmeler için bkz., W. Montgomery Watt, *Prophet and Statesman*, London 1961, s. 146-47 (Watt'a göre Ebû Berâ Hz. Peygamber'den genç sahâbîlerinden göndermesini istemiştir. s. 147); Kister, s. 355; H. Lammens, "Bîrimaûne", *El (Fr)*, Leiden 1954, II, 609.

<sup>25</sup> Bu kabilelere mensup bazı kimselerin Müslüman olmalarıyla ilgili olarak geniş bilgi için bkz., İbn Hacer, VIII, 140; Hamidullah, I, 468-72.

\* Seferle iştirak eden sahâbîlerin özellikleri ve sayıları hakkında ileride bilgi verilecektir.

\*\* Her ne kadar bu dönemde sahâbîlerin iyi savaşabilme veya ilmî yönden daha mahir olmalarına göre bir ayrıma tâbi tutulmaları söz konusu değilse bile bütün sahâbîlerin aynı oranda savaşabildiği veya eşit seviyede Kur'ân bilgisine sahip olduğu da söylenemez.

<sup>26</sup> Hamidullah, I, 466.

<sup>27</sup> Hamidullah, I, 468.



kendilerini onun hâmesi olarak görüyorlardı. Bununla birlikte Hz. Peygamber'in bu putun bulunduğu bölgeye kendi topraklarından geçip gitmesi ve bu türden askerî maksatlı seferlerinde kendi arazilerinde belirli dönemlerde bulunması Benî Süleymlî kabileleri rahatsız ediyordu.<sup>28</sup> Bu tür hoşnutsuzluklar, onları böyle bir tuzak kurarak Müslümanlardan intikam almaya sevk etmiş olabilir. Bir başka ifadeyle Süleymlî oğullarından her üçüne de mensup olan bazı kimselerin hedefi, iddia ettiklerinin aksine tebliğ olunmak değil; kendilerine gönderilecek Müslümanları tuzağa düşürerek imha etmektir. Belki de tebliğ olunmak için "bize sahâbîlerinden gönder" diyerek Hz. Peygamber'in savaş kabiliyeti ağır basan sahâbîlerini göndermesi yerine İslâmî bilgileri daha yoğun olan kimseleri göndermesini temin etmek istemişlerdir Böylece tuzaklarını daha kolay ve daha az zayıyla gerçekleştirmiş olacaklardı.

### 3. HZ. PEYGAMBER'İN GEREKÇELERİ VE BEKLENTİLERİ

İslâm Peygamberi'nin de böylesi bir seferi tertiplemede belli gayeleri gerçekleştirmeyi hedeflediğini söylemek yanlış olmayacaktır. Zira seçkin sahâbîlerden oluşan pek çok sayıdaki Müslüman'ı boşuna görevlendirmiş olduğu düşünülemez.<sup>29</sup>

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki, İslâm'ın Medine'de olduğu gibi komşu kabilelerde de anlatılması ve böylece Müslümanların nitelik ve nicelik yönüyle artması Peygamber'in en başta gelen hedefi olmalıdır. Çünkü onun gibi bir peygamberin misyonu bunu gerektirir. Nitekim pek çok tarihçi de onun böylesi bir seferi düzenlemesindeki asıl maksadının İslâm'ın tebliğini sağlamak olduğunu söylemiştir.<sup>30</sup> Zira güvenlikleri hususunda Necidlilerden çekinmiş olmasına rağmen ilimle meşgul ve meşhur sahâbîlerini savaş için göndermesi mümkün görünmemektedir. Diğer yandan savaş için görevlendireceği askerleri için eman istemesi ne kadar geçerli olurdu ve savaşan diğer taraf buna itibar eder miydi? Hz. Peygamber belki de asıl maksadının savaş olmadığını ifade etmek üzere savaşçı yönleri değil de İslâmî bilgileri daha kuvvetli sahâbîlerini göndermiştir.

Diğer taraftan insaf ehli olanlar dışında<sup>31</sup> bazı müsteşriklerin, olayın dinî ve insanî yönünü dikkate almaksızın Hz. Peygamber'in maksadıyla ilgili bir takım iddialarda buldukları görülmektedir. Üstelik onlar bu iddialarını temellendirirken ilk dönem kaynaklarındaki genel ve tercih edilen görüşler yerine daha ziyade ikincil olarak kabul gören ve çoğunlukla meçhul sıyga ile zikredilen bilgilere dayandırmışlardır. Bu grupta yer alanların iddialarına göre Bi'rîmaûne Seferi askerî maksatlarla düzenlenmiştir.<sup>32</sup> Belki de bu hususta en aşırı ifadeleri kullanan müsteşrik H. Lammens'tir. Ona göre bu seferin tebliğ amaçlı olduğuna dair ilk dönem kaynaklarında yer alan rivayetler, Bi'rîmaûne'deki askerî başarısızlığı örtbas etmek ve eskiden beri çok sayıda Kur'ân ehlinin bulunduğu görüşünü pekiştirerek onlara velilik isnat etmek maksadıyla uydurulmuştur.<sup>33</sup>

<sup>28</sup> Bu konuda geniş bilgi için bkz., Hamidullah, I, 466-76.

<sup>29</sup> Watt'a göre bu sahâbîlerini göndermenin riskli olduğunu idrak etmesine rağmen neden Peygamber müşrik kabilelerin iç politikalarına müdahale etmeye kalkıştı? Şayet İslâm'ı ve İslâm toplumunu ilgilendiren bir sebep bulunmuyorsa Peygamber'in sahâbîlerini riske atmış olması makul olamaz. *Prophet*, s. 147-48.

<sup>30</sup> Vâkıdî, I, 346; İbn Hişam, III, 184; İbn Sa'd, II, 52; ; İbn Habîb, s. 236; Zürcânî, II, 499.

<sup>31</sup> Bu seferin barış amaçlı bir tebliğ ve irşad seferi olduğunu söyleyenler ve görüşleri hakkında bkz., Kister, s. 347.

<sup>32</sup> Watt, s. 147-48; Leon Caetani, *İslâm Tarihi*, trc. Hüseyin Cahid, İstanbul 1925, IV, 101-107; Kister, s. 347.

<sup>33</sup> Lammens, *El (Fr)*, II, 741; Caetani, s. 105.

Seferin askerî amaçlarla düzenlendiğini söyleyenlerin bu konudaki gerekçelerinin irdelenmesi önem arz etmektedir. Bu grupta yer alanların gerekçelerinden biri, bazı kaynaklarda seferle ilgili olarak "Bî'rimaûne Gazvesi" tabirinin<sup>34</sup> kullanılmış olmasıdır.<sup>35</sup>

Bu tür bir gerekçe ile söz konusu iddiada bulunmak doğru olmayacaktır. Zira daha önce de belirtildiği üzere İslâm Tarihi'nde Hz. Peygamber'in bizzat iştirak ettiği ve savaşarak dönülen seferlere "Gazve", Peygamberimizin görevlileri vasıtasıyla gerçekleştirilen seferlere ise umumiyetle "Seriyye" denilmiştir. Bununla birlikte seriyye ve gazve tabirleri arasındaki bu ayrımın kesin sınırlarla olmadığını göz önünde tutmak gerekmektedir.<sup>36</sup> Bu ikisi arasındaki ayrımın kesin sınırlarla olması sebebiyle kaynaklardan bazılarında yer alan "Bî'rimaûne Gazvesi" tabiri ile seferin mutlak surette savaş amaçlı bir gazve olduğunu söylemek pek makul olmayacaktır. Bî'rimaûne Seferi'ne "Gazve" denilmesinde, Müslüman heyette yer alanların sayısının çokluğu ve seferin bir çatışmayla sonuçlanması etkili olmuştur denilebilir.

Bu dönemde 40 veya 70\* sahâbînin gönderildiği ve bunların "Kurra" olduğuyla ilgili rivayetler de söz konusu grubun itiraz nedenlerinden biri olmuştur. Bunlardan Lammens'e göre olayın gerçekleştiği dönemde bu kadar Kurra bulunmamaktadır.<sup>37</sup>

İslâm'ın ve başta Peygamberimiz olmak üzere ilk Müslümanların okumaya verdikleri önem hakkında hem bizim hem de söz konusu grupta yer alan kişilerin arşivlerinde sayılamayacak kadar bilgi ve belge bulunmaktadır. Kur'an'ın inmeye başlamasından itibaren Müslümanların okuma-yazma öğrenmek için çalışmalarında bulunması bir tarafa Medine Dönemi'nde, özellikle Bedir Savaşı'ndan itibaren bu gayretin daha da arttığı<sup>38</sup> bilinmektedir. Dolayısıyla olayın hicretin 4. yılında gerçekleştiği göz önüne alınırsa 13 yıllık Mekke ve 4 yıllık Medine Dönemi boyunca pek çok Müslüman'ın özellikle dinî bir heyecanla okuma-yazma öğrenmek için gayret sarf ettiği bir gerçektir. Bu durumda bahsi geçen dönemde bu kadar sayıda Kurra'nın olmadığı söylenmesi asılsız bir iddia olarak kalacaktır. Bu kişilerin tamamının da başlıca görevleri ilim öğrenmek olan Ashâb-ı Suffa'dan olduğuna dair bilgiler mevcutken böylesi bir iddianın ileri sürülmesi manidardır.<sup>39</sup>

Bî'rimaûne'deki askerî başarısızlığı örtbas etmek için bu seferin tebliğ amacıyla düzenlendiği rivayetlerinin sonradan muhaddisler ve siyer yazarları tarafından uydurulduğuna dair iddiaya<sup>40</sup> gelince hemen şunu söylemek gerekir ki Müslümanların zafeiriyle sonuçlanan seriyye ve gazvelerin yanı sıra onların mağlubiyetiyle sona eren sa-

<sup>34</sup> Mesela bkz., Buhârî, *Meğâzi*, 29; İbn Hişam, II, 427; Taberî, II, 318.

<sup>35</sup> H. Lammens, "Bî'ri maûne", İA, trc., Komisyon, İstanbul 1964, II, 609, Caetani, s. 105-6.

<sup>36</sup> İki tabirin benzer anlamda kullanılması ile ilgili olarak bkz., Vâkıdî, I, 354, 395, 402, 403; İbn Hişam, III, 427; Buhârî, *Meğâzi*, 29/4088 vd.; Taberî, II, 318; İbn Hacer, VIII, 3.

\* Bu sayı hakkında ileride bilgi verilecektir.

<sup>37</sup> Lammens, "Bî'ri maûne", İA, II, 609. "el-Kurra" tabiri Lammens'in iddia ettiği gibi 'Kur'an'ı ezberden okuyanlar' anlamında değil de Kur'an'ı çokça okuyan anlamında kullanılmıştır. Krş., bkz., Kastalânî, *İrşâdu's-Sâri li Şerhi-i Safiîhi'l-Buhârî*, Beyrut 1410/1990, IX, 159.

<sup>38</sup> Sahâbenin Kur'an ezberlemedeki gayreti için bkz., Muhammed Hamidullah, *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, trc., Salih Tuğ, İstanbul 1993, s. 41-45.

<sup>39</sup> Önkâl'a göre kaynaklardaki bilgilere rağmen "bu dönemde bu kadar kurra yoktu" iddiası, kaynaklara önem vermeyenin ve peşin hükümlü olmanın bir sonucu olmalıdır. Ahmet Önkâl, "Bî'rimaûne", DİA, İstanbul 1992, VI, 196.

<sup>40</sup> Lammens, "Bî'ri maûne", El (Fr), II, 741; Caetani, s. 105-6.

vaşlar da siyer ve meğâzî kitaplarında ayrıntılarıyla yer almaktadırlar.<sup>41</sup> İslâm tarihçileri, siyercileri ve hadisçileri Uhud, Mûte ve Huneyn'le ilgili bu türden bilgilere eserlerinde genişçe yer vermekten kaçınmamışlardır. Bu savaşlar esnasında Müslümanların içerisine düştüğü sıkıntılardan Kur'ân'ın bile bizzat bahsetmesi<sup>42</sup> yukarıdaki türden bir iddiayı geçersiz kılacaktır.<sup>43</sup>

Sefere katılan Müslümanların sayısının çokluğu da seferin tebliğden ziyade askerî amaçla tertip edildiği iddiasında etkili olmuş gibi görünmektedir. Söz konusu iddiada bulunan bazı araştırmacılara göre Peygamber'in bu kadar çok sayıda tebliğci gönderme âdeti bulunmuyordu ve zaten buna gerek de yoktu. Bu sayıdaki bir birlik herhalde tebliğden ziyade askerî amaçlarla görevlendirilmişti.<sup>44</sup> Bir başka ifadeyle bu kadar kalabalık bir heyetle tebliğe değil sadece gazveye gidilebilirdi. Oysa biz biliyoruz ki müsteşriklerinin iddialarının aksine Hz. Muhammed zaman savaş için gönderdiği bazı seriyelerde, çok az sayıdaki sahâbîsini görevlendirmiştir. Dolayısıyla sadece sayıdan hareketle seferin maksadı hakkında böyle bir şey söylemek doğru olmayacaktır.

Bu sahâbîlerin görevlendirildiği yerin Necid gibi tehlikeli, geniş ve kalabalık nüfusa sahip bir bölge olduğu; tebliğde bulunulacak pek çok kimsenin bulunduğu, ayrıca Hz. Peygamber'in tebliğ sonuçlarını elde etmekteki heyecanı dikkate alındığında bu sayıdaki tebliğcinin görevlendirilmiş olmasını yadırgamamak gerekir.

İslâm Peygamberi hem peygamber olarak Müslümanların hem de devlet başkanı olarak halkının güvenliğini düşünmek zorunda idi. Dolayısıyla o, bu türden seferleri düzenlerken sadece bir hedefe yönelik olarak hareket etmiş olamaz.<sup>45</sup> Savaşın veya savaşmanın, Peygamber tarafından veya görevlendirdiği sahâbîleri tarafından gerçekleştirilen seferlerde pek çok gayenin elde edilmek istenmesi doğal bir şeydir. Örneğin böyle bir seferle hem müşrik kabilelere İslâm'ın tebliği hem de bu bölge hakkında istihbârî bilgilerin toplanması, ayrıca bölge insanlarından bazılarıyla diyalog kurulması veya gerektiğinde gözdağı verilmesi normal, belki de gerektiğinde zorunlu bir husustur. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in düzenlediği gazve ve seriyelerin pek çok menfaate yönelik olarak oluşturulduğu söylenebilir. Zira Önkal'ın da belirttiği gibi "İslâm'da dinî veya dinî olmayan savaş ayrımı mevcut değildir."<sup>46</sup>

Bî'rîmaûne Seferi'nin tertiplendiği dönemde Müslümanlar ve Benî Süleymlî kabilelerin aralarındaki ilişkilerin seyri de bu seferin maksatlarının anlaşılmasına katkı sağlayabilir. Söz konusu iki grup arasındaki ilişkilerin niteliği hakkında Afzalurrahman'ın söyledikleri dikkat çekici niteliktedir:

<sup>41</sup> Önkal "Bî'rîmaûne", DİA, VI, 196

<sup>42</sup> Tevbe, 9/ 25.

<sup>43</sup> Caetani, özellikle hadis kaynaklarında olay hakkında muhtasar seviyede bilgi verilmesini da mağlubiyet ezikliğine bağlamaktadır. *İslâm Tarihi*, s. 106. Bilindiği gibi hadis kaynaklarında umumiyetle Fıkıh'a dair hadisleri ihtiva eder. Siyer ve Meğâzî'ye dair bilgilere az yer verirler. Nitekim Buhârî *Salihî*'inde yer alan toplam 97 kitaptan sadece 2'sini müstakil olarak siyer ve meğâzî konularına ayırmıştır. Bununla birlikte siyer ve meğâzî türü kitaplar yazan muhaddis ve siyerciler bu konu hakkında zaten geniş bilgiler vermişlerdir. Caetani'nin söz konusu iddialarına verilen güzel bir cevap için bkz., Asım Köksal, *İslâm Tarihi (Medine Dönemi)*, İstanbul 1981, IV, 54-56.

<sup>44</sup> Lammens, "Bî'rîmaûne", İA, II, 609; Caetani, s. 105

<sup>45</sup> Hz. Peygamber tarafından düzenlenen bu türden seferlerin birden fazla maksada yönelik olarak yapıldığı hususunda geniş bilgi için bkz., Afzalurrahman, *Siret Ansiklopedisi*, trc., Komisyon, İstanbul 1996, I, 549-552; Önkal, *Davet*, s. 104-127; Kapar, s. 170-188; Serdar Özdemir, Hz. *Peygamber'in Seriyeleri*, İstanbul 2001, s. 15-184.

<sup>46</sup> "Bî'rîmaûne", DİA, VI, 196.

"Uhud Savaşı, Müslümanların askerî ve politik saygınlıklarına büyük bir darbe indirdi; dost ya da tarafsız olan çevre kabilelerin bir çoğu bu savaştan sonra Müslümanlara fiilî düşmanlık beslediler. Bazıları Kureyş tarafına geçerek Müslümanlara karşı onların faal antlaşmalısı oldular. Pek çokları da onların casusları ve Medine'nin en tehlikeli tehtitkârları oldular. Artık Müslümanlardan korkmamaya ve onlara başkaldırmaya başladılar. Uhud Savaşı'ndan sonra yapılan seferlerin büyük bir kısmı Medine'ye komşu arazilerdeki düşmanca faaliyetleri kontrol etmek, başkaldırmaları bastırmak, İslâm Devleti'ne karşı düşmanca faaliyetlerden veya gizli ittifaklardan haberdar olmak için düzenlendi."

"Bu olaylar Müslümanların prestijini ve İslâm Devleti'nin otoritesini korkunç derecede azalttı; çevre kabileleri Peygamber'in otoritesine karşı başkaldırmak için cesaretlendirdi. Uhud Savaşı'ndan sonraki bu menfi gelişmeler nedeniyle Peygamber, Medine'nin müdafaası için özel tedbirler almak zorunda kaldı."<sup>47</sup>

Bununla birlikte şunu da ifade etmek gerekir ki Hz. Peygamber bu seferle, Müslüman olmalarını çok arzuladığı ve müşrik olarak kalmalarından endişelendiği Necid halkının -kimden gelmiş olursa olsun- böylesi bir teklifini değerlendirmek istemiştir. Necidliler hususunda çekinceleri olmasına rağmen böyle bir seferi düzenlemek istemesi de onun bu konudaki samimiyetini ve kararlılığını gösterir.<sup>48</sup>

Olayın bundan sonraki gelişmeleri hakkında da kısaca bilgi verdikten sonra ayrıntılarda kalan ve belki de bu sebeple üzerinde fazlaca durulmayan hususlar üzerinde durmak istiyoruz.

## C. BÎ'RİMAÛNE SEFERİ'NİN GENEL SEYRİ

### I. SEFERDE GÖREV ALAN SAHÂBİLER

Yukarıda belirtilen mülhazalar ve teklifler doğrultusunda Necid'e yönelik bir sefer düzenlemeye karar veren Hz. Muhammed, kaynaklardan bazılarında göre 40,<sup>49</sup> bazılarında göre ise 70<sup>50</sup> sahâbîsini Münzir b. Amr komutasında görevlendirmiştir. Bu sahâbîler Ehl-i Suffe'den olup *el-Kurra* diye isimlendirilen, Kur'ân'ın hıfz ve talimiyle meşgul olan, gecelerini namaz ile geçiren, sabaha karşı tatlı su tedarik ederek Ümmehât-ı mü'minîn'in hücrelerine bırakarak odun toplamaya çıkıp odunları çarşıda sattıktan sonra bedeliyle Ehl-i Suffe'nin giderlerini karşılamaya çalışan, Hz. Peygamber'in gözetiminde ilim öğrenimlerini sürdüren salih gençlerden oluşuyordu.<sup>51</sup>

Görevlendirilen bu gençlerin sayısı ile ilgili, kaynaklarda verilen rakamların farklılık arz etmesi hakkında en dikkat çeken nokta, 40 veya 70 rakamından birisinin kesin olarak telaffuz edilmemiş olmasıdır. Öyle ki 40 sayısını zikreden bir tarihçinin, 70 rakamının da rivayetler arasında yer aldığını telaffuz ettiği görülmektedir. Biz 70 rakamının daha tercihe şayan olduğunu düşünüyoruz. Zira bu sayıdaki sahâbînin seferde

<sup>47</sup> *Siret Ansiklopedisi*, I, 449-450.

<sup>48</sup> Zürkânî (II, 499), Buhârî'nin Enes b. Mâlik kanalıyla naklettiği bir hadisi delili göstererek Hz. Peygamber'le Müşrikler arasında bir antlaşma olduğunu, bu sebeple de Peygamber'in savaş için böylesi bir seferi düzenlemiş olmayacağını söylemektedir.

<sup>49</sup> Vâkıdî, "70 kişi katıldı diyenler de var" derken meçhul sıya kullanmış ve daha sonra "Bana göre en doğrusu 40 kişinin katılmış olduğudur" demiştir. *Meğâzî*, 64/29, I, 347; Ayrıca bkz., İbn Hişam, III, 185; Belâzûrî, I, 481.

<sup>50</sup> Buhârî, *Meğâzî*, 29/4089, 4089; Taberî, II, 220; İbn Sa'd, II, 52. Ayrıca bkz., Zebîdî, III, 241; Önkâl, "Bî'rîmaûne", DİA, VI, s. 195.

<sup>51</sup> Vâkıdî, I, 347; İbn Hişam, III, 185; İbn Sa'd, II, 52-3; Buhârî, *Meğâzî*, 29/4088; Zürkânî, II, 498.

görevlendirildiği hususundaki rivayetin başlıca ravisi, güvenilirliği ile bilinen Enes b. Mâlik'tir. Enes b. Mâlik, olay esnasında elçilik vazifesiyle Hz. Peygamber'in mektubunu Âmir b. Sa'saa kabilesine götürülen ve bu görevi esnasında şehid edilen Haram b. Milhan'ın yeğenidir.<sup>52</sup> Dayısı Haram'ın da şahidi olduğu bu olayla daha ziyade ilgilenmiş olabileceği, dolayısıyla da diğer ravilere nazaran onun bu konudaki söylediklerinin daha doğru olabileceği söylenebilir.<sup>53</sup>

Bu iki rakamla ilgili olarak şöyle bir yoruma da rastlanılmaktadır: Önceden gönderilen 40 kişi öncü, daha sonradan gönderilen 30 kişi ise destek birliğidir.<sup>54</sup> Böylece toplam sayı 70'i bulmuştur.

## 2. MÜSLÜMANLARIN İYİ NİYETLE BÖLGEYE GELDİKLERİNİ İLANLARI

Münzir b. Amr liderliğinde<sup>55</sup> yola çıkan heyet Bi'rîmaüne denilen suyun başında konaklamışlardır. Yolculuk esnasında -daha sonradan asılsız olduğu anlaşılan- Ebû Berâ'nın öldüğü haberini duymuşlardır. Bu durumda kendilerine eman veren kişinin ölmesi sebebiyle yolculuklarının bundan sonraki kısmına devamdaki endişe ve tereddütlerini gidermek için Ebû Berâ'dan sonra kabilesinde söz sahibi olduğunu düşündükleri Ebû Berâ'nın oğlu Rebia'ya bir haber göndererek babası tarafından verilen emanın geçerliliğinin devam edip etmediğini öğrenmek istemişlerdir.<sup>56</sup>

Yukarıdaki mülâhazalarla hem geliş maksatlarını yeniden sözlü olarak anlatması, hem de Hz. Peygamber'in Âmir b. Sa'saa kabilesine gönderdiği mektubu götürmesi için Haram b. Milhan görevlendirilmiştir.<sup>57</sup> Beraberindeki iki arkadaşıyla mektubu götürülen Haram b. Milhan Rebia'dan önce Bi'rîmaüne'ye yakın bir mevkide bulunan Âmir b. Sa'saa'dan bir grupla karşılaşmıştır. Onların yanına iyice yaklaşmadan önce diğer iki arkadaşına olanları uzaktan izlemelerini, tehlikeli bir gelişme karşısında Bi'rîmaüne'de beklemekte olan grubu haberdar etmelerini söyleyen<sup>58</sup> Haram, Âmir b. Tufeyl öncülüğünde orada bulunan Âmir b. Sa'saa oğullarından yanlarına gelip Hz. Peygamber'in mektubunu verebilmek için izin istemiş, bu iznin verilmesinden sonra onların yanına vararak İslâm'ı tebliğ etmiştir. Mektubu alan Âmir b. Tufeyl mektubu okumadan adamlarından birisine işaret vererek konuşmakta olan Haram'ı öldürtmüştür.<sup>59</sup>

<sup>52</sup> İbn Sa'd, III, 51 5; İbn Hacer, VIII, 143; Zehebî, s. 238.

<sup>53</sup> Zebîdî, III, 241.

<sup>54</sup> İbn Hacer, VIII, 141; Zürkânî, II, 498; Abdulhamid Neyl, *el-Hayâtu'l-Askeriyye li-Kâidî'l-Beşeriyye*, Beyrut trz., s. 148.

<sup>55</sup> Münzir'in kılavuzluk yapması için Süleym kabilesine mensup el-Muttalib adındaki şahsı da beraberinde götürdüğü söylenmektedir. Bkz., Vâkidî, s. 347; İbn Hacer, VIII, 145; Zürkânî, II, 496.

<sup>56</sup> Vâkidî, I, 347; İbn Hişam, III, 185; Buhârî, *Meğâzi*, 29/4092; Taberî, II, 222-23; İbn Sa'd, II, 52.

<sup>57</sup> Haram'ın bu göreve gönüllü olarak talip olduğu hususunda bkz., Buhârî (Enes b. Mâlik'ten), *Meğâzi* 64/29, 4092; İbn Sa'd, II, 52; Taberî (Enes b. Mâlik ve İbn İshak'ı referansa göstererek), II, 222; Diyarbekrî, *Târîhu'l-Hamîs fî Aivâli Erişesi Nefsî*, Beyrut Daru's-Sadr, trz., I, 452.

<sup>58</sup> Buhârî, *Meğâzi*, 29/4092.

<sup>59</sup> Haram'ı, Âmir b. Tufeyl'in adamlarından birisine öldürttüğüne dair bkz., Buhârî, *Meğâzi*, 29/4091; İbn Sa'd, III, 515; Taberî (İbn İshak'a göre), II, 222. Enes b. Mâlik'ten gelen bir rivayete göre Haram b. Milhan'ın katili Müslüman olmuştur. Dolayısıyla Haram'ı öldüren kişi Âmir b. Tufeyl olamaz. Zira Âmir'in İslâm düşmanlığına daha sonraki dönemlerde de devam ettiği, hatta Hz. Peygamber'e gelerek kabulü asla mümkün olmayacak nitelikteki küstahça tekliflerde bulunduğu, bu teklifleri kabul etmeyen Hz. Peygamber'i tehdit ettiği, bu tehdit üzerine Peygamberimizin bedduasına maruz kaldığı ve kısa süre içerisinde tutulduğu amansız bir hastalık sebebiyle kâfir olarak öldüğü hususunda geniş bilgi için bkz., Buhârî, *Meğâzi*, 29/4091; İbn Sa'd, I, 311; Zürkânî, II, 500; İbn Hacer, VIII, 142; Hamidullah, I, 476; Ahmed Önkâl, "Âmir b. Tufeyl", DİA, İstanbul 1991, III, 68. Diğer taraftan Haram'ın bizzat Âmir b. Tufeyl tarafından öldürüldüğünü söyleyenler de çoğunluktadır. Bkz., Vâkidî, I, 347; İbn Hişam, III, 185; Taberî (Enes b. Mâlik'e göre), II, 222. Bazılarına göre ise bir başkası tarafından öldürülmüş olsa bile emri

### 3. BENİ SÜLEYMLİ KABİLELERİN MÜSLÜMANLARI ÖLDÜRMEK İÇİN HAREKETE GEÇMELERİ

Âmir b. Tufeyl, bundan sonra heyetin diğer üyelerinin de bulunup öldürülmesi için Âmir b. Sa'saa oğullarına çağırıda bulunmuş, ancak onlar Ebû Berâ'nın kendilerini de haberdar ettiği emanına sadık kalacaklarını, dolayısıyla Müslümanlara karşı bir harekette asla yer almayacaklarını ifade etmişlerdir.<sup>60</sup>

Kendi kabilesi mensuplarından aradığı desteği bulamayan Âmir b. Tufeyl hemen yakında bulunan Süleym kabilelerine yönelmiştir. Bunlardan Ri'l, Zekvân ve Usayye, Âmir b. Tufeyl'in bu çağırısına -daha önce sıraladığımız sebeplerle- derhal icabet etmişlerdir.<sup>61</sup>

Müslümanlardan intikam almak için ayaklarına kadar gelen fırsatı değerlendirerek isteyen Süleymlî kabileler, gözü pek bir cengaver olan Âmir b. Tufeyl'i bu harekâta kendilerine lider olarak seçerek<sup>62</sup> Haram'ın ve heyete haber vermek üzere gizlendikleri yerden ayrılan iki kişinin izlerini takip ederek, konaklamakta oldukları yerde ani bir baskın neticesinde -heyetin binit hayvanlarını otlatmak üzere daha uzak yerde bulunan çobanlarından iki, ağır yaralanarak öldü sanılan bir kişi<sup>63</sup> hariç- Müslümanların tamamını kılıçtan geçirmişlerdir.<sup>64</sup> Kaynaklarda bu iki kişiden birisinin Münzir b. Muhammed b. Ukbe, diğerinin ise Amr b. Ümeyye ed-Damrî olduğu kaydedilmiştir.<sup>65</sup>

Söz konusu iki kişinin sürüyü otlatırken, kampın bulunduğu bölgenin hemen üzerinde uçuşan kuşların olağan dışı hareketliliği dikkatlerini çekmiş<sup>66</sup> olmalı ki onlar, oraya doğru yönelmişler ve yaklaştıklarında Müslümanların öldürüldüğünü görmüşlerdir. Amr b. Ümeyye'nin gidip olayı Hz. Peygamber'e haber verelim teklifi karşısında, Münzir b. Muhammed, "arkadaşlarım öldükten sonra nefsimi kurtarmak aklımdan bile geçmez" diyerek şehid edilen arkadaşlarının yanı başında konuşmaya dalan müşriklere üzerine saldırmış ve şehid olmadan önce iki kişiyi de öldürmüştür.<sup>67</sup>

Diğer taraftan Medine'ye Hz. Peygamber'e gitmeyi planlayan Amr b. Ümeyye ed-Damrî de düşman birliklerinin eline geçerek esir olmaktan kurtulamamıştır. Amr b. Ümeyye'yi esir eden düşman birlikleri onu kısa süre sonra salıvermişlerdir. Amr'ın

→

vermesi sebebiyle asıl sorumlu Âmir b. Tufeyl'dir. Dolayısıyla bu katil fiili ona isnat edilmiştir. İbn Hacer, VIII, 142; Zürkânî, II, 500.

<sup>60</sup> Vâkıdî, I, 347; İbn Hişam, III, 185; İbn Sa'd, II, 52. Onların emanlarına sadık kalmalarındaki asıl gerekçe ile ilgili olarak Mustafa Fayda'nın söyledikleri dikkat çekici niteliktedir: "Hz. Peygamber, İslâmiyet'in ilk yıllarında Mekte'ye gelen Âmiroğullarını İslâmiyet'e davet etmiş, fakat onlar kabul etmemişti. Bunlar da Kâbe ve çevresinin kutsiyetine inanıyordu, bu bakımdan Mekkelilerle iyi ilişkiler içindeydiler. Onlar müşterek düşmanları Gatafanlılar'a karşı Medinelî Müslümanlarla işbirliği yapıyorlardı. Hatta bu durum, Hz. Peygamber'in kabilenin reisi Ebû Berâ'nın isteği üzerine gönderdiği tebliğ ve irşad heyetinin Bî'rimaûne'de aynı kabileden Âmir b. Tufeyl tarafından katledilmesinden sonra dahi bozulmadı. Hz. Peygamber, kendileriyle yakınlık kurmak amacıyla bu kabileye mensup Zeyneb bnt. Huzeyme ve Meymüne bnt. Hârîse ile evlendi." "Âmir b. Sa'saa", DiA, İstanbul III, 66

<sup>61</sup> Müslüman heyette yer alanların "bizim sizinle bir alıp veremediğimiz yoktur, biz Âmir b. Sa'saa kabilesine gitmek üzere buradayız, bizi bırakın da geçip gidelim" (Buhârî, Meğâzî, 29/4088) demelerine rağmen Süleymlî kabilelerin kendilerini öldürmelerine engel olamamışlardır.

<sup>62</sup> Vâkıdî, I, 347; İbn Sa'd, II, 52.

<sup>63</sup> Bu şahıs Ka'b b. Zeyd'dir. Bu olaydan sonra iyileşerek Hendek Savaşı'nda şehid edilinceye kadar yaşamıştır. Vâkıdî, I, 348; İbn Sa'd, II, 52; İbn Hişam, III, 185; Taberî, II, 220; Zehebî, s. 238.

<sup>64</sup> Vâkıdî, I, 348; İbn Hişam, III, 185; İbn Sa'd, II, 52; Taberî, II, 222; Diyarbekrî, I, 453.

<sup>65</sup> İbn Hişam, III, 186; Taberî, II, 220.

<sup>66</sup> Vâkıdî, I, 148; İbn Hişam, III, 186; Taberî, II, 220; Zehebî, s. 237.

<sup>67</sup> Münzir'e müşriklar tarafından eman teklifi de yapılmış, ancak o kâfirlerin emanına ihtiyacının olmadığını söyleyerek çarpışarak şehit olmuştur. Vâkıdî, I, 348; İbn Sa'd, II, 52.

salıverilmesinde bölge halkıyla iyi ilişkiler içerisinde olan Mudarîlerden olduğunu söylemesi etkili olmuştur. Ayrıca Âmir'in onu, annesinin bir adağının kefareti gereği köle azat etmek üzere salıverdiği de zikredilmektedir. Hatta onun perçeminden bir tutam saç da köle iken azad edildiğinin bir alameti olarak kesilmiştir.<sup>68</sup>

#### D. SEFERİN SONUÇLARI

Düşmanın elinden kurtulan Amr geri dönüşte<sup>69</sup> Medine yakınlarında karşılaştığı iki kişi ile bir süre oturmuş, onların Âmir b. Sa'saa oğullarından olduklarını duyunca da uyumalarını beklemiş, sonra da onları öldürmüştür. Oysa bu iki kişi Medine'den; Hz. Peygamber'in huzurundan henüz ayrılmışlardı ve Rasûlullah'ın kendilerine vermiş olduğu eman sebebiyle bu bölgede rahat tavırlar içerisinde hareket ediyorlardı. Bütün bunlardan haberi olmayan Amr, bunları öldürerek bir nebze de olsa Bi'rîmaüne'de öldürülen arkadaşlarının intikamını almış olacağını düşünmüştür.<sup>70</sup>

Amr b. Ümeyye Medine'ye gelerek Rasûlullah'a Bi'rîmaüne'de olanlar ve kendisinin yolda öldürdüğü iki kişi hakkında bilgi vermiştir.<sup>71</sup>

Peygamberimiz kendi emanı altında bulunan iki kişiyi öldürmesinden dolayı Amr b. Ümeyye'ye sitemde bulunmuştur.<sup>72</sup>

Kaynakların ifade ettiğine göre, Hz. Peygamber bu olaya üzüldüğü kadar hiçbir olaya üzülmemiştir. Söz konusu olayda savaş maksadıyla değil tamamen insanî ve ahlâkî mülâhazalarla gönderilen seçkin<sup>73</sup> ve kalabalık bir irşad heyetinin, hem de kendileri için can güvenliği verildiği halde, genel ahlâk kurallarına ve Araplar arasında son derece önemli kabul edilen geleneklere aykırı olarak savunmasız bir şekilde öldürülmesi ashâbına düşkünlüğüyle bilinen<sup>74</sup> Hz. Peygamber'i fazlasıyla infiale sevk etmiştir. <sup>75</sup> Bizzat kendisi ve yakınlarına karşı yapılan pek çok eziyet ve hakaretlere rağmen beddua bulunmayan Hz. Peygamber'in bu olay sonrasında bir ay boyunca sabah namazında "kunut"ta bulunması onun ne kadar büyük bir üzüntü içerisine düştüğünü göstermesi bakımından önemlidir.<sup>76</sup>

<sup>68</sup> Vâkıdî, I, 348; İbn Hişam, III, 186; İbn Sa'd, II, 52; İbn Habîb, s.59-60; Taberî, II, 202.

<sup>69</sup> Geri dönüş yolunda onunla birlikte Sa'd b. Ebî Vakkas'ın da bulunduğuyla ilgili rivayeti zikreden Vâkıdî, bu bilgiyi zayıf gördüğünü ifade ediyor, I, 352. Böylesi bir bilginin daha önce de zikrettiğimiz üzere bu sefere katılanların Ensar'a mensup kişilerden oluşması gerçeğiyle tezat oluşturacağı, dolayısıyla asılsız olduğu söylenebilir. Gerçi Ensar'ın dışında Muhacirîn'dan da 4 kişinin bu sefere iştirak ettiği belirtilmiştir. (İbn Habîb, s. 118, Semhûdî, I, 297; Diyarbekrî, I, 451 ancak bunların isimleri kaynaklarda tek tek zikredilmiştir. Bu isimler arasında Sa'd b. Ebî Vakkas bulunmamaktadır.

<sup>70</sup> Vâkıdî, I, 348, 352; İbn Sa'd, II, 53; İbn Hişam, III, 186; Taberî, II, 220. Vâkıdî'nin söylediğine göre Amr bu iki kişinin üstlerinde ve yanlarında bulunanları da almıştır. Peygamberimiz onlardan ele geçirilen eşyaları daha sonra diyetleriyle birlikte göndermiştir. I, 364.

<sup>71</sup> Peygamberimizin vahiyle Bi'rîmaüne'de olanları aynı gün öğrendiği hakkında bkz., İbn Hacer, VIII, 146.

<sup>72</sup> Vâkıdî, I, 352; İbn Sa'd, II, 53.

<sup>73</sup> Öldürülen sahâbîler arasında hicret esnasında Hz. Peygamber'e hizmet etme şerefine ulaşmış olan Hz. Ebû Bekir'in azatlısı Führeye de bulunmaktadır. Führeye'nin Benî Kilâb'tan Cebbar b. Selma tarafından öldürülmesinin hemen akabinde nâşının semaya yükseldiği zikredilmiştir. Bkz., Vâkıdî, I, 349; İbn Hişam, III, 187; Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *el-Maariif*, thk., Servet Ukkâşe, Kahire 1960, s. 177; İbn Sa'd, II, 54; Taberî, II, 203; Kastalânî, IX, 161.

<sup>74</sup> Tevbe 10/128; Ahzab 33/6.

<sup>75</sup> Önkal, "Bi'rîmaüne", DiA, VI, 196. Recf Vakası'nda bir başka tebliğ heyetinde bulunan Müslümanların da benzer şekilde tuzağa düşürülerek şehid edildiğine dair haberin de aynı zamanda Peygamberimize ulaşması, onun üzüntüsünün daha da artmasında etkili olmuştur. Bkz., Kastalânî, IX, 159; Diyarbekrî, I, 453.

<sup>76</sup> Peygamberimizin beddua maksadıyla yaptığı "Kunut"un kaç gün sürdüğüyle ilgili farklı rakamlar zikredilmiştir. Rakamlar 15 ila 40 arasında değişiklik arz etmekteyse de tercih olunan görüşe göre beddua maksadıyla yapılan

Bu olaydan bir süre sonra Hz. Peygamber, kendi emanına rağmen Amr b. Ümeyye tarafından sehven öldürülenlerin diyetini iki hür Müslüman diyeti şeklinde takdir ederek kabilelerine göndermiştir.<sup>77</sup>

Olay sonrası Hz. Peygamber'in bedduasına Benî Süleym'den Ri'l, Zekvân ve Usayye ile birlikte Âmir b. Tufeyl de maruz kalmıştır. İlginçtir ki Rasûlullah Benî Âmir'in hidayete ermesi için dua etmiş, Ebû Berâ'nın aleyhine beddua etmemiştir.<sup>78</sup>

Yukarıdaki rivayet bize Rasûlullah'ın böylesine acı bir olayın yaşanmasının asıl sorumluları olarak kimleri gördüğü hususunda ipuçları vermektedir. Buna göre asıl sorumlu Süleym kabileleridir. Ri'l, Zekvân ve Usayye mensupları hileye başvurarak savunmasız Müslümanları katletmişlerdir. Âmir b. Tufeyl bu kabilelerin intikam planlarının tetikçiliğini yaparak, Ebû Berâ ise kabilesi üzerindeki otoritesinin zayıfladığının ve liderlik yarışında yeğeni İbn Tufeyl'in gerisinde kaldığının farkına varmaksızın Müslümanlara eman vermek ve bu emanının gerektirdiği şekilde hareket edememekle sorumludur.

Ebû Berâ, emanının arkasında gerektiği şekilde durmaması sebebiyle daha sonraki günlerde bazı şairler tarafından hicvedilmiştir.<sup>79</sup> Belki de bu hicivler karşısında mahcubiyeti daha da artan Ebû Berâ, kavmini Âmir b. Tufeyl'e saldırıya çağırmış, onların kendisine bu konuda itaat etmediklerini gördükten sonra da kabilesini terk etmiştir. Bir süre sonra rahatsızlanmış bu rahatsızlıktan kurtulmak için yeğeni Lebid'i hediye olarak vermesi için bir at ile birlikte Hz. Peygamber'e göndermiş ve ondan kendisine bir ilaç göndermesini rica etmiştir. Ancak Hz. Peygamber daha önceki gerekçeyi yineleyerek "bir müşrikten hediye alamam" diyerek kendisine gönderilen hediyeyi reddetmiş bununla birlikte istediği ilacı ona göndermiştir.<sup>80</sup>

Âmir b. Tufeyl'in kendi emanını hiçe sayarak sebep olduğu facia karşısında son bir ümitle oğlu Rebia'yı Âmir b. Tufeyl'i öldürmekle görevlendiren Ebû Berâ, oğlunun başarısızlığı neticesinde daha da fena olmuştur. Bütün bunların neticesinde içerisine düştüğü ar ve zillet onun kendisini şaraba vermesine ve bu hâl üzerine ölmesine yol açmıştır.<sup>81</sup>

Ebû Berâ'nın ölümünden sonra Âmir b. Sa'saa oğulları kabilesinin başına yeğeni Âmir b. Tufeyl geçmiştir.<sup>82</sup>

Bu olaydan sonra Hz. Peygamber'in söz konusu bölgeye yönelik bir cezalandırma seferi yapmadığı veya diyet talebinde bulunmadığı anlaşılmaktadır. Bunda Hz. Peygamber'in, söz konusu kabilelerle ilişkilerin daha fazla gerilmesinin İslâmî tebliğin

→

*Kunû'* un süresi bir aydır. Krş. Bkz., Vâkıdî, I, 347-350; İbn Sa'd, II, 53; Buhârî, *Mejâzi*, 29/4095; İbn Hacer, VIII, 146; Kastalânî, IX, 155.

<sup>77</sup> Vâkıdî, I, 352; İbn Sa'd, II, 53 Diyet talebinin bir mektup vasıtasıyla bu iki maktulün mensubu bulunduğu kabilenin yeni lideri Âmir b. Tufeyl'den geldiği de söylenmektedir. Bkz., Vâkıdî, I, 364; Taberî, II, 220. Hamidullah, Âmir b. Tufeyl tarafından diyet talebi için yazılan mektubun metnini de vermektedir. Bkz., *el-Vesâiku's-Siyâsiyye*, Hz. Peygamber Döneminin Siyasi-İdari Belgeleri, trc., Vecdi Akyüz, İstanbul 1997, s. 347 (220/a).

<sup>78</sup> Vâkıdî, I, 351; İbn Sa'd, II, 53; İbn Hişam, III, 186; Taberî, II, 203; İbn Hacer, VIII, 146; Zürkânî, II, 503.

<sup>79</sup> İbn Hişam, III, 187-88; İbn Kuteybe, s.244; Taberî, II, 222; Zehebî, s. 241.

<sup>80</sup> Vâkıdî, I, 351; Zürkânî, II, 498; İbn Kuteybe, *eş-Şiru*, s. 244; İbn Hacer, VIII, 147 Hz. Peygamber'in B'rimaüne sonrası Ebû Berâ'ya ilaç göndermesine bakarak, bazı kimseler onun Müslüman olduğunu ve bu hâl üzerine öldüğünü söylemelerine yol açmışsa da genel olarak kabul edilen görüşe göre o, müşrik olarak ölmüştür. Krş. Bkz., İbn Habîb, s. 236; İbn Hacer, VIII, 147-149; Zürkânî, II, 497.

<sup>81</sup> İbn Habîb, s. 236; İbn Kuteybe, *eş-Şiru*, s. 246; Zürkânî, II, 502.

<sup>82</sup> Önkal, "Âmir b. Tufeyl", DİA, III, 68.



aleyhine olacağını düşünerek böylesi bir suçu cezasız bırakmanın daha faydalı olacağını düşünmesi etkili olmuştur denilebilir.<sup>83</sup>

Amr b. Ümeyye'nin Bi'rîmaûne'den dönerken öldürdüğü iki kişinin, Rasûlullah'ın emanına rağmen öldürülmüş olmaları sebebiyle diyetlerinin ödenmesi gerekiyordu. Medine anayasası gereği söz konusu diyet Medine'deki kabilelerin ortak katılımı ile ödenmeliydi. İşte bu sebeple Medine'deki Benî Nadîr Yahudilerine giden ve onlardan diyet için para talep eden Rasûlullah'a söz konusu Yahudi kabilesinden bazı kimseler tarafından suikast girişiminde bulunmuştur. Suikast teşebbüsünü vahiy vasıtasıyla öğrenen Peygamberimiz, derhal onların mahallesini terk etmiştir. Böylece Bi'rîmaûne ile gündeme gelen diyet problemi, Benî Nadîr'le mücadeleye sebep olmuştur.<sup>84</sup>

## SONUÇ

Hız. Peygamber ve sahâbîleri İslâm'ı tebliğde son derece hırslı ve azimli idiler. Bu sebeple de ellerine geçen her fırsatı değerlendirmek istiyorlardı. Söz konusu fırsatlardan bazıları çok tehlikeli ve de zor da olabiliyordu. Bunun bilincinde olan Müslümanlar, tehlikeli de olsa kendilerince gerekli tedbirleri alarak derhal harekete geçiyorlardı. Onların bu azim ve gayreti sebebiyledir ki, kısa süre zarfında Arap Yarımadası hem mekân olarak hem de insan olarak arzu edilen noktaya geldi.

Bu mülâhazalarla kendisine sunulan tebliğ imkanını değerlendirmek isteyen Hız. Peygamber, eğitimini üstlendiği ve dinî bilgilerine güvendiği seçkin sahâbîlerinden bir grubu tebliğde bulunmaları için Necid'e doğru göndermiştir. Ancak Necidlilerden art niyetli ve intikam peşinden koşan bazı gruplar, kendilerine gelen kişilerin silahsız olmalarına, iyi niyetlerle bölgelerinde bulunmalarına aldırış etmeden saldırıya geçerek onları şehid etmişlerdir. Uhud Savaşı ile Müslümanların güç kaybına uğradıklarının düşünülmesi de onları böylesi bir kötülüğü işlemeye teşvik etmiş olmalıdır. Böylece İslâm Tarihi'nin en acı olaylarından birisi olan Bi'rîmaûne faciası gerçekleşmiştir.

Hız. Peygamber, Uhud Savaşı'ndan sonra bu kabileler üzerinde İslâm Devleti'nin zayıflamış olan otoritesini yeniden kurmayı düşünmüş olmalıdır. Onlar üzerinde otorite kurmak için kalabalık sayıdaki tebliğcilerini göndererek bölge insanları üzerinde psikolojik bir hava oluşturmak istemiştir. Ayrıca davetçileri vasıtasıyla Müslümanların sayısını artırarak da bölgede etkili olmaya çalışmıştır. Böylesi bir maksadı gerçekleştirmedi kendisine gelen teklifleri değerlendirmeyi fırsat bilmiştir.

Bi'rîmaûne Seferi'nin gerçekleşmesinde, Benî Süleymlî kabilelerin başından beri planlı bir intikam niyetinde oldukları, Âmir b. Tufeyl'in onların intikam silahını ateşleyen bir kişi olduğu, Ebû Berâ'nın ise inisiyatifi dışında gerçekleşen olaylara engel olmadı yetersiz kaldığı söylenebilir. Uhud Gazvesi'nden sonra meydana gelen bu elim facia, Müslümanların umduklarının aksine bölge üzerindeki hâkimiyetlerini ve nüfuzlarını belli bir süre de olsa daha da zayıflatmıştır.♦

<sup>83</sup> Nitekim bu kabile mensupları Huneyn Zaferi'nden (9/630) hemen sonra Medine'ye gelerek Müslüman olmuşlardır. Geniş bilgi için bkz., Fayda, "Âmir b. Sa'saa", DİA, III, s. 67.

<sup>84</sup> Vâkıf, I, 364; İbn Hişam, III, 191; İbn Sa'd, II, 57; Taberî, II, 223.

## KLÂSİK İSLAM HUKUKU TEORİSİ'NDE (FIKİH USULÜ'NDE) MASLAHAT MESELESİ\*

İhsan A. BAGBY

Çeviren: Şükrü Selim HAS\*\*

### Özet

Maslahat yarar, iyi ve faydalı olan, kamunun menfaatine olan şey anlamına gelen Arapça bir kelimedir. Hukuk terimi olarak ise hukukî hükümlerin amaçlarını vurgulamakta ve hukukun yararını amaç edinmeyi ifade etmektedir. Klâsik İslam Hukuku Teorisinde yani Fıkıh Usulünde, maslahat meselesi hukukun temel amaçları ve hukuk mantığı ile yakından ilgilidir. Bu, yeni düzenlemeler yapma ve eskileri izah etmede çok önemlidir.

Şâfiî'nin etkisiyle İslam Hukuku Teorisi, bir hukukî pozitivism şekli içerir.\*\*\* Bu teori, hukukun, kendisi vasıtasıyla tanındığı gerçek kaidelerin keşfedilmesi ile ilgilidir ve hukuk kelimesinin bilinen kaynaklar olan hadis, icma', kıyas ya da Kur'an'ın dışında herhangi bir şey için kullanılmasını yadsır. Her ne kadar *maslahat*, kullanımı itibarıyla daimî olarak pozitivist görüş ile aynı doğrultuda görünmese de genellikle adalet, yararlılık ve genel ahlâk ile ilgili meselelerin söz konusu olduğu yerlerde Kur'an ve hadis ile bir uyum, âhenk içindedir.

Üç mezhebe (Hanefî, Hanbelî ve Mâlikî) bağlı bir grup taraftar, bu muhtevaya dayanan hukukî bir teoriyi desteklemektedirler. Diğer bir ifadeyle bunlar, yeni

\* Bu yazı, International Journal of Islamic and Arabic Studies isimli derginin 1985 yılı 2 (2) sayısının 1-11 sayfaları arasında "The Issue of Maslahat in the Classical Islamic Legal Theory" başlığı altında yayınlanan makalenin tercümesidir. Yazar İhsan A. Bagby Indiana Plainfield'de bulunan Islamic Teaching Center isimli araştırma merkezindeki Terbiye (Pedagoji) Bölümü'nün müdürüdür.

\*\* Yrd. Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, selhas@erciyes.edu.tr

\*\*\* Şâfiî'nin geliştirdiği hukuk teorisinin, hukukî pozitivism ile ilgisinin net olarak ortaya konabilmesi için öncelikle hukukî pozitivismin ne olduğunun ve diğer hukuk teorilerinden ayrıldığı noktaların ortaya konması gerekir. Hukukî pozitivism düşüncesi, tabii hukuk düşüncesine karşı bir tepki olarak doğmuştur. Tabii hukuk düşüncesi, hukukun temelinde adalet, özgürlük ve insana saygı gibi ilkelerin bulunduğu ve mevcut hukukun da bu ilkeler doğrultusunda hareket etmesi gerektiğini savunmaktadır. Yürürlükteki hukukun meşrûyeti, tabii hukukun bu ilkelerini gerçekleştirmesiyle sağlanabilir. Hukukî pozitivism ise hareket noktası olarak normun somutluğunu ölçü olarak almaktadır. Buna göre hukukî meseleler, tabii hukukun hukuk için temel olarak aldığı adaletten, felsefî sorunlardan, politikadan, sosyolojiden bağımsız olarak ele alınmalıdır. Bağımsız bir hukuk biliminin kurulabilmesi için zorunlu olarak yürürlükteki hukukun doğal hukuktan, ahlâktan ayrılması gerekir. Çünkü bunlar zafî, değişken ve müphem şeylerdir. Etkinliği olmayan kural, hukuk değildir. Ahlâk ve doğal hukuk da etkinliği ve zorlayıcılığı olmadığı için hukuk olamaz. Hukukun normatif bir bilim olduğunu ileri süren hukukî pozitivism, hukuku normlardan müteşekkil sistematik bir yapı içerisinde ele almak çabasıdır. Norm olarak ifade edilmemiş ve bu sistem içinde yer almamış bir hüküm, hukuk kuralı olarak varlık kazanamaz. Diğer taraftan hukukî pozitivism, hukuku devlet ve devleti yönetenlerin iradesine bağlamaktadır. Son tahlilde hukuk, devletin iradesine dayanmaktadır. Hukukî pozitivism konusunda daha geniş bilgi için bk. Güriz, Adnan. *Hukuk Felsefesi*, Ankara, 1992, s. 299 vd.; Masud, Muhammad Khalid, *Islamic Legal Philosophy*, Islamabad, 1977, s. 24. (Çeviren).

hükümlerin gerekçelerini göstermek ve daha önce konulmuş hükümlerin yorumlarını izah etmek için maslahata müsaade etmişlerdir. Öte yandan Şâfiî, Zâhirî ve Mutezile ekolüne mensup âlimler, hukukî hükümlerin, kendi bütünlüğü içinde daha önce kabul edilmiş olan emsallerine uygun biçimde çözümlenmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir.”<sup>3</sup>

Buna bağlı olarak da bir dizi problem çıkmıştır. Hukuk nedir, ne değildir? Hukukun muhtevası nasıl bilinir? Akıl ve ahlâkî ilkelerin hukukta oynayacağı roller nelerdir? Hukuk zamanla nasıl değişir? Bu meseleler doğrudan doğruya İslam dünyası ile ilgili olduğu kadar Batı ile de ilgilidir ve bu meseleler üzerinde geçmişte olduğu gibi kesintisiz bir tartışma sürmektedir. Tüm bu tartışmaların odağı maslahatı içermek zorundadır. Herhangi bir hukuk teorisinin (usulcü) maslahata bakış tarzının, onun, hukukun ne olduğu ve nasıl değişeceği konusundaki görüşlerinde çok önemli bir rol oynayacağı gayet açıktır.

## MASLAHATIN ÖNEMİ:

1982 yılında Mısır’da, Kahire’de kaldığım sıralarda, gazetede 1979 yılında çıkartılmış olan 44 no’lu Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu’na ilişkin ihtilafî hükümler hakkında şiddetli bir tartışma okumuştum. Hükümlerden bazıları, İslam hukuku’nun kanunlaştırılmış bir biçimi ile Mısır hukukunu değiştirmek isteyen bir komite tarafından teklif edilmekteydi. Tartışmanın temelinde yatan husus da *maslahat*’tı.

İslam hukukunda daha önce meydana gelmemiş meselelere ait yeni hükümleri savunanlar, yeni hükümlerin maslahat prensibine bağlı olarak çözümlenmesini savunurken, muhalifler, hukukî hükümlerin temellendirilmesinde maslahatın meşrûyetine karşı çıkmışlardır. Yeni Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu’nun mimarlarından birisi şöyle yazmıştı:

“İmamların, hukukçuların/fakihlerin ve müftülerin takip ettikleri prensip şudur: Formel hukukî görüşler (fetvalar) ve bağımsız hukukî görüşler (içtihatlar), zamanın ve şartların değişmesine bağlı olarak değişir.”<sup>1</sup>

“İkinci bir eşe ilişkin hüküm ve kuralların öne sürülmesi maslahat anlayışına dayanmaktadır.”<sup>2</sup>

Yeni hükümlere karşı olan birisi de bunları şu şekilde cevaplamıştı: Bir hükmün meşrûyetini sağlayan yegâne kriter, muteber bir hukukî delildir. Ve şayet bir hüküm herhangi bir hukukî delil tarafından desteklenmiyorsa, bu hüküm sadece maslahat

<sup>3</sup> Şâfiî tarafından ileri sürülen hukuk teorisi, hukukî pozitivizmle karşılaştırılacak olursa ona atfedilen pozitivistik eğilimin, hukukun netleştirilmesi ve müşahhas olarak ortaya konması için sınırları belli olan bir hukuk teorisi önermesi noktasında şekli bir benzerlikten öteye gitmediği görülür. Şâfiî’nin sistemleştirmeye çalıştığı hukuk teorisi (Şâfiî’nin bu konudaki görüşleri için bk. İtaş, Davut, *Sosyal Şartlar Bağlamında Kur’an-ı Kerim’deki Hukukî Hükümler*, E.Ü.S.B.E. yayınlanmamış yüksek lisans tezi. Kayseri, 1996, s. 70 vd.) dikkatlice incelenecek olursa özü mahiyetiyle hiç de pozitivistik olmadığı anlaşılır. İlkın, hukukî pozitivizmin adalet ve ahlâk gibi metafizik unsurları hukuktan tecrit etmeye çalışmasına karşılık Şâfiî, esas itibarıyla nasların bu unsurları içerdiğini kabul etmektedir. İkinci olarak, hukukî pozitivizmin hukuku, ilâhî iradeden kurtarıp devletin iradesine bağlamasına karşılık Şâfiî, “olmuş ve olacak her türlü meselenin hükmünün naslarda mevcut olduğunu” ileri sürerek hukuku bütünüyle ilâhî iradeye bağlamaktadır. Şâfiî’nin maslahata bakışındaki olumsuzluğun da esasen beşer katkısı dolayısıyla ilâhî iradeyi yansıtmadığı yetersizliğinden kaynaklanan endişeye bağlı olduğu söylenebilir. (Çeviren).

<sup>1</sup> Abdülmunim en-Nimr, “Li mâzâ i’tebernâ ez-zevce es-sâniye idrâran bi’l-ülâ”, *el-Livâu’l-İslâmî* (Kahire), 18 Mart, 1982, s. 15.

<sup>2</sup> Abdülmunim en-Nimr, “Vad’ evabi li’z-zevâc mübah aslen”, *el-Livâu’l-İslâmî* (Kahire), Nisan 1, 1982, s. 15.

prensibine dayalı olarak meşrûluk kazanamaz. Maslahat, sadece ve sadece hukukî bir delil tarafından desteklenirse kullanılabilir.

"Muteber olarak kabul edilen maslahat, hukukun kabul ettiği maslahattır ve sağlam hukukî delil ise bize maslahatın varlığını açıklayan delildir."<sup>3</sup>

Aynı yazar kendi kanıtını güçlendirmek için klâsik hukuk teorisini (usulcû) İbn Kayyim el-Cevziye'den şu iktibası yapmıştır:

"Mesele, çağa uygun olup olmamasından ziyade, hukukî delillerin sağlamlığını nazar-ı itibara almaktır... Şayet görüş, sağlam bir delil tarafından desteklenirse onu kabul ederiz, isterse insanlar onun çağa uygun olduğunu veya olmadığını düşünsünler fark etmez."<sup>4</sup>

Maslahat meselesi, bu soruların da işaret ettiği gibi İslam hukukundaki değişim ve esneklik probleminin ayrılmaz bir parçasıdır. Maslahat ile ilgili bu tartışma, yararlılık ve diğer genel prensiplere dayalı delillerin, hukukta mevcut olmayan yeni hükümler, hatta daha da önemlisi İslam hukukuna aykırı veya zıt gibi gözükken hükümler için muteber bir gerekçe olup olmadığı probleminde odaklanır. Diğer bir ifade ile İslam hukuku ne ölçüde değişebilir ve bu değişiklikler hangi prensip ve fikirlere dayalı olarak gerçekleşecektir? Ne zaman İslam hukuku, yeni hükümler ve modern terminolojide "müskil meseleler" (hard cases) denilen durumlarla karşı karşıya kalsa maslahat konusu, merkezî bir konum almaktadır.

Maslahat, bugün de merkezî konumdadır. Çünkü pek çok Müslüman ülke, İslam'ın yeniden canlanmasının tabii bir neticesi olarak (bazıları ciddi olarak, bazıları yarı gönüllü biçimde) hukukî sistemlerini İslam hukuku ile uyum içinde yeniden tesis etmeye girişmektedir. İslam hukukunun geleneksel hükümlerini modern bir kanunlar sistemi içinde düzenlemek suretiyle bu ülkeler, aynı zamanda modern bir toplum kurma zorunluluğu ile yüz yüze iken, bin yılı aşkın bir zaman öncesine uzanan bir hukukun içeriğine ve düşünce yapısına bağlı kalmayı istemektedirler.

Maslahat, bu dengenin nasıl sağlanacağı konusundaki münakaşada tartışılan bir kavram olmuştur. Maslahatın tanımı nedir? Hukukî gerekçelendirmede maslahatın rolü nedir? Maslahatın muteberliği ne demektir? Maslahatın net olarak anlaşılması, bu durumda oldukça büyük bir önem arz etmektedir.

### **KLÂSİK HUKUK TEORİSİNİN TEORİK ARKA PLANI:**

Hukuk teorisyenlerinin (usulcülerin) maslahat hakkındaki tartışmalarını iyice anlamak için klâsik hukuk teorisinin altında yatan teorik düşünceyi anlamak gerekir. Genel olarak klâsik hukuk teorisini, maslahat meselesine sıcak bakan entelektüel bir ortam sağlamamıştır. Bunun nedeni de klâsik hukuk teorisinin başından beri İslam hukukunu, İslam'ın vahyedilmiş ilâhî kaynakları olan Kur'an ve hadisten çıkarılan ezeli ve değişmez bir ilâhî hukuk olarak değerlendirmesidir. Bu anlayışın bir sonucu olarak da hukukî meşrûiyet, adalet, ahlâk ve maslahat gibi kavramlardan değil, sadece ve sadece ilâhî metinlerden yorumlanarak çıkarılıyor görünmektedir. O halde klâsik hukuk teorisini, kaynağa oldukça fazla dayanan ve temel problemi basitçe, hükümlerin mevcut ilâhî kaynaklardan nasıl çıkarılacağı olan bir hukuktur.

Şâfiî (150-204 / 767-820), sistematik hukuk teorisini ortaya koyan ilk kişi idi. Şâfiî'nin etkisi o kadar yaygın olmuştur ki, onun İslam Hukuk Teorisini (Usul-ü Fıkıh ) hak-

<sup>3</sup> Muhammed Osman, "La yüşteratu vuku' u't-talâk emâme'l-kâdî", el-Livâu'l-İslamî (Kahire), 8 Nisan, 1982, s. 15.

<sup>4</sup> Aynı yer.

kındaki düşüncelerinin izi silinmez olmuştur. Şâfiî'nin başlıca iddiası tüm hukukun İslam'ın vahyen gelmiş olan kaynaklarından çıkartılması gerektiği ve bu kaynakların menbanın da Kur'an ve Peygamber'e vahyedilen hadiste yer alan ilâhî teşri' olduğudur.

Şâfiî tarafından ihtiyatla kabul edilen üçüncü kaynak ise icma'dır. İcma', Şâfiî tarafından ilâhî iradeyi yansıttığı inancından dolayı Hukuk'un muteber bir kaynağı olarak kabul edilmiştir. Allah, kullarının hata üzere birleşmelerine müsaade etmez. Şâfiî, vahyin önceliğini vurgulayarak anlamını tüm Müslümanların konsensüsüne has kılmak suretiyle icma'ın kullanımına bir sınır getirmeye çalışmıştır.

Şâfiî şu şartı koşturmuştu: Şayet yeni durum aslî kaynaklarda -Kur'an, hadis ve icma'- açıkça zikredilmemişse bu durumda hüküm çıkarmak için tek meşrû yol kıyası kullanmaktır ki, kıyas da bir hükmün, daha önceki bir hükmeye (asl) kıyaslanabilir olduğunun gösterilmesidir. Kıyas, hukuku genişletmenin yegâne kabul edilebilir vasıtası olmaktadır. Çünkü Şâfiî, aslî kaynakların her türlü hukukî problem için bir çözüm ihtiva ettiğine inanmaktadır:

"Allah'ın dinine mensup insanların başına gelen hiçbir olay yoktur ki Allah'ın Kitabı'nda doğru yola ulaştırarak bir delili olmasın."<sup>5</sup>

O halde kıyas, tüm yeni hükümlerin aslî kaynaklara sıkı bir şekilde bağlı olduğunu garanti etmektedir. Bu esasa göre de kıyas, hukukun dördüncü kaynağı olmaktadır.

Her ne kadar Şâfiî, tüm fikirlerini diğer fakihlere kabul ettirmede ve tamamen yeknesak bir hukuk teorisi oluşturmada başarılı olamasa da onun ana önermesi ve sistemi, hukuk teorisinin (usul) tartışılmaz temeli olmuştur. Bu yüzden klâsik hukuk teorisine daimî olarak yerleştirilen fikir, hukukun, tüm içeriğini, nihâî otoritesini ve meşrûyetini vahye dayalı üç kaynaktan -Kur'an, hadis ve icma'- aramak zorunda olduğu ve tüm yeni durumların da kesinlikle kıyas esasına dayalı olarak çözümlenmesi gerektiği düşüncesidir. O halde bu dört kaynak, hukukî hükümlerin istinbat edileceği temel kaynaklardır (authoritative sources).

Elbette bu demek değildir ki, Şâfiî'den önceki ve onun zamanındaki hukukçular (fakihler), bu temel fikirlerde ihtilaf etmişlerdir. Onun çağındaki Mâlik, Ebu Hanîfe, Süfyan es-Sevrî ve Evzâî gibi büyük hukukçular, hiç şüphesiz Şâfiî'nin düşünce sistemini kabul ediyorlardı. Farklılık ise vurgu ve yorumdadır. Şâfiî, hukukun kaynaklarını bu dört kaynak ile sınırlamada kesin bir tavır almış ve bu kaynakların uygulanmasında da katı davranmıştır.

Şâfiî'nin fikirleri, bir ölçüde hâkimlerin (kadıların) ve hukukçuların (fakihlerin) kendi şahsî görüşlerine dayanarak hüküm çıkardıkları istikrarsız ve organize edilmemiş bir hukukî sisteme reaksiyon olarak görülmelidir. Bu problemi dile getirmek üzere İbnü'l-Mukaffâ (ö. 140 / 757), Abbasi halifesi Mansur'a (136-158 / 754-775 yılları arasında hüküm sürmüştür.) yazdığı bir mektupta çeşitli bölgelerde ve zamanlarda ve hatta aynı şehirde ortaya konulan birbirinden farklı ve birbirine zıt hukukî hükümler yüzünden çıkan karışıklıktan şöyle şikayet etmektedir:

"Bu karışıklık Kur'an, Peygamber'in uygulaması (sünneti) ve ondan sonra da önder imamlara müracaat etmeksizin veya yanlış müracaat etmek suretiyle fikir beyanı (rey) nin serbestçe kullanımından kaynaklanmaktadır."<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Şakir, Kahire, Daru't-Türâsî'l-Arabî, 1979, s. 20.

Şâfiî tarafından ortaya konulan hukukî teori, bir anlamda hukukî görüşlerin çatışmasından doğan karışıklıkla problemlile hale gelmiş olduğunu düşündüğü hukuk sistemine bir düzen ve önceden kestirilebilirlik getirmek için bir atılımdı. Şâfiî'nin çözümü, tam olarak hukukun kaynaklarını belirlemek ve hukukî hükümleri çıkarmanın ve kaynakları yorumlamanın uygun yöntemlerini kaydetmek olmuştur. Kur'an ve hadisin vahyedilmiş ilâhî metinlerini hukukun aslî kaynağı olarak belirlemek suretiyle Şâfiî, sadece hukukun kaynaklarının sayısını sınırlamakla kalmayıp aynı zamanda hukukun otoriter gücünü bir dizi nassa tahsis ederek bu kaynakları daha da belirgin bir hale getirmiştir. Şâfiî, hukukun özenli bir şekilde ve sistemli bir biçimde bu nassî kaynaklardan çıkartılması gerektiğini şiddetli bir biçimde münakaşa etmiştir. Nassî kâle almayan ya da yanlış yorumlayan hiçbir hukukî hüküm, meşrûiyet hakkına sahip olamaz.

O halde İslam hukuku, ilâhî bir hukuk, vahyedilmiş bir hukuktur. Bu hukuku belirtmek için kullanılan Arapça *şer'* veya *şeriat* kelimesi vahyedilmiş hukuk anlamına gelmekte ve diğer herhangi bir hukuk ya da hüküm için kullanılamamaktadır. Bu hukukun emir ve yasakları Allah'ın emir ve yasaklarıdır. Allah, yegâne hâkim ve kanun koyucudur. Bunun sonucu olarak beşer tarafından yapılan teşri', ilâhî teşri'e karşıttır. Hukuk koymaya kalkışan kişi, bizzat Allah'a ait olan hakkı gasp ediyor demektir.

Şâfiî'nin tartışmalarındaki başlıca hedefi, rey (kişisel görüş) ve istihsandır (fikhî tercih). Şâfiî'nin görüşüne göre, rey ve istihsan beşer düşüncesinin ve sezgisinin bir ürünüdür ve hukukla hiçbir ilişkisi yoktur. Sonuç olarak rey ve istihsan, beşer tarafından yapılan bir teşri' olması hasebiyle kınanabilmektedir. Hukukî teori, Şâfiî tarafından beşer teşri'inin hukukun limanlarına sızmasını emin kılacak bir gözetleme kulesi olarak kurulmuştur. Hukukî teoride bir fikri aşığılamanın en etkili yolu, onu beşer teşri'i olarak adlandırmaktır.

Başından beri Şâfiî'nin eserlerinde İslam Hukuk Teorisi, bazı bakımlardan modern hukuk teorisini H. L. A. Hart<sup>7</sup> ve diğerlerinin hukukî pozitivizmine benzer bir hukukî pozitivism şekline doğru yöneltmiştir. Şurası da açıklığa kavuşturulmalıdır ki, hukukî pozitivism bazen ilâhî veya tabiî hukukun karşıtı olan beşer tarafından yapılan hukuka (pozitif hukuk) atfen de kullanılır. Bu temel anlamda İslam hukuku, hukukî pozitivism felsefesine taraftar olarak tanımlanamaz. Ancak hukukî pozitivism şu hususları da içine alan daha geniş bir yelpazeye sahiptir.

1. Hukukî pozitivism, hukuku, "hükümdarın buyrukları" veya "hâkim tarafından yapılan hukuk" ya da "örf-âdet hukuku" gibi müşahhas kavramlarla sınırlamaya çalışan bir hukuk tanımı anlamında kullanılır.
2. Kendisi vasıtasıyla hukukun tanındığı kuralları belirleme arzusu anlamında.
3. Hukuk ve hukukun dışındaki (yani ahlâk) şeyler arasında bir ayırım teorisi anlamında. İslam hukukunun, hukukî pozitivism ile mukayese edildiği hususlar bu üç noktadır.

Hukukî teori, Şâfiî tarafından tasarlandığı biçimiyle şu anlamda pozitivistiktir: Bu teorinin ilgisi, hukukun kendisi vasıtasıyla tanındığı kuralları keşfetmeye ve hukuk isminin, hukukun tespit edilmiş kaynakları dışında herhangi bir şey için kullanılmasını reddetmeye çekilmiştir. Gerçekte Şâfiî, kabul için -yani hukuk dışı şeylerin karşıtı ola-

→

<sup>6</sup> İbnü'l-Mukaffa', "er-Risâle", Resâilü'l-Büleğâ'nın içinde, thk. Muhammed Kürd Alî, Kahire, Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyyeti'l-Kübrâ, 1913, s. 125-126.

<sup>7</sup> Bkz. H. L. A. Hart, *The Concept of Law*, Oxford, Oxford Üniversitesi Yayınları, 1961.

rak neyin hukuk olduğunun kabulü; muteber olmayan hukukî bir hükümün karşıtı olarak da neyin muteber bir hukukî hüküm olduğunun kabulü için- bir dizi kurallar koymuştu. Şâfiî'nin sistemine göre şayet hukukî bir hüküm, otoriter (nassî) bir kaynaktan çıkarılmış ise o, hukuktur ve bu tür bir kaynaktan çıkarılmamış ise o hüküm, hukukun bir parçası olarak kabul edilmez. Şuna da işaret etmek gerekir ki, İslam hukuku, bu kabul (yani hukukî oluşu ve meşrû oluşu kabul) için bir takım net kurallar ihtiva etmemektedir ve bu yüzden Şâfiî, kabul için uygun kurallar olduğunu düşündüğü şeyleri çıkarabilmek için nassî kaynakları tahlil etmek zorunda kalmıştır.

O halde İslam hukukunda hukukî bir hüküm vermek için kriter kaynaktır, içerik değildir. Şâfiî'nin dediği gibi adalet, basit olarak Allah'ın emrettiği şeydir.<sup>8</sup> Şâfiî'nin bu hukukî pozitivizmini, onun ifadesini, hukukî pozitivizmin kurucularından biri olan ve "Hukukî normlar, herhangi bir çeşit muhtevaya sahip olabilir."<sup>9</sup> diyen Kelsen'in ve "Hukuk adaletsiz olamaz."<sup>10</sup> diyen Hobbes'un ifadeleri ile karşılaştırdığımızda görürüz. Şayet bir hükümün kaynağı kesintisiz bir silsile ile nassî kaynaklara ulaşıyorsa bu hüküm, hukukun bir parçası olarak kabul edilir. Buna göre hukukun otoritesi, kaynağa dayalı oluştur, içeriğe dayalı oluş değildir. Bu durum, Şâfiî'nin görüşüne göre gerekli idi; çünkü hukukî sisteme bir düzen ve birlik getirmek için formel, ilâhî yaptırımlı ve otoriter bir hukuk anlayışı gerekli idi ki, bu hukuk anlayışında hukukun fûrûatı kişisel görüş, değer, menfaat ve insanların örf-âdetleri gibi değerlendirme ölçülerinden bağımsızdır.

Hukukî pozitivizm teorisinin bir diğer yönü de bu teorisinin tabii hukuk ve doğal haklar kavramlarına karşı olan mantıkî antipatisinde yatmaktadır. Klâsik İslam Hukuku Teorisi'nde yükümlülükler ve haklar, eşyanın ya da insanın tabiatında içkin olan şeyler değildir. Tüm yükümlülükler ve haklar, hukuk tarafından belirlenmiş ve tespit edilmiş olup vahyedilmiş metinler ve icma' içinde saklıdır. Çağırıldığı zaman hukukî süreçte etki edecek nihaî bir hâkim olarak hukukun üzerinde şekillenmemiş hiçbir yükümlülük ya da hak bulunamaz. Şâfiî için hukuk, vahyedilmiş metinlerde tespit edilen şeydir, ne daha fazlası ve ne de daha azı. O halde mükellefiyet ve hak telâkkileri, müphem ahlâk ve tabiat fikri ile ilgili felsefî bir mesele olmaktan ziyade müşahhas hukukî metinlerin yorumu ile ilgili bir meseledir.

Pozitivistik eğilim, maslahatın aleyhine olarak klâsik hukuk teorisine hakim olmuştur. Yarar, ahlâk, adalet ve hukukun evrensel prensipleri ile ilgili olmasına rağmen maslahatı tam olarak tanımlamak oldukça güçtür ve kişisel görüşün keyfiliği ile oldukça kolay ilişkilendirilir. Sonuç olarak maslahat, müşahhas olandan hoşlanan ve sadece vahyedilmiş hukukî metinlerin meşrû kabul ettiğini meşrû kabul eden bir hukukî teoriye kolayca uymaz. Hukuk teorisinin pozitivistik kriteri ışığında maslahat, şüpheli, kuşku bir fikir olarak gözükmemektedir.

Ancak hukuk teorisini, bazı nedenlerden dolayı istese de maslahatı dikkate almamazlık edemez. En tartışılmaz neden, maslahat hakkındaki genel ifadelerin nassî kaynaklarda oldukça fazla oluşudur. Kur'an ve hadis metinleri, spesifik hukukî hüküm koymaktan ziyade ahlâk, adalet ve iyiliğin tesisine teşvikte yoğunlaşır. Diğer bir neden

<sup>8</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, sf. 25.

<sup>9</sup> *The Encyclopedia of Philosophy*'den alınmıştır, 1967 baskısı. Daha geniş bilgi için bakınız H. L. A. Hart, "Legal Positivism".

<sup>10</sup> *The Encyclopedia of Philosophy*'den alınmıştır, 1967 baskısı. Daha geniş bilgi için bakınız Richard Wollheim, "Natural Law".

de Peygamber'in ashâbının ve Mâlik gibi pek çok ilk dönem fakihlerinin görünüşe bakılırsa hukukî hüküm koymada maslahat prensibini kullanmış olmalarıdır. Hukukî teori (usul), vahyedilmiş metinlerde bulunan maslahatla ilgili ifadeleri nasıl ele almaktadır ve hukukî teori, ashâbın ve ilk dönem fakihlerinin hukukî görüşlerini nasıl yorumlamaktadır? İşte bunlar, hukukî teorisinin kapısını, maslahat meselesine açan âmillerdir.

Göz önünde bulundurulması gereken önemli bir nokta da şudur: Hukukî teori-deki pozitivistik vurgular, teşriî karar vermede değil, kazâî karar vermeye ilişkin mahdud sınırlar içinde yer alması konusunda maslahat tartışmasını zorlamaktadır. Çünkü beşer kaynaklı teşri' reddedildiği için bağımsız olarak teşride bulunan bir kurum veya hüküm koyan yönetici telâkkisi, klâsik dönemde ortaya çıkmamıştır. Bu yüzden beşer çabası, hukukun belli durumlar hakkında ne söylediğini belirlemek suretiyle hukukun uygulanması ve yorumlanmasına hasredilmiştir. Hatta bu süreç, bir teşri olarak düşünülmemiş, daha ziyade hukukun amacını keşfetmek olarak kabul edilmiştir. Ancak hukukun nasıl uygulanacağını belirleme işi mahkemelere düşmemiş, hukukun fûrûu konularındaki beyanları (fetva ve içtihatları), icma' süreci vasıtasıyla otoriter hale gelen hukukçulara (müfti veya fakihlere) düşmüştür.

Teşriî alanda maslahat, daha serbest ve daha büyük bir kabule mazhar olabilir. Bunlarla birlikte kazâî hüküm vermede bu saha çok daha dardır; çünkü burada mesele, hukukun belli hükümlerinin belli durumlara uygulanması ile ilgilidir. Hukukçu bilinçli olarak bir kanun yazarken değil, bir davayı karara bağlarken maslahatı düşünür.

Hukukçu, hukukun nasıl uygulanacağına dair bir teamül koyduğunda gerçekte kanun yapmış olmaktadır. O halde teşriî bir kurumun olmadığına hukukçunun beyanları oldukça önemli olmaktadır. Çünkü o, hukukî değişim ve gelişimin yegâne mümes-silidir. Bu yüzden kazâî kararların verilmesi sürecinde maslahat, hukuktaki değişim ve gelişim için katkıda bulunmak zorundadır.

## ÖZET GÖRÜŞLER:

Hemen hemen tüm hukuk teorisyenleri (usulcüler), "Hukuk, maslahat için teşri' kılınmıştır" önermesini kabul etmiştir. Onların kastettikleri şudur: Hukuk, belli evrensel prensiplere uygun olarak ve belli yararlı gayeleri (maslahat) gerçekleştirmek için konur. Bununla birlikte maslahat hakkındaki tartışma, bu önermenin sonuçları üzerinde merkezleşmektedir.

Asıl olarak maslahat meselesi, Kur'an ve hadislerdeki ahlâk, adalet ve faydaya ilişkin genel normlar koyan ya da bunlara işaret eden çok sayıdaki ifadelerden ortaya çıkmaktadır. Maslahat olarak sınıflandırılabilen olan bu ifadeler, hukukun altında yatan ilkeyi oluşturmaktadır. Temel soru, bu ifadelerin ve imalarının hukuk ya da hukuk dışı olarak kabul edilip edilmediği sorusudur. Şayet bunlar, hukukun bir bölümü ise potansiyel olarak hukuku şekillendirme ve hukukî hükümleri gerekçelendirme gücüne sahiptir. Ve eğer maslahat ve maslahatın ahlâkî ve faydacı prensiplerinin, hukukun kendi alanına girmesi kabul edilirse, bu durumda hukuk, bütünüyle kaynağa dayalı olmaktan çıkar ve hukukun içeriği maslahat prensiplerinin değerlendirmesine tâbi olmak zorunda olur. Sonuç olarak, hükmün içeriği, maslahatın ışığı altında değerlendirilmek zorunda olacağından hukukî bir hükmün aslî şekli, geçerlilik ölçüsü olarak yetersiz kalacaktır.

Bu nedenle, klâsik hukuk teorisinin (usul-i fıkıh) temel konumu, maslahat meselesinde risk altındadır. Hukukî gerekçelendirmede maslahatın rolünün reddedilmesi,



pozitivistik vurguların sürdürülmesi anlamına gelirken, maslahatın desteklenmesi, hukuk teorisindeki pozitivistik tutumun gevşetilmesi anlamına gelmektedir.

Maslahat meselesinde hukuk teorisyenlerini ikiye ayırdım: Maslahatı sınırlayanlar ve maslahatı destekleyenler. Çok az sayıdaki hukuk teorisyeninin, maslahatı tamamen reddettiği söylenebilir, ancak tanınmış hiçbir teorisyen böyle bir görüşü benimsememiştir. Daha önce de zikrettiğim gibi hukuk teorisyenleri, hukukun ahlâki temel ve faydacı gayelerini onaylamaktadırlar.

Başta Şâfiîler, Zâhirîler ve Mutezile olmak üzere maslahatı sınırlayanlar, maslahatın evrensel prensip ve gayelerine sarîh hukukî mülâhazalar verilmediğini ve dolayısıyla da mantiken bunların hukukun bir parçası olmadığını ileri sürerler. Onlara göre, hukuk, kaynağa dayalı olandır ve bir hükmün geçerliliği sadece ve sadece otoriter kaynaklarda (naslar) bulunan emsal ve hukukî kaidelerden çıkarılmış olmasına bağlıdır.

Maslahatı destekleyenler ise Hanefî, Hanbelî ve Mâlikî teorisyenleri içine alan oldukça geniş bir yelpazeyi oluşturan gruptur. Bunların dile getirdikleri ve pek çoklarına göre de dile getirmedikleri düşünceleri şudur: Maslahat, hukukun bir parçasıdır ve bundan dolayı da yeni hükümleri gerekçelendirme ve mevcut hükümleri yorumlayabilme hakkına ve özelliğine sahiptir. Hukuku, maslahatın olası kötüyü kullanımından korumak ve maslahatı, hukuk teorisine ile daha uyumlu bir hale getirmek için bu hukukçular, maslahatın kabulü için çeşitli şartlar koymuşlardır. Tûfî hariç hepsi tarafından kabul edilen temel şart, maslahatın otoriter kaynaklarda açıkça ya da zımnen ifade edilmiş olması gerektiğidir. Bu şart, teorik olarak klâsik hukuk teorisinin, tüm hükümler otoriter kaynaklara dayalı olmalıdır talebini gerçekleştirir.

Şâfiî ve maslahatı sınırlayanların geliştiren destekledikleri hukuk teorisine, İslam hukuku için büyük ve övgüye değer bir katkıdır. Şâfiî'nin dehâsı, yeni gelişmekte olan İslam hukuku için sağlam ve istikrarlı bir temel sağlayan bütüncül ve tutarlı bir hukuk sistemini kavramsal olarak ortaya koymasındaydı. Dahası Şâfiî, adaletin, rasyonelleştirmelerin oldukça sübjektif ve keyfî olduğu muvakkat bir temele dayanılarak temin edilmesine karşılık, kendisi vasıtasıyla adaletin, açıkça belirlenmiş olan hukuka göre sağlanacağı bir hukuk teorisine ortaya koyabilmişti. Bu anlamda Şâfiî, benzer durumları aynı şekilde, farklı durumları da farklı biçimde çözümleyen şeklî adaletin zorunlu ihtiyaçlarını karşılayan bir sistem formüle etmeye muvaffak oldu. Özellikle de kıyasın katı kullanımını, mevcut hükümlerin titizlikle ve aynı şekilde tatbik edilmesi anlamına geliyordu.

Kazâî sürecin sınırları içinde Şâfiî'nin pozitivistik sistemi iyi çalışır, fakat müşkil meseleler (hard cases) ve yeni durumlar ortaya çıktığında ve yeni bir teşri' için baskı arttığında Şâfiî'nin sistemi, bu meydan okuma karşısında başarısız kalır. Çünkü Şâfiî'nin sistemi oldukça mekaniktir. Bundan dolayı Şâfiî'nin hukuk teorisine, "hukuk nasıl değişir ve gelişir" sorusu hariç bir hukuk sisteminin tüm sorularına cevap verir. Bu soruyu cevaplamak için "hukuk nasıl belirlenir ve hukuku tanımanın kuralları nelerdir?" gibi temel meselelere geri dönmek gerekir. İşte maslahatı savunanların yaptığı da tam bu idi.

Maslahatı destekleyenler, temellerini değiştirmeksizin hukuka ihtiyaç duyulan esnekliği kazandırdılar. Onlar, klâsik hukuk teorisine, hukukun, kendisi vasıtasıyla müşkil meselelere ve yeni şartlara ilişkin problemleri çözmeye teşebbüs edeceği bir kriter ve çerçeve getirdiler.

Mesela, maslahatı destekleyenler, hukukun beşer aklının müdahalelerine kapalı ve açık olduğu alanları belirlemişlerdir. Kat'î ve açık olan metinler ya da hükümler değişmeye kapalı olan alandır. Bu metinlerin değiştirilmesi, hukukun aksini iddia etmek ve hukuku iptal etmek anlamına gelir. Hukukun, açık olduğu alanlar üçtür:

1. Hukukun sukût ettiği alanlar,
2. Yeni bir meselenin, mevcut bir hükmün altına girip girmediği hakkında belirsizlik bulunan durumlar,
3. Yeni meselelerin, mevcut hükümlerin alışlagelmiş uygulamalarını gündeme getirdiği durumlar.

Bu durumlarda maslahatın uygulanıp uygulanamayacağı konusu ortaya çıkar. Maslahatı savunanların temel olarak dile getirdikleri şey, hukukun açık olduğu alanlardaki hukukî hükümlerin, iki türlü gerekçelendirmeye tâbi tutulabileceğidir: Birinci derecedeki gerekçelendirme, ikinci derecedeki gerekçelendirme.

Birinci derecedeki gerekçelendirmeler, bir meselenin hükmünün, mevcut bir hükümden direkt istinbat edilmesi temeline dayalı olarak yapılan gerekçelendirmedir. Bu, hukukî bir hüküm için en kuvvetli delildir ve şayet delil, açık ve kesin ise artık daha fazla gerekçelendirmeye ihtiyaç yoktur. Maslahatı sınırlayanlar, birinci derecedeki gerekçelendirmeyi, bir hükmü meşrû kılmanın yegâne metodu olarak kabul ederler.

İkinci derecedeki gerekçelendirmeler ise maslahat fikrini içerir. Özellikle de bir hükmün, şu iki temele dayalı olarak gerekçelendirilmesine yöneliktir:

1. Hukukun özel ve genel amaçları ile tutarlılık temeli,
2. Hukuk tarafından amaçlanan faydayı gerçekleştirme temeli.

İkinci derecedeki gerekçelendirmelerin hukukî akıl yürütme sahasına girmesine müsaade edilmesi, hukukî delillerin kaynağa dayalı olmak zorunda olmayıp daha ziyade içeriğe dayalı olabileceği anlamına gelmektedir. Bunun da ötesinde ikinci derecedeki gerekçelendirmelere müsaade edilmesi, birinci derecedeki gerekçelendirmelerin de maslahat ölçüsüne dayanan bir tahlile tâbi tutulması gerektiği anlamını taşır. Diğer bir deyişle hukukî hükümlerin, hukukun amaçları ile uyum içinde olup olmadığını ve bu hükümlerin sonuçlarının da hukuk tarafından amaçlanan faydaya sahip olup olmadığını belirlemek için gözden geçirilmesi gerekir. Böylece de gerekçelendirmenin ölçütü, hükmün aslî kaynağının inhisarına bırakılmamış olmaktadır.

Maslahatı destekleyenler, maslahatın, hukukî hükümler için meşrû bir temel olmasına müsaade etmekle mevcut hükümlere ve emsallere karşılık, prensiplere dayanan bir hukukî akıl yürütme metodu ortaya koymuşlardır. Bu yolla maslahatı destekleyenler, kıyasın hukukî akıl yürütme üzerindeki kısıcını gevşetmişlerdir. Kıyasın, hukukî akıl yürütme üzerindeki hâkimiyeti azaltılmıyordu, çünkü, kıyasın mantığı, somut mevcut hükümlere münhasır kılınmış ve bunun bir neticesi olarak da maslahatın genel prensipleri, bu sistemde yer almamıştır. İkinci dereceden gerekçelendirmeler, prensiplere dayalı karar vermenin, hukukî süreçte meşrû bir role sahip olduğu anlamına gelir.

Sonuç olarak, ikinci dereceden gerekçelendirmelere müsaade etmekle maslahatı destekleyenler, hukukun nasıl tanınacağına ilişkin kurallarda bir değişikliğe gitmişlerdir. Şâfiî'de hukuku tanımaya ilişkin kurallar, kaynağa dayalı bir dizi derli toplu kurallar iken, maslahatı destekleyenler, hukuk kavramını maslahatın pek çok prensibini içine alacak biçimde genişletmişlerdir. Her ne kadar maslahatın meşrûluğu, otoriter kaynaklardan çıkarılmış olsa da buna rağmen otoriter kaynaklardaki maslahatla ilgili ifadeler, çoğu kez izafî ve müphemdir, dolayısıyla da sübjektif yorumlara açıktır. Netice itibarıyla hukukun derli toplu kavramları biraz düzensiz bir hale getirilmiş ve tanıma

kuralları, daha az tahmin edilebilir bir şekle dönüştürülmüştür. Kısmen bu nedenlerden dolayı Şâfiî ve maslahatı sınırlayanlar, hukukî akıl yürütmede maslahata önemli bir rol vermeyi reddetmişlerdir. Hukuk teorisini daha esnek bir hale getirmenin bedeli, onu nispeten düzensiz ve intizamsız bırakmak olmuştur.

Bundan dolayı Klâsik İslam Hukuk Teorisi, hukuku katı bir şekilde otoriter kaynaklara hasreden oldukça baskın pozitivistik görüş ile maslahata dayalı daha dinamik bir hukuk görüşü arasında bir gerilim sergiler. Her ne kadar maslahat üzerindeki tartışmada, hukuk teorisinin temel önermeleri değişmemişse de maslahatı savunanlar, hukukî akıl yürütmede maslahata daha büyük bir rol vermişlerdir. Böylece maslahatın kullanımının meşrûlaştırılması, klâsik hukuk teorisinin pozitivistik ruhunu bir dereceye kadar azaltmış ve onu daha fazla içeriğin bilincinde olan ve daha az kaynağa dayalı bir hale getirmiştir. Modern çağda da hukukî pozitivism ile maslahatın kullanımı arasındaki gerilim hâlâ devam etmekte, ancak maslahatı savunanlar, sayıca daha fazla ve daha baskın bir durumda bulunmaktadır. ♦

## TASAVVUF VE MUHALİFLERİ: UYGULAMALAR ÜZERİNDEKİ YANSIMALAR, MİHNELER, DÖNÜŞÜMLER\*

Josef Van ESS

Çeviren. Zafer ERGİNLİ\*\*

Üç Kalender dervişi kapıyı çaldığında, öyle görünüyordu ki Şehrâzâd, öyküsünü kesmek üzeredir. Ne olacak acaba? Evde çılgınca bir âlem gerçekleşiyordu; üç genç hanımefendi ve içeri aldıkları bir bekçiden ibaret bir kaç kişi keyifli vakit geçiriyordu. Şimdi de, kendilerine derviş süsü veren sakalsız, bıyıkları bile olmayan, kulaklarına, hatta belki de cinsel organlarına halkalar takılı, kaba elbiseler ve sivri şapkalar giymiş,<sup>1</sup> genç ve fakat uzun bir yolculuğun ardından yorulmuş olmalarına rağmen enerjik olan bu postnişinler. '...ve Şehrâzâd söken şafağın farkına vardığında, söylemesine izin verilen sonu getirdi.' Şimdi meydana gelmesini bekleyeceğimiz şey, dizi'nin\*\*\* gelecek bölümlerinde Sultan Şehriyâr'a mutlu, şehvet ve suç dolu rüyalar hediye etmek için dinleyicilerin iştahını kabartacak olayların anlatılmasıdır. Fakat televizyon dizisinin aksine hikâye sürer ve tamamen farklı bir hal alır. İlk sürpriz: Üç adamın içeri girmesine izin verilir. Bu adamların yabancı oldukları doğrudur, bu yüzden misafir olarak muamele görmeleri normal bir durumdur. Fakat bir *hankâha* ya da bir camiye de gidebilirlerdi. Yolcular, her zaman için uzanıp yatabilecekleri, hatta yıkanıp temizlenebilecekleri bir yer bulabilirlerdi. Bunun tek engeli vardı: Bu adamları hiç kimse orada görmek istemiyordu. Bunlar, dindar Müslümanların bir araya gelmek isteyebilecekleri cinsten insanlar değildi. Öyleyse hanımlar onları neden içeri alıyorlar? Belki de azıcık meraklı

\* Bu yazı Utrecht'te yapılan *Tasavvuf Aleyhtarlığı* konusundaki bir sempozyumda tebliğ olarak sunulmuş, daha sonra sempozyumdaki diğer tebliğlerle birlikte yayınlanmıştır. bk. Josef Van Ess, "Sufism and Its Opponents: Reflections On Topoi, Tribulations; And Transformations", *Islamic Mysticism Contested*, ed. Frederick de Jong-Bernd Radtke, Leiden-Boston-Köln 1999, s. 22-44.

\*\* Dr., Karadeniz Teknik Üniversitesi Rize İlahiyat Fakültesi, zafererginli@hotmail.com

<sup>1</sup> El, "Kalandar", IV, 472<sup>b</sup>. Gezgin dervişler olgusunun son yıllardaki genel bir tahlili için bk. A. T. Karamustafa, *God's Unruly Friends*, Salt Lake City 1994.

\*\*\* Metnin İngilizce aslında kullanılan *soap opera* ifadesiyle, televizyonlarda uzun yıllar süren dizilerle Bin Bir Gece Masalları arasında bir benzetme yapıldığı için, burada *dizi* kelimesi tercih edilmiştir.

olmaları yüzünden gerektiği kadar ihtiyatlı davranmadıklarındandır. Fakat bütün bunları hızla ikinci bir sürpriz izliyordu: Bu üç kuşku uyandırıcı insan naziktirler. Metnin bize anlattığına göre onlar, 'Müslüman selâmu verir ve saygılarını sunarlar'.<sup>2</sup> [22] Oysa Kalenderler genel olarak hayli vahşî davranışlarıyla tanınırdı. Fakat bu örnekte farklılar ve şu an cereyan eden olay daha önceki çalınca âlemin daha şiddetlisinden başka bir şey değildir. Üstelik, onlardan her biri doğal olarak kendinden söz eder ve sonunda her üçünün de birer prens olduğu anlaşılır. Böylelikle bu sıcak karşılaşma, nihayet uygun bir takdimle pekişmiştir. Her şeye rağmen meçhul misafirler kılık kıyafetleriyle uyum içindedirler. Bekçinin sarhoş olduğunu anladıklarında, onun sözde kendi cinslerinden, pejmürde, fakat neşeli bir Bağdatlı Kalender olduğu sonucuna varırlar ve şarap içmeye koyulurlar. Def, ud, İran arpi gibi müzik aletlerine sarıldıklarında sanat konusundaki yeteneklerini sergilerler; hanımlarla birlikte şarkı söylerler. Yalnızca gözlerden uzak bir evde gerçekleştirilebilecek türden bir eğlence: Çünkü müziğe fakihlerin ekseriyeti tarafından karşı çıkılmaktaydı.

Kısa bir süre sonra aynı kılık ve kıyafet içinde olan ve bu yüzden zengin bir tüccar olduğu sanılan Halife Harun Reşid gruba katılınca, bütün bu olayların ikinci/sekizinci yüzyılda vuku bulduğunu anlıyoruz. Gerçekte hikâyede toplum tasvir edilmiştir, gösterilen örneklerse gerçekte Memluk dönemi Mısır'ına aittir.<sup>3</sup> O sıralarda Kalenderî dervişleri hâlihazırda İran sınırının ötesine yayılmış, ancak yedinci/on üçüncü yüzyılda her yerde rastlanabilen bir olgu haline gelmişti. Halen tuhaf karşılanıyorlardı. Memluk sultanı Melik Nâsır onları normal kılık kıyafeti giymeye icbar etmişti.<sup>4</sup> Bunlar sosyal davranış kalıplarını zorlayan gruplar olarak tanınıyorlardı, bu sebeple hikâyemiz onları şarap içerken ve müzik çalarken tasvir edebilir. Bekçi de bunun tadını çıkarır, hatta toplumda normal sayılmayan bir şekilde bir kadın topluluğu arasında sarhoş olur. Ancak prens olan dervişler hakkında bize herhangi bir şey anlatılmıyor. Fakat bekçi eninde sonunda soğukkanlılığını yitirir; hanımların bu insanları neden içeri aldıklarını anlayamaz, Kalenderler onu kendileri gibi biri saydıklarında öfkelenir. Şu bir gerçektir ki, fırsatını bulduğunda alışılmış olarak kabul ettiği ahlâk ilkelerini bir kenara atmakta tereddüt etmez. Fakat sonuç olarak anlıyoruz ki, bu ilkelerin geçerliliği hakkında en ufak bir kuşkusuna bile yoktur. Bize anlatıldığına göre o bekârdır. Bu, sefahatın dehşet uyandıran görünümünü açıklamaya yardımcı olur. [23] Onun görüşüne göre ahlâkî kalıpları tepe taklak eden insanlara, yani Kalenderlere güvenilmez. "Eğer onlar kalabalık bir şehre girerlerse" der, "orayı ıssız hale getirir."<sup>5</sup> O, sıradan halkın sağlam ve güvenilir tutumunu temsil etmektedir.

Peki ya hanımlara ne demeli? Onlar da kendi tarzları içerisinde oldukça muhafazakârdırlar. Bu tür âlemler yapmaktan hoşlanırlar, ama sadece katı bir burjuva toplumunda iyi bir izlenim uyandıracak kadar. Kısacasının bize anlattığına göre onlar bâkiredirler ve öyle de kalırlar.<sup>6</sup> Biraz eğlenceye düşkündürler, ama evlenme çağı geldiğinde iyi bir evlilik yapabilmeyi de arzu ederler. Yeni misafirlerle karşı karşıya geldiklerin-

<sup>2</sup> Alf Layla wa-layla, Almanca tercüme E. Littmann, *Die Erzählungen aus den Tausendundein Nächten*, I-VI, Wiesbaden 1953, I, 109 vd.; İngilizce tercüme R. F. Burton, *The Book of the Thousand Nights and a Night*, I-XII, London 1984, I, 86 vd.

<sup>3</sup> bk. Emil Homerin, "Sufis and their Detractors in Mamluk Egypt. A Survey of Protagonists and Institutional Settings", *Islamic Mysticism Contested*, s. 225-247.

<sup>4</sup> bk. El, "Kalandariyya", IV, 473<sup>b</sup>.

<sup>5</sup> Burton, *age*, 95.

<sup>6</sup> Littmann, *age*, 110.

de meraklanırlar, ancak bekçi içeride olduğundan, namuslarıyla ilgili bir bedel ödemek zorunda kalmayacaklarını bilirler. Dervişler, kışkırtıcı özel elbiseleri içinde burjuvayı hayrete düşüren (*épater le bourgeois*) bir oyun oynadıklarında, bunun bir oyundan başka bir şey olmadığını düşünürler. Bu sebepten tehlikeli olanı geçici bir burjuva hevesine indirgeyerek estetik hale getirmeyi becerebilirler. Bizim neslin bazı pop müzik türleriyle ilgilenmekten hoşlandığı bir şekilde hatırmıza gelir. Mesela Gangsta-Rap bunun en güzel örneği sayılabilir. "Varoşları evine çağır."

Aslında tüm bunlar gerçek değil edebiyattır.<sup>7</sup> Kendisini belli eden bir kurguyu *Bin Bir Gece Masalları*'ndan daha belirgin olarak nerede bulabiliriz? Üstelik, *bizim Bin Bir Gece Masalları*'mız, kaçınılmaz olarak Memluk Mısır'ındaki Arap kıssacıları tarafından anlatılmış değildir. Muhsin Mehdî bize hikâyenin karmaşık tarihini, on sekizinci yüzyıl Fransası'yla, on dokuzuncu yüzyıl İngiltere ve İngiliz Hindistanı'nın aydın halkı arasında hüküm süren güçlü oryantalist eğilimlere bağlı olarak maruz kaldığı sürekli ilaveleri ve uğradığı muazzam değişiklikleri açıklamıştı.<sup>8</sup> Arapça orijinalinde üç Kalender "Müslüman selâmi" vermez,<sup>9</sup> sadece "teşekkür [24] ederler" (*şekerû*),<sup>10</sup> bekçinin, "kalabalık bir şehri ıssız bir yere" çevireceklerini düşünmesi,<sup>11</sup> onların Kalenderî olmalarından dolayı değil, her birinin bir gözünü kaybetmiş olmaları yüzünden Deccal'in kötü âlâmetini hatırlaması sebebiyledir.<sup>12</sup> Bununla beraber bütün bunların hiçbiri amacımıza temel teşkil etmez. Örneğimizdeki ekleme ve değişiklikler yalnızca orijinal metnin kastettiği vurgunun altını çizer. Kabul edilmelidir ki, bizim olayları tasvir yoluyla sadece kurgudan söz ediyor oluşumuz, bizi bu edebiyatı tasdik etmekten hiçbir şekilde alıkoymaz, en azından bir algı gerçeğini ifade eder. Hikâyeden öğrendiğimiz, anlatan kişinin kimi davranışlarla ilgili tepkileri ve sosyal şablonları nasıl algıladığıdır.

Bu açıdan bakıldığında, Kalenderîler kesinlikle acayip kişiler olarak görünmektedir, fakat onlar sapık olmadıkları gibi, gerçek bir tehlike de değildir. Eğer yazar, dinleyicileri karşısında sûfleri şeytan gibi göstermeye kendini mecbur hissetseydi, başkâ bir dekor kullanacaktı. Aslında tasavvuf resme dahil edilmez, manevî boyut bütünüyle karanlık içinde tutulmaktadır. Tabii ki kıssacının, Kalenderîleri gerçekte Kalenderî olarak değil, hükümdar olarak tasvir etmek istediğini de hatırd tutmalıyız. Fakat o an için, hikâyenin bu unsuru henüz su yüzüne çıkmış değildir. Şundan kesinlikle emin olabiliriz ki, o dinleyicilerinin beklediklerinden, yani alışılmadık bir hayat tarzına karşı bir taşlamadan başka hiçbir şey amaçlamamaktadır. Hikâyesindeki bu kişiler, normal bir insandan beklenenin aksine evlenmezlerdi. Mal mülk biriktirmez, sadakayla geçinirlerdi. Bu tutum, öfkeli kelâmcıların *tahrîmü'l-mekâsib* diye adlandırdıkları ticarî faaliyetlerin tümünden lânetlenmesi olgusunun köklerini içinde taşıyordu.<sup>13</sup> Belirli bir yerde

<sup>7</sup> Hikâyenin son yıllarda ele alındığı eserler: Sandra Naddaff, *Arabesques. Narrative Structure and the Aesthetics of Repetition in the 1001 Nights*, Evanston 1991; André Miquel, *Les Dames de Bagdad*, Paris 1991. Her iki yazar da analizlerinde farklı vurgular yapmışlardır. David Pinault ise hikâyeyle hiç ilgilenmez. bk. David Pinault, *Story-Telling Techniques in the Arabian Nights*, Leiden 1992.

<sup>8</sup> M. Mahdi, *The Thousand and One Nights, From the Earliest known Sources*, I-III, Leiden 1994. Bu çalışmanın I. ve II. ciltleri, Galland tarafından 1704-1706 yılları arasında yayınlanan Fransızca tercümenin ilk yedi cildi için kullanılan Süryanice yazma nüshanın bir neşrini de içerir.

<sup>9</sup> bk. 2 no. lu dipnot.

<sup>10</sup> Mahdi, *age*, I, 137, I. 15; Mehdî'nin metninin tercümesi için bk. H. Haddawy, *The Arabian Nights*, London 1990, 76 vd.

<sup>11</sup> bk. 5 no. lu dipnot.

<sup>12</sup> Mahdi, *age*, I, 146, I. 5 s. Haddawy, *age*, 85. Aynı zamanda on altıncı yüzyıl, Karamustafa'nın belirttiği gibi Giovan Antonio Menavino tarafından yazılmıştır. Karamustafa, *age*, 7.

<sup>13</sup> bk. Van Ess, *Thieologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidsçira*, I-VI, Berlin 1991-1997, III, 132; II, 547.

ikamet etmiyor, buldukları yere sürekli yabancı kalıyorlardı. İslâm'ın zorlayıcı emirlerine uyma konusunda gevşektiler. Bu yönden Gazâlî'nin sıradan halk tarafından bile anlaşılabilir bir tarzda Farsça olarak kaleme aldığı bir risalesinde veryansın ettiği *ehl-i ibâhaya* dahildiler.<sup>14</sup> Onlar, gûnahtan çok *riyâdan* korktukları için hatalarını gizleme gayreti içinde değildiler. Bu bağlamda *Melâmetiyye* geleneği içinde bulunuyorlardı, [25] gerçi bu ikinciler Şeriat'ın emirlerini titizlikle yerine getirmekteydiler.<sup>15</sup>

Her şeyden önemlisi, onların alışılmadık kıyafetleri vardı. Görüldüğü gibi, sonraları sembolleşen sakalın o zamanlar henüz seçkin dindarlığın sembolü haline gelmediği doğrudur. Bilakis bazen uzun sakal bir ahmaklık alameti olarak anlaşılmıştır.<sup>16</sup> Fakat bıyık son derece normaldir ve bir kaç meşhur hadis, zühdü göstermek için bıyığın nasıl kısaltılacağını tarif etmiştir.<sup>17</sup> Saç, Haricîler'in tercih ettikleri gibi kısaltılabilir-di, fakat tüm saç tamamen tıraş etmek kesinlikle çok fazlaydı. Dehşet ağır ve derindi. Ardında bir kışkırtmadan çok daha fazlası görünüyordu: Kalenderî dervişleri yüzlerinin bütün güzelliğini tamamen açığa vurmak istiyorlardı.<sup>18</sup> Çünkü Tanrı, Adem'i "‘*alâ sûratihî*" yani "kendi sûretinde" yaratmıştı, anlaşılabilirliği gibi kendisi güzel olduğundan güzelliği seviyordu.<sup>19</sup> Fakat çoğu insanın bu mantığın farkında olmadığını, bu düşünceyi bilseler bile ciddiye almayacaklarını rahatlıkla tahmin edebiliriz: Onlar hiçbir zaman kilsiz olarak tanımlanmamış olan Tanrı'yı sakalsız olarak düşünmüşlerdi.<sup>20</sup>

O zamanki bütün bu saldırıların tamamı teolojik olduğu kadar sosyaldir. Fakat bu durum zitlığı kışkırtmaya yeterli miydi? Tuhaf karşılama vardı, dehşet ve sessiz bir hoşnutsuzluk vardı, ama kesin muhalefet için genellikle daha fazlasına ihtiyaç duyarız: Bir nüfuz mücadelesine. Bununla beraber, sûffiler uzun bir zaman pek fazla nüfuz sahibi olamadılar ve genel olarak kabul edilmiş dindarlık sınırları içinde kaldılar. Bu, ilk düşmanlarının neden yakın çevreleri –yani zühdü farklı bir tarzda yorumlayan kişiler– arasında bulunduğunun gerekçesi olabilir. Üçüncü/dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında sûffiler, ilk olarak yasal kovuşturmayla tehdit ediliyorlardı. Ebu Hüseyin Nûrî ve Bağdat'taki çevresini kastediyorum. Düşmanlık eden Gulâm Halil denen adam, ne bir fakih, ne de sanıldığı gibi Hanbelî idi. Kendisi bilakis *Kitâbü'l-İnkita'îlallahî* adlı bir eser yazmış olan bir zahiddi. İbn Hanbel'in ölümünden kısa bir süre sonra, o sıralarda Hanbelî [26] ekolünün, var olduğu oranda nüfuzunun yayılmadığı Basra'dan gelmişti. Fakat Muvaffak'ın annesi tarafından himaye edildiği saray çevresine girmeyi başardı. Artık popüler bir vaiz olarak yüksek sosyeteyi etki altına alabilirdi. Bu rolü oynayan ilk kişi o olmayacaktı; benzer bir nüfuz Harun Reşid'in karısı Zübeyde'nin desteğini kazanan Horasanlı Mansur b. Ammar tarafından da kullanılmış, hatta bizzat halife tarafından da kabul görmüştü.<sup>21</sup> Her iki şahsın da vaazları kayıt altına alınmış ve yazılı olarak yaygınlaştırılmıştı. Gulâm Halil'in vaazları *Kitâbü'l-Mevâiz* adını taşıyan bir kitapta toplanmıştı. Öldüğünde Bağdat esnafı dükkânlarını kapatmıştı.

<sup>14</sup> Otto Pretzl, *Die Streitschrift des Gazâlî gegen die İbâhiya*, Sitz.-Ber. Bayer. Ak. Wiss., Phil.-Hist. Abt., Jg. 1933, Heft 7.

<sup>15</sup> El, IV, 473<sup>a</sup>; krş. Fritz Meier, *Abû Sa'îd-i Abû'l-Hayr*, Leiden 1976, 494 vd.; Richard Gramlich, *Die schiitischen Derwischorden Persiens*, I, 74 vd. Bilhassa Hâksâr konusu.

<sup>16</sup> H. Ritter, *Das meer der seele, Mensch, welt und Gott in den geschichteten des Farîduddîn 'Attâr*, Leiden 1955, 343.

<sup>17</sup> *Theologie und Gesellschaft*, II, 385 vd.

<sup>18</sup> El, IV, 474<sup>a</sup>.

<sup>19</sup> krş. Meier, *Abû Sa'îd*, 503 vd.; *Theologie und Gesellschaft*, IV, 377 vd.

<sup>20</sup> *Theologie und Gesellschaft*, IV, 381 vd.

<sup>21</sup> *Theologie und Gesellschaft*, III, 102 vd.

Fakat onu bu kadar öfkeleniren neydi? Sarayda sûfilere kaynaklanan herhangi bir rekabetten dolayı endişelenecek hiçbir sebep de yoktu. Belki sıradan halk arasında böyle yapmayı gerektirecek daha çok sebep vardı. Onun rahat vermediği bu insanların çoğu zengin değildi. Bu durum Nûrî'nin davasında çok açıktır, ama onun, ismine göre hüküm verebilsek bir ayakkabı tamircisi olan Harrâz konusunda da samimi olduğu görülür. Toplam yetmiş beş kişi *muhtesib* tarafından kara listeye dahil edilmiş ve mübaşir tarafından çağırılmıştı. Oldukça yeni olan bir hareket için hatırı sayılır bir rakamdi bu. Buna karşılık Cüneyd rahatsız edilmedi, başka bir sosyal gruba mensuptu ve kendisine fakih süsü verebilmişti. Gulâm Halil, büyük değer verdiği Hasan el-Basrî'nin, Basra'da Abdülvâhid b. Zeyd yönetiminde daha duygusal, daha belirsiz bir hale gelmiş olan zühd anlayışını tam olarak gerçekleştirdi. Abdülvâhid b. Zeyd, yaydığı *hadîsü'l-ışk*'i Hasan Basrî'ye atfetmişti. Bir süre sonra yine Basra kökenli olup da Bağdat'a geçen Muhâsibî, Hasan'ın geleneği içinde kalmakla birlikte, yeni eğilimlerden uzak durmadı. Bu, o zamanlar Bağdat'ta kamu oyu oluşturmak için yapılan bir nüfuz mücadelesi miydi? Bilmiyoruz.

Hatta Gulâm Halil'in mihne esas aldığı temel noktayı da bilmiyoruz. Tamamı efsane niteliğinde ve oldukça geç dönemlere ait olan sûfi kaynaklar, bize yoğun sevgi anlamına gelen *ışk* kavramına yapılmış olan saldırıları anlatırlar. Acaba temel nokta, onu rahatsız eden ve *mehabbe* terimine benzemeyen bu terim miydi, yoksa onunla bağlantılı gördüğü sosyal hareket mi? Sûfilerin sohbetleri, erkekler gibi kadınlara da açıktı. İştittigimize göre kıskançlıktan dolayı Gulâm Halil'i harekete geçmeye teşvik eden de o sohbetlere katılan bir kadındı. Hâlihazırda elimizde bulunan *Kitâbü Şerhi's-Sünne* adlı eserinde (ne manidar bir isim!) diyor ki: "Sevgi ve iştiyaka çağırın ve [27] kadınlarla baş başa kalmaktan hoşlanan topluluklardan sakın!"<sup>22</sup> Peygamber'in ashâbından birini delil göstererek gönderdiği raporda şu açıklamayı yapmıştı: "Bir erkek çocuğunu öpen kişiye Allah lânet etsin. Fakat o çocuğu kucaklarsa ateşten bir kırbaçla dövülecektir. Onunla cinsel ilişkide bulunursa, cehenneme gidecektir."<sup>23</sup> Gulâm Halil bir ahlâkçıydı. İbn Hanbel'in talebeleri arasında sayılmamasına rağmen, kitabında Malik b. Enes ve diğerlerinin yanı sıra ondan da saygıyla söz eder, onların zühdünün ve şiddetli coşkularının izinden gider. Onu bir fundamentalist olarak adlandırabiliriz. Hayat tarzlarını bilebildiği kadarıyla *sahâbeyi* izlerdi. Ashâbın her bakımdan İslâm'ın hakkını verdiğini söylerdi. Hiç kimse asla Kur'an'ın dışına çıkamaz, Allah hakkında ancak kendisinin Kutsal Kitap'ta bildirdiği kadar konuşabiliriz. Onun nasılı ve niçini hakkında düşünmek zararlıdır.<sup>24</sup>

Benzer sebeplerle Muhâsibî, Hanbelîlerin iftirasına maruz kalmıştı. Naklettiklerine göre bir düğün sırasında kendisi parmaklıkların arasından kadınları seyretmeye çalışmış ve başı demir çubukların arasına takılıvermişti. Bu davranışından dolayı kendisinden hesap sorulduğunda ise cennetteki hurileri hayal etmek istediğini söylemişti.<sup>25</sup> Bu, bize Abdülvâhid b. Zeyd'i tekrar hatırlatıyor; müritleri hurilerle buluşmak için gece çöle gitmişlerdi.<sup>26</sup> Muhâsibî'ye karşı beslenen kuşkular, İbn Hanbel'in kendi söz-

<sup>22</sup> bk. Louis Massignon, *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*, Paris 1929, 213 vd.

<sup>23</sup> Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, nşr. Ali Muhammed Bîcâvî, I-IV, Kahire 1963, I, 142, I, 6 vd.

<sup>24</sup> krş. *Theologie und Gesellschaft*, IX, 282 vd. Gerhard Bowering, "Early Sufism between Persecution and Heresy", *Islamic Mysticism Contested*, s. 45-67. Ayrıca bk. Christopher Melchert, "The Transition from Ascetism to Mysticism at the Middle of the Ninth Century C. E.", *Studia Islamica*, I, XXXIII, (1996), 64 vd.

<sup>25</sup> *Theologie und Gesellschaft*, IV, 199.

<sup>26</sup> *age*, II, 98.



lerinde de ifadesini bulmuştu: "Başını eğmesinden dolayı ona aldanma! O kötü bir adamdır. Onu denemediğinize tanıyamazsın. Onunla konuşma, ona itibar etme. Gerçekten bidatçı olsa bile Hz. Peygamber'den hadis rivayet eden birinin sohbetlerine devam eder misin? Hayır! Ona ne saygı göster, ne de teveccüh!"<sup>27</sup> İşte ilk defa karşılaştığımız karakteristik ifade; *bidat*, yeni usul (*innovation*). Öyle görünüyor ki, İbn Hanbel'e yakın duranların çoğu bile Muhâsibî'ye ve onun yaklaşımlarına saygı duyuyordu. [28] Fakat müfrit talebeleri üstatlarını anladıklarını düşünmüşlerdi. Onun görüşlerini ölçecek bir ölçü, yani nebevî *sünnet* vardı ve bu ölçüye göre o, iyi kategorisine girmiyordu.

Hanbelîler, tasavvufun baş düşmanı olagelmekle meşhurdur. Bununla birlikte gerçekte bu durum günümüze Vehhâbîlik biçimi altında ulaşan Hanbelîliğin keyfiyetinden hasil olan tipik örnekten öte bir şey değildir. Gerçi Suudî Arabistan'da tasavvuf pek fazla sevilmez. Ancak, Orta Çağ'daki tavır, çok daha farklı bir şekilde tezahür etmişti. İran, yerinde bir örnektir. İsfahan'da Muhammed b. Yusuf el-Bennâ (ö. 286/899) birbirine bağlı olarak Hanbelî etkisini yatıştırma yoluyla tasavvufun mutedil bir türünü sürdürmeyi gerçekleştirmek ister görünüyordu. Meşhur *Hilyetü'l-Evliyâ* müellifi Ebu Nuaym'ın baba tarafından dedesiydi. Bizzat Ebu Nuaym'ın, Hanbelîlerin saldırılarına maruz kaldığı doğrudur. *Ashâb-ı hadîsin* sözcüsü İbn Mende, kendisini bidatçı saydığı için Cami-i Kebîr'de (the Great Mosque) uzun süre ders verememişti. Fakat onun çağdaşları arasında, Cüneyd ve Harrâz'ı örnek edindiği kadar, Ebu's-Şeyh ve Taberânî gibi meşhur *hadîs* otoritelerinin sohbetinde de bulunmuş bir Hanbelî olan Ebu Mansur Ma'mer b. Ahmed el-İsfahânî'yi de buluruz. Fritz Meier ve Nasrullah Pürcevadî onu unutulmaktan kurtarmışlardır. Onlardan önce Serge Laugier de Bearecueil, tasavvuf yolunun farklı makamlarıyla ilgili titizlikle hazırlanmış eseri olan *Kitâbü Nehci'l-Hâss*'ını yayına hazırlamıştı<sup>28</sup>. Cüneyd ve Harrâz'ı müşritleri saymakla, İbrahim b. Edhem ve Şakîk Belhî'nin yaşadığı dönemden beri tasavvufî düşüncenin geliştiği Horasan'a değil, Bağdat'a yakın olduğunu ima etmiştir. Görüşlerindeki sûfî ve Hanbelî eğilimler aynı temellere sahipti. Belki de bu etkiden hareketle kaynaklar İbn Hanbel ile Bişru'l-Hafî arasındaki iyi ilişkinin altını çizelerler.<sup>29</sup> Yüzyıl sonra Herat'ta yaşayan Hanbelî sûfî Abdullah Ensârî, *Menâzilü's-Sâirin*'inden anlaşıldığı gibi, Ebu Mansur'un *Nehcü'l-Hâss*'ından pek çok şey öğrenmişti.

Bağdat'ın o sıralardaki durumu hakkında karar verilebilmek kolay değildir. [29] Meşhur tasavvufî tefsir müellifi olan İbn Atâ bir Hanbelî idi.<sup>30</sup> Fakat Hallâc'ın yargılanması ve 309/922 yılında idam edilmesi fikirlerde kutuplaşmaya sebep olmuş ve normal bir gelişimi engellemişti. Geleneğin önü tıkanmıştı. Cüneyd ve çağdaşları gibi daha önceki nesiller hakkında bildiklerimiz, çoğunlukla İranî kaynaklar aracılığıyla nakledilmiştir. Ebu Mansur İsfahanî'nin ölümünden yarım yüzyıl sonra Bağdat'taki Hanbelî ulemasından İbn Akîl, mezhepdaşlarının sapık görüşler olarak nitelediği görüşler hakkında geri adım atmak zorunda kalmıştı. Hallâc'a duyduğu sempatiyle ilgili olarak da aynı şeyi yapmak zorundaydı. Hallâc'ın kerametlerini savunmak için, onun idamından

<sup>27</sup> İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-hanâbîle*, nşr. Muhammed Hâmid el-Fîkî, I-II, Kahire 1952, I, 234, I, 2 vd. Benim konuyla ilgili şu eserime de bakılabilir: *Gedankenwelt des Hârith al-Muhâsibî*, Bonn 1961, s. 9 vd., 29.

<sup>28</sup> Bibliyografik ayrıntılar için bk. *Theologie und Gesellschaft*, II, 629 vd.

<sup>29</sup> Mesela Ebu Talib Mekkî, İbn Hanbel'in *Kitâbü'l-Verâ'*'ını izleyerek böyle yapmıştır. bk. Abû Tâlib al-Makki, *Qût al-Qulûb* (*Die Nahrung der Herzen*), trc. Gramlich, I-IV, Stuttgart 1992-1995, III, 659 vd. Ayrıca bk. Florian Sobieroj, "The Mu'tazile and Sufism", *Islamic Mysticism Contested*, s. 68-92.

<sup>30</sup> Eserin yeni bir çevirisi ve incelemesi için bk. Richard Gramlich, *Abu'l-Abbâs b. 'Atâ', Sufi und Koranausleger*, Stuttgart 1995.

da bahsettiği *Kitâbü Nasri Kerâmâtî'l-Hallâc* adlı bir risale kaleme almıştı. Bununla birlikte bu arzu asla gerçekleşmedi. Kitap daha sonra, tasavvufun keskin ve mübalağalı bir eleştirisi olan *Telbîsü İblîs* adlı eserin yazarı İbnü'l-Cevzî'nin özel kütüphanesinden başka hiçbir yerde gün ışığına çıkmadı. Çoğunlukla fıkıh ansiklopedisi *el-Muğnî*'nin yazarı olarak tanıdığımız Şamlı Hanbelî fakih İbn Kudâme, *Kitâbü Tahrimî'n-Nazar fî Kütübi Ehli'l-Kelâm* adlı eserinde İbn Akîl'e karşı hücumları tazelemiş, hemen hiç zikretmeksizin İbn Akîl'in Hallâc'a sempati anlayışından ayrılmıştır.

Zira bu sıralarda Abdülkadir Geylânî de Hallâc meselesini ele almıştı. Hakkındaki bazı metinleri üstatlarıyla, özellikle de Abdullah Ensarî ve İbn Akîl'in müridi olması muhtemel bulunan Yusuf Hemedânî (ö. 535/1141) ile birlikte okumuştur.<sup>31</sup> Üstelik Abdülkadir Geylânî bir Hanbelî idi. Bu, Kadiriye tarikatının Hanbelî mezhebiyle yakın ilişkilerini uzun bir süre muhafaza etme sebebidir. İbn Kudâme onunla birlikte okumuştur ve George Makdisî tarafından Şam'daki Zahiriye Kütüphanesi'nde ortaya çıkarılan bir pasajın bize bildirdiğine göre yine ona, Geylânî tarafından sûfî elbisesi olan *hırka* da giydirilmişti. Onun düşüncesinde bu deyim ne anlama geldiğini kesin olarak bilmiyoruz, ama en azından metin bize onun nesli ve sonrakiler zamanında insanların bu yakınlığı daima canlı tutma eğiliminde olduklarını göstermektedir. İbn [30] Kudâme'nin *silsilede* bulunan halefi, yine bir Hanbelî fakihtir. Bu kişi, sonraları Bağdat'a gitmiş, oradan Kahire'ye geçmiş, burada bir sûfî *hankâh*ının postnişini olmuştur.<sup>32</sup> Beşinci yüzyıl ortalarından sekizinci yüzyıl başlarına kadar yaşamış olan Hanbelî üstatların biyografilerini bir araya getiren İbn Receb, şöyle ya da böyle aynı çizgiyi izlemiş, çoğunluğu fakihlerden oluşan çok sayıda âlimden söz eder. Hatta Suudî geleneğinin baş siması, büyük âlim, allâme İbn Teymiye bizzat Sehl-i Tüsterî, Cüneyd, Ebu Talib Mekkî, Abdülkadir Geylânî ve *Avârifü'l-Ma'arif* müellifi Ebu Hafs Ömer Sühreverdî gibi kişilerin öğretileri hakkında bilgi vermiştir.<sup>33</sup> *Vasiyyet* mahiyetindeki bir öğüdünde, *ehl-i hadis*le *ehl-i tasavvuf* arasında ittifakı arzulayan Ebu Mansur İsfahanî ile mutabık kalmıştır.<sup>34</sup> Yine, sadece "*meşhur tarikatlar arasında en büyüğü*" demekle yetinmesine rağmen, en çok değer verdiği tarikat Kadiriye idi, gerçi o, diğer tarikatlarla da yakın bir ilişkiyi sürdürmekteydi. Kendisine İbn Kudâme'nin yeğenlerinden biri tarafından Kadirî *hırkası* giydirilmiş,<sup>35</sup> o da onu İbn Kayyim el-Cevziyye'ye devretmişti.<sup>36</sup> *Fütüvvet* kardeşlikleri tarafından uygulanan *hırkatü'l-fütüvve* adlı üyeliğe kabul töreni âdetini, yeni ve geleneğe uymayan bir tarzda su ve tuz kullanarak icra etmeleri yüzünden bidat saymış, hoş

<sup>31</sup> En azından Massignon'a göre böyledir. bk. Louis Massignon, "Études sur les *isnâd* ou chaines de témoignages fondamentales dans la tradition musulmane Hallâgienne". *Opera Minora* (Beirut 1963), II, 68. Yusuf'un asıl hocası Hanbelî değil, bir Şafîî olan Ebu İshak Şirazî (ö. 476/1083) idi. Daha sonra İrani gelenek onu daha çok Hanefî ekolüyle birleştirmeye çalışmıştır. bk. W. Madelung, "Yûsuf al-Hamadânî and the Naqşbandiyya". *Quaderni di Studi Arabi*, Venice, V-VI (1987-1988), 499 vd. Onun yanlış olarak iddia edilen Abdullah Ensarî (ö. 481/1089) ile yakınlığı yeniden sorgulanabilir. Ama o, en azından Ensarî'nin *Menâzilü's-Sâirin*'ine bir şerh yazarak itibar kazanmıştır. bk. Hamid Algar, "Abû Ya'qûb Hamadânî" *Encyclopaedia Iranica*, I, 395 vd.

<sup>32</sup> Başka detaylar için bk. George Makdisî, "L'isnad initiatique soufi de Muwaffaq ad-Din İbn Kudâma", *Louis Massignon*, Paris 1970, 88 vd. Genel bir bilgi için aynı müellifin şu makalesine de bakılabilir: "The Hanbali School and Sufism", *Humaniora Islamica*, II, (1974), 61 vd.

<sup>33</sup> EI, III, 953<sup>b</sup>.

<sup>34</sup> İbn Teymiye, *Kitâbü'l-İstikâme*, nşr. Muhammed Râşid Sâlim, Riyad 1983, I, 168 vd.

<sup>35</sup> bk. George Makdisî, *American Journal of Arabic Studies*, I (1973), 123 vd.

<sup>36</sup> bk. George Makdisî, "The Hanbali School and Sufism", 68 vd.

karşılammıştı.<sup>37</sup> Benzer sebepler yüzünden Rifaiye'ye<sup>38</sup> ve özellikle İttihâdiyyûn adıyla tanıttığı İbn Arabî ve ekolüne de hücum etmişti.<sup>39</sup> Bununla beraber burada bir kez daha dışarıdan ziyade içeriden gelen bir muhalefetten söz ediyoruz. [31] Ancak bu, dışarıdan bir muhalefetin olmadığı anlamına gelmez. Hallâc aleyhindeki dava, Aynü'l-kudât Hemedanî ve Yahya Sühreverdî'nin olağan dışı idamları gibi normal bir durumdur. Bunlar tahlili zor, karmaşık konulardır. Hallâc açısından düşünüldüğünde, İbn Akîl'in kitabının ismi, meselenin nerede yattığını gösterir: Hallâc'ın kerametlerinde. Üstelik karşı çıkanlar fakihlerdi, ama konu tersine kelâmî bir konuydu. Kendisinin veliliğin mührü olduğunu ileri süren Hakîm Tirmizî, Allah'ın peygamberler için gerçekleştirdiği apaçık mucizelerden (*âyât*) başka olağan üstü bir şey kabul etmeyen ve bu yüzden eşyanın içindeki öze varamayan âlimler, yani *ulemâ-i zâhir* hakkında şikâyetlerde bulunmuştur.<sup>40</sup> Onun anlattığı toplum, kendisinin mensup olduğu Doğu İran çevresine aitti. Bunlar Hanefîler, belki bunlarla birlikte Mutezilîlerdi. Bu iki grup birbirine karışmıştı, fakat bizim tevsikimiz temelde kelâm kaynaklarına dayalıdır. Mutezilîler gibi rasyonalistler, karizmatiklere ve keramet sahiplerine pek fazla tahammül edememişlerdi. Onların terbiyevî ve entelektüel üstünlük iddialarına karşı itirazda bulunmuşlardı. Pek çok durumda sosyal farklılaşmanın da ilgisi vardı. Eş'arî'nin Mutezilî üstadı Cübbâî'nin, Ahvaz'da Hallâc'la ilgili temsillerden birine katıldığı ve bu vesileyle Hallâc'ın kerametleriyle eğlendiği söylenir. Kadı Abdülcebbar'ın *Muğnî*'sinde peygamberlikle ilgili bölüm bu tür hikâyelerle doludur.<sup>41</sup> Hallâc ciddiye alınamayacak bir düzenbaz olarak görülür. Tenûhî'nin *Nişvârü'l-Muhâdara*'sıyla<sup>42</sup> bu imaj *âdâb* edebiyatına taşınmıştı. Bunu daha sonra da, mesela René Khawam tarafından tercüme edilen *Kitâbü'l-Hiyel*'de<sup>43</sup> buluruz; bu eser kronolojik ve bir bakıma hikâye sanatının durumu itibarıyla *Bin Bir Gece Masalları*'na yakın görünen bir metindir. Tartışma zemini bellidir: Mutezilî kelâm, büyüçülükle peygamberlik arasındaki farklılığı tanımlamak için çok zaman harcamıştı. Cahız, *al-Fark Beyne'n-Nebî ve'l-Mütenebbî* üzerine yazan belki de ilk kişidir. Eserini, mucizenin Tanrı'nın güvenilir bir kişiden sadır olan *icazının delili* [32] olarak Peygamber tarafından ortaya konan bir meydan okuyuş olduğunu ispat etmek için yazdığı izlenimi verir. O zamanlar keramet, sadece peygamberlik iddiasını teyit olarak anlaşılabilirdi. Bu sebeple Hallâc, Muhammed'e rakip gibi görülmüştü. Nitekim ilk dönemlerdeki sûfiler, keramet izharına, yani Mutezilîlerin deyişiyle "*âdetleri ihlal yoluyla*" tabiat kanunlarını iptal etmeye cüret etmemişlerdi.

Bununla birlikte Hanefîler –ya da bunlardan Mutezile tarafını tutanlar– geçmişte İran'a ait olan topraklar üzerinde Şafii'nin talebeleriyle yüz yüze gelmişlerdi. Böylece Mutezile en azından bazı alanlarda, Eş'arîlerle yer değiştirdi. Kaynaklarımızın az çok

<sup>37</sup> bk. İbn Teymiye, *Mecmû'atü'r-Resâil ve'l-Mesâil*, I-V, Beyrut 1983, I, 156 vd. Âdetin kendisi için bk. Henri Corbin, *Traité des Campagnons-Chevaliers*, ed. M. Sarraf, Teheran-Paris 1973, giriş kısmı 72 vd. Necmeddin Zerküb-i Tebrizî'nin *Fütüvvetnâme*'sinden sonra.

<sup>38</sup> İbn Teymiye, *age*, I, 131 vd. Rifaiilerin uygulamaları için bk. El, VIII, 525 vd.

<sup>39</sup> İbn Teymiye, *age*, II, 3 vd. İbn Teymiye'nin tasavvufa karşı tavrının ayrıntılı bir tahlili için bk. Fritz Meier, "Das sauberste über die vorbestimmung", *Saeculum*, XXXII (1984), 74 vd. Daha sonra yazarın şu eseri içinde basılmıştır: *Bausteine, Ausgewählte Aufsätze zur Islamwissenschaft*, I-III, İstanbul-Stuttgart 1992, II, 696 vd. Meier, *furka* geleneğiyle ilgili olarak belki de gereğinden fazla şüphecidir. *age*, 701, no 9.

<sup>40</sup> Al-Hakîm al-Tirmidhî, *Kitâb Sirat al-Awliyâ'*, § 105. ed. Bernd Radtke, *Drei Schriften des Theosophen von Tirmid*, Beirut 1992, 82 vd.; Bernd Radtke-John O'Kane, *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism*, Richmond 1996, 155 vd.

<sup>41</sup> Zikredilen hikâye için bk. *al-Muğnî*, ed. Mahmud el-Hudayrî-Mahmud Muhammed Kâsım, Cairo 1965, 272, I, 11 vd.

<sup>42</sup> Bu metnin içeriği için bk. Sobieroj, agm.

<sup>43</sup> René Khawam, *Le livre des ruses. La stratégie politique des Arabes*, Paris 1976.

tek yanlı dağılımına bağlı olarak Nişabur'un merkezindeki durum hakkında en iyi şekilde bilgi sahibi oluyoruz. Burası *Risâle*'nin yazarı Kuşeyrî'nin bulunduğu yerdir. Kuşeyrî, bir Şafîi fakih olarak Selçuklu veziri Kündürî'nin yönetimi altındaki Hanefîlerden eziyet çekmiş ve muhaliflerinin iftira kabilinden ithamlarına karşı Eş'arî'yi savunmak için meşhur *Şikâyetü Ehli's-Sünne bimâ Nâlehüm mine'l-Mifne* adlı eserini yazmıştı. Fakat o, sanılageldiği gibi uzun bir süre tecrit edilmiş bir çehre değildi. Gerçi bu durumda Tilman Nagel belki de "yeni dindarlık" hakkında konuşma konusunda bir parça cüretkârdı.<sup>44</sup> Ama o, hareketin Horasan dışındaki kökenlerine ulaşmayı başarmıştı: Şiraz'da *kelâm* konularında Eş'arîliğe bağlı bir sûfî olan İbn Hafif ve Irak'ta bu yeni dindarlıkla Eş'arî kelâmını mezc ederek benimseyen Malikî fakih Bâkîllânî gibi. *Kitabü'l-Beyân anil-Farkı Beyne'l-Mu'cizat ve'l-Kerâmât* adlı eserinde Bâkîllânî, görebildiğim kadarıyla, peygamber olmayan kimseler tarafından meydana gelen kerametlerin imkânını savunmak için aklî istidlalleri kullanan ilk kelâmcıydı (hâlâ Hallâc'ı bir sahtekâr olarak görmesine rağmen). *Kitabü'l-İnsâf*'ında –kitabı sahih sayabilirsek–<sup>45</sup> İbn Kudâme'nin Kadirî *silsilesinde* de görünen iki müelliften, Şiblî kadar Cüneyd'den de iktibaslarla bulunur. Tasavvuf, yavaş yavaş hemen her alanda ilmî kuruluşlara nüfuz etme başarısını göstermiştir. Hatta Nişabur'daki Hanefîlerin davetsiz zahid misafirleri vardı: Üçüncü yüzyılın ortalarından beri aşağı sosyal sınıflara vaaz veren, [33] Gur ve Garçistan'ın kırsal alanlarında faaliyetlere başlamış olan Kerrâmiye. Gerçi keramet izhar etmiyorlardı, dinleyicilerini alışılmadık tasavvufî fikirlerle şaşırtmıyorlardı da. Antropomorfist fikirlerinden dolayı hayli tanınırlar, ama göz alıcı zühd hayatına yönelme konusunda da yol gösterirler. İbn Kerram çevrede yolculuğa çıktığında koyun postundan dikişsiz bir elbise giyerdi. Nişabur'da tuğladan yapılmış bir barakada, başında beyaz *kalansüve* (bir cins sivri külah), koyun postu üzerinde oturur, herkese nasihat ederdi.<sup>46</sup>

Bu yüzyıllarda tasavvufa karşı bir tepki olduysa bu, daima şahıs olarak sûfîlerin ya da bazı uygulamaların nasıl anlaşıldığına bağlı olmuştur. Julian Baldick'in son zamanlarda tekrar vurguladığı gibi, hiçbir zaman fıkıhçılarla sûfîler arasındaki düşmanlığın açık ve tekdüze bir şekli olmamıştır.<sup>47</sup> Hatta Ömer Sühreverdî, kendi "*dergâh*"ında barındırdığı talebelerine fıkıh ilmi tahsil ettiriyordu. Bu tabii ki karakteristik bir durum değildir. Özel halleriyle zahid çevrelerini mahçup eden sûfîler her zaman olmuştur: Müzik dinleyip *sema* sevme, genç oğlanlarla sohbet edip bir *şahid*, yani kendi suretine göre yaratmış olan Tanrı'nın güzelliğinin bir delili olarak onları seyretme<sup>48</sup> ya da ahlâkî kalıplara tamamıyla karşı çıkma (*ibâha*) gibi. Fakat bu durum onlara karşı bütün tavrı etkilemiş görünmüyor ve normalde tahammülün son noktasını zorlamamıştır. Bu münasebetle, ifade her iki tarafa da aittir. Hatta işittiğimiz kadarıyla her ne kadar İbn Teymiye'ye oldukça gayr-ı müteşerri, rezil biri gibi geliyorsa da İbn Arabî okuyucusuna güven vermeğe kendisini mecbur hissetmiştir: "*Kardeşim, benim fakihleri, fakih oluşları ya*

<sup>44</sup> Tilman Nagel, *Die Festung des Glaubens. Triumph und Scheitern des islamischen Rationalismus im 11. Jahrhundert*, Munich 1988, 95 vd.

<sup>45</sup> Kadî İyaz'ın verdiği Bâkîllânî'nin eserlerinin listesinde adı geçmiyor. Kadî İyaz, *Tertîbü'l-Medârik*, nşr. Ahmed Bekir Mahmud, Beirut 1967, II, 601 vd. Üstelik, kitapta kendisinden iktibaslar bulunan (67, I. 6) tartışmalı şahsiyet Şerîfî'l-Ecell İmam Cemalü'l-İslam'ın, Bâkîllânî'nin döneminde yaşadığını kabul etmek uygun görünmüyor. Şu halde eser ya apokrif olabilir ya da daha sonra ilavelere maruz kalmış olabilir. Bu ikinci durumda Cüneyd, Şiblî ve diğerlerine atıflar da eklenmiş olabilir.

<sup>46</sup> *Theologie und Gesellschaft*, II, 609 vd.

<sup>47</sup> Julian Baldick, *Mystical Islam*, London 1989, 174. Gilles Veinstein tarafından kısaltılan bir ifadeyle.

<sup>48</sup> Ritter, *Das meer der seele*, 470 vd.

da fıkıh ilmini uygulamaları yüzünden ayıpladığımı düşünmenden Allah'a sığınırım. Çünkü böyle bir tavır Müslüman için caiz değildir. Şeriatın asaleti şüpheden âridir." Zaten o, diğer âlimlerden olduğu kadar fakihlerden de icazetler almıştı. Onun gördüğü problem farklı bir düzeydeydi. "Bununla beraber" diye devam eder, "ben yalnızca dünyevî niyetler besleyerek, menfaatperestçe Şeriat'ı şöhret elde etmenin yegâne aracı olarak öğrenen fakihleri suçladım." Bu, daha önce Hakîm Tirmizî ve onun gibi diğer pek çoğu tarafından vurgulanmış olan bir noktaydı. Gazâlî *İhyâ'*sında aynı şeyi yapmıştı. Nihayet İbn Arabî dengeyi doğru kurunca onunla uyuşmuştur: "Aynı şekilde ben [34] sadece, insanların karşısında gerçek halleriyle uyuşmayan bir kudsiyet iddiasındaki sûfleri ayıpladım, samimî olanları değil."

İbn Arabî, sosyal bakımdan olduğu kadar entelektüel açıdan gelişmiş bulunan tasavvufî iddiaların büyüklüğünü örneklerle açıklar. Kendisi hakkında hiçbir tereddüdü yoktur. Kurgusal sistemini kuvvetle ve kendine güvenle sergiler. Fikirleri kabul görmüş, yüzyıllarca etkisi silinmemiştir. Suçladığı fakihlere tepeden bakması meyvesini vermiştir: "Madem ki, onlar Allah Dostları'na karşı sürekli kabahat işliyorlar, muhakkak kendi şehadetleriyle helak olacaklar." diyor. Tüm bu söylediklerinin birbiriyle bağlantıları aynı derecede manidardır. Dahası, onun uzun bir süre önce Asin-Palacios tarafından İspanyolca'ya çevrilen, yakın zamanda da Austin sayesinde İngilizce versiyonu çıkan *Risâletü Râhî'l-Kuds* adlı eseri, daha büyük bir oryantalist okuyucu kitlesine ulaşabilmiştir.<sup>49</sup> Çünkü kitap, esasen *Endülüs Velileri'nin (santones andaluces)*, Asin-Palacios'un de-yimiyle<sup>50</sup> okuma yazması olmayan sıradan dervişlerin menkıbelerini içerir. Sûfler toplumun sıradan insanları arasına sızmışlardı ve İbn Arabî tartışmasız (*par excellence*) entelektüelliğine rağmen, bu durumdan tamamıyla haberdardı. Ümmînin karizmasına saygısı vardı. Onların sıradan halk ve düşmanları üzerinde sarf ettikleri güç hakkında yazmaktan zevk alıyordu. Sûfler kendi rolleri hakkında güvensizliği bir kenara atmışlardı. Artık tasavvuf olgusunun tanımlamasıyla hiç ilgilenmiyorlardı. Bu ikinci konu Muhâsibî ve Cüneyd gibi kişilerin üzerinde durduğu konular olmuştur. Zaman zaman anlaşılmaz ve güçlükle dolu dillerine rağmen onlar, müthiş psikolojik kavrayış ve cesaretle yeni bir ufuk açmışlardır. Oysa artık önemli olan şahsiyetin saf gücüydü. Zihnî dehalar kadar keramet sahipleri de sıradan çehreler haline gelmişti. Daha kesin bir ifadeyle büyük halk kesimleri ya ehliyetli bir şahsın cazibesi ya da onun alışılmadık sezgisinin derinliğinde fânî olma peşindeydi. Gnostisizme yakın bu gayri makul sezgi türünden şikâyetçi olanların ve akılları sarsılanların sayısı azalmıştı.<sup>51</sup> Oryantalist bilim son zamanlarda hep olguyla boğuşmuştur. Bizzat batılı âlimler [35] iyice rasyonalizme gömülmüşlerdir. Hatta Massignon bile İbn Arabî hakkında fazla bir şey söylememiştir.

Sonuç bir gecede gelmedi. O yavaş bir süreçti. Bir giriş denemesinde Fritz Meier, İbn Abbâd er-Rundî tarafından kullanılan bir ayrımı ele alarak, nazariye kuran sûfî şeyhi demek olan *şeyhu't-ta'lim* ifadesinin, müridin hayatını ve şahsiyetini tanzim eden bir üstat anlamındaki *şeyhü't-terbiye*'ye nasıl dönüştüğünü göstermişti.<sup>52</sup> Giderek

<sup>49</sup> R. W. J. Austin, *Sufis of Andalusia. The Rûh al-quds and al-Durrat al-fâhira of İbn 'Arabî*, Univ. of California Press, 1971, 105.

<sup>50</sup> Asin-Palacios, *Vidas de santones andaluces*, Madrid 1933.

<sup>51</sup> İbn Arabî'nin daha sonraki bir eleştirisi için krş. Michel Chodkiewicz, "Le procès posthume d'İbn 'Arabî", *Islamic Mysticism Contested*, s. 93-123; Eric Geoffroy, *Le soufisme en Egypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans. Orientations spirituelles et enjeux culturels*, Damascus 1995, 452 vd.

<sup>52</sup> Fritz Meier, "Hurasân und das ende der klassischen sufik", *La Persia nel Medioevo*, Rome 1971, 545 vd. Ayrıca Meier'in *Bausteine*'si içinde de basılmıştır. I, 133 vd.

kayıtsız şartsız teslimiyet, tek başına öğrenmekten daha önemli hale geldi. Böylece bir talebe sadece sohbetlere devam etmeyi beklemekle kalmaz, aynı zamanda bir psikolojik rehber (psychagogue) bağlanmış olurdu. Yaptığı her işte onun iznini istemek zorundaydı. Kendi iradesini terk etmeliydi ve askerî bir disipline boyun eğmeye mecburdu. Bu, korku ve hayranlıkla karışık saygı uyandıran bir mesafenin olduğu kadar, bir mahremiyetin de işaretiydi. Bu tür bir itaatten zuhur eden sûfî kardeşliği, onların gücünü ve kenetlenişlerini tasvir eder. İslâm'ın dünyevî otoritesini çökertmesi, sarsılmış ve yıkılmış bir toplumu ölüm kalım mücadelesine itmesi sebebiyle Moğol dönemi, doğal olarak bu gelişmenin müsebbibi sayılmıştır. Aslında sadece son noktayı koymuştur. Gelişme daha önce başlamıştı. Meier, süregelen değişimlerin kanıtlarını taşıyan, Sülemî ve Kuşeyrî gibi yazarların bulunduğu Nişabur kentiyile ilgili sürecin ayrıntılarını araştırır. Geniş bir tanımlama içerisinde esas olarak İran'la ilgili en önemli sonuçları sayar: Üçüncü/dokuzuncu yüzyılda tasavvuf halen ferdî bir çabaydı ve şahsî bir temele dayanmaktaydı. Sekizinci/on dördüncü yüzyılda (yani İbn Arabî'den yüz yıl sonra) ise, *tarikatlar* ve aile kuruluşları içinde teşkilatlandı. Sadece Üveysiler eski şekli sürdürmeye devam ettiler.<sup>53</sup> Üçüncü yüzyılda felsefe ve metafizik, henüz tasavvuf ufununun çok ötesinde durmaktaydı, oysa sekizinci yüzyılda hemen her yerde rastlanabiliyordu. Üçüncü yüzyılda ilham (*visionary*) unsuru mevcut olmasına rağmen, iş halk diliyle ifade etmeye geldiğinde genellikle zikredilmeden öylece bırakılırdı. Sekizinci yüzyıldaysa sûfînin kendini anlamasının önemli bir unsurudur. Üçüncü yüzyılda tasavvuf, henüz dinî ilimlerden sayılmazken, sekizinci [36] yüzyılda zaman zaman kelâm ve fıkıh gölgede bıraktı. Üçüncü yüzyılda müellifler ve yönetim doğal olarak tasavvufu şüpheyle karşılarken, sekizinci yüzyılda hayli desteğini arıyorlardı. Üçüncü yüzyılda tasavvufun dili kelâm ve fıkıh gibi Arapça'yken, sekizinci yüzyılda kelâm ve fıkıhın aksine kendisini Farsça olarak (hatta diğer dillerde) ifade ediyordu.

Özel dil, keşfe dayalı tecrübe, kesin itaat, siyasî idareyle ilişkiler; işte popüler etkilerin ve hazır kuvvetin geldiği nokta. Hazır kuvvetlere katkılarının bir kısmı, iktidar politikasının boyutlarıyla ilgilidir. Yine İran'dan bir örnek: Hakkında yaptıkları araştırmalarla bizi bilgilendirdiklerinden dolayı kendilerine teşekkür borçlu olduğumuz Ruslar ve son zamanlarda da Kuzey Amerikalılar tarafından incelenen Hâce Ubeydullah Ahrar. Ahrar bir Nakşibendî dervişiydi, fakat aynı zamanda güçlü bir toprak sahibi ve politikacıydı. Kendisine ve nesline ait bağışlardan oluşan *vakıf* tarafından belgelenen araziler Taşkent, Semerkand ve Buhara *vilayetlerine*, hatta bu alanların ötesine yayılmıştı ve eğer az sayıdaki vergi kayıtları yardımıyla karar verebilirsek, çok muazzam görünüyordu. Şahrüh'un oğlu Uluğ Bey'in ölümü –ya da mahkemece idamı– sonrasında 855/1451 yılında Semerkand'ın kazancını kontrol edebilen Timur Devleti'nin valisi Ebu Said'i desteklemişti. Ahrar, Nakşibendî tarikatının resmî kaynağı olan Kemaleddin el-Kâşifî'nin *Reşehât 'Aynü'l-Hayât* adlı eserinde Ebu Said'in başarısının baş mimarı olarak tasvir edilir. Fakat kendisinin prence, ancak şeriata destek olmaya söz vermesinden sonra yardım ettiği söylenir. Bununla beraber bu girişim, onun saray çevresinde büyük bir iltifata mazhar olmasını sağlamış olabilir. Politik kararlarla, hatta askerî seferlerle ilgili tavsiyelerde de bulunuyordu. Bunun riski yoktu, Ebu Said, Kara Koyunlu

<sup>53</sup> bk. Julian Baldick, *Imaginary Muslims. The Uwaysi Sufis of Central Asia*, London 1993. Ayrıca bk. Devin DeWeese, "The *Tahkîra-i Bughra-Khân* and the 'Uwaysi' Sufies of Central Asia: Notes in Review of *Imaginary Muslims*", *Central Asiatic Journal*, XI, (1996), 87-127. Mısır'daki varlıkları hakkında, E. Geoffroy'un düşünceleri için bk. 51 no.lu dipnotta yer alan eseri s. 215 vd.

hükümdarı Cihanşah'ın, Uzun Hasan yönetimindeki Ak Koyunlu devletine karşı savaşırken öldürülmesinden sonra, Batı İran'daki iktidar boşluğundan yararlanmak istediği zaman, Ahrar onu bu sefere çıkmak için cesaretlendirmişti. Fakat bu ancak Ebu Said'in ölümüne ve ordusunun imhasına kadar sürmüştür. Buna rağmen Ahrar, ortaya çıkan bunalımlara müdahil olarak kalmıştır. Çok etkili bir şahsiyeti olduğu açıktır. Bununla beraber belki de aslında onu o kadar güçlü kılan yalnızca kendi gücü değil, aynı zamanda cazibe gücüne inanan çevresindeki insanlardı. Tasavvuf, kitleleri kontrol aracı olabilirdi. Bu durum, yönetimin onunla bu kadar fazla ilgilenmesinin sebeplerinden biri olabilir. Öte yandan o, Semerkand'daki akranı olan sūfî ve kelâmcılardan gelen düşmanlığı hesaba katmak zorunda olması yanında, ortodoksinin bir savunucusu olarak ortaya çıkabilmişti. **[37]** Bu şartlar altında iktidar mücadelesi, tablonun bütünü içerisinde kaçınılmaz bir unsurdur.<sup>54</sup>

Sūfîlerin, dönemlerindeki politik hayata müdahalesi, yüzyıllar boyu bilinen bir örnek olmaya devam etti. Rifaiye tarikatının lideri olarak Osmanlı sultanı Abdülhamit'e danışmanlık yapan Ebu'l-Hüdâ es-Sayyâdî gibi bir şahsı hatırlamamız gerekir.<sup>55</sup> Çok değil, daha Türkiye'nin Rusya'yla başarısız savaşları sırasında, bir Nakşibendî şeyhi olan Şeyh Ziyâeddin Gümüşhanevî (ö. 1313/1894), müritleriyle birlikte düşmanla ön safta mücadele etmişti.<sup>56</sup> Erzincan'da Halidî kolunun başı olan Şeyh Fehmi'ye, generaller tarafından, nasihat için bir kâhin gibi müracaat ediliyordu. Etkilerini müritlerinden biri olan Aşçı Dede İbrahim'in hacimli otobiyografisi sayesinde öğrenebiliyoruz.<sup>57</sup> 1276/1860'da ve yine 1282/1866'da haccettiğinde, yaşadığı şehrin ahalişi onu uğurlamış ve dönüşünde bölgedeki garnizon bandosuyla müzikli bir karşılama armağan etmişlerdi. Bazen bu cemaat sadece perşembe akşamları *zikir* için *zaviyede* toplanan erkeklerden ibaret kalmıyor, aynı zamanda ailelerin tamamının katılımıyla oluşuyordu. Yıkılmış olmasına rağmen, Şazeli-Yeşrutî şeyh Ebu Şâmât'ın Şam'da inşa ettirmiş olduğu dergâhın avlusuna girişte güzel kokulu portakal ağaçları arasında kendilerini nasıl mutlu hissettikleri bugün bile tasavvur edilebilir.<sup>58</sup> Peter Brown'un deyimiyle "Mübârek zat" halkla tamamen bütünleşmişti. Ancak bir uzman olmadan cevaplanamayan soruları cevaplayabilen ve içeriden çözümlenemeyen anlaşmazlıkları çözebilen dışarıdan biri olarak görülebiliyordu.<sup>59</sup> **[38]** Fakat mistisizmin entegrasyonu bu derece ilerlediğinde muhalefet neredeydi? Tabii ki içeriden gelen muhalefetin sonu yoktu. Böylece, örneğin İran'da Nakşibendiye, Safevîler tarafından tamamen yok edilmişti.

<sup>54</sup> Bu noktalar hakkında bk. J. M. Rogers, "Ahrar", *Encyclopaedia Iranica*, I, 667 vd. Genel bir çerçeve için bk. Jürgen Paul, *Die politische und soziale Bedeutung der Naqšbandiyya im 15. Jahrhundert*, (Berlin 1991); Florian Schwarz, *Bruderschaften, Gesellschaft, Staat im islamischen Mittelasien (Transoxanien) im 16. Jahrhundert*, (Tübingen 1998) (Doktora tezi). Memluk ve erken dönem Osmanlı Mısır'ında prensle derviş arasındaki yakınlık için bk. Geoffroy, 51. dipnottaki eseri 119 vd.

<sup>55</sup> Bilgi için bk. Werner Ende, "Sayyid Abu l-Hudâ, ein Vertrauter Abdulhamid's II." *Vorträge XIX. Deutsche Orientalistentag = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (ZDMG) Suppl.*, III, 2, (Wiesbaden 1977), 1143 vd. Butrus Abu-Manneh, "Sultan Abdulhamid II and Shaykh Abulhuda Al-Sayyâdî", *Middle Eastern Studies*, XV, (1979), 131 vd.

<sup>56</sup> "Nakshbandiyya", *El*, VII, 937<sup>a</sup>; Gümüşhanevî için bk. Butrus Abu-Manneh, "Shaykh Ahmed Ziya'uddin el-Gümüşhanevi and the Ziya'i-Khalidi Suborder", *Shi'a Islam, Sects and Sufism*, ed. F. De Jong, Utrecht 1992, 105 vd.

<sup>57</sup> *El*, II, 878 vd.

<sup>58</sup> Benim yazmış olduğum *Die Welt des Islams*, XVI, (1975) içindeki maddeye bakınız. s. 76 vd. Yeşrutî'nin daha sonraki gelişimi hakkında kısa bir yorum için bk. P.-J. Luizard, *Les Voies d'Allah*, ed. A. Popovic-G. Veinstein, Paris 1996, 364 vd.

<sup>59</sup> Peter Brown, "The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity", *Society and the Holy in Late Antiquity*, London 1982, özellikle s. 131 vd. İki general arasında uzlaştırma çabasının örneği için bk. *age*, 133.

Tarikat sadece Kürtler ve Özbekler arasındaki Sünnî çevrelerde hayatietini sürdürü-bilmmişti. Safevîlerin sûfî bir kökeni vardı. Başlangıçta karizmatik lider fikirleriyle bağlan-tılı olarak Nakşibendîlerden daha fazla müfrittiler. Fakat bu "akrabalar" arasındaki bu tür uyuşmazlıklara ek olarak biz ne elde edebiliriz? Görebildiğim kadarıyla muhalefet, farklı alanlarda fakat aşağı yukarı aynı dönemde, kurulmuş olan bütünlüğü parçalamaya çalışan ve tam bir statüko çatışmasına sebep olan üç güçten oluşuyordu: Süffîlerin bağınazlık ve nasslara kuru kuruya bağlılığından dolayı karşı çıktıkları Selefiye, laiklik ve milliyetçilik sebebiyle karşı çıktıkları reformistler, sömürgecilik ve kolonicilikleri yü-zünden karşı çıktıkları Avrupalılar.

Bu sempozyum boyunca, sûfî tarikatlara karşı Avrupalı düşmanlığının tartışıl-masına sadece bir iki tebliğde temas edilmiştir. Bu durum, şu toplantıya katılanların çoğunun bizzat Avrupalı olmasından kaynaklanıyor olabilir. Bu sebeple onlar, kendi düşünce temellerini yansıtmak zorunda kalacaklardır. Başka türlü hareket edememe-leri ya da böyle yapmakta genellikle isteksiz davranmamaları bir yana, yaygın şartlarda konu daha farklı bir başlık altında ele alınabilirdi: Ötekinin görüşleri ya da düşünce teorisi, son yıllarda çok sayıda bilimsel toplantının nihaî bir hedefi durumundadır. Fakat unutmayalım ki, yüzyılımızın başındaki mistik hareketlerle ilgili muteber sayılan yayınların çoğu, kolonyalizmle yakından irtibatlandırılmış, onun kaygılarını ve peşin hükümlerini yansıtmıştır: Depont ve Coppolani'nin 1897'de Cezayir'de basılmış olan *Les Confréries Religieuses Musulmanes* adlı eserleri, Duveyrier, Rinn, Le Châtelier ve diğ-erlerinin çalışmaları gibi. 1951'e kadar, yani İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, henüz Mağribî devletlerin bağımsızlıklarını kazanmalarından önce Georges Drague *Esquisse de l'histoire Religieuse du Maroc: confréries et zaouias* adlı eserini aynı ruhla yazmıştır.<sup>60</sup> Kırsal alanlarda zaviyeler\*\*\*\* yerel eğitim merkezleri olarak görev yapmışlardır. Bunun sebebi, politik sebeplere ek olarak *medenîleştirici görevin (mission civilisatrice)* [39] onları uyanık tutmasıydı. Fakat Fransız sömürüsü, belki çok bilinen bir örnek olsa da asla tek örnek değildir. Benzer mütalaaalar, Trablusgarp'taki Senusiye ile ilgili İtalyan araştırmaları, Sudan'daki Mehdizm'e ilişkin İngiliz yayınları vb. ile ilgili olarak da yürütülebilir (bu ikincisinde *tarikatların iyi yönü* üzerinde de durulmasına rağmen). Son zamanlarda da işaret edildiği gibi,<sup>61</sup> İngiliz ve Amerikan misyonerleri tarafından yazılan eserler bir "İslamî Tehlike" edebiyatı ürettiğinde, bir *gözetleme literatürü (littérature de surveillance)* ile muamele ediyoruz.

Bu aşamanın tamamen ötesine geçebildik mi? Şu gerçektir ki, halen bütün fobi ve tartışmalar tasavvuftan ziyade fundamentalizme yöneltilmiştir ve halkın tüketimine yönelik bir *gözetleme literatürü* üretme eğiliminde olan daha çok medyadır. Ancak kendi çalışmamızla ilgili olarak, Sovyet politik komiserleri tarafından derlenen raporlar aracılığıyla yüzyılımıza ulaşan Orta Asya sûfî kardeşliği için kullandığımız belgelerin payını da unutmamalıyız.<sup>62</sup> Aslında bunun tabii ki hiçbir zararı yok: Neden Arapça ve Farsça kaynaklar kadar Rusça kaynaklar kullanılmasın? Bu sadece, ilgilenmek zorunda oldu-

<sup>60</sup> Yazar diğer selefleri gibi bir koloni subayıydı. Genel bilgi için bk. E. Burke III, "The Sociology of Islam. The French Tradition", *Islamic Studies. A Tradition and its Problems*, ed. M. H. Kerr, Malibu 1980, 73 vd.

\*\*\*\* Yazarın burada oryantalistlerin çalıştıkları merkezleri sûffîlerin zaviyelerine benzettiği, bu zaviyelerin misyonunu da İslâm toplumunu medenîleştirmek olarak takdim ettiği anlaşılmaktadır.

<sup>61</sup> bk. R. Seán O'Fahey-Bernd Radtke, *Der Islam*, 1, XX, (1993), 61 vd.

<sup>62</sup> Mütalaa için bk. Fritz Meier, *Zwei Abhandlungen über die Naqşbandiyya*, İstanbul 1994, 186. Benim de dolaylı olarak temas ettiğim inceleme türü, Jo-Ann Gross'un bir makalesinde uygulanmıştır. bk. Jo-Ann Gross "The Polemic of 'Official' and 'Unofficial' Islam: Sufism in Soviet Central Asia", *Islamic Mysticism Contested*, s. 520-540.



ğumuz, bakış açısındaki aslî tehlikelere bir nazar dokundurma, bir "dışarıdan bakış"tır. Bu sempozyum sırasında hepimiz, tasavvuf yerine aleyhtarlığı hakkında, üstelik dinî terimler yerine sosyolojik ve tarihî terimlerle konuştuğumuz için aslında dışarıdan bakışı uygulamış olacağız. Ancak bu asla zararlı değil, bilakis, "tarafsız" bilimin bir ifadesi olabilir. Fakat hatırdı tutmalıyız ki, bizzat sûfler eşyaya farklı bir tarzda bakmıştır. Bizim iktidar yapıları olarak gördüğümüz noktada onlar, dinî muhalefet tarafından eleştirilen, müridi şeyhle özdeşleşmeye sevk etme şeklinde aralarındaki yakın ilişki anlamına gelen, sahih olup olmadığı tartışılan bir *fenâ fi's-şeyh* anlayışı olarak *rabıta*dan söz etmişlerdi.<sup>63</sup> Benzer bir şekilde, bizim sırf politik etki ve hükmetme arzusu gördüğümüz yerde onlar, şeyhin diğer insanlar üzerinde kullandığı etki gücü ve bununla sıklıkla kastettikleri şey olan, şahsiyetinin büyüğü yanılla düşmanlarını etkilemek için kullandığı *tasarruftan* bahsetmişlerdir.<sup>64</sup> **[40]** Her ne kadar sıradan halkın yüksek tabaka kadar batıl inançlara sahip olmasından dolayı bu iki otorite türünün birbirinden tamamen ayırt edilmesi mümkün olmasa da bu güç, dünyevî güç sahipleri tarafından belki de sosyal etkiden daha fazla dikkate alınan bir noktaydı. Şeyhle müritleri arasındaki yakınlık Peygamber'le ashâb arasındaki yakınlıkla mukayese edilmiş,<sup>65</sup> şeyh secdeyle selâmlanmış ve ayakları öpülmüştür.<sup>66</sup> Timur'un Nimetullah-ı Velî-i Kirmânî'yi, iki sultanın aynı ülkede birlikte yaşayamayacağını söyleyerek memleketinin dışında tutmaya çalıştığı nakledilir.<sup>67</sup>

Bu yerinde bir düşünceydi. Bir kaç yüzyıl sonra, aynı ülke, aydınlanmış Avrupa milliyetçiliği karşısında pes edince, sûfler aynı gerçeği yeniden yaşamak zorunda kalacaklardı. Mistik tarikatlar bu yeni örneğe uymadılar. İslâm dünyasının her tarafına yayılmışlardı ve bu yüzden önceki zamanlarda kozmopolit bir görünüme sahip olduklarından dolayı vatansever sayılmayan ülkeler üzerinde yeni kurulmuş devletlerin sınırlarına hapsedilemezlerdi. Aydınlarını yitirmişlerdi. Kadîrîlerin kuruluşuna varis olan Bağdat'taki Geylânîler, Jön Türkler tarafından iktidarlarından mahrum edildiğinde Irak'taki Arap milliyetçi harekete katılarak politikacı ve başbakan sıfatıyla yeni kariyerler edindiler.<sup>68</sup> Son dönem Osmanlı Türkiyesi'yle ilgili olarak ortaya çıkan gerginlik ve *tarikatların* karşı karşıya kaldığı manevi belirsizlik, Franz Werfel tarafından, *The Forty Days of Musa Dagh* adlı romanının bir bölümünde Ermeni mezâlîmi münasebetiyle tasvir edilmiştir. Üstelik, milliyetçiliğe eşlik eden modernite arayışı Avrupa laikliğinin işini kolaylaştırdı. Bundan sonra tarikatlar, batıl inanç ve mantık dışı sayılmaları dolayısıyla modası geçmiş, "Orta Çağ'a ait" ve tehlikeli görülmüşlerdir. Vámbéry Orta Asya seyahatinde, insan topluluklarının sağlığını korurken kötü ruhları hapseden –orada bir saygı göstergesi olarak "onlar" (*işân*) diye adlandırılmış olan– sûfî şeyhlerin, gerçekten tabiat üstü güçlere sahip nefesleri ya da tılsımlarını satarak dua ve beddua etmeleri sebebiyle, mollalardan daha yüksek ve aşırı itibara sahip olduğunu gözlemlemiştir.<sup>69</sup> Yeni yönetici seçkinler, ister (Rusya ya da Cezayir'deki gibi) yabancı, **[41]** ister (Türkiye ya da İran'daki gibi) yerli olsun, bu tür bir anlayışa sahip değildi. Onlara göre insanî

<sup>63</sup> krs. Meier'in kitabındaki ilk çalışma, Fritz Meier, *Die Herzensbindung an den Meister*, 17 vd.; *age*, indeks *Entwerden im Meister* maddesi.

<sup>64</sup> Bir önceki dipnotta yer alan eserdeki ikinci çalışma; *Kraftakt und Faustrecht des Heiligen*, *age*, 245 vd.

<sup>65</sup> *age*, 106 vd.

<sup>66</sup> *age*, 148 vd.

<sup>67</sup> *age*, 245, no. 1.

<sup>68</sup> bk. P.-J. Luizard, *Les Voies d'Allah*, 349 vd.

<sup>69</sup> *age*, 276.

ve medenî ilerleme, Avrupa tıbbi ve bürokrasisiyle gerçekleştirilebilirdi. Bu hedefi yakalama uğruna iktidarlarını sıklıkla, mağrurca ve buna bağlı olarak acımasızca hissettiriyorlardı. Atatürk, doğal olarak en güzel örnektir, ancak asla tek örnek değildir. Tarihin garip bir tecellisidir ki, Sovyet İmparatorluğu'nun çökmesinden sonra bağımsızlığını kazanan Kazakistan gibi devletlerin yer aldığı Orta Asya'daki bazı bölge halkları, kendilerini millî olarak algılayışları, üzerine bir kimlik bina edebilecek başka bir şey bulunmadığından, mistik tarikatların geçmişte oynadığı role bir kez daha sadık kalmış görünüyor.<sup>70</sup>

Muhalefetin üç gücünden sonuncusu olan Selefiye, milliyetçiliğe karşı olarak, laiklik olmadan yol almaya çalıştı. Ancak kibirsiz yapamadı; asla ve köklere dönen reformcunun kibiydi bu. Muhammed Abduh Şazeliye, talebesi Muhammed Reşid Rıza da (1865-1935) Nakşibendiye ile yakınlık kurmuştu, fakat her ikisi de hor gördükleri bu tarikatların geri kalmış geçmişleriyle kavga etmekteydiler. Rıza, gençliğinde tasavvufî toplantılara devam ederken, sohbet katılanların ruhları gördüklerini, yani ölmüş şeyh ve tarikatlarının eski atalarının ruhlarıyla haberleştiklerini sandıklarını kaydeder. Hatta belli ki onlar, ahirette *ruhlann* birbirlerini atlar gibi kokularından tanıyacağını söyleyen meşhur hadisi kabul ederek bunları koklayabildiklerini söylemişlerdi.<sup>71</sup> Öyle olsa bile, Rıza bu *hadisi* zikretmez, çünkü *hadis* onun çıkarımlarının istikametine ters düşmektedir, açıkçası bu tür uygulamaların gösterilmesini saf ve orijinal İslâm'la bağdaştıramamıştır. Onun itirazları, beş yüz yıldan fazla bir zaman önce İbn Teymiye tarafından yürütülen ve o sıralarda Vehhabiye'nin köklü olarak ele aldığı ideal geçmişe dönüşü öngören reform tavrıyla mutabıktı.

Bununla beraber 1920'lere kadar Vehhabiye, Mısır'da önemli bir etki yapmayacak kadar marjinal bir olguydu.<sup>72</sup> Mısır'da reformu gerektiren sağlam güç tutuculuk değil, [42] akla olan inançtı: Teknolojiyle birleşmiş, yavaş yavaş aklı ve ruhî boyutu bastıran türden bir akıl. Bu durum, orada gelişimin sonuçlarının Arap çölleriindekinden hayli farklı oluş sebebinin açıklar. Hanbelî düşüncesi, tasavvufu dindarlığa çevirdi ve nihayetinde Vehhabîlik Modern Suudî Arabistan devletinde siyasî önem kazanınca, çoğu Ahmed b. İdris'in etkisine bağlı olarak daha önce Arabistan Yarımadası'nda yayılmış bulunan sûfî hareketin varlığı son buldu. Ahmed b. İdris'in türbesi Asîr müsaferesinden sonra tahrip edildi. Napoleon'un, Bekriyye'nin *şeyhü's-seccadesine* galip gelerek etki kazanmaya çalıştığı Mısır'daysa,<sup>73</sup> tam aksine, teknik sonuçların manevî tatmin için yetersiz olduğu hissedilince, *tarikatl*ar yeniden su yüzüne çıktılar. 1895 gibi erken bir tarihte Yüksek Tarikatlar Divanı (a Supreme Council of the Sûfî Brotherhoods, el-Meclisü's-Sûfiyyü'l-A'lâ) adlı bir teşkilat oluşturuldu, 1976'da organizasyon ve faaliyetleri kanunla düzenlendi. İslâm dünyasındaki hiçbir ülkede bu kuruma paralel bir kuruluş yoktur, yalnızca Mısır'da *tarikatl*ar yasal kabul edilmiştir.

Sorun, o sıralarda Ahmed b. İdris'e ve diğer tarikatlara ait öğretilerin Vehhabiye ve Selefiye ile aynı hedefi, yani dinin sahih olmayan doktrin ve uygulamalardan arındırılmasını şiddetle isteyip istemedikleriydi. Bu, "Neosufizm" olarak adlandırılan savunu-

<sup>70</sup> Kadiriye'nin Çeçen savaşındaki rolü de hatırlanmalıdır. Sûfî tarikatların Kafkaslar'daki bugünkü rolü hakkında kısa bilgi için bk. Lemerrier-Quelquejay'ın bir önceki dipnotta yer alan eserdeki çalışması, s. 301 vd.

<sup>71</sup> *age*, 208 vd. *Hadis* için bk. Wensinsk, *Concordance*, I, 385°. *Hadisin* daha geniş bir varyantı için bk. Kastallânî, *İrşâdü's-Sârî*, Kahire 1304, V, 325, I, 15 vd.

<sup>72</sup> Krş. Frederick de Jong, "Opposition to Sufism in Twentieth-Century Egypt (1900-1970). A Preliminary Survey", *Islamic Mysticism Contested*, s. 310-323; aynı yazar, "Turuq and turuq-opposition in 20<sup>th</sup> century Egypt", *Proceedings Vth Congress of Arabic and Islamic Studies*, ed. Frithjof Rundgren, Visby/Stockholm 1972, Leiden 1975, 84 vd.

<sup>73</sup> Şimdiki durum için bk. J. W. Livingstone'un makalesi, *Studia Islamica*, I, XXX, 125 vd.

labilir bir şey olup olmadığı tartışmasıdır. Tartışma yeni başlamıştı.<sup>74</sup> Tasavvufla Neosufizm'in ortak noktalarından biri, Hz. Peygamber'e derin saygı üzerinde büyük ölçüde durmalarıdır. Tabii bazı noktalarda bu tür bir eğilim tamamen sürpriz olmamalıydı, ancak bu eğilim yüzyılların geçmesiyle artmış görünüyor.<sup>75</sup> Her iki durumda ifade edilen yön farklıdır. Tasavvufla ilgili olarak meşhur fakat belli belirsiz bir kavram olan *Tarikat-ı Muhammediye* terimi üzerinde yoğunlaşmak zorunda olmamızın yanında,<sup>76</sup> Selefiye'de bu yoğunlaşma noktası, [43] hukukî anlamı kadar politik anlamda da ümmetin kurucusu olarak ön plana çıkan Hz. Muhammed'in İslâmî kimlikteki rolünü keşfetmek olacaktır. Diğer hususlar arasında bununla bağlantılı olan, tasavvufla günümüzde fundamentalizm diye adlandırılan şey arasındaki yakınlıktır. Bunun, İslâm'ın temellerine dönmek isteyen Selefiye olduğu şüphe götürmez, fakat aynı derecede açıktır ki, İslâm dünyasının bazı bölgelerinde mesela Suriye'de, mistik eğilim ve kardeşlikler günümüzde fundamentalist etkilere engel olma işini üstlenmiştir. Bununla beraber bu tartışmaya girmeden önce terimlerin iyiden iyiye netleştirilmesi zorunludur. Bu, yalnızca "fundamentalizm" kelimesini ya da onun yerine koymak isteyebileceğimiz herhangi bir kelimeyi kullandığımızda kastettiğimiz anlamı açıklığa kavuşturmakla kalmayacaktır. Asla birbirinin yerine kullanılması imkânı bulunmayan iki terimi, yani mistisizm ve tasavvufu da (sufizm) tanımlamak zorundayız. Ayrıca günümüzdeki bir sûfi kardeşliğinin, hayırsever bir kuruluşun seyrine aykırı olarak fundamentalist olarak adlandırılan kesimlere destek vermesini sağlayan şeyin ne olduğunu da açıklamak zorunda kalacağız.<sup>77</sup> Bir kere terimlerimizi tanımlamaya başladığımızda, kendi dünyamızı, onun farklı ruhanîlik türünü, dinî olmayan hatta bazen din karşıtı olan hitap tarzını göz önüne almak zorundayız.

Bunlar, bu sempozyumun bitiminden sonra da arta kalabilecek bize ait problemlerdir. Nihayetinde bunlar, bir dizi mücerret rapor vasıtasıyla ele alınabilecek çok genel hususlardır. Fakat bunlar, hakkında konuşacağımız şeylerin çoğunun aslını teşkil etmezler ve ancak belli bir tarzda kullandığımız dili gereği gibi tayin edebilirler. Çünkü biz genellikle sosyolojik ve politik terimlerle konuşuruz. Müzakerelerimizde aklımızı çececek manevîliğin dili gibi, şiirin de yeri olmayacaktır. Ama kim bilir? Belki de müzakerelerin bir anında o üç Kalender ansızın çıkabilir. Akademik "âlem"lerin tüm biçimleri ötesindeki gerçek hikâyeyi biliyorlardır. Üstelik onlar, sürpriz yapma konusunda daima beceriklidirler. [44]♦

<sup>74</sup> bk. R. Seán O'Fahey-Bernd Radtke, "Neo-Sufism Reconsidered" *Der Islam*, I, XX, (1993), 52 vd.

<sup>75</sup> Bu hipotezin denenmesinin iyi bir yolu, sapkın düşüncenin farklı zamanlarda nasıl tanımlandığı, Tanrı hakkındaki (düalizm, monizm gibi) yakışsız ifadelerle, Peygamber'i alçaltıcı ifadelerin gerçekten kaygı verici boyutlara ulaşıp ulaşmadığıyla ilgili daha dikkatli bir çalışma olacaktır. Fakat bu çalışma halen araştırıcısını bekliyor.

<sup>76</sup> bk. Bernd Radtke, *Die Welt des Islams*, XXXVI, (1996), 353 vd. indaki yorumlar. Bir sûfiyle Peygamber arasında rüya yoluyla kurulan, Allah'ta *fenâ* bulmanın yerine geçmiş görünen derunî ilişkinin erken bir örneği (dokuzuncu/on beşinci yüzyıl), yakın bir zamanda J. G. Katz tarafından tahlil edilmiştir. J. G. Katz, *Dreams, Sufism and Sainthood. The Visionary Career of Muhammad al-Zawâwî*, Leiden 1996. Mısır için bk. Geoffroy'un 51 no. lu dipnottaki eseri, s. 101 vd.

<sup>77</sup> Çağdaş sûfi *tarikat*larının farklı ülke ve bölgelerdeki üyelikleriyle ilgili herhangi bir istatistik yoktur. Konuyla ilgili olarak G. Veinstein'in *Les Voies d'Allahî* içindeki çalışmasına bakılabilir. s. 20 vd.

## BERAHİME: LİTERAL YAPI VE TARİHSEL GERÇEKLIK\*

Yazan: Norman CALDER\*\*

Çeviren: Süleyman AKKUŞ\*\*\*

John Wansbrough'un tarihçilere yönelttiği eleştiriler en esprili ifadelerini, "*Res ipsala loquitur* [Kendi kendine konuşan şey]" adlı makalesinde bulur. Bu makalede problemin özü, öyle görünüyor ki, Wansbrough'un tarihçileri, romanlar yazan ve gerçekleri sunduklarını zanneden insanlar olarak tasavvur ediyor olmasıdır. Dil oyunları, öyküsel yapılar ve özgün benzetmelere angaje olduğu suçlamasıyla, zeki bir tarihçi geçmişle övünmek ve kendi işine bakabilir (haddini bilir). Wansbrough her şeye rağmen bir tarihçidir de: Çünkü çalışması üzerinde yapılacak tipolojik bir değerlendirme, henüz onun roman ya da teoloji türüne kaydığını gösterecek durumda değildir. Hatta onun edebî eleştiri sahasındaki yoğun çalışmaları, bir toplumun tarihini anlatmaya çalışan bir çabanın parçalarıdır. Wansbrough'un itirazları gerçeğin imtiyazlı buyurgan konumuna, bazı anlatısal yapıların baskıcılığına, yorumsal zenginliklerden uzak durmaya ve metodolojik ve literal özgüven eksikliğine yöneliktir. Doğrusu önemli eleştiriler, ne var ki bu eleştiriler, yalnızca ciddi bir endişeyi değil, aynı zamanda bu tarihçilerin, romancıların -onlara rağmen- başarılarından hoşlanmayı da ima eden bir bağlamda sunulmuşlardır.

Tarihçilerin, kendilerinin romancılarla aynı kategoride görülmelerinden duydukları rahatsızlığa benzer şekilde çağdaş Müslümanlar da, tarih olduğunu düşündükleri şeylerin gerçekten (çoğunlukla hikâye vs tarzında sunulmuş) teoloji olarak anlatılmasından rahatsızlık duyarlar. Hem Müslümanlar hem de oryantalistler, üzülmeliyiz ki bu bir danışıklı dövüş de değildir<sup>1</sup> kendilerini aynı metodolojik çıkmaz içeri-

\* Bulletin of the School of Oriental and African Studies, c.LVII, part. I, Univesity of London, London 1994.

\*\* University of Manchester.

\*\*\* Yrd. Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. aksuleyman@hotmail.com(Tercüme yaptığı katkılardan dolayı Dr. Fethi Ahmet Polat'a teşekkür ederim.)

<sup>1</sup> Krş. Wansbrough, "*Res ipsa loquitur: history and mimesis*" (Albert Einstein Memorial Lecture, Israel AcÂdemy of Sciences, Jerusalem, 1987), 9.

sinde bulurlar. Bu çıkmazın neticesi de gerçeklere duyulan bir açlıktır. Gerçek bir referans için duyulan bu özlemin, insan psikolojisinin genel bir neticesi mi yoksa benzer bir grup şartın gelip geçici bir sonucu mu olduğu, geç dönem yirminci yüz yıl düşüncesinin metodolojilerinden kaynaklanan baskılar altındadır. Kimi zaman oryantalistler olarak da adlandırılan bir grup akademik tarihçiye göre bu mesaj zorlayıcıdır (ya da zorlayıcı olmalıdır). Tarihsel söylemin onarılamaz/onmaz kadük yapısı ve 'çözömlenebilir bir netice'nin<sup>2</sup> sinsi ayartmaları, dahilî ve haricî diğer bir çok faktörle birlikte (meslekî yapıyı kontrol eden politik baskılar gibi), süreci (yorumu) –ki bu, kesin olarak, tarihsel çabanın gerçek değeri olan sonraki bir çalışmadır- heba ederek öykü (tarih) üzerinde bir odağa kilitlenir.

Âlimlerin gerçek bir referansa dair araştırmaları ve bunun sonucunda yorumsal zenginlikten kaçınmalarının önemsiz fakat yeterince hoş bir örneği, Berahime hakkında sürekli ümit vermeye kendini angaje etmiş Batı biliminin sunduğu tarihte ya da romanda cevabını bulabilir. 1934'te Paul Krauss'la birlikte uzun bir düşünce süreci içerisinde heresiografik fragmanlar ve teolojik metinlerde dağınık bir şekilde keşfedilen bu kelimenin, Hindu-Müslüman tartışmalarını ve bu tartışmaların İslam üzerindeki süregelen etkilerini 'otantik' olarak yansıttığı tam olarak kabul edilmekteydi.<sup>3</sup> Metin ve olguyu birbirine eşitleyerek akâdemik bir söylemin sona erdirilmesine sebep olan ve 1985'te batılı ilim dünyasını İbn Hazm'la Şehristânî arasındaki uyum konusuna yeniden çeken araştırmacı Sarah Stroumsa olmuştur. Bu Brahmanlar çok ilginçtiler, ancak en azından gerçektiler. Paul Kraus bunların, gerçek olmaları mümkün olmayacak kadar tuhaf olduklarını öne sürerek tartışmayı yeniden başlattı: Herhalde birisi yalan söylemek zorunda kalmıştı (ya da bir roman yazıyordu).

Kraus sonraki kelâmî metinlerin bir kaçında Berahime'ye atfedilen karakteristik davranışların, Hindistan Brahmanları'nın bilinen özellikleriyle ilişkisi olmadığını gözlemlemiştir. Bir İsmailî kaynaktan (Mueyyed fi'd-din Hibetullah eş-Şîrâzî (ö.470/1077), *Mecâlis Mueyyediyye*), İbn Ravendi'nin *Kitabü'z-Zümürüd* isimli eserinden alınmış seçme parçaları keşfederek bunları, Berahime hakkında bilinen en eski referanslar ve muhtemelen daha sonraki bütün referansların da (daha ziyade 1934'lerden bugüne kadar yazılanlar) kaynağı olarak takdim etti. Bu Brahmanların kendilerine özgü karakteristiklerinin gerçek Brahmanlarla hiç bir ilgisinin olmayışı, Kraus'a göre, Berahime'yi kendi görüşlerinin sözcüsü olarak kullanan kötü bir üne sahip heretik bir yazarın (İbn Ravendi) kendi varsayımlarıyla açıklanabilirdi. Doğrusu bu düşünceler, yalnızca diyalektik bir kurgu, ya da basitçe birer yalandan ibarettiler.<sup>4</sup>

Josef Van Ess buna karşı çıktı. İbn Ravendi'nin kötü ününün, Mâtürîdîlerin onun hakkında kabul ettikleri gibi, her zaman aynı şekilde açık olmadığını gösterdi. Üstelik Krause (anlaşılması çok güç bir kaynak olduğunu itiraf ederek) İbn Ravendi'nin diyalektik doksolojilerini, onun görüşlerini temsil eder tarzda –gerçekte bu görüşler onu ifade etmemektedir- ele almıştı. Mâtürîdî'yi (ö.333/944) esas alan Van Ess'e göre, Berahime'ye isnat edilen bu fikirlerin gerçek sahibi Ebu İsa el-Varrâk'tı. (Takriben ü-

<sup>2</sup> Age, s. 23-25.

<sup>3</sup> Sarah Stroumsa, "The Barahima in Early Kalam", JSAL, 6, 1985, 241.

<sup>4</sup> Paul Kraus, "Beitrage zur Islamischen Ketzergeschichte: das Kitab al-Zumurrud des Ibn al-Rawandi", RSO, 14, 431. ("Von den Brahmanen des Ibn al-Rawandi gibt es keine Brücke zu denen der indischen Wirklichkeit.") Ayrıca bz. s. 356-357. Krauss'un, İbn Ravendi'nin, kendi görüşlerinin bir sözcüsü olarak niçin Berahime'yi seçmiş olduğuna dair bir dizi öneri sıraladığı yer.

çüncü/dokuzuncu asrın başı). Acaba onların Brahmanlarla bir ilgisi olabilir miydi? Van Ess, Ebu İsa'nın fikirlerinin, İraniyan bir Arap düşmanlığını ve kutsal kan/soy düşüncesine karşı oluşu yansıttığını ileri sürer. Bu son nokta Hindu Ahimsa prensibiyle ilişkilendirilebilir. Şimdi bu ince (nazik) temelde Ebu İsa, İbnu'r-Ravendi'yi, kendi görüşlerini örten bir kılıf olarak bir Berahime görüntüsü inşa etmiş kurnaz bir yalancı (roman yazarı) olarak takdim etmektedir.<sup>5</sup> (Mâtürîdî tarafından da ifade edildiği gibi, Ebu İsa'nın fikirleri gerçekte Berahime'yle ilgili değildir.) Sonraki bir makalede Van Ess, Ebu İsa'nın kötü şöhreti hakkında bir takım şüpheler ortaya koydu: "Biz, kaynaklarımızın büyük bir çoğunluğunda anlatıldığı gibi, onun gerçekten bir gizli-Maniheist olup olmadığından bütünüyle emin değiliz."<sup>6</sup> "Eğer" ve "belki" ölçüleriyle birisi hâlâ yalan söylemekteydi ve muhtemelen bu Ebu İsa'ydı. Eğer Mâtürîdî'nin, İbn Ravendi'nin *Kitabu'z-Zümürüd*'ünü kullandığını kabul edersek o zaman Ebu İsa'nın, kendisini Brahmanların arkasına gizlediği söylenebilir. İbn Ravendi, Ebu İsa'nın *el-Garîbu'l-Meşriki*'sinden alıntılarda bulunmuş "olabilir" ve bu "doğulu yabancı" belki de bir "Brahman" olarak tasvir edilmiştir.<sup>7</sup> Eğer hayvanlara acı çekirtmek (dinî kurban) probleminin tam olarak Hind "Ahimsa" öğretisi ve Ebu İsa'nın Maniheist eğilimlerine (tabii onun gerçekten bir gizli-Maniheist vs. olduğundan emin olabilirsek) benzediğini hatırlarsak, o zaman yukarıdaki iddianın tamamı, öyle ya da böyle daha fazla bir zorlama olacaktır. Üstelik Ebu İsa'nın, Brahmanlarla ilgili olarak genelde herkesçe kabul edilen görüşü Maniheizm ve Budizm'in (Hinduizm değil), "yaşayan bir realite" olduğu bir bölgeden doğduğu gerçeğiyle çok daha kabul edilebilir bir hale gelmiştir.<sup>8</sup> Ebu İsa – yukarıdaki yargı zorlayıcıdır; yoksa öyle değil mi?- Brahmanların düşüncesini, Hindu inancının tek bir yönünü yansıtmak (oldukça kusurlu bir yansıtmayla) için gösterilebilecek kendi görüşlerine bir kılıf olarak kullanmak için Hindular hakkında yeterli bilgi elde edebilirdi. Van Ess, İbnu'r-Ravendi'yi yazarken "çoşku" halinde olduğunu itiraf eder<sup>9</sup> ve Sarah Stroumsa tarafından; "Van Ess'in okuması oldukça kişiseldir... ikna edici değildir."<sup>10</sup> şeklinde eleştirilir.

David Thomas, Ebu İsa'nın *Teslise Reddiye* (bu eser daha sonraki bir kaynakta bulunmuştur) adlı kitabıyla ilgili bir çalışmada ve bu kitabın baskısında çok da mütereddit değildi. Şu "doğulu yabancı" oldukça etkileyiciydi: "Tabi ki nispeten daha düzenli olan bu tanımlama doğru ( ve de herhangi bir alternatif tesadüfî yaralamıyor ise) vs."<sup>11</sup> Doğrusu Ebu İsa'nın *el-Garîbu'l Meşriki*'si hakkında bilinenler gerçekte çok azdır ve kitap, başlığındaki anlamı içermemektedir ve bir Brahman, bir Hindu ve hatta Berahime kitapta çok az görünür.<sup>12</sup> Her hâlükârda akâdemik düşünce zincirinin bizi getirmiş olduğu nokta, bu kitabın, en azından iyi bir polisiye roman kadar sürükleyici olmasıdır.

Shloma Pines, Van Ess'den bağımsız bir şekilde, İbn Ravendi'nin yalan söylemediğini (ya da fazla söylemediğini) ortaya çıkarmak için farklı bir yol izledi. O, Kasım b. İbrahim (ö.246/860) (burada Berahime olarak tanımlanmamıştır) ve Saadiya'da (ö.330/942) Berahime'ye ait referenslar, "*Kitabu'z-Zümürüd*"deki bilgi kaynağından bile gelmediğine dikkat çekmektedir. Berahime hakkında çok daha geniş bir saha olması

<sup>5</sup> Josef Van Ess, "İbn ar-Rewandi, or the making of an image", *Al-Abhath*, 27, 1978-79, 15-21.

<sup>6</sup> Van Ess, "Al-Farabi, and ibn al-Rewandi", *Hamdard Islamicus*, 3/4, 1980, 4.

<sup>7</sup> Aynı eser, s. 7.

<sup>8</sup> Aynı eser, s. 8.

<sup>9</sup> Van Ess, "İbnu'r-Ravendi", s. 21.

<sup>10</sup> Stroumsa "The Barahima", s. 21.

<sup>11</sup> David, Thomas, *Anti-Christian Polemic in Early Islam: Ebu İsa al-Warrag's "Against the Trinity"*, Cambridge, 1992, s. 25.

<sup>12</sup> Aynı eser, s. 22.

gerekirdi ve bu bilginin Hindistan'la bağlantı olabilirdi. Çünkü, Âdem'e (kelime aynen bu şekilde telaffuz edilir) ve Âdem'in şeriatına yapılan vurgu ("Zümürüd"de olmayıp Kasım ve Saadya'da bulunan bir özelliktir), ilk insan Manu doktrinini ve onun şeriat kodu olan Manusmriti'yi çağırıştırır. 'Bu benzerlik ... yanlış anlaşılabilir.'<sup>13</sup> Pines'e göre, gerçek Brahmanlarla olan bu zayıf bağına rağmen İbnu'r-Ravendi, (Pines bunu sadece bir ihtimal olarak değerlendirir) Berahime'yi kendi görüşlerini açıklamak için kullanmıştı. Ancak yalan söylememiş, gerçeği bir parça allayıp pullamıştı.

Hatta bu ilhamdan hareketle S. Stroumsa, İbn Ravendi'yi temize çıkarmaya çalışmıştır. İzleri Ebu İsa'ya doğru takip ederek Mâtürîdî'nin çağdaşı olan Ebu Mutî' Makhûl en-Nesefî'nin deliline ilave bir katkıda bulunabildi.<sup>14</sup> Ancak çok da etkili değil: Ebu Mutî', şu Berahime mensuplarının oldukça tanıdık görüşlerini benimsemelerinin yanısıra İbrahim'i de peygamber olarak kabul eden Belh'in "*Harabidha*"sı hakkında bize bilgi verir. Onlar Ravendiye başlığı altında işlenmişlerdir ancak aradaki bağlantı çok açık değildir ve Berahime'ye yapılmış kesin bir referans da yoktur. (Özgün parçaları olan bir yapı kurmanın dayanılmaz çekiciliği elbette ki çok yoğundur ve buna karşı koymak çok kolay değildir. Aşağıda bkz. Dipnot, 34.) Davut b. Mervan el-Mukammis'in (yahudi teolog, takriben üçüncü/dokuzuncu asır) kanıtı belki daha anlamlı olabilir. O da Berahime'yi çok iyi tanımaktadır ve yine o da Berahime'nin temel tezlerini Zümürüd'e bağlı kalmaksızın formüle etmektedir.<sup>15</sup> Bu yüzden üçüncü/dokuzuncu asrın ortalarından bu yana en azından üç gözlemci (Ebu İsa, Mukammis ve el-Kasım), görüldüğü kadanyla birbirlerinden bağımsız olarak, Berahime'yi tanımlamışlardır. (Şu kadar var ki mevcut kaynaklarımızda hiç bir yerde Ebu İsa'nın görüşleri Berahime ile ilişkilendirilmez. Aynı şekilde el-Kasım da kendi grubunu Berahime olarak isimlendirmez. Allah'tan, peygamberliğe karşı çıkan görüşleriyle Ebu İsa'nın Berahime'yle ilişkili olması gerektiği, herkesçe bilinmektedir.<sup>16</sup> İki erken dönem yazarından İbnu'r-Ravendi, (galiba), Ebu İsa'ya bağımlıdır; Saadya ise, (daha sonraki dönem), özsel anlamda el-Kasım'dan ayrı hiç bir şey sunmamaktadır. (Bütün bir mevcudat, bir peygamber olarak Âdem teorisinden çok daha fazlasıyla sınırlandırılmış değildir.)

Belki de Mukammis Ebu İsa'ya haddinden fazla bağlıdır. (Öyleyse Brahmanlar hakkındaki bir yalanın en büyük suçlusu olarak maskesi düşürülecek olan kimdir? Böyle değil diyor, Stroumsa. Mukammis'in çalışması *İsrûne Makale*'nin şimdiye kadar kayıp olan metinlerini içeriyor görünen iki Geniza Fragmanı vardır. Bulunan son pasajlar, bu çalışmanın (*İsrûne Makale*), bilinen hiç bir el yazmasında mevcut değildir. Bu pasajlar, peygamberlerde bir değer bulanlara karşı ilginç bir akli delil ileri sürmektedirler. Yeryüzünde misyonunu yerine getirmektense, Tanrı, peygamber gibi mükemmel bir varlığı niçin derhal cennete koyup da vaadedilmiş mükafatı ona vermiyor? Şüphesiz nazik bir soru, fakat rutin bir şey, birisi bunu bir Yahudi, bir Hıristiyan veya bir Müslüman kelâmcıdan hiç biri onu formüle etmemişse o zaman peygamberliği savunmanın bir yolu olarak bunu kendileri yapmış olabilirlerdi. Bununla birlikte

<sup>13</sup> Shloma Pines, "Shiite terms and conceptions in juda Hallevi's Kuzari", JSAI, 2, 1980, 220-223. Manu'dan Âdem'e olan bağlantı daha erken dönemlerde A. Christensen tarafından yapılmıştır. Bz. Bruce B. Lawrance, "*Shafirastani on the Indian Religions*", (*Religion and Society*, 4, The Hague and Paris, 1976), s. 89, n. 248.

<sup>14</sup> Stroumsa, *The Barahima*, s. 232.

<sup>15</sup> Aynı eser, s. 234-236.

<sup>16</sup> Aynı eser, s. 237.

Stroumsa, (daha bir çok şeyle birlikte) Berahime'nin burada polemiksel bir muhalif olduğunu varsayarak, Hinayana ve Mahayana Budizmi -evet Budizm-, arasındaki kelâmî bir tartışma konusuyla ilgili önemli bir bağı da tespit eder. Budizm'in bir uzantısı olması, Mukammis'in *İşrûen Makale*'sinde Brahmanların gerçek referansları olması ve aynı kitapta, Budud taraftarlarına (ki bunlar Şehristânî tarafından –sadece 250 yıl sonra- Berahime'nin bir alt grubu olarak tanımlanan "*Ashabu'l-Bidada*"ya bağlanabilirler ve tam anlamıyla Budist'tirler) karşı aktüel bir reddiye kaynağı olması hasebiyle bu anonim Geniza fragmanları göz önüne alındığında bir hüküm ortaya çıkmaktadır. Bütün bunlar genellikle Berahime olarak refere edilen Hindistan dinî gruplarının otantik bilgisini yansıtıyor gibidir. Bu nedenle eğer Berahime'ye ait inançların gündemi bilinen Brahmanların inançlarıyla uyum arz etmiyorsa bu çok da önemli değildir ve bu durumda referanslar genel olup her hangi bir Hindistan dinini kapsamaktadır. Ebu İsa şimdi, çok açıktır ki, yalan söylememektedir, Berahime'nin görüşlerini toplamış ve onları tanıyabildiği kadarıyla (Brahmanlar, Budistler veya her neyse) sonraki nesle aktarmıştı. Kasım b. İbrahim'in Berahimesi'nde "*bu tür bir farklılık mevcut olmadığından*" Kraus'un problemi de, yani teolojik Berahime'yle gerçek Brahmanlar arasındaki farklılık problemi, böylece çözülmüştü. (Kasım aslında onları Berahime olarak isimlendirmemiştir. Fakat her kimse onlar, Âdem'e inanmıştı ve besbelli ki Âdem Manu idi vs.b.) Ve (biraz daha özetlemek gerekirse) her şeyi bir araya toplayacak bir "*temel varsayımlar*" ve bir "*sabit dünya görüşü*" de mevcuttur. Dahası İslam kelâmının oluşum yıllarındaki Hindu-Müslüman tartışmalarını, öte yandan Hindistan mitolojik ve teolojik kavramlarıyla ilgili açık herhangi bir referansın bulunmayışının –çünkü tartışma kuraları böyle bir referansa engeldir- sürpriz olmadığını da her hâlükârda biz kesin olarak bilmekteyiz. (Ancak referanslar, Âdem gibi - Şit, Nuh, İbrahim ve İdris zikredilmez-Yahudi-Hıristiyan peygamberler olarak gizlenmemişse tabi...). Bu nedenle Berahime'yle ilgili ilk dönem kelâm referansları, güvenilir bir şekilde Hint Müslümanlarının tartışmaları gerçeğini ve bu tartışmaların İslam üzerinde varolagelen etkilerini yansıtır.<sup>17</sup> Doğrusu tam bir polisiye roman, ancak senaryo çeşitliliğinden yoksundur. (Ortada sürüp giden bir tartışma belirtisinden çok daha fazlası vardır ve eğer biz Berahime'nin Brahmanlar olduğu varsayımını doğru kabul edersek, o takdirde ... Müslümanlar Brahmanlarla tartışmışlardır...)

Özellikle Brahmanlar üzerindeki bu ilgi yoğunluğu dikkatleri, tartışmalar ve gözlemlerden diğer meselelere kaydırır. İşin en başında, Müeyyed'in tüm çalışmalarında, (Tanrı'nın peygamberler göndermesinin gerekliliğini ispatlamaya çalışan) Mukammis'de ya da (nesihle ilgilenen) Saadya'da Berahime'nin nasıl işlev gördüğünü Kraus'la birlikte keşfetmek doğrusu ilginç olacaktır. Aynı motifle ilgilenen erken dönem Sünnî yazarlarda da olduğu gibi, bütün bu motiflerde Berahime, polemiksel tartışmaların ve akideyi savunmanın bir kılıfı. (Bu, mezhebî bir ortamdı.) Literatür belki gerçek çatışmaları yansıtmaktadır ancak bunları yazınsal forma çevirmenin getirdiği bazı durumlar söz konusudur. Burada argümanlarla oynama özgürlüğü yoktur. Yahudi kutsal metinlerinde Yahudi kahraman bütün motifleri inancının lehinde kullanır, İslam kutsal metinlerinde de Müslüman kahraman aynı şekilde davranır. Yüksek seviyede stilize edilmiş olan bu iman savunmalarında maniple edilen bu motiflerin realiteyle bazı ilişkileri olsa da çok fazla değildir.

<sup>17</sup> Aynı eser, s.237-241.



Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkîllânî'nin (ö.403/1013) "*et-Temhîd fi'r-Red*" adlı eserinden hareketle Yahudiliğin bir yeniden inşası, Yahudilerin kendi inançlarına dair fragmanları, ama yalnızca fragmanları tanıdıklarını gösteren doğmatik işaretlerin oldukça sınırlı bir tanımına/kılavuzuna işaret edecektir. Bâkîllânî'nin takdimi önemsiz fakat mantıksal olarak; Musa'nın bir peygamber olduğu, peygamberliğinin mu'cizelerle ispatlandığı ve bu mucizeler hakkındaki bilgilerin, güvenilir bir nakle dayandığı şeklindeki bir dizi önermeye dayanır. Müslüman-Yahudi tartışmalarında bundan daha da ileri düzeydeki nokta, Yahudilerin neshi inkarıydı.<sup>18</sup> Müslümanlar Musa'nın peygamberliğini ve mucizelerinin doğruluğunu gönülden kabul etmişler, yalnızca kendilerinin de Muhammed'in peygamberliği ve mucizeleriyle desteklendiklerini iddia etmişlerdir. Hıristiyan-Yahudi tartışmaları da (başlangıçta) aynı noktalarda odaklanmıştı. Saadya'nın Berahime'ye olan ilgisi, bu polemiksel duruma cevap vermektedir ve yalnızca (Berahime'nin), nesh edilemez bir peygamberî yasayla ilgili iddiada bulunmadığını tesbit etmekle sınırlıdır. Eğer onlar Âdem'den bir kanun (emir) almış olsalardı, o takdirde bu emrin asla neshedilmeyeceğini iddia etmezlerdi.<sup>19</sup> Bu nokta Saadya için önemliydi. Çünkü onun açık Yahudi akidesini alenen savunması, bu durumun, Musa şeriatının özel imtiyaza sahip olmasını gerektirmişti. Bundan önce hiç bir yazar Berahime'ye bu açıdan yaklaşmamıştı ve bu nedenle onların nesh hakkında her hangi bir önemli görüşe sahip olup olmadıklarına ya da eğer neshi kabul ediyorlarsa, bunun temel bir görüş mü periferik mi, yoksa akidelerinin önemsiz bir parçası mı olup olmadığına karar veremeyiz. Saadya onları sadece, Yahudi akidesinin koruyucu temellerini garantiye alacak argümanı inşa etmek için bir kılıf olarak kullanır.

Bâkîllânî, Berahime içerisindeki iki farklı gruba işaret eder. Bunlardan ilki, (göründüğü kadarıyla) Tanrı'nın bir peygamber göndermesinin caiz olmadığını ve bunun, beşerin Yaraticı'dan mesaj alma imkanına sahip oluşuyla da ilgisi bulunmadığını iddia ederek peygamberliği tamamıyla reddeder. İkinci grup Tanrı'nın Âdem ya da İbrahim hariç başka hiç bir peygamber göndermediğini kabul ederler. Sadece çok önemli oldukları ya da baskın bir grup oldukları için değil (bu da muhtemel olsa da); aynı zamanda Bâkîllânî'nin onlara isnad ettiği argümanların, sistematik olarak reddedildiklerinde Bâkîllânî'nin amaçlarına, yani hakikati göstermeye ve İslam inancının temellerini sağlamlaştırmaya yarayan argümanlar olması sebebiyle, Bâkîllânî birinci gruba çok ayrıntılı bir şekilde değinir. Bâkîllânî Âdem ve/veya İbrahim'i takip eden bu grup hakkında yalnızca söz konusu reddiyesinin sonunda tekrar bahis açar. Bunu, yalnızca fikirlerini tartışmak için değil, aşağıdaki alıntıda olduğu gibi, aynı zamanda yaklaşımlarının tutarsız olduğunu göstermek için de yapar:

"Diğerlerini reddetmelerine karşın Âdem'in ya da [öteki grup gibi] İbrahim'in peygamberliğini kabul eden Berahimelere gelince onlar, belli kişilerin peygamberliği hakkında bizimle tartışmalarına rağmen, peygamber gönderilmesinin caiz olduğunu, tarihte yaşadıklarını ve mesajlarının kuşaktan kuşağa nakledilmiş olduğunu kabul ettiler. Bu grubun iddiası bütünüyle peygamberliği inkar edenlerinki ile aynı değildir. Onlara 'Âdem veya İbrahim'in peygamberliğine deliliniz nedir?' deriz. Eğer, 'elleriyle mucizeler göstermeleridir' derlerse biz de şöyle deriz: 'Bu mucizelerin geçerliliği ve hakikati konusunda kanıtınız nedir? Çünkü onlara şahit olmadığımız gibi şahit olanlar-

<sup>18</sup> al-Bâkîllânî, Muhammed b. el-Tayyib Ebu Bekr, *Kitabu't-Temhîd*....., nşr. Hudeyri ve Ebu Reyde, Kahire, 1366/1947, s. 131-140, 140-147; Krş. Wansbrough, *The sectarian milieu*, Oxford, 1978, s. 110-114, 150-154.

<sup>19</sup> Saadya, *Apud Pines*, "*Shi'ite terms*", s. 221.

la da karşılaşmadık!?' Eğer, 'bu, aklen yalan üzere birleşmeleri caiz olmayanların haberidir [mütevahir]' derlerse, o zaman Musa, İsa ve Muhammed'le ilgili olan benzer argümanlarla karşı karşıya gelmiş olurlar ve onlarla yapılan bu tartışma da, Yahudilerle girişilen tartışma formuna dönüşür.<sup>20</sup>

Bâkılânî, Berahime içerisinde peygamberliği reddeden bir grup üzerinde odaklaşır. Çünkü bu grubun delillerinin çürütülmesi, Bâkılânî tarafından İslam akidesinin aklî bir savunmasını inşa etmek için kullanılabilir. Saadya, Âdem'in peygamberliğini kabul edenlere (diğer grup olabilir mi?) odaklaştı. Çünkü onların yanlış (!) anlaşılan delili, Saadya'nın nesih hakkındaki argümanını bloke etmiştir.

Şurası çok açıktır ve başka bir yerde de işaret edilmiştir ki mezhep taraftarlarının birbirleriyle olan tartışma motifleri mezhep içi gelişme motiflerinden farklıdır.<sup>21</sup> Tartışma bağlamı içerisinde ortaya konan dokümanların büyük ölçüde özelleştirilmiş sosyal şartları ve ileri sürdükleri argümanın teknik manipasyonu göz önüne alınırsa, söz konusu dokümanların gerçek Berahime hakkında bize çok fazla bilgi vermeleri pek mümkün gözükmemektedir. (Bâkılânî'nin Rabbinik Yahudiliğin tarihi hakkında oldukça ümitsiz bir kaynak olması ve ayırt edici karakteristikleri hakkında neredeyse hiç bilgi içermemesi gibi.) Aslında Berahime, bir sınırlı motifler setine dönüştürülmüştür ki bu motifler, reddedilebileceği ya da İslam veya Yahudilik gibi başka bir inancın bir savunması haline de dönüştürülebileceği için oldukça önemlidir. Bu motiflerin, Berahime'nin, bir taraftan peygamberliği inkar ederken diğer taraftan bazı peygamberleri kabul etmesiyle ilgili görünüşte uzlaştırılmaz iddiaları kapsadığını tahayyul etmek tam bir zorlama çabaydı.

Her ne kadar polemiksel amaçlara uygun olarak tarihi ve toplumsal karmaşıklıkları üzerinde bir uzlaşmaya varılmış olsa bile, Bâkılânî'nin Yahudi, Hıristiyan ve Zerdüşterli gerçek gruplardan ibaretti. Ya Berahime?!... *Shahrastani on the Indian Religions* adlı monografisinde Bruce Lawrence, Şehristânî'nin "Hint İnanışları" adlı bölümünün ayrıntılı bir analizini sunar. Lawrence'in bir çok yorumu, Şehristânî'nin kaynakları ile Şehristânî'nin kendi anlayışına ve materyalleri kullanma tarzına bağlı olarak dikte ettirilen kognitif ve teolojik yapılar üzerindeki detaylı çalışmalar olan edebî tarih formuna gereksinim duyar. Lawrence'nin Berahime hakkında yazdığı bölüm, bu konuda Batı bilimi genel anlayışını sunmakta ve Bâkılânî, Abdülkâhir Bağdadî (ö.429/1037) ve daha sonraki Müslüman yazarlar hakkında derli-toplu özetler içermektedir. O Van Ess, Pines veya Stroumsa'yı kullanmaz. Bu sebeple onun temel ilgi odağı Hint dinleri olmasına rağmen, teolojik gelenekte Berahime'ye atfedilen görüşlerle, Brahmanlar/Hinduların bilinen görüşleri arasında herhangi bir benzerliğin bulunmadığına işaret ettiğini kaydetmek ilginç olacaktır. O, bütün bir geleneği, Berahime'yi, özel bir akılcı düşüncenin "bir öncüsü" kabul eden İbn Ravendi ya da onun anonim seleflerini kendine referans alarak anlayan Kraus'u takip etmektedir.<sup>22</sup> O, Müslümanların Hindistan Brahmanları'nı katı rasyonalistler gibi görmüş olabilecekleri konusunda İbnü'r-Ravendi'nin çabasının, mantıksal bazı zeminleri olması gerektiği noktasında kendini ikna etmektedir.<sup>23</sup> Ancak bunun neden böyle olduğunu ise açıklamamaktadır. Rasyonalist bir bakış açısından yola çıkarak, Nastûrî Hıristiyan el-Kindî de (Kraus tarafından

<sup>20</sup> el-Bâkılânî, *Temhid*, s. 113-114, ve 96-114. Sayfalarının tamamı.

<sup>21</sup> Örnek olarak bkz. Jacob Neusne, *Aphrasiat and Judaism*, Leiden, 1971.

<sup>22</sup> Lawrence, *Shahrastani*, s. 85.

<sup>23</sup> Aynı eser. s. 84.

M.S. onuncu asrın başları olarak tarihlendirilir, fakat bu tarih kesin değildir.) çok önceden Müslümanlar, Budistler ve Brahmanların duaları ve dinsel ritüellerinin birbirlerine aynı derecede itici geldiğini (çok daha isabetli bir şekilde) gözlemlemişti.<sup>24</sup>

Aslında ilk metinlerde Berahime'yi Hindistan'a bağlayan hiç bir şey yoktur. Ne Mukammis, ne İbnü'r-Ravendi ne de Ebu İsa'ya atfedilen herhangi bir şey (üçüncü/onuncu asrın tek kaynakları; Kasım b. İbrahim dönemini hariç tutarak) bu bağı kurar. Aynı şekilde Saadya ve ilk Müslüman yazarlar Bâkîllânî, Bağdâdî bunu yapmaz. Van Ess, Pines ve Stroumsa'nın gayretlerine rağmen, Berahime'nin inanç esaslarında, Hinduizm'in inanç ilkelerini çağrıştıran tek bir madde yoktur. Bununla birlikte bu gruba, Yahudi-Hıristiyan-Müslüman geleneğini içerisinde konumlandıran bir çok madde vardır. Bunun en açık örneği de buralarda şu peygamberlere (Saadya'da Âdem, Bâkîllânî'de Âdem ve İbrahim) yapılan atıflardır. Epistemolojik bir kategori olarak akla daha yoğun vurguda bulunulması (Saadya, Mukammis, Bâkîllânî ve Bağdâdî'de oldukça âşikârdır.) bu geleneğe yabancı olan bir yolla gerçekleştirilmemiştir. Üçüncü/onuncu asır Yahudi metinlerindeki çağrışım, Rabbanite-Karaite tartışmasının bağlamını ve aynı dönem ve sonraki dönem Müslümanlarına ait metinlerdekiyse, Sünnî-Mu'tezile tartışmasını hatırlatır. Bâkîllânî, Berahimesi'nin entellektüel ilişkileri hakkında hiç bir kuşku taşımaz: Çünkü onlar Yahudi-Hıristiyan akidesini ve Yahudi-Hıristiyan-Müslüman tartışmasının teknik terminolojisini (şer', sem', maslahat, lutf, 'adet) paylaşan monoteistler olarak kabul edilirler ve Mu'tezile'yle çok yakın müttefikidirler.<sup>25</sup> Bağdâdî de benzer genel tahminler yapar, (bununla birlikte Berahime içinde, peygamberleri kabul eden herhangi bir gruba işaret etmemiştir) ve insan fiilleriyle ilgili teorileri hakkında ilginç bir ayrıntıya yer verir. Bunlar, Berahime'ye göre, akîl düşünce (*akl*) ve *havâtırın* ürünleridir ve akıl sahibi insan, havâtırdan ikisinin tesiri altındadır: Bunlardan ilki Tanrı'dan gelir ve insanoğlunu, Yaratıcı'yı aksettirme ve tanıma yönünde cesaretlendirir; diğeri ise şeytandan gelir, onu kötülüğe teşvik eder. Bağdâdî bu görüşün Kaderiyye (Mu'tezile) tarafından da benimsendiğini kabul eder ve bunun Nazzam varyantını zikreder.<sup>26</sup> Gerçekte bu düşünce, Berahime'nin insan kalbinde var olduğunu düşündüğü havâtır gibi konumlanan ve iyilik ya da kötülüğe açık 'eğilimler' anlamındaki Yahudiliğin iki *yezer* geleneğinin tanınabilir bir yansımasıdır.<sup>27</sup> Bu fikirlerin Hinduizm'de herhangi bir yankısının olmadığını biliyorum.

Sadece ilk kaynaklar göz önünde bulundurulduğunda en açık sonuç şudur ki Berahime, İslamî çevre ve onun Yahudi-Hıristiyan mirası sayesinde tümüyle açıklanabilir bir mezheptir ve aslâ Hint kökenli değildir. Bunun ötesinde haklarında çok az şey biliyoruz; büyük bir grup muydular yoksa küçük müydüler? Bir entelektüeller topluluğu muydu? Tarihsel olarak uzun bir şecereleri var mıydı yok muydu? Dördüncü/onuncu ve beşinci/on birinci asırlarda hâlâ ayakta mıydılar? Bazı kaynaklarda dağınık bir şekilde ümit verici ip uçları bulunmaktadır, fakat bunlar neredeyse hiç bir bilgi sunmamaktadırlar.

<sup>24</sup> Aynı eser. s. 77; Krş. Kraus, "Beiträge", s. 337-339; el-Kindi için bkz. Abdülmesih b. İshak). El (2. baskı), "el-kindî" maddesi.

<sup>25</sup> Bâkîllânî, *et-Temîd*, s. 104.3 ve 107.20 (Fe in kâlû ev kâle ihvânühüm mine'l-mu'tezile); 108.8 (el-Berahime ve'l-Mu'tezile); 110.1 (ve in kale el-Ferikâni ve men tebiahüm). vs., Lawrance, *Şehristânî*, s. 88.

<sup>26</sup> el-Bağdadi, Abdülkahir b. Tahir Ebu Mansur, *Kitabu Usuliddin*, İstanbul, 1346/1928, s. 154-155.

<sup>27</sup> Bkz. Schechter, *Some aspects of Rabbinic theology* (New York. 1909; 1961 mükerrer baskı), 242-263.

Dolayısıyla benim postulam, burada bir Yahudi-Hıristiyan-Müslüman grubuyla Brahmanlar olmak üzere iki farklı referansı olan tek bir kelimeye sahip olduğumuz şeklindedir. Böyle bir postulanın bazı üstün yanları vardır: Bilimi, birilerinin yalan söylemekte olduğunu varsaymaktan ve İslamî çevreden Hint kökenli mezhebî ortamlara zayıf bir köprü kurma ihtiyacından kurtarır.

Bu postula zihinde tutulduğunda, Hint Brahmanları (Berahime) hakkında sonraki dönem İslamî tanımlamalarda yer alan tuhaf karışıklıklar ve hatalar da açıklığa kavuşmuş olur. Onlar teolojik gelenek (İslamî Berahime) bilgisiyle, coğrafi bilgiler ve gezi notlarından (Hint Berahimesi) elde edilen bilgileri yeni bir kombinasyon içerisinde ifade etmişlerdi. İbn Hazm'ın (ö.456/1064) Berahimesi Hindistan'da yerleşmiştir ve tam bir Hint kast sisteminin ve kutsal giysi niteliklerine sahiptir. Onlar aynı şekilde teolojik geleneğe uyararak peygamberliği de inkar etmektedirler. Cüveynî'nin (ö.478/1085) Berahimesi buna zıt olarak ve ilk dönem teolojik geleneğiyle de uyumlu olarak Hindistan'la konumlandırılmamışlardır ve Hintli bir karaktere sahip değillerdi; sadece -daha eski Berahime geleneğinde olduğu gibi- akli yeterlilik ve peygamberliğin inkarı meselesinde bir kaç farklı argümana sahiptirler.<sup>28</sup> Özellikle bu terimleri geniş bir biçimde kullandığı ve aynı zamanda genel başlıklar altında, örneğin Budizm'i tanıtmaya gibi, büyük oranda doğru bilgiler verdiği için Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî'nin (ö.568/1153) Berahimesi daha kompleks bir gruptur. Yine de Şehristânî'nin, Berahime'nin teolojik esasları hakkındaki ilk tespiti, onların şu bilinen Yahudi-Hıristiyan (İslamî) grup oldukları; Hint kökenli bir grup olmadıkları şeklindedir. Giriş cümlelerinde Şehristânî, Berahime'nin kendilerini Abraham'dan (İbrahim) sonra gelenler olarak adlandırdıkları için Berahime olarak isimlendirdiklerini iddia eden bazılarına referansta bulunur. O, İbrahim'in peygamberliğine inanan bazı Hintli düalistlerin var olduğunu söylese de bunun bir hata olduğunu iddia eder. (Brahman ve İbrahim kelimelerinin Arabî/İslamî karışıklığı biraz eskiydi).<sup>29</sup> Şehristânî'ye göre Berahime, "Berham" olarak adlandırılan birisinden sonra bu ismi almıştır. (Bu noktada, eğer bunlar gerçekten burada tartışılan Hintli Brahmanlar idiyeler, onları Brahma'ya nispet etmekle İbn Hazm daha isabetli davranmıştır.)<sup>30</sup>

Hint kökenli ve Yahudi-Hıristiyan unsurların bu kombinasyonu –zihinsel karışıklık denilemez- Mâtürîdî âlim Muhammed b. el-Pezdevî'nin (ö.493/1099) *Kitabu Usûl'id-Dîn* isimli eserinden faydalı bir şekilde tasvir edilebilir. Onun ilgisi daha önce Bâkîllânî'de olduğu gibi, gerçekten peygamberliğe karşı olan delilin çürütülmesidir, fakat onun giriş sözleri bazı şeyleri açığa çıkarır:

"Sümeniyye (metinde "Şamaniyye" şeklinde yazılıdır.) –Hintlilerin bilginler sınıfındandır-, peygamberler göndermenin caiz olmadığına dair görüşlerini akla dayanarak savunurlar ve bütün peygamberleri inkar ederler. Bazıları da yine akla dayanarak bunu mümkün görmüş ve sadece Âdem'in peygamberliğini kabul etmişlerdir. Bir kısmı da sonraki bütün peygamberleri reddederek yalnızca Âdem ve İbrahim'in peygamberliğini kabul etmişlerdir. Hind bilginleri sınıfından olan Berahime ise diğer bütün peygamberleri inkar ederek sadece Nuh, İbrahim ve İdris'in peygamberliğini kabul ederler.

<sup>28</sup> İbn Hazm ve Cüveynî için bz. Lawrence, *Şehristânî*, s. 96-98.

<sup>29</sup> Bkz. Lawrence, *Şehristânî*, s. 90.

<sup>30</sup> Lawrence, *Şehristânî*, *Tercüme*, s. 38-39; *Tefsir*, s. 90-91.

Bundan dolayı 'Berahime' olarak adlandırılırlar. Onlar şöyle derler: Biz Âdem'in çocukları değiliz; Âdem bizden sonraydı; ülkemize yerleşmiş ve orada ölmüştü."<sup>31</sup>

Bu pasaj bir çok yorum zorluğunu beraberinde getirir (ve pek çok stratejinin üretilmesine sebep olur). Berahime, İbrahim'in yanı sıra Nuh ve İdris'in peygamberliğini de kabul eden bir grup olarak nitelendirilmiştir. Bu bilgi geleneğe göre yenidir ve birisi bunu Pezdevî'nin nereden aldığını merak etmelidir. Doğrusu açık bir cevap yoktur. (Berahime'den bazılarını tanıyor olabilir miydi?) Bâkılânî, Bağdâdî, Cüveynî vd. tarafından Berahime'ye (veya Berahime'nin içinde bir gruba) atfedilen teolojik tartışmalar -tartışmaların nedeni peygamber göndermenin gerekliliği veya mümkün oluşunu inkar etmektir- şimdi Sümeniyye/Şamaniyye'ye indirgenivermiştir. Pezdevî bunu niçin yapmıştı? Acaba onun Berahime'ye dair bilgisi, Berahime hakkında sıklıkla ileri sürülen (iddia edilen), yani, peygamber göndermenin mümkün olduğunu reddetmiş olmalarıyla mı çelişiyordu? (Sümeniyye, Budistleri gösteren yerleşmiş bir terimdi; fakat onların, İbnu'n-Nedîm kadar erken bir dönemde, "Budasa" vb. bir peygambere sahip oldukları düşünülmüştür.)<sup>32</sup> Klâsik kelâmda bu bölümü takip eden; aklın yeterliliği ve peygamberliğin gereksizliğiyle ilgili argümanların hepsinde Berahime (özenle?) zikredilmemiştir. Onlar, âdet olduğu üzere tasnif edildikleri yer olan en son bölümde, Yahudiler-Hıristiyanlarla birlikte peygamberliği inkar edenler şeklinde değil, peygamberlerin bir kısmını reddedip bir kısmını kabul edenler olarak tekrar ele alınırlar.<sup>33</sup> Pezdevî açık bir biçimde Berahime'yi ilk dönem (ve sonrası) Müslüman kelâmının en karakteristik özelliklerini oluşturan düşünceler bütününden ayırmak için kasıtlı olarak ve zekice bazı düşünce yapılarını kullanmıştır. Onun motifleri bugün için kolay anlaşılabilir değildir. (Her ne kadar Berahime hakkındaki yetkin bilgi -Yahudi peygamberlerin bir kısmını kabul eden gruptur bu- onun özenle işlenmiş şemasının izahı olsa da.)

Bu pasajda Hindistan'la ilgili iki referans (önemli bir şekilde?) parantez içi bilgilerdir. Dahası, grubun ismiyle ilgili referansı anlamak için okuyucu, daha az önceki anlatımı göz ardı etmeli ve dikkatini üçlü bir grubun ortak noktası olan İbrahim üzerinde toplamalıdır. Acaba bu bir katıştırmanın delili olabilir miydi? Âdem'in peygamberliğini veya Âdem ve İbrahim'in peygamberliğini kabul eden gruplar niçin Sümeniyye ile birlikte tasnif edilmişlerdi? Onlar tam olarak Bâkılânî'nin Berahime taksimlerinden biri değil midir? Bu pasajı; bir harmoni oluşturmak için bilinen, tevarüs eden, kazanılan ya da tahmin edilen gerçeklerin, zeki bir mantıksal manipülasyon ürünü olarak ve (veya?) anlam genişlemesi, metne ilave açıklamalarda bulunma ya da tensih işlemindeki bir deformasyonun ürünü şeklinde yorumlamak mümkündür. Yoksa o yalnızca bir karıştırmadan mı ibarettir? Doğrusunu söylemek gerekirse bu bir karıştırma olmalıdır ancak söz dinlemez materyallerden bir anlam çıkarma gayretinin bir ürünüdür. En azından bu karışıklığı doğuran bir faktör de, İslamî, Yahudi-Hıristiyan Berahimesi olan tek grubu refere eden -belki de- görüşlerle diğer grup olan Hint din adamları Berahimesi'nin görüşlerinin uzlaştırılmasıdır.<sup>34</sup>

<sup>31</sup> El-Pezdevî, Muhammed b. Muhammed Ebu'l-Yusr, *Kitabu Usuliddin*, nşr. Hans Peter Linss, Kahire, 1383/1963, s. 90-91.

<sup>32</sup> Bkz. Lawrence, *Şiâ'irastani*, s. 106-107.

<sup>33</sup> El-Pezdevî, *Kitabu Usûli'd-Din*, s. 96.

<sup>34</sup> Pezdevî'nin, Berahime'yi, peygamberliği inkar nosyonundan uzak tutması, belki de şu gelen spekülasyonu haklı çıkaracak kadar ihtiyatlı ve o kadar tuhaftır. Onun bilinen kaynaklarından birisi, Ebu Muti Makhul en-Neseffî'di. (Pezdevî'nin de mensubu olduğu Hanefi-Mâtürîdî kelâm okulunun ilk dönem savunucularından biri). Bkz. "Le Kitab al Radd ala'l-Bida' d'Abu Muti Makhul al-Nasafi", *Annales islamologiques*, 16, 1980, 41-5. Ebu'l Muti el-

Eğer Berahime İslamî (Yahudi-Hıristiyan) bir mezhep idiyse o zaman, isimleri İbrahim'le irtibatlı açık bir manayı gösterir. Bu noktaya Pezdevî tarafından işaret edilmişti, zaten Şehristânî tarafından da bilinmekteydi. Bu belki de Bâkılânî'de de ima edilmişti (ve eğer Ravendiyye/Nesefî'nin Harabidha'sı, Berahimeyse, o zaman orada da durum aynı olmalıdır.)<sup>35</sup> Maalesef Brahma ile İbrahim'in uzlaştırılması, Müslüman gözlemciler için kolaydı ve gözlemlenen bu mesele, çok açık bir şekilde Hindu inancıydı. *Yogasutra of Patanjali*'nin Biruni'nin Arapça versiyonunun (kötü) bir Farsça tercümesinde İbrahim ismi Brahma yerini almıştır.<sup>36</sup> Belki de İslamî Berahime'nin İbrahim'in takipçileri olduğu fikrini destekleyen en önemli kanıt Kasım b. İbrahim'de bulunur. O, Berahime'den söz etmez, ancak İbrahimiyye denilen bir gruptan bahseder. Onlar, Âdem peygamber üzerinde yoğunlaşan şu grupla aynı fikirde oldukları için Saadya'nın Berahimesi olarak kabul edilebilirler. Berahime'yle ilgili tüm referanslarda açık olduğu gibi Kasım, aynı tür mezhebi amaçların etkisinde, Âdem'den Şit'e miras kalan ve daha sonra da neshedilmeyen bir "vasiyye" sorunu üzerinde durur. Terminolojik yoğunluk şübhesiz İsmailî kökenlidir ve İsmailî akidenin sahihliğini oluşturmak için bir kılıf üretir. El-Kasım da, Hindistanlı bir gruptan, bu ülkenin efendileri olan İbrahimiyye'den bahseder.<sup>37</sup> Eğer bu metne yapılmış bir ilave değilse (bu takdirde alışıldık genellikle yardımcı daha fazla teşvik edendir o zaman bu metin, (teolojik-Yahudi-Hıristiyan) Berahime'yi Hindistan'da konumlandıran İbn Hazm öncesi tek me-tindir.

Bu polisiye öykü kolay oluşmamıştır ve iki grup bir ismi paylaşmakla Rönesans dramasının ya da daha sonraki komedinin bazı karakteristiklerini üzerine almıştır. Başlangıçta Kraus'un Berahime hakkındaki çalışmalarının bir parçasına ait suçlamalara cevap veren Batı bilimi, yalnızca, Berahime'den Hind Brahmanları'na giden tek yolu takip etmiştir. Onların Berahime'den İslamî ve Yahudi-Hıristiyan İbrahimîlere uzayan diğer alternatifi önemsememeleri sadece bir keyfilikten ibarettir. Problem öteden beri basit bir problem olmuş idi: Acaba (ilk teolojik) Berahime neden Brahmanlarla herhangi bir akrabalık bağına önem vermez? Ulaşılabilir ancak kabul edilemez olan, burada takdim edilen şu cevaptı: Onlar Brahman değildiler. Önümüzde, İslamî yakın Doğu öncesinde Musa, İsa ve daha sonra Muhammed'in peygamberliğini reddetmeye dayalı bir İbrahimî hareket hakkında bir kanıt vardır. Şurası da kesindir ki bazen haniflerle de yardımlaşmış olan seçkin bir İbrahimî hareket, İslam doktrininin şekillenme aşaması-

→

Makhul'un heretik fırkalara ilişkin kitabının yegâne yazma nüshası Kaderiyye genel başlığı altında Ravendiyye olarak bilinen bir grubu tanımlar. Onun bu grup hakkında müzakeresi, yalnızca bunları Berahime'ye bağlama konusunda yeterlidir ki bu nokta, daha önce Stroumsa tarafından da dile getirilmiştir. Nesefî bu grubu ele alırken Belh Harabidha'sının sözcüsüyle karşılaştığını ve onunla tartıştığını belirtir. Peki neden Belh Harabidhası -kelime Zerdüştlere işaret eder- Ravendiyye ve Kaderiyye olarak da tanımlanan bir grup bağlamında ele alınmamıştır? Bu yazmada (Oxford, Poccoke 271 ) çok açık bir şekilde *harabidha* yazılmasına rağmen h.847 olarak tarihlendirilmiştir ki bu, bir geç dönem nüshasıdır. Orjinal taslağı *baraluma* şeklinde okumaktan kaynaklanan tensih hatası ihtimali, belki de göz önünde bulundurulmalıdır. Zaten şu an için bundan başka bir şey de yapılamaz. Bu düşüncüyü göz önünde bulundurarak bir kimse, sadece dördüncü asırda Belh'de, gerçekten böyle bir grubun var olduğunu ve Nesefî'yle tartışan bir sözcülerinin bulunduğunu not edebilir.

<sup>35</sup> Bkz. 34. dipnot. İbrahim kelimesinin İbrahimi ya da Barhami şekline dönüştürülmesinde bir problem olmadığını düşünüyorum. Aynı şekilde, Berahime'nin çoğul formlarında da herhangi bir problem yoktur. (Kırs. Hanefi, ehanife).

<sup>36</sup> Lawrence, Shahrastani, s.90. Ebu'l-Meali bu çalışmadan söz etmiştir ve 485/1092'li olabilir. Daha sonra İbn Hazm ve yaklaşık çağdaşı olan Pezdevî.

<sup>37</sup> el-Kasım b. İbrahim, apud pines, "Şhi'ite terms", s. 220f.

nın bir bölümünde pay sahibi olmuştur.<sup>38</sup> Bu hareketleri üçüncü/dokuzuncu asır ve daha sonraki Mutezile'yle irtibatı olan entelektüel düzeyi yüksek Berahime'yle ilişkili görmek, kolay değildir ve fazladan bir delil olmaksızın bu muhtemelen faydasız bir çaba sarf etmek olacaktır. (Her ne kadar bu, meseleyi, Hindistan'daki -teolojik-Berahime'ye bağlama yönünde çaba harcamaktan öte bir anlam taşımasa da.)

Burada ileri sürülen yorumun kurgusal olduğu düşünülebilse de, en azından bazı sonuçlara ve yeni formulasyonlara ön ayak olduğu da açıktır. Her iki değerlendirme de takdire şayandır. Çalışmaları ve düşünceleri eksik bir şekilde muhafaza edilen ve sonraki kaynaklar tarafından güçlkle incelenen (ki o hâlâ –belki de bu sebeple?- hayranlık uyandıran bir entelektüel dehâ olarak gözükmetedir) Ebu İsa, şu İslamî Berahime ile özdeşleşmiş gibidir. Muhtemelen o, Hindistan Brahmanları'nı bir kılıf gibi kullanmıyordu, aksine basitçe İbrahimîler anlamında kullanıyordu. Bu da bize, en azından, hem onun belli olmayan dinî eğilimi hakkındaki gizemi, hem de diğer tüm dinî tutumları tarafsız olarak gözlemleyen ve genellikle eleştiren bir akılcı monoteizme yatkın olmasının nedenini açıklayacaktı.<sup>39</sup> Barhami inancının en önemli açmazı, onların gözle görünür bir şekilde, bir yandan peygamberlerin meşruiyetini inkar ederken diğer yandan Âdem, İbrahim ve diğerlerinin peygamberliğini kabul etmiş olmalarıdır. Bâkılânî her birisi de şu uzlaştırılmaz görüşlerden birine sahip olan bu iki grubun varlığını kabul ederken, belki de bu paradoksla ilgilenmekteydi. Pezdevî, teolojik geleceğe rağmen, Berahime'nin peygamberlik fikrini bütünüyle reddetmiş olduğunu kabul etmemektedir. Fakat belki de bu iki düşünce, uzlaştırılamayacak kadar birbirine ters değildir. Dolayısıyla peygamberlik; bir peygamberin, idrak ve tek başına yaşanan bir tefekkür aracılığıyla monoteist inancın mümkün en yüksek bilgi ve anlayışına ulaşması şeklinde tanımlanabilir. (Bu fikir felsefî gelenekle elbette ki yardımlaşır ama sadece onunla irtibatlı değildir). İbrahim mitinin bazı versiyonları, Arap-İslam kaynaklarındaki versiyonları, onun bu tür bir peygamber olarak anlaşılabileceğini ileri sürer.<sup>40</sup> Bu tür bir peygamberlik teorisi, Ebu İsa'ya isnat edilen tutumlarda da keşfedilebilir.<sup>41</sup> Ne var ki burada, şu an için, spekülasyonların bitirilmesi gerekir.

İslam teolojisinin müteahhir geleneğinde (*kelâm*) Berahime, en önemli tartışma konusu ve peygamberliği inkar düşüncesinin basit bir aşaması haline gelivermişti. Bu durum onların merkezi ve bir çok bağlamda yegâne karakterleri durumundaydı. Büyümenin olduğu yer veya diğer bu durum onların belli başlı ve bir çok şartlarda eşsiz karakterleriydi. Bu düşüncenin yayıldığı yerlerde, Hindistan'dan kaynaklanan ya da Berahime'nin bazı peygamberleri kabul ettiğine dair sinir bozucu gerçeklerden çıkartılan motiflerin bir kompleksinin de gereğine bakılması zorunluuydu. Bu koşullarda en açık çıkış yolu varlıkların sayısını arttırmaktı. Abdurrahman İbnü'l-Cevzî (ö.596/1200) ilkin Berahime'yi, peygamberliği inkar edenler oldukları için ele almıştı ancak işin açığı, kendi kaynaklarının çeşitliliği sebebiyle İbnü'l-Cevzî, bir çok mezhebi (*mezâhib*) kabul

<sup>38</sup> Bz. Inter alia Michael Cook, *Muhammad*, Oxford, 1983, s. 80-81; Yehuda nevo ve Judith koren, "The origins of the Muslim descriptions of the Jafili Meccan sanctuary", *JNES*, 49, 1, 1990, 41f; Uri Rubin, "Hanifiyya and Ka'ba; an inquiry into the Arabian pre-Islamic background of din İbrahim", *ISAI*, 13, 1990.

<sup>39</sup> Bz. Thomas, Anti-Christian polemic, s. 9-30. Ebu İsa'nın muhtemel dinî bağlantılarının uzunca analizleri bağlamıyla ilgili "açık Şii eğilimleri"ni (s. 22) gösteren argümanların, şahsen ben çok açık olduğu kanaatinde değilim.

<sup>40</sup> Bz. Calder, "Tafsir from Tabari to İbn Katfır in the description of a genre", (*Approaches to the Qur'an*, edit. G. R. Hawting ve A. K. Shareef), London, s. 115-127.

<sup>41</sup> Muhammed b. Muhammed Ebu Mansur el-Mâtürîdî'nin *Kitabu't-Tevhid*'inde Ebu İsa'ya atfedilen ve açıkça anlaşılır olmayan bir takım argümanlarda bu duruma değinilmiş olabilir

etmek zorunda kalmıştı. Âdem ve İbrahim'in (burada kaynak muhtemelen Bâkılânî'dir) peygamberliğine inanan bazı kişiler vardı; Nevbahtî tarafından tanımlanan başka bir grup, onların peygamberinin (ifadede bir hata olsa gerek), dört elli ve on iki başlı bir melek olduğunu ve ilave olarak (diğer şeyler arasında) ateşe saygıyı ve ineklere ibadeti emrettiğini iddia etmiştir; hâlâ bir diğer grup kendilerini ateşte yakma uygulamasına devam etmektedirler.<sup>42</sup> Hintli ve Yahudi-Hıristiyan unsurlar, tek bir toplum içerisindeki bölünme/parçalanma şeklinde anlaşılabilir bir tarzda işte bu noktada buluşur ve ayrılırlar.

Abdülkerim b. İbrahim el-Geylânî'nin çabası<sup>43</sup> farklı bir yaklaşımı gösterir. Ana hedefi, İbn Arabî'nin tasavvuf felsefesini beyan eden bir çalışma olan "*el-İnsanu'l-Kâmil fi Marifeti'l Evâhir ve'l-Evâil*" isimli kitabının sonuna doğru Geylânî, hakikati elde etmede başarısız olan toplumların bir listesini vermektir. Orada Berahime, İbrahim dininden ve onun torunları olduklarını iddia edenler şeklinde tanımlanır.

"Berahime tam bir inançla Tanrı'ya ibadet eder, peygamberlere veya elçilere (nebî, resûl) referansta bulunmaz. Onlar mevcudatta, Tanrı'nın yaratmasından bir parça olmayan hiç bir şeyin bulunmadığını iddia ederler. Varlıkta Allah'ın birliğini kabul ederler. (*Mukirrûne bi vahdâniyatillahi fi'l vücûd.*). Fakat peygamberleri ve elçileri kesin olarak reddederler. İbadetleri, resullerin (rusul), vahiy gelmeden önce yaptıkları karakteristik ibadet türüne benzer. İbrahim'in çocukları olduklarını iddia ederler ve Tanrı tarafından gönderildiğine dair bir iddiada bulunmadıkları, İbrahim tarafından yazıldığını söyledikleri bir kitaba inanırlar. Söz konusu kitap, hakikatları (*el-Hakâik*) kapsamaktadır ve beş bölümden oluşmuştur. İlk dört bölümü, tüm insanlar tarafından okunabilir. Beşinci bölüm, derin ve engin olması sebebiyle, ancak bu toplumun bazı bireyleri tarafından okunabilir. Onlar arasında şu çok iyi biliniyordu ki, bu beşinci bölümü okuyan herkes, buradaki muhtevayı İslam'a müracaat ederek yorumlayacak ve Muhammed'in dinine katılacaktır. Bu grup Hindistan topraklarında keşfedilenlerin çoğunluğunu oluşturur. Fakat onların kıyafetlerini çalan ve Berahime (metinde İbrahima) olduklarını iddia eden bazı kişiler vardır. Ancak böyle değillerdir. Gerçekte onların putlara taptığı bilinmektedir ve puta tapan bu kişileri Berahime, kendinden saymamıştır."<sup>44</sup>

Bu tanımlamada, bildik bir takım motifler bazı yeni motiflere katılır. (Örnek vermek gerekirse peygamberliğin inkar edilmesi gibi tanıdık motifler; İbrahim'den gelen kitap ve bu kitabın beş bölümü gibi yeni motifler.) Daha önce de bir kaç kez işaret edildiği gibi, bir yandan peygamberliği kabul ederken, diğer taraftan İbrahim'in peygamberliğini kabul ettiği farkedilen bir grubun problemi, bir roman üslubuyla ele alınmıştır. Allah'ın varlıkta tek olduğunu ifade eden referans da, Berahime'den çok Geylânî'nin kendi felsefî eğilimleri ve tutumlarını göstermektedir. Putperest olmaları ve gerçek Berahime'nin kıyafetlerini (ve adını) çalmalarına rağmen, sahte Berahime'nin düşünce sistemi, İbnu'l-Cevzî'nin, varlıkların sayısını çoğaltma düşüncesinin güzel bir varyantıdır. Ancak tüm bu bağımsız bilgi, uzlaştırıcı ve yaratıcı rasyonel tahminler ve önyargılı hükümler sebebiyle, bunları tam olarak takdir etmek zordur. Bu âlim de dil

<sup>42</sup> İbnu'l Cevzî, Ebu'l Ferec Abdurrahman, *Telbisu'l-İblis*, nşr. M. M. Islambuli (Damascus, 1396/1976), 65 ve 69-70. Krş. Kraus, "Beitrag", 342-359.

<sup>43</sup> Bunun için R. A. Nicholson'ın *Studies in Islamic mysticism*' isimli çalışmasının "The perfect Man" bölümüne bz., Cabbidge, 1921, 77-142.

<sup>44</sup> el-Geylânî, Abdül-Kerim b. İbrahim, *el-İnsar'ul-Kâmil fi Marifetil Evâhir ve'l Evâil*, Kahire, 1368/1949, II, 80.



oyunlarına ve özgün taklide angaje olmaktan kurtulamamıştır: Onun da yazacağı, kendi romanı vardır.

Yedinci asır Hicaz tarihinin yazımı çalışmasındaki tecrübesine dayanarak (bu ifade yerindedir) Wansbrough, üzülerək, "müphemlik faktörünün", tarihçiler nezdinde özellikle mâkbul bir şey olmadığı" sonucuna varmıştır.<sup>45</sup> Her ne kadar bu bakış açısıyla ortaçağ Müslüman meslektaşlarından farklı olmadıklarını düşünse de, aslında Wansbrough, modern tarihçileri kast etmişti. Belki de bunun, nasıl olacaksa, müphemlikle uzlaştırılması mümkün olabilir. Modern romanlar (modern filmler gibi ) bazen öykülere benzer, sonlardan kaçınırlar. Modern tarihçiler de, eğer disiplinlerinin hermönetik tabiatı ve epistemolojik sınırlarının tam olarak farkına varırlarsa onlar da aynı şeyi yapmak zorunda kalabilirler. ♦

<sup>45</sup> Wansbrough, "Res ipsa", 15.

## DÜNYA BARIŞININ SAĞLANMASINDA DİN TEMSİLCİLERİNE DÜŞEN SORUMLULUK

Mehmet AYDIN\*

Bugün dünya nüfusunun sekiz milyara yaklaştığı tahmin edilmektedir. Bu demografik dağılımın sosyolojik yönden iki önemli belirleyici özelliği vardır: Bunlardan birincisi, etnik aidiyet, diğeri dinî aidiyettir. Dünya üzerinde bulunan insanların belirleyici özelliği bu iki sosyolojik karakter yapısıyla dikkat çekerken; dinî aidiyetin bölgesel ve etnik yönden daha bir dikkat çekici olduğu görülmektedir. Çünkü etnik köken, çoğu zaman dinî aidiyetin manevî atmosferi içinde erimekte ve ön plana çıkmaktadır. Bugün dünyadaki demografik duruma göre, dinlerin dağılımını ele almak bir anlamda dünya barışının temininde bu din mensuplarının oynadığı rolü de belirtmek anlamına gelmektedir. Dünya nüfusunun yarısına yakını Hıristiyanlar, Müslümanlar, Yahudiler ve bunlardan kaynaklanan yeni dinî cereyan mensupları oluşturmaktadır. Dünya nüfusunun diğeri yarısını da Hind kökenli dinler olan Hinduizm, Budizm, Sikhler ve Jainistlerle, Çin kökenli dinler olan Konfüçyanizm ve Taoizm teşkil etmektedir. Dünyadaki bu dinî dağılım, dünya nüfusunun, çok azı müstesna, bir dinî aidiyete mensup olduğunu göstermektedir.

Dünyadaki bu dinî aidiyeti coğrafi olarak dünya haritası üzerinde yerleştirmeye çalıştığımız zaman, karşımıza şöyle bir manzara çıkmaktadır: Avrupa kıtası, büyük çoğunlukla Hıristiyanlarla meskûn iken, Afrika büyük oranda Müslümanlarla dolu, Asya Müslümanlar, Budistler, Hinduistler, Şintoistler ve Konfüçyanistlerle meskûndür. Amerika ve Avustralya genelde Hıristiyan temayüllerin ağırlığı altında bulunmaktadır. Dinlerin dünyadaki dağılımı ile dünya barışı arasında bir ilişkinin olup olmadığını incelediğimizde, dünya barışını tehdit eden birçok faktörle karşı karşıya geliriz. Bunların başında fakirlik, siyasî gerginlikler, ırkçı çatışmalar, dinî çatışmalar ve tabii felaketlerin sonucunda meydana gelen göçlerin sağladığı etnik, dinî ve sosyal gerginlikler gelmektedir.

Görüldüğü gibi dünyamız dinî, etnik, sosyal ve doğal afetlerin sonucunda barışı ve huzuru kaybetmiş ve gerek ferdi ve gerekse sosyal boyutlu birçok problemin içinde boğulmakla karşı karşıya kalmıştır. Dünyamızda sadece dine dayalı gerilimlerin sebep

\* Prof. Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, maydin@selcuk.edu.tr

olduğu sosyal barışın yok olması bile, tek başına üzerinde durulması gereken ciddi bir problemidir. Bugün, İrlanda'daki Katolik-Protestan çatışması, İslam ülkelerindeki fundamentalist akımların sebep olduğu sosyal ve siyasî gerilim, Hindistan'daki dinî kökenli çatışmalar, Beyrut'ta ve Balkanlar'daki Hıristiyan-Müslüman kavgaları, Filistin'deki Musevî-Müslüman savaşı, ciddi manada dünya barışını tehdit eden unsurlar olmuştur ve olmaya devam etmektedir.

Aslında bütün dinler, barışçıl hedefler göstermekte ve mensuplarını bu barışçıl hudutlar içinde kalmaya zorlamaktadırlar. Bugün dünya nüfusunun hemen hemen yarısını teşkil eden Yahudiler, Hıristiyanlar ve Müslümanlar, kendi dinlerinin buyruklarına sadık kalmış olsalardı, dünyada barışın teminine son derece önemli bir katkı sağlardı. Çünkü bu üç dinin, Hz. İbrahim'in mirasını taşıması onun Halil (Allah'ın Dostu) isminin bu üç dinde temellendirilmesi, başlı başına dünya barışı için bir ümit kaynağı olmasına yetmektedir. Hz. İbrahim, her üç dinin beslediği çok önemli bir peygamber kaynağıdır. Bunun için Yahudilerin, Hıristiyanların ve Müslümanların Hz. İbrahim'den alacakları çok önemli mesajlar vardır. Zaten bu üç dinde Hz. İbrahim'in temel felsefesi korunmuş ve her üç din mensubu için bu mesajlar, bir hayat felsefesi meydana getirmiştir. Hz. İbrahim'in bu üç dine bıraktığı en temel miras "Tanrı'nın Birliği" her şeyi yaratanın Allah olduğu ve Allah'ın rahmetini ve bereketini bütün insanlıktan esirgemediği konusudur. Her üç din, monoteist çizgide Hz. İbrahim'in bu mirasını devam ettirmektedirler. Yahudilik on emrin birinci maddesi olarak Allah'ın vahdaniyetini temellendirirken, İslamiyet de dinin temeline Allah'ın vahdaniyetini koymaktadır. Hıristiyanlık bir'de üç, üç'te bir sistemiyle monoteist yolda olduğunu iddia ederken yine "Allah'ın Birliği" üzerinde durmaktadır.

Elimize kutsal kitabı geçen ilâhî dinlerin başında Yahudilik gelmektedir. Tora, Talmud ve Kabbala'da şekillenen Yahudilik, zannedildiği kadar bencil ve dışa kapalı bir din olarak görülmez. Yahudilik de dünya barışının temininde ılımlı bir yol izlemektedir. Her ne kadar Dinler Tarihi kitapları, Yahudiliği "Millî Dinler" içinde tasnif etse de, Yahudiliğin millî din boyutunda kaldığını söylemek oldukça zordur. Dünya barışının sağlanmasında Dinlerarası Diyalog çok önemli bir vasıta. Diyalogdan söz edildiği zaman, Yahudiliğin buna ilgi duymadığını söylemekte bir haksızlık olacaktır. Çünkü Yahudi bilginleri, Tora'yı yorumlarken, Nuhî'lerinde Allah yanında kurtuluşa erebileceklerini ifade etmişlerdir. Buna göre Hz. Nuh'un yedi kanunu olan, putlara tapmamak, Tanrı'ya küfretmemek, adam öldürmemek, hırsızlık yapmamak, zinadan kaçınmak, canlı hayvanlardan et koparıp yememek, adil ve dürüst olmak gibi hususlara iman eden, Yahudilerin dışındaki din mensuplarının, dünya ve ahirette kurtuluşa ereceklerine inanan Yahudilerin, dinler arası gerilimlere giden yolları kapadıkları görülmektedir. Bugün dünya Yahudiliğindeki çok değişik akım ve cereyanlara rağmen, genel Yahudi felsefesinin bu doğrultuda kendini gösterdiğini görmek, dünya barışı için ümit verici bir durum arz etmektedir. Yine Yahudilikte, insana verilen önem, insanın saygınlığı açısından ve dünya barışı açısından dikkat çekicidir. Tora'da "Allah'a benzeyen insanın" yaratılışından bahsedilmektedir.<sup>1</sup> Burada insanın, Allah şeklinde yaratıldığı ve ona bunun bir imtiyaz olarak verildiği ifade edilmektedir.<sup>2</sup> Değişik Tora tefsirlerinde bu cümlelerin çok farklı yorumları yapılmıştır. Bunlara göre, insanın Tanrı'ya benzemesi, yaratılıştan itibaren insanın özel boyutta olduğunu ve yaratıcının işareti

<sup>1</sup> Tekvin: 1/26.

<sup>2</sup> Tekvin: V/1.

olan eşsiz zekâ yeteneğiyle Tora'nın daimî bir harikası olma özelliğini yansıtmaktadır.<sup>3</sup> Aynı şekilde Yahudiliğin "insan öldürme" eylemini yasaklaması,<sup>4</sup> yine insan hayatına duyduğu saygının bir ifadesidir. Bugün dinler adına yapılan terörizmin insan hayatına yönelik bütün eylemlerini Yahudilik hiçbir zaman tasvip etmemiştir. Bu açıdan, Filistin'deki "masum insanların katli" ne Yahudiliğin ne de İslamiyet'in caiz gördüğü bir eylem tipi değildir. Bu olsa olsa, siyasal gözü dönmüşlüğü ve fanatizmin sonucunda olmaktadır. Bunun sebebi cehalettir. Diğer yandan sosyal dayanışmaya da Yahudilik çok önem vermektedir. Tora'da elliden fazla yerde *garip* kelimesi kullanılmış ve garibe karşı iyi davranmak emredilmiştir.<sup>5</sup> Böylece Hz. İbrahim'e dayanan bir din olarak Yahudilik ve Yahudiler, dünya barışına giden yolda kendilerine düşen görevi yapabilirler. Dinleri hiçbir zaman, Yahudileri barıştan uzak tutmamaktadır.

İbrahimî dinlerden Hıristiyanlığa, dünya barışı açısından yaklaştığımız zaman çok daha farklı bir durumla karşı karşıya kalmaktayız. Hıristiyanlığın temel doktrinel kaynakları olan İncillerde ve yeni Ahit'teki mektuplarda, diğer insanlara karşı Hıristiyanlığın kapalı olmadığını, bilâkis herkese açık olduğunu görüyoruz. Hıristiyanlığın diğer din mensuplarına karşı sadece misyonerlik ruhu içinde yaklaştığını söylemek doğru değildir. Hıristiyanlık, yapısal olarak da barışçıl bir dindir. Nitekim İsa, bu konuda şunları söylemektedir: "Kötüye karşı koyma ve senin sağ yanağına kim vurursa ona ötekini de çevir ve gömleğini isteyene abanı de ver"<sup>6</sup> diyerek barış önerisinde bulunmaktadır. İsa, dünya barışı için son derece önemli tavsiyelerde bulunmuş ve şöyle demiştir: "Düşmanlarınızı sevin. Size zulmedenler için dua edin."<sup>7</sup> Hıristiyanlığın sosyal barışın temini için koyduğu temel prensiplerden birisi de "komşuyu sevme" prensibidir.<sup>8</sup> Yahudilikteki garibe karşı sergilenen tavırla, on emrin, dokuz ve onuncu emirlerinde "Komşuna karşı yalan yere tanıklık etmeyeceksin, komşunun evine, karısına, erkek veya kadın kölesine, öküzüne, eşeğine, hiçbir şeyine göz dikmeyeceksin."<sup>9</sup> emirleri, sosyal barışın temini için müşterek anahtarlar olarak kabul edilebilir.

İslam'da da komşuya iyilik yapmak<sup>10</sup> ve Müslüman'ın, Müslüman'a eliyle ve diliyle zarar vermemesi gerektiği<sup>11</sup> hususu ısrarla dile getirilmiştir. Böylece, dünya nüfusunun yarısını oluşturan üç dinin mensupları kardeşliği, kardeş sevgisini mesajlarının temel felsefesi yapmaları gerekir. Kuran-ı Kerim'de "Kötülükleri iyilikle giderin"<sup>12</sup> emri verilirken, müminler de "Gayz ve kinlerini yutarlar ve insanları affederler"<sup>13</sup> şeklinde vasıflandırılmaktadır. İslam sûfleri bu felsefeyi doruk noktaya çıkarmışlardır. Mesela Sûfî b. İmâd şöyle der: "Kemâle eren, düşmanlarına iyilik etmeli, çünkü onlar, ne yaptıklarını bilmezler. Böylelikle o, Tanrı'nın sıfatlarıyla donatılır. Çünkü Allah, kendini tanımayan düşmanlarına bile her zaman iyilikte bulunur."<sup>14</sup> Yahudilerden Chassidimler

<sup>3</sup> W. Guuther, Plaut, The Torah A Modern Commentary, New York, 1981, s. 28.

<sup>4</sup> Çıkış: XX/13.

<sup>5</sup> Levililer: XIX/13; XVIII/34.

<sup>6</sup> Matta: V/39-40; Luka: VI/29.

<sup>7</sup> Matta: V/44-45-46.

<sup>8</sup> Matta: V/18-19-43; Markos XII/31.

<sup>9</sup> Çıkış: XX/16-17.

<sup>10</sup> Buhârî, Edeb, 123.

<sup>11</sup> Buhârî, İman, 4, 5.

<sup>12</sup> Mü'minûn: 96.

<sup>13</sup> Al-i İmran: 134.

<sup>14</sup> Tor Andrea, Die Person Mohammeds in Lehre und Glauben Seiner Gemeinde Uppsala, 1918, s. 223.

de (donuk öğretiyeye karşı dinamik bir dindarlığı savunanlar), şöyle bir talepte bulunurlar: "Kötü ve zor anlarda dindar olan kişi, kötülüğe kötülükle mukabele etmemeli, bilâkis ona kin besleyenleri ve zulmedenleri affetmelidir. Hem günahkârları da sevmelidir. Dindar kişi, Tanrı nazarında günahkâr kişinin kendisi kadar değer sahibi olduğunu, kendine devamlı söylemelidir. Tanrı'nın sevdiği kişiye nasıl olurda nefret beslenebilir."<sup>15</sup> Bu Yahudi sözleriyle, İsa'nın "Dağdaki Vaazı"ndaki sözleri arasında ciddi şekilde benzerlik dikkat çekicidir. İsa, dağdaki vaazda Hıristiyanlara barışın anahtarları olan açgözlü olmamayı, yumuşak olmayı, merhametli olmayı, barışı sağlamayı, tavsiye etmektedir.<sup>16</sup> İlahî dinlerde, Tanrı'nın her şeyi kaplayan merhametinin kulları tarafından da icra edilmesi, önemli bir taleptir. Hatta bu düşünce, birçok dindeki güçlü bir beraberlik bilincini ortaya koymaktadır. Friedrich Heiler (1892-1967), batı medeniyetini, Yunan ve Helenistik etiğe, İsrail peygamberliğine ve bundan doğan Hıristiyanlığa borçlu oldukları konusunun üstünde ısrarla durur.<sup>17</sup>

Dünya nüfusunun yarısını oluşturan ilâhî dinler, dünya barışı için bu muhteşem temelleri atarken, bu din mensuplarının bu mesajlara kulak vermesi, gerekmektedir. Tarihte yaptıkları yanlışların bugün de devam ettirilmesi, dünya barışı için gerçek bir tehdit oluşturacaktır. Bunun için ilâhî din temsilcilerinin, kendi dinlerinin dünya barışı için ortaya koyduğu temel prensipleri, uygulama alanına koymalıdır ve dünya barışı için çaba sarf etmelidirler. Bu açıdan Yahudilik, Hıristiyanlık, İslam ve Zerdüştlük çok ciddi bir ittifak oluşturmaktadır. Bütün bu dinler, ortaya koydukları monoteist ve ahlâkî değer yargılarıyla insanlığa barış, huzur ve işbirliği sunmaktadırlar. Bu din mensupları kendi dinlerinin bu evrensel mesajına kulak verip, onları uygulama alanına koydukları gün, dünya barışı büyük ölçüde gerçekleşecektir.

Dünya nüfusunun öbür yarısını teşkil eden Hind ve Çin kökenli dinlere "dünya barışı" açısından baktığımızda da çok ilginç mesajlarla karşı karşıya geliriz. Bugün yarım milyon mensubu olan Budizm, insanlar arasındaki ilişkide tevazuu öne çıkaran ve kalp huzurunu elde etmek için "arzuyu" öldüren bir dinî propaganda sistemine sahiptir. Mistik boyutlu ve dünya ile ilişkisi olmayan bir din olarak Budizm'in, mensuplarına kanaati, dünyadan kaçışı, hırs ve kaptislerini yok etmelerini tavsiye ederken, aslında bir tevazu ve barış ortamı meydana getirdiğini söyleyebiliriz. Budizm'de sevgi ve merhamet yan yana bulunmaktadır. Sevginin sınırsızlığı, sevgi, acıma ve sevinç meditasyonu hakkındaki şu formülde çok güzel şekilde ifadesini bulmaktadır: "Tefekkür eden keşiş, kalbini dolduran sevginin kuvvetini, semanın bir bölgesinin üzerine salar. Aynı şekilde ikinci, üçüncü ve dördüncü semaya doğru yukarıya ve aşağıya, enine ve her yöne kalbini dolduran engin, sınırsız, büyük kin ve kötülükten arınmış sevgisinin kuvvetini bütün dünyanın üzerine salar."<sup>18</sup> Mahayana Budizm'de ise sevgi, bütün varlıklara yönelik bir hizmet anlayışına bürünmektedir. Bu hizmet anlayışını şu sözler açık şekilde göstermektedir: "Suyun elemanları, nasıl bütün çimlerin, çalılırların ve bitkilerin büyümelerini sağlarsa, aynı şekilde Buda'nın müridi de, bütün varlıkları tasdikî sayesinde tomurcuklanır. O, bütün varlıkların berrak özelliklerinin büyümelerini

<sup>15</sup> Paul Levertoff, Die Religioese Denkweise der Chasidim Nach den Quellen dargestellt, Leipzig, 1918, s. 89.

<sup>16</sup> Matta: V/1-11.

<sup>17</sup> Heiler, "Die Bedeutung der Religione für die Entwicklung des Menschheits-und Friedensgedankens" Ökumenische Eiuheit II, Nr. 1, s. 1-29.

<sup>18</sup> Digha-Nikaya XIII: 76 Vd. Heiler, Buddhistische Versenkung, s. 24.

ve gelişmelerini sağlar.”<sup>19</sup> Bir Budist keşişin ana görevi, başkalarının elemelerini bertaraf etmektir. Bunu da onların elemelerinin yerine geçecek olan kendi elemeleriyle takas yaparak yapar. O şöyle düşünür: “Ben bütün elemelerin yükünü kabulleniyorum. Bütün varlıkların kurtuluşu benim adağımdır. Ben bütün varlıkların elemelerinin toplamını üzerime almalıyım... Ben iyinin köklerini kemale götürmeliyim ki, bütün varlıklar sonsuz mutluluğa, ersinler.”<sup>20</sup> Sosyal barışın temininde Budizm’in işlediği “Düşmanların bile sevilmesi” konusu, Hıristiyanlığa özgü bir felsefe değildir. Bu felsefe hem Hind hem de Çin felsefesinin üzerinde önemle durduğu bir konudur. Hakîm Lao-Tse, “Düşmanlığa iyilikle mukabelede bulunmayı”<sup>21</sup> tavsiye eder. Li-Ki de “Kine iyilikle mukabelede bulunulması sayesinde kişi, insanlığı kendi şahsına alıştırır.”<sup>22</sup> der. Hinduizm’in kutsal metinlerinden olan Mahabharata’da ise şunları okuyoruz: “Bir düşmana bile eve geldiği zaman münasip misafirperverlik gösterilmelidir. Bir ağaç, onu kesmeye gelenlerden bile gölgesini esirgemez.”<sup>23</sup>

İnsanlar arası ilişkilerde Budist kesişlerine uygulamaları gereken prensipleri Buda şöyle açıklamaktadır: “Eğer, keşiş, eşkıya veya katil olsanız ve çift dişli bir testereyle birinin uzvunu diğerinin peşinden kopartsanız ruhunuz kin ile dolmuşsa, işte bu sebeple böyle olan hiçbir kişi benim dinimin mensubu olamaz.” Aynı şekilde Buda şöyle devam eder: “Ruhunuz heyecanlandırılmamalı-kötü söz sarf etmeyin-lütufkâr ve merhametli olalım- iyimser olalım- kindar olmayalım-insanlara iyimser ruh ile nüfuz edelim-sınırsız, geniş, ölçülemez düşmanlıktan ve kindarlıktan uzak bir ruh ile yaklaşalım.”<sup>24</sup> Buda’nın sadık bir müridi olan Kral Aşhoka, (M.Ö. 273-232 Saltanat Dönemi), iki bin yıl önce hükümlerinin barışa açılan penceresinden şunları söylemiştir: “Yabancı dine saygı gösteren, kendi dinine saygı göstermiş olur ve yabancı dini kötüleyen de kendi dinine zarar vermiş olur.”<sup>25</sup> Aynı şekilde Kuran-ı Kerim’de de “Müşriklerin Allah’tan başka taptıkları putlara sövmeyin ki, cehaletle haddi aşarak Allah’a sövmesinler”<sup>26</sup> buyrulmaktadır. Gerek Kuran-ı Kerim’in ve gerekse Aşhoka’nın, karşı dinlere saygıyı tavsiye etmesi, din adına yapılan ve yapılacak kavgaların önüne geçilmesi hedefini gütmektedir. Bu ayete göre başkasının kutsal alanına müdahale edenin, kendi kutsal alanına müdahale olunmaktadır. Bu ise, barış değil; kavganın devamıdır. Halbuki hiçbir din, kavgayı istememekte ve toplumsal barışın gerçekleşmesi için çaba sarf etmektedir.

Buraya kadar yaptığımız açıklamalar doğrultusunda şu sonuca rahat bir şekilde varabiliriz: Dünyadaki mevcut dinler, teorik planda dünya barışının temini için gereken malzemeyi vermektedirler. Yahudilikten, Şintoizm’e kadar bütün dinlerde bunu görmek mümkündür. Dünya dinleri, barışın ve huzurun temellerini atacak prensipleri sundukları halde, niçin dünya barışının temininde dinler ve onların temsilcileri gerekli

<sup>19</sup> Kasyapa-Parivarta, Wintemitz, der Mahayana-Buddhismus Religionsgeschichtliches, Lesebuch, Tubingen, 1930, s. 36.

<sup>20</sup> Vajradhvaja-Sutra in Siksha-Samucaya 280 vd; Wirternitz, Mahayana-Budhismus, s. 34.

<sup>21</sup> Tao-Teh-King, s. 63.

<sup>22</sup> Li-Ki, 29/12; Krş: R. Wilham, Kungfutse Gespreach (Jena, 1921) s. 164.

<sup>23</sup> Mahabharata 12, 5528.

<sup>24</sup> Majjhima-Nikaya 21, K. E. Neumann, Die Reden Gotama Budelhos aus der Mittleren Sammlung I, München, 1921, s. 352.

<sup>25</sup> Friedrich Heiler, Dinlerin İşbirliğinin Yol Açısı Olarak Dinler Tarihi, Dinler Tarihinde Metodoloji Denemeleri, türk. Çev. M. Aydın, M. Şahin, M. Soyhun, Konya, 2003, s. 140.

<sup>26</sup> En’am: 108.

rolü üstlenemiyorlar? İşte asıl problem, bu sorunun cevabında yatmaktadır. Şunu burada hemen belirtelim ki insanlar, aidiyet hissettikleri dinleri yeterince bilmemekte-dirler. Ne kendi dinlerini, ne de yabancı dinleri bilmeyen insanlar, dinî duygularla de-ğil; pragmatik ve çıkar duygularıyla hareket etmektedirler. Bu konu da dinî kurumlara ve dinî liderlere çok önemli görevler düşmektedir. Bu açıdan onların da görevlerini tam olarak yaptıkları söylenemez. Halbuki düşmanlık yerine, işbirliği, dayanışma ve barışın temini için dinî liderlere çok önemli görevler düşmektedir. Siyasî, iktisadî ve etnik baskılara rağmen hakikatleri söyleyebilen dinî liderlerin, dünya barışının temi-ninde payları büyük olacaktır. Yahudilik, Hıristiyanlık, İslamiyet, Hind ve Çin kökenli dinlerin temel kutsal kitaplarına göre, din adına yapılacak bütün zulümler yasaklan-mıştır. Bu dinlerin hiçbiri, dinî terörizme izin vermez. Hepsinin temel felsefesi, insana saygı ve hayata saygı üzerine dayanmaktadır. Bunun için geliniz, hepimiz önce kendi dindaşlarımızı, sonra da diğer dinlerin mensuplarını bu alanda eğitelim. Dinlerin engin toleransını, hoşgörüsünü ve birlikteliğini bütün dünyaya yayalım. Belki o zaman bütün insanlığın beklediği sosyal barış gerçekleşir ve insanlık, çokluk içinde birlikte yaşama idealine ve huzuruna ulaşır.

Böyle bir dünyanın inşasında her dinin liderlerine ve mensuplarına düşen gö-rev, barış ve huzur dolu dinlerinin mesajlarını, bütün insanlığa öğretmeleri ve bu uğur-da gereken çabayı sürdürmeleridir. ♦

## İSLAM HUKUKU AÇISINDAN İSRAF EKONOMİSİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

İsmail KÖKSAL\*

Ekonomi, iktisadî meseleleri inceleyen bir ilimdir. Bütün toplumlarda maddî açıdan ana gaye, zenginleşmeyi sağlamaktır. Bunun bir yönü faydalı üretimi artırmaktan geçerken, diğer yönü de mevcudu yerinde kullanmaya dayanmaktadır.<sup>1</sup> Bu her iki yönün rantabl kullanılmasına verim ekonomisi demek mümkünken, aksine de israf ekonomisi denebilir. Ki, Güner de verim ekonomisini; coğrafyayı, insanı, yer altı ve yer üstü kaynaklarını, zamanı en üstün verimi alacak şekilde teşkilatlandırmaya, çalıştırmaya ve tesirli kılmaya götürecektir kültür ve iktisat politikalarının tümü olarak tanımlar.<sup>2</sup>

İsraf, Arapça bir kelimedir ve bir konuda aşırı gitmeyi ifade eder.<sup>3</sup> Gereksiz harcama yapmayı ifade eden bir deyim olarak dilimizde iştihar etmiştir. Bu yönüyle de bütün dinler gibi İslam'da da haram kılınmıştır.<sup>4</sup> Dolayısıyla iktisat, malı israfadan kullanma ve harcama anlamına gelir.<sup>5</sup>

İslam, israfı yasaklamış ve Müslüman'ın itidal ölçüleri içerisinde hareket etmesini istemiştir. Bu konuda ifrat ve tefrite, israf ve cimriliğe düşülmemesi gerektiği ayet ve hadislerde belirtilmiştir.<sup>6</sup>

İktisatla itidal zihniyeti arasındaki ilgi, İbni Haldun'un da (809/1406) üzerinde önemle durduğu bir konudur. Ona göre servetin artması, lüks ve israf temayüllerini güçlendirir. Çünkü çoğalan malın, nasıl tüketileceği problemi ortaya çıkar. Yine israf

\* Yrd. Doç. Dr., Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ikoksal@firat.edu.tr

<sup>1</sup> İslamın iktisat politikası için bkz.: Hamidullah, *Muflammed, Modern İktisat ve İslam*, Çev.: Salih Tuğ, Ahmet Sait Mtb., İst.-1963, s.15-16.

<sup>2</sup> Bkz.: Güner, Ağah Oktay, *İsraf Ekonomisi*, Damla Y., 5. baskı, s. 260; Güner, Ağah Oktay, *Verim Ekonomisi*, Damla Y., İst.-1997, s. 463-464.

<sup>3</sup> İbni Manzur, Ebu'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükrim, *Daru Sadr*, Beyrut-1410/1990, 1. baskı, s. 9/150.

<sup>4</sup> Şafak, Ali, *Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Rehber Y., Ank.-1992, 1. baskı, s. 224.

<sup>5</sup> Yeniçeri, Celal, *İslam Açısından Tüketim ve Tüketicinin Korunması ve Ev İdaresi*, İFAV Y., İst.-1996, s. 55, 108.

<sup>6</sup> Bkz.: İbni Kesir, el-Hafız İmadüddin Ebi'l-Fida İsmail ed-Dimaşki (774), *Teşîru'l-Kur'ni'l-Azim*, İhtisar ve tahkik: Muhammed Ali es-Sabuni, Desaadet, s. 3/14-15.



zihniyetinin uyanması, halk tabakaları arasında gerginliklere neden olur. Çünkü tüketimdeki sınırsız konum, mevcutla iktifa anlayışına terstir. Dolayısıyla zenginlerin ölçüsüz hareketi, fakirleri tahrik eder. Böylece bu noktadaki mütfef hareket, ahlâk anlayışını sarsar ve milletlerin zayıflamasına, sonra da yıkılmasına yol açar.<sup>7</sup>

Biz her ne kadar ekonominin israf boyutunu inceleyeceksek de, bu terimin muhtevasına israf çerçevesinde değerlendirilebilecek her türlü imkanın zayi edilmesi girmektedir. Bu cümleden olarak, iyiye motive edilemeyen gençlik, işletilemeyen madenler, gerektiği gibi kullanılmayan toprak, istifade edilemeyen denizler ve akarsular, orman ve otlaklar... kısaca tam istifade edilemeyen veya asgariye elde edilebilecekken daha fazla fiyatla kazanılan her menfaat bir israftır. Ve bunların hepsi de bir yönüyle ekonomiyle ilgili olduğu için, israf ekonomisinin alt başlığı sayılır. Yine iş alanı açamama endişesiyle yapılan nüfus planlaması da bir potansiyeli değerlendirmemek manasına gelmektedir. Bu yönüyle de israf ekonomisinin bir parçasıdır. Halbuki genç nüfus, sosyal masrafları artırmadan verim sağlar. Türkiye’de ise bu nimetin kökünü kurutmak istercesine doğum kontrolüne yer verilmektedir. Güner’in ifadesiyle; kültür emperyalizmi hayal gücümüzü bile köreltmıştır. Zira milletin daha çok çalışmasını ve istihsalin artırılmasını düşünmek yerine, doğumu azaltmak planlanmaktadır. Halbuki nüfus daima kalkınmanın sürükleyici ve itici unsurudur.<sup>8</sup> Zira güçlü bir iç pazar olmadan sanayi sektörünün, yine ticaret, yatırımı teşvik ve gerçekleştirmek için ve hizmet sektörlerinin gelişmesi düşünülemez.<sup>9</sup> Zaten nüfus planlamasının altında, gelişmiş ülkelerin uzun vadeli hakimiyet politikaları vardır. Bu sebepten de bu konuyu finanse etmektedirler. Bu ülkeler dünya nüfusunun %25 ine, dünya ticaretinin de %75 ine sahiptir. Bu sebepten kendi ülkelerinde nüfusu teşvik etmektedirler. Zaten nüfus kontrolü aileyi menfaate dayalı, ruh ve ahlâk sisteminden uzak bir şirket haline getirmektedir.<sup>10</sup> Tabi manevi sorumluluk açısından vebali, ilgili kişilere düşmektedir. Ayrıca keyfiyetli nüfus artışının hiçbir zararı olmasa gerek. Bilimsel veriler de bunu gösterir.<sup>11</sup>

Meseleye üretim açısından bakıldığında; ürünlerin, karşılanmamış ihtiyaçları karşılama veya karşılanmış olsa bile daha iyisini yapma girişimine dayanması gerekir.<sup>12</sup> Dolayısıyla aynı kalitedeki ihtiyacın üstündeki üretim israf olduğu gibi, ihtiyaç olmadığı halde piyasaya sürülen mal da israftır. Binaenaleyh bilcümle moda değişiklikleri böyle sayılır. Çünkü firmalar öncelikli olarak kendi kârlarını artırmayı ve rekabetten aldığı zararı giderme amacını planlamaktadır.<sup>13</sup> Fakat bu amaçların İslam hukukuna göre külliyyen meşru olduğunu kabul edemeyiz. Bu sebepten tekelliliği sağlama adına yapılacak gayr-ı meşru tedbirler de israf ekonomisine bir destek mahiyetini taşır.

<sup>7</sup> Bkz.: *Mukaddimetü Tarifi'l-lber Ve Divani'l-Mübtedei Ve'l-Haber Fi-Eyyami'l-Arabi ve'l-Acemi ve'l-Berber ve Men Asarühüm Min Zevi's-Sultani'l-Ekber*, ed-Daru't-Tunisiyye Li'n-Neşr, 1993, s. 345-438; Döndüren Hamdi, *İslâmi ÖlçülerleTicaret Rehberi*, Erkam Y., İst.-1419/1998, s. 41-42.

<sup>8</sup> el-Mevdudi, Ebulala, *İslam Nazarında Doğum Kontrolü*, çev.: Ramazan Yıldız, Sebil Y., İst.-1967, s. 89.

<sup>9</sup> Bkz.: Türk, İsmail, *Maliye Politikası: Amaçlar-Araçlar ve Çağdaş Bütçe Teorileri*, S Y., Ank.-1979, 4. baskı, s. 198; Habakkuk, John H., *Nüfus Artışı ve İktisadi Kalkınma*, çev.: Selim İkin (İktisadi Kalkınma Seçme Yazıları) ODTÜ Y., Ank.-1966, s. 24 vd.; Öney, Erden, *Kalkınma İçin Yeni Bir Ticaret Politikasına Doğru*, Sevinç Mtb., Ank.-1973, s. 149-151.

<sup>10</sup> Bkz.: Güner, *İsraf Ekonomisi*, 210 vd.

<sup>11</sup> Arvasi, Seyyid Ahmed, *Türk İslam Sentezi I*, Burak Y., İst., 7. baskı, s. 224-226.

<sup>12</sup> Gürsel, Hüldan, *Firma Açısından Yeni Ürünlerin Planlanması ve Değerlendirilmesi*, Ank. Ü. SBF Y., Ank.-1979, s. 120.

<sup>13</sup> Gürsel, 121.

Düğün-dernek harcamalarında ölçülü davranmak kadar, hiçbir yiyeceği israf etmemek, yemeği sofraya gereğinden fazla koymamak, gereğinden fazla yememek<sup>14</sup> de israf ekonomisi kategorisindedir. Bu sebeple Osmanlı Devleti'nde toprağı ideal seviyede kullanma konusunda bir özen ve düzen vardı. Uygulamadaki tımar sistemine göre toprak işletenindi.<sup>15</sup> Bununla arazinin verimli kılınması hedef alınıyordu ve de başarılı.

Yine mevcut imkanlarımızla yapabileceğimiz ve daha ucuza üreteceğimiz şeyi dışarıdan ithal etmek ve pahalıya temin de israf ekonomisi cümlesindedir. Çünkü gereksiz yere fazla masraf yapılmaktadır. Bu cümleden olarak fahiş fiyatla alım-satım da israf ekonomisine girer.<sup>16</sup>

Yine vatandaşa normal şartlarda kazandırılacak olan, fakat başta idarecilerin, sonra da halkın sorumsuzluk duygusuyla ortaya çıkan ve istifade edilebileceği halde edilemeyen her imkan da israf ekonomisi çerçevesinde değerlendirilir. Dolayısıyla gereksiz yere çıkarılan her formalite ve bürokrasi, israf ekonomisini destekleyen bir parçadır. Zira insanların kolayca işlem yapmasını engelleyen gereksiz her tasarruf, idealler adına caydırıcı olmakta ve doğruları yapmayı engellemektedir.<sup>17</sup>

Otokritik açıdan baktığımızda bizden daha küçük toprağı, daha az imkanlara, daha kötü iklim ve coğrafya şartlarına, üstelik daha da fazla nüfusa sahip olan ülkeler, daha gelişmiş konumdadır. Japonya, Belçika, Hollanda, Almanya, Fransa, Danimarka, İtalya, Lüksemburg, İsveç, Norveç, Güney Kore, Tayvan... gibileri buna örneklerdir.<sup>18</sup> Çin'in bile kalkınma hızı % 9-10 gibi dünyadaki en ileri konumdadır. Zira bu ülkeler bize kıyasla kaynaklarını daha iyi değerlendirmektedirler. Dolayısıyla hem daha hızlı gelişmektedirler. Çünkü israftan ve israf ekonomisinden daha uzaktadırlar.

Yahudilerde olduğu gibi Japonya'nın kalkınmasında da en büyük tesir, çocuklarındaki millî şuurun var olmasındadır. Bu açıdan bakıldığında, bizdeki bilinç eksikliği de israf ekonomisinin en büyük âmillerinden birisini oluşturur. Bu durum aynı zamanda verim ekonomisine geçememenin de en büyük sebebidir. Bu da Marksist ve kapitalist bütün iktisatçıların kabulüyle, manevî dinamiklerin insan motivasyonunda etkili olduğu fikrinin teyidi manasına gelir. Öyleyse millî ve manevî duygulardan toplumu eksik yetiştirmek de, israf ekonomisini bırakamama ve verim ekonomisine geçememe konusunda en büyük engeldir. Toplum içerisindeki kardeşlik duyguları, karşılıklı saygı ve sevgi de bu cümleden olarak değerlendirilir. Zira birbirlerini seven insanlar, daha çok yardımlaşır ve fikir alışverişinde bulunurlar. Öyleyse bu fikri kıvılcımlayacak dinî ve ananevî değerleri vermeliyiz. Kaldı ki bu güzel duyguların olmayışı, haset ve rekabet duygularıyla engelleyici olarak da rol oynayabilir. Tabi, rekabetin olmayışı ve zararlı manadaki tekelciliğin de zararları pek çoktur.<sup>19</sup> Dolayısıyla bu meseleler de halledilmeden ideal ekonomiye geçiş mümkün olamaz. Bu ise eğitimin ekonomiye ne denli büyük katkı sağladığını gösterir. Mesela okullarda öğrenemediklerini veya öğretilmediklerini özel kurslarla temin etmeye giden bir sistem, her yönüyle israf içindedir. Sevmedi-

<sup>14</sup> Yeniçeri, *Tüketim*, 139.

<sup>15</sup> Bkz.: Richard A. Debs - Ferhat J. Ziadeh - Konrad Dilger, *İslam Hukukunda Mülkiyet Kavramı (İslam Hukuku Üzerine Araştırmalar)*, Usül Y., Kayseri-1994, s. 103-104.

<sup>16</sup> Yeniçeri, *Tüketim*, 139.

<sup>17</sup> Bkz.: Güner, *İsraf Ekonomisi*, 246.

<sup>18</sup> Bkz.: Güner, *İsraf Ekonomisi*, 165-167.

<sup>19</sup> Bkz.: Güner, *İsraf Ekonomisi*, 170 vd., 236.

ği mesleğe yönlendirilenler ile ehliyetsiz bir şekilde iş başı yapanların konumu ise bir başka yaradır. Belli kapasiteyi yakalamış nice beyinlerin de ülkelerinden şu veya bu sebeple ayrılmış olması ise daha da acı bir sonuçtur.<sup>20</sup>

## I. İSRAF EKONOMİSİNİN ETKENLERİ

### A. İNANÇ BOŞLUĞU:

Zamanımızdaki hakim Batı medeniyeti, refah ve tatmini tüketimde görebilir. Fakat İslamî mantıkla düşündüğümüzde aynı sonucu biz kabul edemeyiz. Zira hem gerçek itminan kaynağı bize göre farklı yerlerde, <sup>21</sup> hem de aşırı ve lüks tüketim, fiyatların yükselmesine, bu da dar gelir sahiplerinin ezilmesine sebep olur.<sup>22</sup> Dolayısıyla bir haksızlık ve zulmün oluşması söz konusudur. Zira zenginler isteklerine göre tatmin yolu ararken, fakirler aleyhine bir süreç hazırlamaktadırlar. Bu sebepten, bazen üretimi devamlı kılmak veya değişimi yaşamak için moda değiştirmelerine başvuran günümüz anlayışı, israfın yasaklığı prensibiyle red görecektir.<sup>23</sup> Beşerî sistemlerde ise malı elde etme, aynı zamanda onun istenildiği gibi tüketilebileceği hakkını verir. Zira malı kazanan sahibidir ve o da dilediğini yapabilir. Bu noktada bazı taşkınlıkları kısıtlayıcı olarak getirilen ölçüler de yine beşer prensibi olduğu için aşılmaz veya sabit sayılamaz. Fakat İslam'da beşer üstü ve net prensiplerle, tüketimin ancak meşru yoldan yapılabileceği beyan edilmiştir. Çünkü bir bütün olarak şer'i hükümlere uyma gereği -bu sonucu verir. Bu da mutlak insanîyet için değişmez güzelliklerin kalmasına sebep olmuştur.

### B. BİLGİ EKSİKLİĞİ:

İnsanlar, yaptıklarının zararını bilememe sebebiyle hatalarına devam edebilirler. Bunu millî şuur eksikliği de körükleyebilir. Çünkü vatan ve milletini sevmeyen insanlar, onların gelişmesini de istemezler. Eğer ikisi de birleşirse katmerli bir zarar ortaya çıkar ki, bunun da kötüsü Allah korkusu ve ahirette hesap vermeyeceği bilinciyle zuhur eder. Fakat hem kendi toplumumuzda hem de diğer toplumlarda örnekleri pek çok olması sebebiyle burada zikretmiyoruz.

Bir başka açıdan bakılınca, insanların gereksiz yere medhedilmesi, hak etmediği uygunsuz konumun devamını sağlar ki, bu da bir israftır. Böyle bir durum her meselede olabileceği gibi, ekonomi sahasında da olabilir. Neticede şahıslar, amaçlarına göre iyi yaptıklarını düşünebilir. Fakat vakıa, riya ve şöhretin artmasını göstermektedir. Zaten buna da sadece nefsî zaafı olanlar itibar eder.<sup>24</sup>

<sup>20</sup> Bkz.: Güner, *İsraf Ekonomisi*, 198 vd.

<sup>21</sup> Ra'd suresi, 13/28.

<sup>22</sup> Tabakoğlu, Ahmet, *İslam İktisadı Açısından Kalkınma (İktisadi Kalkınma ve İslam)*, İlimi Neşriyat, İst., s. 47 vd.

<sup>23</sup> Araf suresi, 7/31; Yine bkz.; Faruk, *İslamda Sosyal Güvenlik*, DİB Y., Ank.-1987, s. 32.

<sup>24</sup> Yeniçeri, *Tüketim*, 98-101.

## II. İSRAF EKONOMİSİNİN ÇARELERİ

### A. MÜLKÜN EMANET OLDUĞU İNANCI:

İslam'a göre gerçek hakim ve her şeyin sahibi Allah'tır.<sup>25</sup> İnsanlar geçici olarak ve onun adına mal mülk sahibi kılınmışlardır.<sup>26</sup> Bundaki amaç ise imtihanı<sup>27</sup> ve neticede de gerçek kulluğu temindir.<sup>28</sup> Bu durum insanlarda niyabeten bir mülkiyet hakkı vermesi gerekçesiyle, daima müvekkilin maksatlarının asıl hedef yapılması sonucunu vermektedir. Dolayısıyla İslam'daki ekonomik özgürlük kendine has bir tip çizer.<sup>29</sup> Bu cümleden olarak beşeri sistemlerdeki her isteğe göre mutlak tüketim anlayışı, İslam ekonomisinde olmayacaktır. Dolayısıyla bencillik ve lüks gibi gerekçelerle fıkhîta yerini bulamayacak tasarruflar da helal kabul edilmeyecektir.<sup>30</sup> Fakat bu bakış açısı İslam'ın servet biriktirme fikrini reddettiği manasına gelmez. Belki sırf malın mal olduğu için biriktirilmesinin manasız olduğuna işaret eder. Zira bu yönüyle mal insana istiğna duygusu vererek, kulluktaki var olması gereken Allah'a muhtaçlık fikrini siler.<sup>31</sup>

Her şeyin sahibi ve mâliki olan Allah, nasıl her şeyi güzel ve sağlam yaratıyorsa,<sup>32</sup> aynı zamanda abes olarak da yaratmıyor.<sup>33</sup> Öyleyse kul, hadiste de emredildiği gibi<sup>34</sup> Rabbinin bu ahlâkıyla ahlâklanmalıdır. Dolayısıyla yerinde ve güzel iş yapmalıdır.

### B. YARDIMLAŞMAYI TEŞVİK:

Beşerî sistemlerin böyle sapmalarına mukabil İslamî kültürde karşılıklı yardım ve hediyeleşme öne çıkar. Çünkü muhtaca yardım ilahî bir emirdir.<sup>35</sup> Ayrıca Müslüman Müslüman'ın kardeşidir, ona zulmetmez ve onu yalnız bırakmaz.<sup>36</sup> Yine mülkün kişiler elinde emanet olması, inançlı insanı, emaneti verenin arzusuna göre hareket etmeye memnun ve razı eder. Yani gerektiği yerde borç vererek yardımda bulunur.<sup>37</sup> Fakat kapitalist ahlâktaki birisi, bir başkasına neden yardım etsin ki?! Çünkü inançlı bir insana göre, mal ve mülkün gerçek sahibi, nimetlerinin kurallarına aykırı olarak tüketilmesine müsaade etmemektedir.

### C. KAYNAKLARI REEL DEĞERİ OLAN YERLERDE KULLANMA:

Mal, insan tabiatının istediği ve biriktirdiği şeydir. Fakat İslam'a göre şahıs veya tarafların her isteyip kabul ettiği şey mal sayılmaz. Ancak faydalı kabul edilen, bir

<sup>25</sup> Şura suresi, 42/49; Fetih suresi, 48/14; Yine bkz.: Hamitoğulları, Beşir, *İktisadi Vakfı Büyümenin Bunalımları ve İslam Kalkınma Modelinin Vadettikleri (İktisadi Kalkınma ve İslam)*, İlimi Neşriyat, İst., s. 30.

<sup>26</sup> Bakara suresi, 2/30.

<sup>27</sup> Mülk suresi, 67/2.

<sup>28</sup> Zariyat suresi, 51/56.

<sup>29</sup> Nakvi, N. Haydar, *Ekonomi ve Ahlâk*, Çev.: İlhan Kutluer, İnsan Y., İst.-1985, s. 96.

<sup>30</sup> Zerka, Enes, *İslam İktisadı – İnsan Refahına Bir Yaklaşım*, Çev.: Ahmet Tabakoğlu (İslam İktisadi Araştırmaları), Dergah Y., İst.-1988, I. baskı, s. 29, 35; Yine bkz.: Bozdağ, İsmet, *İnsanlığın Son Çerçevesi - Üçüncü Çözüm*, Emre Y., s. 266; Richard, A. Debs – Ferhat J. Ziadeh – Konrad Dilger, 97 vd.

<sup>31</sup> Bkz.: Alak suresi, 96/6-7; Fatır suresi, 35/15; Mutahhari, 8-9.

<sup>32</sup> Bkz.: Secde suresi, 32/7.

<sup>33</sup> Yeniçeri, *Tüketim*, 125-126.

<sup>34</sup> Temel hadis kitaplarında geçmeyen bir rivayettir. Fakat manası makuldur. Bkz.: el-Cürcanî, eş-Şerif Ali b. Muhammed, *Kitabü'l-Ta'rifât*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut-1408/1988, 3. baskı, s. 169.

<sup>35</sup> Maide suresi, 5/2.

<sup>36</sup> Buhari, *Mezâlim*, 3, (3/98).

<sup>37</sup> Beşer, 37 vd.

ihtiyacı karşılayan ve meşru dairedeki şeyler mal kabul edilir.<sup>38</sup> Mesela domuz eti helal, yani meşru olmadığı için mal kabul edilmezken, faydasının anlaşılmadığı dönemde hayvan gübresi, yine murdar et ve gereksiz köpek de mütekavvim (bizâtihi kıymet ve değeri haiz) olmadığı için mal kabul edilmemiştir.<sup>39</sup> Dolayısıyla rakı gibi haram içkiler hiçbir zaman mal tanımı içine girmez. Zira Hz. Peygamber (sav) "Allah Yahudileri kahretsin. Onlara içyağı yasaklanmıştı da satıp parasını yediler." buyurmuşlardır.<sup>40</sup> Öyleyse yapılan akit ve muamelelerin tarafların rızasına uygun olması kadar, İslam hukukuna aykırı bir mevzuya da sahip olmaması gerekir.

Ayrıca bu şart, hem üretim hem de tüketim açısından geçerlidir.<sup>41</sup> Dolayısıyla ihtiyaç olmadığı halde, imkanlar gereği israfa sebep olan harcamalar vb. muameleler reddedilecektir. Tabi israf meselesi değerlendirilirken; zarurî olanlar, rahatlık ve kolaylık sağlayanlar ve lüks maddeler farklı ele alınır. Hatta gerek yokken harcanılanlar daha farklıdır.<sup>42</sup> Dolayısıyla ticarî ve iktisadî muamelelerde İslam'a aykırı hiçbir işlem ve bu işlemin netice verdiği mal helal ve meşru sayılmayacaktır. Bu da insanların yaratılıştan gerektirdiği ihtiyaçlarına yatırım yapmayı netice verecektir. Tabi İslam'ı bir yasaklar bütünü algılamak yerine, istisnaları yasaklayan bir sistemdir, diye tarif etmek daha doğrudur.<sup>43</sup> Zira gerçek ekonomi ancak bu kurallar üzerine bina edilir. Koyduğu bu şartlarla da spekülâtif olmaktan öte gerçek bir piyasa oluşacağı için, ekonomi hakikî temeller üzerine oluşturulacaktır. Öyleyse önemli olan meşru dairede üretim ve kâr yapmaktır.<sup>44</sup>

Kolay yoldan kazanılan mallar, yine kolay israf edilir. Çünkü yorulmadan kazanılan bir kazanç vardır.<sup>45</sup> Bu cümleden olarak mirasyedi tipler, faiz ve kumardan kazananlar, rüşvet alıp verenler, hırsızlık mallar... kolayca harcanır. Bu noktada alınacak tedbirler de meselenin bir parçası sayılır.

Malı gerekli yerde harcama tarifinin kapsamına, temel ihtiyaçlar varken tali ihtiyaçlara harcama yapmamak da girer. Bunda malın az veya çok olmasıyla, fakir-zengin herkesin ihtiyacının gözetilmesi makul seviyede bir tahdit koyar. Bazen aynı ihtiyacın daha ucuza ve kısmen daha farklı bir mal ve yolla giderilmesini düşünmemek de israf olur. Tabi olarak bütün bunlarda toplumun genel kanaatinin de tesiri vardır.<sup>46</sup>

Yine haram zannıyla helal malların kullanılmaması da israf sayılır. Çünkü bu durumda yaratılmış olan nimetler reel değerinde kullanılmamaktadır. Bu sebepten Şâri' Teala "Allah'ın kulları için çıkarttığı zineti, temiz ve hoş rızıkları kim haram etmiş?!"<sup>47</sup> buyurur.<sup>48</sup>

<sup>38</sup> Bkz.: Döndüren, *Ticaret ve İktisat*, 39-40.

<sup>39</sup> Bkz.: Mutlu, İsmail, *Faiz – Ticaret*, Yeni Asya Gazetesi Y., İst.-1990, 2. baskı, s. 137-138.

<sup>40</sup> Buhari, *Büyu*, 103. (3/40).

<sup>41</sup> Bkz.: Bozdağ, 269.

<sup>42</sup> Yeniçeri, *İslam İktisadının Esasları*, 191.

<sup>43</sup> Bkz.: Eskicioğlu, 172.

<sup>44</sup> Bkz.: ed-Dibu, İbrahim, *Akdü'l-Mudarebe (İslam Hukuku ve Beşerî Hukuk Açısından Mukayeseli Bir Çalışma)*, Matbaatü'l-İrşad, Bağdat-1393/1973, s. 401 vd.

<sup>45</sup> Yeniçeri, *Tüketim*, 99, 114.

<sup>46</sup> Yeniçeri, *Tüketim*, 79-81.

<sup>47</sup> En'am suresi, 6/146.

<sup>48</sup> Yeniçeri, *Tüketim*, 82.

Yine gösterişe harcanan mal reel yerinde kullanılmadığı gibi, ipek gibi çok kıymetli bir malı basit bir elbise olarak kullanmak da israfa girer.<sup>49</sup>

Bütün bunlar İslam ekonomisinde tüketim ve kontrolün çok önemli olduğunu gösterir. Zaten gerçek müminlerin cimrilik ve israf arası bir yol tutacağını beyan eden ayet<sup>50</sup> ile "Ne eli sıkı, ne de savurgan ol. Sonra kınanır hale gelersin."<sup>51</sup> ayetleri bunu gösterir. Dolayısıyla insanların mallarında mutlak bir tasarruf hakkı yoktur. Hatta ihtiyaçtan arta kalanı vermeyi emreden ayet<sup>52</sup> de bunu gösterir. Dolayısıyla çok harcamalar yapan devletin her ihtiyaç sahibine ulaşamadığı bir toplumda, böyle teşviklere çok ihtiyaç vardır.<sup>53</sup>

Kaynakları reel yerlerinde kullanma kapsamına, üretim sermayesindeki bütün imkanları optimum olarak kullanmak da girer.<sup>54</sup> Çünkü imkan olarak verilen her şeyi yerli yerinde kullanmak ilahî bir emirdir. Yine adil ve net para biriminin kurulması da reel kullanım kapsamındadır. Çünkü insanlar mevcut malları ile değerlerini hesap ederken, net kanaat sahibi olmalı ve aldanıp aldatmamalıdır. Bu açıdan enflasyonun sıfır olması ve böylece devam etmesi hedef olmalıdır. Zira bu sağlanmadan tam ve doğru kritik yapılamaz.

### III. SİSTEMLERLE MUKAYESE:

#### A. KAPİTALİZMLE MUKAYESE:

Bu sistem; sermayenin ekonomiye hakim olduğu, özel mülkiyet ve serbest teebbüse dayanan bir rejimdir.<sup>55</sup> Liberalizm de bu noktada devletin müdahalesini asgariye indirme gayretiyle ortaya çıktığı için<sup>56</sup> kapitalizmin çocuğu sayılır. Kapitalizmin insanlığa katkısı, sürekli yeni icatları bulmaya zorlamasıdır. Bu da mevcut sermayeyi artırma düşüncesiyle vardır. Bu noktada düşündüğü sadece paradır. Gerçi para amaç da olsa, neticede insanı mutlu edeceği düşünülür. Dolayısıyla hür ve bağımsız insanın kendi seçtiği işte daha verimli olacağı düşünülür.<sup>57</sup> Yani din ve devletin ilkelerini hiçbir zaman takmaz. Gerçi sosyalizm gibi bunları reddetmez de.

Kapitalizm, tarihte bir alternatif olarak sürekli var olsa da, asrımızda ve özellikle sosyalist blokun çökmesiyle yeniden atağa kalkmıştır. İkinci Dünya Savaşı öncesi toplumun üretim açısından durağanlaştığı bir çağda otomobil sanayisinin keşfi, sonra onlara yapılacak yollar ve ilgili makinelerin icadı, savaşın başlamasıyla birlikte silah sanayisinin ve özellikle de nükleer silah sanayisinin keşfi, bütün bunlara paralel olarak petrolün önem kazanması, bilgisayarın ve uzay teknolojisinin keşfi... hep kapitalizmin üretme ve büyüme isteğinden ortaya çıkmıştır. Şayet bunlar olmasaydı belki halklar tıkanıp-sıkılacak ve sosyal patlamalarla sosyalist devrimler oluşacaktı. Engels de böyle düşünüyordu. Ama bir türlü olmadı.<sup>58</sup> Fakat böyle bir mantık, ekonomik büyüme adına

<sup>49</sup> Yeniçeri, *Tüketim*, 82.

<sup>50</sup> Furkan suresi., 25/67.

<sup>51</sup> İsra suresi. 17/27-28.

<sup>52</sup> Bakara suresi, 2/220.

<sup>53</sup> Erdoğan, 34-35 vd.

<sup>54</sup> Erdoğan, 62.

<sup>55</sup> Şafak, 248; Ovacık, 138; Demirci, 53.

<sup>56</sup> Döndüren, *Ticaret ve İktisat*, 355.

<sup>57</sup> Üstünel, Besim, *Ekonominin Temelleri*. Bilgi Basımevi, Ank.-1972, 2. baskı, s. 81.

<sup>58</sup> Bozdağ, 107.

her şeyi mübah saydığı için, fuzulî sayılabilecek pek çok üretim ve zararlı kabul edilecek pek çok usulün gelişmesine yol açar. Zira parayı kazanma ve üretimi artırma insan unsurunun önüne geçmiştir.<sup>59</sup>

Temel olarak herkesin serbest piyasa içerisinde ve özel mülkiyet dahilinde istediğini yapması, İslam ekonomi sistemiyle paralel bir sonuçtur. Fakat büyüyenin daha da büyüme yolları aramasına mukabil, dengesizlik ve fakirlik sebebiyle çıkabilecek sosyal patlamalar da sürekli gizli bir tehdit olarak mevcuttur. Böyle bir durumda hem mevcut sermaye birikimi, hem de bütün zenginler mallarıyla beraber yok olabilir ki, bu küllî bir israfın hazırlayıcısı konumundadır. Son Arjantin örnekleri bu durumu kısmen izah etmektedir.

Ayrıca bir beşer düzeni olan kapitalizmde, serbest piyasanın tamamen kendi lehine kanunları yapabilmesi; faiz, karaborsa ve şans oyunları gibi bütün para kazanma yöntemlerini mübah görmesi, fakir kesimleri sürekli bir cezalandırma manasına gelmektedir. Gerçi fiilen bu şekilde cezalandırma gibi bir kabul olmasa da, netice oraya varmaktadır. Yalnız sermayeyi büyütme amacıyla olan bir sistemde, faiz bir netice olarak her zaman mevcut kalacaktır. Zira faiz, kapitalizmin sebebi değil, neticesidir.<sup>60</sup>

Yine kapitalizmde insanlar birbirlerini rakip görürken, İslam'da kardeş görür. Bunlardan birincisi müsamahasız bir ezmeyi netice verirken, ikincisi hayırda yarış ve yardımlaşmayı doğurur. Zaten bir sistem olarak İslam'da, malî mal olduğu için biriktirmek çok güzel ve ideal kabul edilmez. Ancak mal ve zenginliğin gayesi, iyilik yapmak veya başka insanlara muhtaç olmamaktır. Zira müstakil mal yığma, bir şehvet türü olarak kabul edilmiştir.<sup>61</sup> Ayrıca imkanlar birer imtihan vesilesi olduğu için, her zaman kaybetme riski taşımaktadır. Fakat kapitalizmde mal biriktirmek bizatihi gayedir ve kullanma noktasında hiçbir önerisi yoktur.<sup>62</sup> Bütün bunlar ise maddî yönden alt tabakaların sürekli sefil kalması gibi bir sonucu doğurmaktadır. Halbuki İslam'daki zekat türü yardımlaşma müesseseleri fakirliği kısmen yok ederken, borçlulara yatırım için verilen payların yeni zenginler oluşturma ihtimali vardır. Çünkü serbest rekabet dışındaki piyasayı dengeleyecek hiçbir faktör yoktur.<sup>63</sup>

Sırf kapitalist ekonomilerin dinden uzak olabilme ihtimali veya fertleri bazı dinleri benimsese bile uygulama mecburiyetinin olmayışı, vakıf gibi tamamen müstakil özel kuruluşların çıkmasını da azaltmaktadır. Halbuki İslam'da sadaka-i câriye inancı gibi sevap düşüncesi böyle kurumları çok canlı kılmıştır. Bu sebepten vakıf hukuku da İslam ile kemale ermiştir. Hatta vakıf dışındaki kamu veya devlete ait işlerin ve özellikle malî mükellefiyetlerin sadece toplum ferdi olarak üzerimize düşen görevleri yapma sadedinde değerlendirilmesi;<sup>64</sup> bir devlet, sistem ve toplumun iyi seviyede işleyiş açısından yeterli değildir. Bu noktada İslam'ın vermiş olduğu manevî dinamiklerle mukayese edilemez.

Ayrıca malî kazanırken belli ölçüler aşılmamalıdır. Halbuki ahlâkî ve vicdanî duyarlılığını kaybetmiş insanların bunu göstermesi çok zordur. Hatta gerek de yoktur.

<sup>59</sup> Bkz.: Mutahhari, 113.

<sup>60</sup> Bkz.: *İslam'da Ekonomik ve Çağdaş Düşünce*, 17.

<sup>61</sup> Bkz.: Al-i İmran suresi, 3/14.

<sup>62</sup> Bkz.: *İslam'da Ekonomik ve Çağdaş Düşünce*, 43, 52.

<sup>63</sup> İbrahim Muhammed İsmail, 18.

<sup>64</sup> Bkz.: Öncel, Mualla – Çağan, Nami – Kumrulu, Ahmet, *Vergi Hukuku*, Ank. Üniv. Basımevi, Ank.-1984.

Fakat İslamî açıdan, bunlara sevap olduğu için belki daha teşvik edici konumdadır. Ölçü ve tartıda adalet, hırsızlığı engelleme, tefecilikten uzak olma, sermayeyi hayırda kullanma, cimrilikten uzak olma, gerekirse fedakarlık yapma... gibi duygular kapitalizmin sınırlarını aşar. Bunlar İslam ekonomisinin görünmeyen fakat etkin olan yanlarıdır. Bunlar direk olarak iktisat ilmi içinde işlenirse de ondan ilgisiz olduğunu kimse söyleyemez. Zira emanete riayet, iffet, adalet, ihsan fikri gibi unsurlar ekonominin dolaylı yönleridir. Fakat bunlar daha çok işletmenin yani ekonomiyi yönetmenin konusu olarak karşımıza çıkar.<sup>65</sup>

Kapitalist bir toplumda hayat standardı, mutlu azınlığın istekleri doğrultusunda zirveye yükselebilir. Zira ekonomik gücü elinde bulunduran kesim, üretimi yönlendirme işini de tekellerinde bulundurmaktadır. Tabi bu durumda yoksullar, zaruî eşyalarını bile alamaz hale gelebilmektedirler. Dolayısıyla fukaranın üstünden kazanılan imkanlar zenginlerin konforunu temin etmektedir. Yani toplumda bir kesim hayatını sürdürebilme gayreti içerisindeyken, diğer kesim zevklerini tatmin peşindedir. Halbuki asgarî ihtiyaçların karşılanması, bir toplum için herkese düşen bir görevdir. Ayrıca israfın olmaması gerekir. Bu israfın türü fazla üretim kadar, fazla tüketim de olabilir.<sup>66</sup>

## B. SOSYALİZMLE MUKAYESE:

Sosyalizmde şahsî mülkiyet olmadığı için ferdi israftan söz edilemez. Böyle bir mukayese ancak insan unsuruna tesiri açısından yapılabilir. Zira devletçi yapıyı da neticede insanlar yürütmektedir. Dolayısıyla şahsî mülkiyetin olmayışı, hiçbir israfı da bırakmamıştır diyemeyiz. Aksine insanlar özel mülkiyetlerinde olsa, harcamayacakları imkanları toplum kesesinden götürebilirler. Zaten sosyalist blok, toplum imkanlarının heba edilmesi sebebiyle yıkılmıştır. Bu imkanların maddî olması kadar, değerlendirilemeyen boyutları da vardır.

Tabi malî özerklik veya hürriyeti olmayan insanların başkalarına bağımlı hale geleceği de bir gerçektir. Bu sebepten İslamî ekonomik sistemin en büyük özelliklerinden birisi, insan için malî kazançtaki bağımsızlığının korunmasıdır.<sup>67</sup> Zaten bunu temin için İslam'da, fakirlerin bile onur ve gururu kırılmadan yardım yapılması önerilmiştir. Yine bunu temin için gizli verilen yardımın, açık verilenden daha hayırlı olduğu belirtilmiştir.<sup>68</sup> Zaten riya, minnet duygusu ve yapılan iyiliğin başa kakılması, yapılan infakın ecrini toptan götüreceği için kaçınılması gereken davranışlardandır.

## SONUÇ

I. İslamî kültür, İslam iktisadının bir zemini olmalıdır. Yani İslam ekonomisi bü-tünden bir parçadır.<sup>69</sup> Bu zeminde yetişen bir İslam iktisadının bencillikten ve israftan uzak olacağı kesindir. Ayrıca adil gelir bölüşümüne dayanan ve bu noktada orta bir yol tutan İslam,<sup>70</sup> dolayısıyla mümkün mertebe servet ve mülkiyetin yaygınlaştırıldığı bir sonuç verecektir. Bu noktada yapılan adil uygulama, yeryüzünde ayrıcalıklı tipleri daha

<sup>65</sup> Bkz.: Mutahhari, Murtaza, *İslami İktisadın Felsefesi*, çev.: Kenan Çamurcu, İnsan Y., İst.-1995, s. 8,26.

<sup>66</sup> Bkz.: Sadr, 2/315 vd.

<sup>67</sup> Taleğani, Mahmut, *İslam ve Mülkiyet*, çev.: Ahmet Saidoğlu, Yöneliş Y., İst.-1989, s.192.

<sup>68</sup> Bkz.: Buhari, Ezan, 36 (1/160-161).

<sup>69</sup> Sadr, 1/299 vd.

<sup>70</sup> Abdülmennan, Muhammed, *İslam Ekonomisi Toplumunun Kuruluşu*, Çev.: Ahmet Saidoğlu, Fikir Y., İst.-1989, 1. baskı, s1/182.



da azaltacaktır. Bu sebepten serbest piyasayla ferdî hürriyet kadar, eşitlik de düşünülmüştür. Zira kişiler büyümeye çalışırken, başkaları da o sahaya girme hakkına sahip olmaktadır.<sup>71</sup> Yine bir yandan fakirlerdeki imkansızlık sebebiyle gelebilecek olumsuzlukları giderirken, diğer yandan zenginlerdeki bencillik ve taşkınlık gibi olumsuzlukları giderir. Dolayısıyla insanları ideal bir yola çeker.<sup>72</sup> Bu da İslam'ın, insanı hem maddî hem de manevî yönden güçlü kılmaya yönelik bir strateji taşıdığını gösterir.<sup>73</sup>

**II.** İslam, servetin belli zenginler elinde dolaşan bir güç olmasını reddetmiş ve geliri hem oluşum hem de bölüşüm safhasında kontrole almıştır. İsrâf, ihtikar ve riba yasaklarıyla; zekat, sadaka ve infak emirleri bu meyanda değerlendirilmelidir.<sup>74</sup> Dolayısıyla tekelleşme kırılmış, böylece fakiri daha fakir ve zengini de daha zengin yapan bir sisteme müsaade edilmemiştir. Bu yönüyle ferdiyetçilikten çok, cemaatçi ve devletçi bir yapı sergiler. Yalnız buradaki devletçilik, özel teşebbüsü ve serbest piyasayı engelleyecek bir tarzda olamaz. Fakat ne yazık ki zamanımızda bu teorilerin pratiğe geçtiği ne bir İslam devleti ve ne de bir İslam iktisadı mevcuttur.<sup>75</sup> Çünkü bu yapı kendi içinde dengelenmiş bir karma sistemi netice vermektedir. Yine belli çerçevelerde oluşan bir ekonomik özgürlük sunmaktadır. Böylece kendine özgün bir sosyal adalet oluşturulmuştur. Yani gerçeğe ve ahlâkî bir yapı seyri vardır.<sup>76</sup>

**III.** İslama göre kapitalizm ve sosyalizmin iddia ettiği gibi toplumu veya şahısları etkileyen veya onlar için önemli olan tek unsur ekonomi değildir.<sup>77</sup> Bu sebepten her mesele maddiyatı, yani sermaye ve ekonomiyi geliştirmeye endekslenmemelidir. Belki küllî bir hayat ve gaye içerisinde, ekonomi de bir boyuttur. Dolayısıyla sırf dünyayı tercih reddedilmiştir.<sup>78</sup>◆

<sup>71</sup> Erdoğan, 26.

<sup>72</sup> Kalem suresi, 68/10-15; Yine bkz.: Nüveyhi, 72.

<sup>73</sup> Erdoğan, Sabri, *İslam Ekonomisinde Tasarruf ve Gelişme*, İFAV Y., İst.-1992, I. baskı, s. 25.

<sup>74</sup> Türkiye'deki zekat potansiyelinin ne derecede toplumumuza müspet tesir edeceği ve genel olarak zekatin fonksiyonu konusunda bir örnek olarak bkz.: *Türkiye'de Zekat Potansiyeli*, İSAV Y., İst.

<sup>75</sup> Bkz.: Tabakoğlu, 160-162.

<sup>76</sup> Sadr, 1/287 vd.

<sup>77</sup> es-Sadr, Muhammed Bakır, *İslam Ekonomi Doktrini*, çev.: Mehmet Keskin-Sadettin Ergün, Rehber Y., Ank.-1993, I. baskı, s. 1/191.

<sup>78</sup> Bkz.: Rum suresi, 30/7; Güner, *Verim Ekonomisi*, 481-482.

## OSMANLI DEVLETİ'NDE EĞİTİM VE ÇAĞDAŞLAŞMA ÇABALARI

Hamit ER\*

Büyük bir devlet geleneğinin küçük bir nüvesi olarak kurulan Osmanlı Devleti, kuruluşundan (1299) XVI. yüzyıl ortalarına kadar, hızla ilerlemiş; sadece İslam dünyasının değil, aynı zamanda tüm dünyanın en büyük ve en güçlü devleti haline gelmiştir. Osmanlı Devleti'nin bu büyümesi ve güçlenmesi devlete bağlı kurumların; özellikle de eğitim kurumlarının gelişmesini sağlamıştır. Devletin gereksinim duyduğu her türlü bilimsel ve entelektüel ihtiyaç bu kurumlar tarafından karşılanmıştır. Osmanlı Devleti'nin yegâne eğitim kurumlarını ve bilgi üretim merkezlerini medreseler oluşturmakta idi. Buradaki eğitim sistemi, Osmanlı Devleti'nden üç yüzyıl önce kurulmuş olan Türk-İslam devletlerinin eğitim sahasındaki birikim ve tecrübenin bir devamıdır. Zaman içerisinde Osmanlı bu birikimi Fatih Sultan Mehmed ve Kanunî Sultan Süleyman dönemleri başta olmak üzere, bu kurumları daha da geliştirmiş ve gelebilecekleri en son noktaya kadar ulaştırmışlardır.<sup>1</sup>

Medreseden yetişen ilmiye sınıfı devlet içerisinde büyük bir imtiyaza sahip oldukları gibi, ilmiye sınıfının üst düzeyini oluşturan şeyhülislam, kazasker, padişah hocaları sahip oldukları imtiyazın ötesinde padişahı etkileri altında tutabilecek avantajı da ellerinde bulunduruyorlardı. İlmiye sınıfı devlet içerisinde eğitim-öğretim, yönetim ve hukukî işlerin yürütülmesini sağlıyorlardı.<sup>2</sup>

Osmanlı Devleti'nde medreselerin dışında Enderun adı altında bir eğitim kurumu daha vardı ki, bu sistemli örgün öğretim kurumundan daha çok çıraklık-ustalık esasına dayalı bir eğitim kurumu olup saraya bağlı olarak çalışmaktaydı. Buradan yetişenler başta saray hizmetleri olmak üzere, devletin askerî konudaki her türlü ele-

\* Yrd. Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, her3367@hotmail.com

<sup>1</sup> Osmanlı medreseleri hakkında yapılmış bir hayli çalışma vardır. Daha fazla bilgi için bkz: İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Ankara 1988; Ş. Tekindağ, "Medrese Dönemi", *Cumhuriyetin 50. Yılında İstanbul Üniversitesi* 1973, İstanbul 1973; C. İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, İstanbul 1997; C. Baltacı, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, İstanbul 1976; H. Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, İstanbul 1983.

<sup>2</sup> Halil İnalçık, "Osmanlı Padişahı", A.Ü. *Siyasal Bilimler Fakültesi Dergisi*, C. XII, Sayı 4, s. 24; İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinde İlmiye Teşkilatı*, Ankara 1988, s. 153; *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilatı* Ankara 1945, s. 360; Silahtar Mehmed Ağa, *Silahtar Tarihi*, yayınlayan: M. N. Özön, Ankara 1932, C. I, s. 157.

man ve insan ihtiyacını karşılamakta idi. Bu mektepte eğitim görenler şüphesiz son derece vasıflı, ölçülü ve seviyeli kimselerdi. Bir üst sınıfa geçme sırasında ince bir süzgeçten geçirilir, başarısız oldukları takdirde derhal orduya vasıfsız bir asker olarak gönderilirlerdi.<sup>3</sup>

XVI. Yüzyılda devletin ulaşmış olduğu ihtişama rağmen, değişen dünya şartlarına uyum sağlayamayan ve içinde bulunduğu durumla yetinen Osmanlı toplumu, her türlü bilgi ve teknoloji üretiminden, kaliteyi ve yeniliği yakalamadan uzaktı. Buna karşılık olarak, her türlü gelişme çizgisini ve üretimi zorlayan Avrupa devletlerinin gösterdiği gayretler, dünya üzerindeki dengeleri zorlamaya, hatta bozmaya başladı. Başlangıçta çevresinden alâkasız olan ve onları küçümseyen Osmanlı, Avrupa'daki gelişmeleri takip etmede isteksiz davrandı. Bu isteksizliğin altında dinden kaynaklanan üstünlük psikolojisi yatmaktaydı. İlmî, fikrî, sınaî, idarî ve iktisadî alanda kendi güçlerini yeterli gören Osmanlı, Avrupa'daki gelişmelere ihtiyaç duymuyordu.<sup>4</sup> Osmanlı toplumundan olan Müslüman bir ferdin, Müslüman olmayan Avrupa ülkelerinden birine seyahat etmesi hoş görülmezdi. Herhangi bir Avrupa devletinden iş için veya gezmeye gelen bir kimseye rahatsız edici, küçümşenen nazarlarla bakılırdı.

Kanunî Sultan Süleyman'ın ölümünden hemen sonra, Şehzade Beyazıt ile Şehzade II. Selim arasında çıkan taht kavgaları Osmanlı Devleti'ni ciddi olarak bir iç kargaşaya itmiştir. Bu olay devlet düzeninin bozulmasına, iktisadî ve ekonomik sıkıntıyla birlikte toplumsal bir keşmekeşliğe yol açmıştır. Bundan sonra Osmanlı Devleti kendini bir daha toparlayamayacağı bir sürecin içinde bulacaktır.

Osmanlı Devleti'ndeki bu çözüme ve bozulma devlet sistemi içinde en önemli ve merkezî konuma sahip olan ilmiye sınıfına da sıçramıştır. Bilgisiz ve cahil insanlar ilmiye makamlarına getiriliyor ve sorumsuzca davranışlar sergiliyorlardı. İlmiye sınıfı da böylece her türlü haksız davranış ve entrikalar peşinde koşar olmuş, ilim ve bilgi elde etmeyi terk etmiştir. Devletin içinde bulunduğu ekonomik sıkıntı sebebiyle Osmanlı idaresi, medreselerin giderlerini ve ihtiyacını karşılayan vakıf gelirlerinin bir kısmına el koyması, ilmiye sınıfının bozulmasını hızlandırmıştır. Osmanlı Devleti bir yandan büyük bir ekonomik ve sosyal krizin içine yuvarlanırken, diğer taraftan da geleceği için son derece tehlikeli olan önemli ve fikrî bunalımla yüz yüze gelmişti. Cahillik artık halk yığınlarını asmış, ilmiye sınıfını ve devlet adamlarını da içine almaya başlamıştı. XVII. Yüzyılın sonunda Osmanlı ülkesinde durum bu iken, hâlâ toplumda üstünlük psikolojisi devam etmekte idi.

1683'te Viyana önünde ikinci ve kesin yenilgiden sonra birbirini takip eden yenilgiler, 1699 Karlofça ve 1718 Pasarofça Antlaşmaları ile Osmanlı devlet adamları ve ilmiyesi üzerinde şok etkisi yaptı. Özellikle Karlofça Antlaşması bir devrin bittiğini ve yeni bir dönemin başladığını kesin ve ana hatlarla belirtti. Bu antlaşma ile Osmanlı iki yüz sene zarfında elde ettiği toprakları bir anda kaybettiği gibi, kalan kısmını da savunacak gücü ve tekniği yoktu. Osmanlı, Avrupa'nın başta askerî ve teknik alandaki

<sup>3</sup> Enderun Mektebi konusunda ciddi bir araştırma Ülker Akkutay tarafından doktora tezi olarak yapılmıştır. (Ü. Akkutay, *Enderun Mektebi*, Ankara 1984). Ayrıca Enderun Mektebi için bkz: Osman Ergin, *Türk Maarif Tarihi*, İstanbul 1977, C. I, s. 11-25; İ. H. Baysal, *Enderun Mektebi Tarihi*, İstanbul 1953; Mehmet İbşirli, "Enderun", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. XI, s. 185; *Enderun Tarihi* (Anonim), Atatürk kitaplığı, M. Cevdet yazmaları, No: K470.

<sup>4</sup> E. İhsanoğlu, "Tanzimat Öncesi ve Tanzimat Dönemi Osmanlı Bilim ve Eğitim Anlayışı", 150. Yılında Tanzimat, Yay. Haz. H. Dursun Yıldız, Ankara 1992, s. 336; S. Show, *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, trc: Mehmet Harmanlı, İstanbul 1982, C. II, s. 308.

üstünlüğünü kabul etmek zorunda kaldı. Daha sonra Avrupa'nın hemen her alanda kendisinden üstün olduğunu gördü. Bu tarihten itibaren Osmanlılar bir yandan hezimetle uğradıkları Avrupa karşısında tekrar toparlanıp güçlü hale gelmenin yollarını ararken; bir yandan da Avrupa'nın galibiyet sebeplerini öğrenmeye koyuldular. Bu büyük çöküş Osmanlı aydınlarını kaçınılmaz olarak yeni arayışlara yönlendirdi. Bu arayış imparatorluğun sonuna kadar, hatta yeni kurulan genç Türkiye döneminde de devam etmiştir.

Çok kritik bir zamanda, sadrazam olan Damat İbrahim Paşa (1718), devletin içine düştüğü bu kötü durumu çok iyi kavramış ve hemen işe koyulmuştur. Osmanlı devletinin muhtaç olduğu bilim, teknoloji, iktisat vs. için alt yapı çalışmalarına başladı. Bu devir daha çok zevk ve eğlence hayatı yönünden meşhur olmakla beraber, bir çok ilmî ve kültürel faaliyetlerin gerçekleştiği, küçük çapta fabrikaların kurulduğu ve ciddi anlamda askerî modernleşmenin başladığı, Osmanlı tarihinde yakalanan en önemli çıkış noktalarından biridir. Bu devir ciddi tercüme faaliyetlerine sahne olmasının yanında, ileride Batılılaşma -çağı yakalama- olarak adlandırılacak olan bir hareketin ilk adımlarının atıldığı ve Batı ile ciddi anlamda sosyal, kültürel ve ekonomik ilişkilerin başladığı bir dönem olması itibarıyla son derece önemlidir.

Damat İbrahim Paşa'nın, devleti içine düştüğü girdaptan kurtarma çabaları ve arayışı, Osmanlı'nın geleceği için bir kıvılcım, bir aydınlık umudu oluşturmuştur. Eğer bu dönemde yakalanan fikrî canlılık ve aktivite devam ettirilebilse idi, Osmanlı -dolayısıyla bugünkü Türkiye- Batı karşısında, önceleri hayranlık duygusu ve arkasından gelecek olan aşağılık kompleksine düşmeyip, gereken tavrı alabilecekti. Böylece henüz o tarihlerde Avrupa'da kurumsallaşmayan sömürgeci anlayışın içine düşmekten kolaylıkla kurtulabilirdi.

Bu değerli devlet adamı Osmanlı Devleti'nin başına geçtiği ilk yıllarda Avrupa'nın önemli ilim ve kültür merkezlerine elçiler göndererek, bu memleketlerde mevcut ileri teknoloji ve bilgi birikimlerinin tespit edilmesini ve Osmanlı Devleti'nin yapısı içinde uygulanabilecekleri ortaya çıkartmak istemiştir. İşte bu seyahatler neticesinde uygulamaya konulması kararlaştırılan en önemli olanlardan biri Türkiye'ye matbaanın getirilmesi ve çalışabileceği uygun atmosferin hazırlanması olmuştur.<sup>5</sup> Matbaanın çalışmaya başlaması ile Türk diline büyük hizmet etmiş ve zaman içerisinde bilim dili olarak kullanılmasını sağlamıştır. Bunun dışında yeni-modern eğitim kurumlarının kurulması ve mevcutlarının daha sistemli hale getirilmesi için gayret edildi ise de pek başarılı olunamamıştır.<sup>6</sup>

Osmanlı Devleti'nin yakaladığı nadir fırsatlardan birincisi olan bu barış ve atılım dönemi 1730'da İran'la savaşa girilmesi ve yenilgi ile neticelenmesi sonucunda; hiçbir fikrî derinliği ve ideolojisi olmayan bir ayaklanmaya sebebiyet verdi. Son derece anlamsız olan bu halk ayaklanması, imparatorluğun çözüm arama çabalarına çok ciddi anlamda sekte vurmuştur. Bu kul isyanı neticesinde bir çok önemli devlet adamı ile

<sup>5</sup> Matbaacılık hakkında yapılan ilk yayınlardan olan S. Nüzhet Gerçek'in *Türk Matbaacılığı*, (İstanbul 1939) adlı kitabı bu konuda bize doyurucu bilgi vermektedir. Buna ek olarak Türk matbaacılığı hakkında Osman Ersoy'un *Türkiye'ye Matbaanın Girişi ve İlk Basılan Eserler* (Ankara 1959) ve *Yazmadan Baskıya: Mütferrika, Mühendishane, Üsküdar* (Haz: T. Kut-F. Töre, İstanbul 1996) adlı çalışmalarından istifade edilebilir.

<sup>6</sup> Özellikle Cont de Boneval'in orduyu modernleştirmek için Üsküdar'da açtığı topçuluk okulu kayda değerdir. Ancak, Yeniçerilerin ve gelişmeye kapalı toplulukların baskısı yüzünden kısa zamanda bu okul kapatılmak zorunda kalmıştır.

birlikte, bu devrin en önemli şahsiyeti olan Damat İbrahim Paşa devletin kurtuluşu için gösterdiği gayretli çalışmaların karşılığını canı ile ödemiştir.

Osmanlı Devleti, meydana gelen bu üzücü olay karşısında devletin ihtiyacı olan yenilik ve modernleşme hareketinden vaz geçmesi düşünülemezdi. III. Ahmet'ten sonra gelen padişahlar yarı çekingenlik içerisinde, içinde buldukları şartları da göz önünde bulundurarak, yenileşme ve değişim noktasında bir şeyler yapmaya çalışmışlardır. Damat İbrahim Paşa'dan sonra önemli gelişme sağlayan, meydana getirdiği yenilik ve modernleşme uğruna hayatını ortaya koyan, bir diğer devlet adamı ise III. Selim'dir. Bu sultan, Nizam-ı Cedid adı altında geniş çaplı bir ıslahat ve yenileşme hareketi başlatmıştır. Yaptığı istişare toplantılarında ve bürokratlardan istediği raporlarda hep, birinci dereceden düzeltilmesi gereken noktanın, askeriye olduğunu görmüştür. Bu sebeple, başta ordunun iyileştirilmesi ve daha modern bir yapıya ulaştırılması için yeni bir mektep açılmasına karar verildi. Daha önce kurulmuş olan Mühendishanelere yakın ilgi ve alâka göstererek, daha iyi randıman alınması için büyük gayretler sarf etti. Mühendishanelerde eğitim ve bilgi düzeyini artırmak için Avrupa dillerinde yazılmış bir çok önemli eser Türkçe'ye kazandırılmıştır. Ayrıca Osmanlı tarihinde ilk defa Türkçe eğitim yapan kurumlar olarak Mühendishaneleri görmekteyiz. Böylece Türk dili bir bilim ve kültür dili olarak ele alınmış ve o güne kadar hiç düşünülmemiş Türkçe grameri gündeme gelmiştir. Bu dönemde tohumları atılan ve tercüme edilerek Türkçe'ye kazandırılan bir çok ilmî ve bilimsel eserle oluşturulan Türkçe bilgi birikimi ve düzeyi, meyvelerini daha geç dönemlerde yani Tanzimat ve sonrasında vermiştir. Özellikle diplomaside önemli olan daimî ikamet elçileri ilk olarak III. Selim döneminde kurulmuştur. Bu elçiler Osmanlı Devleti'nin modernleşmesinde siyasî, iktisadî, sosyal ve kültürel açıdan faydalı olmuşlardır. Özellikle fen bilimlerinin Türkiye'ye girişinde ikamet elçilerinin verdiği bilgiler ve bu alandaki gayretler kayda değerdir.

Netice olarak, bu yenileşme ve ıslahat hareketleri ile Osmanlı Devleti'nde Batılılaşma hareketleri şekil bakımından olduğu kadar, ruh bakımından da gerçek anlamda başlamış sayılabilir. Çünkü Batılılaşma bundan sonra, Mümtaz Turan'ın ifade ettiği gibi, daha düzenli bir anlayış ve düşünce şeklini alacaktır. Daha doğrusu Batı'dan gelen yeni bilim ve kültür Osmanlı toplumunun modernizasyonu için bir ara dönem oluşturmaktadır.<sup>7</sup>

Osmanlı ile Batı arasındaki belirgin fark kapatılmaya çalışılırken, tüm bu gayretli çalışmalar, yine anlamsız ve fikrî bakımdan hiçbir zemini olmayan, dondurulmuş geleneksel yapıyı temsil eden bir grup tarafından başlatılan diğer bir kul isyanı ile Mayıs 1807'de son buldu. Bu hareketle tekrar, Osmanlı cehalet ve bilgisizlik çukuruna itilmeye çalışılmıştır.

Osmanlı Devleti'nde modernleşme ve yenilik açısından yakalanan üçüncü ve son fırsat II. Mahmud'un yaptığı faaliyetlerdir. Kendisinden önceki padişahların akıbetini çok iyi bilen II. Mahmud son derece temkinli ve ölçülü davranmak zorunda idi. Reform ve yeniliklere başlayabilmek için tam on sekiz sene bekledi. Bu zaman zarfında alt yapı hazırlıklarını tamamladı. Modernleşmede kendisinden önceki padişah ve devlet adamlarının en çok önem verdiği projeyi yani ordunun modernleşmesini tekrar ele alarak, Avrupa eğitim ve teçhizatı ile donanmış yeni bir ordunun kurulmasını emretti.

<sup>7</sup> Mümtaz Turan, *Kültür Değişimleri*, İstanbul 1987, s. 167.

II. Mahmud bu kararlarla yenîçerilerin nasıl davranacağını iyi biliyordu. 1730 ve 1807'de olduğu gibi aynı karanlık oyun için At Meydanı'nda toplanan yenîçeriler ve çapulcu halk kalabalığı II. Mahmud'un kararlı tavrı ile, top ateşine tutulmuştu. Bir zamanlar Avrupa'yı ve daha sonra Osmanlı saray ve devlet adamlarını titreten bu köhne ordu dağıtılmıştır. 17 Haziran 1826'da yayınlanan bir Hatt-ı Hümayûn ile bu isyancı ocağı bir daha canlanmamak üzere son bulmuştur<sup>8</sup>.

Böylece Vak'a-i Hayriye olarak tarihe geçen bu olaydan sonra, devletin ihtiyaç duyduğu her türlü yenilik ve reform hareketleri için önü açıldı. II. Mahmud dönemi yenilik ve modernleşme hareketi, devletin kendini toparlama ve düzeltme anlayışı ile birlikte Batılılaşma döneminin de başlangıcı sayılır.

Bu dönemde Mühendishanelerin dışında Harbiye ve Tıbbiye mektepleri açılmıştır. Bu okullar tam bir üniversite ve yüksek okul niteliğinde olmasa bile o dönem için çok ciddi atılımlar sayılır.<sup>9</sup> Özellikle Mustafa Behçet Efendi'nin ilk defa 1827'de modern metot ve anlayışla eğitim veren bir tıp mektebi kurmasıdır. Burada başta ordunun sağlık hizmetleri olmak üzere tüm memleketin bu alandaki ihtiyacı hedef alınmıştır.<sup>10</sup>

Bu döneme kadar Osmanlı'da klasik eğitim anlayışı ile modern eğitim anlayışını bir arada yürütme düşüncesi hakimken, Tanzimat ve sonrasında tamamen Batılı anlayış ve düşünce hakim olmaya başlamış, medreseler kendi kaderine terk edilmiştir.

Karolofça Antlaşması'ndan sonra kendini gittikçe hissettiren Batı'nın baskısı belirgin hale gelmiş ve Osmanlı Devleti'nin son bulmasına kadar devam etmiştir. Bu durum Osmanlı'nın çağdaşlaşması ve bilimsel çizgiyi yakalamasında önemli faktör olmuştur. Ancak Batı bilim ve tekniği kendisiyle beraber ciddi bir zihniyet problemini de beraberinde getirmiştir. Bilimsel teknikler ve anlayışla ilgili zihniyet problemleri ile beraber Batı tarzı yaşam, davranış, inanç farklılığı ve Batı hayranlığı gerçek üstü boyutlara ulaşmış ve Cumhuriyet dönemi sosyologları üzerinde durduğu yabancılaşma problemi ortaya çıkmıştır.♦

<sup>8</sup> Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, trc: Metin Kıratlı, Ankara 1991, s. 80.

<sup>9</sup> İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En uzun Yüzyılı*, İstanbul 1983, s. 135; Ayrıca bu okullar hakkında bilgi için bkz: Osman Ergin, *Türk Maarif Tarihi*, I-III, İstanbul 1977.

<sup>10</sup> Mustafa Behçet hakkında bilgi için bkz: A. A. Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul 1982, s. 217; F. N. Uzluk, *Hekimbaşı Mustafa Behçet Efendi*, Ankara 1954; Bekir Karlığa-Aykut Kazancıgil, "Hekimbaşı Mustafa Behçet Efendi ve İbn Sina'nın Yeni Bir Ahlâk Risalesi", *Tıp Tarihi Araştırmaları*, Sayı 6, 1997.

Mustafa Behçet Efendi, geleneksel medrese eğitimi ve sonra Süleymaniye Medresesi'nde tıp tahsilini yapmıştır. Öğrenimini bitirdikten sonra müderris olarak çalışmış, kısa zaman sonra Rumeli kazaskerliğine kadar yükselmiştir. Hassa Hekimliği ile yöneldiği hekimlik sahasında üç kere hekimbaşı olmuştur (1803-1807, 18816-1821, 1823-1834). Mustafa Behçet Efendi Arapça ve Farsça'nın yanında İtalyanca ve Fransızca bilmekteydi. M. Behçet Efendi hekimlik ve idarî hizmetlerinin dışında bilimsel yayınlarıyla da ilim ve kültür hayatımıza katkıda bulunmuştur. Yayınlarını şöyle sıralamak mümkündür: *Çiçek Aşısı Risalesi*, Jenner'in 1798'de çiçek aşısı hakkındaki önemli eseri 1801'de İtalyanca'ya çevrilmiş ve M. Behçet Efendi bu eseri *Risale-i Telkîh-i Bakarı* ismiyle Türkçe'ye çevirmiştir. *Vazâif-i A'za*; Fizyoloji'ye ait Antonio isimli bir İtalyan'ın eserinden yaptığı çeviridir. Türkçe'deki ilk çağdaş bilgi kaynağıdır. *Makale-i Emrâz-ı Frengiye*, Almanca'dan İtalyanca'ya çevrilen Plenck'in kitabının Türkçe çevirisidir. *Tabiat Tarihi*, Boffon'dan tercümedir. *Ruhiye veya Kusur-u Lebeniye*, *Tertib-i Ecza*, *Hezar Esrar ve Kolera Risalesi*'dir. Bu son risale Almanca'ya çevrilmiştir. Türkçe'den yabancı dillere çevrilen ilk kitaptır.



## YADSINAN GELENEK: “İSLAM’A YAMANAN SANAL ŞİDDET: RECM VE İRTİDAT MESELESİ” YAZISI ÜZERİNE BAZI ELEŞTİREL MÜLAHAZALAR

Davut İLTAŞ\*

### GİRİŞ

Yöntem sorunu, günümüzde genelde bütün Müslümanları, özelde de akademisyen olsun olmasın İslamî ilimler sahasında araştırma ve inceleme yaparak toplumu aydınlatma yükümlülüğünü taşıyanların karşılaştıkları ve henüz çözülme bekleyen bir problem olarak mevcudiyetini korumaya devam eden bir sorundur. Son günlerde, bu ve benzeri problemlere bir açıklık getirmek üzere Diyanet İşleri Başkanlığı'nın düzenlediği “İstişare Toplantısı” bu sorunun gün yüzüne çıkan en belirgin göstergelerinden biridir. Aynı problemin devam ettiği platformlardan biri de din sahasında bilimsel faaliyetlerde bulunan dergilerdir. Bu tür faaliyetlerin sonuç itibarıyla din ile ilgili konuları gündeme getirmesi, kamuoyunun ilgi ve bilgisine sunması açısından önemi tartışılmaz. Problemlerin tespiti, bu problemler konusunda fikir ve düşüncelerin olgunlaşması ve sonuçta problemleri çözme noktasında yerinde önerilerde bulunulması ancak bu tür faaliyetler sayesinde mümkün olabilmektedir. Ancak problemleri tartışırken ve çözüm üretirken kaynakları belli ve bu kaynaklara bakışı kendi içinde tutarlı olan bir yöntemin izlenmesi ve geçmişin lâıyık ve çehile değerlendirilmesinin de bilimsellik ve hakkâniyet açısından gözetilmesi gereken bir nokta olduğu gözden uzak tutulmamalıdır. Bu amaçla İslamiyat dergisinin “Din ve Şiddet” özel sayısında sayın Prof. Dr. Hayri Kırbaoğlu tarafından kaleme alınan “İslam’a Yamanan Sanal Şiddet: Recm ve İrtidat Meselesi” (s. 125-132) başlıklı makale hakkındaki bazı eleştirel mülahazalarımı dile getirmek istiyorum.<sup>1</sup>

\* Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, diltas@erciyes.edu.tr

<sup>1</sup> “Bu yazı, yaklaşık dokuz on ay önce eleştiriye konu olan yazının yayınlandığı İslamiyat dergisine gönderilmiş olup irtibat kurulmuş olmasına rağmen, bu zamana kadar yazının yayını konusunda tarafımıza herhangi olumlu ya da olumsuz bir cevap verilmemiştir. Yazımın öncelikle eleştirdiği yazının yayınlandığı söz konusu dergide yayın-



Sayın Kırbasoğlu'nun temel iddiası, 14 asır boyunca muhsan kişiler için verilen recm ve irtidat edenler için öngörülen ölüm cezasının (yazının başlığından da anlaşılacağı üzere) şiddet olduğu ve bu iki cezanın İslam'da olmadığıdır. Bu temel iddiasını da özetle, şu şekilde gerekçelendirmiştir:

1. Söz konusu iki cezanın Kur'an'dan dayanağı yoktur.
2. Bu iki ceza ile ilgili mevcut hadisler ya zayıf ya da haber-i vâhiddir.
3. Haber-i vâhidler ise şüphe içermesi sebebiyle "şüphe ile hadlerin düşürülmesi ilkesi" gereğince had cezalarını ispatta delil olamaz.
4. "Açıklamanın ihtiyaç vaktinden sonraya bırakılması caiz değildir" ilkesi gereğince, bu iki suç Kur'an'da yer aldığı halde, cezalarının Kur'an'la açıklanmaması düşünülemez. Kur'an'ın kendisi dururken açıklamanın Hz. Peygamber aracılığıyla yapılmış olabileceğini ileri sürmek ikna edici değildir.

Biz de sayın Kırbasoğlu'nun temel iddia ve gerekçeleri hakkındaki eleştirilerimizi, özetle verdiğimiz bu noktaları esas almak suretiyle şu başlıklar altında ele alacağız.

1. Makalenin başlığı
2. Fakihlere yöneltilen eleştiriler
3. Şüphe ile hadlerin düşürülmesi meselesi
4. Hz. Peygamber'in beyan görevi
5. Genel değerlendirme ve sonuç

## I. MAKALENİN BAŞLIĞI HAKKINDA:

Başlıkta yer alan "yamanan", "sanal" ve "şiddet" kelimelerinin yazar tarafından özenle seçildiği ve yazarın bu iki meseleyle ilgili bakış açısını baştan ve belirgin bir biçimde ortaya koyduğu görülmektedir. Daha baştan recm ve mürtedin öldürülmesi meselelerinin, esasen İslam'da olmayan birer mesele ve şiddeti içerdiği, daha doğrusu bütünüyle şiddet olduğu vurgulanmaktadır. Şu veya bu mertebede konu ile ilgili pek çok rivayetin bulunduğu söyleyen (s. 128) yazarın bu meseleleri, mevzu hadislerle dayandığı anlamını ifade eden "yamanan" ve "sanal" sıfatlarıyla nitelemesi, bugünün telâkkilerinin belirleyici kriter olarak alındığı izlenimini vermektedir.

Başlıkta geçen "şiddet" kelimesi de yine mahkum edici ve yerinde olmayan bir nitelemedir. Hukukî açıdan şiddetin, hukukun öngördüğünün ötesinde hukuka aykırı olarak mala ve cana karşı fizikî güç kullanma olduğu düşünülürse, recm ve irtidat suç ve cezalarını kabul eden bir hukuk sisteminde, ceza hukuku mantığı açısından -bizim için öyle olmasa da- bunları, kaba kuvvet anlamına gelen şiddet'le nitelemek doğru ve kabul edilebilir bir yaklaşım olarak gözükmemektedir. Aksi taktirde tüm cezaların şiddet olarak nitelendirilmesi kaçınılmaz bir durum olur. Bu bağlamda yazarın, Kur'an'da yer alan zina edene yüz sopa (Nur 24/2), iftira edene seksen sopa vurulması (Nur 24/4), hırsızın elinin kesilmesi (Maide 5/38), eşkıyanın öldürülmesi veya asılması ya da el ve ayaklarının çaprazlama kesilmesi (Maide 5/33) gibi bedenî cezaları da "şiddet" olarak değerlendirip değerlendirmediklerinin bilinmesine ihtiyaç vardır. Yazarın bu cezalar hakkındaki kanaatini ortaya koymadan sadece recm ve irtidatı ele alıp "şiddet" olarak nitelemesi, parçacı bir yaklaşımda bulunulduğunu göstermektedir.

→

lanmasını bilimsel ahlâk gereği olarak değerlendirip bu kadar zaman bekledik ve yeterince beklediğimizi düşünerek artık yayınlamanın uygun olduğuna karar verdik. Takdir kamuoyunundur."

Hız. Peygamber'in sünnetini bir "dünya görüşü", bir "model" olarak projelendirme çabası içinde olan sayın Kırbasoğlu'nun, her şeyden önce 'Bir şeyin İslam'da olup olmamasının kriteri nedir?' sorusuna bir cevap vermesi gerekirdi. Acaba bir şeyin İslam'da olup olmamasının kriteri Kur'an'da olup olmaması mıdır, yoksa akla ve günümüzün değerlerine uygun olup olmaması mıdır? Bu bağlamda Hız. Peygamber'in ve sünnetinin konumu ve değerinin yeri neresidir? Bu konuda yazarın tavrının belli olması beklenirdi. Ancak şu kadarını söyleyebiliriz ki, katılıp katılmadığı bu yazısı çerçevesinde belli olmamakla birlikte, yukarıda yazarın temel iddiasının gerekçesi olarak belirtilen birinci ve dördüncü gerekçeler, bu konuda temel kriterin Kur'an'da olup olmaması olduğu yönünde bir imâda bulunmaktadır. Eğer böyle ise bu düşünce, Hız. Peygamber'in sünnetini bir "dünya görüşü", bir "model" olarak kabul etmekle nasıl bağdaştırılacak? Eğer böyle değilse, bu cezaların Kur'an'da olmamasından İslam'da olmayacağı sonucu nasıl çıkıyor?

## 2. FAKİHLERE YÖNELİK ELEŞTİRİLER:

### A. FAKİHLERİN BU CEZALARIN İSPATINDA KUR'AN'A DAYANDIĞI İDDİASI:

Yazar, recm ve irtidatın dayandığı deliller sadedinde bu ikisi arasında bir ayırım yapmadan şöyle demektedir: "Hemen belirtelim ki, eski-yeni, konuyla ilgili eserlerin çoğu recm ve irtidat suçlarının ve bunlar için öngörülen cezaların dayanaklarının Kur'an ve sünnet olduğunda müttetikler." (s. 126) Yazar bir sayfa sonra (s. 127) "Zaten İslam fıkhında recm cezasının varlığını iddia eden pek çok İslam âlimi de, bunun Kur'an'la herhangi bir ilgisinin bulunduğunu ileri sürmüş değildir" diyerek bir önceki sözü ile çelişmektedir. Aşağıda görüleceği üzere esasen fakihlerin gerek recm cezası gerekse mürtede verilen ölüm cezası konusundaki dayanakları, iddia edildiğinin aksine ayetler değil, Hız. Peygamber'in uygulamaları ve bu uygulamalar üzerindeki icmâ'dır.

Sayın yazarın "Dolayısıyla, yaptığımız bu tespit ve değerlendirmenin 14 asırlık İslam fıkıh geleneğinin tamamı için de aynen geçerli olduğunu söylemek mümkündür" (s. 127) sözleriyle Abdulkadir Udeh hakkında yaptığı değerlendirmeyi, onun sırtından 14 asır boyunca gelmiş geçmiş bütün İslam âlimlerine teşmil etmesi hatalı bir genellemedir. Fakihlerin, irtidatın hükmünü belirleme konusunda bu ayete (Bakara, 2/217) dayandıkları şeklindeki bu aceleci genellemesi, yazarın klasik kaynakları yeterince incelemeye fırsat bulamadığı izlenimini vermektedir. Klasik kaynaklara bakıldığında fakihlerin, bu meselenin hükmünü belirlemede esas itibarıyla söz konusu hadisler üzerindeki icmâ'a dayandıkları görülür. Bu ayetin, İbn Kudâme'nin el-Muğnî'sinde olduğu gibi bazı kaynaklarda irtidat konusunda zikredilmesi,<sup>2</sup> sanıldığı gibi irtidatla verilecek cezayı belirleme amacına yönelik olmayıp, mürtedin tanımına açıklık getirmek ya da mürtedin uhrevî açıdan durumunu gözler önüne sermek amacıyla. Zira ayette dünyevî bir cezadan bahsedilmediği, fakih olmayanların bile anlayacağı ölçüde açıktır.

Yazar, metin tenkidi açısından irtidatla ilgili haberlerin Kur'an'a ters düştüğünü ileri sürmüştür (s. 129). Ona göre, şayet mürtedin öldürülmesi gerekli olsaydı, "İman edip sonra kafir olan, sonra tekrar iman edip yine kafir olan, ardından da küfürlerinde ileri gidenlere gelince, Allah onları ne affeder ne de onları doğru yola iletir" (Nisâ, 4/137) ayetinde geçen

<sup>2</sup> El-Muğnî, Kahire 1990, XII, 264.

ikinci ve daha sonraki irtidatlara müsaade edilmemesi gerekirdi. Ayetle hadis arasında görünürdeki çelişki, gerçekte bir çelişki değildir. Nitekim fukahâ, mürtedin hemen öldürülmeyeceğini, şüphelerinin giderilmesi ve bu şekilde yeniden İslam'a dönmesi için üç günlük süre (Hanefîlere göre, mürted bunu talep etsin ya da etmesin bu sürenin tanınması müstehap, cumhura göre zorunludur) tanınacağını söylemişlerdir.<sup>3</sup> Bu da ayette anlatılan, mürtedin tekrar iman edip, bundan sonra yine irtidat edebileceği hususuyla çelişmez. Diğer yandan böyle bir çelişkinin varlığı kabul edilse bile, recm meselesinde olduğu gibi Kur'an ve sünneti birlikte değerlendirmenin bir gereği olarak, mütevatire yakın bir derecede kabul edilen haberlerle ayetin nesih ve tahsis edileceği, usulcülerin neredeyse tamamı tarafından kabul edilmiştir.

## B. FAKİHLERİN, ZAYIF VEYA AHÂD HABERLERE DAYANDIĞI İDDİASI:

Sayın Kırbaoğlu'nun, fakihleri eleştirdiği noktalardan birisi, onların recm ve irtidatın hükmünü zayıf ya da en iyimser ihtimalle haber-i vâhidlerle belirlemiş olmalarıdır. Acaba gerçekten fakihler, bu iki meselenin hükmünü belirlemede zayıf haberlere ya da haber-i vâhidlere mi dayanmışlardır? Konuyu fazla uzatmamak ve farklı mezheplerden fakihlerin her iki konu ile ilgili görüş ve gerekçelerini göstermesi açısından her birine ait birer kaynağı örnek vermek yeterli olacaktır.

### B I. RECM MESELESİ:

Mâlikî fakih İbn Rüşd, muhsan hür kişilerin zinasının cezası hakkında şöyle demektedir: "Heva sahiplerinden bir fırka hariç Müslümanlar, bu kişilere verilecek had cezasının recm olduğunda icma' etmişlerdir. Bu fırka ise zina eden her kişiye celde cezasının verileceği görüşündedir. Cumhur ise recm konusundaki hadislerin sabit olduğunu kabul ederek sünnetle Kitab'ı tahsis etmiştir."<sup>4</sup>

Hanefî fakih Merginânî, recm cezasının uygulanmasına ilişkin üç gerekçe sunmuştur. 1) Hz. Peygamber'in Maiz'i recmetmesi. 2) Müslüman kanının üç şeyden biri ile helal olduğu, bunlardan birinin de muhsan olduktan sonra zina olduğunu belirten hadis ki, bu hadisi müellif maruf hadis olarak nitelemiştir. 3) Bu konuda sahabenin icma' etmiş olması.<sup>5</sup>

Hanbelî fakih İbn Kudâme, erkek olsun kadın olsun muhsan zanînin recmedilmesinin vücbu ve gerekçeleri konusunda "Bu görüş sahabe, tabiün ve bunlardan sonraki bütün asırlarda yaşamış olan âlimlerin görüşüdür. Bu konuda Hâricîler dışında muhalif olan hiç kimseyi bilmiyoruz. ... Bizim görüşümüzün gerekçesi şudur: Tevatüre benzeyen haberlerde geldiği üzere recm, Hz. Peygamber'in sözü ve fiiliyle sabit olmuştur ve Hz. Peygamber'in ashâbı da bu konuda icma' etmiştir."<sup>6</sup>

Şâfiî fakih Hatib Şirbînî, Nevevî'nin el-Minhâc'ına yaptığı şerhte konu ile ilgili olarak muhsan zanînin haddinin recm olduğu konusunda icmâ' olduğunu belirterek, "Mâiz ve Ğâmidîyyeli kadının recmi gibi bu konuda haberler birbirini desteklemektedir."<sup>7</sup> demektedir.

<sup>3</sup> Örnek olarak bkz. Merginânî, *el-Hidâye*, İstanbul 1991, II, 164.

<sup>4</sup> *Bidâyetü'l-Müctehid*, İstanbul 1985, II, 363.

<sup>5</sup> *El-Hidâye*, II, 96.

<sup>6</sup> *El-Muğnî*, XII, 309.

<sup>7</sup> *Muğnî'l-Muhtâc*, Beyrut 1933, IV, 146.

Zâhirî İbn Hazm da, muhsan hür zânîlerin cezasının recm olduğu konusunda İslam fırkalarından saymadığı Ezârîka dışında tüm Müslümanların ittifak ettiğini, ihtilaf edilen noktanın ise celde ve recm cezasının birlikte uygulanıp uygulanmayacağı olduğunu belirtir.<sup>8</sup> Hillî ise "Akıl bâliğ bir kadınla zina ettiğinde muhsan kişinin recmedilmesi gerekir" sözüyle İmamiyye'nin bu konudaki görüşünü ifade eder.<sup>9</sup>

## B2. İRTİDAT MESELESİ:

İbn Rüşd bu konuda şöyle demektedir: "Âlimler, Hz. Peygamber'in "Kim dinini değiştirirse onu öldürün" sözünden dolayı, savaşmadan önce ele geçirilmesi halinde mürtedin öldürüleceği konusunda ittifak etmişlerdir. Mürted kadının öldürüleceği konusunda ise ihtilaf etmişlerdir. ..."<sup>10</sup>

Merğînânî de irtidat cezasının gerekçesi olarak mezkur hadise dayanmaktadır. Ancak ölüm cezasının uygulanması noktasında erkekle kadın arasında Hanefîlerin yaptığı ayırımı gerekçe olarak Hz. Peygamber'in kadınları öldürme yasağını zikretmekle birlikte makul bir gerekçe olarak da şunları söylemektedir: "Aslolan cezaların ahiret yurduna bırakılmasıdır. Zira cezalarda acele edilmesi imtihan esprisini bozar. İrtidat eden erkek konusunda bu kuralın işletilmemesinin nedeni ondan gelecek olan yakın tehliktir ki, bu da Müslümanlara karşı savaşmasıdır. Erkeklerin aksine yapılarının elverişli olmamasından dolayı kadınlardan böyle bir tehlikenin gelmesi söz konusu değildir."<sup>11</sup>

İbn Kudâme, mürtedin tanımını verdikten sonra konuyla ilgili olarak söz konusu ayete değinmiş, ardından da Hz. Peygamber'in "Kim dinini değiştirirse onu öldürün" sözünü zikrederek ilim ehlinin mürtedin öldürülmesinin vücûbu konusunda icmâ' ettiklerini belirtmiştir. Hz. Peygamber'in bu sözünün Ebu Bekr, Osman, Ali, Muaz, Ebû Musa, İbn Abbas, Halid ve bunların dışındaki sahabilerden rivayet edildiğini ekleyen İbn Kudâme, kimsenin karşı çıkmaması nedeniyle de icmâ' olduğu değerlendirmesinde bulunmuştur.<sup>12</sup>

Şirbinî de kadın erkek ayırımı yapmaksızın, irtidat eden kimsenin tevbeden kaçınması halinde öldürülmesinin gerektiği hükmünü "Kim dinini değiştirirse onu öldürün" hadisine dayandırmaktadır.<sup>13</sup>

İbn Hazm ise Ömer, Süfyan ve İbrahim en-Nehâî'nin irtidat eden kişinin ebediyen tevbede davet edileceği görüşünün dışında tüm fakihlerin irtidat eden kişi hakkında ölüm cezasının uygulanacağı konusunda ittifak ettiklerini belirtir.<sup>14</sup>

Hz. Peygamber'in Maiz'i recmettiği, sahabe döneminden beri neredeyse bütün Müslümanların kabul ettiği bir olay olup, fıkıh kitaplarının büyük çoğunluğunda yer almıştır. Hidâye müellifi, ikinci gerekçe olarak verdiği hadisi ise maruf olarak nitelemiştir ki, maruf haber tabiri Hanefîlerde haber-i vâhid dışında kalan meşhur ya da mütevatir sünneti ifade için kullanılan bir tabirdir.<sup>15</sup> Kısaca yazarın sahih bir haber-i vâhid olarak bile kabul etmediği bu haber Merğînânî ve temsil ettiği mezhep âlimleri

<sup>8</sup> *El-Muhalâ*, Kahire, t.y., XI, 231, 233; *Merâtibu'l-İcmâ'*, Beyrut, t.y., s. 129.

<sup>9</sup> *El-Muhtasaru'n-Nâfi'*, Mısır, t.y., s. 215.

<sup>10</sup> *El-Bidâye*, II, 383.

<sup>11</sup> *El-Hidâye*, II, 165.

<sup>12</sup> *El-Muğni*, XII, 264.

<sup>13</sup> *Muğni'l-Muhtâc*, IV, 140.

<sup>14</sup> *Meratibu'l-İcmâ'*, 127; *el-Muhallâ*, XI, 188-189.

<sup>15</sup> Bu konuda bkz. H. Yunus Apaydın, "Hanefî Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tavırlarının Bir Cöstergesi Olarak Manevî İnkita' Anlayışı", *Erciyes Ü. İlahiyat F. D.*, Sayı 8, s. 180.

tarafından maruf olarak görülmektedir. Merğınânî ve diğer fakihlerin gerekçe olarak zikrettiği sahabe icma'ı ise yazar tarafından hiç gündeme getirilmemiştir. Bu konuda sahabenin icma' etmiş olması, 14 asır boyunca recm cezasının Müslümanlar tarafından niçin kabul edildiği sorusunun cevabıdır. Eğer bu konuda bir şüphe olsaydı, pek çok konuyu tartışmış ve ihtilafa düşmüş olan sahabenin böylesine önemli bir konuyu atlamış olması düşünülemezdi.

Recm ve irtidat konusundaki haberler, yazarın iddia ettiğinin aksine zayıf ve haber-i vâhid türünden haberler değildir. Esasen haber-i vâhid konusunda en sıkı şartları ileri süren Hanefîlerin, yöntemleri açısından bu rivayetlerin haber-i vâhid olduğunu kabul etmeleri de mümkün değildir. Çünkü Hanefîlerin yöntemine göre haber-i vâhidle Kuran'ın umumunun tahsis edilmesi, Kuran'ın hükmünün neshedilmesi, haber-i vâhidle nassa ziyade söz konusu olamaz. Tahsis veya neshedecek haberin meşhur veya mütevatir olması gerekmektedir. Nitekim Hanefî usulcülerden Cessâs, bu konuda kendi mezhebinin tutumunu net olarak ortaya koymuştur: "*Kur'an'a uyma emri, tenzil nassı ile sabittir; haber-i vâhidin kabulü ise tenzil nassı ile sabit değildir. Dolayısıyla (haber-i vâhid sebebiyle) Kur'an'ın terk edilmesi caiz değildir. Çünkü Kur'an'a uymanın gerekliliği ilmi gerektiren bir yoldan sabit olmuştur; haber-i vâhid ise ameli gerektirir. Dolayısıyla haber-i vâhid sebebiyle Kur'an'ın terki ve haber-i vâhidle Kur'an'a itiraz caiz değildir. Bu da ashabımızın, haber-i vâhidlerde Kur'an'a muhalefet eden kişinin sözünün makbul olmadığı şeklindeki görüşünün sahih olduğunu gösterir.*"<sup>16</sup> Haber-i vâhidin Kur'an karşısında delil olamayacağını bu kadar açık ve kesin bir şekilde benimseyen ve ayrıca haber-i vâhidlerin Kur'an'a arz edilmesini bir kural olarak ortaya koyan Cessâs, Nur suresindeki celde ayetinin muhsan kişiler hakkında Ubâde b. Samit hadisiyle neshedildiğini söylemektedir.<sup>17</sup> Bu durumda Cessâs'ın bu hadisi, Kur'an'ın hükmünü neshedecek bir derecede<sup>18</sup> değerlendirdiğini söylemek gerekir. Hanefîlerin dışındaki çoğunluğa göre ise haber-i vâhidle tahsis ve neshin cevazı konusunda zaten kayda değer bir görüş ayrılığı yoktur.<sup>19</sup>

İbn Kudâme, recm konusunda muhalif olan Hâricîlerle Ömer b. Abdülaziz arasında geçen bir olaydan bahsetmektedir. 14 asır boyunca recm ve benzeri konuların nasıl kabul edildiğine ilişkin dikkat çekici noktalar içermesi bakımından bu olayı aktarmak istiyoruz. "Hâricîlerden bir grup, Ömer b. Abdülaziz'e gelirler. Ömer b. Abdülaziz'i tenkit ettikleri konular arasında recm olayı da vardır. Şöyle dediler: "Hayızlı kadın için namazın kazasını vacip kılmayıp orucun kazasını vacip kıldınız. Halbuki namaz daha önemlidir." Ömer b. Abdülaziz de onlara şöyle dedi: "Siz, ancak Allah'ın kitabında olan şeyleri mi kabul ediyorsunuz?" Onlar, "Evet" dediler. Bunun üzerine Ömer b. Abdülaziz onlara şöyle dedi: "Öyleyse söyleyin bakalım, farz namazların sayısını, rükün, rekât ve vakitlerinin sayısını Allah'ın kitabının neresinde buluyorsunuz? Söyleyin bakalım, zekat kimlere farzdır, zekatın miktar ve nisabı nedir?" Onlar "Bize biraz süre ver" diyerek ayrıldılar. Bu soruların cevabına ilişkin Kuran'da bir şey bulamadılar. Tekrar Ömer b. Abdülaziz'e gelerek "Bunların cevabını Kuran'da bulamadık" dediler. Ömer b. Abdülaziz, onlara "Peki, bunları nasıl kabul ediyorsunuz?" diye sordu. Onlar, "Çünkü bunları Hz. Peygamber yaptı, ondan sonra da Müslümanlar yaptı" dediler. Bunun

<sup>16</sup> *Ahkâmü'l-Kur'an*, Beyrut 1985, IV, 201.

<sup>17</sup> *Ahkâmü'l-Kur'an*, V, 94.

<sup>18</sup> Nitekim Cessâs recm haberlerini mütevatirin iki kısmından biri olarak değerlendirir. *El-Fusûl fî'l-usûl*, y.y., 1994, III, 48, 49.

<sup>19</sup> Örnek olarak bkz. Amîdî, Seyfüddin, *el-İhikâm fî usûl'l-ahkâm*, Beyrut 1985, I, 525 vd.

üzerine Ömer b. Abdülaziz onlara "Recm de, hayızlı kadının orucu da böyledir. Hz. Peygamber recmetti, kendisinden sonra halifeleri ve Müslümanlar da recmetti. Hz. Peygamber, (âdet halinde edâ edilmesi yasak olan) orucun kaza edilmesini emretti, namazın kaza edilmesini ise emretmedi. Bu emrini hem Hz. Peygamber'in hanımları hem de ashabının hanımları yerine getirdi."<sup>20</sup>

### C. FAKİHLERİN SİYASÎ DEĞERLENDİRME YAPMADIKLARI İDDİASI:

Sayın Kırbaoğlu, fakih ve usulcülerin Hz. Peygamber'in hüküm ve uygulamalarını genelde a) Peygamber sıfatıyla, b) devlet başkanı sıfatıyla, c) normal bir insan ve toplumun bir bireyi sıfatıyla olmak üzere, farklı açılardan değerlendirdiklerini, böyle bir tasnifin neden irtidat ve recm rivayetleri için de geçerli olup olmadığını tartışmaksızın dînî nitelikte ve genel geçer olduklarını ileri sürmelerinin isabetsiz olduğunu belirterek bu meseleleri yeterince inceleyip tartışmadıkları sonucuna varmaktadır.

Öncelikle bu eleştirinin, recm ve irtidat konusundaki hadislerin hücciyetine yönelik eleştirileriyle çeliştiğini belirtelim. Zira bu eleştiri, ancak hadislerin hücciyeti kabul edildiği taktirde makul ve yerinde bir eleştiri olabilir. Aksi taktirde zayıf ya da meseleyi ispata yetmeyen bu hadislerin ifade ettiği hükümleri siyasî uygulamalar şeklinde değerlendirmedikleri için fakihlerin tenkit edilmesi anlamlı olmaz.

İkinci olarak, irtidat suçuna verilen cezanın siyaseten verilmiş bir ceza olduğu yönünde Hanefilerce yapılmış bir değerlendirmenin bulunduğu konunun uzmanlarının malumudur. Merğınânî'nin yukarıdaki sözleri ile Kâsânî'nin "Bize göre öldürme, dinden dönmeyen ayrılmaz unsurlarından biri değildir. Çünkü, dinden dönme mevcut olmakla birlikte, ashabımız arasında hiçbir görüş ayrılığı bulunmaksızın dinden dönen kadın öldürülmez."<sup>21</sup> sözü böyle bir değerlendirmeden başka hangi anlama gelir? Bu noktada yazar tarafından hiçbir ayırım yapılmaksızın genellemeci bir yaklaşımla fukahânın tamamını eleştirmek, sayın yazarın fukahâyâ yönelttiği ifadelerle söyleyecek olursak, verilen hükmün dayanakları konusunda yeterince inceleme yapmamaktan başka ne ile ifade edilir?<sup>22</sup>

<sup>20</sup> El-Muğnî, XI, 310.

<sup>21</sup> Bedâi'u's-Senâi' fî Tertîbi's-Şerâi', Beyrut 1982, VII, 134.

<sup>22</sup> Fakihlere karşı yazar tarafından yapılan hatalı ve haksız eleştirilerin bir diğer örneğini de usulcülerin ve fakihlerin sünnet tanımlarına yönelttiği eleştiri oluşturmaktadır. Sayın Kırbaoğlu, "İslam Düşüncesinde Sünnet" isimli eserinde usulcülerin ve özellikle de fakihlerin sünnet tanımını yeterli bulmayarak, hatta vahim bir hata olarak değerlendirecek şu eleştirilerde bulunmuştur: "... Fıkıhçılar da Sünnet'i farz-vacip dışındaki hükümlere hasretliklerine göre, bu durumda Sünnet "Mendub"un karşılığı olmaktadır. Bizce fıkıhçıların hatası işte bu noktadan kaynaklanmaktadır. Çünkü gayet âşikârdır ki, Sünnet'i Hz. Peygamber'in sadece "Mendub" türünden davranış ve hükümlerine hasretmek son derece vahim bir hatadır. Bunun fiata olduğunu anlamak için Sünnet'in lügat manasına bir göz atmak bile yeterlidir. ... Söz konusu olan Sünnet "Hz. Peygamber'in Sünneti" olunca, onun yolunun, gidişatının ve sıretinin veya daha çağdaş bir tabirle "Hz. Peygamber'in ortaya koyduğu modelini" sadece mendubları içermesi doğru olmaz. ..." Bunlara ek olarak sayın Kırbaoğlu, mendub, tatavvu ve nafil terimleri varken neden fıkıhçıların "Sünnet" terimini kullandıklarını anlamının hayli zor olduğunu söylüyor. Daha sonra da fakihlerin vahim hatasını gidermek ve kendi önerisini ortaya koymak için sünneti bağlayıcılık açısından şu şekilde sıralıyor: 1) Farz, 2) (Vacip), 3) Mendub-Nafil-Tatavvu, 4) Mübah, 5) Mekruh, 6) Haram (s. 74-75).

Sayın Kırbaoğlu'nun, bu satırlardaki, kendi tabiriyle "vahim hatayı" nasıl işlediğini merak ediyorum doğrusu. Öyle görünüyor ki, burada fakihlerin terminolojisindeki delil anlamındaki sünnet ile teklif hükmün kısımlarından biri olan sünnet birbirine karıştırılmış ve fakihler haksız yere vahim bir hata işlemekle suçlanarak vahim bir hata işlenmiştir. Yazar, mendub terimi varken neden sünnet teriminin kullanıldığını anlamının hayli zor olduğunu söylüyor. Halbuki mendub, mütekellim usulcülerin kullandığı bir terimdir. Bu terim, büyük ölçüde Hanefî usulcülerin terminolojisindeki sünnet ve nafil terimlerine tekabül eden bir terimdir. İçeriği tanımlandığı sürece bir terimin tanımlanan anlamda kullanılışında ise anlaşılacak hiçbir şey yoktur. Nitekim mütekellim usulcüler, farz anlamında olmak üzere vacib terimini kullanırlar. Aynı vacib terimi Hanefî usulcüler tarafından farzdan bir

Üzerinde durulması gereken bir diğer nokta ise yazarın, recm konusunda Muhammed İzzet Derveze tarafından yapılan değerlendirmeye dikkat çekmesidir. "Burada Muhammed İzzet Derveze'nin recmi Hz. Peygamber'in şahsî bir ictihadı olarak değerlendirmiş olmasına dikkat çekmek yerinde olur" (s. 131, 17 no'lu dipnot). Şayet yazar bu değerlendirmeye katılıyorsa (ki, öyle olduğu anlaşılıyor), bu değerlendirme ancak hadislerin hücciyeti kabul edildiği taktirde makul ve yerinde bir değerlendirme olabilir. Aksi taktirde bu değerlendirme anlamlı olmaz. Öte yandan şayet recm Hz. Peygamber'in şahsî bir ictihadı ise bu durumda kendisinin şiddet olarak nitelediği ve İslam'a yamandığını söylediği bir uygulama ve hükmü, sayın yazar bu İslam'ın mübelliğ ve mübeyyini "âlemlere rahmet olarak gönderilen" Hz. Peygamber'e nasıl yakıştırıyor?

### 3. ŞÜPHE İLE HADLERİN DÜŞÜRÜLMESİ MESELESİ:

Şüphe ile hadlerin düşürülmesi, esas itibarıyla sanığın suçunun sübûtunda ortaya çıkan şüphe ile ilgili olup Hz. Peygamber'in "Şüphelerle hadleri düşürünüz" sözünün fikhî bir kural olarak ifade edilmesidir. Nitekim bu kural modern hukukta da "Sanık şüpheden faydalanır" şeklinde ifade edilmektedir. Öte yandan zan ifade etmesi yönüyle bir şüphe taşıdığı için haber-i vâhidin had cezalarının sabit olmasında delil olup olamayacağı usulcüler arasında tartışılmıştır.

Sayın Kırbasoğlu da "Sonuç itibarıyla, mürteddin öldürülmesi gerektiğine dair rivayetlerin, gerek isnad gerek metin açısından ciddi problemleri bünyelerinde barındırması, problemsiz oldukları var sayılsa bile, bilgi değeri bakımından kesinlik değil, ihtimal ve zann-ı galip ifade etmesi sebebiyle, ölüm cezası gibi son derece ciddi bir konuda delil olamayacağı rahatlıkla ifade edilebilir" (s. 129) satırlarıyla bu kural gereğince had cezalarının haber-i vâhidlerle sabit olamayacağını söylemiş ve bu konuda kaynak olarak da dipnotta Yaşar Yiğit'in "İnanç ve Düşünce Özgürlüğü Perspektifinden İrtidat Suç ve Cezasına Bir Bakış" (İslamiyat, cilt 2, sayı 2) isimli makalesinin 132. sayfasındaki kaynakları göstermiştir. Sayın Yiğit, adı geçen makalesinin atıfta bulunulan sayfasında şöyle demektedir: "İrtidat suçunun başlıca delilleri arasında yer olan "Kim dinini değiştirirse, onu öldürünüz" hadisi ise âhâd bir hadistir. Birçok ilim adamına göre, had cezaları âhâd haberle sabit olmamaktadır. Çünkü âhâd haberle elde edilen bilgi, zan ifade eder. Zan ise, kesin olmayan bir bilgidir. Bu yönüyle zan, şüphe konumundadır. Şüphenin varlığı durumunda ise, had cezalarının kaldırılması genel ilkedir. Nitekim bu ilkenin hukuki temelini teşkil eden bir hadiste Hz. Peygamber, "Şüphe bulunduğu, hadleri kaldırınız" buyurmaktadır" (s. 132-133).

Şimdi hem sayın Kırbasoğlu'na hem de sayın Yiğit'e sormak gerekir. Şüphe ile hadlerin düşürüleceğine gerekçe olarak kabul ettiğiniz ilkenin dayandığı bu hadis sizin

→

derece alta olan bir hüküm kategorisini ifade için kullanılmıştır. Burada fıkıh usulünde çok yaygın olarak bilinen teklîfî hükmün, kelâmcı ve fakih usulcülere göre kısımlarına işaret etmek yerinde olur. Kelâmcı usulcülere göre teklîfî hükümler vacib, mendub, mübah, mekruh ve haram olmak üzere beş kategori; fakih usulcülere göre ise farz, vacib, sünnet, nafil, mübah, mekruh ve haram olmak üzere yedi kategoridir. Bu taksimle sayın Kırbasoğlu'nun önerisi arasındaki fark nerede acaba! Fakihlerin sünnet terimini, farz-vacib dışında kalan hükümlere hassettikleri, dolayısıyla da hata ettikleri sözü de sünnet teriminin iki farklı kullanımını birbirine karıştırmaktan kaynaklanan bir hatadır. Böyle bir hasretme ve hata asla söz konusu değildir. Fıkıh kitaplarına şöyle bir göz atan kişi, mesela namaz için "Farziyyeti Kitap, sünnet ve ümmetin icma'ı ile sabit olmuştur" (örnek olarak bkz. Mavsîlî, *el-İltiyâr*, I, 37) ifadesiyle karşılaşır ve (delil anlamındaki) sünnetle de farz bir hükmün sabit olduğunu kolayca anlar. Bu hükümlerin hepsi Kitap nassı ile sabit olabileceği gibi, sünnet nassı ile de sabit olabilir.

belirlediğiniz ölçülerle, senede ihtiyaç duymayan mütevatir bir hadis midir ki, bu hadisten hareketle aynı konumda olan başka hadisleri reddediyorsunuz?(!)

Öte yandan gelelim sayın Kırbasoğlu'nun, acelelikten olsa gerek, araştırmaya vakit bulamadığı, sayın Yiğit'in de "Birçok ilim adamına göre, had cezaları âhâd haberle sabit olmamaktadır" diyerek sanki çoğunluğun görüşü gibi takdim ettikleri haber-i vâhidle hadlerin sabit olmayacağı meselesine. Bu konuda ilk olarak sayın Yiğit'in verdiği birinci kaynak olması ve Hanefî usulcülerin bu konu hakkındaki görüşlerini yansıtmaması bakımından Serahsî'nin Usûl'üne bakalım. Serahsî, "Haber-i Vâhid'in Hüccet Olduğu Konuların Kısımlarının Beyanı" başlığı altında dört kısma ayırdığı birinci kısımda şöyle diyor: "*Birincisi, nesih ve tebdile ihtimali olup dinin furu'u olan şer'î hükümlerdir. ... Bu da iki kısımdır. Birincisi, ibadetlerde olduğu gibi şüphe ile kalkmayacak konulardır. Bu tür konularda âdil tek kişinin haberi hüccettir. ... Şüphe ile kalkacak konulara gelince Ebu Yusuf'tan haber-i vâhidin bu konularda da hüccet olduğu rivayet edilmiştir. Bu görüş Cessâs'ın tercihi ettiği görüştür. Kerhî ise bu tür konularda haber-i vâhidin hüccet olmayacağını söylemiştir.*"<sup>23</sup> Serahsî daha sonra bu iki görüşün açıklamasını yapmakla yetinerek hangi görüşü tercih ettiğini açıkça belirtmemiştir. Ancak konuya seçtiği başlığın, Cessâs'ın görüşünü tercih ettiğini gösterdiği söylenebilir.

Konuyla ilgili olarak mütekellim usulcülerin görüşlerini yansıtmaması açısından da Âmidî'nin el-İhkâm'ına bir göz atalım: "Ebû Abdillah el-Basrî ve Kerhî'nin aksine Şâfiîler, Hanbelîler, Ebû Hanîfe'nin ashabından Ebû Yusuf ve Ebû Bekr er-Râzî (Cessâs) ve âlimlerin çoğunluğu, haddi gerektiren konularda ve şüphe ile düşen her konuda haber-i vâhidin kabul edilmesi konusunda ittifak etmişlerdir."<sup>24</sup> Bu konuda yazar tarafından ileri sürülen itirazın aynısına usulcüler, bu cezaların, yalan olma ihtimali bulunmakla birlikte şehadetle ispat edilmesinin, böyle bir itirazı geçersiz kıldığı şeklinde cevap vermişlerdir.<sup>25</sup>

Bu ifadeler sayın Yiğit'in söylediğinin aksine birçok kişinin değil, bir iki kişinin bu konuda haber-i vâhidi -burada recm ve irtidat ile ilgili haberlerin fukahâ tarafından haber-i vâhid görülmediğini tekrar belirtmekte fayda var- delil olarak kabul etmediğini açıkça göstermektedir. Bu tür konularda ilme saygının bir gereği olarak biraz daha titiz davranılması gerektiğini söylemekle yetiniyoruz.

#### 4. HZ. PEYGAMBER'İN BEYAN GÖREVİ:

Sayın Kırbasoğlu'nun Hz. Peygamber'in beyanı hakkındaki "Öte yandan, Kur'an pek çok ayette irtidat olgusunu ele aldığı halde, -şayet bu suça maddî bir müeyyide/ceza öngörülmüş olsaydı- bu dünyevî/maddî ceza konusunda hiçbir açıklamada bulunmaması makul değildir (Lâ yecûzü te'hiru'l-beyân 'an vakti'l-hâceti). Açıklamanın, Kur'an'ın kendisi dururken Hz. Peygamber aracılığıyla yapılmış olabileceğini ileri sürmek de ikna edici görünmemektedir" (s. 129, satır 20-25) sözlerini, sünneti bir "dünya görüşü", bir "yaşam modeli" olarak takdim ettiği *İslam Düşüncesinde Sünnet* isimli eserindeki "Görülmektedir ki, Hz. Peygamber'in Kur'an'ı açıklama görevinin bulunduğu noktasından hareketle sünneti temellendirmek sağlıklı bir yaklaşımdır. Bu yaklaşıma yöneltilen tenkitler ise -haklı oldukları hususlar bulunmakla beraber- onu geçersiz kılacak bir nitelikte değildir" (s. 169-170) ifadeleriyle birlikte değerlendirdiği-

<sup>23</sup> Serahsî, *Usûl*, Beyrut, t.y., I. 333-334.

<sup>24</sup> *El-İhkâm*, I, 344.

<sup>25</sup> *El-İhkâm*, aynı yer.



mizde, bu sözleri hiç ama hiç ikna edici görünmemektedir. Bu ifadeler karşısında 'Acaba sayın Kırbaşoğlu'nun düşüncelerinde bir değişiklik mi oldu?' diye sormaktan da kendimizi alamıyoruz. Diğer taraftan, "Öte yandan, Kur'an pek çok ayette irtidat olgusunu ele aldığı halde, -şayet bu suça maddî bir müeyyide/ceza öngörülmüş olsaydı- bu dünyevî/maddî ceza konusunda hiçbir açıklamada bulunmaması makul değildir" şeklindeki ifadesinin de ancak Kur'an'ın bir kanun metni(!) olarak değerlendirilmesi halinde makul olduğunu belirtmek gerekir.

### GENEL DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Günümüzün modern ceza hukuku anlayışını<sup>26</sup> yansıtan bir yaklaşımla geçmiş dönemde kabul edilen cezaları "şiddet" olarak nitelemek yerine, bunları kendi şartları ve anlayışları içerisinde anlamlandırmanın daha sağlıklı bir değerlendirme olduğu kuşkusuzdur. Bu cezaların şiddet olarak algılanması, Kur'an'da yer alan diğer bedenî cezaların da aynı sıfatla nitelendirilmesi sonucunu doğurması kaçınılmazdır.

Fukahâ beşer olmaları hasebiyle elbette hatadan masum değillerdir. Ancak sayın Kırbaşoğlu'nun ele alınan konularda fakihlere yönelik eleştirilerinin yerinde ve haklı olmadığı görülmektedir. Bu eleştirilerin aceleci genellemelerden kaçınılarak daha titiz bir şekilde yapılması yerinde olurdu. Usûl-i fıkıh eserlerinin "Haberler" bölümü incelendiğinde usulcülerin haber-i vâhidler konusunda muhaddislerden daha titiz davrandıkları söylenebilir.

Hanefîlerin dışındaki usulcülerin, tevatür derecesine ulaşmayan tüm haberler için genel olarak haber-i vâhid tabirini kullanmış olmaları;<sup>27</sup> Hanefî usulcülerin çoğunluğunun ise mütevatir, meşhur ve ahad şeklinde bir taksimi benimsemiş olmaları göz önünde tutulması gereken önemli bir noktadır. Özellikle Hanefî usulcülerin geneli tarafından kullanılan ve mütevatirle haber-i vâhid arasında yer alan meşhur haberin hükmü, haber-i vâhiden farklı değerlendirilerek bununla Kitab'ın hükmünün neshedilebileceği, umumunun tahsis, mutlakının takyid edilebileceği belirtilmiştir. Bununla birlikte daha sonraki Hanefî literatürde meşhur haber<sup>28</sup> olarak geçen haberleri, mütevatirin iki kısmından biri olarak değerlendiren Ebû Yusuf, Kerhî ve Cessâs gibi ilk dönem Hanefî usulcü ve fakihlerin bulunduğu da işaret etmek gerekir. Cessâs'ın ifadesine göre mest üzerine mesh, recm haberleri ve benzeri haberler, istidlâl yoldan "ilim" gerektiren haberler olup mütevatirin iki kısmından ikincisini oluşturur.<sup>29</sup> Her iki durumda da başta Hanefîler olmak üzere genel olarak usulcü ve fakihler söz konusu iki meselenin dayandığı hadisleri, yazarın belirttiği şekilde haber-i vâhid olarak değil, mütevatire yakın haberler olarak değerlendirdikleri görülmektedir.

<sup>26</sup> Sayın Sulhi Dönmezer'in "Bugünkü çağdaş Ceza hukukunda en çok yer işgal eden cezalar hürriyeti bağlayıcı cezalardır. Bunları da mümkün olduğu kadar başka nitelikteki seçeneklere çevirmek yolu tutulmaktadır. Ölüm, sürgün gibi cezalar ise uygar ülkelerde istisnaen uygulanmaktadır" (Sulhi Dönmezer, Sahir Erman, Nazaî ve Tatbiki Ceza Hukuku, 12. baskı, I, 6) şeklindeki sözleri bu anlayışa bir örnek olarak zikredilebilir.

<sup>27</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, II, 73; Bâcî, *İhikâmu'l-Fusûl*, 235; Cüveynî, *el-Burhan*, I, 368; Şirazî, *Şerhu'l-Lümâ'*, II, 569; Gazalî, *el-Müstesfâ*, I, 146; Amidî, *el-İhikâm*, I, 257;

<sup>28</sup> Serahsî, Cessâs'tan farklı olarak bu tür haberleri meşhur haber olarak değerlendirir ve *ilm-i tuma'nine* ifade ettiğini belirtir. Yine Serahsî, İsâ b. Ebân'ın recm haberlerini inkar edenin tekfir edilmeyeceği ancak dalaletle nispet edilecek türden haberler olarak değerlendirdiğini ifade ederek kendisi de bu değerlendirmenin yerinde olduğunu söyler. *Usûl*, I, 292-293.

<sup>29</sup> *Ahikâmu'l-Kur'an*, III, 47, 48; daha geniş bilgi için bkz. DİA. "Haber-i vâhid" md.

Haber-i vâhidler konusunda belirtilmesi gereken noktalardan birisi, hadisin senedine ilişkin incelemenin hadisin kabulü noktasında kesin sonuç vereceğine olan inançtır. Usulcü ve fakihlerin, meşhur ve müstefiz dışında kalan haber-i vâhidlerin kabulüyle ilgili değerlendirmelerine şöyle bir göz atıldığında senedin sıhhatinin, haber-i vâhidin kabulü için yeterli olmadığı görülür. Usulcü ve fakihler, senedinin sıhhati yanında ravîye ve haberin içeriğine yönelik birtakım şartların da bulunmasını gerekli görmüşlerdir.<sup>30</sup> Buna karşılık ilk dönemden itibaren Müslümanların genel kabulüne mazhar olmuş meşhur ve müstefiz hadisler için bu tür şartları gerekli görmemişlerdir. Bu tür bir anlayıştan hareketle Gazâlî, kıyas ve içtihadın hücciyetinde kullanılan meşhur Muaz hadisi ve "Varise vasiyyet yoktur", "Kadın teyzesi üzerine nikahlanamaz", "İki ayrı din mensubu birbirine varis olamaz" gibi hadisler hakkında şu değerlendirmeyi yapar: "Bu hadis ümmetin genel kabulüne mazhar olmuş ve hiç kimse bu hadis ile ilgili bir ta'n ve inkar göstermemiştir. Bu mertebedeki hadislerin mürsel olması hadise zarar vermez. Hatta bu gibi hadislerin isnadını araştırmak bile gerekmez."<sup>31</sup> Cessâs da "Varise vasiyyet yoktur" haberi ve benzeri haberlerde olduğu gibi icmâ' tarafından desteklenen haber-i vâhidlerin sahih olduğunu ve ilim gerektirdiğini, âlimlerin bu tür haberlerle amel konusunda ittifak ettiğini belirterek benzeri bir değerlendirmede bulunur.<sup>32</sup> Bu noktada, hadis mecmualarında yer alan hadisleri esas alarak (özellikle de bu hadis mecmualarının tedvininden önce yaşamış) fakihleri ve görüşlerini yargılayanın hatalı sonuçlara yol açacağını belirtmemiz yerinde olur.

Fakihlerin bu ve benzeri konularda esas itibarıyla Müslümanların ortak kabullerinin göstergesi olan ve geleneğin ana çatısını oluşturan icmâ'a dayandıkları hususunun hiç gündeme getirilmemesi, yazarın fakihlerin bu iki konuda zayıf, haber-i vâhid türünden haberlere dayandıkları eleştirisini gölgelemektedir.

Bugünkü değerlere ve dünya görüşüne uymayan geçmişe ait hüküm ve uygulamaları, geçmiş dönemde yaşayanlar adına, üstelik onlar tarafından benimsenmiş ve kabul edilmiş olmasına rağmen sayın Kırbaçoğlu'nun reddetmesi, acaba ne ile izah edilebilir? Gelenek içinde yer alan bu tür hüküm ve uygulamaları bir yük, utanılacak bir miras gibi görmek, ne kendimizi ne de bu yüzden İslam'ı eleştirenleri memnun etmeyeceği gibi sağlayacağı hiçbir yarar da söz konusu değildir. Bugün bu geleneğe karşı nasıl bir tutum izlememiz gerektiği hususu dışarıda tutulmak kaydıyla öncelikle yapılması gereken, geleneği kendi şartları içerisinde sağlıklı bir şekilde ortaya koyma ve anlama yönünde çaba sarf edilmesidir. Sayın Kırbaçoğlu recm ve irtidat konusunda, bunların İslam'da olmadığını söylemek ve fakihleri eleştirmek yerine, bunların kendi şartları içinde verilmiş birer hüküm olduğu değerlendirmesini yapsaydı, bu kadar söz söylemeye hacet kalmazdı. ♦

<sup>30</sup> Bu konuda geniş bilgi için bk. DİA. "Haber-i vâhid" md.

<sup>31</sup> El-Müstesfâ, II, 254.

<sup>32</sup> Ahkâmü'l-Kur'an, III, 67, 68.



## İNSAN DOĞASINI YENİDEN DÜŞÜNMEK

Mehmet EVKURAN\*

### SORUN

*B*u makalede, bir kitabın öne sürdüğü argümanlar ekseninde<sup>1</sup> din ve fitrat konuları üzerinde bir tartışma gerçekleştirmeyi amaçlıyoruz. Böylece hem anılan temel konularda farklı ve eleştirel yaklaşımlara işaret etmeyi ve hem de olumlu bir beklentinin<sup>2</sup> gereğini yerine getirmeyi düşünüyoruz.

İslambilim ve İnsanbilim alanlarındaki tartışmaların pek çok problemleri temayı içerdiklerinde kuşku yoktur. Öncelikle incelenen konunun içeriğinin, yorumsal bir nitelik taşıdığını ve bu yüzden de farklı ya da alternatif okuma biçimlerine açık olduğu bilinmektedir. Üstelik her okuma biçiminin, kendince bir haklılık ve doğruluk payı taşıdığı ve hiçbir okuma biçiminin diğerlerini dışlayacak ya da geçersiz kılacak düzeyde sahici, esaslı ve imtiyazlı bir konuma sahip olmadığı açıktır. Bu anekdot, sosyal bilimlerde görülen farklı yaklaşımların aynı anda kullanılmalarının ve çoğul okuma biçimlerinin zorunluluğunun altını çizmektedir.

Sorun, İslambilim çalışmaları söz konusu edildiğinde daha da bir önem kazanmaktadır. Bugün artık biliyoruz ki, yöntem sorunundan daha fazla ve daha stratejik bir konu olması bakımından metodoloji<sup>3</sup> sorunu, en az incelenen konunun kendisi kadar belirleyici olmaktadır. Araştırmacının konuyu incelerken hangi araçları nasıl ve nerede kullandığı/kullanacağı sorunu, sonuca ulaştıracak olan yolu nasıl yürüyeceği yöntem sorununu teşkil etmektedir. Ancak, bundan daha da köklü bir tartışma düzeyi vardır ki o da, araştırmacının konusuna nereden *baktığı*, onu nasıl *gördüğü*, konusuyla kurduğu algısal ve bilinçaltısal ilişkinin niteliği, konuyu düşünürken ve hatta onu düşünmeye

\* Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi, mehmetevkuran@hotmail.com.

<sup>1</sup> Muhiddin Okumuşlar, *Fitratın Dine- Din Fitrat Eğitim ilişkisi*, Yediveren Yayınları, Konya 2002. Bu çalışmamızda bundan sonraki atıflarda 'FD ve sayfa numarası' şeklinde bir kullanımda bulunulacaktır.

<sup>2</sup> Yazar, çalışmasındaki yorumların kendisine ait olduğundan bahisle hatalarının düzeltilmesini ümit ettiğini belirtmektedir. Bkz. FD. s.10.

<sup>3</sup> İslamî bilimlerde metodoloji sorunu üzerine bir tartışma ve yaklaşım denemesi için bkz. Osman Bakar, *İslamî Bilimde Metodoloji Sorunu*, çev. Mehmet Paçacı, aynı adı taşıyan eser içinde s. 85-106. Metodoloji sorununun bütünüyle ele alınıp çözümlenmesi gereken merkezî problemlerden biri olduğunu belirten Bakar. Tevhid üzerine kurulu olan İslamî bilimin Epistemolojik modelinin, metodolojik çoğulculuğa ilişkin tutarlı ve bütüncül bir görüş sunduğunu düşünmektedir. Bkz. *age.*, s. 89.

niyetlenme sürecine girdiği andan itibaren *gerçekte neyi yapmak istediği*, kültürel ve bireysel bir benlik yapısı olarak hangi zeminde durduğu/konumlandığı soruları, araştırma söylemini üstü örtük bir şekilde yönlendiren ve belirleyen oldukça karmaşık etkenlerdir. Bunların tümü de metodoloji konusunun kapsamına girmekte olup, öncelikle bir metodoloji tartışmasının yapılmasını gerektirmektedir. Metodolojik bir perspektifin şu ya da bu biçimde netleştirilmesi, yapılan/yapılacak olan çalışmaların bilimsel bir düzlemde yeniden tanımlanabilmeleri ve sağlıklı yaklaşımlarla kavranabilmeleri bakımından oldukça önemlidir.

Herhangi bir konuyu düşündüğümüzde, aynı zamanda bize neler olup-bittiğini de anlamaya çalışan bir üst perspektifin işletilebilmesi, o konu hakkında üretilen bilginin ve söylemin bir kontrol noktası olabilecektir. Bu boyut göz ardı edildiğinde, yürütülen çalışmaların, dar kapsamlı bir kimlik söyleminin ve mantığının manipülasyonundan kurtulması mümkün olamayacaktır, kanaatindeyiz.

İslambilim araştırmalarında içine düşülen belirgin yanılığlardan birisi, konunun niteliğinin açık seçik bir temellendirme eşliğinde tanımlanamaması sorunudur. Özellikle Temel İslam Bilimlerinin kadim problemlerini çözümlenmeyi amaçlayan yaklaşımların yanı başında bekleyen bir kıskacıtan söz etmek istiyoruz: Bir yandan İslamî kimliğin kültürel, tarihsel ve politik geleneğini savunma gibi örtük bir niyet, gerekli olan sorgulama cesaretini ve heyecanını bastırabilmektedir. Diğer yandan da Sosyal Bilimler mantığını bir *araç* olarak değil de sanki mutlağa yakın bir bakış açısı ya da ayrıcalık sahibi bir hakem statüsü olarak algılama yanılığı durmaktadır. Oysa, insan etkinliklerinin yer aldığı dünya aynı zamanda bir değerler alanıdır. Her bakış açısı aslında bir *değerlendirmedir* ve açıkça itiraf edilmese de bir değerler tablosu içermektedir. Dolayısıyla kendini bir Sosyal Bilim disiplinine indirgemiş ve tüm geleneksel teolojik iddialarından vazgeçmiş olan bir Kelam, Tefsir, Hadis vb. gibi İslam Bilimlerinin doğuracağı boşluğun, daha denetim dışı ezoterik ve eksterm akımlar tarafından doldurulacağını tahmin etmek zor olmasa gerektir. Dile getirmeye çalıştığımız bu çekinceler, İslam Bilimlerinin geleneksel çizgilerini ve kalıplarını oldukları gibi sürdürmeleri gerektiği tezine haklılık sunmamaktadır. Aksine, işlevlerini daha sahici bir şekilde yerine getirmeleri amacıyla kendilerini, yapılarını, söylemlerini ve mantıksal dokularını yeniden gözden geçirmeleri ve birer iç aydınlanma gerçekleştirmeleri gereğinin altını çizmektedir. Zira insanoğlu her zaman, kendine yüksek hakikatleri hatırlatacak olan bir sese kulak vermeye ihtiyaç duymaktadır. Yeni ve kuşkulu bir dil kurmaya çalışmaktansa, İslamî bilimlerin içerdiği normatif söylemi revize etmek daha sahici bir yol tutmak gibi görünmektedir.

Pür dinsel birer mesele olarak algılanagelmiş olan pek çok İslambilimsel sorun, gerçekte kültürel, tarihsel, politik vb. öğelerin içiçe geçtiği kompleks bir yapıya sahip olmuştur. Onların bu çok yönlü ve çok katmanlı yapısal özellikleri, yapılan teolojik eksenli salt normatif değerlendirmeleri geçersiz kılmaktadır. Daha doğru bir deyişle, dinsel görüşün tespit edilebilmesi için, öncelikle konunun, insan doğasından ve kültürel yapıdan kaynaklanan temellerinin kavranması zorunlu görünmektedir. Bu, dinsel bilincin, kendi içine kapanmasından kaynaklanan ve çözümsüzlük sorununu besleyen tikanıklığın aşılabilmesi açısından da zorunludur.

İslambilim alanındaki temel metodolojik problemlerden bir başkası da, dinsel söylemin kurgusu sorunudur. 'Kur'an'a göre...' şeklinde kurgulanan bir söylem biçiminin, kendince bir hakikat iddiası taşıdığı inkar edilemez. Oysa, ortada bir yorumsal süreç vardır ve bir sorunu ele alırken, salt nasların literal aktarımı dahi esasen bir

yorumlama eyleminden başka bir şey değildir. Zira, hangi ortamda, hangi nassın, hangi sorun bağlamında *okunduğu*, kesinlikle tercihlere ve yorumlara bağlı kültürel bir eylemdir. Geleneğin, selefin ve nassın otoritesini önceleyen bir söylem tarzının kurgulanmış olması, yaşanan sürecin yorumsal bir süreç olduğu gerçeğini ortadan kaldırmamaktadır. Bu bakımdan, Kur'an eksenli herhangi bir çalışmanın, neticede o çalışmayı gerçekleştiren araştırmacı öznenin, Kur'an'ı bir şekilde konuşturduğu özel bir anlama ve anlamlandırma eylemi olduğu gerçeğinden hareket edilmesi ve 'Kur'an'a göre' ifadesinin kullanılmasından kaçınılması, elbette doğru bir yaklaşım olmaktadır.<sup>4</sup>

Geleneksel Müslüman paradigması, doğası gereği belli oranda bir hakikat, sahicilik ve merkezilik iddiası taşımaktadır. Bu yüzden geleneksel Müslüman paradigması çerçevesinde düşünen bir araştırmacının, araştırmasını hakikatin ışığı altında yaptığı izlenimini taşıdığını ve hakikate hizmet etme duygusundan kaynaklanan bir savunma tutumu içinde bulunduğunu düşünmek mümkündür. Bu bağlamda ve bu mantık yapıyla yürütülen çalışmalara egemen olan otoriter ve ötekileştirici havanın nedeni de bu olsa gerek. Bu aşamada geleneksel dinsel söylemin ötekileştirici gücünün, eşit oranda İslam-İçi ekollere karşı da çalışabildiğini hatırlamalıyız. Ötekileştirme tekniği şu ya da bu düzeyde modern-öncesi ve modern tüm değer paradigmasında yer almaktadır. Ancak Müslüman geleneğindeki ötekileştirme stratejilerini keşfetmek ve sorgulamak, Müslüman düşünür ve araştırmacıların hafife alamayacakları bir sorumluluktur. Ancak bunun, bir tür kimlik refleksiyle ve savunma amacıyla yerini getirilmesinin sahici olamayacağı açıktır. Geleneksel teolojik paradigma içinde kalmaya ısrar ederek, yine onun sorunlarının gerçekçi bir şekilde çözümlenmesi, her şeyden önce paradigmatik anlamda imkansızdır. Zira, düşünce sorunları, o sorunların içinde olduğu düşünsel bağlamda ve çerçevede çözüme kavuşturulamaz ve yine bir paradigma, ancak onu bir sorun olarak kavrayan başka bir paradigma tarafından kavranabilir.

İslam Bilimleri alanında görülen ya da yaşanan metodolojik sorunların kökeninde de aslında bu paradigma sorunu yatmaktadır. Dahası, iki farklı paradigma arasında farklı düzeylerde yaşanan bir çatışma söz konusudur. Çatışma bu iki paradigmanın, yani burada geleneksel Müslüman paradigması ile Modern Sosyal Bilimlerin üzerine oturduğu paradigma arasında gerçekleşmekte ve ara konumlarda yer alan diğer yaklaşımlar da temelde bu iki paradigmanın çeşitlemelerini oluşturmaktadırlar. Araştırmacının farkında olması gereken en önemli ayırım noktası da işte bu burasıdır. Çünkü konu, yanlış, yanlış anlama ve çarpıtmalarla dolu bir zemin üzerine kurulmuştur. Ortada, rasyonel olan ile rasyonel-olmayan, bilimsel anlayışla mitsel ve arkaik anlayışlar arasında bir çatışma olduğuna dair genel bir izlenim vardır. Oysa çatışma, hiç de resmedildiği gibi anılan varlıklar arasında sürmemektedir. Çatışma, iki farklı rasyonalite yani iki farklı *akletme biçimi* arasında gerçekleşmektedir. Bu bakımdan iki farklı hakikat iddiasıyla karşı karşıya olduğumuzu bilmek durumundayız. İlki dinsel hakikati diğeri ise bilimsel hakikati temsil etme savı taşımaktadır. Bu ikisi arasında bir tercih yapma zorunluluğu hissetmek ve birini diğerine göre kategorize etmek yanlışya düşmek olacaktır.

Bu iki farklı paradigma arasında kalmış olan ve onları uzlaştırmaya çalışan eklektik bir yaklaşımın sergilediği yanlışların başında *İslamileştirme*<sup>5</sup> çabaları gelmektedir.

<sup>4</sup> FD. s.11.

<sup>5</sup> İslamileştirme konusunda bir değerlendirme için bkz. Mustafa Armağan, *Gelenek ve Modernlik Arasında*, İz Yayıncılık, İstanbul 1998, 247-255.

İslamî bilince hoş ve çekici gelebilecek olan bu terim, gerçekte ters bir işlev görmekte ve sosyal bilimlerin özüne ve temel referanslarına dokunmaksızın onlara İslamî olduğu sanılan bir kiske giydirmektedir. Bunun bilimsel bir amaç olarak koyutlanması, akademik aklın yanlış yönlendirilmesine ve baskı altına alınmasına yol açmaktadır. Doğrusu, 'Batı kaynaklı bilimlerin İslamîleştirilmesi gibi zorlama yaklaşımlardan kaçınılması'dır.<sup>6</sup> Ancak bu bilimlerin 'tecrübeye dayalı olduklarını' ve bu nedenle de 'Kur'an'ın daha iyi anlaşılmasında yardımcı olabildiklerini'<sup>7</sup> düşünmek onların paradigmatik niteliklerini gözden kaçırmak demek olacaktır. Zira söz konusu bilimlerin, insana, topluma, dünyaya ve tarihe yönelik birer tasarımları bulunmaktadır. Hiçbir tasarım da, özü gereği bir değerler sistematiğinden uzak değildir.

### İNSANIN DOĞASI SORUNU

İnsan hakkında konuşmak, en karmaşık ve en zorlu işlerden biri olsa gerek. Felsefi ekollerin, dinsel sistemlerin, ideolojilerin, sanatların kendilerince birer insan algıları bulunmaktadır. Doğal olarak bu algılar arasında birbirine ters düşen yaklaşımlara da rastlamak mümkündür. Bu yaklaşımlar arasında, insanın kötücüllüğü üzerinde duranlar olduğu gibi, onun yalnızlığı, zavallılığı üzerinde duranlar da olmaktadır. Yine kimileri insanı tanımlarken, onun yıkıcılığı ve sahip olma tutkusunu öncelerken kimileri de onu, sürekli olarak kendini aşan ve gittikçe özgürleşen bir potansiyel olarak görmektedirler.

İnsanın nasıl bir varlık olduğu, bir bütün olarak insan olmanın taşıdığı anlam, insanın diğer varlıklar arasında ve kozmostaki yerinin neresi olduğu türünden sorgulamalar, Ontolojinin alanına girmektedir.<sup>8</sup> Ontolojik temel, varlıklar hiyerarşisi içinde insanın yer aldığı konumun yanı sıra onun doğasının nasıl bir niteliğe sahip olduğuyla da ilgilidir. Ontolojik zemin, insan, onu tüm etkinlikleri (tarihsel, kültürel, politik vb.) ve değerleri üzerinde gittikçe somutlaşan bir kavrayışa da kaynaklık etmektedir. Bu nedenle her toplumsal, kültürel ve politik söylemin kendine özgü bir ontolojik görüş içerdiğini söylemek hiç de zorlama olmayacaktır. Yanı sıra, her yeniden yapılanma girişiminin, beraberinde bir insan ve varlık kavrayışı getirmektedir ki bunun özel bir ontoloji teorisi olduğunda, sosyal ve politik tezlerin ondan beslendiğinden kuşku yoktur. İşte bu temel, bir sosyal teorinin, ifşâ ettiği ve açıkça savunduğu tezlerinin gerisinde, ne demek istediği ve reel olarak ne yapmaya niyetlendiği konularını da sorgulamayı bir görev olarak ortaya koymaktadır.

Konu bir açıdan kültürel varlık yapısına psikanaliz yapmak ve onun varsayılan bilinçaltının ya da bilinç ötesinin incelenmesi anlamına gelmektedir. Bilindiği gibi Psikanalitik yöntem, bireyin sözleri, itirafları ve eylemlerini güdüleyen asıl öğeleri ortaya çıkarmak adına, kişinin bastırılmış itkilerinin yer aldığı bir tür *benlik mahzeni* olan o karanlık bölgeye uzanmayı amaçlamaktaydı. Böylece o kişinin, belki kendisinin bile bilincinde olmadığı, gerçek değerlerini ortaya koymak mümkün olacaktır. Keza benzer şekilde, kültürel yapılar için de benzer bir irdeleme yöntemi uygulanabilir. Bir kültürün

<sup>6</sup> FD. s.11.

<sup>7</sup> FD. s.11,12.

<sup>8</sup> İnsanın varlık özellikleri ve taşıdığı olanaklar bakımından değeri ve ayrıcalığı ile ilgili bir değerlendirme için bkz. Max Scheler, *İnsanın Kosmostaki Yeri*, çev. Tomris Mengüşoğlu, Yaprak Yay., Ankara 1988. Scheler, insanın özel yerini görebilmek için, biyopsişik varlık-alanının yapısının göz önüne bulundurulması gerektiğini savunmaktadır. Bkz. *age.*, s. 15.

içinde şekillenen bireylerin, kendi kültürel, tarihsel ve sosyal değerleri hakkında söyledikleri sözler, belirli oranda bir anlam taşımaktadır. Ki o da, anılan kültürün gerçek tasvirini değil, ondan beklenen ve ona yüklenenleri ele verir. Ne ki gerçekte önemli olan, bireyin kültürel yapısı ya da yaşam biçimi hakkında *neler söylediği* ve ne gibi kanaatler taşıdığı değil, o kültürün ya da yaşam biçiminin reel olarak o kişiye neler yaptığıdır, onu nasıl biçimlendirdiğidir, onu ne tür ilişkiler mantığı içinde yapılandırdığıdır. İnsan son kertede kültürel, tarihsel, sosyal ve politik bir varlık ve oluşumdur. Hiçbiri-miz tarihsel, kültürel ve sosyal anlamda *sıfır noktasında* yaşamayız. Aksine kitabın ortalarında bir yerlerdeyiz ve bir kültürel mirasın belirleyici etkisi altında kalarak nesnelere algılarız. Bu bakımdan hem birey ve hem de ondan elde edilen bilgi, bir yapılanmanın, bir inşânın ürünüdürler.

İnsanın ve onun sahip olduğu bilginin doğasının neliği üzerine yapılan bu açıklamalar ışığında, İslam düşüncesi bağlamında bir konuyu ele almanın, metodolojik anlamını ve içeriğini düşünelim. Kur'an'a göndermede bulunarak kendisini yapılandıran bir zihin de, kültürel görecelik yasasından/gerçeğinden muaf değildir. Sonuçta Kur'an'ın bir algısından ya da bazı naslardan hareketle bir şeyler yapılmak ve bazı hedeflere ulaşılacak istenmektedir. Hemen belirtmek gerekir ki, ulaşılan sonuçların mutlak doğruyu ifade etmediklerinin bilinmesi ve onların bilimsel anlamda hesaplarının verilebilmesi koşuluyla, düşünen her Müslümanın, Kur'an'la diyalog kurmaya, onu yorumlamaya ve ondan fikirler ve öneriler üretmeye hakkı bulunmaktadır. Buna engel olabilecek hiçbir otorite de yoktur. Buraya kadar her hangi bir sorun görmüyoruz. Sorun yapılan işin meşruiyetiyle ilgili değil, içeriğiyle ilgilidir.

İslam düşüncesiyle ve özellikle Kur'an'la ilgili olarak yapılan araştırmalarda görülen en temel sorun, gizli ön-teolojik varsayımlar ya da ön-kabuller sorunudur. Aslında her araştırmaya, açıklanmayan bir ön-teoloji kılavuzluk yapmaktadır. Araştırmacı, bu ön-teolojiyi sanki *unutmuş gibi* yapar, fakat sonuçta onu doğrular. Ön-teoloji, örtük biçimde araştırmacının düşünsel tekniklerini manipüle eder ve onu belirli bir kanaate doğru yönlendirir. Bir araştırmacıdan ön kavrayışsız, salt deskriptif bir bakışın talep edilmesi, elbette sahici olmayacaktır. Ancak her türlü ön yargıdan uzak durulduğu izlenimi vererek, öznel bir kararın objektif olduğunu iddia etmek hiç de bilimsel bir yaklaşım olmayacaktır. Yine buna bağlı olarak, 'dinî esaslara dayalı açıklama metodu'-nu, 'fıkri bir metod' şeklinde nitelenmek, kanaatimizce oldukça kapalı ve problemlerli bir görüşe dayanmaktadır. Konunun metodolojik yönünün daha derinlikli bir düzeyde tartışılmasına ve netliğe kavuşturulmasına ihtiyaç duyulmaktadır.

Fenomenoloji, insana ve onun kültürel başarılarına bakışta çığır açıcı bir gelişmeyi ifade etmektedir. Kısaca, '*görünüşlerin bilimi*' ya da '*görüngü bilimi*' olarak tanımlanan Fenomenoloji, Edmund Husserl tarafından temelleri atılan ve geliştirilen bir akımdır. Felsefenin olgusal bir bilim olmadığını, Mantığın ve Matematiğin formal sistemleriyle, doğa bilimlerinin farklı yöntem ve bulgulara sahip bulunduğunu, empirik bilimlerin ön kabullerinden bağımsız olduğunu savunan Husserl, görüldüğü şekliyle dünyayı anlamının felsefi faaliyetin çok önemli bir parçası olduğunu düşünmekteydi. Zira yaşamda değer taşıyan 'bir çok şey, örneğin iyilik, güzellik ve aşk, fenomenlere dayanmaktadır. Fakat görünüşler, kendilerini gözlemleyen bir özneye bağlı oldukları için, Felsefenin ilk ve esas konusunu görünüşler değil, bilincin kendisi oluşturmakta-



dir. Şu halde Felsefenin temel amacı, bilincin, öznenin bakış açısından görülen, içeriklerine ilişkin bir araştırmayı hayata geçirmektir.<sup>9</sup>

İslambilimleri alanında yapılan çalışmalarda, daha bilimsel bir perspektifin yalanabilmesi açısından Fenomenoloji'nin sunduğu katkılardan da yararlanmak gerekir. İnsan hakkında, parçacı yaklaşımların sığılığında kendisini kurtarabilmiş, daha kapsayıcı ve *tam* bir kavrayışa ulaşmak, bizi Felsefenin ve Teolojinin söylemine yaklaştırmaktadır. Çünkü insanın varlığı ve varlık özellikleri üzerine genel ve total bir dille konuşmak bir anlamda Ontolojik-Teoloji yapmaktır. Soyutlamalar, genellemeler ve küllî yaklaşımlarla elde edilen bir insan tanımı, evrensellik ihtiyacını ve total arzuları karşılayabilir. Ancak bu evrensel insan tanımı, yaşayan tarihsel insanla uyumadığı bir yana kendi içinde bir dayatma ve otoriterlik havası taşıdığı da bir gerçektir. Zira her soyutlama, aynı zamanda güdülen amaçlara hizmet eden bir idealizasyon uygulamasıdır. Oysa biz, evrensel insanla değil, şu karşımızda duran, yaşayan, konuşan, kültürel anlamda belirlenmiş bireylerle birlikte yaşarız. Dolayısıyla insanla ilgili temel varsayımlarımız gerçek insanlarla kurmuş bulunduğumuz ilişkilere ve deneyimlere dayanmaktadır. Her bireyin kendi kültürel aidiyetine uygun bir bilinç yapısı ve bunun belirlediği bir bakış açısı, algısı ve görüşü bulunmaktadır. Fenomenolojinin bu aşamada yapacağı şey, aslında insanla ilgili her türlü soyutlama ve idealizasyon girişimine bir son vermek adına, bilincin özel ve öznel referanslarına inmek ve nesne ile onun algılama arasındaki o ilişkiyi çözümlenektir. Ve hiçbir algılama biçimi de doğası gereği evrensel olamaz. Eğer bir algılama biçiminin evrenselliğinden söz ediliyorsa bilinmelidir ki, ortada o algılama biçimini üreten ve taşıyan kültürel gücün Sosyo-Politik etkinliği ve yaygınlığı vardır. İnsan ve toplumla ilgili her türden sorun, çözüm ve çözümlenme konjonktürel, bağlamsal ve yapısaldir. Şu halde sorunlara, evrensel bir fenomen olduğu varsayılan, insanlık/beşeriyet kavramı üzerinden bakmaya çalışmak<sup>10</sup>, bizzat Fenomenoloji'nin yenmeye çalıştığı sorunsalı yani idealizasyon ve soyutlama mantığını üretmek anlamına gelmektedir. Ki bu da tasarımın, nesnesie tam tekabül ettiği yanılığısından kaynaklanan *Fenomenolojik yanılışı*<sup>11</sup> doğuracaktır.

İnsanı tanımanın ve tanımlamanın çeşitli gerekçeleri, amaçları ve biçimleri bulunmaktadır. Tanıma ve tanımlama işlemleri, her ne kadar birbirleriyle iç içe geçmiş iseler de, iki farklı bakış açısını yansıtmaktadırlar. Tanımlamada bir sınır koymak<sup>12</sup> ve tahakküm sergilemek söz konusudur. Buna karşın tanımda, nesneyi kavramada daha çoğulcu ve nesnenin bulunduğu bağlamı gözetten bir yaklaşım kullanılmaktadır.<sup>13</sup> İnsanı tanıma sürecinde, tanımlamadan tanımaya geçiş yapmak önemli bir aşamadır. Ancak tanımda, tanımlamayla ilgili tüm sorunların aşıldığını sanmak doğru olmaz. Diğer yandan yapılan araştırmalarda, daha derinlerde yer alan bir sorun daha vardır. İnsanı tanımaya yönelik çalışmaların alt niyetlerinin, tanıma eylemini belirlediği bir gerçektir. İnsanı tanımda farklı niyetler kullanılabilir. Araştırmayı güdüleyen, onu üstten kılavuzlayan ve onun boşluklarına nüfuz eden bir etkendir. Ya da o, çalışmayı

<sup>9</sup> Bkz. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yayınları, 2. Baskı, Ankara 1992, s. 276,277.

<sup>10</sup> FD., s. 19.

<sup>11</sup> Cevizci, *age.*, s.277.

<sup>12</sup> Bu noktada geleneksel İslam mantık eserlerinde tanıma *hadd* denildiğini ve *hadd* kelimesinin temel anlamının da sınır olduğunu hatırlamalıyız.(M. Evkuran).

<sup>13</sup> FD., s. 19.

kuşatan bir çatıdır. İnsana yönelik çalışmalara egemen olması muhtemel birbirinden farklı iki güçlü kültürel, tarihsel ve ideolojik niyet söz konusu edilebilir;

1. İnsanı olduğu şey olarak, neyse o olarak görmeye çalışan niyet,
2. İnsanı olması gereken bir varlık olarak, bir amaç doğrultusunda yapılanması gereken bir imkanlar dokusu olarak algılayan niyet.

Bizi daha çok ilgilendiren ikincisidir. Buna göre insan, bir bitmemişliktir, bir potansiyeldir, olması gereken, olgunlaşması gereken bir şeydir. Dolayısıyla onun tamamlanması gerekmektedir. Olması gereken şey oluncaya kadar, öngörülen amaç doğrultusunda dönüştürülmesi ve inşâ edilmesi gerekmektedir. Hemen tüm ideolojiler, dinsel söylemler insanı bir imkan ve bitmemişlik olarak görmeleri açısından ortak bir tutuma sahip görünmektedirler. İnsanı kendi tanımlarının öngördüğü maca ulaştıracak birer programa, tekniğe ve söylem sahiptirler. Başta iyilik kavramı olmak üzere içerdikleri Etik ilkelerin, aynı zamanda dogmatik birer dayatmaya dönüşebilmeleri de bundandır. Çünkü gerçek iyilik, bireylerin kişisel taleplerinden yola çıkarak değil, öngörülen total amaçlar uygunluk ilkesinden hareketle saptanabilmektedir. İşte, bireyleri, cemaatları ve toplumu kısıtlama, zorlama, belirleme uygulamaları, gerçek anlamda iyilik ilkesine hizmet eden, Etik teknikler olup çıkmaktadır. Yani kabaca söylersek, bireye, kendi iyiliği için baskı uygulanmakta, yine toplum da yine kendi yararı için kısıtlamalara tabi tutulmaktadır. Bu yaklaşım elbette, kendince bir paradigmadır ve Ontolojiye göndermelerde bulunan bir Epistemoloji sayesinde ayakta durmaktadır.

## KUR'AN SÖYLEMİ

Kur'anî söylemin kurgusunda ele alındığı biçimiyle insan sorununun bazı merkezi kavramlar ekseninde döndüğü görülmektedir. Öncelikle insan, bir varlık-sal/varoluşsal ilişki içine yerleştirilmiştir. İnsan, Allah tarafından, özel olarak seçkin yaratılmış bir varlıktır. Evrendeki ve dünyadaki imkanlar ona sunulmuştur. İnsan, çevresindeki varlıklarda bulunmayan üstün yapısal özelliklere sahiptir. Kur'an'ın bu önermesi, insan dışındaki tüm varlıkların, insan önündeki edilgenliklerini ve kullanıma açık oluşlarının altını çizmektedir. Tüm bunlar, insana bir görev ve varoluşsal bir sorumluluk yüklemektedir. Kur'an açısından bu sorumluluk, Allah'la kurulacak olan Etik ilişki sayesinde yerine getirilmektedir. İşte tüm ilahî öğretiler, bu ilişkinin tarihsel ve yatay düzlemlerde önce gerçekleştirilmesini, ardından da sağlama alınmasını garanti etmek adına şekillenmişlerdir. Allah'la ilişkisini ve iletişimini koparan bir insanın ya da toplumun, sahici ve kalıcı işler yapabilmesi ve değerler üretebilmesi mümkün görünmemektedir. İnsanla ilgili Kur'anî perspektifin, her bağlamda yaratılış temasını anımsatması ve yaratıcının insandan olan varoluşsal ve ahlakî beklentilerine gönderme yapması, en temel vurgu gibi durmaktadır. Bunu bir başka açıdan, insan, kutsal ve evren arasındaki ilişkinin gündemde tutulması şeklinde yorumlamak da mümkün olabilir.<sup>14</sup>

Kur'an'ın, insanın doğasıyla ilgili olarak kullandığı kavramlarından bir başkası da *nefs* kavramıdır. İslam düşünce geleneğinde ve İslam Felsefe'sinde, buradan hareketle birbirinden farklı *nefs* teorileri geliştirilmiştir. Ancak Tasavvuf Felsefesi'nde nefsin daha problematik bir kurgusu göze çarpmaktadır. Şöyle ki; nefis sözcüğünden yola çıkılarak *ruh* kavramı elde edilmiş ve *beden-ruh* düalizmine ulaşılmıştır. Gerçekte Yeni-

<sup>14</sup> FD., s. 24.

Platonculuk akımının bir öğretisi olan ruh-beden düalizmine, Kur'an'da rastlanmaz.<sup>15</sup> Ancak bazı Kur'an ayetlerinin aşırı yorumu sonucunda bu düalist anlayış elde edilmiştir. Oysa Kur'an'ın temel öğretisi olan Tevhid perspektifinden bakıldığında, insan bir bütündür. Onu parçalara ayırarak birisini diğerinden daha öncelikli kılmak doğru olmamaktadır.

Nefsle ilgili olan Kur'an ayetlerine genel bir bakış<sup>16</sup>, fitrat olarak nitelenen insan doğasına yönelik belirli bir tanımlamayı getirmektedir. Gerçekten de nefis kelimesinin Kur'an'daki görünümü oldukça zengin ve renklidir. Burada sorulması gereken soru şudur: Acaba nefsin niteliklerini, Tasavvuf düşünürlerinin yaptığı gibi, kategorik bir ayırım olarak kabul etmek ve kendi aralarında bir basamaklandırmaya tâbi tutmak uygun olur mu? Buna göre, *nefs-i levvâme* aşamasını geçerek bir üst nefis aşamasına örneğin *nefs-i mülhime*'ye ulaşan bir *sâlik*, önceki nefis aşamalarını nihâî olarak geride bırakmış gibi olmaktadır sanki. Nefs hakkında kullanılan nitelemelerden hareketle, hiyerarşik bir arınma temelinde anlamını bulan bir nefis teorisi geliştirmek, insanın Psiko-Etik yapısına ve gelişimine ne derece tekabül ettiği tartışmaya açık bir konudur. Bizce nefisle ilgili dağınık Kur'an betimlemelerinden, çıkan sonuç, nefsin çok yönlü bir varoluş durumunu anlattığı tezidir. Bir insan, yaşamının ve deneyimlerinin kendine sunduğu pozisyonlarda, bazen kendini kınayıp küçümseyebilirken (*nefs-i levvâme*), bazen da kötülük odaklı düşüncelere kapılabilmektedir (*nefs-i emmâre*). Yine benliğini kötücül duygulardan arıtmaya çalışarak, duyarlı bir bilinç durumuna da yükselebilir. Ancak burada insanın, bu nefis durumları arasında gidip-gelebilen kırılgan bir Etik ve düşünsel yapıya sahip olduğunu, ve buna karşılık korunmuşluk (ismet, mahfûz olma durumu) garantisinin söz konusu olmadığını bilmek gerekmektedir. Korunmuşluk teması, ancak insanın Etik ve bilinçli eylemleri ve yönelimleri ile elde edilebilecek bir bilinç durumu olmalıdır ki, yine de onun Ontolojik bir garantisinden söz etmek mümkün ve doğru olmayacaktır.

Fitrat ile ilgili çalışmalara, belli bir ölçüde değer yüklü total bir bakışın eşlik etmesi kaçınılmazdır. İnsanın özünün ve doğasının ne olduğunun tespit edilmesi her ne kadar objektif verilerden yararlanılsa da normatif bir söyleme eklemlenmek durumunda kalmaktadır. Yani verileri bir ölçüde objektif ve tasvir edici/deskriptif bir akıl toplamakta ise de, tabloya son şeklini, değer yüklü normatif bir akıl vermekte ve son sözü de söylemektedir.

Kur'an'ın kullandığı anlamda fitrat, aslında insanî varoluşu tarih öncesi, dünya öncesi bir ontolojik zemine kadar götürmekte ve insan doğasına yaratılış eksenli bir bir noktadan bakmaktadır. Örneğin Bakara Suresi'nin 30-33. ayetlerinde, insanın varoluşuna ve doğasına yönelik bir ontolojik referans sunmaktadır. Klasik Kelam literatürünün terimleriyle söyleyecek olursak fitrat, *mebde'* ve *meâdî* içine alan, yaratılışın kökenini ve sonunu kapsayan, insanın ontolojisini, başlangıcını ve tekrar geldiği kaynağa dönüşü ilkelerini içeren bir anlam sunmaktadır. İnsan, Allah'tan gelmiş ve yine O'na dönecektir. Kur'anî söylem, başlangıç ve tekrar ona dönüş noktaları arasında kalan dünyevî yaşam konusunu açıkta bırakmaz. Ona bir *hilâfet* statüsü yükler ve Allah'la

<sup>15</sup> İnsanın varlığını, yaratılışını ve ruh-beden ilişkisi sorununu, Kur'an ve İslam Kelamı açısından tartışan bir yaklaşım için bkz. Erkan Yar, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2000. Yazar, Kur'an'da yer alan ruhla ilgili ayetleri analiz etmekte ve ruh-beden düalizmi tezinin Kur'an metninden çıkarılamayacağı sonucuna ulaşmaktadır. Bkz. *age.*, s. 52-55.

<sup>16</sup> Nefsle ilgili ayetlerin analizi için bkz. Erkan Yar, *age.*, s. 55-58.

kurulacak olan ilişkiden kaynaklanan bir sorumluluğun altını çizer.<sup>17</sup> Hilâfet bir yönden ilk yaratılış olgusuna yani fitrata göndermede bulunurken diğer yandan da din kavramına ontolojik nitelikte bir meşruiyet ve anlam kazandırmaktadır. Kısaca hilafet kavramının dokusu, hem Allah'a olan bağlılığı hem de insanın, sorumlu olduğundan kaynaklanan özerkliğine işaret etmektedir.

Fitratı yansız bir varoluş durumu<sup>18</sup> olarak nitelemek bizce de doğru bir yaklaşımdır. Bunun üzerinde fazlaca durmaya gerek duymuyoruz. Ancak bu temelden hareketle, ulaşılan sonuçlarda, din ile fitrat arasında zorlayıcı bir ilişkinin kurulmaya çalışıldığı görülmektedir. Örneğin, fitratın İslam'ı kabul etmeye uygunluğu iddiası bir haber ve analiz değeri taşımakta mıdır? Çünkü eğer fitrat, yansız bir durum ise, İslam kadar diğer inanç biçimlerini de benimsemeye elverişlidir, demektir. Ayrıca diğer bir sorunlu nokta da, İslam kelimesinden hangi anlamın kastedildiğidir. Anlam arayışının bir yanıtı ve bir varlık ilkesi olarak İslam'ın kuramsal temeli olan *Tevhid öğretisi* mi yoksa İslam'ın kurumsal, tarihsel ve kültürel yapısının mı öncelenmekte olduğunun açıklanması gerekmektedir. Bu husus, öyle sanıyoruz ki, benzeri çalışmaların hemen tamamında rastlanan ciddi bir eksiklik. Zira doğal ve varoluşsal bir yönelim olarak din duygusu ile bu yönelimlerin tarihsel ve sosyal birer yanıtı olan sistemleşmiş Fıkıh, Tefsir ve Akâid sistemlerinin kurumsal yapılarını birbirleriyle özdeşleştirmek çok önemli bir hatadır. Bu, bir duygunun ve ihtiyacın, onu bir dönem için karşılamış olan maddî bir yapılanmaya indirgemek anlamına gelecektir.

İlk yaratılış saflığını ve bozulmamışlığını (Hristiyan *aslı günah* tezinin imkansızlığını), bireysel sorumluluğu ve çevresel etkenlerin önemini vurgulamak niyetiyle söylendiğini düşündüğümüz bir hadisin, yanlış yorumlanmasından kaynaklanan bir durum söz konusudur. Fitrat, bir amaç değil hareket noktasıdır. Bir imkanlar yumağıdır, bir potansiyeldir. Olmuş değil, olacak olan şeydir. Onunla neler yapılacağı ise, toplumsal güçlerin ve kurumların alanına girmektedir. Din, ahlak ve hukuk gibi kurumlar, insanın fitratında yer alan yıkıcı ve olumsuz öğeleri yenip, onu yeniden şekillendirmek üzere varolurlar. Dinin de fitratı onaylayan değil, onu yüksek amaçlar doğrultusunda yapılandıran bir işlev taşıdığını düşünebiliriz. Kur'an'da insanın yıkıcılığına dair ifadeler o kadar açık seçiktirler ki<sup>19</sup>, parçacı bir okuma biçiminin, bu ifadelerin vurgularından hareketle, insan doğasının kötücüllüğü tezini üretmesi pekala mümkündür. Dinsel davranış, fitrata uygun davranış değildir. Belki fitratı aşan, ona ilave bir gayrettir. Fitratın bazı yönelimlerine karşı direnmektir. Bu bakımdan tövbeyi, fitrata dönüş eylemi olarak yorumlamak<sup>20</sup>, en azından fitrat ile dini birbirine bağlayan hilafet ilkesi eksenli bir bakış açısını gözden kaçırmak anlamına gelmektedir. Şu halde dinin belirli bir ölçüde fitrata karşı olduğu ve onunla mücadele ettiği açıktır. Varlığın kendisinde bir kötülük ilkesinin bulunmadığı bilinmektedir. Evrende bulunduğunu varsaydığımız,

<sup>17</sup> Bkz. Merrly Wyn Davies, *İslami Antropolojinin Oluşturulması- Kendini ve Başkalarını Tanımak*, çev. Tayfun Doğukargın, Endülüs Yay., İstanbul 1991, s. 125-132.

<sup>18</sup> FD., s. 33.

<sup>19</sup> Bu konuya örnek olarak seçilebilecek bazı Kur'an ifadeleri şöyledir; İnsan yeryüzünde bozgunculuk yapacak ve kan dökecek bir varlıktır (Bakara suresi, 30. ayet), insan; kadınlara, oğullara, altın ve gümüşe, gösterişli hayvan sahibi olmaya düşkündür (Âl-i İmrân suresi, 14. ayet), İnsan zayıf yaratılmıştır (Nisâ suresi, 28. ayet), İnsan, nankör bir varlıktır (Hacc suresi, 66. ayet; Zuhruf suresi, 15. ayet), İnsan, iyiliği istercesine kötülüğü de ister (İsrâ suresi, 11. ayet), İnsan, kendine bir darlık geldiğinde Allah'a yönelir. Ancak darlık ortadan kalkınca yüz çevirir (Yunus suresi, 12. ayet). İnsan Dünyayı sever, buna karşın Ahireti önemsemez (Kiyâme suresi, 20. ayet).

<sup>20</sup> FD., s. 39.

varlık-yokluk, sıcak-soğuk, eril-dişil, aktif-pasif gibi karşıtlıklar aslında Etik ve dinsel nitelikli karşıtlıklar değildirler. Ahlakî ve dinsel düalizmin kaynağı insandır. İnsanın en temel düalizmi olan iyilik-kötülük düalizmi, Evrende yer alan bir zıtlık sayılmamalıdır. Doğada ve Evrende bizatihi iyi ya da bizatihi kötü olarak nitelenebilecek bir nesnenin bulunduğu inancı, daha çok, İslam Kelam ve Mezhepler Tarihi literatüründe *Seneviyye*<sup>21</sup> adıyla bilinen, Maniheizt öğretinin temel ilkesidir.

## SONUÇ

Bu satırların sahibi, din, fitrat ilişkisinin eğitim sorunuyla olan sıkı bağıını fark eden ve bunu bir çalışmaya dönüştüren yazarın çabasını takdir etmektedir. Konunun çok boyutlu olması nedeniyle (bir yönü İslam Bilimlerinin bir diğer yönü de İnsan Bilimlerinin çalışma alanına girmektedir) uzun soluklu, yoğun ve metodolojik yapısı iyi tartışılıp-temellendirilmiş yaklaşımlarla, daha kapsamlı ve güçlü sonuçlara ulaşılabileceğinden kuşku duymuyoruz. Özellikle etkili olabilecek olan iki paradigma konusunda duyarlı olunması oldukça önemlidir. Bunlardan biri, insanı biçimlendirmeye ve ona tahakküm etmeye dönük bir niyeti içermektedir. Diğer ise, insandan olan beklentilere dayanmakta ve bir ölçüde insan kavramını, idealize edilmiş bir algıyla çarpıtmaktadır. Müslümanlar arasında yaygın olan bir yanlış da, şu an *elimizde bulunan* kültürel ve kurumsal Müslümanlık formunun, insan doğasının tüm gerekliliklerine tam tekabül ettiği ve duyulan tüm ihtiyaçları karşılayacağı yönündeki genel kanaattir. Oysa ünlü fitrat ayetinde kastedilen dinin, tarihsel ve politik deneyimlerimizin bir ürünü olan *Müslümanlıktan* daha farklı bir oluşuma işaret ettiği çok açık bir konu olsa gerektir. ♦

<sup>21</sup> Bkz. Taftazânî, Şerhu'l-Akâid (Kelam İlmî ve İslam Akâidi), çev. Süleyman Uludağ, Dergah yay.,3. Baskı, İstanbul 1991, s. 267.

## “GAZÂLÎ: MUHAFAZAKÂR VE MODERN”

Cağfer KARADAŞ\*

İslâm düşüncesindeki belirleyiciliği hâlâ sürmekte olan Gazâlî'nin kelâm, tasavvuf ve İslâm felsefesi ile ilgili verdiği malûmât hâlâ önemini korumakta ve ilgili alanlarda çalışma yapan bilim adamlarınca göz önünde bulundurulmaktadır. Bunun yanında o, sadece malûmât adamı değil, kendisine belli bir kaygı ve hedef edinmiş, bunları gerçekleştirmek için bir metot ve yaklaşım geliştirmiş ve uygulamasını yapmış bir şahsiyettir. Kanaatimizce o, hem kendi düşüncesinin hem de İslâm düşüncesinin daha iyi anlaşılması için, hedefi, kaygısı, metodu, yaklaşımı ve içinde bulunduğu ortamı göz önünde bulundurularak değerlendirilmelidir. İşte bu türden bir değerlendirme U.Ü. İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı öğretim üyesi Doç. Dr. Yaşar AYDINLI'dan gelmiştir: *Gazâlî Muhafazakâr ve Modern*. (Bursa 2002, Arasta Yayınları) Gazâlî muhafazakâr yanıyla teolojik kesinliği benimserken, modern yanıyla gerçek hayattaki değişime ayak uydurmaya, çağın problemlerine çözüm getirmeye yönelmiştir. Bu anlamda o, arka planda teolojik aklın bulunduğu modern bir tavır ortaya koymaktadır. Diğer bir deyişle sahnede dikkat çekici, çağdaş bir söylem ortaya koyarken perde gerisindeki suflörün teolojik hatırlatmalarını zihninin bir köşesinde diri tutmaktadır. Yazarın ifadesiyle “Gazâlî bütün çalışması boyunca mütekellimin sorumluluğunu daima hisseden ve her zaman iş başında tutan birisi olarak faaliyetlerini sürdürmüştür.”(s. 23) O bir kelâmcı, bir sûfî veya Nizamülmülk'ün görevlendirdiği devlet adamı rolünü oynarken de bu kaygı ve misyon bütün bu konumları için belirleyici olmaktadır. Çünkü “Gazâlî her şeyden önce ve kelimenin tam anlamıyla bir din âlimi ve gayretli bir mümin kimliği ile karşımıza çıkmaktadır.”(s. 22) “Bilindiği gibi Gazâlî'nin temel sorunu dînî akideyi korumak ve savunmaktır ve bu akidenin temelinde de Ehl-i Sünnet inancının Allah'a yüklemiş olduğu mutlak irade kavramı bulunmaktadır. O, Eş'arîliğin teolojik tezlerine bağlı kalarak, evrendeki bütün etkilerin nedenini Allah'ın mutlak kudreti ve mutlak iradesine bağlamaktadır.” (s. 28).

Burada Gazâlî'nin bir misyon adamı olduğu gerçeğini gözden ırak tutmamak lazımdır. Zaten Gazâlî'nin bu şekildeki tavır alışının o dönemin toplumsal ve siyasal gelişmelerinden bağımsız olduğu düşünülemez. Onun, ünlü Selçuklu veziri Nizâmülmülk tarafından ortaya konulan, Sultan Melikşah ve Bağdat'taki Abbasî halifesinin de desteklediği “Sünnî dünyanın birlik ve bütünlüğünü oluşturma” diye nitelen-

\* Yrd. Doç. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ckaradas@hotmail.com

dirilebilecek bir siyasî-toplumsal projenin içerisinde yer aldığı bir gerçektir. Bu proje kapsamında Gazâlî'nin de içinde yer aldığı ilmiye sınıfına. "Sünnî ilkeleri toplum nezdinde güçlendirme ve dışardan gelebilecek zararlı fikirlere karşı, düşünce düzeyinde savunma mekanizması oluşturma" rolünün verildiği görülüyor. Yine bu kapsamda Sünnî mezhep ve topluluklar arasındaki ihtilafların giderilmesi veya en azından asgarî düzeye indirilmesinin yanı sıra, Hz. Peygamber devrindeki ruhî halin, canlılığın ve derünlüğün tekrar dinî ilimlere ve ilim sahiplerine kazandırılması hedefleniyordu. Gazâlî'nin bu projede yer alması, dışardan bakıldığında resmî bir görev gibi görülüyorsa da, Nizâmülmülk öldükten sonra hatta Bağdat Nizâmiyesi'ndeki görevinden ayrıldıktan sonra yaptığı bilimsel ve toplumsal faaliyetlerle bu projeyi devam ettirmesi, onun bunu benimsediğini, şahsî meselesi olarak gördüğünü ve bir nevi gönüllü yürütücüsü olduğunu göstermektedir.<sup>1</sup> Yazar bunu şöyle ifade etmektedir: "Gazâlî, hemen hemen hiçbir alanda kelimenin dinî muhtevasından soyutlanmış anlamıyla 'hasbî' değildir. O genellikle önceden belirlenmiş amaçlara ulaşmak ve bu amaçları gerçekleştirmek için çalışmaktadır. Şunu söyleyebiliriz ki, o, bir proje üreticisinden ziyade belli bir proje üzerinde yürüyen ve onu gerçekleştirmeye çalışan bir insanın tavrını sergilemektedir."(s. 60) "Bu yönüyle Gazâlî'nin eleştirisi, Bâtınîlere yönelik olanları da hesaba katarak söylersek, daha çok dinî-sosyolojik bir içeriğe sahip görünmektedir. O, bu anlamda teologun tipik tavrına sahiptir."(s. 146) "Gazâlî'nin... felsefeye karşı yönelmiş olduğu eleştiri... toplumsal içeriklidir ve Müslüman toplumun inanç esaslarını korumaya yöneliktir."(s. 148)

Gazâlî, siyaseten ve toplumsal olarak tehlike arz ettiği düşünülen felsefe ve Bâtınîliğe karşı yürütülen politikanın entelektüel ayağını oluşturuşuyordu. Bu bağlamda onun, felsefî akli ve bâtınî te'vili (ezoterik yorumu) sorgulayan ve yargılayan bir yaklaşım ortaya koyduğu görülür. Ancak bu yaklaşımı yazarın belirttiği gibi kendiliğinden (hasbî) değil, oluşmuş bir politikanın bilimsel alandaki temsilcisi olarak ortaya koyar. Yargılayıcı yaklaşımı da bu politikanın doğal uzantısı olarak görülmelidir. Yazdığı *Tehâfütü'l-Felâsife* ve *Fadâihu'l-Bâtıniyye* bu gözle değerlendirilmeli ve okunmalıdır. Ancak sahip olduğu bilimsel birikim ve kıvrak zeka sayesinde anılan kitaplar bir yargıcın "gerekçeli raporu" gibi değil, bilimsel eleştiri kitapları tarzında ortaya çıkmıştır.

Yazar, İslam felsefesi uzmanı olması dolayısıyla Gazâlî'nin özellikle felsefe ile olan münasebetlerini ele almakta ve o yönde değerlendirmelerde bulunmaktadır. Gazâlî'nin felsefeyle olan mücadelesindeki hedefi "felsefî akıl"dır. Felsefecilerin akla yüklediği anlam ve görevi, sahip olduğu dinî değerlere zarar verici olarak bulduğundan ya tamamıyla reddetme veya sınırlandırma yoluna gitmektedir. Görülen o ki Gazâlî'nin akli tamamen reddettiğini söylemek mümkün değildir. Zira ona göre "akıl insanî varlığın kendine has cevherini meydana getirmektedir"(s. 74) ve "insan olmanın en temel özelliklerindedir"(s. 75). "Allah kendisine akıldan daha kıymetli görünen başka bir şey yaratmamıştır"(s. 76). "Bu çerçevede akıl bütünüyle İslam dininin taleplerine göre düzenlenmiş bir hayatın motor gücü olarak görülmektedir. Bu meyanda akla göre yaşamak dinin taleplerine uygun olarak yaşamaktır ve böyle bir yaşayış, Allah'a giden yolun ana muhtevasını oluşturmaktadır."(s. 76) Diğer bir ifadeyle akıl, "insanî varlığın bilgi üreten ya da bilen birimidir"(s. 76). Bu rasyonalist açıklamalar Gazâlî'nin "bütün eserlerinde akli sınırlayan"(s. 80) tavrıyla karşılaştırıldığında yazar tarafından çelişki

<sup>1</sup> bk. Çağfer Karadaş, "Çok Yönlü Bir Âlim Portresi: Gazâlî", *Divan İlmî Araştırmalar*, s. 10, İstanbul 2001/1, s. 216-220.

olarak değerlendirilmektedir.(s. 79) Ancak Gazâlî'nin yücelttiği aklın "vahye muhatap akıl" olduğunu da unutmamak gerekir. Onun kastettiği 'akıl', vahyin taleplerini karşılayan ve hayata geçirmekle görevli ve sınırlı bulunan bir akıldır ve Gazâlî bu akılı yüceltmektedir. Çünkü "Gazâlî insanın varlık yetileriyle varlık mertebeleri arasında bir tetâbuk görmektedir. Buna göre her bir idrak yetisi sadece kendine has idrak alanını algılayabilecek bir güçte yaratılmıştır."(s. 80-81) Yazar akıl neyi algılamaktadır sorusunun cevabını bizzat Gazâlî'nin ifadesiyle verir: "O, zorunlu olanı, mümkün olanı, imkansız olanı ve daha önceki aşamalarda bulunmayan bir takım durumları idrak eder"(s. 81). Ancak "aklın ötesinde başka bir aşama daha bulunmaktadır; bu aşama gaybı ve gelecekte olanı ve aklın kavramaktan aciz olduğu bir takım başka durumları gören... peygamberlik aşamasıdır"(s. 81). Aslında Gazâlî, "metafiziksel varlık alanının bilgisini insan için imkansız görmüyor"(s. 82). "O'nun (imkansız gördüğü), kabul etmediği husus, bağımsız aklın kendi başına bu alana nüfuz etme ve bu alanla ilgili doğru sonuçlara ulaşma imkanına sahip olduğu"(s. 82) iddiasıdır. Son merhalede denilebilir ki, Gazâlî "özellikle metafizik alana nüfuz etme konusunda akla hemen hemen hiçbir yetki tanımamaktadır"(s. 82). Bu bilgilerden Gazâlî'nin niçin felsefenin metafizik alanla ilgili kısmını reddettiği de anlaşılmaktadır. Çünkü o, akli, fizik âlemi kavrayan ve bu alanla ilgili konularda diğer algı yetileriyle ortaklaşa hüküm verebilen bir yeti olarak görmekte, metafizik âlemi aklın erişemeyeceği bir alan olarak değerlendirmektedir. Bu tür değerlendirmeye onu sevk eden metafizik âlemler insanlığın iribatını sağlayan peygamberlik kurumu gibi bir olgunun var olmasıdır. "Bazı araştırmacıların da ifade ettiği gibi aslında Gazâlî, dinin esaslarıyla çatışmadığı sürece filozofların ilmî görüşlerini kabul etmeye her zaman açık görünmektedir"(s. 146).

Gazâlî'yi rahatsız eden bir diğer konu, felsefecilerin tabiatta ontolojik zorunluluk görmeleridir. "Ona (Gazâlî) göre tabiattaki olağan akışı, olmazsa olmaz bir zorunluluk olarak değerlendirmenin hem mantıksal açıdan hem de dînî açıdan makul bir temeli yoktur"(s. 92), "olaylar arasında nedensellik ilişkisini kabul etmenin temeli 'müşâhede'ye dayanmaktadır. Müşâhede, Gazâlî'ye göre, bilindiği gibi, bilgide kesinliğin temel kaynaklarından bir tanesini oluşturmaktadır. Ona göre neden-sonuç bağlamında bir delil olarak ileri sürülmesi muhtemel olan 'müşâhede'de biz, nedenin sonucu belirlediğine dair bir olguyu değil sadece pamukta yanmanın ateşin ilişkisi esnasında meydana geldiğini gözlemlemekteyiz. Yoksa yanmanın ateş tarafından meydana getirilmiş olduğuna dair bir müşâhededede bulunmuyoruz"(s. 94). Onu bu sonuca götüren ise "Tanrı-evren ilişkisini zorunlu Tanrı kavramı çerçevesinde değil, mutlak irade sahibi Tanrı kavramı içerisinde ele alma(sı ve) bu hususta (kelâm) geleneğinin görüşünü takip etmesidir" (s. 95). Gazâlî felsefecilerin sudûr teorisinde öngördükleri evrenin zorunlu olarak Tanrı'dan taşınarak geldiğinin aksine kelâmcıların savunduğu irade sahibi Tanrı'nın kendi iradesi ile evreni yarattığı tezi lehine bir tavır ortaya koymaktadır. Nasıl ki, evren O'nun iradesiyle yaratılmış ise, evrende olan şeyler de onun iradesiyle yaratılmaktadır. Verilen 'ateş-pamuk' örneğinden hareket ettiğimizde, Gazâlî'ye göre "ateş cansız ve dolayısıyla iradesiz bir nesnedir ve bundan ötürü fiilde bulunamaz" ve "onun nedensellik ilişkisi içerisinde yanma olayını determine etmesi de mümkün değildir"(s. 94).

Aslında buradaki temel anlaşmazlık felsefecilerin "mümkün" kavramına yükledikleri anlam ile Gazâlî'nin şahsında temsil edilen kelâmcıların "mümkün" kavramına yükledikleri anlamda yatmaktadır. Zira "Gazâlî, mümkün ve zorunlu (vâcib) kavramlarını Aristotelesçilerde olduğu gibi ontolojik kategoriler olarak değil mantıksal kategoriler olarak değerlendirmektedir. Ona göre varlığı aklen tasavvur edilebilen her şey



mümkün, tasavvur edilemeyen ise imkansızdır (muhal). Aklın yokluğunu farz edemediği şey ise zorunludur (vacib)" (s. 109). Bu durumda felsefecilerin ontolojik olarak mümkün gördükleri kelâmcıların yaratılmış (muhtes/hadis) gördüklerine denk gelmektedir ve bu tür bir 'mümkün'de felsefecilerin iddia ettiği gibi sebep-sonuç ilişkisine bağlı olarak ya da illet-ma'lul ilişkisi çerçevesinde bir zorunluluktan söz edilemez. Bizim "ateş-pamuk-yanma" örneğinde olduğu türden sebep-sonuç ilişkisi olarak gördüğümüz, 'müşâhedelerimiz' sonucunda oluşan 'âdet'ten yani 'alışıl gelmiş' olmaktan öte bir şey değildir. Aslında 'âdet' kavramı hem sebep-sonuç ilişkisi olarak görülen olayların peş peşe sıralanışı ile düzenlilik olgusunu bünyesinde barındırırken hem de her an dışardan müdahaleye yani Allah'ın iradesine açık anlamını içinde barındırmaktadır. Yazarın ifadesiyle "Gazâlî'de 'âdet' kavramı bir yönüyle Tanrı'nın iradesinin olağan tezahüründeki düzeni ve bir bakıma sabit gibi duran unsuru dile getirirken, bir taraftan da Tanrı'nın yaratmasının zorunluluk içermeyen yapısını ifade etmektedir"(s. 98).

Sonuç olarak denilebilir ki, yazara göre, felsefe ile münasebet kurarken hatta mantık, matematik gibi bazı felsefî branşlara meşruiyyet kazandırırken Gazâlî'nin felsefeye karşı samimi ve iyi niyetli olduğu söylenemez. Onun yegane amacı, sahip olduğu teolojik geleneği ve inancı korumak ve *Tehâfütü'l-Felâsife*'de belirttiği gibi felsefecilerin "tutarsızlık yönlerini açıklamak suretiyle filozoflar hakkında iyi niyetler besleyip, öğretilerinin çelişkiden uzak olduğunu sananları uyarmaktır"(s. 146). Aslında o, bir taraftan da bir kısmını meşrulaştırarak felsefeyi etkisizleştirme amaç ve gayreti içerisindedir. Onun bu amaca isteyerek gittiği/yöneldiği de söylenemez. Daha önce işaret edildiği gibi dinî-sosyolojik konjonktür bu tavrın ve yönelişin sâiki ve belirleyicisidir. Gazâlî'nin tavrı bu konjonktür içerisinde düşünüldüğünde anlam kazanır. Onu kendiliğinden felsefeye karşı biri olarak değerlendirmek, su, toprak ve hava gibi unsurları ve şartları gözetmeksizin bir bitkinin yetişmesini mümkün görmek gibidir. Ancak şartlar oluştuğunda böyle bir yönelişe meyilli bir özelliğinin bulunduğunu da göz ardı etmek gerekir.

Daha öncede belirtildiği gibi yazarın konumu gereği Gazâlî'nin Batınlığa yönelik eleştirileri ve sūflığa meylediş şartları ve ortamı kitapta yer almamıştır. Bu bir eksiklik olarak değerlendirilebilir, zira anılan hususlar da dikkate alındığında Gazâlî'yi tüm yönleriyle bütüncül olarak tanımak mümkün olur. Fakat samimiyetle belirtmek gerekir ki, üslubu, yöntemi ve konuları ele alış biçimi ile yazar, zevkle okunacak, âdeti roman tadında bir eser ortaya koymuştur. Yazarın mensubu bulunduğu branşın özelliği gereği yoğun olarak kullanılan felsefî terminoloji sebebiyle kitap, bu branşın terimlerine âşinâ olmayan okuyucu için bir ölçüde sıkıcı görünebilir, ancak yazarın akıcı üslubu bunu problem olmaktan çıkartacak mahiyettedir. ♦

## KUR'AN VE TARİHSELÇİLİK

Dr. Şevket Kotan, Beyan Yayınları

İstanbul-2001, isbn 975-473-286-8

Hakan UĞUR\*

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde bir doktora tezi olarak hazırlanan eser, *giriş* ve üç *bölüm*den oluşmaktadır.

Yazar *giriş* bölümünde konudan, konunun öneminden, çalışmanın yönteminden ve planından bahsetmektedir. Bu bölümde klasik/Sünnî İslâmî görüş ile modernist/tarihselci İslâmî söylemin Kur'an-ı Kerim ve onun evrenselliği/tarihselliği hakkındaki görüşleri özetlenmiştir. Klasik anlayışta Kur'an-ı Kerim'in, pratik hayatta uygulanacak birtakım temel prensipler ve hükümler ihtiva ettiği ve bu hükümlerin, Allah'ın ilmine dayanan küllî ve ebedî hakikatler olduğu kabul edilmiştir.(s.13) Dolayısıyla bu prensipler kalıcıdır, zaman ve zeminin değişmesi ile değişmeleri söz konusu değildir. Ancak hükmün illetinin ortadan kalkması veya bulunamaması durumunda hüküm uygulamadan kaldırılmakta; ancak bu, hükmün değişmesi anlamına gelmemektedir. Hüküm, "uygulama vasatı olduğu her zamanda tekrar yürürlüğe konulur."(s.13) Modernist İslâmî anlayışa göre Kur'an, evrensel mesajlar ihtiva etmekle birlikte tarihsel bir metindir. Çünkü Kur'an, belli bir tarihe ve bu tarihte yaşayan insanlara hitap etmiştir. Dolayısıyla Kur'an'a mevcut formunu kazandıran şey onun bu tarihselliğidir. Bu yüzden Allah'ın mesajını bu tarihsel formatta değil, onda mündemiç bulunan - Fazlur Rahman'ın ifadesiyle- derûnî manada aramalıyız.(s.16) Kur'an'ın, bütün zamanlarda geçerli olacak şekilde bir yaşantı modeline dönüştürülmesi, tarihsel formunun değil, bu derûnî manasının/özünün temel alınması ile mümkündür.

"*Bir Tefsir Problemi Olarak Tarih ve Tarihselciliğin Kısa Bir Tarihi*" adlı birinci bölümde yazar, Kur'an'ın tarihselliği mevzuuna geçmeden önce, tarih ve tarihselliğin mahiyeti ve tarihselciliğin tefsir ilmi açısından önemli birtakım temalarını irdelemiştir. Yazar, tarihin, tarihçiler tarafından nesnel bir şekilde, taraf tutmaksızın araştırılıp kaydedildiği konusunda günümüzde bir fikir birliğinin bulunmadığını; tarihin oluşturulmasının, tarihçinin içinde bulunduğu zamana, topluma ve hatta tarihçinin ideolojisine göre değişiklik arz ettiğinin tarihçiler tarafından ifade edildiğini belirtmiştir.

"*Kur'an'a Tarihselci Yaklaşımlar*" başlıklı ikinci bölüme ise tarihselcilik düşüncesinin İslâm dünyasında görünmesi ve Kur'an hakkında uygulanılmaya başlanmasının

\* Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, hugur@selcuk.edu.tr

arka planını irdelemekle başlamıştır. Yazar, tarihselciliğin ilk olarak günümüzde söz konusu olmuş bir fikir hareketi değil, ilk çağlardan itibaren sürekli olarak, değişik zamanlarda gün yüzüne çıkmış bir düşünce olduğunu; bu tartışmaların tamamen insan zihninin ürünü olan hadiselerle sınırlandırıldığını ve vahiy üzerinde uygulanamayacağını; Kur'an'ın tefsirine uygulanmaya çalışılan bu hareketin Batı dünyasındaki fikrî tartışmaların ürünü olduğunu ve Kur'an'ın tarihsel olduğuna dair tezlerin –bu tartışmalarla- ilk defa Batılı oryantalistler tarafından ortaya atıldığını ifade etmiştir. Yazara göre, İslâm vahyi hakkında yapılacak bilimsel ve tarafsız bir inceleme esnasında araştırmacı ile konu arasında nesnel bir mesafe bırakılması gerekmektedir. Oryentalistlerde ise, aksini iddia etseler de, İslâm'a yaklaşımlarında her zaman öznel bir yaklaşım hakim olmuş ve bilimselliğe uymayan bir önyargı içinde bulunmuşlardır. Oryentalistler, özellikle Protestanlığın ortaya çıkışıyla birlikte kuvvet kazanan, kutsal metinlerin, Allah kelâmı olmadığı, onların yalnızca teolojik okumalarının yetersiz olduğu ve aynı zamanda evrensel yorum ilkelerine göre de okunmaları gerektiği görüşünün etkisinde kalarak, bu fikirlerini Kur'an'a da tâtbiq etmeye çalışmışlardır. Çünkü onlar Kur'an'ın, tıpkı Hıristiyan kutsal metinleri gibi peygamberin sözü, dolayısıyla tarihsel olduğu kanaatinde idiler. Onların Kur'an'a bu tarihselci yaklaşımları, kimi Müslüman ilâhiyatçıların da aynı yöntemi kullanmalarına sebep olmuştur. Bunlardan başlıcaları Fazlur Rahman, Hasan Hanefî, Nasr Hâmid Ebu Zeyd, Roger Garaudy ve Muhammed Arkoun'dur. Yazar bu araştırmacıları ve tarihsellik tezlerini, Fazlur Rahman daha ağırlıklı olmak üzere incelemiştir.

Fazlur Rahman, İslâm geleneğini eleştirerek, Kur'an ve sünnetin yeniden yorumlanması için bir metot geliştirmiştir. Kur'an'ı tarihsel bir metin olarak kabul eden Fazlur Rahman'ın geliştirdiği bu metotta ilk olarak yaşanan tarihsel ortamdan Kur'an'ın indirildiği zamana gidilir, ayetlerin tarihî ortamı, çözüm getirdiği sorunlar, içerdiği mesajlar ve Kur'an'ın nazil olduğu çevre incelenerek, ikinci aşamada, Kur'an'ın, indiği tarihsel ortamlardaki sorunlara verdiği özel cevaplar genelleştirilerek onlardan umumî ahlâkî-toplumsal ilkeler ortaya çıkarılır.

Yazar, Fazlur Rahman'ın birtakım görüşlerine dikkat çekmiştir. Bunlardan ilki "Yaşayan Sünnet" kavramıdır. Fazlur Rahman'a göre Hz. Peygamber vefat ettikten sonra sahâbe, tâbiûn ve etbau't-tâbiîn nesillerini kapsayan ilk dönem Müslüman toplumunun âlimleri, Hz. Peygamber'in sahih sünnetini esas alarak karşılaştıkları her türlü probleme çözüm üretmişlerdir. İşte, İslâm toplumundaki âlimler tarafından nebevî sünnete dayanılarak geliştirilen yorumlar ve uygulamalara *Sünnet* ya da "Yaşayan Sünnet" denir. Fazlur Rahman bu ifadeleriyle aslında icma'ı tarif etmiştir. Ona göre sünnet olarak rivayet edilen malzeme, bütünüyle Hz. Peygamber'e ait değildi. Ömrü çetin mücadeleler içinde geçmiş olan Hz. Peygamber'in, hayatın her alanıyla ilgili kurallar vazetmesi zaten mümkün olmazdı. İlk dönem müslüman âlimleri, kendi yorum ve değerlendirmelerini de bu şekilde isimlendirmişlerdir; bizim de, çağdaş meselelerin halli için bu metodu uygulamamız gerekir. Fazlur Rahman'ın bu görüşü, nihayetinde Kur'an'da bulunan ahkâmın değiştirilmesi gerektiği noktasına varır.

Fazlur Rahman'ın önem verdiği diğer bir husus da, Kur'an'ın sağlıklı bir şekilde anlaşılması ve hayata geçirilmesinin sağlanması için gerekli olan, yeni bir içtihad anlayışı idi. Bu; İslâm'ın ilk dönemlerinde olduğu gibi, varılan sonuçların çoğulcu bir ortamda tartışılacağı ve sonuçta genel bir uzlaşmaya varılacağı, keyfî içtihadın olmayacağı, prensip ve yöntemlerin belirlenip onlar muvâcehesinde Kur'an'ın yorumunun yapılacağı bir uygulamadır.

Yazar, Fazlur Rahman'ın felsefesinin iki temel dayanak noktası olduğunu, onların da *Modernizm* ve *Tarihsellik* olduğunu belirtir. Vahye inanan bir insan olarak; Rönesans döneminde din karşıtı bir akım olarak ortaya çıkan Modernizm cereyanına bu kadar güven duymasının, bu akımı yeterince sorgulamadığından kaynaklandığını söyler.

Fazlur Rahman'ın, yukarıda bahsettiğimiz ikili hareket projesi, Tarihsel Objektivizm'in tezlerinin bir tekrarından ibarettir. Çünkü Tarihsel Objektivizm, bir metnin ortaya çıktığı tarihsel ortama gidilebileceğini, hatta o metnin yazarından daha iyi anlaşılabilirliğini savunur. Fazlur Rahman bu hermenötik projesiyle Kur'an'ın nesnel olarak anlaşılabilirliği, hermenötik yöntemine riayet edildiği takdirde Kur'an'ın herkese, her durumda aynı şeyleri söyleyeceği görüşündedir. Fazlur Rahman'ın, görüşlerini benimsediği İtalyan Betti'nin ortaya koyduğu Romantik Hermenötik'in temeli, empati yoluyla fikirlerin kaynak zihinde izlenmesi ve bu yolla eserin, yazarın anladığından daha iyi anlaşılmasıdır. Fazlur Rahman, bu esası Kur'an'a nasıl uygulayacağı sorusunun cevabını vermemiştir ve vermelidir. Kur'an'ın empati yoluyla yazarından daha iyi anlaşılması nasıl mümkündür? Kur'an'ın kaynak zihni kimdir ve bu zihne empati yoluyla ulaşmak nasıl mümkündür? Bunlar, Fazlur Rahman'ın cevabını vermesi gereken, fakat vermediği sorulardandır. Yazara göre Fazlur Rahman'ın bu konuda gözden kaçırdığı iki nokta vardır. Birincisi; Hermenötik Felsefe, bütünüyle Batı kültürünün bir ürünüdür ve bu felsefenin baştan itibaren ilgilendiği sorunlar, Batı düşüncesinin sorunlarıdır. İslâmî manada bir vahiy anlayışı Batı tarafından bilinmediği ya da dikkate alınmadığı için romantik hermenötikçilerin savundukları görüşlerin vahiy ile alâkası yoktur, hatta böyle bir sorun tartışılmamıştır bile... Bu yüzden Fazlur Rahman'ın, hermenötik ilkelerini Kur'an için de geçerli sayması hatalıdır. Bir diğer husus da onun, Modernizm'i ve onun dayandığı temelleri yeterince sorgulamamış olmasıdır. Onun, mensubu olduğu geleneği, yeterince anlamaya çalışmaksızın kıyasıya eleştirerek kötülemesi, kendinden ve kültüründen uzaklaşması sonucunu doğurmuştur.

Yazar, Fazlur Rahman'ın tek kelimeyle "modern" olarak tanımlanabileceğini söyler. O, modern bir dünyada modern bir İslâm toplumunun oluşturulmasını hedefler ve bu hedefin yerine getirilmesi için de Kur'an'ın modern bir yorumunun gerçekleştirilmesi gerektiğini ileri sürer. O, bu gayeye ulaşmak için Kur'an'ı pozitivist-bilimci bir yaklaşımla değerlendirir. Ona göre asolan literal anlamıyla hükümler ve kurallar değil, onlardan gözetilen gayelerdir. Bu gayelerin belirlenmesi ile Kur'an mesajı tespit edilmiş olur. Ona göre Kur'an'ın gayeleri, sosyolojik çevresi, yani Hz. Peygamber'in hareket ettiği ve görev yaptığı çevre tamamen dikkate alınarak anlaşılmalı ve tespit edilmelidir. Fazlur Rahman'ın tarihselciliği ne modernist tarihselcilik anlayışına uygundur - çünkü bu tarihselci anlayışa göre bir şeyin tarihsel olması için onun tarihin ürünü ve insan eseri olması gerekir; oysa Kur'an bu tarife uymayacak şekilde ilâhî bir vahiydir, ne de Sünnî İslâm anlayışına uygundur -çünkü Sünnet'in, Hz. Peygamber'in söz ve uygulamasından öte ilk dönem Müslümanlarının kendi içtihadlarından oluştuğu anlayışının Müslümanlar tarafından kabul edilmesi mümkün değildir- O; Kur'an'ın bir kısmının tarihsel olduğunu, bir kısmının ise tarih üstü-evrensel ve değişmez esaslar taşıdığı görüşüne sahiptir. Fakat bu ayırımın hangi esaslara göre yapılacağı konusunda herhangi bir kıstas ortaya koymaz.

Yazarın, konu hakkındaki fikirlerine yer verdiği bir diğer modernist olan, ilâhiyatçı değil bir düşünce tarihçisi kimliği bulunan Muhammed Arkoun ise Kur'an-ı Kerim'in içinde geçen bütün kıssaların, bütün mucizelerin birer sembolik anlatım biçimi

olduğunu söyler. Ona göre bunlar, Müslümanların VII. yüzyıldaki bilinç haritalarını ortaya çıkararak ve bugünle pek alâkası kalmamış tarihsel an'lar olarak okunabilir. Arkoun, önerdiği bütün sosyolojik ve antropolojik okuma biçimlerine rağmen bütün bu yaklaşımlarını sadece iki sûre üzerinde uygulayabilmiştir. Onun bu yaklaşımından, Kur'an'ın çağımızın ihtiyaçlarına göre daha iyi anlaşılabilceği değil, neredeyse günümüz insanına hiçbir şey söylemeyeceği sonucu çıkar. Yazarın, Arkoun'un, İslâm'ın vahiy ve Kur'an anlayışını hemen hemen tamamen dışlayan, Kur'an'ın (en az) bir kısmının ilâhîliğini nefyeden görüşlerine hak ettiği tenkitleri yapmadığı gözlerden kaçmamaktadır.

*Kur'an ve Tarihsellik* başlıklı son bölümde yazar, Kur'an'ın tarihselliği tartışmasının Batı Hıristiyan kültüründen derin etkiler taşıdığını ve kültürlerarası etkileşim yoluyla Kur'an için geçerliliğinin tartışılmaya başlandığını belirtmiştir. Bu yaklaşımın yerli köken ve referanslarından biri olarak gösterilen Şâtîbî'nin konuyla ilgili görüşlerini özetleyerek onun Kur'an ahkâmı konusunda tarihsel anlayışın tam karşısında olduğu gerçeğine işaret etmiştir.

Şu bir gerçek ki; Kur'an'ın, yaşanmış ve kıyamete kadar yaşanacak bütün tarihsel olgulara uygulanabilecek şablonlar vazetmediği, Müslümanlarca bilinmeyen bir husus değildir. O genel ve temel ilkeler getirmiş, bunun yanında tarihin değişmesiyle değişmeyen insanî durumlara dair sayısı sınırlı hüküm koymuştur. Cinayet ve haksız kazanç gibi, hiçbir dönemde meşru görülemeyecek, fakat tarihin her döneminde insanlar tarafından icra edilen insanlık suçlarına yine tarihin değişmesiyle değişmeyecek cezalar belirlemiştir. Aslında tarihsellik, tarihselcilik, evrenselcilik gibi tamamen Batı kültürüne ait olan ve Müslümanlarca Kur'an'ın tarihselliği tartışmalarında kullanılan kavramların kapsamlı tanımları yapılamadığı için bu konuda belirsizlikler mevcuttur.

Nesnel anlamı nüzûl tarihine ve sebeplerine bağlayan tarihselci görüş bu hususu o kadar abartmıştır ki neredeyse sanki Kur'an'ın her bir ayeti özel bir sebebe göre inmiş ve Allah'ın hiçbir ayeti tarihten bağımsız olarak kendiliğinden indirilmemiştir. Yazara göre, "sebeb-i nüzûl rivayetlerinin ayetlerin inişine dair sebepler bildirmelerine ve bazı ayetlerin bir sebep vesilesiyle ve sebepler bağlamında inmiş olmalarına rağmen, bu ayetlerin temelde söz konusu sebepler "nedeniyle" indirilmedikleri düşünülmelidir". Çünkü eğer sebeb-i nüzûl vahyin nedeni olarak ele alınırsa vahyin başlangıcından sonuna kadarki süreçte sadece bu kadar tarihsel vakianın gerçekleşmiş olduğunun kabul edilmesi gerekir ki bu da mümkün değildir. İkinci bir ihtimal de Allah'ın bir takdiri gereği sadece bazı vakiaların sebep olarak istihdam edildiği ve Kur'an'da yer aldıkları düşüncesidir. Bu durumda Müslümanları ilgilendiren her bir olay ya da sorulan her bir sorunun vahiyde yankısını bulup bulmadığının, bulmadıysa neden sadece bir kısmının Kur'an'da yer almaya lâik görüldüğünün, ayetin söz konusu olay ya da soru sebebiyle indirildiğini nereden bilebileceğimizin, bütün risaleti boyunca Hz. Peygamber'e sorulan soruların Kur'an'da geçen birkaç soruyla sınırlı olup olmadığının cevabının verilmesi gerekmektedir.(s. 286)

İslâm Modernizmi'nin tarihsellik anlayışının Kur'an'dan yola çıkılarak oluşturulmadığını, bilâkis Kur'an'a, dışarıdan edinilen kanaatlerle yaklaştığını vurgulayan yazara göre birtakım ayetlere atıfta bulunulmasının ise, daha önceden kurulmuş bulunan bir teorinin doğrulanması amacına hizmet etmekten başka bir fonksiyonu yoktur. Ona göre tarihselci söylemin gözden kaçırdığı önemli hususlardan biri de şudur ki, Kur'an, hükümlerin amaçlarına vurgu yaptığı kadar, hatta ondan daha çok, hükümlerin kendisine de vurgu yapar. "Mesela kısas, diğer bütün ayetler gibi Allah'ın ayetidir ve kısas hükmünün bizzat kendisine vurgu yapılarak, bu hükümde insanlar için hayat olduğu bildirilmiştir. Kısas gibi, tarihsel diye değerlendirilen bir öneriye evrensel bir

değerin atfedilmiş olması, ona tarihsel bir değer atfetmeyi zorlaştırmaktadır.”(s. 299) Kur’an somut olaylara ilişkin önerilerinde dahi evrensel bir öğeyi ihmal etmez. Çünkü o, varlığın temel yasası olan “Levh-i Mahfuz”dan konuşmaktadır. Yine Kur’an’da yer alan hükümlerin, geçmiş peygamberlere de vahyedildiği bildirilir. Bu da tarihin değişmesinin, ilâhî yasanın değişmesini gerektirmediğini ortaya koyar. Kur’an’da tarihsellik iddiasında bulunulan ayetlerden birkaçı zikredilerek, bu ayetlerde tarihselliğin söz konusu olamayacağı, izahlarıyla ifade edilmiştir. Yine bu tarihsellik vehminin Kur’an’ın indiği dil olan Arapça’nın yapısından kaynaklandığı, esasen Kur’an hangi dille inmiş olursa olsun, bir dilin bütün zamanlarda aynı özelliklerde kullanılan beynelmilel bir özelliğe sahip olmasının mümkün olmadığı hakikati vurgulanmıştır.

Yazar, Kur’an’ın tarihselliği iddiasında bulunanların varmak istediği sonucun Kur’an ahkâmının değişmesi olduğunu söyleyerek bu metodun Batılıların kendi kutsal kitaplarındaki akıl-bilim dışı kısımların aklileştirilmesi ve bilimsel verilerle uzlaştırılması amacıyla ona tarihselliği uygulamalarından mülhem olduğunu ifade etmiştir. Tarihselcilerin Hz. Ömer ve Şâtıbî’ye dayandırmak istedikleri ahkâmın değişmesi gerektiğine dair görüşlerinin onlarda bulunmadığı ve İslâm’da ahkâmın değişmesi değil, zarurî hallerde ve bazı ârzî durumlarda “geçici olarak uygulamadan kaldırılabilceği” görüşünün cârî olduğu vurgulanmıştır. Yazar, ahkâmın tarihselliği ve değiştirilmesi konusu- nu, “hudûdullah” kavramı bağlamında incelemeye devam etmiştir.

Daha sonraki bölümde ise “İslâmî Tarih Bilinci” başlığı altında ilk olarak nüzûl sebebi ve tarihi, tarihsellik tartışmalarındaki bağlamında ele alınmıştır. Yazarın, Kur’an’ın tarihselliği iddiasındaki ilim adamlarının görüşlerini verdiğini ve onların görüşlerinin tenkidini yaptığını yukarıda belirtmiştik. Burada da bu tarihsellik iddialarına karşı bir antitez olarak Kur’an’ın tarihselliğine mukabil olarak onu tarihe müdahil kılmak için hangi metodların kullanılabilceğini açıklamıştır. Bunlar, kitaptaki başlıklarının sırasını takip ederek ifade edersek “içtihad” (İslâmî akıl), “tevil” (anlama, yorumlama), “makâsîdu’ş-şerfa” (gaye) ve “icmâ” (kolektif İslâmî akıl) olmak üzere dört tanedir. Bu bölümlerde, tarihselcilerin, ulemânın Kur’an’ın literal anlamı üzerinde durdukları ve lafzî anlamın ötesindeki derûnî anlama yönelmedikleri şeklindeki tenkitlerinin haksız olduğu ifade edilmektedir. Ayrıca Kur’an’ın beşerî-tarihsel bir metin olmadığı ve bu çeşit bir metnin anlaşılması için geliştirilen hermenötik tartışmalarında Kur’an’ın bu farkının göz ardı edilmemesi gerektiği vurgulanmıştır. Kur’an’daki sınırlı sayıdaki hükümün bütün tarihselliklerde ve kıyamete değin meydana gelecek bütün hadiseler karşısında uygulanabilirliğinin sağlanmasının; Kur’an’ın, hükümlerini açıklarken vurguladığı, ‘içtihad’ın temel dayanağı olan “gaye”nin tespiti ile mümkün olabileceği dile getirilmiştir. Bütün tarihleri bilen ve tarihin üstünden konuşan Allah’ın bir ilmi olarak “nass”ı değişmez ve evrensel kabul eden Müslümanların, “yorum”u tarihsel ve mutlaklığı söz konusu olmayan bir bilgi olarak gördükleri; bunun da, bu bilgiye dayanan görüşlerin her an değişebileceği ve yerlerini yeni görüşlere bırakabileceği anlamına geldiği ve bu bakış açısının da, sürekli değişen ve yenilenen tarihe ve tarihsel ihtiyaçlara cevap verme imkânı sağladığı ifade edilmiştir. Yazar, Müslümanların Kur’an’ı anlamak için çok az şey yaptıkları ve daha çok dilbilimsel çalışmalar çerçevesinde kaldıkları türü iddiaların İslâmî tefekkürü bir bütün olarak kavrayamamaktan kaynaklandığını; bu tür iddiaların modern İslâmî tezlere meşrûiyet sağlamak ve tenkit edecekleri bir obje ortaya koymak adına ileri sürüldüğünü ifade etmiştir. Halbuki Müslümanların Kur’an’a dair çabaları dilbilimsel çalışmalarla sınırlı değildir. Bilâkis onlar, Şâtıbî’nin de vurguladığı gibi, lafzî anlamla birlikte lafızdan ne kastedildiğinin ve lafızla anlatılmak istenen mânânın anlaşılması çabası içinde olmuşlardır. Bu çalışmalar da, modern İslâmî tezlerin metodolojilerine uymayan, fakat kendi şartları içinde son derece makul çabalardır.

Yazar; ulemânın, Kur'an'ın tam olarak anlamının ancak onunla sıcak bir diyalog kurmakla, Kur'an'la hemhâl olmakla, teorik akıl yürütmelerden önce teslimiyeti, gözünü, kulağını, kalbini ona açma ve onu yaşamayı ifade eden "takva" ile mümkün olacağı görüşünde olduklarına dikkat çekmiştir. Nitekim takvanın, doğruyu yanlıştan ayıran bir anlayış olan "furkan"a ulaşmanın yolu olduğu Kur'an'da belirtilmiştir.(Enfal, 8/29) Dolayısıyla "Kur'an, anlamayı takvâya, takvâyı da dinî tecrübeye, yani kurallarını, belirlenmiş ahkâmını hürmetle yaşamaya bağlar."(s.381) Yazarın vurguladığına göre Batı'da ancak 19. yüzyıldan itibaren kavranmaya başlanan "bilgi" ve "anlama-yorumlama"ya dair tarihsel temeller, daha baştan itibaren müslümanlar tarafından fark edilmiştir ve bu konularda müslümanların kendi kaynaklarında sorunlarını çözmeye yetecek malzeme mevcuttur. Yazar; son dönem modernist İslâmî yaklaşımların yeni bir fıkıh inşa etmek ve birtakım Kur'anî hükümlerin değiştirilmesinin talep edilmesi gibi görüşlerinin, günümüz için bir geçerliliğinin olmadığını, günümüzde bu fikirleri uygulamayı bekleyen bir toplumun olmadığını, dolayısıyla bu çabaların uygulamaya hitap etmeyen sırf akademik çabalar olmaktan öteye gitmediğini söyleyerek; esas yapılması gerekenin, günümüz Müslümanlarının Müslüman olarak kalmalarını sağlayacak, onların İslâmî kişiliklerini geliştirecek, onların takvasını artıracak ve günlük hayatlarındaki problemlerini çözecek fikir ve projeler üretmek olduğunu söylemiştir.

"Sonuç" bölümünde yazar, kısa bir özetle tarih boyunca sahip olunan tarih telâkkilerinden, daha sonra da tarihselliğin ortaya çıkış ve gelişiminden bahsetmiştir. Kur'an hakkında ileri sürülen tarihselcilik görüşünün zayıf noktalarından bahisle bir müminin böyle bir düşünceye sahip olmasının kabul edilemez olduğunu ve gerek Kur'an'ın ortaya koyduğu esaslar, gerek peygamber pratiği, gerekse içtihad vasıtası ile Kur'an'ı hayata müdahil kılma imkânının zaten mevcut olduğunu ifade etmiştir.

Eserin konusu, tefsir ilminin yanı sıra tarih ve bilhassa felsefe ilmini ve hermenötik gibi birtakım özel alanları ilgilendirdiği için; yazarın da bahsettiği gibi eser, klasik bir tefsir usulü kaynağının/araştırmasının kullandığı dilden çok farklı bir üsluba sahiptir. Eserin birçok yerinde felsefî bahisler, bizce konunun gerektirmediği kadar ayrıntılı bir şekilde işlenmiştir. Bu da, Kur'an üzerine bir kitap olduğu düşüncesiyle eseri eline alan okuyucuyu şaşırtabilecek bir husustur.

Yazar, eserinde tarihselciliğin ilk olarak günümüzde söz konusu olmuş bir fikir hareketi değil, ilk çağlardan itibaren sürekli olarak değişik zamanlarda gün yüzüne çıkmış bir düşünce olduğunu; bu tartışmaların tamamen insan zihninin ürünü olan hadiselerle sınırlandırıldığını ve vahiy üzerinde uygulanamayacağını ve Kur'an'ın tefsirine uygulanmaya çalışılan bu hareketin kesin olarak Batı dünyasındaki fikrî çatışmaların ürünü olduğunu dile getirmiş ve bu savını sağlam kaynaklarla ispatlamıştır. Eserde, tarihsel olduğu iddia edilen ayetlerin tarihsel olmadığı, örneklerle doyurucu bir şekilde ispat edilmiştir. Eserde yer yer anlaşılması güç ifadeler kullanılmıştır. (Meselâ yaşantılanmak (s. 13, 16), istenç (s. 43), refleksif (s. 43, 50), özdek (s. 43), önemsizlenmek (s. 57), unutum (s. 57), dönenmek (s. 59), ereksel, döngüsel (s. 69), türdeşleyici (s. 95), ötelenmek (s. 98), arasilik (s. 99), ayırtına varmak (s. 143), tektürleştirici (s. 217), görüszüzlük (s. 383). Söz konusu eserde büyük miktarda tercüme ifadelerin kullanılma zaruretinin, bu durumu kaçınılmaz kılmış olduğu düşünülebilir. Kur'an'ın tarihselliği düşüncesinin tarihsel arka planını, ne anlamlar içerdiğini, temel kaynaklarına dayanarak inceleyen bir eserden öğrenmek isteyenler için eser, benzerleri içinde farklı bir yere sahiptir.♦

**EL-KÂDÎ İSMAİL B. ALİ EL-EKVA' (1338/1920-..)  
ve HİCERU'L-ILM ve MEÂKİLİHİ Fİ'L-YEMEN,  
I-V, (Dâru'l-Fikr), Dımaşk, 1996.**

Adil YAVUZ\*

*R*ivayet ilimleri, özellikle hadis ilimleri açısından Yemen önemli bir ilim merkezidir. Hz. Peygamber (s) hayattayken Yemen, İslam devletine bağlanmış, bazı sahabiler görevli olarak oraya gönderilirken, Yemenliler de Medine'ye gelerek Hz. Peygamber (s) ile görüşmek suretiyle ilim almışlardır. Yemen'de hadisin yayılışını konu edinen tez çalışmasında Abuzer Bozkurt sadece Hadramevt ve kabilelerine nispet edilen yetmişten fazla sahabinin ismini tespit etmiştir (Abuzer Bozkurt, *Yemen'de Hadisin Yayılışı ve Ma'mer b. Raşid*, basılmamış doktora tezi, Ankara, 1998, s. 52). Bu imkanlar Yemen'i oldukça erken dönemlerde hadis ilminin önemli merkezlerinden birisi haline getirmiş, Ebu Hureyre (58/678), Hemmam b. Münebbih (101/719), Mamer b. Raşid (152/769) ve Abdurrezzak b. Hemmam (211/826) gibi seçkin hadisçiler bu bölgede yetişmiştir. Hadisle ilgilenen birçok âlim de bu diyara giderek ilim öğrenmişlerdir. Bu durum Yemen'in ve Yemenli âlimlerin hadis ilimleri açısından konumunu güçlendirmiştir.

Bu yazıda muâsır Yemenli bir âlimi ve onun Yemendeki ilmî yapının oluşum ve gelişimini sağlayan eğitim kuruluşlarını, yetiştirdiği âlimlerle birlikte tanıttığı bir eserden bahsetmek istiyoruz.

İsmail b. Ali el-Ekva', İslam âleminin çoğunluğunun işgal altında olduğu bir dönemde 1338/1920 yılında Yemen'in Zimar şehrinde doğmuştur. Bu dönemde Yemen'in yönetimini Osmanlılardan devralan Zeydî imamlardan İmam Yahya b. Muhammed Hamîdüddîn Yemen'i yönetmektedir. Ekva', içlerinde babasının da olduğu bazı âlimlerden ders alarak öğrenim görür.

Genç yaşta *el-Ahrar* (hürriyetçiler) hareketine katılan Ekva', anayasal bir idare kurmayı hedefleyen siyasî faaliyetleri sebebiyle 1944 ve 1948 yıllarında iki defa hapsedilir. İkinci hapsinde üç yıl cezaevinde kaldıktan sonra serbest bırakılır. Aden'e gider, kendini eğitim faaliyetlerine verir. Mısır'da, kısa bir süre de Suriye'de Ahrar hareketiyle bağlantılı olarak Yemenli gençlerin eğitimiyle ilgilenir. 1961 yılında Yemen'e

\* Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, adlyavuz@ hotmail.com



döner. Bu dönemde Yemen'i yöneten Ahmed Hamîdüddîn, onu bir diplomat ile beraber Moskova'da Yemen elçiliğini açmakla görevlendirir. 1962 yılında Yemen'de ihtilal olup Cumhuriyet idaresine geçildikten sonra, yeni yönetim onu elçilik görevine yükseltir. Sonra Dışişleri Bakanlığı müsteşarlığı görevine getirilir. 1967 yılında Yemen'e döner. Enformasyon bakanlığı görevine getirilir. Daha sonra siyaseti bırakır.

Bu arada kütüphane ve eski eserlerle ilgili bir kurum kurulmasını yönetime teklif eder. 1969 yılında bu teklif üzerine kurulan Kütüphaneler ve Eski Eserler Kurulu'nun başkanlığına getirilir. Bu görevini emekli olduğu 1990 yılına kadar devam ettirir. Bu dönemde San'a'daki yazma eserler kütüphaneleri olan el-Câmîu'l-Kebîr ve el-Mektebetü'l-Garbiyye kütüphanelerinin katalogları hazırlanıp bastırılır. Ekva' da, ara verdiği ilmi çalışmalarını sürdürme imkanı bulur. Çalışmalarından bazıları şunlardır :

1. *El-Medârisü'l-İslâmiyye fi'l-Yemen*. 1979 yılında San'a Üniversitesi yayınlamıştır
2. *El-İmâm Muhammed b. İbrahim el-Vezîr ve Kitâbuhû el-Avâsım ve'l-Kavâsım fi'z-Zebbi an Sünneti Ebi'l-Kâsım*. (adı geçen eserin tahkikine bir tanıtım yazısı olarak kaleme alınmıştır.) Ürdün, 1988.
3. *Nüşvan b. Saîd el-Hımyerî ve's-Sırâu'l-Fikrî ve'l-Mezhebî fi Asrih*. Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî'nin yayınladığı bu eser, İngilizce ve Almanca'ya da çevrilmiştir.
4. *San'a ve Meâlimuha't-Târîhiyye*, IX. Arap Eski Eserler Kongresi'ne bildiri olarak sunulmuştur.
5. *San'a inde'l-Müerrihîn*, "Mecelletü'l-Iklîl, sy. II, III, San'a, 1983.
6. *El-Medhal ilâ Hicari'l-İlm ve Meâkilihi fi'l-Yemen*, Dâru'l-Fikr, Dımaşk, 1995.
7. *Hiceru'l-İlm ve Meâkilihi fi'l-Yemen*, I-V, Dâru'l-Fikr, Dımaşk, 1996.
8. *Esrâru Mukâvemeti'l-Yemen li'l-Hukmi'l-Usmânî*, 26-30 Ocak 1990 tarihinde Tunus'ta yapılan IV. Uluslararası Osmanlı Araştırmaları Kongresi'ne tebliğ olarak sunulmuştur.
9. *Kelimât Türkiyye Müsta'mele fi'l-Yemen*, İklîl, sy. III, s. 49-58, San'a.

Amman, Şam, Bağdat, Berlin ve Hindistan'daki çeşitli ilmi kuruluşların üyesi olan Ekva', nadir Yemen yazmalarından istifade etmek amacıyla birkaç defa da Türkiye'ye gelmiştir (Ekva', *Hiceru'l-İlm ve Meâkilihi fi'l-Yemen*, IV, 2387-2396'dan özetle). Ekva'nın sözünü ettiğimiz eserini tanıtmaya geçmeden önce, yukarıda sayılan son iki çalışmasına da - Osmanlı ve dilimizle ilgili olmaları sebebiyle - kısaca değinmemiz gerektiğini düşünüyorum.

Ekva', *Esrâru Mukâvemeti'l-Yemen li'l-Hukmi'l-Usmânî* (Yemen'in Osmanlı Yönetimine Direnmesinin Sırları) adlı tebliğinde, özetle Memlûklülerin Osmanlılara yenilmesi sonucunda Mısır yönetiminde olan Yemen'in de Osmanlı idaresine geçtiğini, Osmanlıların, birçok askerî ve ekonomik kayıplara uğradığı bu bölgeye, 1839 yılında İngiliz ve Fransızların gelerek Aden, Moha gibi yerleri ele geçirmesi üzerine tekrar asker gönderdiğini anlatır. Onun ifadesiyle Osmanlı, ciddi ekonomik sıkıntı içinde bulunduğu bir zamanda, bir çok insanî ve malî kayba uğrayacağını bildiği halde sadece İslâmî gayreti ve dinî heyecanı sebebiyle Yemen'e asker göndermiştir (Ekva', *Esrâru Mukâvemeti'l-Yemen li'l-Hukmi'l-Usmânî*, s. 4).

Ekva', Osmanlılara sömürgeci denilmesinin, Hristiyan tarihçiler, yazarlar ve onların düşüncelerini benimseyenlerin iddiası olduğunu belirtir. Filistin konusuna da

değinererek şöyle demektedir: "I. Dünya Savaşı'ndan sonra Osmanlı Devleti'nin ortadan kalkmasıyla sıkıntıları gün yüzüne çıkan Filistin problemi ne hale gelmiştir? Önceleri manda yönetiminde, sonra millî bağımsızlığın kazanıldığı dönemde olanlar sizin bilmediğiniz şeyler değildir." (agm., s. 6).

Sömürgecilerin özelliklerini belirleyerek, "bunların Osmanlı idaresinde olup olmadığına bakalım" der. Sömürgeciliğin özelliklerine işaretlerle şunları kaydeder: Bir ülkenin servetlerine sahip olmak, insanlarını sürüler halinde kendi ülkesine götürerek imar, bina yapımı, sanayi ve ziraatını geliştirme, madenlerini -özellikle o dönemde gemi ve trenlerin işletilmesinde kullanılan kömürün- çıkarılıp kullananların batılı ülkeler olduğunu söylemektedir. Onlar, ayrıca sömürülerini ve kontrollerini sürekli kılmak için, halkın arasında kalıcı bir ihtilaf kaynağı olmak üzere, kavim, din, mezhep ihtilaflarını yerleştirmişlerdir. Bunu Osmanlılar, yönettikleri ne Arap ülkelerinde ne de Avrupa ülkelerinde yapmışlardır. Bazı Osmanlı valilerinin sert davranış ve haksızlıklarının, onları sömürgeci saymak için yeterli olmayacağını, çünkü yönetimdeki sert, katı ve haksız tutumun her milletin kendi yönetimlerinde de olduğunu belirtir.

Ekva', son dönemini de gördüğü bir idareci olarak, İmam Yahya (1286-1367/1869-1948) yönetimi ile Osmanlı yönetimini şöylece mukayese eder: O, Yemen'i sertlik ve şiddet yönünden sınırsız bir zulümle yönetmiş, bir medrese, eser yaptırmamış, eğitime, sağlık hizmetlerine, halkın mutluluğuna, dinî konulara önem vermemiş, dinin beş esasından sadece zekat toplama ile ilgilenmiş, tüm himmetini en fakir çiftçilerden bile kat kat vergi almaya hasretmiştir. Görevlendirdiği askerleri, halkın evlerinde konaklamışlar onların sırtından yiyip içmişlerdir.

Ekva'nın tespitine göre Osmanlı yönetimi, askerleri için köy veya şehirlerin dışında askerî karargah, kamp kurmuşlar, halkın sırtına yük olmamışlardır. Daha sonra Osmanlı paşalarından birkaç tanesinin şehir dışına kurdukları kışlalarını sayar. Onun tespitine göre yaptırılan eserlerden bazıları şunlardır; ordu binası, kışla, bir mescid, Yemen'de benzeri olmayan bir minare, hamam, hükümet konağı -bu gün harp okulu olarak bilinmektedir-, valilik konağı, sanat okulu -bunu İmam Yahya önce cezaevine sonra misafirhaneye çevirmiştir-, San'a'nın ortasına büyük bir hastane, harp okulu, birçok lise yaptırılmış, bir matbaa kurularak Cerîdetü San'a gazetesi Türkçe ve Arapça olarak yayınlanmıştır. Yemen şehirleri ile başkent San'a, telgraf hatları ile birbirine bağlanmıştır. Yemenli gençler malî, idarî ve askerî konularda eğitilmiş ve Hamidiye alaylarında görevlendirilmiştir. Bunların benzeri Taiz ve Hudeyde'de de yapılmış, hatta hükümet konağı, askerî karargahı, ilk ve ortaokulu ve hastanesi olmayan şehir kalmamıştır. Ekva', bunları saydıktan sonra, "okuyucu böylece her şey aydınlığa kavuşup göz önüne geldikten sonra, İmam Yahya'nın temsil ettiği millî idare ile, millî olmayan Osmanlı idaresini kıyaslayabilir" demektedir (agm., s. 8-9).

Ekva, Yemen'de Osmanlı'ya karşı ayaklanmaların olmasını tek bir sebebe bağlamaktadır. O da, Yemen'de yaygın olan Zeydî-Hâdevî anlayışına göre, yönetim hakkı (imamlık ya da hilafet) sadece Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin soyundan gelenlere aittir. Onlar bunu dinin esaslarından biri haline getirmişlerdir. Onlara göre, bunun dışında yönetime gelenler, idareyi gasbetmişlerdir. Onlara karşı isyan, savaş ve onların öldürülmeleri vaciptir. Ancak Yemen'deki herkes bu kanaati paylaşmamıştır. Osmanlı, Yemen'den çekilmek isteyince, Sünnî kesimin yaşadığı Taiz bölgesinin halkı, Yemen valisi Sait Paşa'ya bir telgraf çekerek, İstanbul'daki Osmanlı idaresine bağlı olduklarını ve Osmanlı'nın Yemen'i terk etmemesini isterler (agm., s. 9,10,13; Benzer tespitler için bkz. İhsan Süreyya Sırma, *Osmanlı Devletinin Yıkılışında Yemen İsyanları*, Konya, ts., s.

134.) Arap âleminde hakim olan kanaatin aksine, kendisi de bir Yemenli olan Ekva'nın bu tespitleri son derece önemli ve anlamlıdır.

Ekva'nın ilgimizi çeken bir diğer çalışması, "Kelimât Türkiyye Müsta'mele fi'l-Yemen, el-Iklîl, (San'a, 1985) c. III, sy. I, s. 49-58" adlı makalesidir. Bu makalede, Türkçe'den Yemen halkının diline intikal eden (aferin, abla, ıspanak, iskele, eski....gibi) 168 tane kelimeyi ele alarak açıklamıştır. Bu bizim için, sanıldığına aksine, sadece Arapça'dan Türkçe'ye doğru değil, Türkçe'den Arapça'ya doğru da etkileşimin olduğunu göstermesi açısından anlamlıdır.

Osmanlı ile ilgili Arap âlemindeki müelliflerin çoğundan farklı görüşler dile getiren, Türkiye'ye de birkaç defa gelip gitmiş olan Ekva'nın esas tanıtım istediğimiz çalışması, *Hiceru'l-İlm ve Meâkılıhi fi'l-Yemen* adlı eseridir. Beş cilt halinde yayınlanan bu eseri için bir giriş ve tanıtıcı eser olma özelliği taşıyan müellifin *el-Medhal ilâ Hiceri'l-İlm* adlı kitabı da onun tanıtılması ile ilgili bilgiler içermektedir. Müellif, *Hiceru'l-İlm* ve *Meâ'kulu'l-İlm* adlı ilmî kuruluşlara ilgisinin 20 yıl kadar öncesine dayandığını, konu ile ilgili eserleri incelediğini belirtmektedir. O ayrıca Oxford Üniversitesi, Paris Millî Kütüphanesi, Berlin, Göttingen, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye ve İstanbul kütüphanelerindeki eserlerden de faydalandığını belirtmektedir ( *Hiceru'l-İlm*, I, s. 9,10,11).

Bu kuruluşların oluşum seyri -Ekva'nın anlattığına göre- şu şekilde gelişmiştir: Yemenli âlimlerden bazıları oturdukları yerleşim birimlerinden ayrılarak bir kasaba veya köyün yakınına yerleşmek istediklerini, o yerleşim birimindeki insanlara bildirirler ve onların muvafakatı ile oraya bir ev yaptırırlardı. Ev ve ona yakın bir mescid yapmak için o beldenin halkı ona yardımcı olurlardı. Zamanla bu çevreye başka âlimlerin ve ilim öğrenmek isteyen öğrencilerin de yerleşmesi ile burada küçük bir ilmî kuruluş oluşurdu (Ekva', *el-Medhal ilâ Hiceri'l-İlm*, s. 17). Bu ilmî yapı genellikle Zeydî bir özellik taşıyorsa buraya *Hiceru'l-İlm* adı verilir ve yakınında kurulduğu yerleşim birimine nispetle anılırdı (Hicratü Şevkân, Hicratü Beyti'l-Hebel... gibi) (Ekva', *Hiceru'l-İlm*, I, 5-6). Bu eğitim birimi genellikle Sünnî bir belde kenarına kurulmuş ve bu tür bir eğitim veriyorsa buraya da *Ma'kulu'l-İlm* adı verilerek, civarında kurulduğu beldeye nispet edilirdi. Yemen, uzun süre Zeydî idare altında kalmıştır. Ancak, orayı yöneten Eyyübîler (569-626/1173-1229), Rasûlîler (626-858/1229-1454) ve Tâhirîler (858-933/1454-1526) Şafîî mezhebine, Osmanlılar (945-1045/1536-1635 ve 1265-1336/1872-1918) ise Hanefî mezhebine göre amel ediyorlardı (Ekva', *el-Medhal*, s. 67,68). İşte *Hiceru'l-İlm*, bu eğitim birimlerini ve yetiştirdiği âlimleri tanıtmak üzere kaleme alınmış bir çalışmadır.

Eserde, bu tür eğitim birimlerinin olduğu yerler alfabetik olarak sıralanmakta, tespit edilebilmişse kuruluş tarihi, orayı kuran âlim, orada yaşayan önemli kişiler, oraya nispet edilenler, oraya göç edenler, orada doğup vefat eden âlim fakihleri ve ileri gelen şahsiyetleri tarihi sıra gözetilerek anlatılmaktadır. Eserin beşinci cildi, fihristlerden oluşmaktadır. Burada on bir tane fihrist bulunmaktadır. Bu fihristler şunlara göre tertip edilmiştir; ayetler, hadisler, hicra veya meâkulu'l-İlm, a'lâm (tanınmış kişiler), kitaplar, medreseler, konular, şiirler, mezhepler, ülkeler ve beldeler. Üç sayfalık devletler fihristinin (*Hiceru'l-İlm*, V, 615-617) bir sayfasının (V, 616) Osmanlılara ayrılmış olması, Yemen tarihinde Osmanlı ağırlığını göstermesi açısından dikkat çekmektedir.

Müellif, hicraların ilk kuruluş tarihi ile ilgili kesin bir bilgiye ulaşamadığını, ancak hicri III. yüzyılda onun varlığının bilindiğini kaydetmektedir. Ebu Ya'kub İshak b. İbrahim ed-Deberî (h.285)'nin Hicratü Deber'de yaşadığına da işaret ederek bu kanaatini teyit etmektedir (*el-Medhal ilâ Hiceri'l-İlm*, s. 60). Hatta hicraların en eskisinin, büyük

hadisçi Abdurrezzak San'a'nî (h.211)'nin yerleştiği Hamrâu'l-Uleb veya daha eskilerinin de olabileceğini belirtmektedir. Ondan sonra, hicraların kurulması birbirini izlemiş, özellikle halkının çoğunun Zeydî olduğu bölgelerde hızla yayılmıştır. Yemen'de ilmin kesintisiz gelişmesi, yönetimi ele geçirmek için yapılan rekabet ve güç yoluyla idareyi elde etme mücadelelerinden uzakta varlığını devam ettiren *Hicru'l-ilm* ve *Mea'kulu'l-ilm* denilen bu müesseselere dayanmaktadır (*Hicru'l-ilm*, I, s. 8, 9).

Müellif, konu ile ilgili genel bilgilerden (*Hicru'l-ilm*, I, s. 21) sonra *hicru'l-ilm*'lere Ebnâ köyü ile başlamaktadır. Eserde son olarak Yunus köyündeki hicra ele alınmaktadır (*Hicru'l-ilm*, IV, 2381).

Ekva', Hicra veya Ma'kıl'da yerleşen âlimlere, fakihlere ve beraberinde olanlara güvenlik garantisi olmak üzere, o beldenin ileri gelenlerinin tehcîr adlı bir belge verdiğini belirtmektedir. Kabilenin toplandığı haftalık pazar yerlerinde falan kabile falan bölgeyi, orada oturan kimseler için hicra tayin ettiğini ilan ederdi. Hicra bölgesinde kaval, trampet, davul gibi müzik aletleri çalınmaz, orada olanların evlerine asker giremez, onların ihtiyaçlarını kabile mensupları severek karşılardı (*Hicru'l-ilm*, I, s. 6).

H.1070 tarihli bir tehcîr belgesinden, hicra bölgesi için belli hudutların tayin edildiğini öğrenmekteyiz (*el-Medhal*, s. 39, 40).

Hicranın resmî tescili konumundaki tehcîr belgesi, akde taraf olan kabile veya yerleşim birimindekilerin, hicra bölgesine yerleşenlerin ve ailelerinin mal, can ve ulaşım güvenliğini sağlamalarını öngörmekteydi. Hicrada kalanların kendilerine ve aile efradına karşı bir suç işleyenlere verilecek ceza dört katıyla uygulanırdı. Orada yaşayanlar askerlik görevinden ve çok zorda kalınmadıkça diğer sorumluluklardan muaf tutulurlardı (*el-Medhal ilâ Hicari'ilm*, s. 6, 23).

Kendi yanlarında âlimlerin olmasını arzu eden kabile mensupları, onların, ailelerinin ve ilim tahsiline gelenlerin ihtiyaçlarını karşılardı (*age.*, s.7). Oranın ve civarındaki köylerin zekatları, tamamen ders ve fetva vermeye, eser telifiyle ilgilenebilmeleri için onlara verilirdi. Bazen belli köylerin zekatı veya toplanan zekatın belli bir miktarını onlara tahsis ederlerdi (*age.*, s. 8, 58). Bazen de onların ihtiyaçları için belli gelir kaynakları vakıf olarak tespit edilirdi (*age.*, s.13-14). Bu uygulama Osmanlı Devleti'ndeki uygulamaya oldukça benzemektedir. Tarihteki diğer İslam devletlerinde olduğu gibi, ilim müesseselerini kurma işini bazen yönetici olan imam da yapmaktadır (*el-Medhal*, s. 54).

H. 8. asırda dünya nimetlerinden uzaklaşarak zühd hayatı yaşamak isteyenlerin de kendileri için özel hicra kurduğu görülür. Bunu ilk tesis edenin de İbrahim b. Ahmed (h.793) olduğu kaydedilmektedir (*el-Medhal*, s. 81).

Zaman zaman hicralar, siyasî faaliyetlere de katılmışlardır. Bunlardan birisi de meşhur âlim Muhammed b. Ali Şevkânî (h.1250)'nin ata yurdu olan Hicratü Şevkân'dır. Buradaki âlimler, Osmanlılara karşı siyasî idareyi ele geçirmek isteyen Yemen imamlarının lehine kabileleri dolaşarak propaganda yapmışlar, bu yüzden Osmanlı askerleri bu beldeyi basmışlardır (*el-Medhal*, s. 90-91). Bu tür faaliyetlere sadece Osmanlı idaresi değil, Yemen'deki Zeydî idare de tepki göstermiştir. Öyle ki, kendine karşı hareket ettiğini tespit ettiği kimselerin tehcîr belgesinin iptalini istemiştir. H. 1315 yılı Ramazan ayının 17'sinde, Zeydî İmam Muhammed b. Yahya Hamîdüddîn tarafından Benî Suraym kabilesinin ileri gelenlerine gönderilen bir yazıda, onların hicrasında bulunan Seyyid Salih el-Gırbânî ve onun çizgisinde olanların tehcîr belgelerinin Sûku Hamir'de alenî olarak yırtılıp iptal edilmesi istenmektedir (*el-Medhal*, s. 76-

77). Bu da gösteriyor ki, bütün idareler kendilerine karşı bir tavır içinde olduğunu tespit ettiği eğitim kurumunu yaşatmak istememektedirler.

Bu hicraların (Hicratü Evtân, Hicratü zî Gabeb, Hicratü Şeyzer gibi) bir kısmı yıkılmış sadece harabeleri kalmıştır. Hicratü İsbîl, Hicratü Hasan Selmân, Hicratü Arâm gibi bir kısım hicraların ismi devam etmekle beraber buralarda ne tehçir uygulaması ne de halkın ilimle bir ilgisi kalmıştır. Bin yıllık bir geçmişi olan Medar köyündeki meşhur hicra yok olmuş, orada bir ilim merkezi olduğunu gösteren bir eser kalmadığı gibi ismi bile değiştirilmiştir. Bazı kabileler ise sözlerinde durmayarak verdikleri tehçir garantisini bozmuşlar, hatta oradaki âlimin evini basarak eşyalarını gasbetmişler ve kendisini de öldürmüşlerdir (*el-Medhal*, s. 90, 91, 92-99).

*Meâkulu'l-ilm* denilen ilmî müesseseler ise, Hanefî ve Şafiî mezhebine mensup olanların yaşadığı bölgelerde yayılmıştır. Bazı âlimler mezhep ihtilafından kaynaklanan baskılar üzerine Zebîd gibi Sünnî kesimin yaşadığı şehirleri terk ederek köylere çekilmişler ve oralar da *Ma'kulu'l-ilm* denilen eğitim kurumlarını oluşturmuşlardır (*el-Medhal*, s. 104, 112). Bunların olduğu bazı köyler (Sehfene, Melhame gibi) varlığını devam ettirmektedir. Bazıları ise (Araşan, Mizcace Şerce gibi) bugün harabe haline gelmişlerdir (*el-Medhal*, s. 130-136). Yemen'in güneyindeki sahil bölgesinde daha çok Sünnîler, başkent San'a'nın da içinde olduğu kuzey bölgesinde ise daha çok Zeydîler yaşamışlardır. Tabii olarak da her kesimin bulunduğu yerde kendilerine ait eğitim kurumları oluşmuştur.

Ekva', eserinde 505 tane hicra ve ma'kıl'ın bunlara ilaveten 90 tane de medresenin yerini kaydederek bilgi vermiştir (*Hiceru'l-ilm*, V, s. 7). Bu sayı ciddi bir ilmî geleceğini devamını göstermesi açısından son derece önemli ve dikkat çekicidir. Müellif, bu çalışmasının yirmi yıl kadar devam ettiğini belirtmektedir (*el-Medhal*, s. 9). Ortadan kalkıp harabe haline gelen ilmî kuruluşları bile tespit ederek ciddi bir eser meydana getiren Ekva, hem kendi ülkesinin kültürel tarihi hem de rivayet ilimlerinde gerçekten ağırlıklı bir yeri olan Yemenli âlimler hakkında, yetiştikleri bölgeleriyle birlikte bilgi vermesi yönüyle önemli bir hizmeti yerine getirmiştir. Bu tür kapsamlı bir çalışmanın ülkemizin tarihteki ilmî müesseseleri ve yetiştirdiği âlimler hakkında da yapılmasını temenni ediyoruz.

Yemen'deki bu kuruluşlar, kendi dönemlerinde âlimler için huzurlu, büyük ölçüde siyasî baskılardan uzak ve halk desteğini arkasında hisseden ilim ocakları olarak hizmet vermişlerdir. Günümüz özel eğitim kuruluşlarının ilk numuneleri olabilecek bu kurumlar, hudutlarının belli olması, özel hukukî statüye sahip olmaları yönüyle günümüzdeki modern üniversite yapılanması olarak uygulamaya geçirilen kampüslerin ilk ve orijinal örnekleri olarak değerlendirilebilecek bir özellik göstermektedirler. Günümüz şartlarında gelişmiş ülkelerde de görülen vakıf ve benzeri kuruluşlarca oluşturulan eğitim ve araştırma müesseseleri şayet yaygınlaştırılabilirse, Yemen'de ve Osmanlı'da da görülüp tecrübe edildiği gibi devletin üzerindeki eğitimin ağır maliyetini hafifletebilecektir. ♦

## SEMÂ VE DEVRÂN HAKKINDA İKİ RİSÂLE

Dilâver GÜRER\*

### 1. ZENBİLLİ ALÎ EFENDİ'NİN (Ö. 932/1525)<sup>1</sup> RİSÂLESİ

*R*isâle fî Hakkı Deverâni's-Sûfiyye<sup>2</sup>

Bismillâhi'r-Rahmâni'r-Rahîm

El-Melik, el-Mennân, el-Azîz, el-Muktedir, ed-Deyyân (olan Allah'a hamd olsun)<sup>3</sup> ki O, Kur'ân nûrunun marifeti ile irfânı bizlere farz kılmıştır.

Nebîsine ve onun halîfelerinin üzerine en güzel bir şekilde, daima ve her zaman salât olsun.

Akıl sayfama gelen bilgileri, gönülden ve geldiği şekliyle bir risâle hâline getirmeyi tasarladım. Sonra bunları, sadece biz biliriz, Allah bize verdi diye övünerek değil de, eksik ve noksanımızı kabul ederek ve Allah'ın inayetiyle, haddi aşmış kimselerin inadını kırmak için kaleme almaya başladım.

Rabbim! Beni îmanlı kimselerden eyle. Şeytanın vârislerinden yapma. Mîzân gününü beni ârifler zümresi içerisinde haşret.

Ey kardeşim! Bil ki, insanlar fazileti de ve inadı da kabul etmede serbesttirler. Fakat onlar sağ tarafını sol tarafından ayırt edemeyen, kibirli, cahil kimselerin inkârları ile dik başlı bir hale gelmişlerdir. Bu sebeple, îmanlı kimselerin, özellikle de zamanımızdakilerin kalplerindeki şüphenin ortadan kalkması için, gerçeği ve kesin delili apaçık metinler ile beyan etmek bizim üzerimize vâcip olmuştur. Zîrâ, zamane câhillerinin

\* Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, dgurer@selcuk.edu.tr

<sup>1</sup> Tam adı Mevlânâ Alî b. Ahmed b. Mehmed el-Cemâlî'dir. Zenbilli Alî Efendi ismiyle şöhret bulmuştur. 903/1498 yılından itibaren ölüncüye kadar, yâni, II. Bâyezîd, Kânûnî Sultan Süleyman ve Yavuz Sultan Selîm zamanlarında şeyhülislâmlık yapmıştır. 932/1525 yılında İstanbul'da vefat etmiş olan Alî Cemâlî Efendi, devrin en büyük âlimlerinden olup, fıkıh, usûl, edebiyat, lûgat, gramer, tefsîr ve hadîs sahalarında otorite ve Osmanlı Devleti'nin en liyâkatlı ve dirayetli şeyhülislâmlarından biri idi. Hayatı boyunca tasavvufî ortamlardan uzak kalmadığı ve akrabaları arasında şeyhler olmasına rağmen onun, devrin aydınlarının itibar ettiği Zeyniyye Tarîkatı şeyhlerinden Muslihiddîn Vefâ'nın (ö. 895/1491) müntesibi olduğu kaydedilir. (Hayatı hakkında geniş bilgi ve kaynaklar için bk.: Küçükdağ, Yusuf, II. Bâyezîd, Yavuz ve Kânûnî Devirlerinde Cemâlî Ailesi, İstanbul, 1995, s. 51-81; Baysun, M. Câvid, "Cemâlî" md., İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 1977, III/85-88.)

<sup>2</sup> Risâlenin aslı Arapça'dır. Tercüme şu üç nüsha esas alınarak yapılmıştır: 1- İstanbul Süleymaniye Ktp., İzmirli, no: 799, 2- Konya Mevlânâ Müzesi, A. Gölpinarlı Yazmaları, no: 109, 3- Londra India Office Library and Records (IORL), Or. 12933.

<sup>3</sup> Bu ibâre metinde yoktur.

açıklamalarının ortaya çıkardığı fitneler yüzünden insanların çoğu şaşkın bir haldedir. Bu insanlar hayır ehlinin sözlerini söylerler, fakat îmanları boğazlarından öteye geçmez. Bunlar, okun yaydan çıktığı gibi dinden çıkarlar. Şeytanlar topluluğundan, inatçılar grubundan ve şirret insanlardan Allah'a sığınırız.

*El-Bezzâziyye* sahibinin "sûflerin zikir meclislerindeki devrânı oyundur ve haramdır, kötü bir fiil olduğu için imamın bunu yasaklaması gerekir" şeklinde, sırf garaz dolu bir sözü vardır.

Meşhur fakîh *Câmiu'l-Fetâvâ* isimli eserinde de şöyle der: "Sûflerin devrânı haramdır. Onlara katılmak haramdır. Haramı helâl sayan kimse kâfirdir."

*El-Pezdeviyye* sahibi de şöyle demiştir: "Sûflerin devrânı çirkin bir fiil ve açık bir haramdır."

Devrânı haram sayanlar, buna delil olarak Peygamberimiz'in<sup>(as)</sup> "Bir kavme benzeyen kimse onlardandır"<sup>4</sup> sözünü ileri sürüyorlar. Devrân oyundur ve icmâ ile haramdır, diyorlar. Yine, diyorlar ki: Devrân rakstır ve onu ilk ihdas eden Sâmirî'dir (Allah müstehakkını versin). Devrânın keferenin ve müşriklerin fiili olduğu açıktır. Sûflerin raksında da onlara benzeyiş vardır. Onların bu fiilleri kötü, âdî bir fiildir. Bu davranışın "Hakk'ı gözeten, insaf sahibi kimseler"<sup>5</sup> nazarında bir oyun ve bir eğlence olduğu açıkça bellidir.

Onların bu husustaki dayanakları *el-Keşşâf* sahibinin "cehrî zikir Tâhâ sûresindeki: "Eğer sen sözü açıktan söylersen, bilesin ki, o gizliyi de, gizlinin gizlisini de bilir"<sup>6</sup> ayeti ile Kur'ân'da yasaklanmıştır" sözüdür.

Biz ise bütün bu iddialara katî bir cevap ile şöyle cevap veririz: *el-Bezzâziyye* sahibinin devrânın haramlığı konusundaki sözü sâbit değildir, doğru değildir. Çünkü, devrânın raks olduğu herkesçe kabul edilen bir hüküm değildir. Ne zikir bir oyundur, ne de zikreden oynayan bir kimsedir. Zikir ibadetlerin en fazîletlisi olduğu gibi, zâkirler de en fazîletli kimselerdendir. Zikrin en fazîletli ibadet olmasına şu ayet delildir: "Sana kitaptan indirileni oku. Namazı dosdoğru kıl. Muhakkak ki namaz hayâsızlıktan ve çirkinlikten alıkoyar. Allah'ı zikretmek (ibadetlerin) en büyüğüdür. Allah yaptıklarınızı bilir."<sup>7</sup> Zikredenlerin üstünlüğüne ise Hz. Peygamber'in<sup>(as)</sup> şu sözü delildir: "Zikreden kimse Allah'ın sevgilisidir."<sup>8</sup> Yine şu hadisler de buna delildir: "Gâfiller içinde Allah'ı zikreden kimse, ölümler arasındaki diri kimseler gibidir."<sup>9</sup> "Gâfiller arasında Allah'ı zikreden kimse, kuru ağaçların ortasındaki yemyeşil ağaç gibidir."<sup>10</sup> İşte bizim olduğu gibi, cinlerin ve diğer insanların da peygamberi olan Hz. Peygamber'in bu sözleri zikrin ve zikredenlerin üstünlüğünü açıkça belirtmektedir. Bunları bile bile inkâr edenler kâfir olur. Böyle inkârcılardan olmaktan Allah'a sığınırız.

Devrânın haramlığı ne Kur'ân, ne de hadis ile sâbittir. Bu husustaki delilimiz ise onun oyun olarak kabul edilmiş olması ve bu yüzden men edilmesidir. Kaldı ki, devrânın oyun olduğunu kabul etsek bile yine de helâldir; tıpkı "Allah, de, sonra da onları

<sup>4</sup> Ebû Dâvûd, Libâs/4; Ahmed b. Hanbel, II/50.

<sup>5</sup> Biraz ileride geçeceği gibi, bu cümlelerin "Hakk'ı gözeten, kitap sahibi (musannıf) kimseler" şeklinde olması gerekir. Sanırız istinsahta bir hata var.

<sup>6</sup> Tâhâ, 20/7.

<sup>7</sup> Ankebût, 29/45.

<sup>8</sup> Kaynağını bulamadım.

<sup>9</sup> Buhârî, Daavât/66.

<sup>10</sup> Bk.: ed-Deylemî, Ebû Şücâ' b. Şîreveyh, *el-Firdevs bi-Me'sûri'l-Hitâb*, tah.: es-Saîd b. Besyûnî Zeğlûl, Beyrut, 1986, II/242.

birak, havuzlarında oynayadursunlar"<sup>11</sup> ayetiyle işâret edildiği gibi. O halde mübah ile oynamak mübahtır; sakal, sarık, elbise ile oynamanın mübah olduğu gibi. İnsanın eşiyile ve çocuklarıyla oynaması da bizâtihi mübahtır. Kezâ, ok ve yay ile oynamak da mübahtır. Zikir de bir ibadettir ve bizâtihi mübahtır. Mübah olan şekilde devrân ve hareket etmek mübahtır. Bu tip oyunlar mübahlar cinsindedir.

*El-Fetâvâ* sahibinin "devrânı helâl kabul eden kimse kâfir olur" sözüne gelince; bu tam bir cehalet ve fâhiş bir hatadır. Çünkü İmam eş-Şâfiî<sup>(ra)</sup> onu helâl sayanlardandır ve bu duruma göre müçtehitlerden olan İmam'ın kâfir sayılması gerekir. Şeriatımıza göre müçtehid tekfir edenlerin, tevbe etmezse katli ve recmi gerekir.

*El-Pezdeviyye* sahibinin "devrânın haram oluşu sarıh/apaçık nas/delil ile sâbittir" sözü de tam bir cehalettir. Çünkü bu hususta sarıh bir nas yoktur. Bu konudaki hadis<sup>12</sup> mish<sup>13</sup> giyen, zünnâr<sup>14</sup> kuşanan ve putlara tapan kimseler içindir. Devrân ve hareket ile Allah'ı zikredenlerin müşriklere benzemediği apaçık ortadadır. Onlar benzese benzese tavaf eden hacılara ve arşın etrafında dönerek Allah'ı tesbih eden meleklerle<sup>15</sup> benzetilebilir. Hz. Peygamber'in "Mü'minin hâli iyiye hamledilir" buyurduğu gibi, görüşümüze göre olaylar iyiye hamledilmelidir. Devrânı müşriklerin raksına kim benzetebilir? Bu asılsız bir benzetme, devrân yapanlara bir iftirâ ve kötölemeye başka bir şey değildir. Kötü zan ise bize göre küfürdür.

Raksı ilk ihdâs edenin Sâmirî olduğu görüşünün doğruluğunu da kabul etmiyoruz. Devrânın raks olarak telakkî edilmesi ne dînî açıdan, ne de dil/istilâh yönünden uygundur. Şöyle ki: Dînî açıdan: Sâmirî'nin raksı buzağya tapmak için yapılan bir fiildir, yani açıkça şirktir. Sûfîler ise tevhid ehlidir ve devrân ile Allah'a kulluk ederler. İstilah yönünden: Raks tıpkı, kadınlı erkekli bir araya gelmiş bir topluluğun fık/ışret meclisinde mizmar/zurna ile oynadıkları gibi bir oyundur, danstır. Devrânın bu türden bir oyun olmadığı ise mâlumdur.

Devrânın oyun olduğunu kabul etsek bile, yine de onun haram türünden bir şey olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü Hz. Peygamber döneminde Habeşistan'dan mizmar ve def ile oynayan bir topluluk gelmişti. Hz. Peygamber<sup>(sav)</sup> onların geldiğini duyunca Hz. Âişe'ye<sup>(ra)</sup>: Ey Humeyrâ, Habeşlilerin oyununu seyretmek ister misin? diye sormuş, "evet" cevâbını alıncâ, onun elini tutarak oyun yerine götürmüş ve Hz. Âişe Hz. Peygamber'in koltuğunun altına yaslanarak Habeşlilerin gösterisini izlemişti.<sup>16</sup> O halde, Müslümanların sevinçlerinden dolayı yaptıkları raks mübahtır; tıpkı, hacca veya savaşa gidenleri uğurlarken ve Müslümanların bayram ve mutlu günlerinde davul çalmaları da mübah olduğu gibi. Bu hareket, eşkiyâya, müşriklere ve münâfıklara bir korku ve dehşet verir. Buna göre, bizim görüşümüzce bu türden raks mübahtır. Müvahhid ve usulcü Müslümanların bu husustaki delilleri şudur: Ehl-i kible tekfir edilemez. Aksine ehl-i kibleyi tekfir etmek küfürdür. Bu *el-Menâr*, *el-Muğnî*, *el-Muîn* gibi müteber kitaplarda geçen, kanunlaştırılmış bir kaidedir.

"Hakk'ı gözeten, kitap sahibi kimseler" sözüne cevabımız da şudur: *el-Bezzâziyye*'nin müellifi ne müçtehitlerdendir, ne taklit edilenler (mukalled) sınıfındadır,

<sup>11</sup> En'âm, 7/91.

<sup>12</sup> "Bir topluma benzeyen onlardandır" hadîsi kast edilmektedir. (Bk.: 4 no'lu dipnot)

<sup>13</sup> Kıldan yapılmış ve bedeni rahatsız eden elbise.

<sup>14</sup> Papazların kullandığı kuşak.

<sup>15</sup> Bk.: Zümer, 39/75.

<sup>16</sup> Ahmed b. Hanbel, VI/116.



ne de taklit edenlerin taklit ettiği kimselerdendir (mukalledü'l-mukallidîn). *El-Pezdeviyye* sahibinin durumu da böyledir. Bunlar sağ tarafını sol tarafından ayırt edemeyen kimselerdir. *Câmiu'l-Fetâvâ*'nın müellifi, Sultan Murad zamânında Edirne'ye gelmiş ve kitabını orada yazmıştır. *El-Keşşâf*'ın yazarı ise Mûtezile mezhebindedir. Onun sözü bizim için delil olamaz, çünkü o dört Ehl-i Sünnet mezhebinden birine bağlı değildir. Ayrıca, bunların hiçbiri, müçtehitler ve mukalletler arasında yer almaz.

Sözün özü şudur: Devrânın haram olduğuna dair ayet ve hadisten bir nas/delil yoktur. (Mezhep) imamımız İmam Âzam'ın da onun haramlığıyla ilgili bir sözü yoktur. Bunun yanında eş-Şâfiî ona cevaz vermiştir. Bazı ibadetlerde Şâfiîyye mezhebine uymak câizdir. Bu zikir meselesinde Şâfiî mezhebine uymak, aynen gıyâbî cenaze namazı kılarken o mezhebe uymak<sup>17</sup> gibidir.

*El-Kevâşî* sahibi tefsirinde ve yine *el-Medârik* sahibi de kitabında "Allah'ı çok çok zikredin"<sup>18</sup> ayetini "tehlil, tekbir ve takdis ile, hasta veya sağlam, gece veya gündüz, gizli veya açık, karada veya denizde, otururken veya hareketli iken, yani cinsel birleşme dışındaki her halde, "hakkıyla" zikretmek" şeklinde tefsir etmişlerdir.

Ömer en-Nesefi tefsirinde ve İmam el-Vâhidî de *et-Tefsîrü'l-Vasîl*'ta, zikrin farz ibadetlerden olduğunu ve farz ibadetlerin açıkça yapılmasının insanları teşvik ettiği için ve önemine binâen, daha doğru ve daha sevimli olduğunu belirtmişlerdir. Kaldı ki, el-Beyzâvî ve Allâme ez-Zemahşerî de tefsirinde şöyle demiştir: Bilmez misin ki, nâfile ibadetleri gizlemek daha doğru iken, farz ibadetleri açıktan yapmak daha sevimlidir. Çünkü bu (zikrin açık yapılması) insanların bu yolu tutmasını sağlar, onları gafletten uyandırır ve zikrin kalpte iyice yerleşmesine vesîle olur. İşte bu tefsîrler, cehrî zikri kötöleyenlere karşı bir cevap olduğu gibi, aynı zamanda bir azar ve tehdittir. Hz. Peygamber zikrin açıktan ve çokça yapılmasına, bu hususta gayretli olunmasına ve tevâcüde şu sözlerle işaret ve teşvik etmiştir: Allah'ı çok çok zikredin; öyle ki, münâfiklar size "siz riyâ yapıyorsunuz" desinler!<sup>19</sup> Hadisi Enes rivayet etmiştir ve Buhârî'nin Sahîhi'nde geçmektedir.

Allah Teâlâ bizi ve sizi tevhdî hakkıyla bilen ve inanan kimselerden eylesin. İnatçı kimselerden etmesin. Allah'a hamd olsun. O, Efendimiz Muhammed'e, onun ailesinin hepsine salât etsin/onun ve ailesinin şânını yüceltsin.

<sup>17</sup> Bilindiği gibi, Hanefiyye mezhebine göre gıyâbî cenaze namazı kılmak câiz değildir. Dolayısıyla Hanefiyye mezhebinden olan birisi cenaze namazı kılmak isterse Şâfiîyye mezhebine uyar. (Bk.: Karaman, Hayreddin, *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri I*, İstanbul, 1984, üçüncü baskı, s. 85.)

<sup>18</sup> Ahzâb, 33/41.

<sup>19</sup> Müellif bu hadis için her ne kadar Buhârî'nin Sahîhi'nde geçiyor dese de, biz onu ancak Taberânî'nin eserinde bulabildik. (Bk.: Et-Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, tah.: Hamdî Abdülmecid es-Selefi, Beyrut, ts., XII/131.)

## 2. KEMÂL PAŞA-ZÂDE'NİN (Ö. 940/1534)<sup>20</sup> RISÂLESİ:

Risâle fî Reddi's-Sûfiyye<sup>21</sup>

Bismillâhi'r-Rahmâni'r-Rahîm

Dostluğundan dolayı Allah'a hamd olsun.

Salât ve selâm Nebîsî'nin üzerine olsun.

Bu, hakikati ortaya çıkarmak ve sûfilerin raks ve devrân hakkındaki görüşünü iptal etmek üzere kaleme alınmış bir risâledir.<sup>22</sup>

*Tetimme*'de: el-Halvânî'ye, kendilerini "sûfiyye" diye isimlendiren, özel bir elbise giyen, eğlence ve raks ile iştigal eden ve makam, mertebe sahibi olduklarını iddia eden kimselerden soruldu. Şöyle cevap verdi: Allah'a karşı kötü bir yalan iftira ediyorlar. Yine soruldu (ve şöyle cevap verdi): Onlar doğru yoldan ayrılmışlardır. Fitnelerini halk üzerinden bertaraf etmek için bunlar sürgün edilmelidirler. Yine dedi ki: Eziyet veren şeyi yol üzerinden kaldırmak, korunmada sonuca en ulaştırıcı ve din işlerinde en tutulur yoldur. Kötüyü iyiden ayırmak en temiz ve en doğru metottur.

*Nisâbü'l-İhtisâb*'da: Semâ esnasında raks etmek câiz midir? Cevap: Hayır!

*Ez-Züheyra*'da denmiştir ki: O büyük günahlardandır. Şeyhlerden kim onu mübah sayarsa, (bilsin ki) bu hareketler saralı kimsenin hareketleridir.

*El-Uyûn*'da: Şeyhlik makamında olan kimse için de, onlara uymuş kimseler için de bu (semâ ve devrân yapmak) uygun değildir. Çünkü o eğlenceye benzemektedir. O hareketler kuluçkada yatan hayvanın hareketlerine benzemektedir.

"Semâ câiz midir" diye sorulursa, denir ki: Eğer semâ (dinlemek), Kur'an ve güzel öğütleri dinlemek ise câizdir ve müstehaptır. Fakat o bir müzik parçasını (tegannî) dinlemek ise haramdır. Zîrâ, müzik yapmak ve müzik dinlemek haramdır. Âlimler bu hususta icmâ etmişlerdir. Sûfilerden onu (semâ) mübah kabul edenler (şunu bilmelidir): Kim ki, takva elbisesi ile süslenir ve ona (semâ) hastanın ilaca muhtaç olduğu gibi muhtaç olursa, işte bu kimse için bazı şartlar vardır:

1- Aralarında tüysüz (çok genç) kimse olmayacak.

2- Toplulukları aynı cinsten oluşacak.

3- Aralarında fâsık ve dünya ehli kimse bulunmayacak.

4- İhlas ile olacak. Ücret ve yemek almak için olmayacak.

5- Açılış yemekleri maksadıyla toplanılmayacak.

6- Üzerlerinde galebe olmadıkça konuşmayacaklar.

7- Gerçek olmadıkça vecd gösterisinde bulunmayacaklar. Bazıları yalan vecdin giybetten daha kötü olduğunu söylemiştir.

Kısaca, zamanımızda semâ kapısı için ruhsat yoktur. Kezâ, Cüneyd<sup>(r.a.)</sup> de zamanında semâdan yüz çevirmişti. Bütün bunlar *Kitâbü'l-Kerâhiyye*'deki Tatarhan fetvâlarındandır.

<sup>20</sup> Tam ismi Şemseddin Ahmed b. Süleymân b. Kemâl Paşa'dır. 873/1468 yılında doğmuştur. Osmanlı paşalarından olan dedesinin ismine izâfeten daha çok, Kemâl Paşa-Zâde ya da İbn Kemâl Paşa ismiyle tanınmıştır. 932/1525'te Zenbilli Ali Efendi'nin vefatı ile boşalan şeyhülislâmlık makamına tayin edilmiştir. Ömrünün sonuna kadar bu görevde kalmıştır. S. Bahçivan, 940/1534 tarihinde vefat etmiş olan bu önemli devlet adamı ve din bilgininin, kendisine ait olduğu kesin olan toplam 369 eser tespit etmiştir. Bunlardan 333 adedi Arapça, 28 adedi Türkçe, 8 adedi de Farsça'dır. (Hayatı hakkında geniş bilgi ve kaynaklar için bk.: Bahçivan, Seyit, *İbn Kemâl Pâşâ ve Ârâuhu'l-İ'tikâdiyye*, Ümmü'l-Kurâ Ü., ed-Da' ve ve Usûlü'd-Dîn Fakültesi, Mekke, 1993, (basılmamış doktora tezi), 1/40-230; Parmaksızoğlu, İsmet, "Kemâl Paşa-Zâde" md., İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 1977, VI/561-566.)

<sup>21</sup> Aslı Arapça olan bu risâlenin tercümesinde Mekke Harem Ktp., no: 14/150, mikrofilm no: 2271, vr.: 151<sup>a</sup>-153<sup>b</sup> nüshasını kullandık. Risâlenin temini ve tercümedeki yardımlarından dolayı Seyit Bahçivan'a teşekkürler...

<sup>22</sup> Bu cümle (Hâzihî risâletün mürettebetün alâ tahkîki'l-hakk ve ibtâli're'yi's-sûfiyye), bazı yerlerde risâlenin ismi olarak da kaydedilir.

*Avârif*'te: Abdullâh b. Urve b. ez-Zübeyr şöyle demiştir: Ninem Esmâ bint Ebî Bekr'e "Kur'ân-ı Kerîm okunduğunda Resûlullah'ın ashâbı nasıl davranırdı?" diye sorduğumda şöyle cevap vermişti: Allah Teâlâ'nın kendilerini vafsettiği gibi idiler. Gözlerinden yaşlar akardı. Derileri titrerdi. "Bugün, insanların yanında Kur'ân okunduğu zaman, birilerine baygınlık geliveriyor" dediğimde de: "Eûzü billâhi mine-ş-şeytânî'r-racîm" demişti.

Abdullâh b. Ömer'den şöyle rivayet edilmiştir: Iraklılardan biri yalpalayarak yürüyordu. "Bunun nesi var?" dedi. Dediler ki: "Yanında Kur'ân okunduğunda ve Allah'ın zikrini işittiğinde o bayılır, düşer." Bunun üzerine Abdullâh b. Ömer şöyle dedi: "Biz de Allah'tan korkuyoruz, ama düşmüyoruz. Başka bir şey değil, sadece o adamın karnına şeytan giriyor. Resûlullah'ın ashâbı böyle yapmıyordu."

*Cevâhirü'l-Fetâvâ*'da: Mutasavvıfların zamanımızda yaptığı semâ, kaval/ney ve raks haramdır. Bunlara bilerek katılmak ve bu işler için bir yerde toplanmak câiz değildir. Semâ, tegannî, bağırıp çağırma (miz'âm) hepsi birdir.

*Kitâbü Hayâti'l-Hayevân*'da: el-Kurtubî, et-Tarsûsî'den şöyle nakletmiştir: Ona bir grubun bir yerlerde toplanarak Kur'ân okudukları, sonra içlerinden birilerinin bazı şiirler inşad ederek raksettikleri ve orada bulunanları coşturdukları söylendi ve bunun helâl mi, haram mı olduğu soruldu. Şöyle cevap verdi: Sûfilerin mezhebî/yolu batâlet, cehâlet ve dalâlettir. İslâm değildir. Allah'ın kitabı değildir. Resûlullah'ın sünneti değildir. Raks ve tevâcüdü ilk defa Sâmirî'nin yandaşları uydurmuştur. Onlar böğürmesi olan buzağı heykelini ilâh edindikleri zaman<sup>23</sup> onun etrafında raksetmeye başlamışlar ve vedce gelmeye çalışmışlardır. Bu, kâfirlerin ve buzağıya tapanların dinidir. Oysa Resûlullah ashâbı ile beraber olduğu zaman, sanki onların başları üzerinde kuşlar varmış gibi vakarlı bir şekilde oturlardı.

*El-Bezzâziyye*'de: *Hidâye* sahibi şöyle nakletmiştir: İnsanlara şarkı söyleyen kimsenin şahitliği kabul edilmez. Zîrâ bunların toplanması büyük günah irtikâbı üzerinedir. El-Kurtubî, şarkı söylemenin, kılıçları birbirine vurmanın (kılıç-kalkan oynamak) Mâlik, eş-Şâfiî ve Ahmed nazarında icmâ ile haram olduğunu söyler. Tarîkat önderi Şeyh Seyyid Ahmed ed-Debûsî onun haramlığını açıklamıştır. Müslümanların önderlerinden, Cemâlû'l-mille ve'd-dîn el-Kirmânî'nin şöyle bir fetvâsını da gördüm: Raksı helâl gören kimse kâfirdir.

Raksın haramlığı icmâ iledir, fakat "onu helâl gören kimsenin tekfiri lazımdır" şeklinde bir bilgi yoktur.

*Kitâbü'l-İstihsân*'da: Semâ yapmak ve eğlence yerlerinin sesi haramdır. Onu hoş görmek fısktır. Onu helâl saymak küfürdür. Def ve benzeri âletler de böyledir. Raksetmek ve elbise yırtmak da böyledir. Bu, Kur'ân veya vaaz meclisinde de olsa aynıdır. Bu türden toplantılarda bulunan kişilerin şahitlikleri kabul edilmez.

*Et-Tuhfe*'de: Haram fiillerin işlendiği yerlerde veya ticaret malının satışa sunulması esnasında tesbih, tekbir ve Hz. Peygamber'e salâvat getirmek haramdır.

*Fetâvâ es-Sûfiyye*'de: Oyunu/dansı, raksı ve şiiri mübah gören fâsık olur, kâfir olmaz. Çünkü haram, vâhid haber ile sabit olur.

Keşke (yukarıda adı geçen el-Kirmânî), bu haber sahih değildir ve kıyas ile de sabit değildir, deseydi. Çünkü (raksı helâl gören) kâfir olmaz, fâsık olur.

*El-Hâvî el-Kudsî*'de: Def ve benzeri şeyler haramdır. Raksetmek, elbise yırtmak ve sayha atmak da, Kur'ân okunması sırasında dahi olsa böyledir. Semâ ve benzeri türden meclislerde bulunanların şahitlikleri makbul değildir. ♦

<sup>23</sup> Bk.: A'râf, 7/148.