

# **marife**

**bilimsel birikim**



## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

editörden 5

### *makaleler*

HIRİSTİYANLIĞIN MİMARİ PAVLUS'UN  
KADINLARIN ÖRTÜNMESİYLE İLGİLİ SÖZLERİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME  
An Evaluation of the Statements of Paulus Considering Women's Head Cover  
Hakkı Ş. YASDIMAN ♦ 7

DOĞAL FELAKET VE İSTIRAPLAR KONUSUNDA KELAMCILARIN GÖRÜŞLERİ  
-TAHLİL, TENKİD VE ÖNERİLER-  
Opinions Of The Muslim Theologians About "The Problem Of Natural Evil"  
And Evaluations Of These Opinions  
Hulusi ARSLAN ♦ 19

RÜ'YET-İ HİLAL MESELESİ  
The Visibility of the New moon" (ru'yat al-Hilal)  
Ekrem KELEŞ ♦ 35

ÇOCUĞUN DİNÎ EĞİTİMİNDE KULLANILAN BİR HADİS VE TAHLİLİ  
A Survey of a Historical Hadith: "...Beat up your child if he/she does not perform the ritual prayer (salâh). ."  
Mustafa ERTÜRK ♦ 533

KELAM ATOMCULUĞUNUN KAYNAĞI SORUNU  
Kalâm Atomism  
Cağfer KARADAŞ ♦ 81

ERDEM VE ESARET ARASINDA YOKSULLUK  
-İslam Geleneğinde Yoksulluk Söyleminin İzdüşümleri-  
Poverty Between Virtue And Captivity: Shadows Of The Poverty Discourse In The Islamic Tradition  
Osman GÜNER ♦ 101

KÜRESELLEŞME VE MEDENİYETLERARASI DİYALOG  
Globalization And Intercivilizational Dialogue  
Ejder OKUMUŞ ♦ 115

AHİLİĞİN TASAVVUFÎ BOYUTU VE ŞANLIURFA' DA AHİLİK İZLERİ  
Mystical Dimension Akhlik And Its Influence In Sanliurfa  
Ali TENİK ♦ 133

İSLÂMÎ BİR DİN BİLİMLERİ METODOLOJİSİNİN TEŞEKKÜLÜNE DOĞRU:  
BÎRÛNÎ ÖRNEĞİ  
Kamar Oniah KAMARUZAMAN / Çeviren: Muhammet TARAKCI ♦ 161

OKUYUCU VE METİN (SEMİYOTİKTEKİ HERMENÖTİĞE)  
Sîzâ KÂSİM / Çeviren: Fethi Ahmet POLAT ♦ 177

KUR'ÂN'DA ELEŞTİRİLEN HİRİSTİYANLIK  
W. Montgomery WATT / Çeviren: Tuncay İMAMOĞLU-Celal BÜYÜK ♦ 213

**araştırma notları**

MAKÂSİDÜ'Ş-ŞERÂA BİLGİSİNİN ÖNEMİ  
Ali PEKCAN ♦ 219

İZMİRLİ İSMAİL HAKKI'NIN  
YENİDEN NEŞREDİLEN HADİS TARİHİ ADLI ESERİ ÜZERİNE  
Erdoğan AHATLI ♦ 229

**kitap / tez / toplantı**

KUR'AN ve DİL  
-DİLBİLİM ve HERMENÖTİK- SEMPOZYUMU  
Ahmet ÖGKE ♦ 243

PAPALIK VE VATİKAN ÜZERİNE ÖZGÜN BİR ÇALIŞMA  
Hidayet IŞIK ♦ 255

**nostalji**

SELÇÛKÎLER DEVRİNDE MEZÂHİB  
Mehmed ŞEREFEDDİN ♦ 265

## editörden

İkinci yılımızın ikinci sayısıyla merhaba diyoruz.

Farklı alanlarda nitelikli araştırmalara yer veren bu sayımızın da ilginizi çekeceğini ümit ediyoruz.

Hıristiyanlığa bilinen formunu kazandıran Pavlus'un örtünmeye ilişkin düşünceleriyle başlayan yazılarımız arasında, doğal afetler karşısında kelimelerin geliştirdikleri yorumları, hâlâ belli düzeyde tartışmalara konu olan ru'yeti hilâl meselesini, çocuk eğitiminde dikkati çekip olumlu ya da olumsuz değerlendirmelere eksen olan meşhur bir hadisi, gündemin sıcak maddelerinden olan küreselleşme ve diyalogu, yoksulluk söyleminin gelenekteki izdüşümlerini, kelimelerin atomculuğunu, millî kültürümüzün önemli kurumlarından biri olan ahîliğin geleneği köklü olan bir ilimizdeki yansımalarını konu edinen araştırmaları bulacaksınız.

Bunların yanında, ilkeli ve eleştirel yayın anlayışımız doğrultusunda, marife'de veya bir başka yerde neşredilmiş olan bazı araştırmalara yönelik ilmî reddiye ya da yapıcı tenkitlere, önceki sayılarımızda olduğu gibi bu sayımızda da yer vermiş bulunuyoruz.

Bir sonraki sayımızın, oryantalizm odaklı olacağını daha önce duyurmuştuk. Değerli ilim adamlarımızın; hedefleri, zaafı, başarıları, iddia ve ispatlarıyla oryantalizmi yeni bir okumaya tabi tutan araştırmalarını ve katkılarını beklediğimizi burada bir kere daha ifade ediyoruz.

Çeşnili içeriğiyle yeni sayımızı aziz okurlarının ilgi ve eleştirilerine arz ederken, kış sayımızda buluşabilmek ümidiyle saygılarımızı sunuyoruz.

Ahmet Yaman



# HIRİSTİYANLIĞIN MİMARİ PAVLUS'UN KADINLARIN ÖRTNMESİYLE İLGİLİ SÖZ- LERİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Hakkı Ő. YASDIMAN\*

## **AN EVALUATION OF THE STATEMENTS OF PAULUS CONSIDERING WOMEN'S HEAD COVER.**

During intellectual formation and maturing of his ideas, other cultures have contributed a lot to the Jewish background of Paulus who had an active life. His statements concerning the social status of women and especially the scarves/veils resemble exactly to those in the Old Testaments and the Talmud. His view of the scarf/veil reflects the traditions of the cultures in which he was obliged to live in. Paulus, therefore, has not invented a new idea about the "woman" and their "head cover", but uttered the cultural values of those days. This fact, therefore, is not an original and new idea for the Christian doctrine.

**H**ıristiyanlık denilince İsa'dan sonra ilk akla gelen isimlerden birisi, belki de en önemlisi Pavlus'tur. Bu durum, onun hem fikirlerinin hem de yaşam tarzının Hıristiyan dininin inanç ve öğretilerinin Şekillenmesinde oynadığı rolden kaynaklanmaktadır.

Hıristiyan dünyanın Pavlus'a gösterdiği bu teveccühün arkasında hiÇ Şüphe-siz, onun kendisi hakkında ileri sürdüğü bir takım iddiaların da payı bulunmaktadır. Bu bağlamda o, rneğin Hıristiyanlık iÇerisindeki yerini vurgulamak ve misyonunu göstermek bakımından, daha annesinin karnında iken Tanrı tarafından seŐilip, görevlendirildiğini ileri sürmüŐtür.<sup>1</sup> Yine: "... size teslim ettiğimi ben Rab'den aldım.<sup>2</sup>"; "...

\* Dr. , Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. yasdiman@yahoo.com

<sup>1</sup> Galatyalılara, 1:15-16.

<sup>2</sup> I. Korintlulara, 11:23.

Baba Allah vasıtası ile resul olan Pavlus...<sup>3</sup>” gibi sözlerinde hep yaptığı görevin bir ilâhî boyutu olduğuna dikkatleri çekmeye çalışmıştır.<sup>4</sup>

İşte buna benzer iddialarla, yaptığı icraatlarla Hıristiyanlıkta tarihsel öneme ve müstesna bir yere sahip olan Pavlus’un hayatının önemli bir kısmının, inandığı dini yayabilmek düşüncesiyle çıktığı seyahatlerde geçtiği görülmektedir. Biz bu araştırmada onun, yine böyle bir gaye ile gittiği ve bir müddet kaldığı, Eski Yunan şehri Korint’teki cemaatine yazdığı ilk mektubunun bir bölümünü ele alacak ve burada dile getirdiği görüşlerini analiz edeceğiz.

Pavlus, M. S. 55 yıllarında iken Efes’te “I. Korintoslulara” başlığı ile bir mektup kaleme almıştır. Bu mektubun 11. babının 3-16 cümlelerinde kadınlar üzerinde durmuş ve bu arada da başörtüsünden bahsetmiştir. Pavlus’un mektubunun bu bölümündeki görüşlerden de güç alan bir kısım Hıristiyan din adamı kadınlara karşı yüz yıllarca sürecek “olumsuz” bir tavrın içine girmişlerdir.<sup>5</sup> Yine, bazı Hıristiyan din bilginleri de bu mektuptaki başörtüsünün zikredildiği cümleleri kadınların tesettüre bürünmeleri yönünde bir gerekçe olarak kullanmışlardır. Diğer taraftan, aynı cümleler, son bir kaç asırdır, Hıristiyanlıkta baş örtüsünün bulunmadığına dair en önemli delillerden birisi olarak gösterilmiş ve gösterilmeye de devam etmektedir.

Biz araştırmamızda bu tartışmalar üzerinde durmayacağız. Çünkü bu makalenin hazırlanmasındaki asıl amaç, Pavlus’un Korintlilere yazdığı birinci mektubunun 11. babındaki kadınlar hakkında ve özellikle de “başörtüsü” konusunda söylediklerinin arka planına gitmek, yani onun fikirleri üzerindeki diğer kültürlerin izlerini göstermektir. Dolayısıyla, bu araştırmada esas olarak bu mektubun 11:3-16 cümleleri üzerinde yoğunlaşılacak ve bu bağlamda da Pavlus’un görüşlerinin yetiştirdiği, yaşadığı çevrelerdeki örf ve adetlerle olan benzerliği ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Pavlus’un hayatı ile ilgili yaptığımız araştırmalar onun hayatının öncelikle Yunan, Roma, Yahudi kültür üçgeninde geçtiğini ortaya koymaktadır.<sup>6</sup> Pavlus, bir Yunan-Roma şehri olan Tarsus’ta doğmuş, çocukluğunu bu çevrede ve bu kültürler içinde yaşamıştır.<sup>7</sup> Bir Roma vatandaşı olmanın avantajını kullanmış, zor zamanlarında da hep bu kimliğini öne çıkarmıştır.<sup>8</sup> Diğer taraftan o, Yahudi bir aileden dünyaya gelmiş, Yahudi eğitimi almış ve aslında hayatının daha sonraki dönemlerinde bu yönüyle de hep iftihar etmiştir. Hatta, din değiştirdikten sonra da zaman zaman Yahudi hukukuna göre hareket etmiş ve bunu söylemekten de çekinmemiştir.<sup>9</sup>

<sup>3</sup> Galatyalılara, 1:1-2.

<sup>4</sup> Bu konuda ayrıca bkz. Galatyalılara, 2:7; I. Selanikililere, 4:2. Pavlus’un bu sözlerinin etkisi, öğretisinin Hıristiyan dünyasında gördüğü ilgiden anlaşılmaktadır. Onun düşüncelerinin ve görüşlerinin Hıristiyanlık üzerindeki tesiri için bkz. “Paul the Apostle”, *The Encyclopedia of Religion*, Ed. Turner, Edith and Frese, Pamela R, Macmillian Publishing House, New York, 1987, s. 221.

<sup>5</sup> Bu konuda örnek olmak üzere St. Tertullian, St. Augustine ve St. Thomas Aquinas’ın kadınlar hakkında söylediklerini görmek için bkz. Armstrong, Karen, *The Gospel According to Woman*, Elm Tree Books, London, 1986, ss. 52-62 (<http://wings.buffalo.edu/sa/muslim/library/jesus-say/ch15.html>, Women in Christianity and Islam’dan naklen, Last modified: Mon. Nov. 18, 1996.

<sup>6</sup> Pavlus’un hayatı ile ilgili geniş bilgi için bkz. Gündüz, Şinasi, *Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2001.

<sup>7</sup> Pavlus’un içinde çocukluk ve gençlik yıllarının geçtiği Tarsus’un o dönemlerdeki dinî, siyasî, kültürel vb. yapısı ile bu bölgede yaşayan diğer kavimler için bkz. Ramsay, W. W., *Tarsus: Aziz Pavlus’un Kenti*, Çev. Levent Zoroğlu, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 2000, ss. 28-47, 53-73.

<sup>8</sup> Pavlus’un bir Roma vatandaşı olmasıyla ilgili olarak bkz. *Resullerin İşleri*, 16:37; 22:25-28.

<sup>9</sup> I. Korintoslulara, 9:20.



Yine Pavlus'un hayatındaki dikkati çeken önemli hususlardan birisi de onun fazlasıyla seyahat etmiş olmasıdır. Bu seyahatleri dolayısıyla, gerek çocukluk yıllarında ve gerekse gençlik yıllarında Anadolu, Suriye, Ürdün ve Filistin onun yaşamında önemli tesirler meydana getirmiştir. Daha sonraları ise, Makedonya, Yunanistan, Ege adaları ve Roma Pavlus'un yaşamak durumunda kaldığı coğrafyalar olmuştur.<sup>10</sup> Kısacası, Pavlus bütün bu yörelerdeki kültürleri yakından tanıma imkanını elde etmiştir.

Pavlus'un bu hareketli yaşam tarzının ve diğer kültürlerle yıllarca içiçe yaşamasının onun ileride ortaya koyacağı inanç ve öğretisinin şekillenmesinde oldukça etkili olduğu anlaşılmaktadır.

Biz, bu çerçevede, şimdi Pavlus'un bütün bu dolaştığı ve kaldığı bölgelerdeki "tesettür" gelenekleri ile onun eski dini Yahudilikteki örtünme adetlerine ana hatlarıyla bir göz atmak istiyoruz.

O dönemlerde Yunanlı ve Romalı kadınlar başlarını kapatmaktaydılar.<sup>11</sup> Hatta, bu geleneğin devam ettirilmesinin temini için katı kurallar da getirilmişti. Bu kurallara göre, sokaklarda sadece hayat kadınlarının başları açık bir şekilde dolaşmalarına izin verilmekteydi.<sup>12</sup> Yahudi kadınlara gelince, onların da hem başlarını örttükleri, hem de iç kıyafetlerinin üzerine giyindikleri, vücudu bütünüyle kapatan bir dış örtü kullandıkları kaynaklarda yer almaktadır.<sup>13</sup> Diğer taraftan, Yahudi kadınlarının başlarını kapatmanın ötesinde peçe de taktıkları rivayet edilmektedir.<sup>14</sup>

Aslında, dikkatle incelendiğinde Yahudi kadınların kıyafetleri ile Yunanlı ve Romalı kadınların kıyafetlerinin büyük ölçüde örtüştükleri görülmektedir. Hatta, bu farklı kültürlerdeki kıyafetlerin isimlerinde de büyük benzerlikler bulunmaktadır. Bu durum Yahudilerin üzerindeki Helenistik tesirin tespiti bakımından önemlidir.<sup>15</sup> Bir diğer ifade ile, Yahudi kadınının kıyafetinin Yunan ve Roma gelenekleriyle paralel olması, Yahudi kadın kıyafetinin arkasında söz konusu kültürlerin örf ve adetlerinin olduğunu düşündürmektedir.<sup>16</sup> Çünkü, bilindiği gibi, Yahudiler asırlarca bu kültürlerle

<sup>10</sup> Bu konuda geniş bilgi için bkz. Gündüz, Ş. , age., ss. 85-119.

<sup>11</sup> Yunanlı ve Romalı kadınların başörtüsü kullandıklarını görmek için bkz. Crawley, A. E. , "Dress", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, 1994, C. V, s. 60. Yunanlı kadınların başörtüsü kullandıklarını görmek için bkz. Fashion 224, *History Of Costume*, Greek State University Collage Dept. Of Human Ecology Oneonta, NY, 13820, <http://www.oneonta.edu/faculty/angellkg/greek.html>, Instructor, Dr. Katherine G. Angell, Slide No: 54, 55; Romalı kadınların kıyafeti için de bkz. Drawing of a funerary procession into a columbarium, Credits: Albert Kuhn, Roma, 1913, [http://www.vroma.org/images/mcmanus\\_images/columbarium.jpg](http://www.vroma.org/images/mcmanus_images/columbarium.jpg), Keywords: Funeral, burial, religion; Statue of Roman woman with fringed palla, [http://www.vroma.org/images/mcmanus\\_images/matron\\_palla.jpg](http://www.vroma.org/images/mcmanus_images/matron_palla.jpg), Capitoline Museum, Credits: Barbara McManus, Rome, 1979, Keywords: Clothing; women.

<sup>12</sup> Bkz. Halley, Henry H. , Bible Handbook, Halley's Bible Handbook, 1965, s. 59 ([http://www.utoronto.ca/wjudaism/contemporary/articles/Tallitot/a\\_shulman\\_herz\\_2.html](http://www.utoronto.ca/wjudaism/contemporary/articles/Tallitot/a_shulman_herz_2.html)), *The Transformation of Tallitot: How Jewish Prayer Shawls Have Changed Since Women Began Wearing Them*'den naklen, last updated on: 05/14/2000).

<sup>13</sup> Yahudi kadınının kıyafeti ile ilgili geniş bilgi için bkz. Grunwald, Max, "Costumes", *The Universal Jewish Encyclopedia*, Ed. Isaac Landman, Universal Jewish Encyclopedia Co. Inc. , New York, 1948, C. III. , ss. 379-381.

<sup>14</sup> Bkz. "Costume: Head Covering", *The Jewish Encyclopedia*, Funk and Wagnalls Co. , New York, 1951, C. IV, s. 294. Ayrıca bkz. "Veil", *The Jewish Encyclopedia*, C. XII, s. 406; Brayer, Menachem M. , *The Jewish Woman in Rabbinic Literature: A Psychosocial Perspective*, Ktav Publishing House Inc. , New Jersey, 1986, s. 239.

<sup>15</sup> Bkz. "Costume: Hellenic Influence", *The Jewish Encyclopedia*, Funk and Wagnalls Co. , New York, 1951, C. IV, ss. 295-296. Bu konuda ayrıca bkz. Cook, Stanley A. , *The Religion of Ancient Palestine: In the Second Millennium B. C. , In the Light of Archaeology and the Inscriptions*, Archibald Constable Co. Ltd. , London, 1908, ss. 4-8; Miller, J. Maxwell and Hayes, John H. , *A History of Ancient Israel and Judah*, Westminster Press, Philadelphia, 1986, ss. 27-115, 250-477.

<sup>16</sup> Bu benzerliğin tespiti bakımından, örneğin Yunan kadın kıyafeti için bkz. "Dress: Talmudic Times", *Encyclopaedia of Judaica*, Keter publishing House Jerusalem Ltd. , Jerusalem, 1996, C. VI, s. 215-216.

içiçe yaşamışlar ya da yaşamaya mecbur edilmişlerdir. <sup>17</sup> Aslında dikkatle incelendiğinde, Yahudilerde görülen tesettür geleneğinin, daha önce yerleştikleri Mezopotomya ile Mezopotomya çevresindeki kavimlerin adetlerine benzediği de anlaşılmaktadır. <sup>18</sup>

İşte kıyafet konusundaki bu benzerlik, Yahudilerin diğer kavim ve milletlerle geçirdikleri süreçteki kültürel etkileşimin çok derin olduğunu ortaya koyması bakımından üzerinde düşünülmesi gereken bir husustur.

Öte yandan, Filistin'deki eski topluluklardan örneğin Kenanlılarda da kadınlar başlarını kapatmaktaydılar. <sup>19</sup> Yine Filistin'de yaşayan Arap kadınları da tesettüre bürünmekteydiler. <sup>20</sup> Bu durum, Filistin bölgesinde eski topluluklardan itibaren gelen bir tesettür geleneğinin bulunduğunu göstermektedir. Bunlara ilave olarak, Pavlus'un gitmek zorunda kaldığı Arabistan'da da kadınlar baştan ayağa kadar bütünüyle vücutlarını kapatmaktaydılar. <sup>21</sup>

İşte elimizdeki bütün bu bilgilerden Pavlus'un çocukluğundan itibaren, bütün yaşamı boyunca -kendi annesi de dahil olmak üzere<sup>22</sup>- kadınların sokaklarda kapalı dolaşabildikleri bir kültürel çevrede bulunmuş olduğu anlaşılmaktadır.

Pavlus'un doğup-büyüdüğü ve içinde yaşadığı çevrelere ve oralardaki tesettür geleneklerine kısaca işaret ettikten sonra, şimdi de onun ikinci ve üçüncü seyahatlerinde uğradığı ve önemli başarılar elde ettiği Korint'le ilgili bazı bilgiler vermek yararlı olacaktır. Korint'le ilgili malumatın bulunduğu eserlerde, bu şehrin en eski Yunan şehirlerinden birisi olduğu ifade edilmektedir. Korint'in Pavlus'un yaşadığı dönemde ve öncesinde, bir ticaret ve kültür merkezi olması nedeniyle, büyük bir öneme sahip olduğu görülmektedir. Onun bu şehri ziyareti sırasında nüfusunun yaklaşık olarak 250. 000 civarında olduğu tahmin edilmektedir. Buna ilave olarak 400. 000 kadar da bir köle topluluğunun varlığından söz edilmektedir. Şehirde en az 12 mabed'in bu-

<sup>17</sup> Bu konuda bkz. Taime, Sabir, et-Tarihu'l-Yahudiyyu'l-Am, Daru'l-Cil, Beyrut, 1991, ss. 5-398 (iki ciltten oluşan bu eserin birinci cildinde erken dönem Yahudi tarihi geniş olarak ele alınmıştır); The Cambridge History of Judaism, Ed. W. Horburg ve diğerleri, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, II-III. ciltler.

<sup>18</sup> Bu konuda örnek olmak üzere Asur Kanunlarındaki maddeleri görmek için bkz. Tosun, Mebrure ve Yalvaç, Kadriye, "Orta Assur Kanunları", Sumer, Babil, Assur Kanunları ve Anmi- Uduqa Fermanı, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1975, Kol. V, madde 40, ss. 230-231, 252.

<sup>19</sup> Bkz. "Dress: Talmudic Times", Encyclopaedia Judaica, C. VI, s. 214.

<sup>20</sup> Mişna, Kelim, 29 (The Mishnah, Giriş ve Kısa Açıklama Notlarıyla İbranca'dan İngilizce'ye Çev. Herbert Danby, Oxford University Press, London, 1972; The Mishnah [Mişna, Mişna indeksi ve dipnotlardan oluşan, kelime ve konu taraması yapılabilen İbranca-İngilizce hazırlanmış CD], Davka Corporation, Jewish Life & Davka Corporation and Judaica Press, Inc. , New York, Brooklyn, Version Ilc3, 1991-1996); Talmud Bavli, Shabbath, 65a (The Sancino Talmud [Rashi, Tosafot ve Torah Ohr ile birlikte Talmut metni, Talmut indeksi, Rashi on Torah ve dipnotlardan oluşan, kelime ve konu taraması yapılabilen İbranca-İngilizce hazırlanmış CD] Davka Corporation, Jewish Life & Davka Corporation and Judaica Press, Inc. , New York, Brooklyn, Version Ilc3, 1991-1996).

<sup>21</sup> Bu konuda örnek olmak üzere bkz. el-Vakidi, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed en-Neysâbu'l-Meğazi el-Meğazi, Tah: Marsden Jones, Beyrut, 1965-6, II, 850; III, 989; İbn Hişam, Ebû Muhammed Abdulmelik (218/833), es-Siretu'n-Nebeviyye, Beyrut, b. t. y. , I, 255; IV, 65-66. Ayrıca, Arabistan'daki kadınların "cahiliyye" denilen dönemdeki kıyafetleri ve diğer konular hakkında geniş bilgi için bkz. Savaş, Rıza, Hz. Muhammed Devrinde Kadın, Ravza Yayınları, İstanbul, 1992.

<sup>22</sup> Pavlus'un ifadelerinden annesinin bir Yahudi olduğu anlaşılmaktadır. Yahudi geleneklerinde ise evli kadınların sokağa başlan açık bir şekilde çıkmaları kocalarının kendilerini boşama nedeni sayılırdı (Talmud Bavli, Shabbath, 57a, 57b). Bu nedenle, Pavlus'un bir Yahudi olan annesinin de bu geleneklere ve hukuki düzenlemelere göre tesettürlü olması gerekmektedir. Zaten, Yahudi kadınları için o dönemlerde başka bir kıyafet de söz konusu değildi. Bu konuda bkz. Talmud Bavli, Nedarim, 30b ve Talmud Bavli, Nedarim, 30b, dipnot 3.

lunduğu, bu mabedlerde "din adına" 1. 000 kadar hayat kadınının hizmet verdiği ileri sürülmektedir. Bu nedenle, Korint'e ahlaksızlığın yaygın ve serbest olduğu yer anlamında "Corinthianize" adı verildiği belirtilmektedir.<sup>23</sup> Korint'de hür kadınların sokaklarda başı açık gezmelerinin yasak olduğu, ancak hayat kadınları ve kölelerin örtüsüz dolaşabildikleri de yine Korint'le ilgili bilgiler arasında yer almaktadır.<sup>24</sup>

İşte, kültürel alt yapısı yukarıda bahsettiğimiz gelenekler çerçevesinde şekillenen Pavlus, sosyal dokusunun önemli ölçüde serbest ilişkilere dayandığı anlaşılan, Korint'teki cemaatine yazdığı birinci mektubun 11:3-16 cümlelerinde kadınların erkekler karşısındaki konumlarından ve bu arada da onların örtünmeleriyle ilgili bazı hususlardan bahsetmiştir. Biz şimdi Pavlus'un örtünme konusundaki görüşlerinin yer aldığı bu cümleleri tahlile tabi tutacağız.

Pavlus'un Korintlilere yazdığı birinci mektubun 11:3-16 cümlelerinde şu ifadeler yer almaktadır:

"(3) Ama şunu da bilmenizi isterim. Her erkeğin başı Mesih, kadının başı erkek ve Mesih'in başı Tanrı'dır. (4) Başı örtülü olarak dua eden ya da peygamberlik eden her erkek başını küçük düşürür. (5) Ama başını örtmeden dua eden ya da peygamberlik eden her kadın başını küçük düşürür. Böylesinin başı traş edilmiş bir kadından farkı yoktur. (6) Eğer kadın örtünmüyorsa saçını kestirsin, ama kadının saçını kestirmesi ya da tıraş etmesi ayıpsa, başını örtün. (7) Erkek başını örtmemelidir. Çünkü erkek Tanrı'nın benzeyişinde olup Tanrı'nın yüceliğini yansıtır. Kadın ise erkeğin yüceliğini yansıtır. (8) Çünkü erkek kadından değil, kadın erkekten yaratıldı. (9) Erkek kadın için değil, kadın erkek için yaratıldı. (10) Bu nedenle ve melekler uğruna kadın bir yetki işareti olarak başını örtmelidir. (11) Ne var ki, Rab'de ne kadın erkekten ne erkek kadından bağımsızdır. (12) Çünkü kadın erkekten yaratıldığı gibi, erkek de kadından doğar. Ama her şey Tanrı'dandır. (13) Siz kendiniz karar verin: Kadının örtüsüz başla Tanrı'ya dua etmesi uygun mu? (14) Doğa bile size erkeğin uzun saçlı olmasının kendisini yücelttiğini öğretmiyor mu? (15) Çünkü saç, kadına örtü olarak verilmiştir. (16) Bu konuda çekişmek isteyen biri varsa şunu bilsin ki, bizim ya da Tanrı'nın topluluklarının başka bir geleneği yoktur."<sup>25</sup>

Bu cümlelerin tahlilinde görmekteyiz ki, üç nolu cümlenin Eski Ahit'in Tekvin kitabının 3:16 cümlesinde geçen "... o da sana (kadına) hakim olacaktır" ifadesiyle paralellik içerisindedir. Pavlus, aynı görüşünü Efososlulara yazdığı bir mektupta da şöyle dile getirmiştir:

"... erkek de kadının başıdır... kadınlar da böylece her şeyde kocalarına tâbi olsunlar."<sup>26</sup>

<sup>23</sup> "Corinth", *Insight On the Scriptures*, International, Bible Students Association, Brooklyn, Newyork, 1988, C. I, s. 509.

<sup>24</sup> Bütün bu konularda geniş bilgi için bkz. "Corinth", *Insight On the Scriptures*, C. I, ss. 508-509. Ayrıca bkz. "Expert Introduction to 1 Corinthians: The City of Corinth", Compton's Interactive Bible (Old Testament and New Testament; Concordance; Bible Dictionary; Atlas; Time Line; Expert Commentaries [Mukaddes Kitabın tamamının tefsiri]; Inspirational Commentaries, Topical Bible ve seslendirme-resimler-fotoğraflar-video kiliplerinden oluşan kelime, konu taraması yapılabilen CD), New International Version 1. 0, Compton's Home Library, Zondervan Publishing House, Cambridge, 1996.

<sup>25</sup> I. Korintoslulara, 11:3-15.

<sup>26</sup> Efososlulara, 5:23. Benzer ifadeler Yeni Ahit'in başka bölümlerinde de geçmektedir. Örneğin bkz. I. Petrus, 3:1.

Eski Ahit'teki kadının kocası karşısındaki durumunu ortaya koyan yukarıdaki ifade ile Pavlus'un bu sözleri arasında büyük bir benzerlik olduğu tespit edilmiştir.

Beşinci cümlede dua ve "peygamberlik eden" kadınların başlarının kapalı olması gerektiği, aksi durumun başlarını düşüreceği bildirilmiştir. Öncelikle, bu ifadeden kadınların da peygamberlik yapabildikleri sonucu çıkmaktadır. Aynı anlayış Eski Ahit'te de bulunmaktadır. Örneğin, Yoel'de şöyle denilmiştir:

"... Ve ondan sonra vaki olacak ki, bütün beşer üzerine Ruhumu dökeceğim; oğullarınız da, kızlarınız da peygamberlik edecekler..."<sup>27</sup>

Peygamberlik yapan kadının topluma hizmet götürdüğü ve cemiyetin içinde olduğu ise Eski Ahit'te bildirilen peygamber kadınların yaşam tarzlarından anlaşılmaktadır.<sup>28</sup> Örneğin, Debora bir yandan peygamberlik yaparken diğer yandan da İsrail'e hükmetmiştir.<sup>29</sup> Yani, peygamber kadınlar cemiyetin içinde olmuşlar ve bu arada da tesettüre riayet etmişlerdir.

Daha evvel de belirttiğimiz gibi, Yahudi kadınlar sokağa tepeden tırnağa kapalı bir şekilde çıkabilmekteydiler. Kanaatimizce, Yahudi asıllı Pavlus eski dinindeki bu geleneklerin devam etmesini arzu etmiş ve özellikle de din hizmetinde bulunacak kadınların kapanmalarını istemiştir. Diğer yandan, Pavlus sadece peygamberlik yapan kadınlara değil, aynı zamanda dua eden kadınlara da başlarını kapatmalarını söylemiştir. Bu anlayış özellikle rabbinik literatür olarak bilinen Yahudi din bilgilerinin kaleme aldıkları eserlerde yoğun olarak işlenen bir konudur. Buna göre, sadece mabetlerdeki ibadet ve dua sırasında değil, fakat evinde de kadının dua ederken başını kapatmasının gerekli olduğu ifade edilmiştir. Hatta, kadınlara ibadetlerin dışındaki vakitlerde, evde kimsenin bulunmadığı zamanlarda da başlarını kapatmaları yönünde teşviklerde bulunulmuştur.<sup>30</sup>

İşte Pavlus'un Korint kadınlarından yapmalarını istediği davranış biçimi, yani dua eden ve peygamberlik yapan kadınların tesettüre bürünmelerini istemesi hem Yahudi Kutsal metinlerindeki anlayışla ve hem de o günün tesettür gelenekleri ile örtüşmektedir.<sup>31</sup> Yine, bu cümleden ortaya çıkan bir diğer husus ise; Pavlus zamanında kadınların saçlarının kesilmesinin ayıp olarak değerlendirilmekte olduğudur. Pavlus'un, kadınların örtüsüz bir şekilde din hizmetinde bulunmalarının doğru olmayacağını bildiren sözlerinden, o günkü toplumun değer yargılarını referans aldığı ve buna bağlı olarak da başı açık din hizmetinde bulunacak bir kadının toplumda hoş

<sup>27</sup> Yoel, 2:28.

<sup>28</sup> Eski Ahit'te peygamberlik yaptığı bildirilen kadınlara örnek olmak üzere bkz. Çıkış, 15:21; Hakimler, 5. bab; II. Kırallar, 22:14-20; II. Tarihler, 34:22-28; Nehemya, 6:14.

<sup>29</sup> Bkz. Hakimler, 4:4-5.

<sup>30</sup> Talmud'ta bu konuda verilen örnek için bkz. *Talmud Bavli*, Yoma, 47a. Ayrıca, Yahudi kadınların ibadet sırasında başlarını kapatmalarıyla ilgili olarak bkz. Revel, H. "Woman", *The Universal Jewish Encyclopedia*, C. X, s. 565; Rappaport, Samuel, "Wig", *The Universal Jewish Encyclopedia*, C. X, ss. 517-518.

<sup>31</sup> Pavlus'un bu mektubu yazdığı Korin'te Yunanlılar, Romalılar ve Yahudilerin bulunduğu, Romalılarla Yahudilerin örtülü, Yunanlıların ise örtüsüz ibadet ettikleri, bu nedenle Pavlus'un mektubunu yazarken bütün bu grupları dikkate aldığı şeklindeki yorumlar için bkz. Brewer, G. C. , *Customs and Christianity With a Special Discussion of Bobbed Hair Should Women Wear Men's Garment?*, <http://bible/acu.edu/crs/doc/ccbh/htm>, Center For Restoration Studies, Last modified on September 26, 2001.

karşılanmayan saçlı kesik kadın konumuna düşeceği uyarısını yaptığı izlenimi elde edilmektedir.<sup>32</sup>

Altıncı cümlede ise, beşinci cümlede belirtilen husus biraz daha açıklanmış ve şöyle denilmiştir:

"Eğer kadın örtünmüyorsa saçını kestirsin, ama kadının saçını kestirmesi ya da tıraş etmesi ayıpsa, başını örtün. "

Bu ifade, görüldüğü gibi, kadının örtünmemesi durumunda saçını kestirmesi istenilmiştir. Ama böyle bir durum o günkü toplumun değerlerine aykırı ve ayıp kabul edildiğinden, kadının her halükarda başını örtmesinin gerekli olduğu vurgulanmıştır. İşte bu anlayış da Eski Ahit'in Tesniye kitabında bildirilen "hür kadınlar" ile "köle kadınlar" arasındaki ayırıcı işaret olarak görülen "saçın kesilmesi" geleneğini yansıtmaktadır. Bu konuda Tesniye'de şöyle denilmiştir:

"Düşmanlarına karşı cenge çıkacağın ve Allahın RAB onları senin eline vereceği ve onları esir olarak götüreceğin zaman, esirler arasında bakılışı güzel bir kadın görüp onu arzu eder ve karı olarak kendine almak istersen; o zaman onu evine getireceksin; ve o başını tıraş edecek...<sup>33</sup>"

Bu metinden de anlaşıldığı gibi, hür kadın ile köle kadın arasındaki ayırıcı özelliklerden birisi de köle kadının saçını tıraş etmesi, hür kadının saçını uzatmasıdır. Dolayısıyla, o dönemlerde köle kadınların belirleyici vasfı olan saçın kesilmesi hür kadın için ayıp bir davranış olarak değerlendirilmiştir.<sup>34</sup> İşte Pavlus o günlerin önemli bir geleneği olan bu uygulamaya göre, kadınların başlarını açmalarının, saçlarını kesmek gibi ayıp olacağını söylemiş ve bu nedenle de örtünmelerini istemiştir.

Beşinci ve altıncı cümlelerde geçen "baş örtme" ifadesi ile ilgili olarak Hıristiyan din bilginleri değişik yorumlarda bulunmuşlardır. Bunları şu şekilde özetlemek mümkündür: Bazıları Pavlus'un bu sözleriyle, kadınların kocalarına karşı saygı ve boyun eğişlerinin bir göstergesi olmak üzere, toplu ibadetlerde başlarını kapatmalarını istediğini söylemişlerdir. Bir kısmı, baş örtmenin toplu ibadetle ve zamanla bir ilgisinin bulunmadığını, çünkü bunun yaratılış olayıyla bağlantılı olduğunu ileri sürmüşlerdir.<sup>35</sup> Bu nedenle de, Pavlus'un direktifinin onun yaşadığı zamanla sınırlandırılmayacağını belirtmişlerdir. Bilginlerin diğer bir bölümü, bu konunun sadece evli kadınları ilgilendirdiğini, çünkü evli kadınların, kocalarının otoriteleri altında bulduklarını bütün tavırlarıyla ortaya koymaları gerektiğini, bunun da ancak tanrısal bir yaşam tarzıyla, yani kocalarını bir baş olarak kabul etmenin sembolü olan örtünmey-

<sup>32</sup> Burada kendisini din hizmetine adanmış rahibelerin kıyafeti hatırlanmalıdır. İşte Pavlus'un da yönlendirmesiyle bu kıyafet içerisinde karşımıza çıkan rahibeler aslında Hıristiyanlığa özgü bir kıyafeti giyinmemektedirler. Aksine, burada verdiğimiz bilgilerden de anlaşıldığı gibi, rahibelerin kıyafetleri başta Yahudilik olmak üzere diğer kültürlerden izler taşımaktadır. Bu konuda örnek olmak üzere Hititlerdeki rahibe kıyafeti için bkz. Geographical Regions: The Near East, The Hittites: Hittite Priestesses <http://www.mythinglinks.org/NearEast~Anatolia.html>; Mısırlılardaki rahibe kıyafeti için bkz. Statuette of Takushit: The Collection of Egyptian Art, <http://www.culture.gr/2/21/214/21405m/00/lm05m067.jpg>. Ayrıca Romalı rahibelerin kıyafeti için de bkz. Funeral painting of procession toward tomb of medicus: [http://www.vroma.org/images/mcmanus\\_images/funeralprocession2.jpg](http://www.vroma.org/images/mcmanus_images/funeralprocession2.jpg), Paris, Louvre Museum. Credits: Barbara McManus, 1999, Keywords: Family, wall painting, doctor, physician, burial.

<sup>33</sup> Tesniye, 21:12.

<sup>34</sup> Bu konuda bkz. *The Interpreter's Bible*, Ed. Nolan B. Harmon, Abingdon-Cokesbury Press, New York, 1953, C. X, s. 127. Diğer taraftan, o dönemlerde kadınların saçlarını kesmeleri aynı zamanda onların yas içerisinde olduklarının da bir işareti idi. Bkz. aynı yer.

<sup>35</sup> I. Korintlulara, 11:7-9.

le mümkün olacağını ifade etmişlerdir.<sup>36</sup> Bir başka grup da, bu uygulamanın bütün evlilikler için bir zorunluluk olmadığını, sadece Korint'teki karı-koca münasebetleri ile ilgili gelenekleri yansıttığını iddia etmişlerdir.<sup>37</sup>

Biz burada bu konudaki farklı yaklaşımlara kısaca işaret ettikten sonra, tekrar Pavlus'un sözlerine döndüğümüzde şunları görmekteyiz: Yedinci cümlede erkeğin başını örtmeme nedeni anlatılırken, onun Allah'ın benzeyişinde/suretinde olduğu söylenmiştir. Bu ifade Tekvin'de geçen "Allah insanı kendi suretinde yarattı."<sup>38</sup> cümlesinden alınmıştır. Buradaki insan kelimesi ise; genelde erkek olarak yorumlanmıştır. Çünkü, Yahudi geleneğine göre, kadın Allah'ın suretinde yaratılan insandan (erkek) alınan kaburga kemiğinden yapılmıştır.<sup>39</sup> Ayrıca, alemde bir hiyerarşik düzen bulunmaktadır. Buna göre, bütün varlıklar kendilerinden bir alt tabakada bulunanların başıdır. İşte bu yapı içerisinde kadının sıralamadaki yeri şöyledir: Tanrı, İsa, erkek ve kadın.<sup>40</sup> Diğer taraftan, bu hiyerarşik sıralamada, sorumluluklarına göre, "baş"ların bir işaret taşımaları gerekmektedir. Örneğin, erkek Tanrı'ya göre aşağıda olmanın ve ona karşı sorumlu bulunmanın bir alameti olarak başını kapatmamalıdır. Kadın ise; erkeğin altında ve ona karşı sorumluluk taşımanın emaresi olarak başını örtmelidir.<sup>41</sup>

Netice itibarıyla, Pavlus'un kadının başörtüsü takmasını gerektiren nedenleri sıralarken ileri sürdüğü gerekçelerin bütünüyle Tekvin'de anlatılan Yaratılış olayıyla paralellik içerisinde olduğu görülmektedir.<sup>42</sup>

Sekizinci ve dokuzuncu cümlelere baktığımızda erkeğin kadından değil, kadının erkekten yaratıldığı ve yine erkeğin kadın için değil ama kadının erkek için yaratıldığı anlayışının işlendiğini görmekteyiz. Bu anlayış Eski Ahit'te geçen şu ifadelerle bire bir örtüşmektedir:

"... Adam'ın yalnız olması iyi değildir; kendisine uygun bir yardımcı yapacağım."<sup>43</sup>; "... RAB Allah Adam'dan aldığı kaburga kemiğinden bir kadın yaptı..."<sup>44</sup>

Görüldüğü gibi, Tekvin 2:22'de kadının erkekten yaratıldığını bildiren ifade ile Pavlus'un sekizinci cümlede geçen "kadın erkektendir" sözü aynıdır. Diğer taraftan, kadının Adam'ı yalnızlıktan kurtarmak için yaratıldığını bildiren Tekvin 2:18 ile

<sup>36</sup> Bu konuda birbirleriyle ilgi kurulmaya çalışılan metinler şu şekildedir. I. Timeteosa, 2:11-14; Tekvin, 2:21-24.

<sup>37</sup> Bütün bu yorumlar için bkz. "Expert Commentary: 1 Corinthians, 11:5-6", Compton's Interactive Bible NIV. Ayrıca örtünmenin ve peçe takmanın bakirelerle ilişkilendirilmesi konusundaki yorumları görmek için bkz. On the Veiling of Virgins, [http://www.ccel.org/fathers2/ANF-04/anf04-09.htm#P545\\_113997](http://www.ccel.org/fathers2/ANF-04/anf04-09.htm#P545_113997), Last updated on May 27, 1999.

<sup>38</sup> Tekvin 1:27. Bu konu Yakubun Mektubu'nda da şöyle belirtilmiştir: "... Allahın benzeyişinde yaratılmış olan insanlara..." Bkz. Yakubun Mektubu, 3:9.

<sup>39</sup> Bkz. Tekvin, 2:21-22.

<sup>40</sup> Bu konuda bkz. *The Interpreter's Bible*, C. X, s. 126. Aynı yerde kölelerin bir efendisi bulunduğu gibi efendilerin de bir efendisi olduğu belirtilmiştir. Pavlus'un da bu gerçeği vurgulamak için böyle bir anlayışı ileri sürdüğü, buna göre evde de bir başın bulunması gerektiği, onun ise erkek olduğu ifade edilmiştir.

<sup>41</sup> Bkz. *The Interpreter's Bible*, C. X, s. 127. Yine, kadının baş örtüsünün erkeğin aşağısında olmasının ve onun kontrolü altında bulunmasının bir işareti olarak gösterildiği yorumlarda, kadınların evlenmeden önce evde babalarına, evlendikten sonra ise kocalarına karşı sorumluluklarını belirtmek için örtündükleri söylenmiştir. Bkz. aynı yer.

<sup>42</sup> Bu konudaki yapılan yorumları görmek için ayrıca bkz. Röslers, Augustine & Fanning, William H. W., "Woman", *The Catholic Encyclopedia*, Robert Appleton Company Online Edition, Volume XV, 1999, <http://www.newadvent.org/cathen/15687b.htm>.

<sup>43</sup> Tekvin, 2:18.

<sup>44</sup> Tekvin, 2:21-23.

Pavlus'un dokuzuncu cümlede geçen "kadın erkek için yaratıldı" sözü de örtüşmektedir.

Onuncu cümlede melekler yüzünden kadının başının üzerinde bir işaret taşıması anlayışı Pavlus'un meleklerin, özellikle, ibadetlerde hazır buldukları ve cemaati gözettikleri inancıyla irtibatlandırılmıştır.<sup>45</sup> Pavlus meleklerin insanları gözettiklerini yine Korintoslulara yazdığı birinci mektubun 4. babındaki bir cümlesinde şöyle dile getirmiştir:

"... çünkü dünyaya, meleklerle ve insanlara bir temaşa olduk."<sup>46</sup>

Pavlus'un meleklerin insanlara nezaret ettiği anlayışı da Eski Ahit'e dayanmaktadır. Örneğin Vaiz'de şöyle denilmiştir:

"Ağzını bırakma ki, bedenine suç işlettirsin; ve meleğin önünde: O yanlış oldu, deme..."<sup>47</sup>

Pavlus'un onuncu cümlede meleklerden bahsetmiş olmasının nedeniyle ilgili olarak da şöyle denilmiştir:

"Melekler bir Hıristiyanın kurtuluşunun bütün yönleriyle ilgilenmekte, bu bağlamda da ibadetlerin doğru bir şekilde yerine getirilmesi hususuna da son derece duyarlı bulunmaktadır."<sup>48</sup>

İşte Pavlus, insanların meleklerin önünde ve gözetiminde olduğu inancını işleyerek, kadınların melekler önünde kendilerine dikkat etmeleri gerektiğini, bunun da bir işaretle tescil edilmesi lazım geldiğini bildirmiştir. Pavlus'a göre bu işaret ise kadınların saçlarını kapatmalarındır.

On birinci cümlede geçen, "kadın erkeksiz erkek de kadınsız yapamaz" ifadesi Tekvin'deki "insan... karısına yapışacak ve bir beden olacaklardır"<sup>49</sup> metni ile; on ikinci cümledeki "kadının erkekten, daha sonra da erkeğin kadından olması" anlayışını dile getiren ifadeler de Tekvin, 2:21; 3:16; Eyub, 14:1 metinleriyle benzerlik göstermektedir.

On üçüncü cümlede kadının kapanması ile ilgili anlayışın pekiştirilmesine yönelik olarak şu soru yer almaktadır:

"Siz kendi nefsinize hükmedin; kadının örtüsüz Allah'a dua etmesi yakışır mı?"

Pavlus bu soru ile bir yandan vicdanlar üzerinde bir baskı oluşturarak kendi yaklaşımının doğruluğunu göstermeye çalışmış, diğer yandan da başkalarını kendi gibi düşünmeye çağırmıştır.

On dört ve on beşinci cümlelerde de kadının erkekten farklı olarak saçlarının uzun olmasının kendisine bir izzet kazandırdığı belirtilmiştir. Burada da, kadının izzetinin sebebi saçının uzunluğuyla ilişkilendirilmiştir. Bu yaklaşım, daha evvel temas ettiğimiz, köle kadınların izzet sahibi olmadıkları anlayışının ve bu anlayışın bir göstergesi olarak saçlarının tıraş edildiği geleneklerin Pavlus'un sözlerine yansımından başka bir şey değildir.

Konu ile ilgili son cümlede Pavlus, nihai düşüncesini bildirmiş ve bu konuda çekişmek isteyenlere karşı kesin tavrını ortaya koymuştur. O bu konuda söylediklerine itiraz edilmemesi için "Tanrı'nın topluluklarında başka bir gelenek bulunmadığı"ni

<sup>45</sup> Bu konuda bkz. *The Interpreter's Bible*, C. X, s. 129.

<sup>46</sup> I. Korintoslulara, 4:9.

<sup>47</sup> Vaiz, 5:6.

<sup>48</sup> *Expert Commentary*: I Corinthians, 11:10, Compton's Interactive Bible NIV.

<sup>49</sup> Tekvin, 2:24.

söyleyerek konuyu kapatmak istemiştir. Nitekim Pavlus, cemaatine öğretiler konusunda çekişmemeleri ve fikir yürüterek "mubahase" yoluyla sorgulamaları hususunu bir başka mektubunda yaptığı uyarıda da şu şekilde ifade etmiştir:

"Eğer bir kimse farklı talim öğretirse ve sağlam sözlere, Rabbimiz İsa Mesih'in sözlerine ve takvaya göre olan talime razı olmazsa, bir şey bilmeyerek kibirlenmiştir, fakat mubahaseler ve kelime kavgalarından dolayı illetlidir...<sup>50</sup>"

İşte, bu ifadeden de anlaşıldığı gibi, Pavlus tartışmaların kişiye zarar verdiğini ileri sürmüş, bu nedenle de kendilerine her ne öğretiliyorsa kabullenmelerini söylemiştir. Dolayısıyla, o kadınlar ve başörtüsü bağlamındaki sözlerinin de çekişme konusu yapılamayacağını, çünkü "Tanrı'nın topluluklarındaki uygulamanın bu yönde olduğu"nu belirtmiştir. Bir diğer ifade ile, kadınlar erkeklerin aşağısındadırlar ve bunun bir emaresi olarak başlarını örtmelidirler. Özellikle de, peygamberlik ve dua yaptıkları zamanlarda, meleklerin de varlığını gözeterek, saçlarını kapatmalıdırlar. Bu konuda çekişme olmaz, müsamaha da gösterilmez.

Buraya kadar yaptığımız incelemelerden anlaşıldığı üzere, Pavlus Eski Ahit'te geçen metinlerden hareket etmek suretiyle, erkeklerin kadınlar üzerinde bir konuma sahip olduklarını bildirmiştir. Ayrıca, Yahudi gelenekleri başta olmak üzere, diğer kavim ve milletlerin adetlerine göre kadınların tesettüre riayet etmelerini de istemiştir. Bu durum onun eski dinindeki, yani Yahudilikteki kadının erkek yanındaki konumunu belirleyen temel anlayışı ve çevre kültürlerin örfünü yeni dinine aktarmaya çalışmış olduğunu göstermektedir.

Nitekim, bu durum Hıristiyan din bilginlerinin bir kısmınca da dile getirilmiş ve Pavlus'un Korintlilere hem o dönemdeki yerleşik adetlere, hem de kendi eski ataerkil Yahudi geleneklerine göre hitap ettiği belirtilmiştir.<sup>51</sup>

Pavlus her ne kadar sünnet olma, oruç tutma gibi bir kısım Yahudi örf ve adetlerini değiştirmeye gayret etmiş olsa da, öte yandan onun kadınlarla ilgili gelenekleri muhafaza etmeyi amaçladığı da bir hakikattir.<sup>52</sup> Özellikle, baş örtüsü geleneğinin devam ettirilmesi konusundaki çabasının arkasında ise onları koruma gayreti bulunmaktadır. Çünkü ona göre, kadınların saçları kısa bir şekilde ya da başları açık olarak toplum içine çıkmaları durumunda hem maddi hem de manevi açıdan bir takım kayıplara uğramaları kaçınılmazdır.<sup>53</sup> Bu nedenle de kadınların kapanmaları gerekmektedir.

Kanaatimizce, onun bu endişesi, daha önce de bahsettiğimiz, Korint'in bir cinsel pazara dönüşmüş olma gerçeğinden kaynaklanmıştır. Hatırlanacağı üzere, Korint'te hür kadınların sokaklarda başı açık bir şekilde gezinmeleri durumunda, onların başlarını örtmeyen köle kadınlarla karıştırılmaları mümkün olabilirdi. Pavlus'a göre, böyle bir durumda ise hür kadınların taciz edilmeleri riski ortaya çıkabilirdi.

<sup>50</sup> I. Timoteosa, 6:3-4. Pavlus bir başka mektubunda da şunları söylemiştir: "İmdi öyle ise, ey kardeşler, sabit durun ve gerek sözle gerek mektubumuzla öğretildiğiniz talimatı tutun" (II. Selaniklilere, 2:15). Pavlus'un kendiliğinden konuşmadığı ve öğretisini doğrudan Tanrıdan aldığı şeklinde ki inanışa göre, bizzat İsa da Pavlus'a bazı şeyleri bildirmiştir. Bu yorumlar için bkz. Wee, Peter H. L, *Woman's Head Covering & The Glory of God*, <http://web.singnet.com.sg/~syeecc/literature/headcover.html>.

<sup>51</sup> *The Interpreter's Bible*, C. X, s. 124

<sup>52</sup> *The Interpreter's Bible*, C. X, s. 125

<sup>53</sup> *The Interpreter's Bible*, C. X, s. 128.



Diğer taraftan, yine ona göre, şayet başlarını açacak olurlarsa, o zaman kadınların insanları gözetleyen melekler önünde hataya düşmeleri ve böylece kurtuluş imkanını kaybetmeleri de söz konusu olabilirdi.

Bize göre, Pavlus'un bu anlayışının arkasında, onun pek çok yere gitmesi ve dolayısıyla dolaştığı yerlerdeki kültürlerin önemli ölçüde etkisi altında kalmış olması yatmaktadır. Çünkü, Pavlus'un özellikle tesettür ile ilgili söylediklerinin arka planında, başta Yahudi gelenekleri olmak üzere, o dönemlerde Filistin'de idareyi elinde bulduran Romalıların, Pavlus'un mektubunu gönderdiği ve bir cinsel pazara dönüşen eski Yunan şehri Korintlilerin, yine Pavlus'un seyahatleri sırasında uğradığı kavim ve toplulukların adetlerinin bulunduğu tespit edilebilmektedir. Bu durum Pavlus'un her ne kadar Hıristiyanlığa dönmüş ve daha sonra bu dinde önemli bir fonksiyon icra etmiş olsa bile, yine de onun eski inanç ve adetlerinden kopmadığını, bilinç altında Yahudiliği hep muhafaza ettiğini, üstelik başka din ve kültürlerin etkisinde kalmaktan da kurtulmadığını ortaya koymaktadır.

## SONUÇ

Hayatı boyunca hareketli bir şekilde yaşayan Pavlus'un düşüncelerinin oluşması sürecinde, Yahudilikten getirdiği alt yapıya diğer kültürlerin de önemli bir katkı sağladığı görülmektedir. Onun kadınların konumu ile ilgili sözleri ve özellikle de tesettür konusundaki beyanları Eski Ahit ve Talmut'taki ifadelerle aynıdır. Buna ilave olarak, yine onun tesettüre bakışı içinde yaşamak durumunda kaldığı kültürlerdeki gelenekleri de yansıtmaktadır. Dolayısıyla, incelediğimiz metinler çerçevesinde, Pavlus "kadın" ve "tesettür" konularında yeni bir şey söylememiş, sadece - Yahudiliğin ve diğer kültürlerin örf ve adetlerinin tesiri altında- eski geleneklerden sapma eğiliminde olan Korint kadınlarını uyarmıştır.

Sonuç olarak, Pavlus'un Korintlilere yazdığı birinci mektubun 11. babının 3-16 cümlelerinde ifade ettiği kadınlarla ve tesettürle ilgili görüşleri o günün kültürel değerlerinin dile getirilmesinden ibarettir. Hıristiyanlık öğretisi adına da orijinal ve yeni bir fikir değildir. Aksine, onun bu konudaki tavrı, eski dininin inançlarını ve o dönem kültürlerinin uygulamalarını, "Size teslim ettiğimi ben RAB'den aldım" söylemiyle, yeni dinine taşıma gayreti olarak görünmektedir.



# DOĞAL FELAKET VE ISTIRAPLAR KONUSUNDA KELAMCILARIN GRŐLERİ -Tahlil, Tenkid ve neriler-

Hulusi ARSLAN\*

## OPINIONS OF THE MUSLIM THEOLOGIANS ABOUT "THE PROBLEM OF NATURAL EVIL" AND EVALUATIONS OF THESE OPINIONS

This study deals first with the opinions of the Muslims theologians about "the problem of natural evil" and then with the evaluations of these opinions. The classical theologians almost unanimously agree that natural pain or suffering is the action of God. However, they have different opinions in solving the problem. According to Mu'tazila, God creates natural calamities and sufferings not to punish people but to admonish them, which is to test them with hardships and thereby teach them a lesson. By doing so, they would be warned of a far greater calamity in the hereafter. Nevertheless, God will compensate for the sufferings of this world in the other world. Hence, pains are not evil in the sight of God; on the contrary, they serve for a good purpose and justice. In this subject, Mturıd's opinions come closer to those of Mutazila's. According to Ash'arites, however, God can do whatever He wills in His dominion. Consequently, whether it be for a punishment or for no reason, pain inflicted by God is good for Him. In our view, some of these opinions seem contradictory to human experience and they also cause further difficult problems with regard to the nature of divine justice, problems which are hard to resolve. In this case, one would have to reinterpret the theories of 'warning and punishment.'

### 1. PROBLEM

İnsan, varoluŐundan itibaren hep içinde yaşadığı dünyayı bir anlama kavuŐturma çabası içerisinde olagelmiŐtir. Onun bu çabası, son çözümlemede bir mutluluk arayışı olarak değerlendirilebilir. Bu açıdan bakıldığında Allah inancı, varlığı ve hayatı bir anlama kavuŐturan en temel unsurlardandır. Bu inanç sayesinde varlık, kaos ve tesadüf olmaktan çıkıp alfm, kadır, mrd bir mdebbirin eseri olarak insana hizmet

\* Dr. , İnon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. harslan@inonu. edu. tr

eden bir nizam haline dönüşür. Buna ilaveten adalet, hikmet, rahman, rahim ve vedûd gibi adalet ve şefkat içerikli sıfatları da insanın Allah'a karşı güvenini besleyen ve onu iyimserliğe sevk eden hususlardır.

Ancak tecrübî hayat, insanı karamsarlığa sürükleyen bazı olaylarla karşı karşıya olduğumuzu da göstermektedir. Deprem, sel, kasırga, hastalık, açlık, kıtlık vs. birçok insanın acı çekmesine hatta ölümüne neden olan ve kalbimizde derin izler bırakan doğal olaylar mevcuttur. İşte bu gibi olayların, Allah'ın yukarıda saydığımız sıfatlarıyla nasıl bağdaşacağı sorunu, bizim burada ele alacağımız konunun esasını teşkil etmektedir. Aslında konu, Din Felsefesinde "kötülük problemi" olarak ele alınmaktadır. Bu sebeple, meselenin daha iyi anlaşılması açısından felsefî anlamda, kötülük problemi üzerinde kısaca durmak istiyoruz.

Kötülük problemi, dünyadaki kötülüklerin iyi, her şeye kadir, her şeyi bilen bir Tanrı tasavvuru ile nasıl bağdaştırılabileceği sorunu olarak tanımlanabilir.<sup>1</sup> Problemin, kuramsal düzeyde ele alınışı Grek Felsefesine dayandırılır.<sup>2</sup> Bu probleminin, bazı dinî ve felsefî akımların doğmasına da tesir ettiği görülmektedir. Mesela o, Eski İran dinlerinden Mecûsîlik ya da Maniheizm'de olduğu gibi çift kutuplu tanrı anlayışının (dualizm) ortaya çıkma nedenlerinden sayılır.<sup>3</sup> Keza, kötülüğün varlığı, Teizme karşı ileri sürülen bir itiraz olarak karşımıza çıkar. Nitekim kötülüğün varlığı, ateistlerin fikir planında en büyük dayanaklarından biridir.<sup>4</sup> Zira ateistin geliştirdiği argümana göre; Tanrı varsa ve her şeyi biliyorsa, kendisi yapmasa bile, kötülüğün hangi şartlardan kaynaklandığını bilecek, keza o, her şeye kâdir ise kötülüklerin gerçekleşmesini önleyecek, böylece kötülük olmayacaktır. İşte bu sebeple ateistlere göre, Tanrının varlığı kötülüğün olmamasını, kötülüğün varlığı da Tanrının olmamasını gerektirir.<sup>5</sup>

Bu problemin çözümü noktasında gerek diğer din ve düşüncelerde ve gerekse İslâm düşüncesinde çeşitli fikirler ileri sürülmektedir. Allah'ın kötülüklerden sorumlu olmadığını belirtmek için genellikle kötülük, tabiî ve ahlakî diye ikiye ayrılmakta; birincisi İslâm filozoflarının yaptığı gibi maddenin her kemâli kabul edecek durumda olmadığına, ikincisi ise insana dayandırılmaktadır. Buna ilaveten kötülüğün, iyiliğin bilinmesi için gerekli olduğu, alemdeki estetik yapıyı tamamladığı gibi çözüm önerileri de ileri sürülmektedir.<sup>6</sup>

Biz, belli başlı kelimeler okullarına göre meselenin yalnızca tabiî veya doğal kötülük boyutunu inceleyeceğiz. Ahlakî kötülükler, insan iradesinden kaynaklandığı için, doğal kötülük problemi, Allah'ın sıfatları açısından, ahlakî kötülük problemine oranla daha tartışmalı bir alandır. Nitekim yaşanan doğal felaketler karşısında, bunların, Allah'ın cezalandırması mı yoksa ibreti mi olduğu yolundaki sorular ve cevaplar sürekli gündemde kalmaya devam etmektedir. Bu yönüyle konunun önemli olduğu söylenebilir.

Konuya yaklaşım tarzımız, kesin bir çözüm getirme iddiasını içermemektedir. Problemi, tespit, tahlil ve tenkit şeklinde ele alacağız. Bunun yanında, bazı değerlen-

<sup>1</sup> Bkz. Cafer Sadık Yaren, *Kötülük ve Theodise*, Ankara, 1997, s. 34

<sup>2</sup> Charles Werner, *Kötülük Problemi*, çev. Sedat Umran, İstanbul, 2000, s. 13-21.

<sup>3</sup> Bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut 1993, I, s. 277; Ayrıca bkz. Werner, *Kötülük Problemi*, s. 61

<sup>4</sup> Peter Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, çev. Ali Coşkun, İstanbul, 1993, 96; Necip Taylan, "Din Felsefesinde Kötülük Problemi", M. Ü. İ. F. D. , sy. 11-12, İstanbul, 1997, s. 47.

<sup>5</sup> Richard Swinburne, *The Existence of God*, O. U. Pess, 1985, s. 200.

<sup>6</sup> Bkz. Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir, 1990, 4. Bölüm

dirmeler de yapmaya çalışacağız. Dolayısıyla, bu araştırmanın temel amacı, klasik İslâm Kelam okullarının probleme ilişkin görüşlerini tespit etmek ve yeni çözüm ve arayışların yolunu açmak için bu görüşlerin getirdiği sorunları ortaya koymaktır.

İmdi konuyu önce Mu'tezile, Eşarîler ve Mâturîdîler açısından incelemeye çalışalım.

## 2. MU'TEZİLENİN DOĞAL ACI VE İSTIRAPLAR KONUSUNDAKİ GÖRÜŞLERİ

Mu'tezilenin en önemli prensiplerinden biri adalettir. Dolayısıyla, Mutezilî düşüncede, kötülük problemiyle ilgili görüşler, bu prensip dahilinde şekillenmektedir. Dolayısıyla Mu'tezile, yaşanan doğal acı ve ıstırapları ilahî adaletle bağdaştırmaya yönelik bir izah getirme çabası içerisindedir. Şimdi önce, Mu'tezileye göre, doğal acı ve ıstırapların failinin kim olduğunu tespit etmeye çalışalım.

Kâdî Abdulcebbar'a göre, elem, fiil olarak düşünülüğünde kudretin konusu olabilecek bir şeydir. O halde hem insan hem de Allah elemelere güç yetirebilir. Ancak ona göre Allah, hem dolaysız (mübtede') hem de dolaylı (mütevelled), yani bir sebep vasıtası ile elemelere kâdir iken insan, ancak dolaylı olarak kâdir olabilir.<sup>7</sup> Görüldüğü gibi o, genel olarak düşünülüğünde, hem insanın hem de Allah'ın elemelerin faili olabileceğini ileri sürmektedir. Bu durumda, meydana gelen acı ve ıstırapın Allah'tan mı yoksa insanlardan mı olduğu nasıl tefrik edilecektir?

Kâdî Abdulcebbar'a göre, kişinin, kendisinden uzaklaştıramadığı, kendisi ve kendisi gibilerin yapması mümkün olmayan fiiller Allah'ın fiilidir. Bu nedenle ona göre, kişide, sebebi anlaşılamayan veya, her hangi bir (görünür) sebebe bağlı olarak meydana gelmeyen elemeler Allah'ın fiilidir. Mesela organlarımızın derinliklerinde meydana gelen acılar böyledir.<sup>8</sup> Ona göre, insanlar elemeleri ancak dolaylı olarak (mütevelled olarak, sebep ve vasıta ile) yapabilir. Oysa elemelerin çoğu bu şekilde meydana gelmez. Hastalıklar, kötürüm olmalar ve diğer kâdirlerden birinin kastı olmaksızın oluşan diğer elemeler bu şekildedir. O halde bunlar Allah'tandır.<sup>9</sup> Mu'tezileden Ma'mer'in bu konudaki ifadeleri de şöyledir:

"Hastalık verdiği ve kötürüm yaptığı kimseyi hastalandıran ve kötürüm yapan Allah'tır. Hiç kimse kendi kendini hastalandıramaz ve kötürüm yapamaz. Ekin ve bitkilere gelen musibetler de Allah'tandır. Ekin ve bitkilere, insanların zulümleri sebebi ile ulaşan musibetlere gelince, Allah, bunlardan ve insanların yaptıkları zulümlerin fâili olmaktan berîdir."<sup>10</sup>

Bu ifadelerde, insanın yapmış olduğu kötülüklerden mümkün olduğu ölçüde Allah'ı tenzih etme çabası kendini açıkça hissettirmektedir. Buna karşılık, sebebi anlaşılamayan ve insanın yapması mümkün görünmeyen acı ve ıstırapların, Allah'ın fiili olarak görüldüğü anlaşılmaktadır. Netice itibarıyla, Mutezilî düşüncede, hastalık, sel ve deprem gibi olaylara bağlı olarak insanın çektiği acıların ilahî fiiller kapsamına dahil edildiğini söyleyebiliriz. Peki acaba bu durum, Allah'ın adalet ve hikmetiyle nasıl bağdaşabilir?<sup>11</sup>

<sup>7</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl, el-Muğni*, XIII, s. 271-276.

<sup>8</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, XIII, s. 277.

<sup>9</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, XIII, s. 367.

<sup>10</sup> Hayyât, *Kitâbu'l-İntisâr ve'r-Reddî alâ İbni'r-Râvendî el-Mulhid*, thk. Albert Nasri Nader, Beyrut, 1957, s. 47.

<sup>11</sup> İbn Râvendî Mu'tezile'nin bu düşüncelerini şöyle tenkit etmektedir: "Kullarını hastalandıran hikmetli biri değildir, onları gözeten ve onlara acıyan değildir. Yine, onlara fakirlik ve belâlar veren hikmetli biri değildir.

Adalet ve hikmeti felsefelerinin en temel noktalarından biri olarak gören Mu'tezileye göre bunlar, Allah açısından kötülük olarak görülemez. Zira onlara göre kötülük yapmanın iki temel sebebi vardır. Bunlar; **ihitiyaç** ve **cehalettir**. Allah mutlak yetkin varlık (el-ğani) olduğundan hiçbir şeye muhtaç olmadığı gibi kötülük yapmaya da muhtaç değildir. Keza O, zati ile alim olduğundan bilinmesi mümkün olan her şeyi bildiği gibi kötülüğü ve onu yapmaya muhtaç olmadığını da bilir. O halde O, kötülük yapmaz.<sup>12</sup> Diğer taraftan Mu'tezile'ye göre, Allah'ın fiillerinde bir hikmet ve maksadın bulunması gerekir. Zira hakim olan, bir fiili mutlaka bir hikmet ve maksad için işler. Maksatsız fiil ise boş ve anlamsızdır. Keza hakim olan, bir fiili ya kendi faydasına ya da başkasının faydasına işler. Allah Teâlâ faydalanmaktan uzak olduğuna göre o, fiili başkasının faydası için yapar.<sup>13</sup>

Netice itibarıyla, Mu'tezîlî anlayışta ilâhî fiillerin amacı insanları faydalandırmaktır. Bu anlayışa göre, Allah'ın acı ve ıstırap vermesi, insanların bunlardan ibret almaları ve imtihan edilmeleri gibi faydalı bir amaca yöneliktir. Örneğin hayvanların ve çocukların acı çekmesi, insanların bunlardan ibret ve ders çıkarması içindir.<sup>14</sup> Başka bir ifadeyle, Allah Teâlâ'nın insanlara ulaştırdığı hastalık, ölüm, yangın, sel ve yıkım gibi belâ ve musibetler mihnedir.<sup>15</sup> Yani bela ile denemek, imtihan etmektir. Kâdî Abdulcebbar'ın konuyu izah ederken kullandığı *mihne* ve *i'tibâr* kavramlarının birbirine yakın anlamları vardır. *Mihne*, zorluk, bela ve musibetlerle deneme, imtihan etme<sup>16</sup> anlamına gelirken; *i'tibar* kavramı, meydana gelen bir olay üzerinde düşünmek ve kıyas ve istidlal yaparak başka olaylar için ondan sonuç çıkarmak, ders almak<sup>17</sup> anlamına gelir.

Câhız da insandaki hoşlanma ve hoşlanmama duygularının, faydalı ve zararlı şeylerden ders çıkarma sonucuna götürdüğünü söyler. Ona göre, insan duyuşal olarak o şekilde yaratılmıştır ki, ihtiyaç duyduğu şeyi alır ve zararlı olan şeylerden kaçınır, hoşlandığı şeyi alır, hoşlanmadığını bırakır, hoşlandığına şükreder, hoşlanmadığına da sabreder. Böylece o, hoşlanmadığı şeyle cezanın keyfiyetini, hoşlandığı şeyle de mükafatın keyfiyetini anlar.<sup>18</sup> Bu hususta, Kâsım ed-Dimeşkî'nin İbn Râvendî'ye cevaben sarfettiği sözler de yukarıdaki fikirleri destekler mahiyettedir:

"Gerçekten fesâd olan şeyler, insanların yapmış olduğu kötülükler (ma'siyet) dir. Allah'ın yapmış olduğu kuraklık, kıtlık ve çoraklık ise gerçekten değil mecâzen şer ve fesâddır, gerçekte bunlar fayda (salâh) ve hayırdır. Çünkü Allah Teâlâ'nın, kullarına yapmış olduğu şey, onları gözetmek için ve onlara ulaşan bu şeylere sabretmeleri ve cennette ebedî olarak kalmayı hak etmeleri içindir. Onlara ulaştırdığı bu sıkıntılar kıyametin sıkıntı, acı ve azabını hatırlamaları ve bundan dolayı kötülüklerden uzak

→

İtaat etmeyeceğini bildiği kimseye itaati emreden, kâfir olacağını ve cehennemde ebedî kalacağını bildiği kimseye kendisine itaat etmeyi emreden hikmetli biri değildir." Bkz. Hayyât, *el-Intisâr*, s. 12.

<sup>12</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Kâhire 1988, s. 302; el-Muğni, VI/1, 177; *el-Muhit bi't-Teklif*, thk. Ömer es-Seyyid Azmi, Kâhire, 1965, s. 254-257; *el-Muhtasaf fi Usûli'd-Dîn*, (Resâilü'l-Adl ve't-Tevhîd/i içinde), thk. Muhammed Ammâra, Kâhire, 1971, s. 205.

<sup>13</sup> Şehristânî, *Nihayetü'l-İkdâm*, thk. Alfred Gaülasme, London, 1934, s. 397; Emrullah Yüksel, "İlâhî Fiillerde Hikmet", AT. Ü. İ. F. D. sy. 8, Erzurum, 1988, s. 47.

<sup>14</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, VI, s. 26; Şerh, s. 483-493.

<sup>15</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, XIII, s. 437.

<sup>16</sup> İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, Trs., IV, s. 530-531.

<sup>17</sup> İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, XIII, s. 400-401.

<sup>18</sup> Câhız, *Kitâbu'l-Hayevân*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, Beyrut, 1969, II, s. 115-116.

kalarak o günün azabından kurtarmaları içindir. Cehennem azabından kurtaran ve cennetlerde ebedî olarak kalma sonucunu doğuran şey, fesâd ve şer değildir, aksine o fayda, hayır ve kurtuluştur. ”<sup>19</sup>

Yukarıdaki izahlardan anlaşıldığı gibi, Mu'tezilî anlayışta yaşanan acı ve ıstıraplar, insanın onlardan ders çıkarmalarını sağlayan, dolayısıyla onun faydasına hizmet eden iyi şeylerdir. İlâhî adâlet fikrinden doğmuş olan aslah prensibinden hareket edildiği zaman da aynı noktaya varılır. Buna göre, Allah'ın kulları için en faydalı olanı yaratması gerekir. Mu'tezile'den bazıları Allah'ın, kulları için en iyiyi yaratmasının yalnızca ahirete yönelik faydalar için söz konusu olduğunu savunurken ashâbu'l- aslah diye isimlendirilenler dünya faydalarının da buna dahil olduğunu hatta Allah'ın, kulları için en iyi olanın dışındakini yapmaya kadir olmadığını iddia ederler.<sup>20</sup> Bu düşünceden hareketle Nazzam'ın, Allah'ın, gören bir kimseyi kör, sağlıklı bir kimseyi hasta, zengin bir kimseyi fakir yapamadığı gibi fakir bir kimseyi zengin, hasta bir kimseyi de sağlıklı yapamayacağını, çünkü bunların, onlar için en iyisi olduğunu söylediği nakledilir.<sup>21</sup> Netice itibarıyla Mutezilî anlayışta, zararlı olanla yararlı olan iç içe olmasına karşın sonuçta Allah'ın yarattığı her şey kulların faydasına yöneliktir. Ormsby'un yorumuyla, eğer kötülük her şeyi kaplasaydı dünya mahvolurdu, aksine iyilik her şeyi kaplasaydı, bu sefer de gerekli olan imtihan, yani ibret almaya sevk eden ıstırap ve hata yok olurdu.<sup>22</sup>

Mu'tezile'deki hakim kanaate göre her ne kadar Allah'ın acı çektirmesi ibret ve deneme amacına yönelik ise de bu acılar öbür dünyada telâfi edilecektir. Bu konuda bazı farklı değerlendirmelere de rastlamak mümkündür. Mesela Abbâd b. Süleyman öbür dünyada karşılığını (ıvad) vermeksizin yalnızca ibret amacına yönelik olarak, Allah'ın acı çektirmesinin iyi olacağını savunur.<sup>23</sup> Buna karşılık Ebû Ali, Allah'ın sırf karşılık vermek için acı çektirmesinin iyi olduğu görüşündedir. Ebû Hâşim ve Kâdî Abdulcebbar ise Allah'ın çektirdiği acıların iyi diye nitelenmesi için hem ibret amacıyla yapılması hem de öbür dünyada bunların telâfi edilmesi gerektiği görüşünü benimsemişlerdir.<sup>24</sup> Kâdî Abdulcebbar, Allah Teâlâ'nın, gerek koyduğu tabiat kanunları sebebi ile oluşan ve kaçınılması mümkün olmayan acıların, gerekse vâcib, mübah ve mendup kılması sebebiyle çekilen acıların karşılığını vermesi gerektiğini söyler. Ona göre, sözgelimi kurban olarak kesilen hayvanlar, çektikleri acıların karşılığını Allah'tan almayı hak ederler. Şimşek ve gök gürültüsü gibi olaylardan korunmaya çalışırken, birinin ekinine zarar veren kimsenin yapmış olduğu elemin karşılığını, Allah'ın vermesi gerekir. Çünkü onu, buna mecbur eden Allah'tır.<sup>25</sup> Ona göre, gerek mükellef olsun gerekse çocuk ve hayvanlar gibi mükellef olmasın, kendisinin yapmış

<sup>19</sup> Hayyât, el-İntisâr, s. 65.

<sup>20</sup> Hulusi Arslan, *Mu'tezile'ye Göre İyilik ve Kötülük (Husn ve Kubh) Problemi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Kayseri, 2000, s. 117.

<sup>21</sup> Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, Ankara, 1991, s. 97; Ayrıca bkz. Eric Lee Ormsby, *İslam Düşüncesinde İlahî Adalet Sorunu*, çev. Metin Özdemir, Ankara, 2001, s. 219.

<sup>22</sup> Ormsby, *İslam Düşüncesinde İlahî Adalet Sorunu*, s. 221.

<sup>23</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Şerh*, s. 489; Kâsım b. Muhammed, *Kitabu'l-Esâs li Akâidi'l-Ekyâs*, thk. Alber Nasri Nader, Beyrut 1985, s. 122.

<sup>24</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Şerh*, s. 493.

<sup>25</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Şerh*, s. 502-503.

olduğu elemelerden dolayı Allah'ın, karşılık hak eden herkese hakkını vermesi gerekir.<sup>26</sup>

Mu'tezile açısından Allah'ın çektiği acının iyi olma yönlerinden biri de elemelerin hak edilmiş olmasıdır. Onlara göre, Allah'ın cezalandırma (ukûbât) nevinden çektiği acıların iyi olması bu cezalandırmanın hak edilmiş olmasından dolayıdır.<sup>27</sup> Ancak bu husus konumuzun dışındadır. Zira Mu'tezile, dünyada yaşanan bela ve musibetlerin Allah'ın cezası olduğunu kabul etmez ve böyle bir inancın tenâsüh ehline ait olduğunu söyler. Kâdî Abdulcebbâr'a göre hastalık ve benzeri diğer acılar, şâyet hak edilmiş olmanın karşılığı olsaydı, hastalanan ve başına bela gelen bir kimseyi yermemiz, ondan uzak durmamız ve onu kötülememiz doğru olurdu. Hak ettikleri için insanların hastalık ve belâlara maruz kaldığını söylemek, peygamberlerin ve sâlih kimselerin de bu cezalandırma hak etmiş olduğunu söylememizi gerektirir. Çünkü onlar da hastalık ve benzeri musibetlere mâruz kalmaktadırlar. Halbuki peygamberler büyük ve küçük günahlardan masumdur. Kaldı ki cezayı hak etmiş olduğu halde, inanmayan ve isyankar insanların bazen cezayı hak etmeyen kimselerden daha güzel ve daha sağlıklı olduğu görülmektedir.<sup>28</sup>

Mu'tezile'ye göre gerek elem ve hastalık cinsinden olan acılar ve gerekse diğer musibetler, mihnedir yani belâ ile imtihandır ve bunların karşılıklarını Allah Teâlâ'nın vermesi gerekir. Çünkü bunlar hak edilmemiş şeylerdir. Zira insan babası veya çocuğunun ölmesinden, faydalandığı bir kimsenin kaybolmasından dolayı üzüntü duymaktadır. Malına ve mülküne gelen sel, yangın ve yıkım gibi şeyler de yine insanı üzmektedir. O halde bütün bunları imtihan olarak değerlendirmek ve karşılığının Allah tarafından verileceğini kabul etmek gerekir. Mu'tezile açısından bütün bunlar Allah'ın fiili olduğunda, bu hükümler geçerlidir. İnsanların elinden meydana gelen musibetler hakkında bu hükümler geçerli değildir.<sup>29</sup> Bu musibetlere insanlar sebep olmuşsa Allah'ın bunlara karşılık vermesi gerekmez. Allah'ın fiili olup da adetin zorunluluğu üzere insandan meydana gelen elemelerin karşılığını da Allah'ın vermesi gerekmez. Mesela bir çocuğu soğukta bırakan bir kimsenin sebep olduğu acının sorumlusu o insandır.<sup>30</sup>

Buraya kadar yapılan izahlardan da anlaşılacağı gibi, Mu'tezile'ye göre hastalık, sel, deprem ve benzeri diğer zarar ve elemeler şâyet insanlardan değil de Allah'tan ise bunlar imtihan etmenin bir parçası olarak belâ ile denemek ve ibret amacıyla, insanların maslahat ve faydası için Allah'ın yarattığı şeylerdir. Bunlar Tenâsüh ehlinin dediği gibi daha önce işlenen kötülüklerin cezası değildir. Hak edilmeden verildiği için de mümin olsun kafir olsun, insan olsun hayvan olsun, Allah'ın, bu acıların karşılığını vermesi vâciptir. Bu bela ve musibetler hem ibret ve imtihan gibi iyi bir amaca hizmet etmeleri ve hem de Allah'ın bunların karşılığını verecek olması nedeniyle kötülük değil iyiliktir. O halde insanın bunlara üzülmeye ve kaygılanması gerekmez. Bunlar şâyet hem şimdi hem de gelecekte insan için fayda ise, bu durumda insanın onlara razı olması ve şükretmesi gerekir.<sup>31</sup>

<sup>26</sup> Kâdî Abdulcebbâr, *Şerh*, s. 504-506.

<sup>27</sup> Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, XIII, s. 344.

<sup>28</sup> Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, XIII, s. 405-409.

<sup>29</sup> Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, XIII, s. 437 vd.

<sup>30</sup> Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, XIII, s. 450.

<sup>31</sup> Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, XIII, s. 413.



### 3. EŞARİLERİN DOĞAL ACI VE İSTIRAPLAR KONUSUNDAKİ GÖRÜŞLERİ

Daha önce yaptığımız gibi burada da önce Eşarîlerin ilâhî fiillere bakış açısını kısaca gözden geçirmemiz uygun olacaktır. Eşarîlerin çoğunluğuna göre, Allah'ın bütün fiilleri ve hükümleri maksatlarla ve kulların menfaatleri (maslahat) ile illetlendirilemez. Onlara göre Allah, herhangi bir illet ve maksattan dolayı hareket ederse, bu O'nun eksikliğine işaret eder. Çünkü fiili, bir maksat ve hikmete binâen yapmanın anlamı, o maksatla eksikliği tamamlamaktır. Böyle bir durumda fâil, gözettiği o maksatla tamamlanmış olur. Başkası ile tamamlanan ise, zâtı bakımından eksiktir. Oysa Allah bu gibi eksikliklerden uzaktır.<sup>32</sup> Bu görüşe paralel olarak bazı Eşarî kelamcıları kafirlerin cehennemde ebedî kalmaları, bu dünyada yılanların ve akreplerin yaratılması vs. gibi Allah'ın bir kısım fiillerinde, hikmetin tasavvur edilemeyeceğini ileri sürerler.<sup>33</sup>

Şu halde Eşarîler, Allah'ın bütün fiillerini hikmetle illetlendirmekten kaçınmışlardır. "Çünkü Eşarîlere göre, ilâhî hikmet de, ilâhî irâde ve kudret gibi her koşul ve belirlemenin üzerindedir ve mutlaktır."<sup>34</sup> Onlara göre hikmet, kulların maslahatları ile değil, Allah'ın ezelfî bilgisi ve irâdesi ile izah edilebilir, dolayısıyla Allah'ın fiilleri, O'nun ezelfî bilgisine uygun olarak meydana geldiği ve O'nun irâdesinden başka hiçbir şeyle kayıtlı olmadığı için hikmetlidir.<sup>35</sup>

Eşarîlerin ilâhî fiiller ve onların hikmetleri konusundaki bu kanaatlerini acı ve ıstıraplar (elemeler) konusunda da görmek mümkündür. Cüveynî'ye göre elemeler ve lezzetler Allah'ın dışında başka birinin makduru olarak meydana gelmezler. Bunlar, Allah'ın fiili olarak meydana geldikleri zaman, ister sebepsiz yere (ibtidâen) isterse ceza olarak meydana gelsin O'nun için güzeldir.<sup>36</sup> Şehristânî'nin ifadeleri de aynı yöndedir:

"Elem Allah'tan başkasına izafe edilemez. Vuku bulduğunda da güzeldir. Bu elem, ister, sebepsiz olarak olsun, isterse ceza olarak olsun durum değişmez. Yani bu acıya herhangi bir karşılık takdir edilmemiş, o acıdan daha büyük bir faydayı elde etmek ve ondan daha büyük bir zararı ortadan kaldırmak için verilmiş olmasa da bu acı güzeldir. Kaldı ki mâlik dilediği gibi tasarrufta bulunur. Emri altındaki ister suçlu olsun isterse suçsuz olsun değişmez."<sup>37</sup>

Yukarıdaki ifadeler, aynı zamanda Mu'tezile'ye karşı bir cevap niteliğindedir. Buna göre, Allah, Mu'tezile'nin dediği gibi kulların maslahatlarını gözetmek zorunda değildir. Dolayısıyla O, yaptığı elemelerde kulların faydalarını esas almak zorunda

<sup>32</sup> Fahrüddîn Râzî, *Kitâbu'l-Muhassal*, thk. Hüseyin Atay, Kâhire, 1991, s. 483; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyra, Beyrut, 1989, IV, s. 301vd. ; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, thk. es-Seyyid Muhammed Bedruddîn en-Nûmânî el-Halebî, Matbatu's-Saâde, Mısır, 1908, II, s. 538 vd. ; İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, haz. Sabri Hizmetli, Umran Yay. , Ankara, 1981, I, 127-128; Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkûh Dersleri*, (Mebhâsi Husn ve Kubh), Derseâdet, İstanbul, 1338 s. 246; EmrullahYüksel, "İlâhî Fiillerde Hikmet", s. 52; Muhiddîn Ahmed Sâfî, "el-Husn ve'l-Kubh Akliyyâni em Şer'iyâni", Mecelletu Külliyyeti Usûli'd-Dîn, sy. 2, Kâhire, 1984, s. 36.

<sup>33</sup> Yüksel, "İlâhî Fiillerde Hikmet", 48; Ayrıca bkz. Bağdâdî, *Usûli'd-Dîn*, İstanbul, 1928, s. 150.

<sup>34</sup> Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemî, İletişim Yay. , İstanbul, 1994, s. 230.

<sup>35</sup> Majid Fakhry, "Ahlâkî Gönüllülük İlk Cebirler ve Eş'arîler", çev. Fethi Kerim Kazanç, O. M. Ü. İ. F. D. , sy. 9, Samsun, 1997, s. 322.

<sup>36</sup> Cüveynî, *el-İrşâd*, thk. Esad Temim, Beyrut, 1992, s. 237.

<sup>37</sup> Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, s. 410. Metnin tercümesinde İlhami Güler'in "Allah'ın Ahlâkiliği Sorunu" adlı eserinden faydalanılmıştır. Bkz. Güler, *Allah'ın Ahlâkiliği Sorunu*, Ankara Okulu Yay. , Ankara, 1998, s. 149.

olmadığı gibi onlara karşı bir bedel vermek zorunda da değildir. Ormsby, onların bu konudaki görüşlerini şu şekilde özetler:

"Eşarîliğe göre, Allah, insanlara, ne bizzat onların yararı için ne gelecekteki bir ödül uğruna, ne de daha sonraki bir bedel ümidiyle acı verir. Allah sadece öyle dilediği için onlara acı verir. Bu acılar zorunlu olarak iyilik kılıfına bürünmüş de görülmemelidir. Allah kötülükleri yaratır ve onlara ıstırap verir. Biz nihai sebebi bilemeyiz."<sup>38</sup>

Netice itibarıyla Eşarîlere göre, Allah'ın çektirdiği acılar, kulların faydalarını içerdiği için değil ama mutlak hakim olarak, mülkünde dileği şekilde tasarrufta bulunma hakkından dolayı iyidir.

Eşarîlerin bu genel kanaatine karşılık Gazzâlî, mutlak felaketin yalnızca ahirette Allah'tan ayrı düşmek olduğunu, dünyadaki fakirlik, hastalık bedensel acılar gibi bütün felaketlerin ise sınırlı musibetler olduğunu ve bunların gizli nimetler içerebileceğini söyler. Ona göre dünyadaki bu acı ve ıstıraplar, insanların daha büyük iyiliklere ulaşmaları için gerekli olan tebdil-i kıyafet içindeki iyiliklerdir.<sup>39</sup> Gazzâlî, İhyâda'ki ifadesinde şöyle der:

"Allah, hikmetsiz hiçbir şey yaratmadı, içerisinde ya bütün insanlar ya da bazıları için rahmet bulunmayan hiçbir şey de yaratmadı. Bu bakımdan, Allah'ın belayı yaratmasında da, ister belaya maruz kalan kimse için, isterse başka birisi için olsun rahmet vardır."<sup>40</sup>

Ormsby bu ifadelerde, Allah'ın yarar gözetmeksizin hiçbir şey yaratmadığı şeklindeki Mutezilî ısrarın açıkça kendisini gösterdiğini söyler.<sup>41</sup> Kısaca özetlemek gerekirse, Eşarîlere göre, Allah'ın çektirdiği acılar, mülkünde dileğini yapma hakkından dolayı, Allah açısından iyi olarak kabul edilmesine karşın Gazzâlî'ye göre bunlar kullar açısından fayda ve hikmetler taşıdığı için iyidir.

#### 4. MÂTURİDİLERİN DOĞAL ACI VE İSTIRAPLAR KONUSUNDAKİ GÖRÜŞLERİ

Maturîdîlere göre, ilâhî fiiller, gizli ve âşikar pek çok hikmet ve maslahatları haizdir. Fakat bu hikmet ve maslahatlar kullar içindir. Allah, insanlar hakkında hükümlerini birtakım sebeplere bağlayarak yaratır. Bu yüzden ilâhî fiiller ve hükümler, yaratıkların maslahat ve maksatlarıyla illetlendirilir. Çünkü hikmet, fiilin maslahatsız olmasına aykırı düşmektedir. Zira fiilin maksatsız olması, onun manasızlığını gerektirir. Yalnız bu faide ve menfaat, Allah'ın zatına değil kullarına aittir. Başkasına ait menfaatle, O'nun olgunluk elde etmesi söz konusu değildir. En uygunu O'nun başkasının menfaatine fiili işlermesidir. O'nun zatının kemali en uygun olanını seçmesini gerektirmektedir; en uygun olmakla beraber, kendi üzerine herhangi bir vaciplik ve zorunluluk söz konusu olmaksızın işlermesi anlamında bir gerekliliktir.<sup>42</sup>

Görüldüğü gibi Maturîdîler de ilâhî fiillerde bir maksadın bulunması gerektiği konusunda Mu'tezile ile aynı görüşü paylaşmaktadırlar. Ancak onlar, Mu'tezile'den

<sup>38</sup> Ormsby, *İslam Düşüncesinde İlahî Adalet Sorunu*, s. 242.

<sup>39</sup> Gazzâlî, *İlahî Ahlak (el-Maksadü'l-Esnâ)* çev. Yaman Arıkan, İstanbul, 1989, s. 131-321; Ayrıca bkz. Ormsby, *İslam Düşüncesinde İlahî Adalet Sorunu*, s. 249; Yaren, *Kötülük ve Teodise*, s. 167-168.

<sup>40</sup> Ormsby'un *İslam Düşüncesinde İlahî Adalet Sorunu* adlı eserinden naklen, s. 249.

<sup>41</sup> Ormsby, *İslam Düşüncesinde İlahî Adalet Sorunu*, s. 249.

<sup>42</sup> Emrullah Yüksel, "İlahî Fiillerde Hikmet", s. 53.

farklı olarak Allah için vücûbiyetin düşünülemediğini ve bu hikmetin O'nun kemalinden kaynaklandığını söylemektedirler.

Mâtürîdî'ye göre, her ne kadar akıl, ilâhî hikmetin künhünü tam olarak anlamasa da, zararlı cevher ve canlıların yaratılmasında hatta Allah'ın yarattığı her şeyde bir hikmet yönünün bulunması gerekir. Mâtürîdî, şu anki zarar ve fayda verici şeylerin, ma'siyetten dolayı cezanın acısının, itaatten dolayı da mükafatın tadının bilinmesi için bir imtihan olabileceğini söyler.<sup>43</sup> Ona göre, faydalı ve zararlı olma konusunda farklılık arz etse de Allah Teâlâ, mahlukatı kendi varlığına, birliğine, hikmetine, onları yöneten, bilen olduğuna delalet etme konusunda tek bir cevher gibi yaratmıştır. O halde, varlığa hayır veya şer denmesi doğru değildir. Zira her cevherden fayda da zarar da çıkabilir. Mesela su hayat verdiği gibi helak de edebilir. Ateş de böyledir. Hiçbir zehirli ve acı madde yoktur ki içinde çetin bir hastalık için ilaç bulunmasın.<sup>44</sup>

Mâtürîdî'ye göre, bir günah işlemedikleri halde yüce Allah'ın, dünyada insanlara birtakım sıkıntılar vererek onları imtihan etmesinin hikmeti, büyük bir ihtimalle onları uyarmak, günah işledikleri takdirde ahirette kendilerini bekleyen azabın büyüklüğünü onlara hatırlatmaktır. Allah'ı inkar eden ve bu inkarlarında inat ve ısrar edenlere verilen bu tür cezalar ise yine insanların uyarılması ve başkalarına da ibret olması için bu gibi kimselerin helak edilmesi içindir. Ancak bu tür cezalandırma, genellikle Allah'ın, bu yoldaki bir va'dinden sonra meydana gelir.<sup>45</sup> Sonuç itibarıyla Mâtürîdî, evrendeki kötülüğün hem dünya hem de ahiretteki iyiliklerin elde edilmesi amacıyla yönelik faydalarının olduğu tezini ileri sürmektedir.<sup>46</sup>

## 5. BU GÖRÜŞLERİN TAHLİL VE TENKİDİ

Genel olarak değerlendirildiğinde, doğal acı ve ıstırapların, klasik kelamcılar tarafından ilâhî fiiller kapsamına dahil edildiği söylenebilir. Buna ilaveten, ilâhî fiillerden olmalarına rağmen, bu doğal acı ve ıstırapların, Allah açısından asla kötülük olamayacağı hususunda birleştiği görülmektedir. Bu açıdan bakıldığında, ortak bir tenzih alanının varlığından bahsetmek mümkündür. Ancak, bu tenzih, Mu'tezile açısından, ilâhî adalet ve hikmete bir nakısa getirmeme noktasında ağırlık kazanırken, Eşarî düşüncede, ilâhî irade ve kudrete bir eksiklik getirmeme noktasında yoğunlaşmaktadır. Mâtürîdîler ise ilâhî fiillerin, dolayısıyla da doğal acıların imtihan olabileceğini, dünya ve ahirete yönelik faydalar taşıdığını söyleyerek Mu'tezile'ye daha yakın bir konumda durmaktadırlar.

Doğal kötülük problemi açısından bakıldığında, yine her üç kelam okulunda da iyimserliğin hakim olduğu söylenebilir. Zira İslâm kelamcılarının göre ilâhî fiiller alanında kötülüğün varlığından bahsetmek mümkün değildir. Ancak bu iyimserlik doğal acıların reel varlığını reddetme noktasına da götürülmemiştir. Bununla birlikte, ilâhî fiiller olarak meydana gelen acılar Mu'tezile ve Mâtürîdîlerde, insanların maslahatlarını ihtiva etmesi sebebiyle, Eşarîlerde ise Allah'ın, mülkünde dilediğini yapma

<sup>43</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf, İstanbul 1979, s. 108.

<sup>44</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 109-110.

<sup>45</sup> Kemal Işık, *Mâtürîdî'nin Kelam Sisteminde İman Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, Ankara, 1980, s. 118-119

<sup>46</sup> Mâtürîdî'nin Kötülük Problemine yaklaşımı ile ilgili olarak bkz. Pessağno, J, Meric, "Mâtürîdî Düşüncesinde Kötülük (Kavramının) Kullanımları", çev. Fethi Kerim Kazanç, O. M. Ü. İ. F. D. , sy. 10, Samsun 1998, ss. 455-476.

hakkının bulunmasından dolayı, Allah açısından kötülük değil iyilik olarak değerlendirilmiştir.

Bu tespitlerden sonra, klasik kelamcılarının doğal acı ve ıstıraplar konusundaki görüşlerinin bazı bakımlardan tenkide açık yönlerinin bulunduğu söylenebilir. Zira bu görüşler kendi dönemlerinde makul ve anlamlı görünse bile, insanlığın ulaştığı bugünkü bilgi seviyesi açısından yeterli ve tatminkar olmayabilir. Bu sebeple, klasik kelamcılarının bu konudaki görüşlerinin getirdiği problemleri ortaya koymaya çalışacağız.

Mu'tezile adalet ve hikmet temeline dayanan bir Allah tasavvurunu savunmak ve buna bağlı olarak ilâhî fiillerin hikmetini insanların faydasıyla izah etmekle iyi bir başlangıç yapmıştır, denebilir. Ancak Allah'ın fiillerinden olan elem ve acıların hikmetlerini izaha çalışırken, ibret ve bedel teorisiyle kolayca izah edilemeyecek problemleri bünyesinde taşımaktadır. İnsan iradesiyle ilgili olabilecek acı ve ıstırapların sorumluluğunun tamamen insana ait olduğunu savunmaları, insan hürriyeti ve sorumluluğu açısından olumlu bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir. Bununla birlikte, Mu'tezile, sebebi anlaşılmayan ve insanın gücü dahilinde bulunması mümkün olmayan hastalıklar, depremler, seller gibi doğal acı ve elemelerin Allah'ın fiili olduğu ve öbür dünyada telâfi edilmek üzere ibret verme amacıyla yapıldığı görüşünü benimsemişlerdir. Kanaatimizce başlangıç ilkesi doğru olmasına karşın Mu'tezile açısından burada ortaya çıkan sorun, doğal acıların, bire bir Allah'ın iradesiyle ilintilendirilmiş olmasıdır. Diğer bir ifadeyle buradaki sorun, insan ile tabiat arasındaki ilişkinin, Allah ile insan arasındaki ilişki gibi algılanmış olmasıdır. Bilimin o günkü ulaştığı seviye açısından mazur görülebilecek bu algıların, günümüz için de geçerli olmasının önünde ciddi engeller olduğu söylenebilir. Bu engellerin en önemlisi, bugünkü insanın tabiat hakkındaki bilgi ve tecrübesidir. Bu bilgi ve tecrübe, yaşanan acıların çoğunun, insanın, gerek tabiatla, gerekse başka insanlarla olan ilişkisinden doğduğunu göstermektedir. Örneğin hastalıklar üzerinde beslenme ve eğitimin büyük tesiri vardır. Örneğin, ekonomik açıdan gelişmiş ülkelerle geri kalmış ülkelerdeki hastalık ve buna bağlı ölümlerin oranı farklılık arz etmektedir.<sup>47</sup> Üçüncü dünya ülkelerindeki çocuk ölümlerinin en az yarısının gerisinde kötü beslenme olgusu bulunduğu saptanmıştır. Latin Amerika'da yapılan bir araştırmada, altı ay ile iki yaş arasında gerçekleşen çocuk ölümlerinin % 8'inin yegane sebebinin kötü beslenme olduğu gerçeğini ortaya koymuştur. Ölümlerin % 41'inde ise, kötü beslenme diğer sebeplere eşlik eden bir sebep olarak ortaya çıkmaktadır.<sup>48</sup> Buna ilaveten Allah'ın tabiata koyduğu ekolojik dengenin, insan tarafından dengesizce kullanılması sonucu meydana gelen çevresel etkilerin de insan sağlığı üzerinde etkisi vardır. İbrahim Uslu, insanın çevreye verdiği tahribatı ve sonuçlarını şu şekilde özetler:

"Günümüzde insanlar belki de sayılamayacak kadar çok yoldan çevreyi bozmakta, tahrip etmektedirler. Gittikçe artan miktarlarda üretim yapan endüstrinin ihtiyacı olan hammaddelerin tabiattan temini sebebiyle, tabii kaynakların müsrifçe tüketilmesi; üretim süreci esnasında ortaya çıkan ve kirlilik yaratan yahut toksik özellik taşıyan atıkların tabiata bırakılması; kentlerle birlikte daha çok artan evsel atıklar; nükleer güç üretimi sonucu ortaya çıkan radyoaktif kirlenme; daha fazla üretim almak maksadıyla kullanılan fakat zamanla zararı faydasını geçen suni gübreler

<sup>47</sup> Paul Harrison, 3. *Dünya ve Ekoloji*, çev. Cevdet Cerit, İstanbul, 1993, s. 129-139.

<sup>48</sup> Harrison, age., 138.

ve tarımsal ilaçlar; enerji temini maksadıyla kullanılan fosil yakıtlar; etkilerinin kontrolüne imkan bulunmayan, ozon tabakasının delinmesine bile yol açabilen ve piyasadaki çeşitleri 50. 000'den fazla olan kimyasal ürünler, insanoğlunun tabiatı tahrip vasıtalarından ilk anda akla gelenlerdir. Bu gibi vasıtalarla tabiatın tahrip edilmesi neticesinde hava, toprak ve sudaki ekolojik dengeler bozulmuş ve bu degradasyon, denizlerdeki planktonlardan topraktaki bakterilere, ana karnındaki bebeklerden bitkilere, insanlara kadar bütün canlıları olumsuz bir şekilde etkilemiştir. Bu etkilenişin boyutları bazan çok ileri düzeylerde olmuş ve canlıların ölmelerine sebebiyet vermiştir. <sup>49</sup>

Bu verilerden hareket ettiğimiz zaman, insan iradesiyle ortaya çıkan bu tabii bozulmayı ve bunların sonucunda meydana gelen hastalık ve ölümlerin Allah'ın fiili dolayısıyla da onun ibreti olduğu yönündeki inanç, insanı kolayca ikna edecek gibi görünmemektedir. Diğer taraftan bu düşüncenin ilahiyat açısından da bazı problemleri beraberinde getirdiği söylenebilir. Yukarıda hastalık ve ölüm oranlarının gelişmiş ülkelere nazaran geri kalmış ülkelerde daha fazla olduğunu gördük. Hastalığın ibret veya imtihan olduğunu kabul etmenin mantıksal sonucu, Allah'ın daha çok geri kalmış ülkelerde yaşayan insanları hastalandırdığı ve bu yolla daha çok onlara ibret vermekte olduğudur. Allah'ın, neden geri kalmış ülkelerdeki insanları daha fazla hastalık ve felaketlere maruz bırakıp ibret verdiği sorusunu kolayca bir anlam bütününe kavuşturmak güç gözüküyor.

Keza bazı doğal hadiseler belli coğrafi özelliğe sahip yerlerde meydana gelmektedir. Örneğin depremler, deprem fay hatlarının bulunduğu yerlerde olmaktadır. Milattan sonra 18-19 yıllarında yazılan bir eserde, Anadolu'daki deprem bölgeleri olarak gösterilen yerlerin, bugün bile birinci derecede deprem riski bulunan yerler olduğu ifade edilmektedir.<sup>50</sup> Yukarıdaki soru burada da geçerlidir. Mu'tezile'nin ibret veya imtihan teorisini kabul edecek olursak Allah'ın daima depremlerle, fay hattının bulunduğu yerlerde yaşayanlara ibret verdiğini veya imtihan ettiğini kabul etmemiz gerekecektir. Diğer taraftan bu doğal felaketlerde binlerce savunmasız insan ve diğer canlılar ölebilmektedir. Sorumlu varlıklar olmadıkları için, hayvanların ölümü, ibret olarak değerlendirilse bile, doğal felaketler, ölen çocuk ve yetişkin insanlar için nasıl imtihan ve ibret olacaktır? İmtihan için yaratılmalarına karşılık, başkalarının ibret alması için daha imtahana başlamadan ölen binlerce çocuğun durumunu nasıl izah edilecektir? Bu olaylarda, insanlar, kendilerini düzeltme imkanı bile bulamadan hayatını kaybetmektedirler. İmtihanda başarılı olabilmek ve ibret almak için yeterli sürenin tanınmaması, Allah'ın adalet ve hikmeti ile nasıl bağdaştırılacaktır?

Doğal acı ve ıstıraplar konusunda Mu'tezile'nin ileri sürdüğü görüşlerin getirdiği bu tür problemlerin yanında Eşarîlerin görüşlerinin de bazı bakımlardan tenkide açık olduğu söylenebilir. Eşarîler, Allah'ın fiillerinde hikmet aranmayacağını, *lâ yüs'el* olduğunu, ibret veya karşılığını vermek (ıvad) gibi hiç bir nedene bağlı olmasa bile Allah'ın acı çektirmesinin iyi olduğunu savunmuşlardır. Çünkü onlara göre bütün mülk Allah'ındır ve O mülkünde dilediğini yapabilir. Böyle bir düşüncenin, varlığı ve hayatı anlamaya yönelik çabaların boşuna olduğunu çağırıştırmanın yanında, insanın

<sup>49</sup> İbrahim Uslu, *Çevre Sorunları*, İstanbul, 1995, s. 19-20; Ayrıca bkz. Ervin Laszlo, *Evrensel Düşünmek*, çev. İbrahim Sehat, İstanbul 1992, s. 182-183.

<sup>50</sup> Yunus Lengeranlı, *Ülkemizde Deprem Gerçeği Tarihi Perspektif, Bugün ve Gelecek*, Türkiye Günlüğü, ss. 51-57, sayı 57, Eylül-Ekim 1999, s. 51-53

sorumluluk bilincini körelten bir düşünce tarzı olduğunu söylemek de sanırım yanlış olmaz. Çünkü, şayet Allah'ın fiillerinde hikmet aramak boşuna ise, yaşanan acı ve ıstırapların sebeplerini araştırmak ve alınması gereken tedbirleri ortaya çıkarıp bunların gereklerini yerine getirmek için çaba harcamak ta boşuna bir gayret olacaktır. Böyle bir düşünce, Kur'an'ın, araştırmaya ve akletmeye yönelik öğütlerine de uygun düşmez. Diğer taraftan, hiçbir nedene bağlı olmasa bile Allah'ın acı çektirmesinin iyi olduğunu savunmak, olsa olsa, Allah'ın adil ve insanın iyiliğini isteyen bir varlık olduğu düşüncesine olumsuz bir katkı sağlayabilir. Orsmy, Eşarîlerin görüşlerini bu açıdan şöyle değerlendirir:

"Kötülüğün Allah'tan geldiğine dair samimi inanış, Eşarîlere dünya görüşleri hakkında kesin bir "realizm" imkanı verdi. Bu, onları, insani ıztırabın zoraki ve makul yorumlarının araştırılmasına duyulan ihtiyaçtan kurtardı. Bütün avantajlarına rağmen, böyle bir tutum, Allah'ın adaleti ve merhameti hakkında yalnızca yeni sorunlar gündeme getirebilirdi."<sup>51</sup>

Bütün bunlara ilaveten, Eşarîlerin görüşleri, doğal felaketlerin Allah'ın cezalandırması olduğunu çağrıştıracak bir anlamı da dışlamaz. Zira hatırlanacağı gibi onlar, ister sebepsiz yere isterse ceza olarak olsun, Allah'ın acı çektirmesinin iyi olduğu görüşündeler. Bu görüşün, savunulması imkansız çelişkilere yol açtığını görmek gerekir. Nitekim bu çelişki, yakın geçmişte Adapazarı'nda meydana gelen deprem, Allah'ın insanlara verdiği bir ceza olarak yorumlandığında şu şekilde dile getirildi:

"Eğer sorun fay hattı değil de, kadınların etrafta şortla dolaşması ise bu deprem neden Marmaris, Bodrum, Antalya gibi yöreler de değil de Adapazarı gibi muhafazakarlığın ağır bastığı yörelerde yer aldı? Çocukların günahı neydi? İran, Afganistan, Pakistan gibi yerlerdeki depremi nasıl açıklayacaklar? Ya da hiç deprem görülmeyen İngiltere gibi memleketler hakkında ne demeyi düşünüyorlar? Hepimiz çarşafı bürünsek fay hattı faaliyetleri sona erecek mi? Bunu garanti edecekler mi?"<sup>52</sup>

Bu düşüncelere, bazı kavimlerin doğal felaketlerle yok edildiğini anlatan Kur'an'daki ifadelerle itiraz edilebilir. Ancak bu durumun istisna teşkil ettiğini ve bunun, Allah ve peygamberiyle güç mücadelesine girenlere karşı ilahî kudretin gösterilmesi olarak yorumlanması mümkündür. Kaldı ki bu olaylarda insanlar daha önceden uyarılmışlardır. Netice itibarıyla, doğal olaylardan kaynaklanan ıstırapı Allah'ın cezası olarak değerlendirmek şümulü bir düşünce gibi görünmemektedir. Cafer Sadık Yaren, durumu şöyle ifade eder: "ceza, Allah'ın bildirdikleri dışında, özel felaket durumlarının açıklanmasında insanların kesin olarak kullanabilecekleri bir izah tarzı olmasa gerektir."<sup>53</sup>

Yapılan bu tenkitlerden hareketle, kelamcılarının doğal acı ve ıstıraplar konusundaki görüşlerinin, kendi dönemleri için anlam ifade etse bile, bugünün anlayışlarını yönlendirmede eksiklikler içerdiğini söylemek mümkündür. Bu sebeple biz, iddialı olmamakla birlikte bu konuda bazı çözüm önerileri sunmaya çalışacağız. Ancak bu öneriler de nihai çözüm olmayıp, belki probleme bir yaklaşım tarzı daha ilave etmekten ibaret olacaktır.

<sup>51</sup> Orsmy, *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu*, s. 242.

<sup>52</sup> *Cogito*, Deprem Özel Sayısı, sayı: 20, Güz 1999, s. 345.

<sup>53</sup> Yaren, *Kötülük Problemi ve Teodise*, s. 131.

## 6. İBRET, İMTİHAN VE CEZANIN YENİDEN YORUMLANMASI

Klasik kelamcılarının doğal acı ve ıstiraplar hakkındaki görüşlerinin ortaya çıkarıldığı bu sorunları aşabilmek için, kanaatimizce, Allah'ın her an her şeye, tabiata, hatta insan eylemlerine müdahale ettiği yönündeki yaygın kanaatin yeniden gözden geçirilmesi gerekir. Bu sebeple biz, Allah'ın tabiatla olan ilişkisiyle, insanın tabiatla olan ilişkisinin biri birinden ayırt edilmesi gerektiğine inanıyoruz.

Tabiat, önceden hesaplanarak, belli bir düzen ve kurallar içerisinde yaratılmış ve bu düzen ve kurallara göre kendiliğinden işleyen bir nizamdır. Başka bir ifadeyle, Allah kainatı, nedensellik ilkesiyle işleyen bir nizam halinde yaratmıştır.<sup>54</sup> Her ne kadar mucizelerde olduğu gibi istisnai olarak müdahale etmiş olsa da, Allah'ın, kainata koyduğu bu nizama, yer ve göğün başka bir şekle çevrileceği kıyamet gününe kadar<sup>55</sup> müdahale etmeyeceğini düşünmek mümkündür. Çünkü Allah, yer ve gökte olan her şeyi insan için yarattığını ve bunları insana boyun eğdirdiğini ifade etmektedir.<sup>56</sup> Genelde bütün canlıların yaşamasına, özelde ise insana hizmet eden bu nizam, insanın müdahale ve tasarrufuna açık bir alandır. Aksi takdirde insanın, tabiat üzerindeki çalışmalarını ve buradan hareketle yaptığı buluşları hatta onun, tabiatı tahrip etmesinden dolayı meydana gelen tabii bozulmayı izah etmek imkansızdır. Allah'ın sürekli olarak tabiata müdahale ettiği düşünülürse, insanın tabiatı tahrip etmesi karşısında O'nun bu nizamı devam ettirmede aciz kaldığı sonucu ortaya çıkar. Öyle ise sürekli bir müdahaleden söz etmek uygun olmaz. Ancak, tabiatdaki bu düzeni, başlangıçta yaratması yönüyle mecazen, Allah'a izafe etmek yanlış olmaz. Çünkü bu nizam, yaratıcısını işaret etmektedir. Kur'an'da, yer ve gökteki tabii nizamın ve bu nizam sayesinde insanın elde ettiklerinin Allah'a izafe edilmesini bu çerçevede yorumlamak mümkündür. Fazlur Rahman bu durumu şöyle ifade eder:

"Kur'an dikkatli bir şekilde incelenirse, yağmur yağmasından, toplumların yükseliş ve düşüşüne; savaş kaybetme, kazanma ve barıştan, kozmik varlıkların düzenli hareketlerine kadar bütün süreçlerin Allah'a izafe edildiği görülür.<sup>57</sup> Bu açıkça gösterir ki O, sadece en aşkın değil, aynı zamanda en içkin olandır. Ancak, Allah'ın "içkinliği" doğal ya da insani hareket ve davranışların bilfiil O'nun tarafından yerine getirilmesi demek değildir. Allah olgu ve olayları oluşturmada tabiat ve insanın ne rakibi, ne ikamesidir; ne de bunların işleyişine dışarıdan müdahale eder. O kadar ki, Allah'ın gerçek özne gibi görüldüğü her ifadede, sözkonusu olan eğer doğal ve insani içerik ise, Allah'ı devreden çıkarıp onları tamamen "doğal/akli (naturalistik) açıklamalara dönüştürebilirsiniz ve hiçbir şey kaybetmiş olmayabilirsiniz. Çünkü Allah olgular arasında bir olgu değildir. Ondaki ziyade, onlara anlamlılık bahşedip, yeni bir boyut veren ve onları bir düzene sokandır."<sup>58</sup>

<sup>54</sup> Bkz. Ömer Özsoy, *Sünnetullahı*, Ankara, 1994, s. 76

<sup>55</sup> 14. İbrahim/ 48

<sup>56</sup> 45. Casiye/ 13; 17. İbrahim/ 32; 31. Lokman/ 20; 16. Nahl/ 12, 14; 22. Hac/ 65

<sup>57</sup> Fazlur Rahman bu konuda şu ayetleri referans göstermektedir: (a)Yağmurlar, yeryüzü ve nimetleri vs:2:22; 6:100; 7:57; 13:17; 14:16-22; 16:10; 22:5; 27:60-64; 30:48-50; 16:68-72; 79:27-33; 80:24-32; vd. b)Toplumların yükseliş ve çöküşleri: 2:247; 3:25; 6:6; 17:17; 19:74; 20:128; 28:5-6; 32:26; (c) Savaş kazanma ve kaybetme:3: 122-126; 9:25-26; 30:1-5 vd. (d) Kozmik varlıkların düzenli dönüşü: 16:12; 21:1-5; 36:39-40; 39:5

<sup>58</sup> Fazlur Rahman, *İslâmî Yenilenme*, Makaleler II, Ankara 200, s. 14-16.

Doğal acı ve ıstırapların insan için ibret, imtihan ve ceza oluşunu, yukarıda izah etmeye çalıştığımız Allah-tabiat ve insan-tabiat ilişkisi çerçevesinde değerlendirmenin mümkün olacağı kanaatindeyiz.

İnsan müşahedesi, doğadaki her varlığın, Allah'ın tabiata yerleştirdiği nizamın işleyişine katkıda bulunduğunu göstermektedir. Zararlı olduğu zannedilen canlıların öldürülmesinin bile ekolojik dengenin bozulmasına yol açtığı görülmektedir. O halde gülün diken, yılanın zehiri, bazı hayvanların yırtıcı olması gereksiz ve kötü olarak değerlendirilemez. Zira bunlar, o hayvanların yaşamasını sağlıyor, onlar da varlıktaki düzeni ve dengeyi koruyorlar. Her ne kadar ihmalleri sebebiyle insanlara zararı dokunsa da rüzgar, fırtına, şimşek gibi olayların, yağmurun yağmasına bitkilerin döl lenmesine faydası vardır. Sonuç olarak, deprem gibi, bu nizam içerisindeki anlamı henüz keşfedilemese de, doğal felaket diye isimlendirilen tabii olayların da aynı nizam için gerekli olduğu sonucuna analogi yoluyla varmak mümkündür. İşte insanın bu doğal düzenden ilk çıkarması gereken ders, bu düzenin bir yaratıcıya işaret ettiğini görmektir. Bu yönüyle kainat Allah'ın ayetleridir ve Kur'an bu ayetlerin okunarak onlardan ibret alınmasını öğütler. Buradan insanın çıkarması gereken bir başka ibret de bu olayların neden olduğu zararlardan korunabilmenin yollarını araştırmaktır. Bu yönüyle bakıldığında, depremin zararlarından azami derece korunan Japonların Müslümanlardan daha fazla ders çıkardığı ortadadır.

Doğal acı ve ıstırapların imtihan olmasına gelince, Allah, insanların başlarına özel olarak bela ve sıkıntı getirmekten ziyade, İnsanlar Allah'ın kainata koyduğu denge ve düzen içerisinde doğal olarak birtakım acı ve ıstıraplara maruz kalabilmektedirler. İşte, bu tür sıkıntılara maruz kaldığı anlarda insanların Allah'a karşı takındıkları tutum, onlar için bir imtihan olarak değerlendirilebilir. Çektiği acıların sebebini aramak ve tedbirli olmak, sonuçta elinden bir şey gelmiyorsa Allah'ı sorumlu olarak görmeyip itidalli bir tavır takınarak sabretmek, imtihanın başarılmaması anlamındadır. Belki, aksi bir durumda da insanın takınması gereken tavır bu olmalıdır. Bir bolluğa, refaha, zenginliğe kavuştuğu zaman bütün bunların ilk nedenini unutarak büyüklük, insanlara zorbalık yaparak bir anlamda kendi Tanrılığını ilan etmesi, insanın bu imtihanda başarısızlığı anlamına gelmektedir. Kur'an'da insanın hayır ile de şer ile de imtihan edildiğinin ifade edilmesi<sup>59</sup> herhalde böyle bir anlamı da ihtiva eder.

İnsana hizmet etmek için yaratılan tabii dengenin, ölçüsüzce kullanılması veya bu nizamın gereklerine uymamaktan dolayı meydana gelen bazı doğal felaketleri de, belki tabiatın insanı cezalandırması, daha doğrusu insanın tabiat yoluyla kendisini cezalandırması olarak yorumlayabiliriz. Daha önce Allah'ın, tabii düzeni, insana hizmet amacıyla yaratarak ona boyun eğdirdiğini bu anlamda tabiatın insanın müdahale ve tasarrufuna açık bir alan olduğunu belirtmiştik. İşte insan, bu tabiatı, yaratılış gayesine uygun bir şekilde kullanmayıp, onu tahrip ettiği zaman, bu eyleminin cezasıyla karşı karşıya gelebilmektedir. Kimyasal maddelerin aşırı kullanımı ve nükleer deneme gibi ozon tabakasının delinmesi, küresel ısınma, hava, su ve toprağın kirlenmesine neden olan tasarruflar, doğal dengenin bozulmasına ve insan da dahil birçok canlının ölmesine yol açmaktadır. Bugünkü hızıyla devam ettiği takdirde havadaki karbondioksit miktarının bu yüzyılın ortalarında iki katına çıkacağı ve bunun sonucunda 2 derecelik bir ısınmanın meydana gelerek Antarktika'nın çoğunun erimesine

<sup>59</sup>21. Enbiyâ/ 35



neden olacağı ve bunun da birçok sahil kentini sular altında bırakacağı ifade edilmektedir.<sup>60</sup> Elbette ki bütün bunlara neden olan insandır ve o bunların zararlı sonuçlarını başka bir ifadeyle cezasını doğadan almaktadır. Çernobil'de insanların yaptıkları hatalar, binlerce çocuğun sakat doğmasına neden olmuştur. Bunları, Allah'ın cezası ya da ibreti şeklinde değil, fakat, insanın ihmali ve sorumsuzluğundan kaynaklanan felaketler olarak değerlendirebiliriz.

Netice itibarıyla, Allah'ın tabiata koyduğu bu nizam, amaçlarına uygun bir şekilde kullanıldığı takdirde insana fayda ve mutluluk getirir. Allah'ın, tabiatı bu amaçla yaratması sebebiyle, buradan doğan fayda ve mutluluğu Allah'a izafe etmenin bir sakıncası yoktur. Ancak, iyi amaçla yaratıldığı halde, tabiatın kötü kullanılması veya tedbirsizlikten kaynaklanan acı ve ıstırapların Allah'a izafe edilmesi doğru olmaz. "Sana bir iyilik dokunursa o Allah'dandır, sana bir kötülük dokunursa nefsendendir"<sup>61</sup> ayetini bu anlamda yorumlamak mümkündür.

## SONUÇ

Doğal acı ve ıstıraplar konusunu, belli başlı klasik kelimelerden dolayı ele aldığımız bu araştırmada varılan sonuçları şu şekilde özetleyebiliriz.

Kelamcıların, doğal acı ve ıstırapların reel varlığını kabul etmekle birlikte, bunların Allah açısından kötülük olmadığı noktasında birleştikleri söylenebilir. Buna karşın, konuya yaklaşım tarzında, farklılıkların bulunduğunu da kaydetmek gerekir. Mu'tezile, adalet prensibinden hareketle, insan iradesiyle ilişkili olabilecek acı ve ıstırapların sorumluluğunun insana ait olduğunu, bunların dışında kalanların ise Allah'ın fiili olduğunu savunmaktadır. İlâhî fiillerin temel maksadının, insanları faydalandırmak olduğu düşüncesinden hareketle, Mu'tezile depresyon, sel, hastalık, hatta ölüm gibi acı ve ıstırapların, hem ibret ve imtihan gibi iyi bir gayeye hizmet etmeleri hem de bunların karşılığının öbür dünyada verilecek olmasından dolayı kötülük olarak görmemiştir. Bu çerçevede Mu'tezile, dünyada yaşanan acı ve ıstırapların asla Allah'ın cezası olmadığı görüşünü benimsemiştir. Maturîdîlerin, zararlı şeylerde, birtakım ilâhî hikmetler olduğu ve bunların imtihan olabileceği noktasında Mu'tezile ile aynı görüşü paylaştıkları söylenebilir. Gazzâlî'yi hariç tutarsak, Eşarîlerin bu konudaki yaklaşım tarzlarının tamamen farklı olduğunu kaydedebiliriz. Onlar, Allah'ın, mülkünde dilediğini yapma hakkı bulunduğu için, ister hiçbir sebebe bağlı olmasın, isterse ceza olarak olsun Allah'ın acı çektirmesinin iyi olduğunu savunmuşlardır.

Kendi dönemleri itibarıyla belki anlamlı olan bu görüşlerin yeniden gözden geçirilmesi kanaatindeyiz. Zira bu görüşler günümüz insanı için her zaman ikna edici olmayabilir. Çünkü insanoğlu, bugün, doğa kaynaklı acı ve ıstırapların birçoğundan kendini koruyabilmektedir. Hastalık, sakatlık ve çevre sorunlarından kaynaklanan birtakım acılar ise insanla insan ve insanla tabiat arasındaki olumsuz ilişkiden kaynaklanmaktadır. Bu anlamda, bilim ve teknolojinin, dini ve ahlakî değerlerden soyutlanarak kullanılmasının, bazı doğal felaketsel sebepler olduğunu kaydetmek gerekir.

Kur'ân'da yer ve gökte olan her şeyin insan için yaratıldığı ve onun hizmetine sunulduğu ifade edilmektedir. Bu açıdan bakıldığında, doğal felaket gibi algılanan tabii olayları, tabii nizamın işlemesi için gerekli olan mekanizmalar olarak değerlendirilmesi daha doğru olur. Müspet bilim ve insan müşahedesi de bunu doğrular. Elbet-

<sup>60</sup> Bkz. Uslu, *Çevre Sorunları*, s. 17-28.

<sup>61</sup> 4. Nisâ/ 79

te ki doğal acı ve ıstıraplardan insanın çıkarması gereken dersler ve ibretler vardır. Ancak, tabii nizamın işlemesine hizmet eden doğal olayların, Allah tarafından ibret veya ceza için yaratıldığı yönündeki görüşlerin yeniden gözden geçirilmesi gerekir. Zira bu görüşler, yukarıda işaret edildiği gibi, ilahî adalet ve hikmet açısından çözümlü güç birtakım problemlere yol açmaktadır. Buna ilaveten bu görüşler, insanları, Allah ve din hakkında sıkıntıya düşürmekten öte bir katkıda da bulunmamaktadır. İnsan müşahedelerine aykırı düşen böyle bir inancı içselleştirmek mümkün olmadığı gibi onu makul ve objektif bir düzeyde savunabilmek de zordur. Netice itibarıyla, doğal acı ve ıstıraplar konusunda yeni yorum ve değerlendirmelere ihtiyaç duyulduğu söylenebilir. Bizim bu çalışmamızın, bu ihtiyacın tespitine yönelik bir katkı olarak değerlendirilmesinin uygun olacağını düşünmekteyiz.

## RÜ'YET-İ HİLAL MESELESİ

Ekrem KELEŞ\*

### THE VISIBILITY OF THE NEW MOON" (RU'YAT AL-HILAL)

In accordance with the act of praying and some judgments of the actions it is very important to define the beginning of the lunar months correctly in Muslim's daily life. Nevertheless one of the current problems of Muslim is their different definition about the beginning of *Ramadan*. This differentiation was normal and reasonable for the past periods. Today, however, with regard to astronomical developments the declaration of the beginning of *Ramadan* within three or four different days can not be justified and not be seen reasonable. By the time of the holy Prophet the definition of the beginning of the lunar month was based on an easy and understandable method for practicing of the people. This method based on the observation of the new moon with eye in order to define the beginning of the lunar month i. e. Ramadan and under the condition if the new moon is invisible it must be completed thirty days. So this method of the definition had been used for ages.

The calculation of the beginning of the lunar month is more reliable today than the observation of the new moon with eye. Now it must be regarded that the new moon can be specified by calculation.

### Giriş

**G**erek teorik olarak gerekse vakiada 24 saat içerisinde yeryüzünde kameri aya girmemiş hiç bir yer kalmamasına rağmen; Dünyanın çeşitli bölgelerinde yaşayan Müslümanların, 21. yüzyılın eşiğinde hala peş peşe dört günde bayram yapmaları çok üzücü bir durum. Tam da Müslümanların üç dört gün peş peşe Ramazan orucuna başladıkları veya bayram yaptıkları yıllar<sup>1</sup> artık geride kaldı derken nihayet 2000

\* Dr. , DİB. , Din İşleri Yüksek Kurulu Uzmanı. kelesekrem@hotmail.com

<sup>1</sup> Örnek olarak söylemek gerekirse, 1978 Miladi yılına tekabül eden 1398 Hicri yılı Ramazan orucuna bazı İslam ülkeleri (Mesela Türkiye, Afganistan, Fas ve Nijerya'da) 6 Ağustos 1978 Pazar günü; diğer bazıları (Mesela Mısır, Suudi Arabistan, Lübnan, Suriye) 5 Ağustos Cumartesi; diğer bir kısmında ise (Mesela Irak ve Kuveyt) 4 Ağustos, Pakistan'da ise 7 Ağustos'da başlanmıştır. (Ramazan ve bayramların Tespitinde Benimsenecek Müşterek Metot Konferansı, Kasım 1978 İstanbul, Diyanet İşleri başkanı Tayyar Altıkulaç'ın açış konuşması. ) Miladi 1939 yılı Ramazan ayına Mısır'da Pazartesi, Suudi Arabistan'da Salı, Hindistan'da Çarşamba günü başlanması, büyük ilim adamı Ahmed Muhammed Şakir'in aynı yıl neşredilen 'Evâilu's-Şuhûri'l-Arabiyye Hel yecûzü şer'an isbâtühâ bi'l-Hisâbi'l-Felekî (Arap Aylarının başlangıçlarının Astronomik Hesapla Belirlenmesi Şer'an Caiz midir?)' adlı meşhur makalesini yazmasına vesile olmuştur. Bu makale, 'Dini Günlerin Tespitinde Hesaba Güvenilebilir

yılı Ramazan bayramı Çeşitli İslam ülkelerinde yine dört farklı günde yapıldı. <sup>2</sup> Üstelik bu ülkeler coğrafi olarak birbirlerine yakın bölgelerde yer almaktadırlar. Böyle coğrafi olarak aynı boylamlarda yer alan ülkelerin farklı günlerde kameri aya girmeleri bilimsel olarak mümkün değildir. Netice itibarıyla aynı coğrafi bölgede bulunan Müslümanlar bile hala bugün farklı günlerde Ramazana başlamaktan veya bayram yapmaktan kurtulabilmiş değiller. Son yarım yüzyılda konuya ilişkin olarak akdedilen yirmiyi aşkın<sup>3</sup> ilmi konferans ve sempozyum da bu hususta arzu edilen birliği sağlamaya yetmemiştir. Şu kadar var ki her ne kadar arzu edilen birliği sağlamamışsa da bu ilmi toplantılar, çok güzel sonuçlara vesile olmuştur. En azından teorik olarak bu şekilde farklı günlerde Ramazana başlayıp bayram yapmanın yanlışlığı açık seçik ortaya konmuş bulunmaktadır.

Bu ilmi toplantıların ortaya koyduğu en güzel ürünlerden biri de, Müslümanlar arasında kameri aybaşlarının tespiti hususunda müşterek bir metot takip edilmesi fikrinin yerleşmiş olması ve bu konudaki ihtilafın, İslam ülkelerinin bir kısmının hesapla, bir kısmının hilali göreyerek hareket etmesinden veya bazısının ihtilaf-ı metalie itibar edip bazısının etmemesinden değil, tam tersine farklı metotlar takip edilmesinden kaynaklandığının anlaşılmasıdır. Artık şimdi bu tür konferanslar sayesinde hiç olmazsa astroloji ile astronomi birbirinden daha iyi ayırt edilebiliyor ve artık astronomi ile kehanet birbirine karıştırılarak kehaneti yeren hadis rivayetleri, kameri aybaşlarının tespiti için hesaplara itibar edilmeyeceği konusunda delil gösterilmeye kalkılmıyor.

Ramazan ve bayram gibi dini günlerin tespitinde birlik ve beraberliğin sağlanması, ilgili herkesin ortak dileğidir. İlimi toplantılarda konuyla ilgili güzel kararlarla ihtilafları asgariye indirecek adımlar atılmıştır.

Siyasi veya başka muhtevalar yüklenmek suretiyle kimi zaman ilmi tartışma ortamından çıkarılarak polemik konusu haline de getirilen Rü'yet-i hilal meselesi, bu yazıda güncel olarak görülen birkaç yönüyle ilmi ölçüler içinde kısaca ele alınmaya çalışılacaktır.

## I. RU'YET-İ HİLAL KAVRAMI

Konumuzu ilgilendiren anlamıyla rü'yet kelimesi sözlükte görmek demektir. (er-rü'yetü bi'l-ayn) Arapçada kelimenin fiili olan 'raâ', gözle görme anlamında kullanıldığı zaman bir mef'ul(düz tümlec), bilmek anlamında kullanıldığı zaman ise iki

→

mi?' adıyla Rahmi Yaran tarafından Türkçeye çevrilmiştir. (Diyanet İlimi Dergi, Cilt 28, Sayı 2, 1992) Meselenin asıl trajikomik tarafı ise bu ülkelerin bir çoğunun aynı saat dilimini kullanıyor olmalarıdır.

<sup>2</sup> 1420 H yılı Ramazan bayramı, Nijerya'da 06/1/2000 Perşembe günü, Suudi Arabistan ve Ürdün'de 07/01/2000 Cuma günü, Mısır ve Fas'ta 08/01/2000 Cumartesi günü, Hindistan ve Pakistan'da 09/01/2000 Pazartesi günü yapılmıştır. (Muhammed Şevket Udeh, *et-Takvîmu'l-Hicrî el-Âlemî(Dünya Hicri Takvimi)*, 29-31 Ekim 2001 Tarihleri arasında Amman'da yapılan İkinci İslâmî Astronomi Konferansına sunulan tebliğ, s. 2

<sup>3</sup> Celalettin Hancı, *Evâilü's-Şuhûri'l-Arabiyye Beyne İşkâliyyeti't-Tahdîd ve Emeli't-Tevhîd (Tespit Problemi ve Birlik İdeali İkiliminde Arabi Ayların Başlangıçları)*, et-Tatbikâtu'l-Felekiyye fi'ş-Şeriatî'l-İslamiyye (İslam Şeriatında astronomik Uygulamalar) başlığıyla 2-3 Aralık 1999 da Amman'da yapılan İslâmî Astronomi konferansına sunulan tebliğ. İslami Araştırmalar Enstitüsünün 1966 Eylül ayında Kahire'deki toplantısı, 1969 Nisan ayında Malezya'nın başkenti Kuala Lumpur'da yapılan Dünya İslam Konferansı toplantısı, 1973 yılında Kuveyt'te yapılan Vakıflar ve Dini İşler Bakanları Konferansı, 1978 Eylül ayında İstanbul'da yapılan Rü'yet-i Hilal Konferansı, 1986 yılında Amman'daki Üçüncü Dönem toplantısında Mecmau'l-Fikhi'l-İslâmî'nin konuya ilişkin oturumu ve Arap Uzay ve Astronomi Bilimleri Birliğinin yaptığı seri toplantılar bunların en önemlilerindedir.

mef'ul (düz tümleş-dolaylı tümleş) alır.<sup>4</sup> Hilal ise, Ayın, kavuşum öncesi ve sonrasında yeryüzünden uçları sivri ince bir yay gibi görünen şeklinin adıdır.<sup>5</sup>

İsim tamlaması halinde 'Hilalin görülmesi' anlamına gelen Rü'yet-i hilal kavramı, terim olarak, kameri ayın son günü akşamı güneşin batmasından sonra yeryüzünden hilalin ilk defa görülmesini ifade eder ki<sup>6</sup> bu, o gecenin sabahının yeni kameri ayın ilk günü olduğu anlamına gelir.

## II. RÜ'YET-İ HİLAL'İN ÖNEMİ

İslam dininde bazı ibadetlerin ve vakitlere bağlı birtakım fıkhi meselelerin zamanının belirlenmesi, kameri aylara göre olmaktadır.<sup>7</sup> Ramazan orucu, hac, zekat, fitir sadakası, kurban ve dini bayramların vakitleri hep kameri aylara göre belirlendiği gibi iddet, îlâ ve keffaret gibi bazı fikhî meselelerin süreleri de kameri aylara göre tespit edilmektedir. Bu sebeple kameri aybaşlarının doğru bir şekilde tespiti, Müslümanlar açısından büyük önem taşımaktadır.

Kur'ânı kerim'de Güneş ve ayın bir hesaba göre hareket ettiği<sup>8</sup> bunların, diğer fonksiyonlarının yanında aynı zamanda birer hesap ölçüsü de kılındığı<sup>9</sup> yılların sayısını ve hesabı bilmemiz için Ay'a menziller tayin edildiği<sup>10</sup> gökler ve yer yaratıldığı zaman on iki ay meydana gelecek şekilde bir nizam konduğu<sup>11</sup> Ay'ın, yeryüzünden hilal şeklinde başlayıp kademe kademe farklı şekillerde görülmesinin insanlar ve hac için vakit ölçüleri olduğu<sup>12</sup> ifade edilmektedir.

Bu ayeti kerimelerden, Hz. Peygamberin uygulamalarından ve Onun Ramazanın başlangıcı ve sonuyla ilgili olarak ifade buyurduğu "Hilâli görünce oruca başlayın; onu tekrar görünce bayram yapın. Hava kapalı olur (da hilal görülmez) ise içinde bulunduğunuz ayı otuza tamamlayın."<sup>13</sup> Meâlindeki hadislerinden, İslam'da ibadet hayatına yahut ta diğer bir takım hükümlere ilişkin vakitlerin belirlenmesinin, herkesin kolayca anlayıp hayata geçirebileceği son derece pratik ve sade bir nizama bağlandığını anlamak güç olmamaktadır.

Hem hiç hesap kitap bilmeyen çöllerdeki insanlar için, hem de en kompleks atronomik hesapları bilebilen ve kavrayabilen insanlar için geçerli olabilecek nitelikteki bu sistem; yani kameri aybaşlarının tespitinin hilâli görerek belirlenmesi, hava kapalı olup hilâlin görülmediği durumlarda ise ayın sayısının otuz güne tamamlanması metodu, Hicri birinci ve ikinci asırlarda Kameri aybaşlarının tespitinde yegane belirleme yöntemi olarak devam etti.

<sup>4</sup> Muhammed b. Ebu Bekr b. Abdülkadir er-Râzî, *Muhtârü's-Sihâh*, Raa mad.

<sup>5</sup> İrfan Yücel, *Hilal maddesi*, DİA, XVIII/1

<sup>6</sup> Bakınız: Muhammed b. Abdülvehhab b. Abdürrazık el-Fâsî, *Hulâsatü'l-Azbi'z-Zülâl fi Mebâhisi Rü'yeti'l-Hilâl*, el-Matbaatü'ş-Şa'biyye, Merakeş, ty, s. 1

<sup>7</sup> Vakit olarak kameri ayların ölçü alındığı dini hükümler konusunda bakınız: Harun Halil Cîlî, *Bidâyetü'ş-Şuhûri'l-Arabîyye el-İslâmiyye*, Mecelletü'l-Fikhi'l-İslâmî, ed-Devratü's-Sâniye, el-Adedü's-Sânî, el-Cüz'ü's-Sânî, 1986, s. 911-2

<sup>8</sup> Rahman 55/5

<sup>9</sup> En'am 6/96

<sup>10</sup> Yunus 10/5

<sup>11</sup> Tevbe 9/36

<sup>12</sup> Bakara 2/189

<sup>13</sup> Müslim, Sıyam 18 (Hadis No: 1080); Bakınız: Buhari, Savm 11; Müslim, Sıyam 17, 19, 20

Hicri üçüncü asırdan itibaren Müslümanların astronomi alanındaki bilgilerinin gelişmeye başlamasına paralel olarak Kameri aybaşlarının tespitinde hesaba itibar edilip edilmeyeceği tartışılmaya başlandı.<sup>14</sup> Ağırlıklı eğilim, bu konuda hesaba itibar edilmeyeceği şeklinde ortaya çıktı.<sup>15</sup> Bununla birlikte daha Tabiin döneminden itibaren bu hususta hesaba itibar edilebileceğini söyleyen ilim adamları hep olagelmıştır.

Teoride bu tartışmalar olmakla birlikte uygulamada asırlar boyu kameri aybaşları hep hilal gözle görülerek; hava kapalı olduğu durumlarda ise ayın sayısı otuz güne tamamlanarak belirlenmiştir.<sup>16</sup> Ancak öyle bir döneme gelindi ki astronomi ve iletişim teknolojisindeki gelişmeler, Kameri aybaşlarının hesapla tespitini mümkün hale getirmenin ötesinde gözlemleyerek belirlemeden daha emin boyutlara taşıdı. Artık bu durumda hilalin gözlemlenmesinde hesaptan yararlanmaya aşağı yukarı kimse karşı çıkmamaktadır. Şimdi tartışılan husus, günümüzde kameri aybaşlarının tespitinde hesapla yetinilip yetinilmeyeceği, hatta bunun daha ötesinde Rü'yetin bir tarafa bırakılarak hesapla amelin gerekliliği,<sup>17</sup> hesapla yetinilmesi durumunda ise bu konuda benimsenecek kriterler ve 'ihtilâf-ı metâli' meselesidir.

### III. KAMERİ AYBAŞLARININ HESAPLA TESPİTİ MESELESİ

Rü'yet-i hilalle ilgili yapılan ilmi toplantılarda ve çalışmalarda en fazla üzerinde durulan konulardan biri, bu konuda hesaba itibar meselesi olmuştur.<sup>18</sup> Bunun sebebi, "Hilâli görünce oruca başlayın; onu tekrar görünce bayram yapın. Hava kapalı olur (da hilal görülmez) ise içinde bulunduğunuz ayı otuza tamamlayın."<sup>19</sup> Meâlindeki hadislerde geçen rü'yet ifadesini, illetini dikkate almaksızın literal olarak 'gözle görme' anlamına hasreden yaklaşımla, ifadenin kendisine bağlı olarak geldiği illetle birlikte ele alınması ve değerlendirilmesi gerektiğini savunan yaklaşım arasındaki tartışmadır.

Aslında insanın aya ayak bastığı, dünyanın çevresinde çeşitli amaçlarla yüzlerce uydunun dolaştığı, insanoğlunun yerçekiminin dışına çıkabildiği, Mars üzerine uzay aracı indirebildiği bir çağda artık hesapların dakikliği konusunda herhangi bir şüphe kalmamıştır. Hiç şüphesiz bu her şeyi kusursuz yapan Allah teâlânın kainata yerleştirdiği hayranlık verici nizamın keşfedilmesinin bir sonucudur. Aslında bunu en iyi kavraması gerekenler, yeryüzünde ilk rasathaneyi kuran Müslümanların nesilleridir.

<sup>14</sup> Bakınız: Kamil Miras, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, Diyanet İşleri Başkanlığı yayını, Ankara 1984, VI/259-60

<sup>15</sup> Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî (520-595 H), *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktasid*, Dâru'l-Ma'rife 1978, I/284; Geniş bilgi için bakınız. İbn Abidin, *Tenbîhu'l-Gâfil ve'l-Vesnân alâ Ahkâmi Hilâli Ramazân*, Mecmuatü'r-Resâil içinde; Muhammed b. Abdülvehab b. Abdürrâzık el-Fâsî, *Hulâsatü'l-Azbi'z-Zülâl fi Mebâhisi Rü'yeti'l-Hilâl*, el-Matbaatü's-Şa'biye, Merakeş, s. 1 vd.

<sup>16</sup> Burada rü'yetin şekli, rü'yeti gerçekleştirenlerin adedi, rü'yetin sahih olmasının şartları, rü'yetin duyurulması, rü'yetle hüküm verilmesi ve benzeri konularda fıkıh kitaplarında genişçe yer verilen hususlara girmek istemiyoruz. Bu konularla ilgili özet bilgi için bakınız: İrfan Yücel, *Dini Bayramlar ile Namaz Vakitlerinin Tespitinde ve Kible Yönünün Belirlenmesinde Usul ve Metot Birliği*, II. Avrasya İslam Şûrâsına Sunulmuş Tebliğ, 21-24 Ekim 1996 İstanbul; Yücel, "Hilâl", *DİA.*, XVIII/4; Muhammed Ali Sayis, *Tevhîdu Bidâyâtü's-Şuhûri'l-Kameriyye*, Mecelletu Mecma'î'l-Fikhi'l-İslâmî, ed-Devratu's-Sâlise, el-Adedü's-Sâlis, el-Cüz'ü's-Sânî, s. 927-947.

<sup>17</sup> Ahmed Muhammed Şakir, *Dini Günlerin Tespitinde Hesaba Güvenilebilir mi?*, s. 7

<sup>18</sup> Bu konudaki tartışmalar, delilleri ve bu delillerin değerlendirmesi hususunda özet bilgi için bakınız: Yücel, "Hilâl", *DİA.*, XVIII/5-7

<sup>19</sup> Müslim, Sıyam 18 (Hadis No: 1081); Bakınız: Buhari, Savm 11; Müslim, Sıyam 17, 19, 20

Cenab-ı Hak şöyle buyurmaktadır: "Hiç şüphesiz göklerin ve yerin yaratılmasında gündüz ve gecenin peş peşe gelmesinde akıl sahipleri için apaçık deliller vardır." <sup>20</sup>

"O senelerin sayısını ve hesabını bilesiniz diye Güneşi bir ışık kaynağı, Ayı bir nur yapan ve ona menziller takdir edendir. Allah bütün bunları (boş yere değil) ancak hak (ve hikmet) ile yarattı. O bilecek bir topluluk için ayetlerini birer birer açıklar". <sup>21</sup>

"Güneş de Ay da bir hesapla hareket eder." <sup>22</sup>

"Gökte burçlar yaratan ve orada bir kandil (Güneş) ve ışık saçan bir Ay meydana getiren Allah'ın şanı ne yücedir!" <sup>23</sup>

"Ne Güneşin Aya çarpması ne de gecenin gündüzü geçmesi mümkündür. Onların her biri bir yörüngede yüzmektedirler." <sup>24</sup>

Bu ayetler gibi daha bir çok ayette kainattaki harika nizama işaretler vardır.

Bu harika nizam insanlar tarafından keşfedilmiştir. Hesaplar da bu nizama göre yapılmaktadır. Bundan dolayı gerekli titizlik gösterildiği takdirde hesapların sıhhati konusunda herhangi bir tereddüde mahal kalmamaktadır. Dolayısıyla mazide hesapların bu derece titizlikle yapılamadığı ve doğruluğu konusunda tereddütler bulunduğu dönemlerde fakihlerin bu hususta hesaba itibar edilmeyeceği yolundaki içtihatlarını günümüze taşımanın doğru olmayacağı açıktır. Bu yüzden kameri aybaşlarının tespitinde hesaba itibar edilip edilmeyeceği hususundaki uzun tartışmaları buraya aktarmanın bir faydası yoktur. <sup>25</sup> Ancak bu hususla ilgili kısaca temas edilmesi gereken önemli bir nokta bulunmaktadır ki o da şudur:

Günümüzde özellikle Ramazan ve Şevval aylarının, hesapla değil de mutlaka hilali gözleyerek başlatılması gerektiğini savunanlar da bunu, astronomik hesapların doğruluğu konusunda bir tereddütleri olduğundan değil, kameri aybaşlarının başlangıcının hadislerde bizzat gözle hilâli görmeye bağlandığı tezinden hareketle savunmaktadırlar. Bu teze göre;

"Hilâli görünce oruca başlayın; onu tekrar görünce bayram yapın. Hava kapalı olur (da hilal görülmez) ise takdir edin. " ; "...Hava kapalı olur (da hilal görülmez) ise içinde bulunduğunuz ayı otuza tamamlayın. " <sup>26</sup> Şeklindeki rivayetlerde Ramazana başlamak ve bayram yapmak hilâl'in görülmesine, hilâlin herhangi bir engel sebebiyle görülememesi halinde ise ayın otuz güne tamamlanmasına bağlanmıştır. Bu hadislerde geçen takdirin anlamı diğer rivayetlerin açıklamasından anlaşılmaktadır ki bu da ayın otuz güne tamamlanmasıdır. ("Hava kapalı olur [da hilal görülmez] ise içinde bulunduğunuz ayı otuza tamamlayın. " <sup>27</sup> İfadesi) İbadetlerde hükümler taabbüdi olarak doğrudan naslar üzerine bina edilir. Astronomik hesaplar doğruluk bakımından yakîn derecesine ulaşsa bile bu konuda illetlere bakılmaz ve kıyasa gidilmez.

<sup>20</sup> Âl-i İmrân 3/190

<sup>21</sup> Yunus, 5

<sup>22</sup> Rahman, 5

<sup>23</sup> Furkan, 61

<sup>24</sup> Yasin, 40

<sup>25</sup> Bu konudaki tartışmaları özeti için bakınız. Ahmed Muhammed Şakir, agm; Muhammed Ali Sayis, *Tevhîdu Bidâyâtî's-Şuhûri'l-Kameriyye*, Mecelletu Mecma'ı'l-Fikhi'l-İslâmî, ed-Devratu's-Sâlise, el-Adedü's-Sâlis, el-Cüz'ü's-Sânî, s. 954-967; Yücel, "Hilâl", DİA. , XVIII/5-7

<sup>26</sup> Müslim, Sıyam 18 (Hadis No: 1081 ); Bakınız: Buhari, Savm 11; Müslim, Sıyam 17, 19, 20

<sup>27</sup> Müslim, Sıyam 18 (Hadis No: 1081); Bakınız: Buhari, Savm 11; Müslim, Sıyam 17, 19, 20

Bu değerlendirmeye Mustafa Zerkâ özetle şöyle cevap vermektedir:<sup>28</sup> Bütün bunlar tamam. İbadetlere ilişkin olarak bunlar, Şeriatın kuralları içinde ve fıkıh usulünde bilinen şeylerdir. Üzerinde tartışmaya gerek yoktur. Fakat bunun bağlamı, illetleri açıklanmadan, mutlak olarak gelen naslardır. Fakat nas, bizzat kaynağından bir illete bağlı olarak oelmışse, o zaman durum değişir. Bu takdirde, mesele tamamen ibadet konusu olsa bile, uygulamada nassın anlaşılmasında ve hükmün, varlığına veya yokluğuna göre şekil almasında illetin fonksiyonu olur.

Hilâli görünce oruca başlayıp hilali görünce bayram yapmayı emreden yukarıdaki ve benzeri hadis rivayetleri bu alandaki yegane hadisler değildir. Konuya ilişkin olarak hükmün illetini içeren başka rivayetler de bulunmaktadır. Bu rivayetlerden biri şudur:

*"Biz ümmi bir toplumuz. Ne yazı yazarız ne de hesap yaparız. Ay şöyle şöyledir."* Rasulullah, iki elinin on parmağıyla bir defa ayın otuz gün olduğunu gösterecek şekilde bir defa da yirmi dokuz gün olduğunu gösterecek şekilde işaret etmiştir.<sup>29</sup>

Meselenin kilit noktası bu hadisi şeriftir. Rasulullah (sas) bu hadiste, oruca başlamak ve bayram yapmak için hilâli gözle görmeyi emredişini, (toplumun genel olarak) yazı yazmıyor ve hesap yapmıyor(ümmî) oluşu illetine bağlamaktadır. Ayın başlangıcını ve sonunu bilmek için o günkü toplumun elinde hilâli görmekten başka bir imkan yoktu. Hadis şarihleri de hadisi böyle anlamışlardır.

Buradan açıkça anlaşılmalıdır ki bu hususta rü'yet-i hilâle itimad edilmesinin emredilişi, rü'yet-i hilâlin kendisi ibadet olduğu veya ibadet anlamı taşıdığı için değil; ümmi konumda olup astronomik hesaplarla kameri ayın başını ve sonunu tespit edebilecek durumda olmayan bir toplum için mümkün ve kolay bir yöntem olduğu içindir.

Bizzat bu şer'î nassın mefhumundan elde edilen bu anlamın gereği şudur ki, o dönemdeki Arap kavmi, şayet gök cisimlerini gözlemleyebilecek, ve bu cisimlerin yörüngelerindeki devirlerini yazı ve hesapla tespit edebilecek konumda olsaydı ve buna göre önceden hilâlin ilk defa ne zaman görülebileceğini ve ayın ne zaman sona ereceğini bilseydi bu konuda hesaba itimat edilirdi.

Şu halde, bu hususta hesapla hareket etmek, göz yanılması, yanılğı ve çeşitli kişisel amaçlarla yalan söyleme ihtimali gibi illetlerle malûl bulunan şahitliğe itimat-tan daha güvenli ve daha sağlam bir yoldur.

Ayrıca anlayış ve bilgi sahibi herkesin malumudur ki Rasûlullah (sas)'in, hava kapalı olduğunda içinde bulunulan ayı otuz güne tamamlama emri, gerçekte o ay otuz gün olduğu için değildir. Böyle bir durumda tam tersine hava açık olsa hilal görülebilir ve eklenen bu otuzuncu gün, yeni ayın ilk günü de olabilir. Ancak hava kapalı olduğu için rü'yetle yeni ayı tespit etme imkanı olmadığından yeni ayın tespiti için başka alternatif kalmamakta ve içinde bulunulan ay otuz güne tamamlamaktadır. Çünkü o şartlarda yeni ayı belirlemek için başka bir yöntem yoktur. Böyle başka her hangi bir yöntemin olmadığı durumlarda insanlara gücünün yeteceğinden başka bir şey yüklenmemiştir. Görüldüğü gibi kameri ay başlarının rü'yet-i hilâle belirlenmesini emreden hadisler, hesapla hareket etmeyi ortadan kaldırmak için değil, o günkü toplum için bu yöntem son derece basit ve pratik bir usul olduğu içindir.

<sup>28</sup> Mustafa Ahmet ez-Zerkâ, *Havlê'timâdi'l-Hisâbi'l-Felekî li Tahdîdi Bidâyâtî's-Şuhûri'l-Kameriyye Hel Yecüzü şer'an ev lâ Yecüzü*, Mecelletu Mecma'l-Fikhi'l-İslâmî, ed-Deratu's-Sâniye, el-Adedü's-Sâni, el-Cüz'ü's-Sâni, s. 927 vd.

<sup>29</sup> Buhari, Savm 11; Müslim, Siyam 15; Kamil Miras, *Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, VI/258 vd.



Zerka, özet olarak sunmaya çalıştığımız değerlendirmelerini, 'Yeni hilâlin görülmesi hadisesi İslam'da bizzat ibadet olmadığına, yalnızca vakti belirlemek için bir araç olduğuna ve astronomik hesap yapmayan ve yazı yazmayan ümmi bir toplumda yeni ayı tespit için mümkün olan yöntem olduğuna ve bu toplumun ümmiliği, hükme kaynak olan hadisin nassıyla gözle görmeye itimat hükmüne illet teşkil ettiğine göre, şer'an, kesinlik ifade eden astronomik hesaplara itimat etmeye ne engel var?' sorusuyla bitirmektedir.<sup>30</sup>

Zerka'nın bu değerlendirmelerinden de açıkça anlaşılacağı gibi, kameri ay başlarının belirlenmesinde hesapla amel edilmesine şer'an herhangi bir engel yok. Asrımızın önde gelen bir çok ilim adamı da bu kanaatteler. Tantâvî Cevherî, Muhammed Mustafa el-Merâğî, Reşid Rızâ, Muhammed Bahît el-Mutî, Ahmed Muhammed Şakir, Ahmed b. es-Siddîk el-Ğumârî, Muhammed Ali es-Sâyis, Abdullah el-Alayilî, Abdilmun'im en-Nemir, Fethi ed-Düreynî, Yusuf el-Karadâvî, Muhammed Huseyn Fazlullah bunlardan bazılarıdır.<sup>31</sup> Memleketimizde de Fatin Gökmen, Kamil Miras, yıllarca bu meselelerle uğraşmış bulunan değerli araştırmacı İrfan Yücel ve başka bir çok ilim adamı bu görüşteler. Naslarda belirli vakitlere bağlanmış olan ibadetlerin vakitlerini bizzat gözlemleyerek belirlemek mümkün olduğu gibi hesapla belirlemek de mümkündür. Nasıl ki oruca başlamak için illa da şafak vaktini, orucu açmak için illa da güneşin batışını bizzat gözle görmek gerekmiyor ve nasıl ki namazları illa da gözle astronomik belirtileri takip ederek eda etmek gerekmiyor ve bunlar hesaplarla belirlenerek de yapılabiliriyorsa Ramazan ve bayram günleri de hesapla tespit edilebilir. Bu hususta önemli olan, hesabın sağlam yapılmasıdır. Şu kadar var ki konuya ilişkin olarak ilim adamlarının üzerinde görüş birliği sağlaması gereken önemli bir nokta bulunmaktadır. Bu nokta, hesapların hangi kriterler esas alınarak yapılacağı hususudur.

Bu sorunun cevabı, çeşitli ilmi konferanslarda ve ilmi araştırmalarda aranmış ve kimi birbirine yakın veya aynı mahiyette bir kısmı ise oldukça farklı bir takım kriterler ortaya konmuştur. En çok kabul gören ve benimsenen kriterler, konuyla ilgili en kapsamlı toplantı olan, İstanbul Rü'yet-i Hilâl Konferansının kabul ettiği kriterler olmuştur.

1978 yılında İstanbul'da yapılan bu konferansa on yedi İslam ülkesinden kırktan fazla din ve astronomi bilgini katılmış ve ortak görüş olarak kamerî aybaşlarının tespitinde biri dinî diğeri astronomik iki kriter tespit edilmiştir.

Dinî kriter, Hilal'in yeryüzünden gözle görülebilirliği ve ihtilaf-ı metâlîe itibar edilmemesidir. Buna göre kamerî aybaşlarının tespitinde, ayın astronomik girişinin başlangıcı olan ictima (kavuşum) anı değil, ictima anından sonra hilalin yeryüzünün herhangi bir yerinden ilk defa görülmesi esas alınacaktır.

Astronomik kriter ise, Hilalin yeryüzünden gözle görülebilmesi için ay ile güneşin açısız uzaklığının (ay, güneş ve dünya doğrultusu arasındaki açı) 8°den az olmaması ve güneşin batışı anında ayın ufuktan yüksekliğinin açısız değerinin 5°den az olmamasıdır.<sup>32</sup>

<sup>30</sup> Zerkâ, Adı geçen tebliğ, s. 931; Ahmed Muhammed Şakir'in aynı istikametteki değerlendirmeleri için bakınız: Dini Günlerin Tespitinde Hesaba Güvenilebilir mi?, s. 7

<sup>31</sup> Hancı, *Evâilü's-Şuhûri'l Evâilü's -Arabiyye beyne İşkâliyyeti't-Tahdîd ve Emeli't-Tevhîd*, s. 28

<sup>32</sup> Ramazan ve bayramların Tespitinde Benimsenecek Müşterek Metot Konferansı, 27-30 Kasım 1978 İstanbul. Konferansta alınan kararlardan konumuzu ilgilendiren maddeler şöyle:

→

Ülkemizde dini günler halen bu kriterler doğrultusunda belirlenmektedir.

#### **IV. ARAP ÜLKELERİNDE HİLÂL GÖRÜLEREK Mİ RAMAZANA BAŞLANIP BAYRAM YAPILIYOR?**

Yıllardır Ramazan ayının başlangıcı, Müslümanlar arasında tartışma konusu olmaktadır. Ülkemizde yaşayan Müslümanlardan bir kısmı da bazı İslam ülkelerinde hilâlin görüldüğünü söyleyerek çoğu zaman bir gün önce oruca başlamakta veya bayram yapmaktadır. Yurt dışında yaşayan Müslümanlar arasında bu tartışmalar daha sert bir şekilde cereyan etmektedir. Çeşitli İslam ülkelerinden gelip Avrupa veya Amerika'da birlikte aynı ortamlarda yaşayan bu Müslümanların aynı yerde olmalarına rağmen, geldikleri ülkelere tabi olarak farklı günlerde Ramazana başlayıp farklı günlerde bayram yapmaları İslam'ın birlik ve beraberlik ruhuyla bağdaşmamakta ve bu durum yabancılar nezdinde İslam hakkında yanlış bir imaj oluşmasına da neden olmaktadır. Bu farklılığın asıl sebebi, özellikle bazı Arap ülkelerinde hilâlin görüldüğüne hükmedilerek oruca başlanması ve bunun iletişim araçları vasıtasıyla tüm dünyaya duyurulmasıdır.

Acaba hilâl görülerek oruca başlandığı ilan edilen bazı ülkelerde gerçekten hilâl görülerek mi oruca başlanmakta ve bayram yapılmaktadır? Aşağıda sunacağımız bazı ilmi araştırma sonuçları bunun böyle olmadığını göstermektedir.

Şekli olarak bakıldığı zaman ortada bir problem görülmemekle birlikte bazı Arap ülkelerinde yapılan Ramazan ve bayram ilanlarının yanlışlığı bir çok defa ortaya çıkmıştır. Şekli olarak problemin olmamasından kastımız, bir takım insanların hilâli gördüklerine dair şahitlik yapması, yetkililerin de bu şahitliğe binaen Ramazanı veya bayramı ilan etmesidir.

Şekli unsurların tam olması sebebiyle şahitlerin ehliyetine ve yapılan şahitliklerin ilmi verilere uyup uymadığına bakılmaksızın kabul edilen bu şahitlikler, zamanla mükafat elde etme ve dikkat çekme amacıyla yapılmış olmak gibi bir takım şâibelerle malul hale gelince sorgulanmayı hak etmiştir.

Rû'yet-i hilâle ilgili olarak aktedilen ilmi toplantılarda astronomik verilere ters düşen rû'yet şahitliklerinin reddine dair kararlar alınmasıyla sonuçlanan bu sorgulamanın ne kadar haklı olduğu aşağıda sunacağımız bazı istatistiki verilerden daha iyi anlaşılacaktır.

1950-2000 yılları arasındaki 50 yıllık Ramazan, Şevval, Zilhicce ve Muharrem aylarının Suriye'deki şer'î ilan tarihlerini istatistiki olarak ele alıp astronomik verilerle

→

1. İster çıplak gözle isterse modern ilmin rasat metotlarıyla olsun, aslolan hilalin rû'yetidir.
  2. Astronomların hesapla tespit ettikleri Kameri Aybaşlarına dinen itibar edilebilmesi için, onların bu tespitlerini Hilal'in güneş battıktan sonra ve görüşe mani engellerin bulunmaması halinde gözle görülebilecek şekilde, ufukta fiilen mevcut olması esasına dayandırmaları gerekir ki, bu Rû'yete "Hükmi Rû'yet" denir.
  3. Hilal'in görülebilmesi için iki temel şartın gerçekleşmesi zorunludur: İctima'dan (kavuşum) sonra Ay ile Güneş'in açısal uzaklığı 8 dereceden az olmamalıdır. Bilindiği üzere Rû'yet, 7 ile 8 dereceler arasında başlamaktadır. 8 derecenin esas alınmasında, ihtiyat bakımından görüş birliğine varılmıştır.
- Güneş'in batışı anında Ay'ın ufuktan yüksekliğinin açısal değeri, 5 dereceden az olmamalıdır. Sadece bu esasa göre normal durumlarda Hilal'in çıplak gözle görülebilmesi mümkündür.
4. Hilal'in Rû'yet edilebilmesi için belli bir yer şart değildir. Yeryüzünün herhangi bir bölgesinde Hilal'in Rû'yeti mümkün olursa, buna istinaden Ayın başladığına hükmetmek doğru olur. İslam dünyasının birlik ve beraberliğini sağlamak için Rû'yetin ilanı, müteakip maddede işaret edilen Müşterek Hicri Takvim'in tespitleri uyanınca Mekke-i Mükerrreme'de tesis edilecek olan rasathane tarafından yapılmalıdır.

karşılaştırmalı olarak inceleyen araştırmacılar Dr. Celalettin Hancı ve Prof. Dr. Hasan Bîlânî %91 gibi çok yüksek bir hata oranıyla karşılaşmışlardır.<sup>33</sup> Yani hilâlin görüldüğüne dair şahitlik yapılmış, kameri ayın başladığı ilan edilmiş, fakat bu ilanlar %91 yanlış olmuştur.

Suudi Arabistan Melik Suut Üniversitesi Fen Fakültesi Astronomi Bölümü Yrd. Doç. lerinden Dr. Eymen el-Kürdî'nin yaptığı bir araştırmaya göre, Suudi Arabistan'da 1400-1422 H (1980-2000) yılları arasındaki 22 yıllık kesitteki rü'yet-i hilâl ilanlarının 10 yılında Ramazan hilâlinin görülmüş olması imkansızdır.<sup>34</sup> Çünkü astronomik hesaplara göre bu on yılda güneş battığında hilâl tamamen ufku altında bulunmaktadır. Buna rağmen hilâl görüldü diye şahitlik yapılmış ve Ramazan ilan edilmiştir. Kaldı ki başka astronomların verdiği bilgiye göre, Kürdî'nin görülebilmesini muhtemel gördüğü diğer bazı durumlarda da hilâlin görülmüş olması mümkün değildir. Çünkü bu durumlarda güneş battığı zaman her ne kadar hilâl ufku üstünde olsa da, Ay ile Güneş arasındaki açısal uzaklık henüz hilâlin görülmesine imkan verecek boyuta ulaşmış değildir. Bu da göz önüne alındığında Suudi Arabistan'daki durumun da Suriye'dekinden farklı olmadığı anlaşılır.

Ürdün'de yapılan bir araştırma tabloyu daha net bir şekilde göz önüne sermektedir. Ürdün Astronomi Cemiyeti üyelerinden Muhammed Şevket Udeh 1954-1999 M (1373-1419) yılları arasında Ürdün'deki rü'yet-i hilâl ilanlarını astronomik veriler ışığında incelemiştir. Araştırmacının "Aman Allah'ım, Ne korkunç sonuçlar!" demekten kendini alamadığı neticeye göre 47 yıllık sürede yalnızca iki yıl şer'î anlamda rü'yet-i hilâl'e göre Ramazana başlanabilmiştir.<sup>35</sup>

Bazı Arap ülkelerinde kameri ayların yanlış ilan edildiği bir çok belge ile de tescil edilmiştir. Mesela Yusuf el-Karadavî, Suudi Arabistan, Katar, Birleşik Arap Emirlikleri gibi bazı ülkelerde 1420 H Ramazan bayramının yanlış ilan edildiğini anlatan bir fetva yayınlamıştır.<sup>36</sup> 1422 H. yılı Şaban ayının, Ürdün'de yanlış ilan edilmesi ve bu durumun düzeltilmemesi halinde Şaban ayının 31 gün olması gibi ne ilmen ne de dinen geçerli olabilecek garip bir durumun ortaya çıkacağını anlaşılmaması üzerine bu durumun düzeltilmesi için tashih-i karara gidilmiş ve çeşitli ülkelerden ikinci İslâmî Astronomi Konferansına katılan on sekiz ilim adamı ve astronom bu belgeyi imzalamıştır.

Aktardığımız bu bilgi ve belgelerden de açıkça anlaşılacağı üzere her yıl Arap ülkelerinde hilâlin görüldüğünü söyleyerek genellikle bir gün önce Ramazana başlayıp bayram yapan kişiler hata etmektedirler.

Acaba nasıl oluyor da bu kadar çok hata edilebiliyor? Bunun cevabını rü'yet-i hilâl konusunda yapılan şahitliklerde aramak gerekmektedir. Bilindiği gibi Arap ülke-

<sup>33</sup> Celalettin Hancı ve Hasan Bîlânî, *Takyîmu Nisebi'l-Hatai fi Tahdîdi Tevârîhi'l-Münasebâti't-Dîniyye fi Süriya (Suriye'de Dîni Bağlantılı Tarihlerin Belirlenmesindeki Hata Oranlarının Değerlendirilmesi)*, 29-31 Ekim 2001 Tarihleri arasında Amman'da yapılan İkinci İslâmî Astronomi Konferansına sunulan tebliğ, s. 13.

<sup>34</sup> Eymen el-Kürdî, *Medâ Tetâbuki Rü'yeti'l-Hilâli maa'l-Hisâbi'n-Nazarî (Rü'yet-i Hilâl Teorik Hesapla Ne Derece Uyuşmaktadır)*, 29-31 Ekim 2001 Tarihleri arasında Amman'da yapılan İkinci İslâmî Astronomi Konferansına sunulan tebliğ.

<sup>35</sup> Muhammed Şevket Udeh, *Takvîmu Nisebi'l-Hatai fi tahdîdi Evâili'l-Eşhuri'l-Hicriyye fi'l-Ürdün (Ürdün'de Hicri Ayların Başlangıçlarının Belirlenmesindeki Hata Oranlarının Değerlendirilmesi)*, el-Cem'iyetü'l-Felekiyyetü'l-Ürdüniyye, Kânuni evvel 1999, s. 12.

<sup>36</sup> Salman Zafar Shaikh (Dr. ), *Which Hilaal (Islamic Crescent) to Follow? Reasons for Islamic dates confusion and their solution (Hangi hilâle tabi olalım? Hicri Tarihlerdeki İhtilaf Sebepleri ve Çözümü)*, Ürdün İkinci İslami Astronomi Konferansına sunulan tebliğ, s. 13.

lerinde de takvimler hesaplara göre önceden yapılmaktadır. Takvimlerde kameri aylar, hilâlin görülebilirlik esasına göre değil, astronomik ay esas alınarak hesaplanmaktadır. Ramazan ayı yaklaşınca bazı ehliyetsiz kişiler, takvimlerde Şaban ayının veya Ramazan ayının son gününü gösteren tarihte gün battıktan sonra gidip Şer'î mahkemeler huzurunda hilâli gördüklerine dair şahitlik yapmaktadırlar. Mahkeme de bu şahitliklere binaen Ramazanı veya bayramı ilan etmektedir. Halbuki takvimlerde kameri ayı kavuşumla başlatan astronomik ay esas alınmaktadır.

Bu durumda şöyle bir ikilem ortaya çıkmıştır. Bir tarafta Allah'ın kainata yerleştirdiği nizam çerçevesinde astronomik hesapların ortaya koyduğu kesin veriler, diğer tarafta bu verilerle çelişen şahitlikler. Böyle bir durumda ister istemez kesin bilgiye ters düşen şahitliklerin durumu tartışılmaya ve bu tür şahitliklerin kabul edilmemesi görüşü seslendirilmeye başlandı. Aslında bu tür şahitliklerin kabul edilmemesi çok eskiye dayanmaktadır. Hanefi mezhebinde, havanın açık ve görüşe engel bir durumun bulunmadığı durumlarda kuvvetli olan görüşe göre (Zâhiru'r-rivâye) Ramazan, Şevval ve Zilhicce hilâllerinin sübutu için tek hatta birkaç kişinin hilâli gördüğünü söylemesinin yeterli görülmeyip, sözleri kesin bilgi veya en az galip zan ifade edecek sayıda büyük bir kalabalığın hilâli gördüğünü söylemesinin aranması<sup>37</sup> bu konudaki şaibeli şahitliklerin kabul edilmemesinin en önemli göstergesidir.

Diğer taraftan eskiden beri bazı ilim adamları, doğru astronomik verilere uymayan rü'yet-i hilâl şahitliklerinin reddedilmesi gerektiğini hep ifade etmişlerdir. Bunu açıkça dile getiren ilk isim büyük Şafî fakihî İmamı Sübkî (Ö. 756H) olmuştur.<sup>38</sup>

20. yüzyıla gelindiğinde ilk defa Mısır Şer'î Mahkeme Başkanı Şeyh Mustafa Merâğî 1925 li yıllarda, hesapların rü'yetin imkansızlığını gösterdiği durumlardaki rü'yet-i hilâl şahitliklerinin reddedilmesi gerektiğini söylemiştir.<sup>39</sup>

Aynı yıllarda 26 aralık 1341 (1925) tarih ve 698 sayılı kanunla fiilen Türkiye'de, dini günlerin hesapla belirlenmesi uygulamasına geçildi ve dini günlerin tarihlerini tespit görevi Kandilli Rasathanesine verildi.<sup>40</sup> Kandilli Rasathanesinin kurucusu ve ilk müdürü Fatin Gökmen, Uluğ Bey ekolünün koyduğu kriterlere dayanarak modern astronominin imkanlarından da yararlanmak suretiyle dini hükümler uyarınca kameri ayların tespitini hilâlin görülebilirliği esasına göre yapmıştır.<sup>41</sup>

Daha sonra hesaplara ters düşen rü'yet-i hilâl şahitliklerinin reddedilmesi gerektiği yolundaki görüşler dile getirilmeye devam etmiş, nihayet Mecmau'l-Buhûsi'l-İslâmiyye'nin Kasım 1966 da Kahire'de yapılan üçüncü dönem toplantısında, hatalı olan rü'yete itibar edilmeyeceği ve kesin astronomik hesaplarla çelişen rü'yetin yanlış sayılacağı şeklinde; yine Mart 1973'te Kuveyt'te yapılan Din İşleri ve Evkaf Bakanları Konferansında, kesin hesaba aykırı olan rü'yetle amel edilemeyeceği şeklinde kararlar alınarak bu görüşler, ilmi konferans kararları haline gelmeye başlamıştır.

Kararın fikhî temellendirilmesi ise şöyle yapılmaktadır: Günümüzde astronomik veriler, hilâlin ilk defa ne zaman nerde hangi saat ve dakikada görüleceğini kesin bir şekilde ortaya koyabilmektedir. Bu kesin bir bilgidir (el-ilmu'l-kat'î).<sup>42</sup> Kesin bilgiye

<sup>37</sup> Yücel, "Hilâl", DîA. , XVIII/4

<sup>38</sup> Hancı, Evâilu'ş-Şuhûr, s. 21; Bakınız: Kamil Miras, *Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, VI/ 261

<sup>39</sup> Hancı, Evâilu'ş-Şuhûr, s. 21

<sup>40</sup> Yücel, , "Hilâl", DîA. , s. 8; Kamil Miras, *Tecrid-i Sari Tercemesi ve Şerhi*, VI/261-2

<sup>41</sup> Yücel, "Hilâl", DîA. , s. 8

<sup>42</sup> Reşid Rıza, *Tefsiru'l-Menârdan nakleden Celalettin Hancı, Evâilu'ş-Şuhûr...*, s. 22

ters düşen şahitliklere itibar edilmez. Bunun içindir ki şahitliğin mahsusa(duyu organlarıyla algılanabilen şeye) ters düşmemesi şarttır.<sup>43</sup>

Bu konuda önemli olan hesabı şer'i ölçüye göre yapmaktır. Konuyla ilgili ilmi konferanslarda da defalarca ifade edildiği gibi bu husustaki şer'i ölçü, hükmün, güneş battıktan sonra hilalin herhangi bir engel olmadığı takdirde yeryüzünden çıplak gözle görülebilecek şekilde ufuk üstünde bulunması esası üzerine kurulmasıdır. Çünkü şer'i deliller Ramazan ayının girişini ru'yete bağlamıştır. Bu itibarla ayın, ictima noktasından ayrılıp dünya, ay, güneş doğrusundan uzaklaşması ve güneş ışınlarının etkisinden kurtularak yeryüzünden görülebilecek hale gelmesi şarttır. Hesaplar bu esas üzerine kurulduğu takdirde, rü'yet-i hilal nefyedilmiş olmamakta tam tersine kameri aylar rü'yet-i hilale göre belirlenmiş olmaktadır.

## V. İHTİLAF-I METÂLİ MESELESİ VE GÜN KAVRAMI

"Metâl"i, "matla" kelimesinin çoğuludur. Matla' mastar olarak gök cisimlerinin doğması demektir. İsm-i mekan olarak ise gök cisimlerinin doğduğu yer anlamına gelmektedir.<sup>44</sup> "İhtilaf-ı metâli" tamlamasında doğuş yeri anlamıyla kullanılmıştır. Yerkürenin çeşitli bölgeleri itibariyle gök cisimlerinin doğuş yerlerinin zamansal farklılığını ifade eder. Rü'yet-i hilâl meselesinde ise hilâlin, yerkürenin değişik bölgelerinde farklı vakitlerde görülmesi demektir.

Yeryüzü küresel bir yapıda olduğu için, hilâl bir yerde görüldüğü zaman, o yerin daha batısında kalan bölgelerde büyük ölçüde aynı gün görüldüğü halde, o bölgenin doğusunda kalan yerlerde bir gün sonra görülür.

Kameri ay hilalin görülmesiyle başlayacağına göre, meselenin konumuzu ilgilendiren tarafı, hilâlin bir yerde görülmesinin, görüldüğü yerin dışındaki bölgeler için de geçerli sayılıp sayılmayacağı hususudur. Yani yalnızca hilâlin görüldüğü yerlerde mi Ramazana başlanıp bayram yapılacak yoksa tüm yeryüzünde bu rü'yete göre mi hareket edilecektir?

Bu mesele özellikle fıkıh kitaplarımızda geniş bir şekilde tartışılmıştır.<sup>45</sup> Bu tartışmaları da buraya aktarmaya ihtiyaç hissetmiyoruz. Çünkü bu tartışmalarda kendi dönemlerindeki astronomik verilerin etkisi bulunmaktadır. Netice itibariyle bir görüşe göre ihtilaf-ı metâlie itibar edilir. Yani her bölge, kendisinde hilâlin görülmüş olmasına göre hareket eder. Diğer görüşe göre ise ihtilaf-ı metâlie itibar edilmez. Yani yeryüzünün herhangi bir yerinden hilâl görülünce, dünyanın her tarafında bu rü'yete göre hareket edilerek Ramazana başlanır veya bayram yapılır.

İhtilaf-ı metâli meselesi, rü'yet-i hilâl ile ilgili ilmi toplantılarda defalarca ele alınmış, tartışılmış ve genellikle ihtilaf-ı metâlie itibar edilmemesi doğrultusunda kararlar alınmıştır. İhtilaf-ı metâlie itibar edilmesi halinde bunun sınırlarını belirleme meselesi ortaya çıkacaktır. Sınırların belirlenmeye kalkılması ise önemli problemlere

<sup>43</sup> "Şehadetin mahsûsa muhalif olmaması şarttır. Binaenaleyh göz ile görülen veya sair havasdan biri ile anlaşılın bir mahsûsun hilafına ikame edilen beyyine, tevatür halinde de bulunsa makbul olmaz. Çünkü bu şehadetin doğru olmadığı zahirdir. " Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, İ. Ü. Hukuk Fakültesi yayını, Nazir Akbasan Matbaası, İst. 1952, VI/337

<sup>44</sup> Ahmed Asım Efendi, *el-Okyanusu'l-Basit fi Tercümeti'l-Kâmûsi'l-Muhit*, İst. 1250H, II/632; Şemsettin Sami, *Kâmûsi Türkî*, ilgili mad.

<sup>45</sup> Bu konudaki tartışmalann özeti için bakınız: Yücel, "Hilâl", *DİA.*, XVIII/3-4; Muhammed Ali Sayis, *Tevhîdu Bidâiyâtî's-Şuhûri'l-Kameriyye*, Mecelletu Mecma'i'l-Fikhi'l-İslâmî, ed-Devratu's-Sâliise, el-Adedü's-Sâlis, el-Cüz'ü's-Sânî, s. 938-947.

yol açacaktır. Fıkıh kitaplarında yer alan ve on asırdan daha önceki zamanlar için dile getirilmiş bulunan sefer mesafesi gibi kriterlerin ilmi açıdan geçerli olmayacağı açıktır.

Hilâl, ilk defa görülmeye başladığı boylamın her tarafından değil, ancak belli bir kısımdan görülmektedir. Söz gelimi hilal, güney yarım küredeki herhangi bir boylamdan itibaren görülmeye başladığında aynı hizada yer alan kuzey yarım küreden hatta güney yarımküredeki aynı hizadaki bazı yerlerden bile görülmeyebilir. Bu durumda enine veya boyuna birbirine yakın bulunan, hatta bazen aynı ülke ve aynı vilayet içinde yer alan bazı bölgelerde Ramazana başlanıp, bayram yapılıp bazılarında başlanmaması gibi bir durum ortaya çıkar. Bu da hem ilmi açıdan hem de uygulama açısından uygun değildir. Fakat ihtilaf-ı metâlie nereye kadar itibar edilmeyecektir?

Ayın yer yüzünde ilk defa görüldüğü andan itibaren bir günlük süre zarfında dünyanın her tarafında kameri aya girilmiş olur. Yeryüzü elipsvari küre şeklinde bir yapıya sahiptir. Kutup bölgelerinin dışında her an yer yüzünün bir yerinde güneş doğarken bunun mukabili olan yerinde güneş batmaktadır. Her an yeryüzünün yarısı gece yarısı gündüzdür. Yuvarlaklığı sebebiyle yer kürenin bir başlangıç veya bir bitiş noktasından söz edilemez. Gece ve gündüz, durmaksızın belli bir süratle birbirini takip etmektedir. Gecenin ilerleyen ucu, gündüzü sona erdirerek yol alırken; gündüzün ilerleyen ucu da geceyi sona erdirerek seyretmektedir. Buna göre tarih itibariyle gün değişiminin nereden başladığı sorusunun cevabı tamamen itibari olacaktır. Nitekim bugün kabul edilen 'Tarih değişim çizgisi' bazı uyarlamalarla Greenwich'in tam mukabili olan 180° boylamının geçtiği hat olarak alınmaktadır ki, Greenwich'in 0 boylamı kabul edilmesi de bunun mukabili olan 180° boylamının Tarih değişim çizgisi olarak alınması da tamamen itibaridir. Kültürel olarak İngiltere'nin hakim olduğu bir dönemde biraz da Greenwich'in mukabili olan 180° boylamının Büyük Okyanustan geçiyor olmasından dolayı doğal olarak buna yardımcı olması sebebiyle Miladi tarihlerde tarih değişimi için böyle itibari bir belirlemeye gidilmiş; bu hattın doğusu ile batısı arasında tarih olarak gün farkı var kabul edilmiştir. İtibari olarak, mesela bu hayali hattın doğusu pazartesi iken batısı pazardır. Doğusunda sözgelimi ayın sekizi iken batısında yedisidir. Belirttiğimiz gibi bunlar itibaridir. Yani öyle kabul edildiği ve kararlaştırıldığı için, bu şekilde olmaktadır. Yoksa doğal olarak bu hayali hattın geçtiği yerin diğer yerlerden bir farkı yoktur.

Gün, Güneşin veya bir yıldızın öğle çemberin(meridyen)den art arda iki üst geçişi arasındaki zaman aralığıdır.<sup>46</sup> Ancak günün başlangıç noktası da itibaridir. Bununla birlikte Milâdî takvimde gecenin on ikisi günün başlangıcı olarak kabul edilmektedir. Hicrî takvimde ise günün başlangıcı güneşin battığı andır. Bu durumda Hicrî gün, çoğu zaman, iki Milâdî güne dağılmaktadır. Buna göre ister istemez Ramazanın başlangıcı veya bayram günleri Milâdî gün itibariyle ikinci güne sarkmaktadır. İşte bu noktada, Milâdî tarih itibariyle ikinci güne sarksa bile Hicrî gün esas alınarak 24 saat içinde yeryüzünde peyderpey Ramazana başlanıp bayram mı yapılmalı yoksa bugün her alanda kullandığımız Milâdî takvimin günleri esas alınarak mı Ramazana başlanıp bayram yapılmalı? Sorusu gündeme gelmektedir. Burada hesap yapılırken

<sup>46</sup> Türk Ansiklopedisi, MEB yayını, 18/169

benimsenecek sistemin tespiti rol oynamaktadır. Şimdi de bu hususta uygulanan veya uygulanmasa bile teklif edilmiş bulunan bazı sistemlerden bahsedelim.

## VI. SİSTEMLER

Bu hususta kavuşum anından başlamak üzere hilalin çıplak gözle yeryüzünden görülmesi esasına kadar çeşitli teklif ve uygulamalarla karşılaşılacaktır. Tespit edebildiğimiz bazı teklif ya da uygulamalar şöyle:

Ahmet Muhammed Şakir, rü'yetin mümkün olup olmamasının bir tarafa bırakılarak, kameri ayın başlangıcı olarak Ayın Güneşten sonra batmış olmasının esas alınması gerektiğini savunmaktadır.<sup>47</sup>

Bu sistem, hilâlin görülebilirlik esası üzerine kurulmuş değildir. Dolayısıyla hilâlin görülerek kameri aya başlanması ihtimalini ortadan kaldırmak gibi önemli bir dezavantaja sahiptir. Çünkü hesaplara göre ilk defa nerede ne zaman Güneşin aydan önce batacağı bellidir. Bu durumda kameri ayın başlangıcı, hilâlin görülebilirlik esasına dayanmamış olacaktır.

Önceleri kameri ayın başlangıcı için, kavuşum anının üzerinden 12 saat geçmiş olmasını dikkate alarak kameri aybaşlarını tespit eden Suudi Arabistan, 1420 H. Yılından itibaren kararını değiştirerek Mekke saatine göre Güneşin Aydan önce batmış olmasını esas alarak kameri ay başlarını belirlemeye başlamıştır.<sup>48</sup>

Başta Malezyalı meşhur astronom Muhammed İlyas olmak üzere bazı uzmanlar, Dünyanın üç coğrafi bölgeye ayrılarak her bölge için müstakil hicrî takvimler yapılması ve bu bölgelerden her birinin, kendisinde rü'yet-i hilâlin gerçekleşip gerçekleşmemesinin esas alınmasını teklif etmektedirler. Bu sisteme göre 180°-160° doğu boylamları arası bir bölge; 60° doğu- 20° batı boylamları arası bir bölge ve 20° batı boylamından itibaren de bir bölge olmak üzere yeryüzü üç bölgeye ayrılmakta bu üç bölgenin her biri kendisinde rü'yet-i hilâlin görülmesini esas almaktadır.<sup>49</sup>

Bu sistemde her bölge kendisinin herhangi bir cüz'ünde hilalin görülmesine göre hareket edeceği için hilal her bir bölgenin en batısında görülmüş olsa bile bölgenin doğu tarafı henüz imsak vaktini geçmemiş olacağından fikhî açıdan bölge içinde bir problem ortaya çıkmayacaktır. Sistemin olumlu tarafı budur. Ancak bu sistemin de olumsuz tarafları bulunmaktadır.

Bu sistemin olumsuz taraflarından biri, birliği sağlayamamasıdır. Şöyle ki: Hilâl, ilk defa en doğudaki bölgeden görülmeye başladığında, yeryüzünde birlik sağlanabilirse de batıya doğru ilk defa, ikinci ve üçüncü bölgelerden görülmeye başladığında birlik bozulacaktır, aynı günde Ramazana başlama veya bayram yapma imkanı kalmayacaktır.

Bu sistemin diğer bir olumsuz tarafı da bölgelerin arasının bıçak keser gibi birbirinden ayrılmasının, ülke bölünmesi veya yan yana ülkelerin birbirinden ayrılması yahut da hilalin görüldüğü geceye iştirak eden bazı yerlerin, sırf belirlenen bölgede yer almış olmasından dolayı bölgeden koparılmasına yol açmasıdır.

Rü'yet-i hilal esas alınarak kamerî ayın ilk gününün belirlenmesindeki kriterlerden biri, hilâlin görüldüğü akşamın gecesine iştirak eden (yani hilâl görüldüğünde

<sup>47</sup> Ahmet Muhammed Şakir, *Evâilu's-Şuhûri'l-Arabiyye Hel Yecûzü şer'an İsbâtühâ bi'l-Hisâbi'l-Felekî*, 'Dini Günlerin Tespitinde hesaba Güvenilebilir mi?' başlığıyla çeviren: Rahmi Yaran, Diyanet İlmî Dergi,

<sup>48</sup> Muhammed Şevket Udeh, *Takvîmu Nisebî'l-Hatai fi tahdîdi Evâlli's-Eşhuri'l-Hicriyye fi'l-Ürdün*, s. 19

<sup>49</sup> Bakınız: Muhammed Şevket Udeh, *et-Takvîmu'l-Hicrî el-Âlemî*.

henüz imsak vaktine girmemiş olan) yerlerde, o gecenin sabahının kamerî ayın ilk günü kabul edilmesi, imsak vaktini aşmış olan yerlerde ise bir sonraki sabahın kamerî ayın ilk günü olarak benimsenmesidir. Ancak böyle bir uygulamada zaman zaman bazı problemler ortaya çıkabilecektir. Çünkü herhangi bir yerde hilal görüldüğünde dünyanın her yerinde vakit ve saat aynı değildir. Hilâl ilk defa yaklaşık 60° doğu boylamından daha önceden itibaren görülmeye başlarsa aynı gün içinde batıya doğru dünyanın her yerinde oruca başlanması veya bayram yapılması mümkün ise de rü'yetin ilk defa 60° doğu boylamından daha batıdan itibaren görülmeye başlaması durumunda doğudaki bazı bölgelerde gün değişmiş ve imsak vakti geçmiş olacaktır. Bu itibarla "Hilalin görüldüğü yerin gecesine iştirak eden bölgelerde" oruca başlanması veya bayram yapılması her zaman birliği sağlayamayacaktır.

Böylece bazı durumlarda ister istemez, Milâdî gün itibariyle iki farklı günde oruca başlanmış veya bayram yapılmış olacaktır. Bu durum, bu sistemin olumsuz taraflarından biridir. Bir diğer olumsuz tarafı da bazen aynı bölge veya aynı ülkenin ikiye bölünmesi durumunun ortaya çıkmasıdır. Sözgelimi hilâl görüldüğü esnada Türkiye'nin ortalarına doğru mesela Ankara'da imsak vakti ise Ankara'dan batısının oruca başlaması, doğusunun ise bir gün sonra başlaması gibi bir tablo ortaya çıkacaktır. Bu da pratik açıdan bir çok problemi beraberinde getirir. Bunun çözümü için ülkelerin bölünmemesine gidilmesi şeklindeki bir tercih de yeterli bir çözüm olmaz. Çünkü bu, sistemden taviz vermek olur. Kaldı ki yan yana ve birbiriyle sıkı sıkıya irtibatlı ülkeler açısından bakıldığında tek ülke için söz konusu olan mezkur problemler ortadan kalkmış olmaz. Söz gelimi Batı Trakya ile Türkiye veya Nahçıvan'la Türkiye birbirinden nasıl koparılacaktır? Görüldüğü gibi mücerret ülkenin bölünmemesi de bir çözüm getirmemektedir.

Atlas Okyanusunun doğal ayırım noktası kabul edilerek dünyanın iki bölgeye ayrılması. Bu sisteme göre hilal ilk defa Afrika'nın en batı noktasından daha önce görüldüğü zaman tüm dünyada aynı gün oruca başlamak veya bayram yapmak mümkün olacaktır. Ancak, ilk defa bu noktadan daha batıdan itibaren görülmeye başlarsa Amerika Kıtasındaki Müslümanlar bir gün önce Ramazana başlamış veya bayram yapmış olacaklardır.

Bu sistem bir bakıma Fatin Gökmen'in uygulamasıyla aynıdır. Çünkü Fatin Gökmen Fas'ta Atlas Dağlarında Merakaş'ın güneyindeki 4300 metre yükseklikteki en yüksek tepeyi rasat yeri olarak esas alıp, hesaplarını mevhum bir gözlemcinin buradan hilali görebilme imkan ve şartlarına göre yapmıştır.<sup>50</sup>

Herhangi bir yerde güneş ve ayın batışı, o yerin doğusunda bulunan yerlerden daha sonra olduğu için, hilalin daha doğuda görülmesi durumunda, aynı gün daha batıdaki bölgelerde de görülmesi mümkündür. Buna göre Fatin Gökmen'in hesaba esas aldığı Fas'ta görülemeyeceği gün Hilâl'in daha doğuda hiçbir yerde görülmesi mümkün değildir. Dolayısıyla bu noktaya göre yapılan hesapla Avrupa, Asya, Afrika ve Avustralya'da aynı gün oruca başlanması ve bayram yapılması mümkün olabilecektir. Ancak hilalin ilk defa daha batıda, mesela Atlas Okyanusu üzerinde veya Amerika'da görülmesi halinde ise Avrupa, Asya ve Afrika ülkelerinden hiçbirinde aynı gün hilal görülemeyeceğinden, Amerika Kıtasındaki Müslümanlar bir gün önce Ramazana veya bayrama girebileceklerdir.

<sup>50</sup> Yücel, , "Hilâl", DiA. , XVIII/3-4



Bu sistem bir çok durumda bütün dünyada bazı durumlarda ise Avrasya, Afrika ve Okyanusya'da daha gerçekçi bir şekilde birliği sağlaması açısından avantajlıdır. Bu sistemin bir diğer avantajı da hilalin ilk defa Atlas Okyanusundan daha batıdan itibaren görülmeye başladığında çoktan gündüze girmiş, hatta öğle vaktini geçmiş uzak doğudaki insanları diğerleriyle birlikte harekete zorlamamasıdır.

Bu sistemin dezavantajı ise, bazı durumlarda dünyada birliği sağlayamamasıdır. Bir diğer dezavantajı ise özellikle hilal ilk defa yaklaşık 60° doğu enleminden daha batıdan itibaren görülmeye başladığında doğuda bazı yerlerde imsak vaktinden çıkılmış olmasına rağmen o bölgeleri de birlikte harekete zorlamasıdır. Ayrıca Hilâlin Atlas Okyanusu üzerinde veya Amerika'nın doğusunda görülmesi hallerinde henüz Afrika ve Avrupa'nın batısı geceden çıkmamış olacaktır. Buna rağmen kamerî güne başlayamayacaklardır.

Ülkemizde 1974 yılına kadar bu sistem uygulanmıştır. Şimdi ise İstanbul Rü'yet-i hilâl Konferansı kararları doğrultusunda hilâl dünyanın neresinde görülürse görülsün; kamerî ay buna göre başlatılmakta ve dini günler hesaplanırken bunun Milâdî tarih itibariyle de uyumlu olmasını sağlayacak bir sisteme göre hareket edilmektedir. Buna göre yeryüzünün herhangi bir noktasında hilal görüldüğü anda Greenwich saati itibariyle gece 24 olmamışsa o gecenin sabahı kamerî ayın ilk günü kabul edilmekte ve buna göre Ramazan başlatılmakta veya bayram yapılmaktadır. Hilal görüldüğünde Greenwich'e göre saat 24. 00'ü geçmişse kamerî ayın ilk günü olarak o gecenin sabahı değil bir sonraki sabah kabul edilmekte ve buna göre Ramazan başlatılmakta veya bayram yapılmaktadır.

Bu sistemin en avantajlı tarafı, tüm dünyada Miladî gün itibariyle birliği sağlamasıdır. Hem hilâlin görülebilirlik esasına göre hareket edilerek Rü'yet-i hilâl nefyedilmemekte hem de birlik sağlanmış olmaktadır.

Bu sistemin olumsuz tarafı ise şudur:

Dinî günlerin belirlenmesi, kamerî ay ve kamerî gün esasına dayanır. Halbuki bu sistemde kamerî ayın başlangıcı, Miladî gün sistemine göre belirlenmektedir. Çünkü kamerî gün, güneşin batışından güneşin batışınadır. Hilâlin ilk defa akşam görülmesiyle kamerî ay -buna bağlı olarak da kamerî gün- başlar. Bir sonraki hilâlin ilk defa görülmesiyle de kamerî ay ve bu ayın son günü nihayete erer. Şu kadar var ki, bugün artık milâdî günün kullanımı her alanda hayatımıza girmiş bulunmaktadır. Bu maslahat, göz önüne alınabilir. Diğer taraftan bu sistem, yeryüzünde kamerî ayın, rü'yet-i hilâle dayalı olarak başlaması konusunda birliği sağlayabilecek yegane sistemdir. Bu hususun da gözden uzak tutulmaması gerekmektedir.

Kamerî ayın başlangıcı için kavuşum anını esas alan sistem. Bu sisteme göre kavuşum gece yarından önce gerçekleştiğinde o gecenin sabahı kamerî ayın ilk günü kabul edilmekte, gece yarından sonra gerçekleştiğinde ise kamerî ayın ilk günü o sabah değil müteakip sabah olmaktadır. Bu sistem astronomik ayı esas alan bir sistemdir. Rü'yet-i hilâli esas almamaktadır.<sup>51</sup>

Kavuşum güneş batmadan önce gerçekleştiğinde o gecenin sabahını kamerî ayın ilk günü kabul eden sistem.<sup>52</sup> Bu sistem de rü'yet-i hilali dikkate almamaktadır.

<sup>51</sup> Muhammed Şevket Udeh, *Takvîmu Nisebî'l-Hatai fî tahdîdi Evâilî'ş-Eşhuri'l-Hicriyye fi'l-Ürdün*, s. 10

<sup>52</sup> Muhammed Şevket Udeh, *Takvîmu Nisebî'l-Hatai fî tahdîdi Evâilî'ş-Eşhuri'l-Hicriyye fi'l-Ürdün*, s. 10

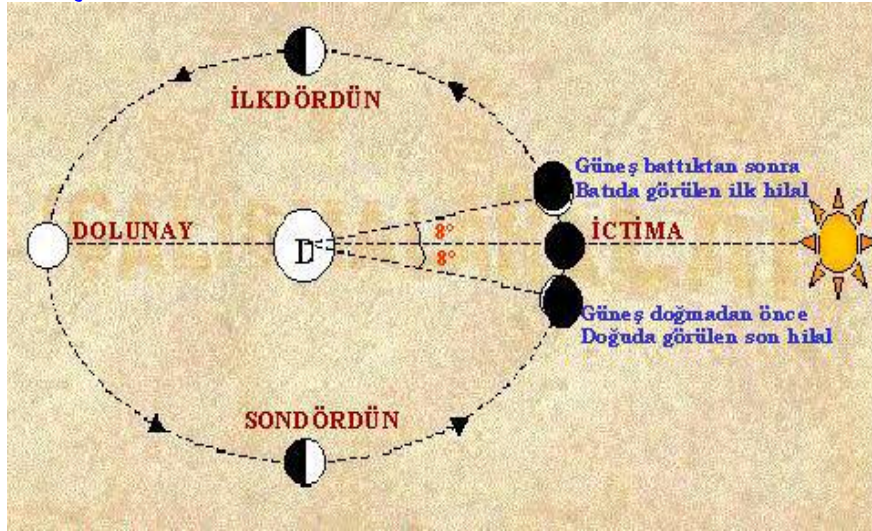
## VII. BAZI TEKNİK BİLGİLER

"Ayın yer etrafındaki bir dönüşü, 27 gün 7 saat 43 dakika 25 saniyedir; fakat yerin güneşin etrafında dönmesi sebebiyle bu hareketini 29 gün 12 saat 44 dakika 3 saniyede (29. 53 gün) tamamlar. Bu süreye sinodik ay veya kavuşum ayı adı verilir.

Kendi çevresinde yalnız bir defa döndüğü bu süre içinde güneşe oranla dünya ile birlikte konumu değişir ve daima aynı yönden görünen yüzündeki belli alanların aydınlanması ile ay safhaları meydana gelir.

...  
Ay yer etrafındaki yörüngesi üzerinde güneş ile yer arasında aynı doğrultuda bulunduğu zaman güneş ile beraber doğar ve batar. Bu konumda bütün bir gün ufuk üzerinde bulunmasına rağmen güneş ışınları sebebiyle görülmez; kısa bir süre sonra güneşin doğu tarafına geçer ve güneş battıktan sonra ince parlak bir hilâl şeklinde görülür."<sup>53</sup>

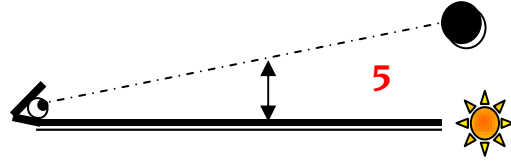
Şekil 1



İKTİMA (Kavuşum)

Ay, Dünya etrafında belirli bir yörünge üzerinde dolanmakta ve bu dolanımını 29. 53 günde tamamlamaktadır. Ay, yörünge üzerinde her dolanmasında bir kez güneş ve dünyanın arasına girerek aynı doğrultuya gelmektedir. Şekil 1'de görüldüğü gibi Güneş, Ay ve Dünya üçlünün aynı doğrultuya geldiği bu ana içtima veya kavuşum denir ki bu, astronomik aybaşının başlangıcıdır. İctima anında ayın karanlık yüzü dünyaya dönük olduğu için dünyanın hiçbir yerinden hilal kesinlikle görülmemektedir

<sup>53</sup> Muammer Dizer, "Ay", DİA. , IV/183



Şekil 2

**RU'YET** : Kameri ay Hilalin görülmesi ile başlamaktadır. Hilalin görülebilecek bir parlaklığa ulaşması için de şekil 1'de görüldüğü gibi içtima doğrultusundan en az  $8^{\circ}$  açılması ve şekil 2'de görüldüğü gibi güneş battığı anda hilalin ufuk yüksekliğinin en az  $5^{\circ}$  olması gerekmektedir. Bu şartların dışında güneşin ışınlarından dolayı hilalin görülmesi kesinlikle mümkün değildir.

(Sekiller [www.diyaret.gov.tr](http://www.diyaret.gov.tr) adresindeki Vakit Hesaplama Bilgileri'nden alınmıştır. )

Hilâlin görülebilmesi için, mevsimlere göre kavuşum üzerinden 10-17 saatlik bir sürenin geçmesi gerekmektedir. Bu süreden daha önce hilâlin görülmesi mümkün değildir.<sup>54</sup>

Hilâlin görülebilmesi için ayın güneşten 25 dakika kadar geç batması gerekmektedir. Aksi halde çok zayıf ve ince olan hilâl parlaklığının, güneş battıktan sonra ufka yansıyan ışınlar sebebiyle görülmesi mümkün olmaz.<sup>55</sup>

## VIII. SONUÇ

İslam evrensel bir dindir ve kıyamete kadar geçerlidir. Müslümanlar da tek bir ümmettir. Dinde tefrikaya düşmek ve anlamsız ihtilaflara sürüklenmek caiz değildir. Yüce Allah şöyle buyurmaktadır.

"Şüphesiz bu tek ümmet olarak sizin ümmetiniz, ben de sizin Rabbinizim. Öyleyse sadece bana kulluk edin".<sup>56</sup>

"Hep birlikte Allah'ın ipine sınımsız sarılın ve tefrikaya düşmeyin..."<sup>57</sup>

Allah Teala ayrılıktan sakınma konusunda da Müslümanları şöyle uyarmaktadır: "Kendilerine apaçık deliller geldikten sonra bölünüp parçalanıp ayrılığa düşenler gibi olmayın. İşte bunlar için büyük bir azap vardır."<sup>58</sup>

"Dinlerinin bütünlüğünü bozarak parça parça edip gruplara fırkalara ayrılanlara gelince; sen hiçbir şekilde onlardan sorumlu değilsin. Onların işi ancak Allah'a kalmıştır. Sonra Allah onlara yapmakta oldukları şeyleri haber verecektir."<sup>59</sup>

<sup>54</sup> Yücel, "Hilâl", DiA. , XVIII/8

<sup>55</sup> Yücel, "Hilâl", DiA. , XVIII/8

<sup>56</sup> Enbiya /92

<sup>57</sup> Âl-i İmrân 3/103

<sup>58</sup> Al-i İmran 3/ 105

<sup>59</sup> En'am /159

Müslümanların bu kardeşlik ruhuyla hareket ederek bu problemi çözmeleri zor değildir. Problemin çözümü için önemli toplantılar yapılmış ve kararlar alınmıştır. Bu kararların hayata geçirilmesi halinde problem büyük ölçüde ortadan kalkacaktır. Ancak bu kararların hayata geçirilebilmesi için İslam ülkeleri arasında konuya ilişkin ortak bir siyasi iradenin oluşmasına ihtiyaç vardır.

Hiç şüphesiz şer'i kriterler kutsal birer emanettir. Hiç kimse bu kriterleri değiştiremez, tahrif edemez. Bu konudaki şer'i kriter, hilalin ya hakikaten veya hükmen rû'yetidir. Bu sebeple konuyla ilgili hükmü ictima anına veya başka bir ölçü üzerine değil, rû'yet-i hilal üzerine bina etmek gerekiyor. Çünkü bu sistem, hem hesaba göre hem de bizzat gözle görme esasına göre geçerli olduğu için rû'yeti nefyetmeden meseleye çözüm getirmektedir. Bu konuda elbette astronomik hesaplardan yararlanılacaktır. Çünkü astronomik hesaplar artık kesin bilgiler ortaya koyabilmektedir. Zira uzun yıllardır süren rasat ve gözlemlere dayanmaktadır. Hiç kimsenin bunu reddetmesi mümkün değildir. Bu hesaplar Allah'ın kâinata yerleştirdiği harika nizamın bir yansımasıdır.

## ÇOCUĞUN DÎNÎ EĞİTİMİNDE KULLANILAN BİR HADÎS VE TAHLÎLİ (...Çocuğunuz 10 yaşına geldiğinde namaz kılmazsa dövünüz...)

Mustafa ERTÜRK\*

### **A SURVEY OF A HISTORICAL HADITH: "...BEAT UP YOUR CHILD IF HE/SHE DOES NOT PERFORM THE RITUAL PRAYER (SALÂH). . "**

This article deals with a historical hadith (the prophetic saying) which allegedly orders parents as follows: "when a child is seven years old, teach (or order) your child to perform the ritual prayer (which is called "salât"); when he/she is ten years old (and if he/she does not perform it), beat up him/her. " Over fourteen centuries, in all over the Muslim countries, most of the Muslim scholars have practiced this saying as a prophetic hadith or His Sunnah in their Islamic education, especially teaching the prayer. In fact, when we investigate this saying in all the documentary books and compare the Prophet Muhammad's behaviors to children and other Muslims, firstly we can see clearly that this hadith is definitely in contradiction to the Prophet Muhammad's deeds (Sunnah). Secondly, in terms of the verification of its isnads, the so-called hadith is not a sound one (sahih); but it is weak (da'if) unlike the claim of certain scholars.

### **Giriş:**

**N**ebevî Sünnet Hz. Peygamber tarafından İslâm'ın pratik hayata yansıtılmış ve Müslümanların da asırlardır kendi yaşantılarını tanzimde devamlı göz önünde bulundurdukları İslâmî bir kriterdir. Nebevî Sünnetin ferdi ve sosyal hayattaki bu otoritesi, Allah'ın Muhammed'e (a. s. ) verdiği yetki ile onun etkili' olmasından kaynaklanmaktadır. Peygamber'in en güzel örnek (üsve-i hasene) vasfına sahip kılınma-

\* Doç. Dr. , Gazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. merturk38@hotmail. com

Bu araştırmayı değişik safhalarda okuyarak katkılarını esirgemeyen Sayın Prof. Dr. M. Hayri Kırbaoğlu'na, Prof. Dr. Mualla Selçuk'a, Doç. Dr. Ahmet Yücel'e, Doç. Dr. M. Emin Özaşar'a, Doç. Dr. Salim Öğüt'e, , Doç. Dr. Fazlı Arabacı'ya, Yrd. Doç. Dr. Mahmut Kavaklıoğlu'na, Yrd. Doç. Dr. Naci Kula'ya ve Araş. Gör. Kaşif H. Okur'a sonsuz teşekkürlerimi sunarım.

<sup>1</sup>Mesela bk. el-Haşr (59), 7; Âl-i İmrân (3), 31; en-Nisâ (4), 59.

sının Müslümanlar için önemli bir kriter olması<sup>2</sup> elbette onun sözlerinin, fiillerinin ve her türlü hareketinin de pratik hayatta bir iz düşümü olacaktır. Bilinen bir gerçektir ki teoride söylenen herhangi bir söz eylemde gerçekleşmez ise o sözün gücü ve etkinliği azalır ya da hiç gerçekleşmeyebilir. Dolayısıyla eğitim ve öğretimde bir sözün etkinliği eyleme dönüşmesiyle birlikte daha fazla kuvvet kazanacaktır. Bu çerçeveden bakıldığında esas alınacak husus sözden ziyade, herhangi bir hareketin daha etkin olmasını gerektirdiğidir. Peygamber de (a. s. ) hem sözü hem de yaptığı uygulamalarla sahâbeyi eğitirken daima onlara örnek olmuş, fiillerine dikkat etmiş, söylediğini pratiğe aktarmış, böylece o sözün etkinliğini daha fazla kuvvetlendirmiştir. Kendisinin yapmadığı, yapmayacağı ve yapılmasını da asla tasvip etmediği uygulamaları da özellikle dinle ilgili hususlarda, başkalarının yapmaması gerektiğini sürekli vurgulamıştır. Nitekim "Yapmadığınız şeyleri niçin söylersiniz"<sup>3</sup> âyeti de buna açıkça işaret etmektedir. Bu sebeple Hz. Peygamber'in yapılmasını dahî tasvip etmediği dinî bir konuda kendisinin söz söylemesi de bu bağlamda elbette mümkün gözükmemektedir. Ancak hadîs kitaplarında Hz. Peygamber'in hayatında tatbik etmediği ve edilmesini tavsiye etmediği, fakat ona isnad edilen bazı sözlerle rastlamaktayız. Bu araştırmada asırlardan beri Müslümanlar tarafından uygulana gelen ve bu uygulamanın da dînî bir kaynağı kabul edilen ve şimdiye kadar ayrıntısıyla tetkik edilmemiş böyle bir rivayet üzerinde durmak istiyoruz.

Bu rivayet İslâm Dîninin pratik uygulamalarından namazın çocuklara öğretilmesiyle ilgili olup, hadîs kaynaklarında birbirine yakın lafızlarla nakledilmiştir. Söz konusu rivayet bütün tarîkleri dikkate alınarak Türkçe'ye de şu şekilde tercüme edilmektedir:

"Çocuğunuz (sabî, evlâd, sıbyân, ğulâm) yedi yaşına geldiği zaman ona namazı öğretiniz (emrediniz), on (veya on üç) yaşına geldiğinde namaz kılmaz ise dövünüz, bu yaştan itibaren de yataklarını ayırınız. "

Söz konusu rivayet klasik hadîs kaynaklarından İbn Ebû Şeybe'nin (ö. 235/849) *el-Musannef*'inde, Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *Müsned*'inde, Ebû Dâvud (ö. 275/888) ve Tirmizî'nin (ö. 279/892) *Sünen*lerinde, İbn Huzeyme'nin (ö. 311/923) *Sahîh*'inde, Taberânî'nin (ö. 360/971) *el-Mu'cemü'l-Kebîr*'inde, Dârekutnî'nin (ö. 385/995) ve Beyhakî'nin (ö. 458/1066) *Sünen*leri ile Hâkim en-Neysâbü'rî'nin (ö. 405/1014) *el-Müstedrek*'inde ve bu kitaplarla ilgili şerh ve câmi türü eserlerde zikredilmektedir. <sup>4</sup> Ayrıca bu rivayet İslâm eğitimiyle alâkalı hem geçmişte<sup>5</sup>, hem de gü-

<sup>2</sup> el-Ahzâb (33), 21.

<sup>3</sup> es-Saff (61), 2.

<sup>4</sup> İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef fi'l-efhâdis ve'l-âsar* (nşr. Saîd Muhammed el-Lihâm), Beyrut 1989, I, 381-382; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 404; Ebû Davud, "Salât", 25, hadîs no:494-495; Tirmizî, "Mevâkîf", 187, hadîs no:407; Ebû Bekir Muhammed b. İshâk İbn Huzeyme, *Sahîh* (nşr. M. Mustafa el-A'zamî), Beyrut 1980, II, 101-102; Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *Sünen* (nşr. Dârü İhyâi't-türâsî'l-arabî), Beyrut 1993, I, 231; Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr* (nşr. Hamdî Abdülmecîd el-Halefî), Mevsil 1985, VII, 115, hadîs no: 6546-6549; Ahmed Abdurrahman el-Bennâ, *el-Fethu'r-Rabbânî*, II, 237; Hâkim en-Neysâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-sahîhayn* (nşr. Yusuf Abdurrahman el-Mar'aşlî), Beyrut trs. , I, 197, 258; Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ* (nşr. Muhammed Abdülkâdir 'Atâ), Beyrut 1994, II, 22, 323-324, III, 119; Nureddin Ali b. Ebû Bekir el-Heysemî, *Mecma'u'z-zevâid ve menbe'u'l-fevâid* (nşr. Arû'l-kitâbi'l-arabî), Beyrut 1982, I, 294.

<sup>5</sup> Mesela bk. Muhammed b. Sahnûn, *Âdâbü'l-mualimîn* (nşr. Muhammed el-Arûsî), Tunus 1972, s. 109; a. mlf. , *Eğitim ve Öğretim Esasları* (trc. M. Faruk Bayraktar), İstanbul 1996, s. 61; Muhammed b. Sahnûn, *el-Müdevenetü'l-Kübrâ*, Kahire 1324, I, 102; Muhammed b. Mahmûd b. el-Hüseyn el-Üsrûşenî, *Câmi'u ahkâmî's-siğâr* (nşr. Ebû Mus'ab el-Bedrî-Mahmud Abdurrahman Abdülmun'im), (I-II), Dârülfazile, Kahire, I, 36; Ebû'l-

nümüzde<sup>6</sup> yazılan eserlerde de çocuklara namazın hangi yaşlarda ve nasıl öğretilceğini belirtmek için referans olarak gösterilmekte ve rivayetin içeriğine yönelik tavsiyelere devam edilmektedir.<sup>7</sup>

Dînin ve özellikle namazın öğretilmesinde bir metodun kaynağı kabul edilen bu rivayetin en azından *klasik hadis usulü kriterlerine* göre gerçekten *sahîh*<sup>8</sup> olup olmadığı tartışılmamış, ne senedi ne de metni ayrıntısıyla tahlil edilmiştir. Aksine, Hz. Peygamber'in gerçek bir sözü imiş gibi kabul edilerek değerlendirmeler ve yorumlar yapılmıştır. Bu sebeple biz bu rivayeti İslâm'ın gerçek eğitim metoduna ve özellikle Hz. Peygamber'in sünnetine uygun olup olmadığını gerek senediyle gerekse metniyle değerlendirmek istiyoruz.

Bu çalışma üç ana başlık altında incelenecektir: Birincisi incelemesini yapacağımız hadisin sened yönünden tetkiki, ikincisi o hadisin metniyle alâkalı hususların incelenmesi ve üçüncüsü ise modern din eğitimcilerin hadiste zikredilen konularla alâkalı bir kısım değerlendirmeleri ele alınmıştır.

→

Hasen Ali b. Muhammad el-Kâbisî, *İslâm'da Öğretmen ve Öğrenci Meselelerine Dair Geniş Risale (er-Risâletü'l-mufasssali ahvâli'l-müteallimîn ve ahkâmî'l-muallimîn ve'l-müteallimîn)*, (trc. Süleyman Ateş – Hıfzırrahman R. Öymen), Ankara 1966, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yayınları, s. 44; Muhammed b. Mahled, "Ahibârü's-sığâr" (nşr. Abdullah Kenûn), el-Akademiyeye, sy. 3, Rabat 1986, (s. 113-146), s. 139.

<sup>6</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, İstanbul trs. , Bilmen Yayınevi, s. 105; Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Riyâzü's-sâlihîn - Peygamberimizden Hayat Ölçüleri* (trc. M. Yaşar Kandemir-İ. Lütü Çakan-Raşit Küçük), İstanbul 1997, II, 390-391; İbrahim Canan, *Peygamberimizin Sünnetinde Terbiye*, İstanbul, trs. , Tuğra Neşriyat, s. 132-133, 309; a. mlf. , "Aile Reisi ve Baba Olarak Hz. Peygamber", Hz. Peygamber ve Aile Hayatı, İstanbul 1989, s. 333-334; M. Zeki Duman, *Kur'an-ı Kerim'de Adâb-ı Muâşeret Görü Kuralları*, İstanbul 1986, Tuğra Neşriyat, s. 160, 165-166 (391 nolu dn. ); Hayati Hökelekli, "Çocuk", DİA, VIII, İstanbul 1995; Mehmet Emin Ay, *Din Eğitiminde Müakâfat ve Ceza*, İzmir 1995, S. 74-77, 181, 182; Abdullah Nâsîh Ulvan, *İslamda Aile Eğitimi* (trc. Celal Yıldırım), Konya 1991, I, 140, II, 119.

<sup>7</sup> Ne yazık ki zaman zaman bu rivayetin bazı gazetelerin "fıkıh" köşelerinde yer alarak günlerce yazılı ve görsel medyada polemik konusu olduğunu ve Türkiye'nin gündemini meşgul ettiğini de görebilmekteyiz.

<sup>8</sup> Bu noktada sahih kavramından neyin kastedildiği ve sahih hadisin ne olduğu sorusu akla gelebilir. İbnü's-Salâh'ın geliştirdiği ve hadîs usulcülerin kabul ettiği tarife göre sahih hadîs; senedin başından sonuna kadar adâlet ve zabt vasıflarına sahip râvîlerin muttasıl bir senedle rivayet ettikleri şaz ve mualel olmayan hadîs demektir (Ebû Amr Osman b. Abdurrahman İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs* (nşr. Nureddin İtr), Dimaşk 1986, s. 11-12) Bu tarife göre bir hadîsin sahihliğine hükmedebilmek için öncelikle senedinde yer alan râvîlerin adâlet vasfı ile zabt vasfına sahip olup olmadıkları test edilmektedir. Şayet bir râvî bu vasıflara sahip değilse, o hadîs/rivayet sahih kabul edilmemektedir. Nitekim muhaddisler, râvîlerden biri veya birkaçı hadîs rivayetine ehil değilse, sıhhat için gerekli görülen diğer ölçülere bakılmaksızın hadîsin sahih olmadığı hükmünü vermişlerdir" (Bk. Ahmet Yücel, *Hadîs İstılahlarının Doğuşu ve Gelişimi*, İstanbul 1996, İFAV Yayınları, s. 101). Esasında muahhar muhaddisler tarafından tarif edilen ve kabul gören bu tanım alternatif olmayan tek tanım değildir. Gerek hanefiler tarafından gerekse farklı muhaddisler tarafından sahih hadîsin değişik tarifleri de yapılmıştır (Konuyla ilgili tartışmalar için mesela bk. Hayri Kırbasoğlu, *İslam Düşüncesinde Hadîs Metodolojisi*, Ankara 1999, s. 109-127). Sahih hadîsin tarifi ve şartlarıyla ilgili muhtelif değerlendirme ve yorumlar, Tehnevî'nin de dediği gibi, "içtihadî bir işittir" (bk. Zafer Ahmed et-Tehnevî, *Yeni Usûl-i Hadîs (Kavâid fi ulûmi'l-hadîs)*, (trc. İbrahim Canan), İzmir 1982, s. 51). Biz incelemesini yaptığımız hadîsin gerek senediyle gerekse metniyle ilgili değerlendirmelerde, meşhur olan klasik sahih hadîs tanımını (yukarıda verilen) dikkate almaya özen göstereceğiz. Ancak bu çerçeveden kısmen şu noktada ayrılacağız: Hiyerarşiye göre önce sened incelenir, sened sağlam ise metnin incelenmesine başlanır. Biz ise, senediyle ilgili bir problem vardır diye, hadîsin metnini incelemelik yapmayacağız. Zira nice senedi sahih olan hadîsler vardır ki, metni sahih olmayabilir. Bunun tam tersi, senedi zayıf olmakla birlikte metni sağlam olabilen hadîsler de bulunmaktadır.

## I. HADİSİN SENED YÖNÜNDEN TAHLİLİ

Tespitlerimize göre bu rivayet, Ebû Hüreyre (ö. 58/678), Abdullah b. Amr b. el-Âs (ö. 65/684), Ebû Süreyye Sebte b. Ma'bed el-Cühenî (ö. ?)<sup>9</sup>, Enes b. Mâlik (ö. 93/712) ve Hz. Peygamber'in azatlı kölesi Ebû Râfi' (ö. 40/660?) tarafından rivayet edilmektedir.

Ebû Hüreyre rivayetinin senedinde Muhammed b. el-Hasen el-Avfî isimli kişi cerhe maruz kalmış ve hiç kimse onu tevsik etmemiştir.<sup>10</sup> Ebû Râfi'den gelen rivayete ise Ğassân b. Ubeydullah ile Yusuf b. Nâfi isimli râvîler meçhûl<sup>11</sup> oldukları belirtilerek cerh edilmişlerdir.<sup>12</sup> Dolayısıyla cerhe maruz kalmış râvîlerin yer aldığı Ebû Hüreyre ile Ebû Râfi'den gelen rivayetlerin sened yönünden sahih olamayacağı başlangıçta netleşmiş gözükmektedir. Geriye üç tarîk kalmaktadır. Şimdi bunlardan Abdullah b. Amr b. el-Âs<sup>13</sup>, Ebû Süreyye Sebte b. Ma'bed el-Cühenî<sup>14</sup> ve Enes b. Mâlik'in<sup>15</sup> rivayetlerinin senedlerini tahlil etmeye çalışalım. Bu üç tarîkin *müşterek râvîden*<sup>16</sup> itibaren senedleri şöyledir:

1. Abdullah b. Amr b. el-Âs tarîki: "Amr b. Şuayb < babası < dedesi < Hz. Peygamber";

<sup>9</sup> Ölüm tarihini tespit edemedik. İbn Hacer bu sahâbînin Muaviye zamanında vefat ettiğini nakletmektedir (bk. *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*, Beyrut, trs. (Kalkuta 1853'den ofset), III, 64, no: 3081).

<sup>10</sup> Ebû Sa'îd Muhammed b. Hasen b. Sa'd el-Avfî, Kûfeli râvilerdendir. Hakkında Buhârî "Lem yesihha hadîsuhu", Ebû Zûr'a er-Râzî "Leyyin", Ebû Hâtim "Za'îf" ve İbn Hibbân "Münkerü'l-hadîs, yervî eşyâ lâ yütâba' aleyhâ lâ yecûzü'l-ihticâcû bihi izâ inferede" gibi cerhe yönelik ifadeler kullanmışlardır. Bk. Ebû Hâtim Muhammed İbn Hibbân, *Kitâbü'l-mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-du'âfâ' ve'l-metrûkîn* (nşr. Mahmud İbrahim Zâyed), Beyrut 1992, II, 284; Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl* (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Dârü'l-fîkr, trs., III, 513-514.

<sup>11</sup> Meçhûl tabiri hakkında geniş açıklama için bk. Abdullah Aydınlı, *Hadîs İstihlâları*, İstanbul 1987, s. 94.

<sup>12</sup> Ebû'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali İbn Hacer, *Muhtasarü zevâidi Müsnedi'l-Bezzâr alâ el-kütübî's-sitte ve Müsnedi Ahmed* (nşr. Sabrî b. Abdülhalik), Beyrut 1992, I, 189, hadîs no: 221; Heysemî, *Mecma'u'z-zevâid*, I, 294.

<sup>13</sup> İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, I, 381-382; Ebû Davud, "Salât", 25, hadîs no:495; Dârekutnî, *Sünen*, I, 230-231; Hâkim en-Neysâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-sahîhayn*, I, 197; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, II, 323-324, III, 119.

<sup>14</sup> İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, I, 381-382; Ebû Davud, "Salât", 25, hadîs no:494; Tirmizî, "Mevâkîf", 187, hadîs no: 407; İbn Hanbel, *Müsned*, III, 404; Ahmed Abdurrahman el-Bennâ, *el-Fethu'r-Rabbânî*, II, 237; İbn Huzeyme, *Sahîh*, II, 102; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, VII, 115, hadîs no: 6546-6548; Dârekutnî, *Sünen*, I, 230-231; Hâkim en-Neysâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-sahîhayn*, I, 258; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, II, 22, III, 119.

<sup>15</sup> Dârekutnî, *Sünen*, I, 230-231.

<sup>16</sup> Müşterek râvî, rivayet senedinde kendisine kadar tek kanalla gelen bir rivayetin kendisinden itibaren değişik kanallara ayrıldığı râvîyi ifade eder. "Bileşke râvî" (bk. M. Emin Özafşar, *Hadîsi Yeniden Düşünmek*, Ankara 1998, s. 197), "common link (müşterek bağlantı)" veya "the key transmitter (anahtar râvî)" de denilen bu kavramı esasında ilk defa ortaya atan kişi ünlü müsteşrik Joseph Schacht'tır (*The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1959, s. 171-173. M. Mustafa el-A'zamî de Schacht'ın ileri sürdüğü bu iddiayı çürütmeye çalışmaktadır. Bk. On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence, Riyad 1985, s. 197-205, (Türkçe tercümesi: *İslam Fikhi ve Sünnet-Oryantalist J. Schacht'a Reddiye* (trc. Mustafa Ertürk), İstanbul 1996, s. 237-246)). Schacht'ın başlattığı ve Hollandalı müsteşrik G. H. A. Juynboll'un da geliştirdiği bu kavram üzerine kurulan sistem sayesinde hadîsin ilk kaynağının veya ilk menşeinin rivayetin senedinde bulunan müşterek râvî döneminde ortaya çıktığı iddia edilmektedir. Faraziye ağırlıklı olduğunu düşündüğümüz böyle bir sistemle ilgili daha geniş bilgi için şu çalışmalara bakılabilir: bk. G. H. A. Juynboll, *Muslim Tradition, Studies in chronology, provenance and authorship of early hadith*, Cambridge 1983, s. 206-217; a. mlf., "MUSLIM'S introduction to his Sahîh, translated and annotated with an excursus on the chronology of fitna and bid'a", JSAL, V, 1984, s. 263-311; a. mlf., "Some isnad-analytical methods illustrated on the basis of several woman-demeaning sayings from hadith literature", al-Qantara, X, 1989, s. 343-383; a. mlf., "Analysing isnads in hadith and akhbâr literature", *History and Historiography in early Islamic times: studies and perspectives* (edit. Lavrance, I. Conrad), Princeton 1991, amlf., "The Role of Mu'ammârûn in the Early Development of the Isnad", Wiener Zeitschrift für die Kunde Des Morgenlandens, 81. Band, Wien 1991, s. 155.



2. Ebû Süreyye Sebte b. Ma'bed el-Cühenî tarîki: "Abdülmelik b. er-Rebî b. Sebte < babası < dedesi < Hz. Peygamber";

3. Enes b. Mâlik tarîki: "Dâvûd b. el-Muhabber < Abdullah b el-Müsennâ < Sümâme < Enes b. Mâlik < Hz. Peygamber".

İlk iki rivayet (1. ve 2. ) aile isnadiyla gelmektedir. Bu üç tarîkteki, bilhassa cerhe tâbi tutulmuş veya ihtilaflı kabul edilen, râvîler hakkında<sup>17</sup> kısaca bilgi verelim:

1. Ebû İbrâhîm *Amr b. Şuayb* b. Muhammed b. Abdullah b. Amr b. el-Âs<sup>18</sup>:

Abdullah b. Amr'dan geldiği söylenen bu rivayeti torunlarından Amr b. Şuayb (ö. 118/736) aile isnadiyla nakletmiştir. Muhaddis münekkitler Amr b. Şuayb'ı gerek adaleti gerekse bu aile isnadı sebebiyle (zabtı, hadîs tahammülü ve edası hususunda) hem cerh hem de ta'dîl etmişlerdir.<sup>19</sup>

Meşhur münekkitlerden Yahya b. Saîd el-Kattân (ö. 198/813) Amr b Şuayb hakkında "vâh<sup>in</sup>", "kezzâb<sup>in</sup> (yalancının biridir)"<sup>20</sup> diyerek en ağır cerh ifadelerini kullanmıştır. Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) "ve lehû menâkîr (rivayetlerinde münker olanlar vardır)" ve "leyse bi huccet<sup>in</sup> (hadîsi delil değildir)"<sup>21</sup> şeklinde cerh kavramlarına yer vermekte ve ehl-i hadîsin onun aile isnadiyla naklettiği rivayeti bazen huccet (delil) kabul ettiklerini, bazen tereddütlerinden dolayı terk ettiklerini<sup>22</sup> ve yine onun birçok münker hadîsi bulunduğunu ve ondan gelen hadîsi ancak *itibâr*<sup>23</sup> için yazdıklarını söylemektedir. <sup>24</sup> Ebû Dâvud'a (ö. 275/888), "Amr b. Şuayb < ebîhi (babası) < ceddihi (dedesi)" senediyle gelen hadîsin huccet olup olmadığı sorulduğunda, o da: "Hayır, huccetin yansı bile değildir" dediği nakledilir.<sup>25</sup>

Ebû Zür'a er-Râzî (ö. 264/877), Amr b. Şuayb'ın "ebîhi < ceddihi" şeklindeki rivayetlerinin çoğunu âlimlerin kabul etmediklerini, zira onun oldukça kolay hadîsleri işittiğini ve yanında bulunan sahîfeden [Abdullah b. Amr'ın sahifesini kastetmektedir] rivayet ettiğini zikretmektedir.<sup>26</sup>

Yine meşhur hadîs tenkitçilerinden Yahya b. Maîn (ö. 233/847) onun hakkında "leyse bi zâke (o, aradığın gibi kuvvetli değildir)"<sup>27</sup> hükmüne vararak, "Amr b. Şuayb < babası < dedesi" senediyle gelen rivayetlerin bir kitaptan nakledildiğini ve bunun

<sup>17</sup> Aşağıda zikredilecek cerhe veya ta'dîle yönelik istihlârların (terimler) hangi anlamlara geldiklerini ve cerh-ta'dîl mertebelerinden hangi gruba dahil olduklarını ayrıntılı bir şekilde öğrenmek için mesela bk. Abdullah Aydınlı, *Hadîs İstihlârları Sözlüğü*, İstanbul 1987; Ahmet Yücel, *Hadîs İstihlârlarının Doğuşu ve Gelişimi*, İstanbul 1996; Emin Aşıkutlu, *Hadîste Rical Tenkidi-Cerh ve Ta'dîl İlimi*, İstanbul 1997.

<sup>18</sup> Hayatı hakkında bilgi için mesela bk. Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ* (nşr. Şuayb el-Arnaût ve dğr. ), Müessesetü'r-risâle), Beyrut 1981-1985, V, 165-180; M. Yaşar Kandemir, "Amr b. Şu'ayb", *DİA*, İstanbul 1991, III, 92.

<sup>19</sup> Hakkında müsbet ve menfi değerlendirmelerin bir arada zikredildiği çalışma için bk. *el-Câmi' fi'l-cerh ve't-ta'dîl* (nşr. Heyet), Âlemü'l-kütüb, Beyrut 1992, II, 290-291.

<sup>20</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. *Amr el-Ukaylî*, , *ed-Du'afâü'l-Kebîr* (nşr. Abdülmu'tî Emîn Kal'acı), Beyrut trs. , III, 274.

<sup>21</sup> Ebû'l-Ferec Abdurrahman İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'd-Du'afâ' ve'l-Metrûkîn* (nşr. Ebû'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî), Beyrut 1986, II, 227, no: 2564.

<sup>22</sup> Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, III, 264.

<sup>23</sup> İtibâr kavramı hadîs istihlârında, bir hadîsin aynının veya benzerinin başka yollardan rivayet edilip edilmediğini ortaya çıkarmak için araştırma yapmak, senedlerini tetkik etmek anlamında olup daha ziyade zayıf bir hadîsi, benzerini bularak takviye etmek (yani zayıflık derecesini biraz daha azaltmak) için yapılır. Fakat bu da takviyeye elverişli olan ve çok zayıf olmayan hadîsler için mümkündür. Bk. Aydınlı, *Hadîs İstihlârları*, s. 79.

<sup>24</sup> Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, III, 265.

<sup>25</sup> Zehebî, age., III, 264.

<sup>26</sup> Zehebî, age., III, 264.

<sup>27</sup> İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'd-Du'afâ' ve'l-Metrûkîn*, II, 227, no: 2564.

da zayıf ya da zayıfa yakın olduğunu<sup>28</sup> ve tevakkuf etmek gerektiğini<sup>29</sup> söyleyerek ihtiyatlı davranmıştır. Bazı İslâm âlimleri de Amr b. Şuayb'ın rivayetlerinden bahsedilirken: "Onun ve Vehb b. Münebbih'in çuvalarından (rivayetlerinden) uzak durun, zira her ikisi de kitaptan rivayet etmişlerdir"<sup>30</sup> diyerek ikaz ve uyarılarda bulunmuşlardır.

Zehebî (ö. 748/1347), Amr b. Şuayb'ın rivayetinin bir kısmının semâ', bir kısmının vicâde yoluyla nakledildiğini ve onun hadîslerinin en sahih (esahh) değil de, belki hasen derecesinde olması gerektiğini ifade ederek<sup>31</sup> bu husustaki genel kanaatin, Amr'ın aile isnadıyla rivayet ettiği hadîslerin zayıflığı yönünde fikir beyan etmektedir.<sup>32</sup>

Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî (ö. 256/870), Mu'temir b. Süleyman'ın Ebû Amr b. el-Alâ'i'den (ö. 154/771) naklettiğine göre o, Katâde (ö. 118/736) ile Amr b. Şuayb'ın (ö. 118/736) sadece işitmedikleri hadîsleri rivayet etmelerinden dolayı ayıplanacağını nakletmektedir.<sup>33</sup>

Tirmizî (ö. 279/892) *Sünen*'inde Abdülmelik b. Rebî rivayetini zikretmekle beraber bu konuda Abdullah b. Amr rivayetinin((Amr b. Şuayb tarîkinin)) bulunduğunu ancak Sebre b. Ma'bed el-Cühenî rivayetinin (Abdülmelik b. Rebî tarîkinin) "hasen-sahîh"<sup>34</sup> olduğunu belirtmektedir.

Bununla birlikte Amr b. Şuayb'ı ve onun rivayetlerini tamamen veya kısmen ta'dil eden hadîs münekkitleri de bulunmaktadır. Mesela İbn Maîn, İshak b. Râhûye (ö. 238/852), Ebû'l-Hasen Ahmed b. Abdullah el-İclî (ö. 261/875)<sup>35</sup> ve Sâlih Cezere (ö. 293/906)<sup>36</sup> Amr b. Şuayb'ın *sîka* (güvenilir) olduğunu belirtmişlerdir. Buhârî, Humeydî'nin (ö. 219/834), İshak b. Râhûye'nin, Ahmed b. Hanbel'in ve Ali b. el-Medî'nin (ö. 234/848) Amr b. Şuayb'ın hadîsiyle ihticac ettiklerini zikretmekle birlikte Zehebî, Buhârî'nin bu sözüne rağmen *el-Câmiu's-Sahîh*'inde ondan hadîs rivayet etmediğini söyleyerek<sup>37</sup> bir çelişkiye işaret etmektedir. Ayrıca Ahmed b. Hanbel'in, yukarıda zikredildiği üzere, Amr b. Şuayb'ın hadîslerini ihticac için değil, itibar için yazdığını da<sup>38</sup> hatırlatmakta fayda vardır.

İmam Nevevî (ö. 676/1277), Amr b. Şuayb'ın, "babasından < dedesinden" senediyle haber verdiği rivayetleri içeren büyük bir nüshası bulunduğunu ve çoğu hadîslerin fıkha dair olduğunu ve o nüshayla birçok muhaddisin ihticac ettiklerini söylese de, bunun tam tersi, yani çoğu muhaddislerin onun hadîsiyle ihticac etmedikleri de belirtilmektedir. O, ayrıca seneddeki "ceddihî" kelimesinin, dedesi Mu-

<sup>28</sup> Yahya b. Maîn, *et-Târîh* (nşr. Ahmed Muhammed Nûr Seyfi), Mekke 1979, II, 446; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, III, 265.

<sup>29</sup> İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'd-Du'afâ' ve'l-Metrûkin*, II, 227, no: 2564

<sup>30</sup> el-Ukaylî, *ed-Du'afâü'l-Kebîr*, III, 273; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, III, 265.

<sup>31</sup> Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, III, 268.

<sup>32</sup> Zehebî, age., III, 263-268.

<sup>33</sup> Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *ed-Du'afâü's-Sağîr*, s. 465, (*el-Mecma'u fi'd-Du'afâi ve'l-mecrûhîn*'in içerisinde, (nşr. Abdülaziz İzzüddîn es-Seyrevân), Dârü'l-kâlem, Beyrut 1985, 399-503 sayfeler arasında).

<sup>34</sup> Tirmizî tarafından kullanılan bu birleşik terimin anlamının tam olarak ne olduğu bilinmemekle birlikte farklı tarifler ve açıklamalar yapılmıştır. Genellikle bir hadîsin birden fazla senedi olup bazısı hasen bazısı sahih derecesindedir, yahut hadîsin birkaç isnadı var ve sahih derecesine ulaşmışsa buna hasenün sahîhun denir gibi değişik tarifler yapılmaktadır. Mesela bk. Aydınlı, *Hadîs İstihlâları*, s. 68.

<sup>35</sup> Ahmed b. Abdullah el-İclî, *Târîhu's-sikât* (nşr. Abdülmü'tî Kal'acî), Beyrut 1984, s. 365, no:1266.

<sup>36</sup> Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, III, 263.

<sup>37</sup> Zehebî, age., III, 264.

<sup>38</sup> Zehebî, age., III, 265.

hammed'e değil de, büyük dedesi Abdullah'a atfedilmesi gerektiğini söylemektedir.<sup>39</sup> Ancak Süyûtî de (ö. 911/1505) ona "şayet senedi sahih olursa" diyerek bir kayıt koymaktadır. Nevevî, Buhârî'nin Ahmed b. Hanbel'in, Yahya b. Maîn'in, İshâk b. Râhûye'nin de onun hadîsiyle ihticac ettiklerini söylediğini zikretmekte ve hiçbir Müslüman âlimin onun hadîsini terk etmediğini, yine Ali b. el-Medîni'nin, Yahya b. Maîn'in, Ahmed b. Hanbel'in, Ebû Hayseme'nin (ö. 297/909) ve ilim ehlinde büyük zevatın bir araya gelip Amr b. Şuayb'ın hadîsini müzakere ettiklerini ve onun hucdet olduklarını söyleyerek<sup>40</sup> genel bir hüküm vermektedir. Tirmizî, onu zayıf kabul edenlerin, dedesi Abdullah b. Amr'ın sahifesinden rivayet ettiği için zayıf saydıklarını, ama ehl-i hadîsin çoğunun onun hadîsiyle ihticac ettiklerini kaydederek o da böyle bir genelleme yapmaktadır.

Esasında, Amr b. Şuayb'ın aile isnadıyla zikrettiği rivayetlerin sahih olup olmadığıyla ilgili tartışmanın temel sebeplerinden biri, senedde zikredilen "ceddihî=dedesi"nin net olarak belli olmadığı hususudur. Mesela İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) "an ceddihî=dedesinden" ifadesinin Amr b. Şuayb'ın dedesi Muhammed olma ihtimalini akla getirdiğini ve onun da Peygamber'i görmediğini belirtmektedir. Şayet dedesinden maksat Abdullah ise o konuda sahih demişlerdir. Her ne kadar İbn Hibbân (ö. 354/965) Amr'ın babası Şuayb b. Muhammed'in Abdullah b. Amr b. el-Âs'ı görmediğini söylese de, Dârekutnî Şuayb'ın, dedesi Abdullah'ı gördüğünü kaydetmektedir...<sup>41</sup> Ali b. el-Medîni'nin Abdullah b. Amr'dan hadîs işitirken yanında torunu, yani Amr b. Şuayb'ın babası Şuayb b. Muhammed'in bulunduğunu zikretmesi<sup>42</sup> dedesinin kim olduğu sorusuna açıklık getirmekle birlikte bu konuda ittifakın olmadığı ve Ali b. el-Medîni'nin ifadesinin net bir cevap teşkil etmediği söylenebilir. Nevevî bu sebeple seneddeki ceddihî'nin/dedesinin, dedesi Muhammed'e değil de, büyük dedesi Abdullah'a atfedilmesi gerektiğini de belirtmektedir.<sup>43</sup>

*Kitâbü's-sikât* ile *Kitâbü'l-mecrûhîn* isimli eserlerin müellifi İbn Hibbân el-Büstî (ö. 354/965), İbn Hanbel'in, Ali b. el-Medîni'nin ve İshak b. İbrâhîm'in Amr b. Şuayb'ın hadîsiyle ihticac ettiklerini, İbn Kattân'ın ise onun rivayetini kabul etmediğini, İbn Maîn'in de onun zayıf bir râvî olduğunu kaydeder. O, İbn Maîn'in "an ebîhi < an ceddihî" şeklindeki senedle rivayet edilen hadîs hakkında "leyse bi zâke (o, aradığın gibi kuvvetli değildir)" dediğini, haber verir. Amr b. Şuayb'ın Tâvûs b. Keysân (ö. 101/719), İbn Müseyyeb (ö. 93/712) ve diğer sika râvîlerden naklettiği hadîslerin güvenilir olduğunu ve bu insanlardan rivayet edilenlerle ihticac edilebileceğini, fakat "an ebîhi < an ceddihî" senediyle nakledilen rivayetlerin birçoğunun münker olması hasebiyle ihticac edilmeyeceğini vurgular. İbn Hibbân, bu isnadın (an ebîhi < an ceddihî) mürsel ya da munkatı olmaktan kurtulamayacağını vurgular. Ona göre bunun sebebi şudur: "Babasından kasıt Şuayb'dır. Ancak "dedesinden" ifadesiyle eğer babasının dedesi Abdullah b. Amr kastediliyorsa, Şuayb, Abdullah ile karşılaşmamıştır ve ondan gelen haber de munkatı'dır. Şayet dededen maksat, en yakın dedesi Muhammed b. Abdullah b. Amr b. el-Âs ise onunla bir sohbeti yoktur ve gelen haber

<sup>39</sup> Celaleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî* (nşr. Ahmed Ömer Hâşim), Beyrut 1993, s. 226.

<sup>40</sup> Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, s. 226.

<sup>41</sup> Bk. İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'd-Du'afâ' ve'l-Metrâkin*, II, 227, no: 2564.

<sup>42</sup> Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, III, 264.

<sup>43</sup> Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, s. 226.

de mürsel olur. Halbuki mürsel ve munkatı' haberlerle ihticac olunmaz. Çünkü Allah dinin, bilinmeyen kimselerden (lâ yu'raf) alınması konusunda kullarını mükellef kılmamıştır. Dolayısıyla mürsel ve munkatı da bilinmeyen râvîler bulunmaktadır. Kullara düşen, Resûlullah'a kadar âdil râvîlerin âdil kişilerden mevsûl olarak gelen haberleri kabul etmesidir".<sup>44</sup> İbn Hibbân bazı hadîşçilerin aile senediyle gelen rivayetin sahih olduğunu beyan ettikleri zaman, kendisinin bunu araştırdığını, ancak Amr'ın dedesi Abdullah'tan hadîş işittiğine dair güvenilir râvîlerden gelen herhangi bir rivayeti bulamadığını, *sadece bu konuda Muhammed b. İshak (ö. 150/767) ile bazı râvîlerin sözlerini tespit ettiğini ve onun da dedesinin isminin [büyük dedesi] Abdullah b. Amr olduğunu bildirmek için zikrettiklerini söyler. Böylece isnada onun isminin idrac edildiğini belirterek çok önemli bir noktaya işaret etmektedir. Dolayısıyla İbn Hibban bu aile senediyle gelen rivayetlerden mümkün merteye kaçınmak gerektiğini, ancak Amr b. Şuayb'ın babasından başka sika râvîlerden naklettiği rivayetlerin delil gösterilebileceğini de kaydetmektedir. İbn Hibbân: "Bu isnadın hatalı olduğunu ispatlamak için, eğer yazı uzamamış olsaydı, pek çok rivayeti delil olarak zikrederdim" diyerek, aile isnadiyla gelen sadece yedi rivayeti kaydeder.<sup>45</sup>*

İbn Teymiyye (ö. 728/1328) zayıf hadîsin rey'den daha üstün olduğunu, zayıf hadîsten muradın metrûk anlamında değil, hasen derecesinde sayılması gerektiğine dair görüşü belirtir ve ardından : "...Mesela "Amr b. Şuayb < ebîhi < ceddihi" senediyle gelen rivayeti örnek göstererek" bu senedin pek de sahih olmadığını ima ettiği nakledilmektedir.<sup>46</sup> Süyûtî de bu senedin sahih değil, hasenin en üstün seviyesinde olduğunu tekrarlamaktadır.<sup>47</sup>

*Nasbu'r-râye* müellifi Zeylaî, İbn Adî'nin (ö. 365/975) *el-Kâmil fî du'afâi'r-ricâl* isimli eserinde "el-Hafîl b. Mürre < el-Leys b. Ebî Süleym < Amr b. Şuayb" tarifinden gelen rivayette İbn Adî'nin el-Hafîl b. Mürre için "leyyin (rivayetinde gevşek davranan)", Buhaî'nin "fîhi nazar (durumu şüphelidir)" ve İbn Adî'nin, "ve hüve min men yüktebü hadîsuhu fe innehu leyse bi münkeri'l-hadîs (hadîsi yazılacak adamdır. Çünkü o makbul olmayan hadîs rivayet etmemiştir" dediklerini naklederek ihticaca elverişli olmadığını, sadece itibar için yazılacağını vurgulamaktadır.<sup>48</sup>

Görüldüğü gibi gerek adâleti gerekse hadîs tahammül ve edası hakkında bu derecede ihtilaf edilen bir râvînin rivayeti acaba ne derece sahih kabul edilebilir. Netice itibarıyla Amr'ın vicade yoluyla elde ettiği rivayetleri muhaddisler farklı ifadelerle de olsa zayıf kabul etmişler ve bu da modern çalışmalara konu olmuştur.<sup>49</sup>

## 2. Abdülmelik b. Rebî' b. Sebre:

Aile isnadiyla gelen ikinci tarîkimizin cerhedilen râvîsi Abdülmelik b. Rebî'dir. Bu tarîkte de, Abdülmelik'in babası Rebî b. Sebre hakkında olumlu değerlendirmeler yapılırken<sup>50</sup>, torun Abdülmelik b. Rebî'le ilgili, kaynaklarda oldukça ilişkili bilgiler yer almakta, bilhassa cerhe yönelik hükümler öne çıkmaktadır. Mesela Yahya b. Maîn'e,

<sup>44</sup> İbn Hibbân, *Kitâbü'l-mecrûhîn*, II, 72.

<sup>45</sup> İbn Hibbân, *age.*, II, 73-74.

<sup>46</sup> Bk. Abdüfettah Ebû Ğudde, *Leknevi'nin er-Ref ve't-tekmil isimli eseri*, dn. , s. 75, Beyrut 1987.

<sup>47</sup> Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, s. 227.

<sup>48</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, *Nasbu'r-râye li ehâdisi'l-hidâye* (nşr. Dârü'l-hadîs), Kahire trs. , I, 296.

<sup>49</sup> Bk. Yücel, *Hadîs İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi*, s. 78-79.

<sup>50</sup> Rebî b. Sebre el-Cühenî tâbiinden olup, İbn Hibbân'a (*es-Sikât* (nşr. Abdülmü'tî el-Kal'acî), Beyrut 1984, s. 156) ve el-İclî'ye göre sika bir râvîdir (*Târîhu's-sikât*, s. 156, no:421).

"Abdûlmelik b. Rebî' < babası < dedesi" senediyle gelen rivayetlerin nasıl olduğu sorulmuş, o da "zayıf"tır diye cevaplamıştır.<sup>51</sup> İbn Hibbân da onun hadîsinin sahîh olmadığını belirten ifadeler kullanmıştır.<sup>52</sup> Ebû'l-Hasen el-Kattân "her ne kadar Müslim onun hadîsini kitabına almış olsa da Abdûlmelik b. Rebî'in hadîs rivayetinde âdil oluşu sabit değildir, bu sebeple onun hadîsiyle ihticac edilmez" demekte<sup>53</sup> ve tereddütlerini dile getirmektedir.

Zehebî ise Abdûlmelik b. Rebî' hakkında:"Sadûk<sup>un</sup>, inşâallâh (inşallah doğru sözlüdür)"<sup>54</sup> diyerek kesin bir kanaate sahip olmadığını ifade etmektedir. Sadece Ebû'l-Hasen el-İclî'nin onun hakkında "sika" tabirini kullanarak güvenilir kabul ettiği belirtilmektedir.<sup>55</sup> Buhârî ve el-Mizzî ise onun hakkında herhangi bir değerlendirme yapmamışlardır.<sup>56</sup>

Abdûlmelik b. Rebî'den kütübü sitte'den Müslim, Ebû Dâvud, Tirmizî ve İbn Mâce hadîs kaydetmişlerdir.<sup>57</sup>

### 3. Davûd b. el-Muhabber

Enes b. Mâlik'ten (ö. 93/712) geldiği belirtilen hadîsimizin üçüncü tarîkinin senedinde de ağır tenkitlere mâruz kalan Dâvûd b. el-Muhabber yer almaktadır. Ebû Süleymân Dâvûd b. el-Muhabber b. Kahzem et-Tâî (ö. 206/821) akla dair uydurma rivayetleri topladığı *Kitâbü'l-akl* isimli eserin müellifidir. Bezzâr'ın (ö. 292/905) *Müsned*'inde de zikredildiği belirtilen bu tarîkin senedindeki Dâvûd b. el-Muhabber'in, aralarında Buhârî ve Ahmed b. Hanbel'in de yer aldığı topluluk tarafından zayıf ve metrûk (terkedilmiştir) kabul edildiği söylenmekte<sup>58</sup>, hakkında oldukça ağır şu eleştiriler ileri sürülmektedir:

Yahya b. Maîn, "kâne sikaten lâkinnehu tereke'l-hadîse ve tenesseke. Felemmâ kebûra haddese bi suhufin ve ahtae (önceden güvenilirirdi, fakat hadîs rivayet etmeyi terketti ve kendisini ibadete verdi. Yaşlanınca kitablardan rivayet etmeye başladı ve hata yaptı)"; İbnü'l-Medîni, "Zehebe hadîsuhu (hadîsi sâkit olmuştur)"; İbn Hanbel, "Yüşbihu lâ şey'e (bir para etmeze benziyor) veya kezzâb<sup>in</sup> (yalancının biridir)"; Buhârî, "Münkerü'l-hadîs (makbul olmayan hadîs rivayet etmiştir)"; Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 277/890), "ğayru sikat<sup>in</sup> (sika değildir)"; Nesâî (ö. 303/915), "zaîf<sup>in</sup>"; el-Ezdî

<sup>51</sup> İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'd-Du'afâ' ve'l-Metrûkîn*, II, 149, no: 2165; Ebû Muhammed Abdurrahman er-Râzî İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, Haydarabad 1952, V, 350; Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, II, 654, 655, no:5205.

<sup>52</sup> "Münkerül-hadîs cidden, yervî an ebîhi mâ lem yûtâba' aleyhi". Bk. İbn Hibbân, *Kitâbü'l-mecrûhîn*, s. 132.

<sup>53</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb* (nşr. Dârü İhyâi't-türâsi'l-arabî), Beyrut 1991, III, 496.

<sup>54</sup> Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, II, 654, 655, no:5205; a. mlf. , *el-Muğni fî'd-Du'afâ* (nşr. Nureddin İtr), Haleb 11, II, 405, no:3812;

<sup>55</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, III, 495; Fakat İbn Hacer Tehzîbü't-Tehzîb'te Abdûlmelik hakkındaki cerh ifadelerinden bahsetmesine rağmen, *Takrîbü't-Tehzîb'inde* (nşr. Muhammed Avvâme, Suriye 1992, s. 362) sadece el-İclî'nin Abdûlmelik'in sika olduğuna dair ifadesini zikretmiştir; Ahmed b. Abdullah el-Hazrecî, *Hülâsâtü Tezhibi Tehzîbi'l-Kemâl* (nşr. Abdülfettah Ebû Ğudde), Beyrut 1411, s. 344). Ancak elimizde mevcut olan el-İclî'nin Târihu's-sikât isimli kitabına baktık ve onun hakkında herhangi bir bilgi bulamadık.

<sup>56</sup> Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr* (nşr. Dârü'l-fikr), Beyrut 1986, V, 413, no:1344; Cemaleddin Ebû'l-Haccâc Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl* (nşr. Beşâr Avvâd Marûf), Beyrut 1985, XVIII, 305-307. Ayrıca İbn Hacer, Zehebî'nin *Mîzânü'l-i'tidâl* adlı eseri üzerine yazdığı *Lisânü'l-Mîzân* isimli eserinde sadece Abdûlmelik'ten kardeşinin oğlu Harmele b. Abdülazîz'in rivayette bulunduğunu kaydeder (Beyrut 1987, VII, 296, no:3865).

<sup>57</sup> Zehebî, <, II, 654-655, no:5205.

<sup>58</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *el-Metâlibü'l-Âliye bi zevâidi'l-mesânîd's-semâniyye* (nşr. Habîburrahman el-A'zamî), Beyrut trs. , I, 97; a. mlf. , *Telhisu'l-habîr fî tahrîci ehâdisi'r-Râfi'i el-kebir* (nşr. Şaban Muhammed İsmail), Kahire 1979, I, 196; Heysemî, *Mecma'u'z-zevâid*, I, 294.

(ö. 274/887) ve Dârekutnî (ö. 385/995) "metrûkû'l-hadîs (hadîsi terkedilmiştir)" ve İbn Hibbân "kâne yedau'l-hadîs ale's-sikât (güvenilir râvîler adına hadîs uydururdu)".<sup>59</sup> Bütün bu söylenenlerin aksine Heysemî sadece İbn Maîn'in onun sika kabul ettiğini belirtmektedir. Ancak İbn Maîn'in söylediği, onun hayatı boyunca değil de, önceden sika olduğunu belirtmiş olmasıdır.<sup>60</sup>

Yukarıdaki değerlendirmelerden Hadîsin sahîh olduğuna dair sened açısından sadra şifa verecek kesin değerlendirmelerin yapılmadığı, sürekli tereddütlerin hâsıl olduğu görülmektedir. İbn Hibbân'ın da dediği gibi, mürsel ve munkatı olma ihtimali olan bir rivayeti sahîh kabul etmekten sürekli kaçınmak ve devamlı adâleti sabit olan kişilerin mevsûl olarak naklettiği rivayetleri göz önünde bulundurmamak (tamamen sahîh kabul etmek anlamında değil) gerekmektedir. Bu hadîsin üç tarafının da (Amr b. Şuayb, Abdülmelik b. Rebî ve Dâvûd b. el-Muhabber) ard arda Dârekutnî'nin *Sünen*'inde bulunmasının da bir başka anlamı olsa gerektir. Zira Dârekutnî söz konusu kitabını- şimdye kadar sanıldığı gibi aksine- kendileriyle hüküm çıkarılabilecek şekilde ahkam hadîslerini bir araya getirmek amacıyla telif etmemiş, tam tersine ahkam konusunda zayıf ve mevzu hadîsleri bablara göre tasnif ederek derlemiştir.<sup>61</sup> Bu sebeple her üç tarafın da kendisiyle amel edilebilecek derecede kesin delil teşkil etmediği veya kendisiyle ihticac edilemeyeceği ortaya çıkmaktadır.

## II. HADİSİN METİN YÖNÜNDE TAHLİLİ

"Çocuğunuz (sabî, evlâd, sıbyân, ğulâm) yedi yaşına geldiği zaman ona namazı öğretiniz (emrediniz), *on (veya onüç) yaşına geldiğinde namaz kılmaz ise dövnünüz*, bu yaştan itibaren yataklarını ayırınız..." şeklindeki rivayetin her bir tarafı sened yönünden illetli gözüktüğü kadar, metin açısından da, özellikle "namaz kılmazlarsa dövnünüz" kısmında başlangıçta bazı problemler gözükmektedir. Bu problemlere hadîsin metninin lafız ve manâ yönünden tahlilini yaparak işaret etmeye çalışacağız. Lafız tahlilinde hadîsin varyantları arasında bir mukayese yaparak temelde anlamı değiştiren lafızların bulunup bulunmadığını, manâ tenkîdinde ise önce bu rivayetin hadîşçiler ve fakihler tarafından "bâb başlıkları" dediğimiz konu başlıklarında genel çerçevede nasıl değerlendirdiklerini, daha sonra "namaz kılmadığı taktirde dövlümeye" yönelik bir uygulamanın Hz. Peygamber'in sünnetine uygun olup olmadığını tespit etmeye çalışacağız. Daha sonra modern psikoloji ve eğitim kaynaklarının dinî eğitim sürecinde "çocuğa dayak atılması" konusundaki değerlendirmelerine işaret etmeye çalışacağız. Ancak bundan önce metin tenkîdi veya metin tahliline dair birkaç hususa işaret etmekte fayda vardır.

<sup>59</sup> İbnü'l-Cevzî, *ed-Du'afâ ve'l-Metrûkîn*, I, 267-268, no:1168; İbn Hibbân, *Kitâbü'l-mecrûhîn*, I, 291. Hayatı hakkında geniş bilgi için bk. M. Yaşar Kandemir, "Dâvûd b. Muhabber", *DİA*, İstanbul 1994, IX, 35-36.

<sup>60</sup> Heysemî'nin "İbn Maîn onu sika saymıştır" ifadesi (Heysemî, *Mecme'u'z-zevâid*, I, 294) yine İbn Maîn'in "önceden güvenilirirdi, fakat hadîs rivayet etmeyi terketti ve kendisini ibadete verdi. Yaşlanınca kitablardan rivayet etmeye başladı ve hata yaptı" (İbnü'l-Cevzî, *ed-Du'afâ ve'l-Metrûkîn*, I, 267-268, no:1168) sözlerine aykındır. Heysemî, muhtemelen İbn Maîn'in "kâne sikaten..." ifadesini, mutlak anlamda sika kabul ettiği şeklinde değerlendirmiş olabilir.

<sup>61</sup> Merhum Abdülfettah Ebû Ğudde, bu konuda çok değerli bir çalışma yapmış ve Dârekutnî'nin Sünen'ini fikhî konulara ait zayıf veya mevzu hadîsleri birarada göstermek amacıyla telif etmiş olabileceğini delilleriyle ispatlamıştır. Bk. *es-Sünenü'n-nebeviyye ve beyânü medlühâ eş-şer'iyye ve't-ta'rîfû bi halli Süneni ed-Dârekutnî*, Beyrut 1992.

Klasik hadîs usûlünde kabul edilen görüşe göre, bir hadîsin metninin sahîh kabul edilmesi, senedinin sahîh kabul edilmesiyle doğru orantılıdır. Bir başka ifadeyle senedi sahîh olmayan bir hadîsin metninin de sahîh olmama ihtimali vardır. Ancak böylesi bir "ihtimal" aynı zamanda o hadîsin metninin de sahîh olabileceği anlamını da taşır.<sup>62</sup> Bununla beraber, senedin sahîh olmasının metninin de her zaman sahîh olmasını gerektirmeyeceği de bir başka ilke olarak ileri sürülmektedir.<sup>63</sup> Bu sebeple bir hadîsi, senedi (mevzû gibi) çok zayıf olmadığı sürece, metninin de tetkik edilmesinin mümkün olabileceğini düşünmekteyiz. Konumuzla ilgili hadîsin senedi de sağlam gözükmemekle birlikte, metninin "sahîh olabileceği ihtimali"ni göz önünde bulundurarak, metin yönünden de tahlil edilmesini –ihtiyaten- uygun görmekteyiz.

Bir rivayetin metninin tahlîli/tenkîdi değişik safhalarda ve uzun bir sürecin takip edilmesiyle gerçekleşmektedir. Bir hadîsin metnini tahlil ederken, birtakım ön safhaların gerçekleşmesi gerekir.<sup>64</sup> Bu safhalardan sonra, hadîs metninin muhtevası genel anlamda kabul gören bazı umumî prensipler çerçevesinde değerlendirmeye tâbi tutulur. Bu değerlendirmelerde metnin muhtevasının Kur'ân'a, Hz. Peygamber'in sünnetine, konuyla ilgili başka sahîh rivayetlere, târihen sabit olan olaylara ve gerçeklere, tecrübe ve müşâhedeye ve akla aykırı olup olmadıkları tespit edilmeye çalışılır.<sup>65</sup> Bu genel prensiplerin her biri veya tamamı her hadîs için uygulanamayabilir.

<sup>62</sup> Bu ihtimaliyet şöyle bir kuralın yerleşmesini sağlamıştır: "Bu hadîs Sahihtir" denildiğinde bunun manası şudur: Diğer şartlarıyla birlikte bu hadîsin senedi muttasıldır. Fakat o hadîsin bizatihi kesinlikle sahîh olduğu anlamına gelmez. Zira âdil bir râvînin de rivayetinde hata etmesi ve aynı konudaki başka rivayetlere muhalefet etmesi söz konusu olabilir. Benzer şekilde, "bu hadîs sahîh değildir" denildiği zaman da, o rivayetin bizatihi yalan olduğu anlamına gelmez. Bazen doğru da olabilir. O halde "bu hadîs sahîh değildir"den maksat, senedinin sıhhat şartlarını taşımaması" demektir. Bk. İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, s. 13-14.

<sup>63</sup> Nitekim mesela İbnü'l-Cevzî böyle bir kriterden hareketle senedi sahîh kabul edilen hadîsler hakkında değerlendirmelerde bulunmuştur. Bk. İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-Mevzû'ât* (nşr. Abdurrahman Muhammed Osman), Dârü'l-fikir, 1983, I, 99-100.

<sup>64</sup> Hadîslerin metin tenkîdi açısından değerlendirilmesinde takip edilecek genel metodları -bazı hadîslerde farklılık arzetsen bile- ana hatlarıyla şöylece sıralamak mümkündür:

1. Ewvela bir hadîsin konuyu ilgilendiren kısmıyla alâkalı konu başlığı "Hadîslerin Genel Tahrîci" başlığı altında tesbit edilir. Sonra bab başlıklarının altında zikredilen hadîslerden genel bir ortak metin oluşturulmaya çalışılır. Hadîsin hadîs kitaplarındaki yerlerine -ilk safhada lafız farklılıklarına işâret edilmeksizin- aynı şekilde dipnotta atıfta bulunulur. Hadîsleri hangi sahâbî râvîlerin rivâyet ettiği -hem hadîs musanniflerinin hem de sahâbî râvîlerin ölüm târihleri esas alınarak- belirtilir.
2. Daha sonra hadîsin bölüm ve bab başlıklarıyla olan bağlantısı öncelikle musanniflerin anlayışı çerçevesinde tesbit edilmeye çalışılır.
3. Hadîs metninin lafız yönünden tenkîd edilmesi şeklinde ifade edeceğimiz üçüncü safhası; hadîsin hadîs kitaplarında ve bazı kaynaklarda yer alan varyantlarıyla mukâyese edilmesi işlemidir. Bu mukâyesede hadîsin hem hangi kontekste zikredildiğine hem de mânâya tesir eden lafız farklılıklarına işâret edilir. Lafız farklılığından her ne kadar genelde hadîsin mânâ ile rivâyetinden kaynaklansa bile, râvîlerden mütevellid bu farklılıkların mânâya tesiri belirtilir ve hadîs(ler)in metninde olması muhtemel bazı illetler (idrâc, kalb, ziyâdetü's-sika, tashîf vb. ) tesbit edilmeye çalışılır. Bu safhada elbette her hadîs için "muhakkak ki bir illet vardır" demek mümkün değildir. Ancak lafız tenkîdinde bu ihtimalin de dikkate alınmasının faydalı olacağını düşünürüz. Mukâyese neticesinde hadîsin söylediği yer, zaman vs. şartlar göz önüne alınarak bir ortak metin oluşturulmaya çalışılacaktır.
4. Hadîs metninin genel prensipler çerçevesinde tenkîd edilmesinde dördüncü safha; mukâyese neticesinde hadîsin hangi zaman ve şartlarda söylendiğini tesbit ettikten ve ortak metin oluşturulduktan sonra yapılır. (Bu safhalarla ve süreçle ilgili geniş bilgi için bk. Mustafa Ertürk, *Metin Tenkidi Prensipleri Açısından Sahîh-i Buhârî'deki Bazı Fiten Hadîslerinin Değerlendirilmesi*, (Doktora Tezi), MÜSBE, İstanbul 1995, s. 221 vd. ).

<sup>65</sup> Hadîste Metin Tenkîdi prensipleriyle ilgili geniş açıklama için mesela bk. Müsfir Garamullah ed-Dümeynî, *Mekâyisü nakdi mütüni's-sünne*, Medine 1992; Muhammed Tâhir el-Cevâbî, *Cühüdü'l-muhaddisîn fi nakdi metni'l-hadîsi'n-Nebevî's-şerîf*, Tunus 1986; Mustafa Ertürk, *Metin Tenkidi Prensipleri Açısından Sahîh-i Buhârî'deki Bazı Fiten*

Gerçi metnin muhtevasını değerlendirmede varılan sonucun değeri bir bakıma değerlendirilen kendisiyle de alâkalıdır. Yani o metni tahlil eden kişinin bilgisi, becerisi, o işte ehil olup olmadığı, değerlendirme safhasında uygun delilleri serdedip serdetmediği gibi bazı faktörler tahlilin isabetli olup olmadığına rol oynayacaktır. Nitekim bir İslâm âlimine göre bir rivayet metninin muhtevası, yukarıda saydığımız, genel prensiplerden birine aykırı gelebilir, ancak bir başka İslâm âlimi aynı prensibi esas alarak metnin muhtevasının o prensibe uygun olabileceğini iddia edebilir. Dolayısıyla metin tahlilinde de varılacak sonuçlar ve verilecek hükümler içtihadî olmaktan öteye gidememektedir. Biz de bu çerçevede ele aldığımız rivayet metnini tahlil ederken mümkün merteye objektifliği elden bırakmamaya çalışacağız. Ne var ki varacağımız sonuç elbette içtihadî olacaktır.

## A. HADİSİN LAFIZ VE MÂNÂ YÖNÜNDEN TAHLİLİ:

### 1. LAFIZ YÖNÜNDEN TAHLİLİ:

Hadîsin muhtelif varyantlarını mukayese ettiğimiz zaman temelde anlamı değiştirecek lafız farklılıkları bulunmamaktadır. Mesela çocuk kelimesinin karşılığı olarak rivayetlerde "sabî, sıbyân, ğulâm, ğilmân, evlâd veya ebnâ" lafızları kaydedilir.

Bir kısım rivayetlerde "namazı öğretiniz ('allimû)", bazılarında ise "namazı emrediniz (mürû)" şeklinde geçmektedir.

"Dövünüz (darb)" ifadesi yerine sadece bir rivayette "terbiye ediniz, cezalandırınız=eddibû" lafzı zikredilmektedir.<sup>66</sup>

Namazın emredilmesi/öğretilmesi ile namaz kılmadıkları takdirde dövülme yaşı bir rivayet dışında diğer tariflerde aynıdır; Namazın öğretilme (emredilme) yaşı 7, (kılmazlar ise) çocuğun dövülme yaşı 10'dur. Sadece Enes b. Mâlik'ten gelen rivayetin bir tarifinde dövülme yaşı 10 yerine 13 olarak zikredilir.<sup>67</sup> Ayrıca Ebû Râfi'den nakledilen rivayette râvinin, çocuğun dövülme yaşını dokuz *zannettiği* de ifade edilmektedir.

Amr b. Şuayb varyantında, çocuğa namazın 7 yaşında emredilmesi, 10 yaşında (namaz kılmazsa) dövülmesi emrinden sonra ayrıca "o yaşta (7 veya 10) itibaren yataklarının ayrılması gerektiği, eğer bir kimse kölesini cariyesiyle ve hizmetçisiyle (işçisiyle) evlendirirse, onun göbekten aşağısına ve dizinden yukarısına -avret mahalli olduğu için- bakılmaması emredilmektedir.<sup>68</sup>

Ebû Râfi'den nakledilen rivayette "Hz. Peygamber'in vefatından sonra ona ait kılıcının kınında, çocukların (erkek kardeş, kız kardeş) yedi yaşına geldikleri zaman yataklarının ayrılması ile o yaşta namaz hususunda dövülebileceğine, kavmini veya efendisini inkar edenler ile (Müslümanların geçtiği yollardaki) fidanları kesenlerin

→

*Hadîslerinin Değerlendirilmesi*, (Doktora Tezi), MÜSBE, İstanbul 1995. Hanefiler hadîsleri metin yönünden tenkit ederken, yukarıdaki prensiplere ilaveten, bazı prensipleri de ileri sürmüşlerdir. Bu hususta geniş bilgi için mesela bk. İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadîs Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadîs Metodu*, Ankara 1994.

<sup>66</sup> Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, II, 324. Bu rivayetin senedi: el-Halil b. Mürre < Leys b. Ebî Süleym < Amr b. Şuayb < babası < dedesi < Hz. Peygamber" şeklinde olup, senetteki el-Halil b. Mürre hakkında "leyyinü'l-hadîs (hadîs rivayetinde gevşektir)" ifadesi kullanılmış, Buharî'den gelen bir rivayete göre durumu şüphelidir=fihî nazar" derken, İbn Adî ise "ve hüve min men yüktebü hadîsuhu fe innehu leyse bi münkeri'l-hadîs" demiştir. (el-Hüseyn b. Mesûd el-Beğavî, *Şerhu's-sünne* (nşr. Şuayb el-Arnaût-Muhammed Züheyr eş-Şâviş), Beyrut 1983, II, 406, 1 nolu dn. )

<sup>67</sup> Dârekutnî, *Sünen*, I, 231.

<sup>68</sup> İbn Hibbân, *Kitâbü'l-mecrûhîn*, I, 290; Dârekutnî, *Sünen*, I, 230.



(men iktetea şey'en min tahavvümil-ardı) lanetlenmiş olduklarına dair yazılı bir sahife bulunduğunu belirten haber yer almaktadır.<sup>69</sup>

Senedin sahih olup olmadığını bir tarafa bıraktığımız zaman, varyantlar arası mukayesede temelde anlamı değiştirecek çok fazla bir lafız farklılığının olmadığı görülmektedir. "Mürû" yerine "allimû", "ıdribû" yerine sadece bir varyantta "eddibû" lafzı zikredilmektedir ki verilmek istenen mesaj değişmemektedir. Bu mesaj da çocuğa namaz öğretiminde ve eğitiminde takip edilmesi gereken yaş hadlerini ve metodlardan bahsetmektedir.

## 2. MÂNÂ YÖNÜNDEN TAHLİLİ:

Hadîsin muhtevasıyla ilgili tahlillerde, şart olmamakla birlikte, geçmiş ulemanın rivayetini ve onun anlam değeri üzerine yaptıkları yorumları ve değerlendirmeleri de dikkate almanın -beğensek de beğenmesek de- bir kıymet ifade ettiğini düşünmekteyiz. Bunun için öncelikle İslâm âlimlerinin bu hadîsle ilgili değerlendirmelerine dikkat çekecek ve onların nezdinde bu rivayetini "ne gibi bir anlam ifade ettiğini" göreceğiz.

### A. BÂB BAŞLIKLARINDAKİ DEĞERLENDİRMELER:

Bilindiği üzere bir rivayetle ilgili konulan bâb başlığı veya yan başlık bir nevi o müellifin veya musannifin zikredeceği rivayet ya da rivayetlerle ilgili genel kanaatini ortaya koymaktadır.<sup>70</sup> Bu kanaat bâb başlığında ya kesin hüküm olarak (âyet, hadîs, sahâbe kavli veya bir âlimin sözüyle desteklenerek) belirtilir ya da soru kipiyle tereddütler dile getirilir. Yahut bir konuyla ilgili gelen rivayet/lerin tespitine yönelik olabilir. Bu açıdan bakıldığında bâb başlıklarında zikredilen ifadeler müellifin/musannifin hadîsimizle ilgili düşünce yapısını tespit etmemize imkan sağlayacaktır.

Rivayetimiz, hadîs ve fıkıh kitaplarının "Salât (Namaz)" bölümünün şu alt başlıklarında zikredilmektedir:

1. "Çocuğa namaz hangi yaşta emredilir"<sup>71</sup>
2. "Namazın öğretilmesine dair emir ve o konuda dövme (darb) bahsi"<sup>72</sup>,
3. "Çocuğa namazın vücut olarak değil, alıştırma amacıyla emredilmesi"<sup>73</sup>,
4. "Bülûğa ermeden önce alışması için çocuğa namazın emredilmesi ve terk etmeleri halinde dövülmesi (darb edilmesi)"<sup>74</sup>,
5. "Namazda iken bülûğa eren bir çocuğun namazı tamamlaması veya bülûğa henüz ermeden namazı ilk vaktinde kılıp daha sonra bülûğa eren çocuğun namazını iade etmesi gerekmeyeceği, çünkü o çocuk bu işi (namazı) terk etmesi halinde dövüleceğinden (darb edileceği) dolayı bir işi yapmakla emrolunmuştu"<sup>75</sup>,

<sup>69</sup> Heysemî, *Mecma' u'z-zevâid*, I, 294.

<sup>70</sup> Hadîslerin tedvin ve tasnif dönemindeki tasnif ve tevbîb mantığına dair geniş açıklama için bk. Ali Akyüz, *Saîd b. Mansûr'un Musannefi'nin Yeniden İnşası*, İstanbul 1997, İFAV Yayınları, s. 74-82.

<sup>71</sup> Ebû Davud, "Salât", "*babü metâ yu' meru el-ğulâmü bi's-salâti*", 25, hadîs no:494-495; Tirmizî, "Mevâkîf", 187, hadîs no:407, "bâbü mâ câe metâ yu' meru es-sabiyyü bi's-salâti".

<sup>72</sup> Dârekutnî, *Sünen*, I, 230.

<sup>73</sup> Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Neylü'l-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr min ehâdisi seyyidi'l-ahbâr* (nşr. Dârü ihyâi't-türâsi'l-arabî), Mısır trs., I, 348.

<sup>74</sup> İbn Huzeyme, *Sahîh*, II, 101.

<sup>75</sup> Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, II, 22.

6. "Erkeğin avreti"<sup>76</sup>

7. "Babaların ve annelerin çocuğa temizliği ve namaz kılmalarını emretmesi ile öğretmesi görevi"<sup>77</sup>.

Zikrettiğimiz bu bâb başlıkları mükellef çağına ulaşmamış 7 yaşına gelen bir çocuğa alışması için namazın emredilmesi/öğretilmesi, 10 yaşına geldiğinde de kılmaması halinde dövülebileceğine dair genel bir kanaati ortaya koymaktadır. Bununla beraber ebeveynin çocuğa din eğitiminde takip etmeleri gereken bazı metodlardan da bahsedilmektedir. Ayrıca usûlî ve fikhî tartışmaları da bu bâb başlıklarında görmekteyiz.

## B. İSLÂM ÂLİMLERİNİN HADİSTEN ÇIKARDIKLARI FİKHÎ HÜKÜMLER:

Bu hadîse istinâden de fikhî hükümler çıkarılmakta ve usûle yönelik tartışmalar yapılmaktadır.

Mesela çocuğa namazın öğretilmesindeki/emredilmesindeki emrin vücut mu yoksa nedbe mi ifade ettiği<sup>78</sup>; emretme/öğretme (mürû/allimû) emri ile dövme (idribû) emri arasında da farklılıkların olup olamayacağı tartışılmıştır; Şâfiîler çocuğa namazın kıldırılmasına/öğretilmesine dair emrin vücuta, Hanefiler ise nedbe delalet ettiğini söylemişlerdir.<sup>79</sup> Ayrıca çocuğun bülüğ çağına varmadan kıldığı namazın sahih olup olmayacağı, on yaşından sonra terk ettiği namazını iade edip etmeyeceği, irtidat ederlerse (İslâm dininden vazgeçerse) haklarında küfür hükmünün verilir verilemeyeceği gibi itikadî değerlendirmeler de yapılmıştır.<sup>80</sup> Hattâbî (ö. 388/998), bu hadîsi bülüğ çağına girdikten sonra kasten namazı terk edenin cezalandırılacağına dair bir delil olarak kabul etmektedir. Ona göre, çocuk bülüğ çağına girmediği halde namazı kılmadığı için dövülmeyi hak ediyorsa, ergenliğe ulaştıktan sonra [namaz kılmadığından dolayı] şiddetle cezalandırılmayı daha fazla hak etmiştir. Hattâbî, buna ilaveten, namazı terk edenin çarptırılacağı diğer cezalardan da bahseder.<sup>81</sup>

"Üç kişiden sorumluluk kaldırılmıştır: Uyanıncaya kadar uyuyandan, ergenlik çağına gelene kadar çocuktan ve aklı başına gelinceye kadar mecnundan (deli)"<sup>82</sup> hadîsinin namaz kılmadığı taktirde çocuğun dövülebileceğini belirten hadîsin hükmünü kaldırdığını ve böylece çocuğa emredilecek namazın vücut ifade etmediğini<sup>83</sup> belirtenler olduğu gibi, sadece alıştırma amacıyla dövülebileceğini ileri sürenler de bulunmaktadır.<sup>84</sup>

Mâlikî imamlarından İbn Sahnûn (ö. 256/869) *Âdâbü'l-muallimîn* isimli eserinde öğretmenin eğitimde takip edeceği hususlardan bahsederken şunları söyler: "...Öğretmenin yedi yaşına geldiklerinde çocuklara namazı emretmesi, on yaşına

<sup>76</sup> Beyhakî, age., II, 321.

<sup>77</sup> Beyhakî, age., III, 119.

<sup>78</sup> Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, I, 348-349.

<sup>79</sup> *Sünen-i Ebû Dâvûd Terceme ve Şerhi* (hzr. Necati Yeniçel - Hüseyin Karapınar), İstanbul 1988, II, 268.

<sup>80</sup> Beğavî, *Şerhu's-sünne*, II, 406-407.

<sup>81</sup> Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed el-Hattâbî, *Meâlimü's-sünen şerhu Süneni Ebî Dâvûd* (nşr. Abdüsselam eş-Şâfi Muhammed), Beyrut 1991, I, 129.

<sup>82</sup> Ebû Dâvûd, "Hudûd", 17; Tirmizî, "Hudûd", 1; Dârimî, "Hudûd", 1; Nesâî, "Talâk", 21; İbn Hanbel, *Müsned*, I, 116. Ayrıca bk. Buhârî, "Hudûd", 22, "Talâk", 11.

<sup>83</sup> İbn Huzeyme, *Sahîh*, II, 102.

<sup>84</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-imâm Ebî Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî* (nşr. İltizam Abdurrahman Muhammed), Beyrut 1988, II, 275; Bedrüddin Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (nşr. Mustafa el-Bâbî el-Halebî), Mısır 1972, VI, 150.

geldiklerinde ((kılmazlarsa (bu ifade metinde yoktur)) dövmesi gerekir. İmam Mâlik de bu görüştedir. Abdurrahman'ın haber verdiği göre o şöyle demiştir: "On yaşına giren çocuklar ((namaz konusunda)) dövülürler ve yatakları da ayrılır".<sup>85</sup> Mağribli ve Mâlikî bir diğer İslâm âlimi Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Kayrevânî el-Kâbisî (ö. 403/1012) de İbn Sahnûn'un görüşlerini olduğu gibi nakletmek suretiyle aynı prensibi benimsemektedir.<sup>86</sup>

Çocuğun namaz kılmamasından dolayı ceza olarak dövme eyleminin nasıl gerçekleştirileceği, şekli ve mahiyeti üzerinde farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Dövmenin odun veya tahta gibi sert cisimlerle değil, sadece "el" ile yapılması ve vuruşun üçü geçmemesi tavsiye edilmektedir.<sup>87</sup> Hatta Hz. Peygamber'in Muallim Mirdâs (?)<sup>88</sup> isimli bir sahâbîye, dövme zamanı darb'ın üçü geçmemesini, üçten fazla vurursa Allah'ın kendisine kısas uygulayacağını tavsiye ettiğini belirten bir rivayet de nakledilmektedir.<sup>89</sup>

### C. HADİS METNİNİN MUHTEVASINDA GÖRÜNEN BAZI PROBLEMLER VE DEĞERLENDİRMELER:

Biz klasik dönemdeki âlimlerin bu hadîse istinaden yaptıkları usûlî ve fikhî tartışmaları bir tarafa bırakıp hadîs metninin muhtevası çerçevesinde problemleri gözükken hususlara dikkat çekmeye çalışalım.

#### CA. HADİSTEKİ LAFZÎ PROBLEMLER VE ANLAM KAYMALARI:

Hz. Peygamber'in, çocuk on yaşına geldiği zaman şayet namaz kılmazsa - *metinlerde böyle bir ifade yer almamasına rağmen*- dövülebileceği hususundaki tavsiye niteliğinde olduğu belirtilen emrini, bizzat kendisinin uygulayıp uygulamadığının veya bu konuda başka tavsiyelerinin olup olmadığının incelenmesi de gerekir. Öncelikle şunu belirtelim ki Peygamber Efendimizin kendi çocuklarını bizzat cezalandırdığına dair hiçbir örneğimiz yoktur.<sup>90</sup> Öyle ise "Hiçbir çocuğu dövmeyen ve onların dövülmesini istemeyen Peygamber aleyhisselâm"<sup>91</sup>ın nasıl olur da namaz kılmadığı için çocukların dövülmesini emreder? sorusunu sorup, cevabının verilmesi gerekir. Burada Hz. Peygamber'in fiili ile sözü arasında, bir başka ifadeyle sünnet ile rivayet (hadîs) arasında bir çelişki gözükmektedir.

<sup>85</sup> İbn Sahnûn, *Âdâbü'l-muallimîn*, s. 109; a. mlf. , *Eğitim ve Öğretimin Esasları* (trc. M. Faruk Bayraktar), İstanbul 1996, s. 61; İmam Mâlik bu görüşünü hadîse dayandırmaktadır. Bk. İbn Sahnûn, *el-Müdevenetü'l-Kübrâ*, I, 102.

<sup>86</sup> Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Kâbisî, *İslâm'da Öğretmen ve Öğrenci Meselelerine Dair Geniş Risale (er-Risâletü'l-mufasssâle li ahvâli'l-müteallimîn ve ahkâmî'l-muallimîn ve'l-müteallimîn)*, (trc. Süleyman Ateş – Hıfzırahman R. Öymen), Ankara 1966, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yayınları, s. 44.

<sup>87</sup> Üsrüşenî, *Câmiu ahkâmî's-sığâr*, I, 36; İbn Sahnûn dövmenin üçü geçmemesinin bilhassa Kur'an eğitiminde söz konusu olduğunu, bunun haricindeki, mesela çocuğun arkadaşına yaptığı eziyetlerden dolayı üçten fazla dövülmeyi hak etmesinin ancak velisinin izniyle mümkün olacağını söylemektedir (İbn Sahnûn, *Âdâbü'l-muallimîn*, s. 89-90; Kâbisî, age., s. 54-55).

<sup>88</sup> İbn Hacer bu isimde bir sahâbîyi Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin *Kitâbü'l-esrâr*'ında senedsiz olarak zikrettiğini belirterek fazla bir malumat vermemektedir (bk. *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*, VI, 81).

<sup>89</sup> Hadîs kaynaklarında böyle bir rivayeti tespit edemedim. Bk. Üsrüşenî, *Câmiu ahkâmî's-sığâr*, I, 36.

<sup>90</sup> Abdullah Aydınlı, "Hz. Peygamber'in Terbiyesinde Yetişen Çocuklar", *İslam'da Aile ve Çocuk Terbiyesi* (15-17 Ekim 1993 tarihinde Şanlıurfa'da gerçekleştirilen "İ. İslam'da Aile ve Çocuk Terbiyesi Sempozyumu"nda sunulan tebliğ ve müzakerelerin metinleri), İstanbul 1994, İSAV Yayınları, "Müzakereler" kısmı, s. 316.

<sup>91</sup> Nevevî, *Riyâzü's-sâlihîn* (trc. Kandemir, Çakan ve Küçük), II, 391.

Öncelikle, araştırmasını yaptığımız hadîsin hiçbir tarifinde “*namaz kılmaz(lar) ise*” veya “*namaz kılmamakta ısrar eder(ler)se*” yahut *benzeri anlamda herhangi bir kayıttın bulunmadığını* belirtmeliyiz. Muhtemelen bu anlam, “onu (onları) namazdan dolayı dövün” şeklinde tercüme edebileceğimiz metnin lafzından çıkarılmaktadır. “Namazdan dolayı dövün” cümlesinden, çocuğunu namaz kıldığından dolayı değil de, namaz kılmamasından dolayı dövüleceği şeklinde anlaşılacağı için “namaz kılmaz(lar)sa” olarak anlam verilmiştir.

Bu “darb” kavramına, şu âna kadar bütün kaynaklarda genellikle “namaz kılmazlar ise” şartı düşünülerek “dövmek” anlamı verilmiş ve ona göre yorumlar ve değerlendirmeler yapılmıştır. “Dövünüz” ifadesi yerine sadece bir rivayette “terbiye ediniz, cezalandırınız=eddibû” lafzı zikredilmektedir.<sup>92</sup>

### CB. HADİSİN NEBEVÎ SÜNNETE UYGUNLUĞU MESELESİ:

Hadîsin nebevî sünnete uygun olup olmadığını anlamak için; henüz büluğ çağına gelmemiş bir çocuğun özellikle namaz öğretimi ve eğitimi aşamasında iken, namaz kılmadığı için dövülebileceğine dair bir başka iznin verilip verilmediğini yahut Hz. Peygamber tarafından böyle bir uygulamanın yapılıp yapılmadığını veya bu uygulamayı gerçekleştiren bir sahabîyi tasvip ettiğini tespit etmek gerekir. Tespitlerimize göre *kaynaklarda çocuğun namaz kılmaması halinde dövülmesini emreden veya tavsiye eden, bir başka rivayet bulunmamaktadır*. Ayrıca namaz konusunun dışında da Hz. Peygamber’in emredilen bir şeyin yapılmamasından dolayı çocuğun dövülmesini tavsiye eden *münekkit âlimlerin sahîh kabul ettiği* bir rivayet de yoktur.<sup>93</sup> Dolayısıyla böyle bir rivayetin şâzlığı ortaya çıkmaktadır.

<sup>92</sup> Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, II, 324. Bu rivayetin senedi: el-Halil b. Mürre < Leys b. Ebî Süleym < Amr b. Şuayb < babası < dedesi < Hz. Peygamber” şeklinde olup, senetteki el-Halil b. Mürre hakkında “leyyinü'l-hadîs (hadîs rivayetinde gevşektir)” ifadesi kullanılmış, Buhârî’ye göre “durumu şüphelidir=fihî nazar”, İbn Adî ise “ve hüve min men yüktebû hadîsuhu fe innehu leyse bi münkeri'l-hadîs” demiştir. (Beğavî, Şerhu’s-sünne, II, 406, 1 nolu dn.)

<sup>93</sup> Gerçi Sayın İbrahim Canan Peygamberimizin Sünnetinde Terbiye adlı kitabında te’dfib vasıtalarından bahsettiği bir bölümde “Sünnette Dayak” başlığını koyarak -genel anlamda- çocuğun terbiye edilmesinde sünnetin dayacağı reddetmediğini ancak buna bazı kayıtlarla cevaz verdiği zikretmektedir. (s. 284). O, ayrıca sünnetin çocuğun şahsiyetini ezmeye müncer olmayacak dayak ve bilhassa dayakla korkutmaya cevaz verdiği, Hz. Peygamber’in şahsen kimseye vurmadığı sarîh ise de, korkuttuğuna dair rivayetin mevcut olduğunu belirterek bu iddiasıyla ilgili rivayetleri kaydetmektedir. Ancak, sünnette dayanın olduğuna dair naklettiği rivayetlerin tetkike muhtaç olduğu da bir gerçektir. (Sayın Canan ahkama taalluk etmeyen konularda zayıf hadîslerle amel edilmesi taraftarı olduğundan bu türden rivayetleri araştırma ihtiyacı hissetmemiş olabilir. Bununla birlikte o, metruk, kezzab ve müttehem gibi vasıflar sebebiyle şiddetli zayıf hadîslere yer vermediğini de belirtmektedir. Bk. age., s. 8-11). Kanaatimizce naklettiği rivayetler, ahkama yönelik olmasa da İslâmî eğitimi yönlendirmede oldukça etkili ve hatta din anlayışımızı belirlemede ahkam kadar öneme sahip rivayetlerdir. Bu sebeple biz gerek isnadından gerekse metninden kaynaklanabilen bir takım problemlerden dolayı rivayetin sıhhatine gölge düşmüş veya düşecek zayıf haberlerin İslâmî eğitimin metodlarını tayin etmede bir delil olarak kullanılması taraftarı değiliz. Örnek olması açısından, en azından, senedleri sıhhatli gözükmeyen iki rivayete işaret edeceğiz:

1. Rivayete göre, Hz. Peygamber’in huzuruna bir adam gelip, “Ey Allah’ın Resûlü! Evimde bir yetim var. Onu döveyim mi?” diye sorduğunda Peygamber (a. s. ): “Evet. Çocuğunu dövdüğün şekilde...” (İbn Hacer el-Askalânî, el-Metâlibü'l-Âliye bi zevâidi'l-mesânîdi's-semâniyye, II, 387, hadîs no: 2538). Habîburrahman el-A'zamî'nin adı geçen rivayetin dipnotunda da belirttiği gibi rivayet en azından sened yönüyle zayıftır. Zira rivayetin senedinde el-Haccâc b. Ertât en-Nehaî (ö. 145/762) isimli râvî münekkid hadîs âlimleri tarafından cherhedilmişler ve onun naklettiği rivayetler kabul görmemiştir. (Hakkında geniş açıklama için mesela bk. Buhârî, et-Târîhu'l-Kebîr, II, 378; İbn Hibbân, Kitâbü'l-mecrûhîn, I, 225-228; Zehebî, Mîzânü'l-i'tidâl, I, 458-460; a. mlf. , Siyeru a'lâmi'n-nübelâ, VII, 68-74). Bu rivayetin muhtevası açısından değerlendirilmesine yardımcı olmak açısından şöyle bir soruyu sormak icab edebilir: Mekke’de nâzil olmuş Duhâ sûresi (93), 9’da zikredilen

İkinci olarak bu rivayet Hz. Peygamber'in genel sünnetine de aykırı gözükmektedir. Şöyle ki, Hz. Peygamber bırakınız çocukları, mükellef çağına girdiği ve bazı dinî emirleri yerine *getirmediği* ya da *getiremediği* halde hiç kimseyi azarlamamış ve tehdit etmemiştir. Bu müsamaha ve hoşgörü onun umumî uygulamasıdır (Sünnetidir). Bu konuda "hâdimü'n-nebî" lakabıyla anılan Enes b. Mâlik'in konumu ve bizzat onun naklettiği bir haber bize en iyi misal teşkil etmektedir. Zira "Hz. Peygamber Medine'ye hicret ettiği zaman henüz on yaşında, okur-yazar ve zeki bir çocuk olan Enes'i annesi veya üvey babası Resûl-i Ekrem'in hizmetine vermiş ve Hz. Peygamber'in vefatına kadar on yıl onun hizmetinde bulunmuş, onun terbiyesiyle yetişmiş bir sahâbîdir.<sup>94</sup> "Resûl-i Ekrem'in eğitim ve öğretim tarzına, insanlara, özellikle de çocuklara karşı hoşgürüsüne ve diğer ahlakî davranışlarına dair birçok bilgi onun vasıtasıyla rivayet edilmiştir."<sup>95</sup> Enes'in barış zamanında ve sefer esnasında Resûlullah'ın yanında kaldığını, *her zaman onun istediği gibi davranmadığını, bununla birlikte ondan bir defa bile azar işitmediğini*, bir hatası yüzünden kendisini uyaracak olan hanımlarını, "Çocuğu (kendi haline) bırakın! O Allah'ın dilediğinden başka bir şey yapmaz [herhalde yaşının gereğini yapmayı kastetmiştir]" diye yatıştırdığını nakleder"<sup>96</sup> Makro planda Hz. Peygamber'in Enes'e ve diğer çocuklara davranış tarzı böyle olmakla birlikte, mikro planda, yani namaz kılmadığı için Enes'i azarladığına veya dövdüğüne dair elimizde bir kanıt da yoktur. Bu durum karşısında, gerek Enes'in kendisinden

→

"...yetime gelince, sakın onu azarlama" âyetini bilen bir Peygamber'in te'dib amacıyla sahâbisine "çocuğunu dövdüğün kadar onu döv" demesi acaba ne derece yerindedir?".

2. Nakledilen rivayetlerden bir diğeri de Hz. Peygamber'in ehli beytinden bazılarına yaptığı tavsiyeleri arasında geçen ve Ümmü Eymen'in Hz. Peygamber'den naklettiği şu sözdür: "...Aile halkından sopayı refetme (yânî görmeyecekleri yere koyma) onları Allah'la korkut" (Beyhakî, es-Sünenü'l-Kübrâ, VII, 497). Bu rivayet de hadis tekniği açısından problemlidir. Zirâ senedde Mekhûl ile Emmü Eymen arasında kopukluk (inkita') vardır (Beyhakî, age., VII, 497). Bu rivayet, ilk bakışta, munkatı olması sebebiyle sahîh hadis şartlarını taşımamaktadır. Bir başka husus daha vardır ki, bunun da burada zikredilmesinin faydalı olacağını düşünmekteyiz. Sayın Canan, Hz. Peygamber'in te'dib amacıyla dinî ve örfî esaslara uymayan hareketleri sebebiyle çocuklara müdahale ettiğini ve hatta "sertce" denilebilecek te'dib örneklerinin mevcut olduğunu belirterek, Hz. Peygamber'in ibadette, yeme-içme âdâbında, kıyafette vs. emredilene, olması lazım gelene aykırı hallerde çocuğa müdahale ederek tashih ettiğine dair de örnekler sunmaktadır (Canan, age., 294-297). Kanaatimizce verilen örneklerin bir kısmı sadece sözle yapılan müdahaleler olup dövme anlamındaki müdahaleler değildir. Ayrıca nakledilen bazı rivayetlerin de aynı şekilde araştırmaya muhtaç olduğu kaçınılmazdır. Mesela kıyafetle ilgili verilen bir örnekte, Hz. Peygamber'in Mekke'yi Fethettiği gün yanına getirilen çocukları sevdiği ve onların başını okşadığı ancak o zaman çocuk olan el-Velîd b. Ukbe'yi okşamadığı haber verilmektedir. Hz. Peygamber'in bu tavrına gerekçe olarak, o zaman el-Velîd b. Ukbe'nin umumiyetle kadınların kullandığı renkçe kızıl ve sarıya çalan ve halûk adını taşıyan bir sürme maddesi ile süslenmiş bir elbise giymesinden kaynaklandığı belirtilmektedir. (Bk. Ebû Dâvûd, "Tereccül", 7; İbn Hanbel, Müsned, IV, 32; Hâkim en-Neysâbü'rî, el-Müstedrek ale's-sahîhayn, III, 100). Hz. Peygamber'in kıyafete müdahale ettiğine dair verilen bu örneğe baktığımız zaman, Onun sırf kıyafetinden dolayı çocuğu sevmediği fikri çıkmaktadır. Her ne kadar Peygamber (a. s. )'ın bazı kıyafetlerin giyilmesini yasakladığına dair rivayetler mevcutsa da yalnız kıyafetinden dolayı çocuğu sevmediği şeklindeki bir rivayetin Hz. Peygamber'in sünnetine uygun olmadığını düşünmekteyiz. Ayrıca nakledilen bu rivayet yine hadis tekniği açısından problemlidir. Birincisi: İsnadında ızdırab vardır. İkincisi, Velîd b. Ukbe'nin Mekke'nin Fethi gününde çocuk olduğuna dair haberin doğru olmadığı belirtilmektedir. Bu rivayetin münker, muzdarib ve sahîh olmadığı zikredilerek hem sened hem de metin açısından tenkit edilmektedir (Geniş açıklama için bk. Ebu't-Tayyib Şemsülhak el-Azîmâbâdî, Avnû'l-ma'bûd şerhu Süneni Ebî Dâvûd, Beyrut 1990, XI, 158).

Netice olarak Sayın Canan'ın naklettiği diğer rivayetlerin de araştırmaya muhtaç olduğu ve zayıf görünen bu rivayetler üzerine Hz. Peygamber'in sünnetinde de dayağın bir terbiye metodu olarak var olduğunu söylemenin isabetli olmadığını düşünmekteyiz.

<sup>94</sup> İbrahim Canan, "Enes b. Mâlik", DİA, İstanbul 1995, XI, 234.

<sup>95</sup> Canan, "Enes b. Mâlik", DİA, XI, 234.

<sup>96</sup> Buhârî, "Vesâya", 25; İbrahim Canan, "Enes b. Mâlik", DİA, XI, 234-235.

dolayı, gerekse içerisinde bulunduğu ortam sebebiyle Enes'in namazı kılmamazlık gibi bir durumla karşılaşmayacağı, bu sebeple de Hz. Peygamber'in böyle bir metoda başvurmamış olabileceği hatırlatılarak itiraz edilebilir.<sup>97</sup> Fakat, Hz. Peygamber'in bırakınız çocukları, diğer mükellef çağındaki Müslümanlara karşı, *bir yasağın çiğnenmesi halinde bile*, onun rıfkı ve merhametiyle mukayese ettiğimiz zaman, böylesi bir itirazın yeterli olmadığını söyleyebiliriz. *Üstelik burada takip edilen metod, yasağa karşı veya haramın işlenmesine karşı alınmış bir önlem değildir. Bilakis ibadeti yapmamak veya yapamamakla alâkalıdır.*

Rivayette on yaşında dövülebileceğine dair rivayet ile Enes'in on yaşından itibaren Hz. Peygamber'in hizmetinde bulunması ve azar bile işitmemesini de burada dikkate almak gerekir.

## CC. HADİSİN İSLÂM TOPLUMUNDAKİ PRATIĞE UYGUNLUĞU MESELESİ:

### CCA. KLASİK DÖNEM:

Bu rivayetin özellikle "...on yaşına geldiklerinde (namaz kılmazlarsa) dövünüz" kısmının Hz. Peygamber'in sünnetine uygun olmayabileceğini belirttiikten sonra, böylesi bir rivayetin nereden kaynaklanmış olabileceği sorusu akla gelebilir. Acaba İslâm âlimleri veya hadîsi anlayan ve şerheden yahut nakledenler kendilerinin uyguladıkları namazı öğretme metodunu mu hadisleştirdiler?

Şunu açıkça itiraf etmemiz gerekir ki, bu iddiayı sarâhaten ispatlayacak net bir bulguyu henüz tespit edebilmiş değiliz. Ancak bu hususta bazı bilgiler bize ipucu vermektedir. Şu halde rivayet döneminde İslâm toplumunun 7 yaş öncesi ve 7 ilâ 10 yaş arası çocuk eğitimiyle, bilhassa namaz eğitimiyle ve öğretimiyle ilgili tutumunu tespit etmek gerekmektedir. Bunun için aşağıda kaydedeceğimiz bazı nakiller kısmen de olsa bize bir bilgi vermektedir:

Bir gün Hz. Ömer bir kadına uğramış. Hz. Ömer, o kadının, uyumakta olan çocuğunu namaz kılmaması için uyandırmaya çalıştığını görünce: "Bırak onu! Âkil baliğ oluncaya kadar o sorumlu değildir"<sup>98</sup> diyerek kadının henüz ergenlik çağına gelmemiş çocuğa böyle davranmasını hoş karşılamamıştır. Bir başka rivayette namaz eğitimi konusunda İbn Abbâs'ın tavsiye ettiği bir metoddan bahsedilmektedir. İbn Abbâs'ın hizmetinde bulunan Ümmü Yûnus, İbn Abbas'ın "bir secde için bile olsa namaz kılmaması için çocukları uyandırın" dediğini nakleder. İbrahim en-Nehaî'nin (ö. 96/714) çocuklara namazın öğretilmesi ve onların eğitilmesi hususunda şu sözleri söylediği rivayet edilmektedir: "Çocuğa/çocuklara dişleri çıkmaya başlayınca namaz öğretilirdi (öğretirlerdi)", "yirmiye kadar saymaya başlayınca çocuğa namaz emredilirdi" veya "sağını ve solunu bildiği zaman çocuğa namaz öğretilirdi".<sup>99</sup>

Gerek yukarıda aktardığımız rivayetler gerekse en-Nehaî'nin ifadeleri, namaz hususunda çocuğun dövülmesiyle alâkalı olmamakla beraber, henüz âkil bâliğ olmayan çocuklar üzerinde namazın öğretilmesiyle ilgili o dönemdeki İslâm toplumunun uyguladığı metodlar hakkında bize kısmen de olsa bilgi vermektedir.

Şimdi de namaz kılmadığı taktirde çocuğun dövülebileceğine dair bazı İslâm âlimlerinin sözlerine bakalım:

<sup>97</sup> Canan, *Peygamberimizin Sünnetinde Terbiye*, s. 295.

<sup>98</sup> İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, I, 382.

<sup>99</sup> İbn Ebû Şeybe, *age.*, I, 382-383.

Hız. Peygamber'e isnad edilmeksizin Mekhûl'den gelen bir rivayet meselenin can alıcı noktasına sanki işaret etmektedir. Mekhûl şöyle demektedir: "Çocuk yedi yaşına geldiği zaman namaz emredilir ve on yaşına geldiğinde de namaz konusunda ona darb edilir (yudrabu aleyha)".<sup>100</sup>

Horasan'ın ilk büyük sufilerinden Fudayl b. İyaz (ö. 187/803)<sup>101</sup> çocuklara namaz eğitimi ve öğretimi esnasında çocukları dövüklerine dair şu ifadelerde bulunur: O, Süfyan es-Sevrî'ye, "Ey Ebû Abdullah! Çocuklarımızı namaz kılmaları için dövüyoruz" demiş. Süfyan da: "(dövmeyin yumuşaklıkla namaza yöneltin) irşad edin" demiş.

Yine o dönemin âlimlerinden Fudayl b. Merzûk'un Süfyan es-Sevrî'ye: "Oğlum namaz kılması için dövüyorum", demesi üzerine, Süfyan'ın: "Ona (yumuşaklıkla namaza alışması için) bir şeyler ver, bir şeyler ver"<sup>102</sup> diye itiraz etmesi, namazın eğitimi esnasında çocuğu dövmenin toplum tarafından kabul edildiğini, ancak bir kısım ulemanın da buna karşı çıktığını göstermektedir, diyebiliriz.

Ebû Abdullah Muhammed b. Mahled ed-Dûr el-Attâr (ö. 331/943), Süfyan es-Sevrî'nin (ö. 161/777) namaz eğitimi konusunda çocuğun dövülmemesine dair tavsiyesini "Bâbü te'lfî's-sıbyân ale's-salâti (çocuğa namazın sevdirmesi)"<sup>103</sup> başlığı altında zikrettikten sonra, "Bâbü vakti emri'l-vâli li'l-veledi bi's-salâti ve vakti edebihi alâ terkîhi" başlığı altında da Sebre b. Ma'bed el-Cühenî'den Hz. Peygamber'in namaz konusunda çocuğun dövülmesiyle ilgili hadîsini zikreder.<sup>104</sup> Bu "bâb"ın altında da Süfyan'ın oğluna karşı duyduğu merhamet ve şefkatten bahsedilmekte, çok sevdiği oğlunu döven adama sadece söz ile karşı çıkışından bahsetmektedir.<sup>105</sup> İnsanın aklına, Süfyan es-Sevrî gibi ilimde mütebahhir birisinin Hz. Peygamber'in bu emrini bilmiyor muydu? Eğer biliyordu ise Peygamber'in emrine muhalefet mi etti? Yoksa böyle bir hadîsi biliyordu da orada bahsedilen "dövün" emrini vücup olarak değil de, mendub olarak mı anladı? gibi sorular gelmektedir. Ancak burada dikkatimizi çeken husus, gerek Fudayl b. İyâz'ın gerekse Fudayl b. Merzûk'un "namaz kılması için bizler çocuklarımızı dövüyoruz" dediklerinde Hz. Peygamber'den böyle bir rivayeti nakletmemiş olmalarıdır. Süfyan es-Sevrî'nin de bu rivayetten bahsetmeyip, "çocukların namaz kılması için dövülmemesi" tavsiyesinde bulunması dikkat çekici bir başka husustur.

Konuyla da kısmen ilgisi olan Ebû İshak'tan gelen bir rivayet o dönemdeki İslâm toplumunun eğitim sisteminden bahseden bir başka bilgiyi ihtiva etmektedir. O şöyle diyor: "Çocuğa 7 ile 10 yaş arasında şey veya şeyler [mâ-i mevsul kullanılmış] öğretilirdi."<sup>106</sup>

Öyle görünüyor ki, o dönemdeki çocuklara en azından dinî konular 7 ilâ 10 yaş arasında öğretilmekteydi. Çocuk on yaşına kadar temel dinî bilgileri azamî derecede öğrenmekteydi. 10 yaşına geldiğinde, artık mükellef gibi kabul edilmekteydi. Dolayısıyla rivayetin metnindeki mantikî sıralamaya baktığımız zaman, 7 yaşında

<sup>100</sup> Konuyla ilgili rivayetler için ayrıca bk. İbn Ebû Şeybe, age., I, 382-383.

<sup>101</sup> Hayatı hakkında bilgi için bk. Osman Türer, "Fudayl b. İyâz", DİA, İstanbul 1996, XIII, 208-209.

<sup>102</sup> Muhammed b. Mahled, "Aşbâri's-sığâr" (nşr. Abdullah Kenûn), el-Akademiyeye, sy. 3, Rabat 1986, (s. 113-146), s. 138; Türkçe tercümesi, Hadîslerle Çocuk Eğitimi (trc. İhsan Özkes), es-Seyyid Osman Hulusi Efendi Vakfı Yayınları, s. 52.

<sup>103</sup> Muhammed b. Mahled, age., s. 138.

<sup>104</sup> Muhammed b. Mahled, age., s. 140.

<sup>105</sup> Muhammed b. Mahled, age., s. 140.

<sup>106</sup> İbn Ebû Şeybe, el-Musannef, I, 383.

namazın öğretilmeye başlanması ve 10 yaşına kadar bu tedricilik devam ettiği ve serbest bırakıldığı için bu yaştan itibaren artık sorumluluğun ona yüklenmesi, mükellef gibi kabul edilmesi veya sıkıştırılması ya da namaz üzerinde öğretimin biraz daha sıkı tutulması<sup>107</sup> tavsiye edilmiş olma ihtimali şeklinde değerlendirmek mümkün olabilir. Aksi halde "kılmadığı taktirde" şeklinde bir kayıta şu veya bu şekilde lafzen olması gerekirdi. Ne var ki, "dövme" anlamını ihsas ettirecek ön şart, metinde lafzen mevcut değildir. Böyle bir karînenin bulunmaması bu rivayetteki yudrabu/fedribûhum aleyha/fedribûhu aleyha'daki lafızların "namaz kılmazlar ise namaz konusunda onları dövün" şeklinde değil, "namazı on(lar)a mükellef kılın/namaz konusunda onları sıkıştırın" anlamında olması daha anlamlı gözükmektedir. Ancak bunun bir **faraziye olduğunu** ve bu faraziyeyi sözlük anlamıyla da olsa ispatlayabilecek bir delile şimdilik (gerek câhiliyye şiiirlerinde veya bir başka kaynakta) sahip olmadığımızı da hemen belirtelim.<sup>108</sup> Zaten bu hadîsle ilgili tarihte yapılan yorumlar ve değerlendirmelerde böyle bir anlam da verilmemiştir. "Darabehu ale'ş-şey=bir şeyden dolayı dövmek" anlamına dair günümüzde yapılan yorumlar veya tercümeleme ise daha ziyade delile dayanmamaktadır.

Netice itibarıyla ilk dönem İslâm toplumunda Müslümanlar küçük yaşlardan itibaren dinî eğitimin en önemli bir parçası olan namaz eğitimi üzerinde ısrarla durmuşlar ve bunun için de birtakım tedbirleri almaya çalışmışlardır. Yukarıdaki rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla *büluğ çağına varmayan bir çocuğun namaz kılmadığı için dövülebileceği meselesi* Hz. Peygamber'in sünnetinden kaynaklanan bir husus olmayıp, büyük bir ihtimalle, Müslümanların kendilerinin takip ettikleri bir eğitim metodunun sonucudur. Bu uygulamanın Hz. Peygamber'e isnad edilerek rivayet formuna nasıl dönüştüğü meselesi ise elbette ayrı bir problemidir. Ancak rivayetin elimizde mevcut beş tarifinin de senedlerinin problemlili olması İslâm toplumundaki uygulamanın Hz. Peygamber'e isnad edilerek hadisleştirilmesi (bu hadîs formuna dökülme şeklini kasten onun adına hadîs uydurma şeklinde değil de, Hz. Peygamber'i yanlış değerlendirmenin bir tezahürü ve anlayıştan kaynaklanan bir üslupla) ihtimalini akla getirmektedir.

### CCB. ÇAĞDAŞ DÖNEM:

Hz. Peygamber'in özellikle çocuklara yönelik ister dinî isterse başka hususlardaki merhameti, şefkati, müsamahakar davranışı ve genel *sünneti* çok iyi bilinmekle birlikte onun "alıştırma devresinde" dahi olsa böyle bir sözü söyleyebileceği, daha doğrusu Müslümanlara böyle bir tavsiyede bulunmasını kabul etmek kanaatimizce

<sup>107</sup> Gazâlî'nin İhyâ ulûmi'd-dîn adlı eserini tercüme eden Ahmet Serdaroğlu, Gazâlî'nin çocuğun dinî eğitimine dair söylediği, "Altı-yedi yaşlarına geldiği zaman tahâret ve namaz ile emredilmeli, vaziyeti müsaid olduğu sırada alışması için, Ramazan'ın bazı günlerinde oruç tutmakla emredilmelidir" ifadesine binaen konuyla ilgili rivayeti dipnotta verirken "dövünüz" kelimesi yerine "zorlayınız" diye tercüme ederek hadîse işaret etmektedir. Bk. Gazâlî, *İhyâ ulûmi'd-dîn* (trc. Ahmet Serdaroğlu), İstanbul 1977, Bedir Yayınevi, III, 169, 132 no'lu dn.

<sup>108</sup> Mevcut kullanımlarında "darabe" fiilinin "ikinci meful olarak "alâ" harf-i cer ile kullanımının, yani "darabehu ale'ş-şey" in teklif ettiğimiz anlama gelebilecek tarzda tespit edilmesi gerekir. Kaldı ki "darabehu ale'ş-şey" kalıbına uygun olan bir başka rivayette şöyle bir ifade zikredilmektedir. Nâfi' anlatıyor: "Kâne İbn Ömer yedribu veledahu ale'l-lahni=İbn Ömer çocuğunu Kur'an'ı okurken lahn yaptığı için döverdi". (Buhârî, *el-Edebü'l-Müfred* (nşr. Kemal Yusuf el-Hût), Beyrut 1985, s. 295) Dolayısıyla ileri sürülecek yukarıdaki iddianın şimdilik geçersiz kaldığını söyleyebiliriz. Ancak şu ana kadar söylediklerimiz, senedi zayıf olmakla birlikte, ihtiyat payı da bırakarak, bu hadîse Hz. Peygamber'in sünnetine aykırı olmayabilecek makul herhangi bir çözüm bulmaya çalışma endişesinden kaynaklanmaktadır. Ne var ki, rivayetin kendisi hadîs ilmi ve usûlü açısından (sened yönüyle) buna fırsat vermemektedir.



pek uygun gözükmemektedir. Ne var ki, Hz. Peygamber'in çocuklara yönelik umûmi sünnetine rağmen, söz konusu rivayetin senedi de sahih kabul edildiği için geçmişte olduğu gibi günümüzde de Hz. Peygamber'in çocuklar on yaşına geldikleri takdirde namaz kılmazlar ise üçü geçmemek, hırpalamamak, bir yerlerini incitmemek kaydıyla ve sadece el ile dövülebileceğine ve bunun Hz. Peygamber'in tavsiye ettiği bir eğitim metodu olduğu şeklinde değişik yorumlar yapılagelmiştir. Şimdi aşağıda gerek Türkiye'de gerekse Arap ülkelerinde yazılan ve tercüme edilen bazı eserlerde hadisimizle ilgili yapılan değerlendirmelere ve yorumlara kısaca işaret edelim.<sup>109</sup>

Mesela Fatih Dersiâmlarından Emekli Diyanet İşleri Reisi Ömer Nasuhi Bilmen bu konuda şunları söylemektedir:

"Müslümanlar henüz yedi yaşlarına girmiş çocuklarını namaza alıştırmakla mükelleftirler. Bu çocuklara velîleri, namaz kılmalarını emr ve ta'rif ederler. On yaşına girdiği halde namaz kılmayan çocuğun velîsi tarafından -üç tokattan ziyade olmamak üzere- el ile hafifçe dövülmesi lazım gelir".<sup>110</sup>

Muhammed Hamidullah *İslâm Peygamber'i* adlı eserinde Hz. Peygamber'in öğretim ve eğitim faaliyetlerinden ve eğitimde uygulanan metodlardan bahsederken söz konusu hadîse de atıfta bulunmaktadır. O bu hadîsle ilgili değerlendirmesine geçmeden önceki paragrafta şunları söylemektedir:

"Kolayca anlaşılır ki bir talebenin öğretmenini övüp ona saygı göstermesi bol miktarda tavsiye ediliyordu. Öğrenciye dayak ve azarlama cezası verilmesi öğretmen için yasaklanmamıştı: Öğretmenin dayak darbeleri, ana-babanın öpücüklerinden daha kıymetli olduğu hadîslerde buyurulmaktadır" [Hamidullah sözünü ettiği hadîslerin kaynağına işaret etmemektedir].

Hamidullah bundan sonra:"bu konu ile ilgili olarak Muhammed A. S. S. : Âlimler Resûllerin mirasçılardır" buyuruyordu" diyerek garip bir bağlantı kurmaktadır. Bu ifadelerden sonra o, hadîsimize işaret ederek şunları söylemektedir:

"O, çocuklara, 7 yaşlarına vardıklarında namaz kılmanın öğretilmeye başlanmasını emrediyordu; bununla beraber namaz kılma mecburiyeti ancak "buluğ çağı"ndan itibaren. Şayet iknâ ve îzah bir işe yaramıyorsa çocukların ancak 10 yaşından sonra terbiye için dayak cezâsına çarptırılması gerektiğine işaret ediyordu".<sup>111</sup>

Şunu özellikle belirtmek gerekir ki, Muhammed Hamidullah Hz. Peygamber'in söylediği, dediği rivayetleri en azından sened açısından tahlil etmediği için sanki Hz. Peygamber söylemiş gibi kabul etmekte ve genel metod olarak en ufak bir bilgiyi dahi doğru kabul ederek eserlerine almaktadır.

Sünnette terbiye konusunda Türkiye'de geniş kapsamlı çalışmalarını tanıyan İbrahim Canan da şöyle demektedir:

"Çocuğun gelişme seyrine göre, muhtelif yaşlarda emredilebilecek olan namazın, sünnette te'kidli olarak geldiğini söylemiştik. Te'kid, namazı kılmayan çocuğun dövülerek buna zorlanması şeklinde ifade edilmiştir. Ancak dövme fiili, daha ileri yaşlarda olmalıdır. Zorlama yaşı umûmiyetle rivâyetlerde on yaş olarak ifade edilir.

<sup>109</sup> Buradaki örnekler, adı geçen eserleri ve yazarları menfi yönden tenkit etmek, onları kötülemek amacıyla verilmemiştir. Sadece tetkikini yaptığımız hadisin çocuklara namaz öğretiminde bir eğitim metodu olarak kullanılmasında günümüz İslâm dünyasında da ne derecede etkili ve yaygın olduğunu göstermek içindir. Bunun için eserlerinden ve fikirlerinden alıntı yaptığım değerli ilim adamlarımızın bu konuda beni anlayışla karşılayacaklarını temenni etmekteyim.

<sup>110</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, İstanbul, trs. , Bilmen Yayınevi, s. 105.

<sup>111</sup> Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi* (trc. Salih Tuğ), İstanbul 1990, İrfan Yayıncılık, 5. Baskı, II, 776.

(Yedi yaşında namazı emreden rivayetlerin hemen hemen hepsi kılmadığı taktirde on yaşında da dövülmesini emreder.<sup>112</sup>

Yine aynı yazar "Aile Reisi Olarak Hz. Peygamber" başlıklı bir tebliğinde "Tâlim ve Terbiye" alt başlığında çocukların eğitim ve öğretiminden bahsederken:

"Hz. Peygamber (s. a) yedi yaşında çocuğa namazın emredilmesini, kılmadığı taktirde 10 yaşında dövülmesini ve yataklarının ayrılmasını emreder. Namazın emri namazla ilgili farz, vâcib, sünnet her çeşit bilginin öğretilmesini içine alır. " demekte ve birkaç satır sonrasında "Tedip Metodu" başlığı altında ise:

"Terbiyesinde olan çocuklara karşı davranışlarını sevgi ve müsamaha üzerine bina etmiştir. Hatalarını tashihte de aynı yolda devam etmiş, azar, tenkit, tahkir, surat ekşitme gibi yollara başvurmamıştır"<sup>113</sup> diyerek bir önceki cümlesine zıt ifadeler kullanmaktadır. Hz. Peygamber'in bırakınız dövmeyi, azar, tenkit, tahkir, surat ekşitme gibi yollara başvurmamasını ifade etmesine rağmen Peygamber'den geldiği iddia edilen hadîsi herhangi bir değerlendirmeye tabi tutmamıştır.

M. Zeki Duman da *Kur'ân-ı Kerîm'de Adâb-ı Muâşeret* isimli eserinde "Çocukların terbiyesi" başlığı altında eğitimin öğretimle birlikte olması gerektiğine dair bilgi içerisinde şunları dile getirmektedir:

"İslâm'da da eğitimin öğretimle beraber olması gerektiği, konu ile ilgili âyet-i kerîme ve hadîs-i şerifler incelendiği zaman açıkça anlaşılmaktadır. "Çocuğa yedi yaşına gelince namaz kılmasını öğretiniz. Eğer kılmazsa on yaşından itibaren dövünüz" buyururken Rasûlullah eğitim ile öğretimi birlikte zikretmiş olması ve..."<sup>114</sup>.

Bir başka yerde çocuklara daima rıfk-u mülayemetle muamele edilmesi gerektiğinden bahsederken kısımda ise aşağıdaki satırları yazmaktadır:

"Ey iman edenler, eşleriniz ve çocuklarınız içerisinde size düşmanlık edenler de vardır, onlardan sakının. Fakat affeder, kusurlarını başlarınıza kakmaz, örterseniz; şüphesiz Allah gafûr ve rahimdir. "(et-Teğâbûn (64), 14) ayeti kerimesi ile mü'minlere muhataba yumuşak davranma, bir eğitim metodu olarak tavsiye edilmektedir. Rasûlullah (s. a. v. ) de aynı yolu takip etmiş, hiçbir çocuğu cezalandırma yoluna gitmemiştir. ((Gerekli öğüt ve denemelerden sonra kadınların kocaları tarafından dövülebileceği (en-Nisâ 34) de ifade edildiği gibi, Rasûlullah (s. a. v. )'in de on yaşına gelince namaz kılmadığı için çocuğun dövülmesini tavsiye etmiş olmasını, çocukların gerektiği zaman dövüleceğinin delili sayabiliriz. "<sup>115</sup>

"...Şüphe yok ki kastedilen ve affedilip örtülmesi istenenler hafif suçlardır. Yerine göre cezalandırmak; hatta dövmek İslâm'ın kabul ettiği terbiye metodlarındandır. Hiç cezalandırılmaz demek değildir. Şair Ziya Paşa'nın: "Nush ile uslanmayı etmeli tekdir, Tekdir ile uslanmayanın hakkı kötüktür" beyitinde de ifade edildiği gibi acımasız olmamak şartıyla, gerektiği zaman dövmek her zaman için geçerli bir eğitim metodudur. "<sup>116</sup>

<sup>112</sup> İbrahim Canan, *Peygamberimizin Sünnetinde Terbiye*, s. 133, 87. nolu dn.

<sup>113</sup> İbrahim Canan, "Aile Reisi ve Baba Olarak Hz. Peygamber", Hz. Peygamber ve Aile Hayatı, İstanbul 1989, s. 333-334.

<sup>114</sup> M. Zeki Duman, *Kur'ân-ı Kerîm'de Adâb-ı Muâşeret Görgü Kuralları*, İstanbul 1986, s. 160.

<sup>115</sup> Duman, Age., 391 no'lu dn.

<sup>116</sup> Duman, Age., s. 165-166.

Çağdaş fakihlerden Vehbe ez-Zühaylî de Türkçeye de tercüme edilen *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletühu* isimli eserinde on yaşına gelmiş çocuk namaz kılmazsa üçü geçmemek kaydıyla sadece el ile hafifçe dövülebileceğini belirtir.<sup>117</sup>

Nevevî'nin *Riyâzü's-sâlihîn* adlı eserinin tercüme ve şerhinde de konumuz olan hadîse istinaden, çocuğun namaz kılmaması halinde dövülebileceğinden ve bunun da İslâmî bir eğitim metodu olduğundan bahsedilmekte ve şöyle denilmektedir:

"On yaşına girdiği halde namaz kılmamakta direten çocukların terbiyesi nasıl olacaktır? Şâir ne güzel söylemiş: Nush ile uslanmayı etmeli tekdir, Tekdir ile uslanmanın hakkı kötüktür.

Yâni öğüt ve nasihata kulak vermeyip uslanmamakta diretenleri azarlamalıdır. Azardan da anlamayanları, bir yerini incitmeyecek şekilde dövmelidir. Bu prensip hemen herkesin kabul ettiği bir eğitim şeklidir. Şüphesiz dövme işi, eğitim maksadıyla yapılacak ve ona ancak mecbur kalındığı zaman başvurulacaktır. Dövmeye gelene kadar azarlama, tehdit etme, kulağını çekme gibi çeşitli eğitim basamakları vardır. Kendisi hiçbir çocuğu dövmeyen ve onların dövülmesini istemeyen Peygamber aleyhisselâm, on yaşına bastığı halde namaz kılmayan çocukları, sadece eğitmek maksadıyla pataklamaya izin vermiştir. Bir hadîs-i şerîfnde "bülûğ çağına varıncaya kadar çocuğun mükellef olmadığını" (Ebû Dâvûd, "Hudûd", 17; Tirmizî, "Hudûd", 1. Ayrıca bk. Buhârî, "Hudûd", 22, "Talâk", 11) söyleyen Resûlullah Efendimiz'in dövme işini, ciddî manada hırpalamak anlamında söyleyeceğini düşünmek mümkün değildir.<sup>118</sup>

Bunların dışında Türkiye'de yayınlanan başka (telef ve tercüme) fıkıh, aile terbiyesi ve ilmihal kitaplarında da aynı hadîs, namazın öğretilmesi aşamasında takip edilecek metod için referans olarak kullanılmaktadır.<sup>119</sup>

### III. HADİSİN PSİKOLOJİ İLMİ VE MODERN DİN EĞİTİMİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ:

Bu bölümde hadîsin muhtevasının psikoloji ile modern din eğitimindeki metodlara uygun olup olmadığını ya da genel anlamda eğitim, özel anlamda din eğitimi ve namaz konusunda "dayağın veya dövmenin" müspet veya menfi yönlerini bir uzman gözüyle tartışacak değiliz. Biz, din eğitiminde mükafat ve ceza konusunda yapılmış çağdaş bir çalışmada hadîsimizle ilgili yapılan değerlendirmelere sadece işaret ederek, meselenin psikoloji ve din eğitimiyle ilgili geniş kapsamlı yorumlarını konunun uzmanlarına bırakacağız. Bunu yapmaktaki maksadımız, hadîsin işlevliğinin günümüz eğitim metodları açısından nasıl değerlendirildiğine, bir başka ifadeyle Müslüman ilim adamının düşüncesinde, çalışmasını yaptığımız hadîsin ne derece

<sup>117</sup> Vehbe ez-Zühaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletühu*, Dimaşk 1985 (ikinci baskı), I, 565; a. mlf. , İslâm Fıkı Ansiklopedisi (trc. Heyet), Feza Yayıncılık, İstanbul 1994, I, 384 (I-X).

<sup>118</sup> Nevevî, *Riyâzü's-sâlihîn/Peygamberimizden Hayat Ölçüleri* (trc. ve şerh: M. Yaşar Kandemir, İ. Lütü Çakan, Raşit Küçük), İstanbul 1997, II, 390-391.

<sup>119</sup> Mesela bk. Mehmed Zihni, *Nimet-i İslam*, İstanbul 1398; Süleyman Ateş, *Yeni İslam İlmihali*, Ankara 1979, s. 97 (S. Ateş burada hadîsi zikrettikten sonra bu yöntemin en son çare olarak kullanılacağını belirtmektedir); Seyyid Sâbık, *Fıkhu's-sünne – Âyet ve Hadîslerle İslam İlmihali ve İslam Hukuku* (trc. Ahmet Saroğlu – Tayyar Tekin), İstanbul 1992 (3. Baskı), Pınar Yayınları (I-IV), I, 103; Halil Günenç, *Büyük Şâfi İlmihali*, Ankara 1979, Hilal Yayınları, s. 81; Abdullah Nâsîh Ulvan, *İslamda Aile Eğitimi* (trc. Celal Yıldırım), Konya 1991, I, 140, II, 119; Muhammed Osman Necati, *Hadis ve Psikoloji* (çev. Mustafa Işık), Ankara 2000, s. 241-243.

etkili olduğunu örnek olarak göstermektir. Bu arada kendi fikir ve görüşlerimizi de bazı noktalarda belirtmeyi ihmal etmeyeceğiz.

Din eğitiminde ceza ve mükafatlara dair yapılan modern bir çalışmada üzerinde durduğumuz hadîs de araştırma konusuna dahil olmuştur. Bu çalışmada hadîsimiz hakkında, "hadîs muteber kaynaklarda yer alan sahih bir senedle rivayet edilmiştir"<sup>120</sup> veya "Kanaatimizce bu hadîs, namazın İslâm dinindeki önemini belirlemesi bakımından eğitim amacıyla çocuğun dövülebileceğine izin verilen tek hadîstir...Bu hadîste bile yaş noktaları pedagojik tespitlerle tam bir uyum içindedir. Burada, dinin temeli olan namaz ibadetini çocuğa kazandırmak için gerektiğinde onların belli şartlara uyararak dövülebileceğine izin vermektedir"<sup>121</sup> denilerek eğitim ve öğretimde pedagojik değerlendirmeler<sup>122</sup> yapılmaya çalışılmıştır.<sup>123</sup> Aynı çalışmanın bir başka yerinde bu hadîsle ilgili olarak "...namaz kılması konusunda yapılabilecek yardımların, verilecek bilgilerin eksiksiz olarak anne baba tarafından yerine getirildiği halde yine sonuç alınmıyorsa, son çare olarak ve faydalı olacağına da inanılıyorsa dövme işine başvurulabildiğidir. Bu iznin pedagojik sınırlar çerçevesinde ele alınması konunun tahlilini kolaylaştıracaktır"<sup>124</sup> şeklinde yoruma gidilmiştir.

Kanaatimiz odur ki, "Öğretici değeri az, etkisi kısa süren bir yıldırma yöntemi"<sup>125</sup> olan dayanın veya dövmenin özellikle eğitim ve öğretim aşamasında pek çok olumsuz yönleri bulunmaktadır. Yine aynı çalışmada, yapılan araştırmalarda ailede başvurulan dayak cezasının, çocukta heyecansal gerginlik meydana getirdiği, aşırı kaygı ve nörotik eğilimlerin temelinde katı ve cezaya yönelik otoriter ana-baba davranışlarının var olduğunun belirlenmesi, yine ağır baskı ve dayanın, çocuğun kişiliğini ezmek, kendine güvenini yok etmek, yalana, ikiyüzlülüğe sevk etmek gibi kötü ahlâkî sonuçlara yol açmasının yanında, birtakım psikolojik bozukluklara da sebep olduğu, ...dayak ve diğer cezaların çocukta daha çok korkuya dayalı bir ahlak geliştirdiği, zararlı bir kişiliğe sevkettiği vb.<sup>126</sup> daha pek çok zararı ortaya çıktığı ifade edilmektedir. Bütün bunlar dikkate alındığı zaman, herhalde Peygamberimizin bahis konusu olan hadîsi/rivayeti söylediğini –eğitim amacıyla bile olsa- kabul etmemiz zor gözükmektedir. Zira, çocuk namaz kılmaz ise onun dövülebileceğine dair rivayet Hz. Peygamber'in genel sünnetine aykırı ve onun bizzat yapmadığı ve yapılmasını dahi tavsiye etmediği bir eğitim metodudur. Kaldı ki, zaten bu hadîsin sened/lerinin sahih olma ihtimali bile oldukça zayıftır. İttifaken sahih olmayan bir rivayeti kurtarma uğruna zorlama yorumlar yapmak, kanaatimizce Hz. Peygamber'in sünnetinde olmayan bir şeyi, onun sünnetindenmiş gibi yanlış bir din anlayışına götürme ihtimaliyle karşı karşıya getirmektedir. Elbetteki Hz. Peygamber'in eğitim-öğretim safhasında dayacı yasaklayan ifadeleri ve uygulamaları onun sünnetidir ve dayacıya izin verdiği söylenen

<sup>120</sup> Mehmet Emin Ay, *Din Eğitiminde Mükâfat ve Ceza*, İzmir 1995, s. 74; Adnan Hasan Salih Bâhâris, *Mes'âliyyetü'l-ebi'l-müslim fi terbiyyetü'l-veled fi merhaletü't-tufûle*, Medine 1993, s. 122.

<sup>121</sup> Ay, age., s. 77.

<sup>122</sup> Bu hadîsin sened veya senedlerinin sahih olamayabileceği/olmadığı kaynaklarda belirtseydi, acaba bu hadîsin metninin pedagojik tespitlerle uyum içerisinde olduğu yine söylenecek miydi? Öyle zannediyorum ki, hadîsin senedinin sahih olarak kabul edilmesi Müslüman eğitimcileri de ister istemez zorlama yorumlara sevketmiştir.

<sup>123</sup> Ay, age., s. 74-77.

<sup>124</sup> Ay, age., s. 182.

<sup>125</sup> Atalay Yörükoğlu, *Çocuk Ruh Sağlığı*, Ankara 1983, Türkiye İş Bankası Kültür yayınları, s. 152-153.

<sup>126</sup> Ay, age., s. 182-184.

bu rivayeti gölgede bırakacak derecede çoktur. Ancak ne var ki, Müslümanlar arasında maalesef "namaz kılmaz ise çocuğun dövülebileceği" uygulamasının da -gerek geçmişte gerekse günümüzde- Hz. Peygamber'in bir sünneti olduğu düşünülmekte ve yaygın bir anlayışa sahip bulunmaktadır.<sup>127</sup>

Üstelik yapılan araştırmada daha ziyade yasaklanan bir şeyin yapılmasından dolayı bu tür bir ceza yöntemi böylesine olumsuz etki veriyorsa, henüz eğitim aşamasında ve eğitim çağında olan âkil bâliğ çocuk üzerinde daha fazla menfî tesir yapması çok muhtemeldir. Nitekim bazı eğitimciler de "eğitimde korku ve maddi ceza esasına dayanarak, iyi ve güzel olan bir davranışı öğretmenin hem doğru olma-yacağını, hem de çoğunlukla mümkün olmayacağını" belirtmektedirler.<sup>128</sup> Dayağın eğitimde özellikle din eğitimi ve öğretimindeki (varsa müspet ve) menfi tesirlerinin psikolojik ve pedagojik değerlendirmelerini uzmanlarına bırakıp<sup>129</sup>, baskıcı ve katı kurallara dayalı genel anlamda bir eğitim anlayışına yönelik Atalay Yörükoğlu'nun sözlerini ve M. Emin Ay'ın din eğitimiyle ilgili istatistikî bilgileri de ihtiva eden çalış-masından, çoğunluğuna bizim de katıldığımız, görüşleri aktararak çalışmamızı burada noktalamak istiyorum.

Baskıcı ve katı kurallara dayalı bir disiplin anlayışı konusunda Atalay Yörükoğlu özetle şunları dile getirmektedir: Çocukla ilgili her türlü eğitimde sağlıklı tutum ve kuralları içine alan bir disiplin anlayışı çocuğun öğrenmesini, beceri kazanmasını ve yeteneklerini geliştirmesini temin edecektir. Kuralları öğretmek ve çocuğu bir düzene sokmak doğal olarak yeterli değildir. Önemli olan, ona aynı zamanda sorumluluk duygusunu kazandırmaktır. Çocuk denetim altında olmadığı zamanlarda öğrendiklerini severek ve isteyerek uygulayabilmelidir. Tek başına kaldığında kurallara uyuyor, davranışını kendi düzenleyebiliyorsa eğitim ve öğretim başarılı olmuş demektir. Aksi taktirde dövmenin de yer aldığı katı kurallar insanda kaçamak yapmak ve boşluklardan yararlanmak eğilimi doğurur. Baskıcı yönetim altında yaşayan toplumlarda bunun örnekleri sıklıkla görülür. Her baskı döneminin ardından bir kargaşa ve başkaldırma dönemi gelir.<sup>130</sup>

M. Emin Ay ise şunları söylemektedir:

<sup>127</sup> Mesela geçmiş dönemle alâkalı olarak el-Aclûnî'nin Keşfu'l-hafâ ve müzîlü'l-İlbâs, isimli eseri halk arasında dolaşan rivayetleri göstermesi açısından önem arz etmektedir (nşr. Ahmed el-Kalâş, I-II, Beyrut 1985). Ayrıca günümüz için de durum bundan farklı değildir. Nitekim Çankırı ve Kastamonu'da "2000 Kutlu Doğum Haftası" münasebetiyle katıldığımız panellerde bize sorulan sorulardan biri de bu uygulamanın Hz. Peygamber'in bir hadîsi veya sünneti olduğu şeklinde idi. Ayrıca bunun sebeplerinden biri de bu rivayetin Hz. Peygamber'in bir sözü olarak hâlâ dinî konularda yazılan kitaplarda yer alması ve bu hadîs hakkında yorumların yapılmasından kaynaklansa gerektir. Bunun en bariz örneği halk arasında yıllardan beri belki en fazla okunan ve bir ilmihal kitabı olan merhum Ömer Nasûhi Bilmen'in İslam İlmihali'nde bu tavsiyenin de Peygamber'in bir sözü olarak yer alması ve böylece halk arasında bu anlayışın daha çok yaygınlaşma ihtimali olmasıdır.

<sup>128</sup> Halis Ayhan, "Çocuklara İbadet Eğitimi", *Çocuk Gelişimi ve Eğitimi*, Ensar Yayınları (İSAV'ın 17-18 Mayıs 1997'de Düzenlediği "Çocuk Gelişimi ve Eğitimi" adlı Sempozyumun tebliğleri ve müzakere metinleri), İstanbul 1998, s. 289-290. Hadîsle ilgili farklı ilim adamlarının kısmî değerlendirmeleri için *Çocuk Gelişimi ve Eğitimi* adlı kitabın müzakereler kısmına bakılabilir (s. 295-306).

<sup>129</sup> Yeri gelmişken bir hususun daha altının çizilmesi gerekiyor. Hadîs ilimlerinde artık yeni alt ilimlerin ihdas edilmesi ve Hz. Peygamber'e isnad edilen ferdi ve sosyal hadîslerin/sünnetlerin yeni ihdas edilecek sosyal hadîs ilimleri çerçevesinde ele alınması zarureti hasil olmaktadır. Mesela "Hadîs Psikolojisi", "Hadîs Sosyolojisi", "Hadîs Antropolojisi" ve "Hadîs Felsefesi" gibi Hadîs anabiliminin alt branşları olarak kabul edilebilir. Bu konuda başlattığımız ve devam etmekte olan bir projeyi kısa zamanda makale olarak ilim camiasına sunacağız.

<sup>130</sup> Yörükoğlu, *Çocuk Ruh Sağlığı*, s. 147-148.

"Dayak cezasıyla yaptırılan bir din eğitimi-öğretimi, bu baskının kalktığı yıllar olan ergenlik öncesi ve ergenlik yıllarında, çocuğun ibadetleri terkeden, dinî değerlere sırt çeviren biri olmasına sebep olabilir. Bu itibarla, ailede gerçekleştirilen din eğitimi ve öğretiminde buraya kadar anılan prensiplerin uygulanması fayda vermezse başvurulabilecek ceza türleri, "sevgi ile ilgi göstermemek" şeklinde manevî bir ceza türü olmalı, gerektiğinde "tenkit ve uyarı" cezası denenmeli ve azarlama cezasıyla yetinilmelidir. Ebeveyn-çocuk ilişkilerini zedeleyen, aradaki sevgi ve saygı bağlarını koparan bir ceza türü olan dayak ile ideal bir iman ve ibadet eğitimi ve öğretiminin gerçekleştirilebileceği kanaatinde değiliz."<sup>131</sup>

## SONUÇ

Tarih ve tarihî değerler kendi ortam ve şartları çerçevesinde değerlendirildiği ölçüde gerçek anlamda bir kıymet ifade ederler. Geçmişte ve günümüzde toplumun farklı kesimleri tarafından kabul gören veya reddedilen bir değeri kökten savunma ya da kökten reddetme eğilimi beraberinde tarihi ve tarihte değer atfedilen hususların da yanlış anlaşılmasına ve yorumlanmasına vesile olacaktır. Mesele "din ve onun öğretileri ile pratikleri" söz konusu olunca, konunun önemi kendini daha fazla hissettirmektedir.

İslâm dininin temel esaslarından kabul edilen namazın çocuğa öğretilmesiyle ilgili üzerinde tahlil yapmaya çalıştığımız rivayet de kendisine bir değer atfedilen ve hemen hemen hiç sorgulanmamış ya da görmezlikten gelinen bir rivayet türüdür. Tespitlerimize göre beş tarîki bulunan bu rivayet, hadis tekniği açısından problemlidir. Senedlerindeki râvî veya râvîlerden bir kısmı bazı İslâm âlimleri tarafından cerhe tabi tutulmuş, bu sebeple de rivayetin sıhhatine gölge düşmüştür. Yukarıda da ifade etmeye çalıştığımız gibi, bir rivayetin sahîh olup olmadığının değişik kriterleri vardır. Rivayetlere uygulanan her bir kriterin de isabetli olup olmadığı tartışma konusu olabilir. Ne var ki, ekserî muhaddislerin kabul ettiği bu kriterler çerçevesinde namazın öğretilmesi ve öğretimi esnasında çocuğun dövülebileceğine dair rivayetin sened yönünden sahîh kabul edilmesi zor gözükmektedir.

Hadîsin metin yönünden yapmaya çalıştığımız tahlilinde de yine karşımıza bir takım meseleler çıkmaktadır. Çocuğa namazın 7 yaşından itibaren öğretilmesi gerektiği hususundaki kısmın dışında, özellikle tavsiye niteliğinde olarak değerlendirilen, *namaz kılmaması halinde çocuğun dövülebileceğine dair*, emrin Hz. Peygamber'in sünnetiyle bağdaşmadığı yahut bağdaşmasının zor olduğu hükmüne varılmıştır. Böyle bir rivayetin Hz. Peygamber'in sünneti şeklinde telakki edilmesinin elbette birçok sebebi bulunmaktadır. Kanaatimizce en önemli sebeplerden birisi de Hz. Peygamber'den nakledildiği söylenen tek bir rivayetin sünnet olarak algılanmasından kaynaklanmaktadır.

Ruhî ve şeklî ibadetlerin öğretimi ve eğitimi esnasında hoşgörü ve kolaylığın ön planda olduğu, kişilerin yaşlarına, eğitim düzeylerine, yetiştikleri çevreye göre

<sup>131</sup> Ay, age., s. 185. Mehmet Emin Ay yaptığı ankette, ailelerin %45'i din eğitimi ve öğretimi esnasında çeşitli türleriyle cezalara da başvuruyorlardı. İstatistikî sonuçlar olumlu etkisi en yüksek ceza türünün "ilgi ve sevgi göstermemek" olduğunu belirlerken, dayağı ise en çok olumsuz etkiye sahip ceza türü olarak nitelemiştir. (age., s. 311) Yaygın din eğitimi kurumlarında ise istatistikî sonuçlar, olumlu etkisi en yüksek olan ceza türünün "tenkit ve uyarı" olduğunu; "azarlama ve hakaret" ile "dayak" cezasının ise olumsuz etki yönüyle ilk sırada geldiğini ortaya koymaktadır" neticesine ulaşmaktadır (age., s. 312).

değerlendirilmesi gerektiği, az da olsa baskıya ve kaba kuvvete dayanan bir eğitim ve öğretim metodunun faydadan çok, zarar getireceği bilinen bir gerçektir. Bu gerçek gerek Hz. Peygamber'in sünnetinde gerekse modern psikoloji ve eğitim-öğretim metodlarında bizzat ortaya çıkmıştır.

Tarihten günümüze kadar İslâm toplumlarında "telakkathü'l-ümme bi'l-kabûl (ümmetin kabûlüne mazhar olma)" veya "lâ tectemi'û ümmetî 'alâ dalâletin (ümme dalâlet üzerinde birleşmez)" gibi her alan ve sahada mutlak doğruymuş gibi kabul gören bir ilkenin meydana getirdiği tarihî ve güncel yanlışların cesaretle ortaya konulması gerekmektedir. Bu yanlışların ortaya konulmasının tek çıkar yolu; tarihimize ve tarihteki olaylara tenkîdî (eleştirel) yaklaşımdır. Tenkîdî yaklaşım tarihi silip bir kenara bırakmak değildir. Bir şeyin doğrusunu ve en uygun olanını tespit edip günümüze ve geleceğe ışık tutacak evrensel ilke ve prensipleri sunmaktır. Bu açıdan bakıldığında insanlığa dinin ve onun prensiplerinin zorlaştırıcı, nefret ettirici, kaba veya ince kuvvete ve baskıya dayanan bir metodla öğretilmemesidir. Aksine, ilahî vahyin elçiliğini yaparak insanlığa güzel örnek olan Hz. Peygamber'in çağlar üstü kabul edilebilecek, "Kolaylaştırınız, zorlaştırmayınız. Müjdeleyiniz nefret ettirmeyiniz" evrensel ilkesiyle hareket edilmelidir. Sihat derecesi tam tespit edilememiş bir rivayet veya rivayetler uğruna, "Nebevî Sünnetin" evrensel ilkesi feda edilmemelidir.





## KELAM ATOMCULUĞUNUN KAYNAĞI SORUNU

Cağfer KARADAŞ\*

### KALÂM ATOMISM

‘Kalâm atomism is one of the central subjects in the Mutakallimûn’s doctrine of universe. The origin of this subject still remains to be explored. Moses b. Maymonides claims that kalâm atomism was affected by Greek atomism. This claim also has been taken into account by various orientalists. In the nineteenth Century, Schmölders and Mabilieu claimed that kalam atomism was affected by Indian atomism. Shlomo Pines in his *Beitrage zur İslamischen Atomenlehre* has acknowledged a resemblance between the certain aspects of Greek and Kalâm atomism. Pines thought that the difference between Greek atomism and Kalâm atomism were too great and therefore believed that the search for a Greek source of kalâm atomism was inconclusive. Pines established some congruities between the doctrines of Indian atomism and kalam atomism. According to Alnoor Dhanani in the *The Physical Theory of Kalam* (Brill 1994) Pines failed to find possible routes of transmission from the former of the latter. Before Pines (ten years ago), Şemseddin (Günaltay), in his article called “Mütakallimûn ve Atom Nazariyesi” (Daru’l-Funun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, 1925) acknowledged congruities between the doctrines of Indian atomism and kalam atomism.

This article claims that kalâm atomism was put forward by *mutekallimûn* in the Middle East and the influence of Greek and Indian atomism on kalam atomism was indirect. Therefore kalam atomism can be treated as an original theory.

### A. Giriş

**A**tom fikrinin kelim ilminde yer alması, kelamcılarının bir alem tasavvuru oluşturma düşüncesinin sonucudur. İslam toplumunun genişlemesine paralel olarak yeni kültürlerle ve düşüncelerle karşılaşma, İslam düşünürlerini bu kültür ve düşünceler karşısında yeni bir duruş ve bakış belirlemeye itmiştir. Bir duruş ve bakış ortaya koyabilmek için öncelikle kendini tanıtabilme ve karşıdakini tanıyabilme verilerine ve donanımına sahip olmak gerekir. Diğer bir deyişle öncelikle bir tez ortaya koymak

\* Yrd. Doç. Dr. , Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. caferkaradas@hotmail.com

ardından buna paralel olarak diğerlerinin tezine karşı antitez geliştirmek gerekir. Ötekinin kendini ve başkalarını tanımlama biçimi de örnek bir şablon olarak görülebilir. İşte bu saikle ilk İslam düşünürleri diyebileceğimiz kelamcılar, İslam vahyini temel referans olarak yabancı kültür ve dinler karşısında kendi dinlerini bir tanımlama ve tanıtmaya diğer bir ifade ile aklî izah ve ifadeye dökme faaliyeti içerisine girmişlerdir. Vahyin referans alınması yapılan faaliyeti bir dini düşünce niteliğine büründürmüş ve bunun doğal sonucu olarak merkeze o dinin tanrısı alınmış, diğer konular ona göre tanımlanmıştır. Tanım öncelikle bir tasavvuru gerektireceğinden dinin tanrısı olan Allah'tan başlamak üzere bir tasavvur oluşturma çabası çerçevesinde dinin asıl kaynağı olan Kur'an'a başvurulması ve oradan hareketle bir tasavvur oluşturulması yoluna gidilmiştir.

Kur'an'da Allah'ın iki vasfı çok sık vurgulanmaktadır: ezellilik ve yaratıcılık. Zira "Allah kendisinden başka ilah olmadığına şahadet etti. Sürekli adaleti gözeten melekler ve ilim sahipleri de Aziz ve Hakim olan Allah'tan başka ilah olmadığına şahadet ettiler. "1 mealindeki ayet gereğince Allah'tan başka ilah olmadığına şahadet etmek, O'nun her şeyi yaratan tek yaratıcı, her olayın ilk sebebi, her şeyin en sonu yani "ezelî" ve "ebedî" olduğunu kabul etmek demektir. Nitekim Allah Teala "Allah sizi ve işlerinizi yaratmıştır. "2 "Allah her şeyin yaratıcısıdır. "3 "Yaratan yaratmayan gibi midir?"4 mealindeki ayetlerde özellikle Allah'ın "yaratıcılık"ı vurgulanmıştır. Bu ve benzeri naslardan hareketle şu hükümler ortaya konulmuştur: Allah, "öncesi olmayı" hatta "zaman içine dahil edilememeyi" ifade eden "ezellilik" vasfına sahiptir. O'nun dışındakiler böyle bir vasfa sahip değildirler ve ancak O'nun "yaratma"ısıyla varlık kazanmaktadırlar. "Dışındakiler" dediğimiz varlıklar, "alem"i oluşturmaktadır. Böylelikle alem tasavvuru tanrı tasavvuruna göre şekillendirilmiş ve Tanrının "ezellilik" sıfatının aksine alemin "sonradan olma (hadis)" ve "yaratılmış olma (mahlûk)" özellikleri ön plana çıkarılmıştır. Alemin ezeli olmadığının en önemli göstergesi, alem ve içindeki varlıklar için bir ilk noktanın bulunmasıdır. Buna ilaveten dünyada varolan şeylerde bölünme ve parçalanma bir gerçek olduğuna göre, bu işlemin sonsuza gitmesi maddenin ezelliliği düşüncesini doğuracağından bir noktada bitmesi gerekir. İşte bu bittiği nokta bölünemeyen en küçük parça "atom"dur. Bunu ifade için kelamcılar kimi zaman "cüz ellezî lâ yetecezzâ=bölünemeyen en küçük parça" gibi bir terkibi, kimi zaman da "cevher" kelimesini kullanmışlardır.

Atom kelimesi karşılığında İslâm kelimelerinde kullanılan "cevher" kelimesi için sözlükler "kendisinden faydalı bir şey çıkarılan her taş" anlamını verirler. Ayrıca "bir şeyin cevheri" denildiğinde "onun aslı ve özü"nü kastedildiğini ileri sürerler. Dilsel açıdan bu kelimenin Farsça "gevher" kelimesinin arapçalaşması (muarrab) ile oluştuğu kanaati yaygın olmakla birlikte bazı Arap sözlük yazarları, bu kelimenin "açığa çıkmak/ortaya çıkmak" anlamına gelen Arapça (c-h-r) kökünden geldiğini iddia ederler.<sup>5</sup> Yukarıdaki anlamlarından hareketle felsefe ve kelam disiplini-

<sup>1</sup> Al-i İmran 3/18.

<sup>2</sup> es-Saffât 37/96.

<sup>3</sup> ez-Zümer 39/62.

<sup>4</sup> en-Nahl 16/17.

<sup>5</sup> Zebîdî ve Mütercim Asım Efendi kelimenin Farsçadan muarrab olduğu görüşünün savunurken, ( Zebîdî, Tâcü'l-arâs, Beyrut ts. Daru Sadır, III, 115, "c-h-r" md. ; Asım, Kamus Tercümesi, İstanbul, 1305, II, 233, "c-h-r" md. ) İbn Manzur ve Feyruzâbâdî kelimenin Arapça (c-h-r) kökünden geldiğini iddia ederler. (bk. İbn Manzur, Lisânu'l-

lerinde terim olarak kullanılan "cevher" kavramı her iki disiplinin arasındaki ihtilafı yansıtacak bir anlama kavuşmuştur. Nitekim felsefede cevherin "kendi kendine kaim, kendi başına bulunan ve bir konuda bulunmayan" anlamı tercih edilirken, kelamda "özü itibarıyla yer kaplayan arazın mukabili mevcut" anlamı tercih edilmiştir.<sup>6</sup> Kelamda "cevher" kavramı ilk zamanlarda hem cisim hem de cismin bir cüzü; hem madde hem de cevher için kullanılmış<sup>7</sup>, daha sonraları "bölünemeyen en küçük parça=cüz ellezî lâ yetecezâ" anlamında terimleşmiştir.<sup>8</sup>

Kelam alimleri "cevher" kavramını kimi yerde yalın olarak kullanmakla birlikte maksatlarını tam ifade için bir terkip olmasına rağmen "parçalanamayan en küçük varlık" anlamında "cüz ellezî lâ yetecezâ"yı terim olarak kullanmayı ısrarla sürdürmüşlerdir. Cevher kavramını kullandıklarında da "tek/bir/biricik" anlamlarına gelen "ferd" kelimesini ilave ederek, diğer bir deyişle "ferd" kelimesiyle kayıtlayarak "cevher-i ferd" şeklinde kullanmaya özen göstermişlerdir. Onlara göre cevher, "mütehayyiz, hacmi olan ve arazları kabul eden şeydir".<sup>9</sup> Kelamcılar'ın genelde benimsedikleri "cevher-i ferd", filozofların anladığı manadaki mücerred cevherlerden farklı olup, en belirgin özelliği "mütehayyiz" oluşu ve "maddeden mücerret" olmayışıdır.<sup>10</sup> Kelamcıların bu tanımı onların âlem ve tanrı tasavvurlarının bir gereğidir. Bundan dolayı da "parçalanamayan en küçük parça" anlamındaki cevher-i ferd, onların âlem ve tanrı tasavvurlarının vaz geçilmez ögesi haline gelmiştir. Bundan vaz geçmeleri, tanrı ve âlem tezlerinin bütünüyle değişmesi veya çökmesi anlamına geleceğinden, diğer bir ifade ile cevher, araz ve cisim onların âlemin geçiciliğini ve tanrının kadımlığını ispat teorileri olan "hudûs teorisi"nin birbiri ile sıkı irtibatlı temel unsurlarını teşkil ettiğinden bu hususa özen göstermişlerdir.<sup>11</sup> Bu da onları, felsefecilerle aralarındaki farkı lafız düzeyinde de göstermek ve vurgulamak için söylenmesi ve yazılması zor bu terkipleri (cüz ellezî lâ yetecezâ ve cevher-i ferd) kullanmaya itmiştir.

Kelamda "cüz ellezi la yetecezâ=parçalanamayan cüz" ve "cevher" ifadeleriyle anılan atom düşüncesinin nereden geldiği temel sorunlardan biridir. Çünkü nereden geldiği veya hangi düşüncenin yansıması olduğu noktasında açık ve kesin bilgiler bulunmamaktadır. Ancak benzerliklerden ve bazı ipuçlarından hareketle dört görüş ileri sürülmüştür:

- İslâm'ın temel kaynaklarından elde edilmiştir,
- Yunan düşüncesinden gelmiştir,
- Hint düşüncesinden alınmıştır,
- Kelam atomculuğunun doğduğu bölge kültüründen yararlanılmıştır.

→

*Arap*, Beyrut ts. Daru Sadır, IV, 152-153, "c-h-r" md. ; Feyruzâbâdi, *el-Kamûsü'l-mufîd*, Beyrut 1407/1987, s. 472, "c-h-r" md.)

<sup>6</sup> Asım, age., II, 233, "c-h-r" md.

<sup>7</sup> bk. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyin*, (nşr. H. Ritter), Wiesbaden 1980, s. 301-306; Makdisî, *el-Bed' ve't-tarih*, Paris 1899, I, 43.

<sup>8</sup> Sholomo Pines, *Mezhebü'z-zerre inde'l-müslimîn* (trc. Muhammed Abdulhadî Ebû Rîde), Kahire 1365/1946, s. 4.

<sup>9</sup> Cüveynî, *Lum'âu'l-edille*, nşr. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd, Beyrut 1987, s. 77.

<sup>10</sup> Muna Ahmed Ebû Zeyd, *et-Tasavvuru'z-zerrî*, Beyrut 1414/1994, s. 26.

<sup>11</sup> Nitekim Bâkîllânî'ye göre cevher arazlardan en az bir tanesini kabul eder, araz bulunmazsa cevher olmaktan çıkar. (*et-Temhîd*, s. 37). Cabirî ise bu durumu şöyle ifade eder: "Cevher ancak onda Allah'ın arazlar yaratmasıyla var olur." (*Arap Kültürünün Akıl Yapısı* (trc. B. Köroğlu-H. Hacak, E. Demirli), İstanbul 1999, s. 294).

Bu dört görüş kendi içerisinde değerlendirilecek ve hangisinin daha tutarlı ve mesnetli olduğu ortaya konmaya çalışılacaktır.

## B. İSLAM'IN TEMEL KAYNAKLARI

İslam'ın temel kaynaklarından çıkarıldığı iddiası pek taraftar bulamamıştır, çünkü, temel kaynaklar olan Kur'an ve hadislerde bu fikre mesnet teşkil edecek açık bir ifade bulmak oldukça zordur. Diğer taraftan, naslara sıkı bağlılığı ile bilinen seleflerin ve ehl-i hadîsin bu tür terimlere soğuk bakmaları, ve İslâmî ilimlerde kullanılmamasını hoş karşılamamaları<sup>12</sup> da bu iddianın mesnetsizliğini gösterir. Sözelimi Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) naklettiğine göre selefler kelamcıları sahabe döneminde bulunmayan "cevher ve araz" tabirlerini kullandıkları için kınamışlardır. Aynı şekilde ünlü hadis usûlcüsü İbnü's-Salah da felsefe ve mantık terimlerinin İslâmî ilimlerde kullanılmasını şiddetle eleştirmiştir.<sup>13</sup> Seleflerin önde gelenlerinden İbn Teymiyye (ö. 728/1325) de, "cisim ve cevher" gibi kelimelerin Allah hakkında veya dinî alanda kullanılmasına karşı çıkar. Ona göre, "Allah cisimdir" demek ile "Allah cisim değildir" demenin bid'at (dinin kaynaklarında olmayan, sonradan ilave edilen) olması bakımından aralarında bir fark yoktur. Zira bu kelimeler Kur'an ve hadislerde geçmediği gibi önceki alimlerin (selef) sözleri arasında da bulunmamaktadır. Bundan dolayı da kelamcılar arasında cereyan eden cevher ve cisim odaklı tartışmaları yersiz ve gereksiz bulur.<sup>14</sup>

## C. YUNAN DÜŞÜNCESİ

Yunan düşüncesinden kaynaklandığı iddiası Endülüslü Yahudi bilgin İbn Meymun (ö. 601/1204) tarafından ileri sürülmüş<sup>15</sup> ve çağdaş araştırmacılar Brockelmann, De Boer<sup>16</sup> ve Zühdi Hasan Carullah tarafından desteklenmiştir.<sup>17</sup> Kelam atomculuğu ile Leukippos tarafından ortaya atılan ve öğrencisi Demokritos tarafından geliştirilip kurumsallaştırılan atom teorisi arasındaki benzerlik, bu iddianın en güçlü delili olarak görülür.<sup>18</sup> Aristo'nun verdiği bu iki düşünürün "varlıkların bölünmez parçalardan oluştuğu" şeklideki görüşleri<sup>19</sup> ile kelamcıların "el-cüz ellezi la yetecezza=bölünmeyen en küçük parça" isimlendirmeleri arasında kolaylıkla benzerlik kurulabilir. Yunan klasiklerinin çok erken dönemlerde Arapça'ya çevrilmesi göz önüne alındığında, bu düşüncenin, akılcı bir yol izleyen ve akla geleneksel anlayıştaki

<sup>12</sup> *İhyâu ulâmi'd-dîn*, Beyrut, ts. Daru'l-Kütübi'l-Arabî, I, 165.

<sup>13</sup> *Fetâvâ*, Diyarbakır ts. s. 35

<sup>14</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, Beyrut, ts. Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, I, 180-181

<sup>15</sup> İbn Meymun, Mu'tezile ve Eş'arilerin fikirlerini Yunan kitaplarından aldıklarını iddia eder. (*Delâletü'l-hairîn*, Ankara 1974, s. 189. ) Otto Pretzl, kelamcıların atom düşüncesini doğrudan Yunan düşüncesinden almadıkları iddia eder. Ona göre zaten ilk devir kelamcıları ile Yunan düşüncesi arasında irtibat kurmak zor olmakla birlikte sonraki kelamcıları felsefe arasındaki ilişkisinin bulunduğu inkan mümkün değildir. ( "*Mezhebü cevheri'l-ferd inde'l-müttekellimîn fi'l-İslam*", trc. Muhammed Abdulhadi Ebu Rîde, (S. Pines, *Mezhebü'z-zerre inde'l-müslimin'in* sonunda), s. 131, 147. )

<sup>16</sup> Hind düşüncesini ilkel bulan De Boer, Kelamcıların atom düşüncesinin menşeinin Yunan Tabiat felsefesi olduğunu ileri sürer. (*İslam'da Felsefe Tarihi* (trc. Yaşar Kutluay), Ankara 1960, s. 43. )

<sup>17</sup> İrfan Abdulhamid, *Dirasât fi'l-İtrak ve'l-akâidi'l-İslâmiyye*, Beyrut 1404/1984, s. 153-154 ; Muna Ahmed Ebû Zeyd, *et-Tasavvuru'z-zerrî*, s. 24.

<sup>18</sup> Kamuran Birand, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Ankara 1956, s. 27; Hüsameddin Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Konya 1998, s. 112.

<sup>19</sup> Aristo, *Metafizik* (trc. Ahmet Arslan), İzmir 1993, s. 249 (II, 1084b 25-30).

ulemadan daha fazla yer veren Mu'tezile'yi celbetmesi de doğaldır. Dahası, gelişmiş ve kendine özgü yerleşik üslup kazanmış, tanrı ve kainat hakkında oturmuş terminolojiye sahip Yunan düşüncesi karşısında yeni bir metot geliştirmek, terminoloji oluşturmak ve bunlardan bir tanrı ve kainat tasavvuru ortaya koymak durumunda olan İslâm bilginleri, hazır buldukları bu Yunan metot ve terminolojisinden yararlanma yoluna gitmiş olabilirler. Ancak materyalist karakterdeki Demokritos atomculuğu ile kadim ve yaratıcı Tanrı tasavvuruna sahip İslâm itikadının bir arada düşünülmesi pek de kolay görünmemektedir. Zaten henüz ilk devir kelamcılar ile Yunan felsefesi arasında doğrudan ilişki bulunduğu dair bir kanıt da elde edilebilmiş değildir.

Kelamcıların cevher-i ferd anlayışı ile Demokritos'un atom nazariyesi arasında birincisinin teist, ikincisinin materyalist ve mekanist karakterde olması gibi zihniyete tekabül eden farklılıkların ötesinde mahiyete tekabül eden farklılıklar da söz konusudur. Leukippos ve Demokritos'un düşüncesinde atomların üç temel özelliği vardır: "Sertlik", "şekil" ve "büyüklük". Sertlik atomların bölünmesini engelleyen yegane özelliktir. Bununla Demokritos teorik bölünmeyi değil de sertlikten dolayı fiilî bölünmeyi mümkün görmemektedir. Halbuki kelamcılar bölünmemeyi en küçük parça olmaya bağlarlar ve atomlar için ne dış dünya itibarıyla (fiilî) ne de zihinsel planda (teorik) bölünme kabul ederler.<sup>20</sup> İkinci özellik olan şekil konusunda da bir farklılık söz konusudur. Demokritos dünyadaki farklılıklar doğrultusunda atomların yuvarlak, çıkıntılı, oyuk gibi bir çok şekillerinin bulunabileceği iddiasına<sup>21</sup> karşılık, kelamcılarda baskın görüş atomların hepsi için geçerli tek bir şekillerinin bulunduğudur. Onlara göre atomlarda meydana gelen şekil farklılıkları arazlardan kaynaklanmaktadır.<sup>22</sup> Üçüncü olarak atomların çeşitli büyüklükte öngörülmesi<sup>23</sup> kelamcılarının atomların aynı büyüklükte olduğu tezlerine aykırı düşer. Onlara göre dağı oluşturan atomlarla küçük bir varlığı oluşturan atomların büyüklükleri arasında fark söz konusu değildir.<sup>24</sup> Bunlara ilaveten kelamcılarının "sertlik, ağırlık ve sıcaklık-soğukluk" gibi nitelikleri cevher ve cisimlerde sonradan ortaya çıkan ve ancak bir zaman dilimi varolan arazlar kabul etmelerine<sup>25</sup> karşılık Demokritos'un bunları atomların asli özellikleri ve sonsuz nitelikleri olarak görmesi<sup>26</sup> her iki düşünce sistemi arasında mahiyete tekabül eden önemli bir farklılıktır. <sup>27</sup> Eduard Zeller'in verdiği "boşluğu (halâ)" ve atomları "töz" itibarıyla mütecanis kabul etmeleri bilgisinden<sup>28</sup> hareketle kelam atomculuğu ile Yunan atomculuğu arasında iki açıdan benzerlik kurmak mümkün ise de, sayısız parçalar

<sup>20</sup> Eş'arî, *Makâlât*, s. 314; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti'l-Eş'arî*, s. 203-211; İrfan Abdulhamit, age., s. 154.

<sup>21</sup> Hilmi Ziya Ülken, *Varlık ve Oluş*, s. 191; Kamıran Birand, age., s. 28-29; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, İzmir 1995, s. 176; Hüsameddin Erdem, age., s. 112.

<sup>22</sup> Ebû Raşid en-Nisâbü'rî, *el-Mesâil fi'l-hilâf*, Beyrut 1979, s. 29; İbn Fûrek, *Mücerred Makâlâti'l-Eş'arî*, s. 203-211; Abdulkahir el-Bağdadî, *Usûli'd-dîn*, İstanbul 1346/1946, s. 35.

<sup>23</sup> Bertrand Russel, *Batı Felsefesi Tarihi* (Antikçağ) (trc. M. Sencer), İstanbul 1972, I, 144-145, 152; Kamıran Birand, age., s. 28-29; Hüsameddin Erdem, age., s. 112.

<sup>24</sup> Bakillânî, *et-Temhîd*, s. 37; Abdulkahir el-Bağdadî, *Usûli'd-dîn*, s. 36; Pines, age., s. 13-14.

<sup>25</sup> Bakillânî, *et-Temhîd*, s. 38, 56-60.

<sup>26</sup> Paul Janet, Gabriel Seailles, *Metâlib ve Mezâhib* (trc. Elmalı'lı Hamdi), İstanbul 1341, s. 7, 84, 95-96; Zeller, age., s. 89; Bertrand Russell, age., I, 144-145, 147.

<sup>27</sup> Pines, age., s. 8.

<sup>28</sup> Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi* (trc. Ahmet Aydoğan), İstanbul 2001, s. 88-89. (Şemseddin Günaltay, atom fikrinin Hint düşüncesinden alınabileceği kanaatine karşılık, halâ (boşluk) fikrinin Yunan düşüncesinden alındığını iddia eder. "Mütekellimin ve Atom Nazariyesi", Daru'l-Funun İlahiyat Fak. Mec. I. sene, 1. sy. İstanbul Teğrin-i Sani 1925, s. 103.)

şeklinde dört tarafa dağılmış ve sınırsız boş bir uzaya yerleşmiş olarak tasavvur edilen atomların Demokritos sisteminde sonradan olma (hiçten varolma) ve yok olmasının düşünülmemesi ve kainatta mekanik bir zorunluluk öngörmenin sonucu olan katı bir determinizm, hem mahiyet hem de mentalite farklılığına delalet etmektedir.<sup>29</sup> Nitekim Kamıran Birand onu "Şimdiye kadar gördüğümüz filozofların en materyalistidir."<sup>30</sup> diye niteler.

Her ne kadar, Yunan atomculuğu ile kalam atomculuğu arasında, "atomların bölünme kabul etmemesi", "bir boşluk (halâ) içinde bulunmaları" gibi önemli benzerlikler bulunsa da, maddenin ezeliyeti ve sonluluğu ile hareketin ve oluşun, ortaya koydukları determinist düşüncenin gereği olarak, zorunlu bir sebep-sonuç ilişkisi içerisinde ele alınması temel fark olarak görünmektedir. Zira kalamda maddenin kendisinin "hiçlik"ten yaratılmasının yanı sıra her hareket ve oluşumun gerçekleşmesinin Allah'ın müdahalesine bağlı olması, mekanizmi ve determinizmi imkansız kılmaktadır. Şemseddin Günaltay'ın dediği gibi "Eşyadaki nizam ve intizam, eşyanın kendinden değil Yaraticı'dan gelmektedir."<sup>31</sup> Ayrıca, bazı İslam kaynaklarında Demokritos'un atom nazariyesinden bahsedilmekle birlikte onunla kalam atomculuğu arasında bir ilişkiden söz edilmemesi de kuşkuyu artıran nedenler arasındadır. Sözelimi, Said el-Endelüsî, kalam atomculuğunun banisi kabul edilen Ebu'l-Huzeyl el-Allaf'ın (ö. 235/850) Empedokles'in sıfat görüşü doğrultusunda görüş ileri sürdüğü<sup>32</sup> şeklinde bir iddiada bulunmasına rağmen Demokritos'un atomculuğu ile kalam atomculuğu arasında bir ilişkiden söz etmez.<sup>33</sup> Demokritos ve atomculuğu konusuna belki en geniş yer ayıran Şehristanî, bunlarla kalam atomculuğu arasında ne bir ilişkiden ne de benzerlikten bahseder.<sup>34</sup>

#### D. HİNT DÜŞÜNCESİ

Bu görüş, anılan farklılıklar muvacehesinde kalam atomculuğunun, Demokritos'un nazariyesinden daha çok Hint atomculuğuna benzediği düşüncesinden yola çıkılarak ortaya atılmıştır. Zira Hint düşüncesinde ünlü Hint bilgini Kanada tarafından m. ö. III. yüzyıldan daha önceki bir tarihte meydana getirilmiş olan Vaişeshika sisteminde Tanrı'nın âlemi ezeli atomlardan inşa ettiği düşüncesi<sup>35</sup> kalam atomculuğuna Demokritos'un atomculuğundan daha çok yakındır ve aralarındaki benzerlikler daha fazladır. Bu iddiayı ilk defa Schmölders 1840'larda ortaya atmıştır. Bundan elli yıl sonra Mabilieu bu iddiayı kalam atomculuğunun tamamının Hint düşüncesinden geldiği noktasına götürmüştür.<sup>36</sup> Bu fikrin günümüzde en önemli savunucusu Shlomo Pines'tir (ö. 1990).<sup>37</sup> Pines, 1936 yılında Berlin'de basılan *Beitrag*

<sup>29</sup> Paul Janet, Gabriel Seailles, *Metalib ve Mezahib*, s. 7, 84, 95-96; Zeller, age., s. 89; Bertrand Russell, age., I, 144-145, 147; Sahakian, *Felsefe Tarihi* (trc. A. Yardımlı), İstanbul 1990, s. 17-19; Hilmi Ziya Ülken, *Varlık ve Oluş*, s. 418, 465, 473.

<sup>30</sup> Kamıran Birand, age., s. 29.

<sup>31</sup> Şemseddin Günaltay, a. g. m., s. 101.

<sup>32</sup> Said el-Endelüsî, *Tabakâtü'l-ümem*, Beyrut 1985, s. 73.

<sup>33</sup> a. e. s. 82.

<sup>34</sup> Şehristanî, *el-Milel ve'n-nihal*, Beyrut 1410/1990, s. 399, 422, 435.

<sup>35</sup> Kemal Çağdaş, *Eski Hint Çağ Kültür Tarihinin Giriş*, Ankara 1974, s. 38, 42.

<sup>36</sup> Syed Nomanul Haq, "The Indian and Persian Background", *History of Islamic Philosophy* (edit. Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman), London and New York 1996, I, 54.

<sup>37</sup> İrfan Abdulhamid, age., s. 154 ; Muna Ahmed Ebû Zeyd, age., s. 21-22.

zur *Islamischen Atomenlehre* adlı kitabında bu düşünceyi savunur ve kalam atomculuğunun Yunan atomculuğundan çok Hint atomculuğuna yakın olduğuna ve aralarında esaslı benzerlikler bulunduğuna dikkat çeker. Ona göre Demokritos atomculuğu ile kalam atomculuğu arasındaki farklar sadece ayrıntılardan ibaret olmayıp teorilerin esasına da mütealliktir. Sözgelimi, Demokritos'a göre maddeyi oluşturan atomlar, zatî ve belirli özelliklere sahiptir. Ebu'l-Huzeyl'den Eş'arilere kadar kalamcılara göre ise arazlar kendi başlarına mevcudatın bir türü olup cevherlerden farklıdır.<sup>38</sup> Pines'ten on yıl önce Daru'l-Funun İlahiyat Fakültesi Mecmuasında (1925) "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi" adlı makalesinde Şemseddin Günaltay, kalam atom düşüncesinin menşeyinin Yunan filozofu Demokritos'a götürülmesini, İbn Meymun'un yanlış adres göstermesine ve müsteşriklerin bundan etkilenmesine bağlar. Ona göre kalamcıların atom nazariyesi Hint alimi Kanada'nın atomculuğuna daha yakındır.<sup>39</sup> Hint düşüncesinde Kanada'nın geliştirmiş olduğu Vaişesika (Vaisheshika) sisteminde, evrenin açıklamasında doğa felsefesi ve metafiziğine ağırlık verilmiştir. "Ayrım (fark)" gibi anlamlara gelen "Vaişesika" adından da anlaşılacağı gibi varlıklar arasındaki ayrılıkları ve benzerlikleri bularak gerçeği tanımaya çalışan bir sistemdir. Bu doğa felsefesinin çekirdeği bir tür atom öğretisine dayanır. Bu sisteme göre, kainat bölüne bölüne bir yere gelindikten sonra artık bölünüp parçalanamayan ve dünyadaki değişim süreci içerisinde birbirleri ile birleşerek, sonra yine ayrılabilen, kendi başına sonsuz, fakat diğerleri ile bir araya geldiğinde sonlu küçük parçacıklardan oluşur.<sup>40</sup> Tanrı, alemi bu ezeli atomlardan inşa eder. Evrenin başlangıcı bu atomların birleşmeler teşkil etmesi, sonu ise birleşik atomların ayrılmaları demektir. Bu atomlar kendi kendilerine hareket etmezler. Tanrı evreni "Karma Kanunları"na<sup>41</sup> uygun olarak (her kişinin ecr u cezasını çekeceği şekilde) emri altındaki atomlardan yaratır. Yaratılan dünya, kişilerin depo edilmiş durumdaki ecr u cezalarına uygun bir şekildedir.<sup>42</sup>

Bu sistemde atomların "ezelî" kabul edilmesi kalam atomculuğundan farklı olduğu izlenimi doğurmakla birlikte, atomları mekanik hareket eden varlıklar değil de oluş ve bozuluşları (kevn ve fesad) tanrısal müdahaleyle gerçekleşen varlıklar olarak görülmeleri önemli bir benzerliktir. Yine Hint bölgesinde, bunun dışında bir ilk neden fikrini kabul etmeyen Cainizm düşünce okulunda da atom fikrine rastlanmaktadır. Bu düşünce sistemine göre, madde son tahlilde atomik bir yapıdadır. En küçük parçası atom benzeri bir partiküldür. Bu partikül renk, tat, koku ve dokunma hassası olan niteliklere sahiptir. Tüm atom partiküllerinin ruhları olduğuna inanılır. Bütün evren neredeyse hayat doludur. Zaman ebedîdir, dünyanın ne başı ne de sonu vardır.<sup>43</sup> Bu sistem kalam atomculuğundan daha çok Demokritos atomculuğuna yakındır. Zira

<sup>38</sup> *Mezhebü'z-zerre inde'l-müslimîn*, s. 8; (ayrıca Pines'in iddialarını bütün olarak görmek için bk. s. 91-121).

<sup>39</sup> Şemseddin Günaltay, a. g. m. , s. 91.

<sup>40</sup> H. J. Störing, *İlkçağ Felsefesi Hint Çin Yunan*, (trc. Ö. C. Güngören), İstanbul 1994, s. 97-98; C. A. Kadir, "İslam Öncesi Hint Düşüncesi", *İslam Düşüncesi Tarihi* (edit. M. M. Şerif, trc. Kürşat Demirci), İstanbul 1991, I, 60.

<sup>41</sup> Karma "yapmak" anlamına gelen Sanskritçe "kri" kelimesinden türemiş bir isimdir ve Hint felsefesi için çok önemli bir kavramdır. Metafizik anlamda geçmiş fiillerin neden olduğu sonuçları gösterir. Karma'nın bir tabiat yasası olması dolayısıyla reenkarnasyon ile yakın ilişkisi vardır. Her yeni hayatta geçmiş hayatların karşılaşmasını varlık için kaçınılmaz yapar. İşte bu karşılaşılan sonuçlar "Karma Kanunu" gereğince meydana gelir. (bk. Laurance Twaddle, *Making Sense of English Religion*, Edinburg 1992, s. 74; Ergün Ankdal, *Metapsizik Terimler Sözlüğü*, İstanbul 1989, s. 83.

<sup>42</sup> Kemal Çağlar, age., s. 42.

<sup>43</sup> Syed Nomanul Haq, a. g. m. , I, 54; C. A. Kadir, a. g. m. , s. 48.

hem ilk nedeni kabul etmemekte hem de maddenin ve kainatın ebedi olduğu iddiasındadır.

Hint ve İran ilimlerinin İslâm dünyasına naklinin Yunan düşüncesinin tercümesinden önce olması da Hint tesirinin etkili olmuş olabileceği iddiasını destekleyen önemli bir neden olarak görülebilir.<sup>44</sup> Mesela, Hilmi Ziya Ülken "Abbassiler zamanında eski İran ve Hint ilimlerinin nakli Yunan tercümelelerinden öncedir. Harun Reşid (170-193/786-809) zamanında henüz Süryani mütercimlerle temasa geçilmemişken Hintliler esaslı bir surette tanınıyordu"<sup>45</sup> iddiasını dile getirir. Bu iddiayı İbnü'n-Nedîm'in (ö. 385/995) verdiği bilgiler de doğrular mahiyettedir. O, Hicrî 249'da yazılmış Hint dinlerine dair bir kitap gördüğünü söylüyor ve kitabın üzerinde Kindî'nin kendi el yazısı ile yazdığı şöyle bir hikayesinden bahsediyor: "Bermekî vezir Yahya b. Halid (ö. 190/805) bir kişiyi Hindistan'a orada bulunan ilaçları getirmesi ve dinleri hakkında malumat toplayıp yazması için gönderiyor. O zat da bu kitabı yazıyor."<sup>46</sup>

Kelam atomculuğunun Hint düşüncesinden geldiğinin başka bir delili de atomculuğu savunan felsefeci Ebu Bekir Zekeriyya er-Razî'nin (ö. 313/925) Hint inanç ve kültürü hakkında derin ve kapsamlı bilgiye sahip İrañşehrî ile dost olması sebebiyle bu düşünceyi onun vasıtasıyla Hindistan'dan almış olabileceği ihtimalinin bulunmasıdır.<sup>47</sup> Hint inanç ve düşüncesinde geniş malumat veren eserler ortaya koymuş olan Birûnî (ö. 453/1061), İrañşehrî'den objektifliğine güvenilir bir kimse olarak bahseder ve Hint inanç ve kültürü hakkında onun eserlerinden istifade ettiğini bildirir.<sup>48</sup>

Bu bilgilerden hareketle denilebilir ki, kelam atom nazariyesinin özellikle tanrı-âlem ilişkisi içerisinde düşünüldüğünde, Yunan atom nazariyesinden çok Hint atom nazariyesine benzemesi, Yunan düşüncesinin salt felsefe olmasından, Hint düşüncesinin ise bir dinî düşünce olmasından ileri gelmektedir.<sup>49</sup> Demokritos, son derece materyalist bir felsefecidir, âlem tasavvuru da bu doğrultudaki felsefî düşünmenin sonucudur. Bu durumda ondan bir din düşünüründe bulunan tanrı ve ona bağlı kainat tasavvuru kaygısı içerisinde olması beklenemez. Bu yüzden de kelam atom nazariyesinin bir tanrı ve kainat tasavvuru bulunan Hint atom nazariyesine daha yakın durması veya benzerliklerinin daha çok olması doğaldır. Ancak Hint düşüncesinde maddenin ezeli kabul edilmesinin<sup>50</sup> yanı sıra Şemseddin Günaltay'ın

<sup>44</sup> İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist'te* Hint, Babil ve Mısır ilimlerinden ve Menike el-Hindi adındaki bir kişinin Hind dilinden Arapça'ya tercüme yaptığından bahsetmektedir. (s. 305). Ayrıca Abbassiler döneminde etkili olmuş Bermekî ailesinden Yahya b. Yahya b. Halid'in (ö. 189/805) Hintçe tercüme edilmiş olan bir tıp kitabını açıklamasını Menike el-Hindi'ye emrettiğini de nakleder. (s. 360). Abbassilerin önde gelen vezir ailelerinde Bermekîlerin aslen Budist bir aileye mensup olmaları da onları Hint kitaplarına ilgi duymaya yönlendirmiş olabilir. (bk. Hakkı Durmuş Yıldız, "Bermekîler, DİA, İstanbul 1992, s. 517)

<sup>45</sup> Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devrinde Tercümenin Rolü*, İstanbul 1997, s. 98.

<sup>46</sup> İbnü'n-Nedîm, age., s. 409.

<sup>47</sup> Pines, age., s. 36, 72; Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, terc. Kasım Turhanlı, İstanbul 1987, s. 31.

<sup>48</sup> Birûnî, *Tahkîk mâ li'l-Hint*, Beyrut 1403/1983, s. 16.

<sup>49</sup> Örneğin Hint atomculuğunda bulunan "Tanrının atomlara etki etmesi, atomların kendi kendilerine hareket imkanlarının olmaması, Tanrının evreni Karma kanunlarına uygun olarak emri altındaki atomlardan yaratması" (Kemal Çağdaş, age., s. 42.) dinî düşünce olduğunu gösterir.

<sup>50</sup> Birûnî, Hintlilerin madde görüşü ile ilgili şu bilgileri verir: Onlar maddenin "kıdam"ı görüşünde olmalarından "yoktan yaratma"yı kabul etmezler. "Yaratma" ile "yaratılıştaki bir işlem, birleştirme, şekil verme ve amaca uygun düzenleme yapma"yı kastederler. Bundan dolayı da yaratmayı melek, cİN hatta insana izafa ederler. (Tahkîk mâ li'l-Hint, s. 244.) Said el-Endelüsî ise, Hint-İslam ilişkisinin çok az olduğunu, ancak bir grup müslüman bilginin "es-Sind hind" dediği bir mezhebi taklit ettiğini belirtir. Hintlilerin bir çok mezhebinin bulunduğunu zikzettikten sonra, bunların Tanrı'nın birliği ve şirkten tenzihini konusunda birleştiklerini çoğunluğunun âlemin



dikkat çektiği<sup>51</sup> kelam atomculuğunun önemli bir unsuru olan "boşluk (halâ)" fikrinin bulunmaması kayda değer bir farklılık olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir diğer önemli problem de Hint düşüncesinde mevzi kalmış olan bu atomculuk görüşünün nasıl kelam düşüncesinin oluşup geliştiği bölgeye intikal ettiği. Zira İslam kaynaklarında genelde Hint düşüncesine dair mulamat bulunmakla birlikte özel olarak Hint atomculuğu hakkında bir malumat verilmemektedir.

### E. KELAM ATOMCULUĞUNUN ORTAYA ÇIKTIĞI BÖLGE KÜLTÜRÜ

Kelamcılar ne fizikçi ne de salt felsefecidirler. Şemseddin Günaltay'ın dediği gibi, Yunan filozoflarından farklı olarak onların temel amacı, Allah'ın yaratıcılığını ispattır.<sup>52</sup> Diğer bir ifade ile onların çabası ne bir teori geliştirmek, ne de var olan teoriye bir ekleme ve çıkarmada bulunmak olmayıp, buldukları verilerle dinî düşüncelerini pekiştirmek ve akli izaha kavuşturmadır. Nitekim Teftazanî, (ö. 792/1390) "cevher-i ferdin ispatında, felsefecilerin âlemin kademine götüreceği heyulâ (madde) ve sureti (form) ispat yanlışlıklarından kurtuluş vardır."<sup>53</sup> Sözüyle bu gerçeği vurgulamasının yanı sıra âlemi "heyula" ve "suret" ile izah etmenin sonucunun âlemin kademi düşüncesine yol açacağı endişesini de dile getirmektedir. Bundan dolayı da kelamcılar Allah'ın yegane kadîm oluşunu zedeleyecek bu düşünceden kaçınmışlar ve atom düşüncesine yönelmişlerdir.<sup>54</sup> Taftazanî'nin ileri sürdüğü 'kaygı'dan hareket ettiğimizde kelamcıların materyalist Demokritos'un atom görüşünü benimsemeleri pek akla yatkın görünmemektedir. Bunu, İslami düşünce doğrultusunda yeniden düzenlemiş olabileceklerini varsaysak bile, bir "ilk neden" fikrini içerisinde barındıran heyula ve suret düşüncesini değil de materyalist atom düşüncesini tercih etmeleri makul olmaz, aksine heyula'nın kadimi fikrinden kaçarken bir "ilk neden" öngörmeyen materyalist atom nazariyesi düşüncesine kapılma gibi bir görüntü oluşur. Bu durumda ya kelamcılar bir tanrı fikrini ihtiva eden Hint atom düşüncesinden yararlanmışlardır, ya Demokritos'un materyalist atom nazariyesi kelamın olduğu Irak bölgesinde materyalist özelliklerinden sıyrılmış, dini içerikli bir dönüşüm geçirmiş ya da Hint atom nazariyesi ile Yunan atom nazariyesi bu bölgede birbirine karışmış ve kelamcıların aradığı şartlara uygun hale gelmiştir. Bir dördüncü ihtimal de bizzat kelamcılar buldukları bu Yunan ve Hint atom nazariyelerini sentez yapmak suretiyle eklektik bir teori ortaya koymuş olmalarıdır. O takdirde şu sorulara cevap aramak gerekecektir: Her iki atom nazariyesi İslam'dan önce bölgede bulunmakta mıdır? Kelamcılarının dışında daha önce bölgede bulunan dinler ve düşüncelerde atomculuk

→

ezelliğine kail olmasına karşın Berahimeden bir kesimin alemin hudusunu kabul ettiklerini nakleder. Ancak Berahime'nin tamamının nübüvvetin inkarı ve hayvan etinin haramlığı konusunda ittifak ettiklerini de belirtir. (*Tabakâtü'l-Ümem*, Beyrut 1985, s. 52-54).

<sup>51</sup> Şemseddin Günaltay, "Mütakellimîn ve Atom Nazariyesi", s. 103.

<sup>52</sup> a. e. , s. 92.

<sup>53</sup> Teftazanî, *Şerhu'l-Akaid*, Dimaşk, ts. , s. 78.

<sup>54</sup> İzmirli İsmail Hakkı, "Ebü Bekir Bakillânî", Daru'l-Fünûn İlahiyat Fak. Der. 2. sene, sy. 5-6, İstanbul Haziran 1926 s. 152. De Boer ise bu konuda şu değerlendirmeyi yapar: "Müslümanların "atomcu görüşü", sırf Aristo bu görüş aleyhinde olduğu için benimsediklerini kabul etmek imkansızdır. Burada dini müdafaa için girişilmiş şiddetli bir mücadeleyi ve bir tarafın silahlarını ihtiyarları ile seçmemiş bulduklarını kaydetmek zorundayız. Bu seçmede müessir olan bizzat "gaye"dir. Tabiat sırf tabiat olması bakımından değil Allah'ın bir "mahluk"u olması dolayısıyla tetkik ediliyordu. Âlem ilahî ve ezeli bir nizam olarak değil, kadîm varlığın bir mahluku olarak telakki edilmelidir. Allah'ı gayr-i şahsi veya atalet halinde bir ezeli sebep olarak değil, serbestçe tesir icra eden mutlak bir yaratıcı olarak düşünmek ve andlandırmak icabeder." (*İslam'da Felsefe Tarihi*, s. 42-43).

fikri var mıdır? Daha genel bir ifadeyle, Yunan ve Hint felsefesi bu bölgede bilinmekte midir?

#### 1. Bölgenin Etnik ve Kültürel Yapısı

Müslümanlar, kelim atomculuğunun geliştiği Mezopotamya bölgesine hakim olduklarında, bölgede bir çok din, mezhep ve etnik grup bulunmaktaydı. Süryaniler, Nasturiler, Melkitler ve Ermenilerden oluşan Hıristiyanlar, Yahudiler, Mazdekizm, Maniheizm, ve Zerdüştlük dinlerini benimsemiş olan İranlılar, Asurlular, Kildaniler, Nebâtîler, Sind havzasından göçmüş bulunan Zûtlar, İslam kaynaklarında Sabîfler olarak anılan Harranîler ve Araplar bulunmaktaydı. Müslüman kaynaklarda Rumlardan bahsediliyorsa da, bunların gerçekte Bizans'a bağlı Hıristiyan gruplar olduğu açıktır. Zira Arapça kaynaklarda Anadolu'nun Diyar-ı Rum olarak geçmesi Said el-Endelüsî'nin "Rumlar" başlığı altında Latinleri ve Bizanslıları anlatması bunu göstermektedir.<sup>55</sup>

Kelamın geliştiği Mezopotamya'nın kuzeyinde bulunan Harran ve civar bölgeler, m. ö. IV. yüzyılda Büyük İskender tarafından egemenlik altına alınmış, ardından bölge Yunan ve Roma kolonisi haline gelmiştir. Ebu Hanife'nin ünlü öğrencisi ve Abbasilerin baş kadısı Ebu Yusuf (ö. 182/798) bu bölge halkının Nebtîler ve Rumlardan oluştuğunu söyler.<sup>56</sup> Bu veriden hareketle, bölge halkının Yunan ve Bizans kültürü ile irtibatlı oldukları sonucu çıkarılabilir. İslam hakimiyetine geçtikten sonra buradaki akademik faaliyete dokunulmamış ve bölge uzun süre bu özelliğini korumuştur. VII. yüzyılın sonuna kadar buradaki akademik çalışmaların gelişmesini sürdürmesi de bunu göstermektedir.<sup>57</sup> Nitekim Ebu Yusuf bölge fethedildiğinde sahabeden Muaz b. Cebel'in (ö. 18/639) görüşü doğrultusunda bölge halkından gücü oranında vergi alındığını bildirmesi ve onlara yönelik dinî ve sosyal başka bir tedbirden bahsetmemesi yukarıdaki bilgiyi doğrulamaktadır.<sup>58</sup> Sonraki Müslüman halifeler ve emirler bu bölgeye çok önem vermişler hatta Harran bir dönem Emevîlere başkentlik yapmıştır.<sup>59</sup> Bu bölge halkından olan Sabit b. Kurra el-Harrânî, (ö. 288/901) Halife Muktedir döneminde Bağdat'a yerleşmiş ve mantık, hesap, hendese ve hey'et konularında bir çok kitap kaleme almıştır.<sup>60</sup> Bu bilgilerden hareketle Yunan kültürü ile olan yakın irtibatları nedeniyle Yunan felsefe ve kültürünün İslam alemine geçmesinde bu bölge halkının önemli rol oynadığını kabul etmek gerekir. Nitekim mezhepler tarihçilerinin Sabîflerden saydığı Harranîler<sup>61</sup> "cevher", "halâ", "heyulâ" gibi felsefi kavramları kullanmaktaydılar. Bunlar, ikisi fail, biri münfail, diğer ikisi de ne fail ne münfail olan beş kadimin varlığına inanıyorlardı. Tanrı ve nefis fail, heyula münfail, zaman (dehr) ve halâ (mekan) ise ne fail ne de münfaildi.<sup>62</sup> İbnü'n-Nedim'in verdiği bilgiye göre "heyû-

<sup>55</sup> Said el-Endelüsî, *Tabakâtü'l-ümem*, Beyrut 1985, s. 96, 101, 200; Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, I, 78-80; De Boer, age., s. 11-17; Şinasi Gündüz, *Mitoloji ile İnanç Arasında*, Samsun 1998, s. 166; Vecdi Akyüz, *Hilafetin Saltanata Dönüşmesi*, İstanbul 1991, s. 30-34; Cem Zorlu, *Abbasilere Yönelik Dinî ve Siyasî İsyenlar*, Ankara 2001, s. 16-17.

<sup>56</sup> Ebu Yusuf, *Kitâbü'l-Harâc*, Kahire 1396, s. 42.

<sup>57</sup> Macid Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, İstanbul 1987, s. 12.

<sup>58</sup> Ebu Yusuf, age., s. 42-45.

<sup>59</sup> Şinasi Gündüz, *Mitoloji ile İnanç Arasında*, s. 169-170.

<sup>60</sup> İbn Cülcül, *Tabakâtü'l-etibbâ ve'l-hukemâ* (nşr. Fuad Seyyid), Kahire 1955, s. 75.

<sup>61</sup> Arapça kaynaklarda Harnânî olarak geçen Harranîlerin kimlikleri hakkında bir çok görüş vardır. Bk. İbnü'n-Nedim, age., s. 383-386; Şehristanî, *el-Milel ve'n-nihal*, Beyrut 1410/1990, II, 365-368; Günay Tümer, *Birûnî'ye Göre Dinler ve İslam Dini*, Ankara 1986; Şinasi Gündüz, *Mitoloji ile İnanç Arasında*, 117-132.

<sup>62</sup> İbnü'n-Nedim, a. g. e., s. 384; Pines, age., s. 60-66.

la, unsur, sûret, adem, zaman ve mekan" kavramlarını Aristo'nun kullandığı anlamda kullanmaktadırlar. Nitekim Abdulkahir el-Bağdadî (ö. 429/1037) onların "heyulâ" görüşleri ile Ashabü'l-heyulâ dediği Felsefecilerin "heyulâ" görüşü arasında benzerlik bulunduğunu iddia eder.<sup>63</sup> Bunların bu beş kadîm düşüncesi, atomcu felsefeci Ebu Bekir Zekeriyya er-Razî'nin beş kadîm düşüncesine de yakındır.<sup>64</sup>

Bölgenin iki büyük gücünden biri olan İran'ın kudretli hükümdarlarından Nuşirevan dönemi geleneksel bakımdan Sasâni edebiyat ve kültürünün zirvesiydi. Bu dönemde Helenistik kültür Mezopotamya'nın güneydoğusuna düşen Huzistan bölgesinin Cündişâpur şehrinde kurulan tıp ve felsefe okullarında yeniden canlandırıldı. Bizans imparatoru Jüstinyen'in Atina okullarını kapatması (529) Yunan filozoflarının buraya yönelmesini sağladı. Yunan bilimi ve felsefesi Mazdek rahipler arasında yüksek düzeyde itibar gördüyse de bu dönemde önemli düşünsel uyarı kaynağı Hindistan'dı. Hintliler matematikte önemli ilerlemeler kaydettiler ve bilhassa mimaride Babil ve Grek kurumlarının ilerisinde gelişme gösterdiler. Tıpta da benzer durum gözleniyordu.<sup>65</sup> Hint bilim ve felsefesine de ilgi duyan İranlılar söz konusu Cündişâpur medresesine davet ettikleri Hintli bilim adamlarından astronomi, matematik ve mitolojiye dair bilgiler almışlardır.<sup>66</sup> Bunun sonucu olarak İbnü'l Mukaffa tarafından daha sonra Arapça'ya çevrilecek olan<sup>67</sup> Hintli bilge Beydeba'nın *Kelile ve Dimme* adlı kitabı gibi bir çok Hint eseri o dönemde eski İran dili Pehlevice'ye çevrilmiştir. Arapların İran'ı fethinden sonra da Müslümanlar henüz Batlamyus'un *Almagesti*'sinden haberleri yokken, astronomiyi Siddhanta'nın Pehlevice çevirisinden Arapça'ya çevirmekle öğrendiler. Müslümanlar arasında usturlab konusunda ilk çalışan kişi sayılan Ebû İshak el-Fazârî'nin çevirdiği Siddhanta'nın eseri müslümanlar arasında *Kitabü's-sind-hind* ya da kısaca *Sindhind* adıyla meşhur oldu.<sup>68</sup> İranlıların kurmuş oldukları bir diğer felsefe okulu olan Urfa (Edessa/Ruha) medresesinin kuruluş amacı, birinci olarak Hıristiyanlığın Yakubî mezhebini kabul etmiş İranlıların dini bilgilerini geliştirmek, ikinci olarak ise Yunan ilim ve felsefesini İranlılara kazandırmaktı.<sup>69</sup> Demek ki, İranlılar, İslam fetihleri buraya ulaşmadan Edessa (Urfa) ve Cündişâpur'da kurdukları felsefe okulları ile bölgeye hem Yunan hem de Hint kültür ve bilimini taşımışlardır.

Büyük İskender'in emriyle Grek tarzı Hippodamos (dama tahtası) planında kurulan, Batlamyus hanedanı devrinde Mısır'ın başkenti konumuna yükselen ve bu konumunu Roma ve Bizans hakimiyetleri sırasında da sürdüren İskenderiye, Yunan kültürünün bölgedeki önemli giriş kapılarından biridir. Müslümanların hakimiyetine geçtiği yıllarda Bizans-Sasânî çatışmaları esnasında büyük zarar görmesi nedeniyle eski görkemini yitirmiş ise de yine de genel görünüş ve birikimi itibarıyla ihtişam günlerinin izlerini taşımaktaydı.<sup>70</sup> Yahudi filozof Philon, Tevrat metni ile felsefe metinlerini uzlaştırma çalışması ile İskenderiye'de kendine özgü bir felsefe mektebi kurdu.

<sup>63</sup> İbnü'n-Nedim, a. g. e. s. 384; Abdulkahir el-Bağdadî, *el-Fark beyne'l-ıtrak* (trc. E. R. Fıglalı), İstanbul 1979, s. 332

<sup>64</sup> Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi İslam Felsefesi Tarihi*, s. 35; T. J. de Boer, *İslamda Felsefe Tarihi* (trc. Yaşar Kutluay), Ankara 1960, s. 57.

<sup>65</sup> Hodgson, age., s. 81; Barthold, *İslam Medeniyeti Tarihi* (trc. Fuat Köprülü), Ankara 1977, s. 11-12.

<sup>66</sup> Syed Nomanul Haq, a. g. m. , I, 53; Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara 1988, s. 78-79.

<sup>67</sup> İbnü'n-Nedim, age., s. 364-365; Said el-Endelüsî, age., s. 57.

<sup>68</sup> İbnü'n-Nedim, age., s. 332; Mehmet Bayraktar, age., s. 78-79.

<sup>69</sup> Barthold, age., s. 10; Mehmet Bayraktar, age., s. 78.

<sup>70</sup> Eymen Fuad es-Seyyid, "İskenderiye", *DiA*, İstanbul 2000, XXII, 574.

O, ilk zamanlar aynı hakikatin hem felsefede hem de Yahudi vahyinde bulunduğu inancını taşıyordu. Daha sonra Helen filozofların Eski Ahit yazılarından faydalandıkları iddiasını dillendirmeye başladı. Öte yandan felsefeden yararlanarak yaptığı Tevrat tefsirleri, batınî (ezoterik) bir mahiyet taşımaktaydı.<sup>71</sup>

İskenderiye'nin bir diğer önemli yanı, Simyacılığın burada çok gelişmiş olmasıydı. Müslümanlar, Bolos Demokritos, Zosimos, Tyanalı, Apollonios, Teukros ve İskenderiye'li Stephanos gibi simyacıardan bu alanda yararlanmışlar ve isimlerini eserlerinde zikretmişlerdir. Özellikle Apollonios'un *Sırru'l-halika* (Yaratıkların Sırrı) adlı eseri Müslümanlar arasında çok iyi tanınmaktaydı.<sup>72</sup> Madde için bir "zâhir" bir de "bâtın" olmak üzere iki boyut kabul eden simya, varlıkları alttan yukarıya doğru bir sıralamaya tabi tutar. En altta veya bâtında "cevher" yada "materia prima"dan başlayarak üstün kutba doğru bir seyir takip eder. Simyacılar göre "asil"da bir değişme olmaz. Nasr'ın, Cabir b. Hayyan'dan naklettiği şu pasaj bunu çarpıcı bir şekilde gösterir:

"Civa ve sülfür tek bir öz oluşturmak üzere birleştiğinde sanılır ki, bunlar esasta değiştiriler ve yepyeni bir cevher doğdu. Halbuki gerçek durum böyle değildir. Hem civa hem de sülfür kendi doğalarını muhafaza eder. Olan tüm şey şudur: Bunların zerrelere hafiflemiş ve yekdiğerine yakın bir şekilde konum almıştır. Hasıl olan şey göze yekvücutmuş gibi görünür."<sup>73</sup>

Cabir'e göre, tabiatla külli kanunlar vardır ve her terkip ve tekvin bu kanunlar çerçevesinde gerçekleşir. Şeyler basit ve mürekkep olmak üzere iki kategoriye ayrılır. Mürekkep olanlar anılan kanun ve mizan çerçevesinde basitlerin birleşmesinden meydana gelir.<sup>74</sup> Bundan hareketle, kelam atomculuğunda değişmeyen cevher-i ferde karşılık değişen arazlar, basit olan cevher-i ferd ve mürekkep olan cisim görüşü ile Cabir'in görüşü arasında bir benzerlik kurmak mümkündür. Nitekim, Titus Burchardt, "materia prima" sadece değişmez kaldığı şeyde "taş" olarak değerlendirilebilir dedikten sonra bu "taş" nitelemesinin Farsça goher (gevher), Arapça "cevher"i hatırlattığını ifade eder.<sup>75</sup> Nitekim Arap dilciler de "cevher"i, "kendisinden faydalı bir şey çıkarılan taş" olarak tanımlarlar.<sup>76</sup> Bir simya ve kimya ustası kabul edilen Zekeriyâ er-Râzi'nin tabiatçı ve atomcu yönü de dikkate alındığında<sup>77</sup> simya ilmi ile atomculuk arasında önemli oranda bir etkileşimden söz etmek mümkün hale gelir.

Bölgenin İslam öncesi topluluklarından biri de Hıristiyanlardır. Barthold, Yahudilerin ticari sahadaki üstünlüğüne karşın, Hıristiyanların fikri alanda üstünlüğünün bulunduğunu vurgular ve İslam hakimiyetinden sonra da "katiplik" ve "tabiplik" gibi mesleklerin Hıristiyanların elinde XI. yüzyılın ikinci yarısına kadar devam ettiğini belirtir.<sup>78</sup> İslam kaynaklarının verdiği bilgiye göre Hıristiyanlar "cevher" kavramını kelimadakine yakın bir anlamda kullanmaktaydılar. Eş'arî, (ö. 324/925) onların cevhe-

<sup>71</sup> Edward Zeller, age., s. 306-307; S. Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, İstanbul 1981.

<sup>72</sup> İbnü'n-Nedîm, age., s. 417-420; Abdurrahman Bedevî, *el-İlhâd fi'l-İslâm*, Kahire 1945, s. 196; Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam ve Bilim*, s. 197-198; a. mlf. *İslam'da Bilim ve Medeniyet* (trc. N. Avcı, K. Turhan, A. Ünal), İstanbul, 1991, s. 239; Afifi, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler* (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2000, s. 119-120.

<sup>73</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam'da Bilim ve Medeniyet*, s. 268-269.

<sup>74</sup> Abdurrahman Bedevî, age., s. 194-195; Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi İslam Felsefesi Tarihi*, II, 69.

<sup>75</sup> Titus Burchardt, *Astroloji ve Simya* (trc. Mehmet Temelli), İstanbul 1999, s. 107.

<sup>76</sup> bk. Makalenin Girişi.

<sup>77</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam ve Bilim*, s. 194; Mahmut Kaya, "Felsefe", DİA, İstanbul 1995, XII, 313.

<sup>78</sup> Barthold, age., s. 16.

ri, "cevher kendi kendine durabilendir, kendi kendine durabilen de cevherdir"<sup>79</sup> şeklinde tanımladıklarını aktarır. Hıristiyanlar bu tanımdan hareketle Tanrı'nın "cevher" olduğu kanaatine varmışlar<sup>80</sup> ve onu Tanrı'nın değişmeyen özü kabul etmişlerdir. Onlara göre "cevher tektir, uknum ise üçtür, uknumların kendi başlarına varlıkları yoktur, onlar cevherin halleridir." <sup>81</sup> Abdulkahir el-Bağdadî, Kerrâmiyye mezhebinin önderi kabul edilen İbn Kerrâm'dan (ö. 255/869) bahsederken onun, Hıristiyanların yüce Allah için "cevher" nitelemesinde bulunmaları gibi, onun da Allah'ı cevher olarak vasıflandırdığı iddiasında bulunur.<sup>82</sup>

Bölgedeki Hıristiyan gruplar içerisinde sahip oldukları felsefi birikim ve tercüme faaliyetleriyle en fazla anılmaya değer Süryanilerdir. Onlar, batı ile doğu arasında Yahudiler gibi bir ticaret aracılığı olmalarının yanı sıra kültür ve medeniyetin naklinde de aracılık ettiler.<sup>83</sup> De Boer'e göre, İskenderiye ve Antakya'dan aldıkları Yunan kültürünü doğu bölgelerine yayan, Urfa, Nusaybin, Cündişâpur ve Harran okullarına getirenler Süryanilerdi. Bu özelliği ile Süryanice, bir dönem Doğu ve Batı kiliselerinin ortak dili haline gelmiştir. Nitekim Yunan felsefesine ait eserlerin Süryanice'ye tercümesi Miladî IV. yüzyıldan itibaren başlamıştır. 536'da İstanbul'da ölmüş olan Antakya tabibi ve rahibi Probus, Aristo'nun mantığa ait eserlerinin dışında ilahiyât, ahlak, mistisizm, fizik, tıp ve felsefeye ait eserleri Süryanice'ye tercüme etmiştir. Süryanilerin bu tercüme faaliyeti Müslümanların bölgeye hakim olmalarından sonra da devam etmiştir.<sup>84</sup>

## 2. Bölgedeki Felsefi Birikimin Orijinallığı

Bir önceki bölümde görüldüğü gibi bölgede bulunan Yunan ve Hint kültür ve bilimi ya Süryani, Nasturi gibi Hıristiyan ya Harrani ve simyacı İskenderiyeli Gnostiklerin ya da İranlıların elinde bulunmaktaydı. Bu gruplar sahip oldukları Yunan ve Hint kültür ve bilimine kendi inançları ve anlayışları doğrultusunda bir seçme ameliyesi uygulayarak ona yeni bir form ve mana kazandırmışlardır. Diğer bir deyişle anılan kültürler orijinalliklerinden koparılmış ve yeni bir şekle sokulmuştur. İbn Meymun'un şu ifadeleri bunu göstermektedir:

"Mu'tezile ve Eş'arîlerin bu manalar hakkında ileri sürdükleri görüşlerin tamamı öncüllere (mukaddime) dayanır. Bu öncüller de felsefecilerin düşüncelerine muhalif tavır takınan ve görüşlerini geçersiz sayan Yunan ve Süryanilerin kitaplarından alınmıştır. Bunun sebebi, Nasranî dininin yayılarak içinde yaygın şekilde felsefe bulunan diğer dinleri bünyesine almasındandır. Bu din sahiplerinden (kendilerine özgü) bir felsefe ortaya koydular ve yine onların arasından dini himaye eden krallar çıktı. Devrin Yunan ve Süryani alimleri kendi dini davaları ile felsefe arasında büyük çelişkilerin bulunduğunu farkettiler. Bunun üzerine kalam ilmini teşekkül ettirdiler ve felsefi mukaddimleri inançlarına yarar sağlayacak biçime soktular. Şeriatlarının ilkelerini bozacak felsefi fikirleri de reddettiler."<sup>85</sup>

<sup>79</sup> Eş'arî, *Makâlât*, s. 306.

<sup>80</sup> Bakillânî, *et-Temhîd*, s. 93-94; Dhananî, *The Physical Theory of Kalam*, Leiden 1994, s. 56-57.

<sup>81</sup> en-Nâşî'l-Ekber, *Mesâilü'l-imame, ve muktetafât mine'l-Kitâbi'l-İvsa'ti fi'l-makâlât* (nşr. Josef Van Ess), Beyrut 1971, s. 76; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 47-48.

<sup>82</sup> Abdulkahir el-Bağdadî, *el-Farâk beyne'l-fırak*, s. 193.

<sup>83</sup> Hodgson, age., , I, 79.

<sup>84</sup> T. J. de Boer, age., s. 11, 14.

<sup>85</sup> İbn Meymun, age., s. 184-185.

Çağdaş araştırmacılarından Barthold bu durumu doğrulamakta ve Hıristiyanların felsefe ile ilişkiye geçmelerinin gerekçesini şöyle izah etmektedir:

"Gnostisizm'e ve paganizm felsefesine karşı mücadelede, Hıristiyan vaizler de felsefi delillerden istifade etmeye mecbur oldular. Türlü dini felsefi mezhepler zuhur etti ki, bunların en büyükleri İskenderiye ve Antakya da olup birincisi Eflatun'a, ikincisi Aristo'ya istinad etmekteydi."<sup>86</sup>

Benzer bir yaklaşım, Yahudiler'de de görmek mümkündür. Eflatun felsefesindeki yaratılmamış olan "ideler" daha önce zikri geçen Yahudi filozof Philon'un felsefesinde diğer bir ifade ile Tevrat yorumlarında her şeyi yoktan yaratan Tanrı'nın düşüncesinin mahsulü olmakta ve mahluka dönüşmekte, dolayısıyla "yaratıcı Tanrı" fikri ile "ideler teorisi" uzlaştırılmış olmaktadır. Philon'un bu metodu ve anlayışı kendisinden sonra ortaya çıkan Hıristiyan filozoflar üzerinde derin tesirler bırakmıştır.<sup>87</sup>

Öte yandan Yunan filozofları, İskenderiye simya çevrelerince, simyacı şahsiyetlere büründürülmüşlerdir. İbnü'n-Nedim'in naklettiğine göre, Tabiatçı filozof Zekeriyya er-Razî Fisağor, Demokrit, Eflatun, Aristo, Galinus'u simya sanatı ile uğraşanlar kategorisinde saymaktadır.<sup>88</sup> Şehristani de Demokritos'u Fisağor'un takipçileri arasında gösterir.<sup>89</sup> Çağdaş araştırmacılarından Muhammed el-Behiy, Yunan felsefesinin Greko-Romen devrinde üç safhasının bulunduğu işaret eder: Stoacılık ve Epikürcülük karakteri kazandığı birinci safha, İskenderiyeli Yahudi Philon'un elinde Yahudi inancıyla uzlaştırılmış biçimi olan ikinci safha ve son olarak doğu tasavvufu ile felsefenin sentezinden oluşan eklektik Yeni Eflatunculuk safhası. Müslümanlara ulaşan "evvel" ve "vahdet" in destek ve ispatının bulunduğu Yeni Eflatunculuk karakterindeki bu Yunan felsefesidir.<sup>90</sup>

Müslümanlar arasında yaygın olarak bilinen Calinus'un ağzından nakledilen Eflatun'un Timaios adlı eserinin "kâle Calinus..." diye başlayan Arapça çevirisi adeta ihtida ameliyesine uğramıştır. Eflatun'un "Yapıcı Tanrı"sı "Yaratıcı Tanrı"ya, "tanrılar" diye bahsettiği ikinci derece Yunan tanrıları "meleklerle", "ruh göçü (tenasuh)" inancını anlattığı ibareler de adeta "insanın iyi ve kötü halleri"nin ifadesine dönüştürülmüştür.<sup>91</sup> Bu dönüştürme işlemi büyük ihtimalle Hıristiyanlar tarafından yapılmış ve öylece Arapça'ya intikal etmiştir. Zira, İslam'dan önce de Calinus'un monoteist eğilimi Hıristiyanlar üzerinde etkili olmuş, Anadolu'da bir grup din adamı onun bu etkisiyle Hıristiyan teolojisi ile felsefeyi uzlaştırmayı denemişlerdir.<sup>92</sup>

Hint düşüncesi de değişime ve dönüşüme uğramaksızın orijinal haliyle gelmemiş, pagan Harran okulu ve Mazdek, Maniheist İranlılar aracılığı ile Müslümanlara ulaşmıştır. Ebu Bekir er-Razî'nin peygamberliği reddi ve beş kadim fikrine meyletmesinde Harran okulunun etkisinin bulunması da bu kanıyı güçlendirmektedir. Hilmi Ziya Ülken'e göre Razî, Mecusilik'teki, "boşluk, ışık, müddet ve karanlık"tan ibaret

<sup>86</sup> Barthold, age., s. 11.

<sup>87</sup> Edward Zeller, age., s. 356; S. Hayri Bolay, age., s. 140-141.

<sup>88</sup> Nedim, age., s. 417.

<sup>89</sup> Şehristani, *el-Milel ve'n-nihal*, II, 399.

<sup>90</sup> Muhammed el-Behiy, *İslam Düşüncesinin İlahî Tarafları* (trc. Fuat Sezgin), İstanbul 1948, s. 110-112.

<sup>91</sup> Fahrettin Olguner, *Batı ve İslam Dünyasında Eflatun'un Timaios'u*, Konya 1990. s. 9, 10, 11, 12; (Arapça'sı için bk. 5a-5b).

<sup>92</sup> İlhan Kutluer, "Calinus", *DiA*, İstanbul 1993, VII, 33.

dört kadim prensibine Yunan düşüncesinden aldığı ruh ve maddeyi ilave etmiştir.<sup>93</sup> Nitekim Maniheizmin mütercimi olarak tanınan ve Hint ve İran kaynaklarını Arapça'ya aktaranların başında yer alan İbnü'l-Mukaffa'nın İran'lı kimliğini de göz önünde bulundurmamak gerekir.<sup>94</sup> Macit Fahri'nin dediği gibi İslam düşüncesindeki İranî metafizik unsurun nispeten önemsizliği ortadaysa da, İslam'daki felsefi düşünüşe İranlı mütefekkir ve filozofların katkıları önemlidir. Büyük hekim Ebu Bekir er-Razî ve ünlü dilci Sibeveyh gibi birçok ünlü ismin İranlı olması bunun göstergesidir.<sup>95</sup>

### 3. Müslümanların Bölge Kültürüne İlgisi ve Atomculuk

Atomculuğun geliştiği Mezopotamya bölgesi daha Hz. Ömer döneminde İslam sınırları içerisine alınmıştır. Bölgede sadece askeri faaliyetler değil kültürel ve imar faaliyetleri de yoğun olarak yürütülmüştür. Özellikle Hz. Ömer'in emriyle kurulan Basra ve Kufe ile Emevî valisi Haccac tarafından kurulan Vasıt şehri her ne kadar askeri karargah olarak kurulmuş ise de kısa zamanda birer kültür merkezi konumuna yükselmişlerdir.<sup>96</sup> Barthold'un ifadesiyle Müslümanlar Yunan medeniyetiyle İskenderiye ve Suriye şehirlerinde tanışmışlarsa da, başlıca medenî eserler hatta bilimsel alanda, Fırat ve Dicle sahillerinde kurulan Kufe ve Basra'da meydana gelmiştir.<sup>97</sup> Bu iki şehirde fıkıh ve kelam gibi dini ilimlerin yanı sıra Arap diline ait önemli çalışmalar yapıldı ve Basra ve Kufe dil okulları teşekkül etti. Halil b. Ahmed (ö. 175/791) ve Sibeveyh (ö. 180/796) bu okulların yetiştirdiği önemli simalardandır. Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) Basra'da, Ebu Hanîfe'nin (ö. 150/767) Kufe de kurduğu fıkıh-kelam okulları zamanla büyük şöhret kazandı ve Mu'tezile ve Hanefilik gibi iki büyük ve önemli mezhebin teşekkülüne imkan sağladı. Bu okullarda yetişen bilginler ülkenin dört bir yanına dağılarak hem İslam'ın yayılmasına hem de yabancı kültürlerle sağlıklı ilişki kurulmasına yardımcı oldular.

Hasan-ı Basrî'nin anılan okulunda yetişen ve Mu'tezile'nin önderi kabul edilen Vasil b. Ata (ö. 131/748) İslam inancını savunmak ve kökleşmesini sağlamak amacıyla yetiştirdiği öğrencilerini Mağrib (Kuzey Afrikanın Batısı), Horasan, Yemen, Ermenistan ve Cezire (Fırat ve Dicle arasında kalan bölge) gibi bölgelere göndermiştir. Bunlar belli bir süre kaldıktan sonra Basra'ya yeni fikirlerle dönmüşlerdir. Bu da o dönemde yoğun bir kültür akışı, iletişimi ve etkileşimi ortamının doğmasına zemin hazırlamıştır. Nitekim Cehm b. Safvan (ö. 128/745) bir Hint mezhebi olan Sümeniyye ile karşılaşmış ve onlarla giriştiği tartışmada zorlandığı hususlarda Vasil b. Ata'dan yardım istemiştir.<sup>98</sup>

Kelam atomculuğunun babası olarak görülen Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ın yazdığı *Kitab ale'Sufistaiyye*, *Kitab ale'l-Mecûs*, *Kitab ale'l-Yahud*<sup>99</sup> gibi reddiyeler ve Yahudi, Hıristiyan ve Mecusilerle yaptığı münakaşalar dikkate alındığında hem felsefi hem de İslam dışı dinleri inceyebilecek ve değerlendirebilecek derecede ilmî altyapısının bulunduğu fikrini verir. Onun bu tavrı Sünni çevrelerce yanlış değerlendirilmiş ve

<sup>93</sup> Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi İslam Felsefesi Tarihi*, s. 35; ayr. bk. Macit Fahri, *İslam Felsefesi Kelam ve Tasavvufuna Giriş* (trc. Şahin Filiz), İstanbul 1998, s. 51.

<sup>94</sup> Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi İslam Felsefesi Tarihi*, s. 11-12; Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 32.

<sup>95</sup> a. e., s. 33.

<sup>96</sup> bk. Belazûrî, *Fütûhu'l-Buldân*, Beyrut 1407/1987, s. 236, 387, 407; Philip K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi* (trc. Salih Tuğ), İstanbul 1980, I, 238-239; Abdulhalik Bakır, "Basra", *DİA*, İstanbul 1992, V, 108-111.

<sup>97</sup> Barthold, *age.*, s. 27.

<sup>98</sup> İbn Murtaza, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, Beyrut 1380/1961, s. 32-34.

<sup>99</sup> İbnü'Nedim, *age.*, s. 204; Metin Yurdağür, "Ebu'l-Huzeyl Allaf", *DİA*, X, 332.

örneğin Ebu'l-Muzaffer İsfērâînî ve Bağdadî, Allaf'ı "Görüşleri, dehriyyenin görüşleri istikametindedir" diye eleştirilerde bulunmuşlardır.<sup>100</sup>

Said el-Endelusî'nin felsefe ve bilimde şöhret sahibi kimseler diye bahsettiği Musa b. Şakir ve oğulları Muhammed, Ahmed ve Hüseyin<sup>101</sup> kardeşlerden -bu üç kardeş "Benu Musa" diye bilinir- Muhammed (ö. 259), *Risâle fi'l-cüz* (Atom Risalesi) ve *Risale fi eveliyyeti'l-alem* (Alemın Başlangıcına Dair Risale) yazdığını İbnü'n-Nedim nakleder.<sup>102</sup> İlaveten Atomculuğu reddeden Mutezile'den Nazzam'ın *Kitabü'l-Cüz*<sup>103</sup>, Nazzamla mezhebi bir takım tartışmalara girmiş bulunan Muammer es-Süllemî'nin (ö. 215) *Kitabü'l-Cüz ellezi la yetecezzâ* (Bölünmeyen en küçük parçuk atom kitabı)<sup>104</sup> adlı eserlerinin bulunduğunu da yine İbnü'n-Nedîm'den öğrenmekteyiz. Bu bilgi, bölgede sadece kelamcılarının değil, onların dışındakilerin de atom konusuyla yakından ilgilendiklerini göstermesi bakımından önemlidir.

Özellikle İskenderiye okulu ve bazı Hıristiyan ilahiyatçılar vasıtasıyla Ortadoğu bölgesinde tanınan bir şahsiyet haline gelmiş bulunan Calinus, ilk dönemlerde Müslümanlar tarafından da çok iyi tanınmaktaydı. Onun felsefeye ve tıba dair yazdıkları erken dönem Arapça'ya tercüme edilmemiş olsa bile, diğer dillerdeki eserlerinden veya onun görüşlerini bilenlerden istifade ile bilinmesi uzak ihtimal değildir. Ebû Bekir er-Razî'nin onu eserlerinde zikretmesi ve tıbbına dair bir reddiye kaleme alması bunu göstermektedir.<sup>105</sup> Ayrıca Müslümanlar arasında çok yaygın olarak bilinen Eflatun'un Timaios adlı eserinin Arapça nüshası "Calinus dedi ki..."<sup>106</sup> diye başlaması bu eserin Calinus taraftarlarınca bölgede kaleme alındığını ve oradan Arapça'ya tercüme edildiğini gösterir. Konumuz bakımından eserde "parçalanmayan cevher=el-cevher ellezî lâ yenkasim"<sup>107</sup> diye bir ibarenin bulunması bölünmeyen parça fikrinin bölgede yaygın olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

## F. DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Kelam düşüncesinin tarihine bakıldığında "kelam ilmi"nin Hicri birinci asrın ikinci yarısında teşekkül etmeye başladığını, ikinci asrın ilk çeyreğinde büyük ölçüde kuruluşunu tamamladığını görmek mümkündür. Zira anılan dönemde Basra ve Kufe'de kelam, fıkıh ve filoloji alanlarında okullaşmalar meydana gelmiş, fıkıh ve kelamda Hasan-ı Basrî ve Ebu Hanife gibi seçkinleşmiş kişiler etrafında fikri oluşumlar gerçekleşmiştir. Hasan-ı Basrî düşüncesini biraz daha aklî yöne kaydıran Vasil b. Ata ve Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) Mu'tezile okulunun temellerini atmıştır. Bu dönemde ne Yunan ve Hint düşüncesiyle doğrudan ilişki kurulduğuna ne yoğun bir tercüme faaliyeti bulunduğu ne de ilk kelamcılarının Arapça dışındaki bir dilden Hint ya da Yunan felsefe kitaplarını mütalaa ettiklerine dair bir bilgi yoktur. Otto Pretzl de ilk kelamcılarla Yunan felsefesi arasında doğrudan bir ilişkidenden söz edilemeyeceği kanaatinde.<sup>108</sup> Bölgede Yunan ve Hint kültürü İslam'dan önce bir takım dönüşüme

<sup>100</sup> Ebu'l-Muzaffer el-İsfērâînî, *ed-Tabîr fi'd-dîn*, Beyrut 1403/1983; Bağdadî, *el-Fark beyne'l-fırak*, s. 108.

<sup>101</sup> Said el-Endelüsî, age., s. 141-142.

<sup>102</sup> İbnü'n-Nedim, age., s. 331.

<sup>103</sup> a. e. , s. 206.

<sup>104</sup> a. e. , s. 207.

<sup>105</sup> Nedim, age., s. 417; İlhan Kutluer, "Calinus", VII, 33.

<sup>106</sup> Fahrettin Olguner, age., s. 1b (Arapça), s. 1 (Arapça'dan tercümesi).

<sup>107</sup> a. e. , s. 3b (Arapça), s. 7 (Arapça'dan tercümesi), s. 8 (Fransızca'dan yapılan tercüme).

<sup>108</sup> Otto Pretzl, a. g. m. , s. 131.



uğrayarak bulunduğundan bu kültürlerden ancak dolaylı yoldan bir etkilenmeden bahsetmek mümkündür. Bu durumda genelde kelam düşüncesinin özeldir kelam atomculuğunun teşekkülünde üç hususun göz önünde bulundurulması zarureti vardır:

a. Tarihte devamlılık

Tarihte devamlılık bu gün artık bir çok tarihinin ve medeniyet tarihinin kabul ettiği bir gerçektir. Zaman içinde devam eden olaylar bir noktada başlayıp bıçakla kesilmiş gibi bir noktada sonlanmayacağı gibi, bir olay da öncesinden bağımsız, sıfır noktasından, hiçbir altyapı ya da arka plan olmaksızın ortaya çıkmaz. Marc Bloch'a göre hiçbir bilim kendisini zamandan soyutlayamaz, zira gerçek zaman doğası gereği bir devamlılıktır. Ancak bu devamlılık içinde sürekli bir değişme de söz konusudur.<sup>109</sup> Zamanın devamlılığı kültür ve medeniyetlerin birbiriyle doğal etkileşimlerini sağlarken, değişim bu devamlılık içinde farklılıkları ortaya çıkarır. Zira tarih içinde oluşmuş kültür ve medeniyetlerin her biri bir öncekinin devamıdır diğer bir ifade ile onun mirasını devralır ve aralarında doğal bir karşılıklı etkileşim ilişkisi kurulur. Farklılık, devralınan mirasın "seçme" işlemine tabi tutulmasından ve önceki kültürel unsurlara "yeni form" ve "anlam" kazandırılmasından ileri gelir.

Müslümanlar kelam ilminin oluşup geliştiği Irak bölgesini fethettiklerinde Arap dışından, İranlı, Süryani, Rum, Hint gibi etnik gruplar öncelikle siyasal olarak sonrasında dinî olarak İslam dairesinde girmişler ve beraberlerinde eski kültür ve medeniyet miraslarını dairenin içine taşımışlardır. Bu taşıma fiili esnasında getirdikleri maddi ve manevi medeniyet unsurlarını kimi zaman "seçme"ye kime zaman da "tadilat"a tabi tutmuşlardır. Vazgeçemedikleri ya da alternatifini bulamadıkları hususlarda da yeni inançlarını "yorum"layarak eski inançlarını meşrulaştırma yoluna gitmişlerdir. Sabri Orman'ın ifadesiyle "Yeni medeniyetin alamet-i farikası niteliğindeki bazı değişikliklerin dışında, söz konusu medeniyetlerden intikal eden tarihi birikimin çok büyük bir kısmına sahip çıkıldığını"<sup>110</sup> söylemek abartılı olmasa gerekir. Sözgelimi "atomculuk"ta bunun her şeklini görmek mümkündür. Öncelikle kelamcılar buldukları atomcu görüşü kendi inancına göre değişime uğratmış ardından inancını da atomcu görüş paralelinde yorumlayarak yeni bir tez ortaya koymuşlardır. Bu davranış dönemin Müslüman zihin yapısına da aykırı değildir. Zira Kur'an sürekli kendisinin önceki "peygamberleri ve kitapları"<sup>111</sup> tasdik ettiği vurgusunun yanı sıra "Ben peygamberlerden bir türedim (bidat) değilim"<sup>112</sup> mealindeki ayet Hz Muhammed'in getirdiğinin uydurma veya ilk defa ortaya konan bir asılsız bir şey olmadığı ifade edilmiştir. Bu da İslam dininin önceki kitap ehli kavimlere (Ehl-i Kitap) vahyedilmiş olan hakikati getirdiğini ifade eder. Bu, "Öncekilerin şeriatimizdir=Şer'u men kablênâ şer'un lenâ" ilkesiyle birlikte düşünüldüğünde, "kitabî dinlerin devamı olan bugünkü dinlerin içerisinde istifade edilebilecek hakikatler bulunduğu" sonucuna götürür. Nitekim, Yahudi, Hıristiyan, Sabî ve Samî'leri çoğunluk alimler kitap ehli kabul ederken, bir kısım alimlerin Mecusileri, Ebu Hanîfe'nin ise Mekkelî müşrikler

<sup>109</sup> Marc Bloch, *Tarihin Savunusu ya da Tarihcilik Mesleği* (trc. Mehmet Ali Kılıçbay), İstanbul 1994, s. 20-21.

<sup>110</sup> Sabri Orman, *İktisat, Tarih ve Toplum*, İstanbul 2001, s. 28.

<sup>111</sup> "Kendinden öncekileri tasdik eden bir kitap" (Bakara 2/97; Al-i İmran 3/3). "Kendinden önceki Tevrat'ı tasdik eden" (Maide 5/46).

<sup>112</sup> Ahkaf 46/9.

dışındaki din sahiplerinin tamamını kitap ehli sayması<sup>113</sup>, bunların dinlerinin asıllarının hakiki din olduğu ve şu anda da içerisinde hakikat kırıntıları barındırdığı fikrinin dönemin Müslümanlarında bulunduğunu gösterir. "İlim Çin'de de olsa alın. Çünkü ilim öğrenmek her Müslümana dini bir görevdir (farzdır)."<sup>114</sup> rivayeti erken dönemlerde İslam toplumunda yaygın olarak bulunmaktaydı. Her ne kadar bu hadisin "zayıf" ya da "uydurma" olduğuna dair bilgiler varsa da, ilk devirdeki İslam toplumunun "ilm"e ve "yabancı kültürler"e bakışını yansıtmaya bakımından son derece anlamlıdır. İster hadis olsun ister olmasın bu söz, kendi dışında ve öncesinde bulunan kültür ve medeniyetlerden yararlanmayı ilke haline getirmiş bir toplum profili ortaya koymaktadır.

#### b. Bölgenin Durumu

Bölgenin kültürel birikiminin yoğunluğu ve çeşitliliği bir diğer ifade ile niteliği ve niceliği göz önüne alındığında genelde kelim düşüncesinin özelde kelim atomculuğunun bu kadar kısa süre içerisinde doğuşu ve gelişmesi şaşırtıcı gelmez. Zira bu bölge hem kara hem de denizden Hint ve Yunan kültür havzasına dahil edilebilecek bir konumdadır. Kaldı ki, burası Mezopotamya uygarlığına beşiklik etmiş ve Yunan düşüncesini etkilediği bilinen köklü Mısır medeniyetine de komşu olmuştur. Ayrıca bölgeye komşu bulunan İran kendi kültürü içinde Hint kültürünü batıya taşıyan bir özelliğinin bulunmasının yanı sıra bölgesinde Yunan felsefesinin uzantısı Cündişapur gibi okullar bulunmaktadır. Ayrıca, Harran ovasında gelişmiş meşhur Harran Felsefe okulu ile Urfa (Edessa) Felsefe Okulunun kelim ilminin geliştiği Aşağı Mezopotamya bölgesini etkilememesi düşünülemez. Demek ki, kelamın kuruluş döneminde, büyük medeniyetlerin kültür ve bilgi birikimi bölgede bulunmakta ve bilinmektedir. Ancak bu birikim, belli değişime ve elemeye uğrayarak bölgeye ulaşmış olduğundan orijinalliğini büyük ölçüde yitirmişlerdir.<sup>115</sup> İbn Meymun ve Barthold'un yukarıda anılan ifadeleri de bunu doğrulamaktadır. Zira Süryaniler daha İslam'dan önce felsefe klasiklerini tercüme etmeye başlamışlardır. Yahudi filozof Philon da benzeri bir yaklaşımla Yunan felsefesi ile Yahudilik inancını uzlaştırma çalışması yapmıştır. Yunan ve Hint medeniyet birikiminin Hıristiyanlar, İranlılar ve Gnostikler aracılığı ile Müslümanlara intikal ettiği düşünülürse, "seçme" işlemine ve "dönüşüme" uğramış bir birikimle yüz yüze olduğumuz gerçeği ortaya çıkar. Bu yüzden Yunan filozoflarının çoğu bölgede simyacı olarak bilinmektedir. Ünlü tabiatçı filozof Razi'nin Fisagor, Demokritos, Eflatun ve Aristo gibi önemli filozofları simya sanatıyla uğraşan kişiler olarak nitelemesi bunu göstermektedir. Hicri altıncı yüzyılda bile örneğin Şehristanî, Demokritos'u Fisagor'un takipçisi olarak göstermektedir. Öyle görünüyor ki, bölgede atomcu Demokritos ile simyacı İskenderiye'li Bolos Demokrit'in bir birine karıştırılmış olması ihtimali de çok yüksektir. Platon'un Müslümanlar tarafından "Eflatun-ı İlahî" olarak tanımlanmasını da bununla açıklamak mümkündür. Bu aslında bir medeniyet veya

<sup>113</sup> Abdulkahir el-Bağdadî, *Usûlü'l-dîn*, s. 318-319.

<sup>114</sup> Aclunî, bu hadisi, Beyhakî (ö. 458/1066), Hatib (ö. 463/1071), İbn Abdilber (ö. 463/1071) ve Deylemî (ö. 509/1115) tarafından Enes b. Malik'ten (ö. 93/711) rivayet ettiklerini naklettikten sonra bu hadisin zayıf olduğunu belirtir. Ayrıca İbn Hibban'ın (ö. 354/965) bunu uydurma (mevzu) saydığını, İbnü'l-Cevzi'nin (ö. 597/1201) ise Mevzuat'ı içine aldığı bilgisini aktarır. bk. *Keşfu'l-hafâ*, Beyrut 1351, I, 138.

<sup>115</sup> Bu yargı henüz sağlıklı tercümelemler yapılmadığı ilk dönemler içindir. Me'mun'un büyük gayretiyle sağlıklı tercümelemler yapıldıktan sonra özellikle Yunan felsefesinin orijinal metinleri Arapça'ya çevrilmiş ve İslam kültürüne dahil edilmiştir. Buna rağmen uzun yıllar Plotin'in Enneadlar'ının bir bölümü Aristo'nun eseri olarak bilinmekten de kurtulamamıştır.

kültürün başka bir toplum tarafından devralınması sürecinde yaşanan doğal gelişmelerdendir. Hiçbir toplum kendi sahip olduğu kültürel birikimi veya kendi medeniyet perspektifini terkedip başka bir kültür ve medeniyet alanına katılamayacağı gibi, bir antikacı davranışı ile bulduğu birikimi aslına uygun muhafaza edip başkasına aktaramaz.

### c. Dini Kaygı

Kelamcıların öncelikli vasfının "din savunucuları" olması, onları İslam'ın temel ve değişmez ilkeleri çerçevesinde dini kaygıyla hareket etmeye sevk etmiştir. İki amaçları vardır: Birincisi dinlerini yabancı bir kültürün içinden gelen insanlara onların anlayabileceği bir muhteva ve üslup ile anlatmak, ikincisi ise dine karşı ileri sürülen veya sürülmesi muhtemel iddiaları çürütecek kanıtlar üretmektir. Bu iki faaliyet eş zamanlı olarak yürütülmüştür, yani kelamcı bir tez ortaya koyarken eş zamanlı olarak bir antitez geliştirmek durumunda kalmıştır. İslam'ın temel tezi şudur: "Tanrı birdir ve dışındakiler O'nun tarafından yaratılmıştır. " Kelamcı İslam'ın bu tezini savunurken bunu geçersiz kılacak şüpheleri (karşıtların ürettiği deliller) de iptal etmeye yönelmiş, yani onlara karşı antitezler geliştirmiştir. Sözelimi, atom düşüncesini kurarken "Allah'ın birliği" ve "alemin yaratılmışlığı" tezini ortaya koymanın yanı sıra, "atomların sonluluğu"ndan hareketle "maddenin kıdemi" düşüncesine karşı bir antitez geliştirmişlerdir. Yine Mu'tezile'nin, Hıristiyanların sıfat görüşünü (teslis) çağırıştırmaları diye antitez olarak "ilahî sıfatları zatın aynı" kabul etmesi de aynı kaygının bir sonucudur.

Bu gerçekler doğrultusunda kelamcıların "alem görüşü" oluşturulurken mevcut birikimden yararlanmaları doğaldır. Zira ne Kur'an fizik kitabıdır, ne de Hz. Peygamber fizikçidir. Zaten buna gerek de yoktur. Allah insanı bu konularda bilgi üretebilecek donanımda yaratmıştır. Bu gerçekten hareketle üretilmiş ve bir şekilde bölgeye taşınmış bu birikimden doğal olarak ilk devir kelamcıları da yararlanmışlardır. Ancak bu yararlanma ameliyesinde "Allah'ın kadimliği" ve "alemin yaratılmışlığı" gibi temel ve belirleyici ilkelerden hareketle "Allah'ın dışındaki her şey" anlamına gelen "alem" kadim değildir ve sonradan olmalıdır sonucu çıkarılmıştır. Diğer bir ifade ile bir başlangıç noktası vardır. Başlangıç noktası için alemler ve içindekileri oluşturan şeylerin sona erdiği varlık noktasının belirtilmesi gereklidir. Bu da mantıksal olarak bölünmeyle ulaşılan bir son noktadır. İşte o son nokta maddenin en küçük yapı taşı olan "cevher-i ferd/cüz ellezi la yetecezza/atom"dur.

Demokritos'un atomculuğunun materyalist karakterde olması, Hint atomculuğunda maddenin ezeliği fikrinin bulunması ve ayrıca kelamın geliştiği Mezopotamya veya komşu bölgelerde kelam atomculuğunu andıran bir fikrin de henüz tespit edilememiş olması, bizde, kelam atomculuğunun İslam inancını pekiştirmek ve bir Tanrı ve alem tasavvuru oluşturmak amacıyla, kelamcılar tarafından bölge kültürlerinden yararlanarak ortaya konulmuş özgün bir nazariye olduğu kanısını doğrulmuştur. Seyyid Hüseyin Nasr'ın dediği gibi, kelamcılar felsefecilerin yaptığı gibi her tür zihni meselelerle uğraşmak yerine, dini konularla meşgul olmuşlardır. Bir Yunan öğretisinin takipçisi de olmadıkları için, özgün görüşler ortaya koyabilmişlerdir. Zaten Tanrı'yı bütün olayların doğrudan faili konumuna yerleştiren "atomculuk" fikri, Arapça'nın ve Arap zihninin ruhi ve psikolojik yapısına da uygundur.<sup>116</sup>

\* \* \*

<sup>116</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam'da Bilim ve Medeniyet*, s. 301-302.

Kelam ilminde atomculuk nazariyesini ilk ortaya atan Mu'tezilî Ebu'l-Huzeyl el-Allaf olmakla birlikte<sup>117</sup> birkaç istisna dışında bu nazariye Mu'tezile ve Sünnî kelamcılarının âlem tasavvurunun ayrılmaz parçası haline gelmiştir. Sünnî Eş'arî kelamı içerisinde "atom nazariyesi"ni ciddi ve özgün olarak ilk ele alan şahsın Bâkılânî olduğu görüşü ağırlıklı bir yere sahip<sup>118</sup> olmakla birlikte İbn Fûrek'in (ö. 406/1015) Eş'arî'nin görüşlerini naklettiği *Mücerredü makâlâti'l-Eş'arî* adlı eser dikkate alındığında, Eş'arî'nin -eger bu görüşleri Mu'tezile'den koptuktan sonra terketmediyse- atomculuk hakkında ayrıntılı bilgi ve görüşe sahip olduğu görülmektedir. Bu eserin İbn Fûrek'e aidiyeti hususunda şüphe bulunmadığına göre, Bakılânî'nin çağdaşı hatta ders arkadaşı olan İbn Furek'in de bu bilgiye ayrıntılı bir şekilde sahip olduğu kesindir.<sup>119</sup> *Kitabü'l-Hudûd fi'l-usûl* adlı eserinde "cevher", "araz" ve "cism" in tariflerini vermesi de bunu desteklemektedir.<sup>120</sup> Ancak ne Eş'arî ne de İbn Furek bu konuda Bakılânî'nin sahip olduğu şöhrete sahiptir. Bunun sebebi Eş'arî'nin özellikle Ahmed b. Hanbel taraftarlarının tepki gösterdiği bu gibi fikirlerinin gözardı edilmiş olması sözkonusudur. Bunu derleyip ortaya koyan İbn Furek de "nübüvvet görüşü"<sup>121</sup> dolayısıyla devrinde şiddetli tepkiye maruz kalmış bu yüzden Sünnîlik içerisinde hakettiği konuma ulaşamamış olabilir. Şöhret bakımından çağdaşı Bakılânî'nin gerisinde kalması da bu yargıyı güçlendirmektedir. İkinci bir ihtimal de Mu'tezilî bir düşünce olan "atomculuk"un Sünnî mezhepler içerisinde yer edinmesinin zorluğu nedeniyle zamana ve şartların oluşmasına ihtiyaç duyulmasıdır.<sup>122</sup> Denilebilir ki, Bakılânî bu zorluğu aşmada, ortamı ve şartları oluşturmada ve Sünnîlik içinde bu görüşün meşruiyet kazanmasında başarılı olmuş ve bu alanda önemli rol oynamış ilk otoritedir. Onun Eş'arîliği sistematik düşünceye kavuşturmasını<sup>123</sup> da hesaba katarsak, atomculuğun Sünnî düşünce içerisinde kurumsallaşmasındaki rolünü kabul etmek gerekir.

<sup>117</sup> Richard M. Frank, *The Metaphysics of Created Being According to Abû l-Hudayl al-Allaf*, İstanbul 1966, s. 39-40; Muna Ahmed Ebû Zeyd, age., s. 19; İlhan Kutluer, "Cevher", *DİA*, VII, 452.

<sup>118</sup> bk. İbn Haldun, *Mukaddime* (trc. Kadir Zakiri Ugan), İstanbul 1986, II, 536; İzmirli İsmail Hakkı, "Ebû Bekir Bakılânî", *Daru'l-Fünûn İlahiyat Fak. Mec.* İstanbul Haziran 1926, s. 146, 150; Halim Sabit Şibay, "Bâkılânî", *İA*, II, 255-256. ) R. J. Mccarthy, İbn Haldun ve Mcdonald'ın bu yöndeki fikirlerine ihtiyatla yaklaşır. (bk. "Al-Bâkılânî" *EI New Edition*, I, s. 958-959. ) Ayrıca bkz. Şerafeddin Gölcük, *Bâkılânî ve İnsanın Fiilleri*, Ankara, 1997, s. 33

<sup>119</sup> bk. İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti'l-Eş'arî*, s. 202-215.

<sup>120</sup> İbn Fûrek, *Kitabü'l-Hudûd fi'l-usûl*, Beyrut 1999, s. 86-88.

<sup>121</sup> İbn Furek'in "Hz. Peygamberin peygamberliğinin ölümü ile bittiğini" iddia etmesi İslam dünyasında kendisine karşı tepki doğmasına neden olmuştur. (bk. Yusuf Şevki Yavuz, *İslam Akaidinin Üç Şahsiyeti*, İstanbul 1989, s. 76-77. )

<sup>122</sup> Nitekim sadece sünniler değil Neccariyye, Haşimiyye, Dırrariyye gibi bir çok sünni olmayan mezhebin yanı sıra Sünnî kelamın öncülerinden kabul edilen İbn Küllab'ın önderi olduğu Küllabiyye de atom fikrine karşı çıkıyordu. (bk. İzmirli, "Ebû Bekir Bakılânî", s. 150).

<sup>123</sup> İzmirli İsmail Hakkı, "Ebû Bekir Bakılânî", s. 141; Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi*, İstanbul 1993 s. 26; Şerafeddin Gölcük, *Süleyman Toprak*, Kelam, Konya 1988, s. 44.

## ERDEM VE ESARET ARASINDA YOKSULLUK -İslam Geleneğinde Yoksulluk Syleminin İzdşmleri-\*

Osman GNER\*\*

### POVERTY BETWEEN VIRTUE AND CAPTIVITY: SHADOWS OF THE POVERTY DISCOURSE IN THE ISLAMIC TRADITION

Poverty is a social reality for the human beings throughout the history. The historical events also show that poverty has been a major factor affecting the social life. This article examines how 'poverty' is conceived in the fundamental sources of Islam, in what ways and forms it was practiced in the traditional Islam, and how it affected the Muslims in the history. Islam does not see poverty as a desirable virtue, but it accepts it as a serious problem and urges people to safeguard from its hardships. Islam at the same time proposes various solutions of this problem within society. In this context, Muslims are encouraged to seek wealth, for it is one of the blessings of God. The authentic hadiths of the Prophet Muhammad also consider poverty a threat to society, and therefore it must be eliminated. However, the representatives of the Islamic mysticism, fearing that wealth may take people away from the activities pleasing God and from leading a virtuous life, see poverty as a blessing of God. Unfortunately, this view of the Sufis has been misunderstood by many Muslims and it has affected them along with their countries very negatively. Therefore, this article will try to investigate the real dimension of poverty and prosperity in the light of the authentic Islamic sources.

**B**ilindiği gibi yoksulluk, insanlık için toplumsal bir realite, sosyal bir vakıadır. Yaşanan tarihsel süreç, böyle bir realitenin toplumsal hayatta her zaman varolduğunu ortaya koymaktadır. İnsanların, tarihte yaşamış en eski toplumlarda 'zenginler ve fakirler' diye iki tabakaya ayrıldığı, zenginler ve soylular sınıfının mevcut imkanlardan sınırsız bir şekilde faydalanırken, fakirlerin ise büyük bir yokluk ve sefalet içerisinde kıvrandıkları bilinmektedir. Keza günümüz toplumlarında da aynı man-

\* Bu makale, Türkiye ve Ortadoğu Amme İdaresi Enstitüsü tarafından düzenlenen "Yoksulluk, Şiddet ve İnsan Hakları Konferansı 6-7 Aralık 2001" de poster bildiri olarak sunulmuştur.

\*\* Doç. Dr. , Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi. osman\_guner@yahoo.com

zara hakimdir. Öyle ki, bir taraftan aynı toplumda lüks içinde yaşayan servet sahipleriyle bir lokma ekmeğe muhtaç insanların varlığına tanık olurken; diğer taraftan dünya ölçeğinde ülkelerin refah düzeylerine göre, 'gelişmiş ve (gelişmekte olan) geri kalmış ülkeler' diye temelde iki gruba ayrıldığını görmekteyiz. Bu da gösteriyor ki, yoksulluk, insanlık tarihi boyunca varlığı her dem hissedilmiş köklü ve önemli bir sorundur.

Biz bu tebliğimizde, öncelikle İslam dininin temel kaynaklarında fakirliğin nasıl algılandığını ortaya koyduktan sonra, yoksulluk söyleminin İslam geleneğinin tarihsel boyutunda hangi paradigmalara dayalı olarak pratize edildiğini ve yoksulluğun insan yaşamındaki olumsuz etkilerini önemli bazı anekdotlarla irdelemek istiyoruz.

### İSLAMİ LİTERATÜRDE FAKİRLİK:

'İnsanın bir şeye güç yetirememesi ve başkasına muhtaç olması nedeniyle maddi bakımdan sıkıntı içinde bulunması' demek olan fakirlik kavramı, Kuran'da *'fakr, fakîr* ve (çoğulu) *fukarâ'* olmak üzere on iki yerde geçmektedir. Bu ayetler incelendiğinde, bunlardan iki ayette<sup>1</sup> fakirlik kelimesinin '*manevî anlamı*' kastedilmiş ve buna göre 'insanların gerçekte kendi kendilerine yetmeyip Allah'a muhtaç oldukları (*el-fukarâ ilallâh*), Allah'ın ise hiç kimseye muhtaç olmadığı (*va'llahu'l-ganî*)' vurgulanmıştır. Kelimenin bu anlamı tasavvufta ayrı bir önem kazanmış ve '*fakr*' terimi tasavvuf literatürünün en önemli kavramlarından biri haline gelmiştir. Fakire yardım edilmesi, barındırılması ve korunması gibi konulardan bahseden diğer ayetlerde<sup>2</sup> ise, fakirlik kelimesi '*maddî anlamda*' kullanılmıştır. Bu anlamda fakir, zengin olmayan, maddî sıkıntısı bulunan ve başkalarına muhtaç durumda olan kimse demektir. Dolayısıyla fakirlikten bahseden ayetlerin çoğunda bu mananın kastedildiği görülür. Nitekim yurdunu terk edip günlerce aç susuz dolaşan Hz. Mûsa'nın, "...doğrusu bana indireceğin bir hayra muhtacım (*fakîran*)"<sup>3</sup> şeklindeki ifadesinde de, Mekke'den Medine'ye göç eden Muhacirlerden "yurtlarından ve mallarından uzaklaştırılmış, fakir muhacirler (*li'l-fukarâi'l-muhâcirîn*)"<sup>4</sup> diye bahsedilmesinde de yine maddî ihtiyaç göz önünde bulundurulmuştur.

Hadislerde geçen fakirlik kelimesinin de genellikle aynı anlamda kullanıldığı görülür. Hadis kaynaklarının *Zühd* (Dünyaya Rağbet Etmeme) ve *Rikâk* (Kalbe İncelik Verme) gibi bölümlerinde fakirlik ve fakirlerden bahseden çok sayıda hadis/rivayet vardır. Bu hadislerdeki fakirlik kelimesinden de – ayetlerde olduğu gibi – daha çok maddî anlamdaki fakirlik kastedilmiştir. Bu rivayetlerde, fakirlik ve fakirlerden hem övgüyle hem de yergiyle bahsedilmesi dikkat çekicidir. Sözelimi, Peygamber'in (a. s.) "Allah'ım! Fakirlikten (fakirlik fitnesinin şerrinden) sana sığınırım..."<sup>5</sup> sözleriyle, fakirliğin olumsuz etkileri dikkate alınmak suretiyle istenmeyen bir durum olduğu ifade edilirken; "Bana cennet gösterildi de ahalsinin çoğunun fakirler olduğunu gördüm..."<sup>6</sup> şeklindeki ifadeleriyle de, fakirliğin toplumsal bir vakıa olduğuna işaret edip

<sup>1</sup> Fâtır, 35/15; Muhammed, 47/38; Haşr, 59/8.

<sup>2</sup> Bakara, 2/268, 271, 273; Âl-i İmrân, 3/181; Nisâ, 4/6, 135; Tevbe, 9/60; Hacc, 22/28; Nûr, 24/32; Kasas, 28/24; Haşr, 59/8.

<sup>3</sup> Kasas, 28/24.

<sup>4</sup> Haşr, 59/8.

<sup>5</sup> Nesaî, İstiâze, 14; İbn Hanbel, VI/57, 207.

<sup>6</sup> Buhârî, Rikâk, 16; Müslim, Zikr, 94; İbn Hanbel, I/234, 359.

fakir insanları ümitsizliğe kapılmamaları konusunda motive etmek maksadıyla söylenmiş sözler olduğu anlaşılmaktadır.<sup>7</sup>

Zahitliği bir dünya görüşü olarak benimseyen tasavvuf doktrininde ise 'fakr' veya 'fakirliğin' özel bir anlam ve yeri vardır. İlk dönem mutasavvıflar da, fakirliğin maddî anlamını dikkate alarak, mal ve metaı terk etmeyi temel bir prensip olarak kabul etmişlerdir. Nitekim İbrahim b. Edhem gibi sûflerin fakirliğe ilişkin sözleri incelendiğinde bu yaklaşımı görmek mümkündür. O, kendisine on bin dirhem para vermek isteyen birine: "Bu parayla ismimi fakara defterinden silmek mi istiyorsunuz? Hayır, bunu yapamam" diyerek bu konudaki tavrını ortaya koymuştur.<sup>8</sup> H. III. asırdan itibaren ise, sûfilerin fakirlik kavramına '*felsefi/manevî*' bir mana kazandırdıkları görülür. Buna göre 'fakr', Allah'tan başka herkesten ve her şeyden müstağni olmak ve sadece 'Allah'a muhtaç olmak' demektir. Bu anlamıyla fakir, günlük yiyeceği olmayan, hırpani, üstü başı yırtık ve maddeten yoksul kimse değil, Allah'a muhtaç olma bilinciyle yaşamını sürdüren kimse demektir. Meşhur sûfi Şiblî (v. 334/945) de, fakiri, 'Allah'tan başka hiçbir şeye sahip olmayandır' diye tanımlar. O halde sûflere göre fakr veya fakirlik, azığı olmamak değil, gönlünü mâsivaya karşı yok ve yoksun kılmak demektir.<sup>9</sup>

### İSLAM'IN DÜNYAYA BAKIŞI:

Fakir ve fakirlik kavramlarının İslamî literatürdeki anlamlarını bu şekilde ortaya koyduktan sonra, İslam'ın fakirliğe bakışına geçebiliriz. Ancak İslam'ın fakirliğe bakışını tespit edebilmek için önce 'dünya'ya nasıl baktığını ve dünya nimetlerinden ne ölçüde yararlanmaya imkan tanıdığını belirlemek gerekir. Öncelikle belirtmeliyiz ki, İslam, dünyayı dışta görmeyi ve dünya nimetlerine karşı tavır almayı doğru bulmaz. Dünya malı, bir gurur, kibir ve tahakküm aracı olarak insanın iç dünyasına hükmetmeye ve insanı malın, mülkün kulu, kölesi (Abdu-Dînâr) haline getirmeye kalkışmadıkça, hoşgörü ile karşılanmış ve hatta teşvik bile görmüştür. Nitekim Kuran'da, "De ki, Allah'ın kulları için yarattığı ziynetleri ve temiz yiyecekleri kim haram kıldı? De ki: Bunlar dünya hayatında inananlarındır, kıyamet gününde de yalnızca onların olacaktır." <sup>10</sup> Yine Kuran'ın ifadesine göre, "kadınlar, oğullar, yüklerle altın ve gümüş, salma atlar, davarlar ve ekinler"den her biri kendi varlığından çok peşine taktığı hırs ve ihtirastan dolayı aşığlanmıştır.<sup>11</sup> Dünya hayatı (hayâtü'd-dünyâ), "bir oyun ve eğlence, bir süs ve övünme, mal ve evlatta çokluk yarışı" olduğu sürece "aldatıcı bir meta" olarak görülür.<sup>12</sup> Bu ayetlere göre, mala malın varlığından dolayı değil, kibir ve gurur metaı, çokluk yarışı olduğu için karşı çıkmıştır. O halde bu tür olumsuzlukları barındırmayan bir dünya hayatı, hem dünyada hem de ahirette mutluluk vesilesi olabilecek meşrû bir nimet olacaktır. Nitekim Kuran'ın Müslümanlara, "Rabbimiz! Bize dün-

<sup>7</sup> Bu konuda daha fazla rivayet için bkz. A. J. Wensinck, *Concordance et Indices de la Tradition Musulmane (el-Mu'cemu'l-Müfessires li Elfâz'l-Hadîs'i'n-Nebevi)*, Çağın Yay. , İstanbul, 1986, V/186-189.

<sup>8</sup> Abdulkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, (haz. S. Uludağ), Dergah Yay. , İstanbul, 1991, s. 440-1.

<sup>9</sup> Ebu'l-Alâ Affî, *Tasavvuf: İslam'da Manevî Hayat*, (trc. E. Demirli-A. Kartal), İz Yay. , İstanbul, 1996, s. 233-4. Fakr'ın tanımı ve daha fazla bilgi için bkz. Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 440-9; Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb* (Hakikat Bilgisi), (haz. S. Uludağ), Dergah Yay. , İstanbul, 1982, s. 99-110; Kelâbâzî, *Ta'arruf* (Doğuş Devrinde Tasavvuf), (haz. S. Uludağ), Dergah Yay. , İstanbul, 1979, s. 144-6.

<sup>10</sup> A'râf, 7/32.

<sup>11</sup> Âl-i İmrân, 3/14.

<sup>12</sup> Hadîd, 57/20.

yada da ahirette de iyilik ver!"<sup>13</sup> diye dua etmelerini tavsiyesi bunu göstermektedir. Şunu açıkça belirtmeliyiz ki, dünya mutluluğu ile ahiret mutluluğu birbirini nakzeden iki ayrı olgu değildir. Dolayısıyla ahiret mutluluğunu elde etmek için dünya nimetlerinden vazgeçmek gerekmez. Dahası, ahiret mutluluğu dünyada refah içinde yaşanarak elde edilebilir.

İslam'da hayatı idame ettirmek için çalışmak ve belli ölçüde mal varlığına sahip olmak esastır. Mal mülk sahibi olmak için de emek değerli bulunmuş ve ibadet sayılmıştır. Kuran'da, Allah'ın geceyi dinlenme, gündüzü de geçim temini için yarattığı<sup>14</sup>, prensip olarak insanın çalışıp çabalamaktan başka bir kazanç ve başarı yolu bulunmadığı<sup>15</sup> belirtilmiştir. Cuma sûresinde de, Müslümanlara namazdan sonra yeryüzüne dağılarak Allah'ın lütfundan yararlanmaları öğütlenmiştir.<sup>16</sup> Hz. Peygamber de bir hadisinde: "Hiç kimse elinin emeğiyle kazandığından daha hayırlı bir lokma yememiştir"<sup>17</sup> buyururken, bir diğer hadisinde: "Yemin ederim ki, sizden birinin (dağa çıkarak) sırtında bir bağ odun yüklenip getirmesi, başkasına el avuç açmasından daha hayırlıdır"<sup>18</sup> buyurarak emekle elde edilen kazancın kutsiyetine işaret etmiştir. Bunlar gösteriyor ki, İslam, ister üreterek isterse ticaret yoluyla olsun, bireyin çalışıp kazanma girişimlerini meşrû görmüş, hatta teşvik etmiştir. Cuma sûresinde de belirtildiği gibi, ibadet hayatı bile bu teşvik ve kazanma arzusuna bir sınır ve engel koymamıştır. Öyle ki, Yahudiler için cumartesi, Hıristiyanlar için pazar tam bir istirahat ve ibadet günü sayıldığı halde, Müslümanlar için cuma günü, ibadetten sonra hemen iş başına dönecek normal bir gün sayılmıştır. Bu açıklamalar, sanıldığı aksine, İslam'ın ekonomik gelişmeyi engelleyici bir tavrının olmadığını gözler önüne sermektedir.<sup>19</sup>

Ancak bütün bu teşviklere bakarak, İslam'ın servet kazanma konusunda hiçbir sınır çizmediği ve tümüyle başıboş bıraktığı da sanılmamalıdır. İslam, mülk edinmenin meşruiyetini iki temel şarta bağlı kılmıştır. Bunlardan birincisi, malın bâtıl yollarla elde edilmemesi; ikincisi de, elde edilen malın makbul ve meşrû bir maksada hizmet için harcanmasıdır. Malı yalnızca biriktirip zenginliğiyle böbürlenmek ve kazanca hile karıştırıp servetin doğal dağılımını engellemek, işte İslam'ın asıl karşı olduğu konu budur: Yani eldeki servetle ne tür hayırlar yapılabileceğini hiç düşünmeden sürekli 'saymak ve ona güvenmek.'<sup>20</sup> O halde malı kullanmada temel prensip, onun kulu ve kölesi olmak yerine, onu toplumun ve insanlığın hizmetine sunmaktır.<sup>21</sup>

### **İSLAM'IN FAKİRLİĞE BAKIŞI:**

İslam'ın dünya malına karşı herhangi bir olumsuz tutum sergilememiş olması, zenginliğin, istenmeyen ve hoş görülmeyen bir durum değil, aksine yükümlülükleri yerine getirildiğinde teşvik edilen bir yüce değer olduğunu göstermektedir. Buna

<sup>13</sup> Bakara, 2/201; bkz.

<sup>14</sup> Kasas, 28/73.

<sup>15</sup> Necm, 53/39.

<sup>16</sup> Cum'a, 62/10.

<sup>17</sup> Buhârî, Buyû', 15.

<sup>18</sup> Buhârî, Zekât, 50; İbn Mâce, Zekât, 25; İbn Hanbel, I/167.

<sup>19</sup> Sabri F. Ülgener, *Zihniyet ve Din, İslam, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlâkı*, Der Yay., İstanbul, 1981, s. 67.

<sup>20</sup> Bkz. Hümeze, 104/2-3; Tekâsür, 102/1.

<sup>21</sup> Ülgener, *Zihniyet ve Din*, s. 68; krş. Muhammed N. Siddikî, *İslam Ekonomi Düşüncesi*, (trc. Y. Kaplan), Bir Yay., İstanbul, 1984, s. 46-7, 62.



karşın İslam fakirliği de, özlem duyulan bir değer olmak yerine, toplumsal açıdan çözülmesi gereken bir sorun, hatta zararından Allah'a sığınılacak bir musibet olarak değerlendirir ve bu beladan kurtulmak için insanlara çeşitli çareler önerir. Gerçekte İslam'ın yanında başka dünya dinlerinin de, 'güçlülerin zayıflara zulmetmesine engel olmak, muhtaç durumdaki insanlara yardım etmek, yetime babalık edip aç ve açıkta kalanı barındırmak'<sup>22</sup> şeklindeki söylemleriyle, yoksulluk sorununu her zaman dikkate aldıkları ve çözümü için çaba sarf ettikleri görülmektedir.

Kuran'da fakirliği öven veya özlenen bir değer olarak gören herhangi bir ayet bulunmadığı gibi, sahih bir hadis de mevcut değildir. Dünya malına karşı aşırı tutkuya bir tepki anlamına gelen zâhitlik ve zahidane yaşantıyı öven sahih hadislerin, fakirliğe övgüyle baktığı şeklinde anlaşılması doğru değildir. Zahitlik için bile züht hayatına imkan sağlayacak dünyalığa ihtiyaç vardır. Gerçekte zâhit kişi, dünya malına sahip olup da onu elinde tutan, fakat asla gönlüne koymayan kimsedir. Hz. Peygamber'in, "Uhud dağı kadar altınım olsa üç günden fazla saklamazdım"<sup>23</sup> şeklindeki sözlerinin bu bağlamda ve dönemin ihtiyaç halindeki toplumsal koşulları dikkate alınarak anlaşılması gerekir. Zira "Dünya malı tatlı ve çekicidir"<sup>24</sup> diyen de yine aynı Peygamberdir ve o bu sözleriyle, herkesin kendisi gibi davranamayabileceğini ifade etmiş olmaktadır. Nitekim o, Müslümanların servet edinmelerini onaylamış ve İslam'ın servetle ilgili olarak getirdiği yükümlülüklerin ifa edilmesi koşuluyla zenginliğin bir nimet olduğunu ifade etmişti: "(Meşru yolla kazanılmış) temiz mal, salih bir kul için ne büyük bir nimettir"<sup>25</sup>. O her ne kadar gerçek zenginliğin gönül zenginliği olduğunu ifade ediyor olsa<sup>26</sup> da, onun bu sözlerinden mal zenginliğini yadırgadığı anlaşılmalıdır. Zira o: "Şüphesiz Allah muttakî (Allah'ın emirlerine samimi bir şekilde uyan), zengin ve kendini ibadete vermiş kulu sever"<sup>27</sup> buyurur.

Bu konuda Allah'ın, Elçisine zenginliği bir nimet olarak bahsettiğinden bahseden şu ayet oldukça dikkat çekicidir: "Seni fakir bulup zengin etmedi mi?"<sup>28</sup> Keza Kuran'da mal sahibi olmanın Allah'ın, kullarına ihsanı olduğundan da bahsedilmektedir: "(O Allah ki, ) mallarınızı ve oğullarınızı artırsın, size bahçeler ihsan etsin, sizin için ırmaklar akıtsın. "<sup>29</sup> Allah'ın Bedir esirleriyle ilgili olarak Elçisi'ne yaptığı çağrı da son derece dikkat çekicidir: "Ey Peygamber! Elinizdeki esirlere de ki: Eğer Allah kalplerinizde hayır olduğunu bilirse, sizden alınan (fidye)den daha hayırlısını size verir ve sizi bağışlar. "<sup>30</sup>

Fakirlik konusu, hadislerde daha kapsamlı bir şekilde ele alınmıştır. Peygamber'den (a. s. ) menkul sahih hadisler, fakirliği gerek ferdî, gerekse toplumsal yaşantıda olumsuz etkileri bulunan, önemli bir tehlike ve tehdit olarak değerlendirir. Pey-

<sup>22</sup> Örnek ifadeler için bkz. Kitabı Mukaddes, Süleyman'ın Meselleri, 21/13: "Kim fakirin feryadına kulağını tıkarsa, o da feryat edecek ve kendisine cevap verilmeyecektir. " Ayrıca bkz. Süleyman'ın Meselleri, 22/9; Tesniye, 15/7-8; Matta, 5/41-42; 10/42; Luka, 11/41; 14/12-14: "...Ziyafet verdiğin vakit, fakirleri, sakatları, topalları, körleri çağır; mutlu olursun; çünkü onların sana karşılık yapacak bir şeyleri yoktur; fakat salihlerin kıyametinde karşılık verilir. "

<sup>23</sup> Buhârî, Zekât, 4; Müslim, Zekât, 10.

<sup>24</sup> Buhârî, Cihâd, 37; Müslim, Fiten, 26.

<sup>25</sup> Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, IV/197, 202.

<sup>26</sup> Buhârî, Rikâk, 4; Müslim, Zekât, 40; Tirmizî, Zühd, 40.

<sup>27</sup> Müslim, Zühd ve Rekâik, 11.

<sup>28</sup> Duhâ, 93/8.

<sup>29</sup> Nûh, 71/12.

<sup>30</sup> Enfâl, 8/70.

gamber (a. s. ) çok açık bir dille fakirliğin istenmeyen ve sakınılması gereken bir durum olduğuna işaret etmiştir.<sup>31</sup> Nitekim kendisi bizzat "Allah'ım! Fakirlikten (fakirlik fitnessinin şerrinden) sana sığınırım..."<sup>32</sup> diye Allah'a dua ve niyazda bulunurken, etrafındakilere de şu tavsiyede bulunmuştur: "Fakirlikten, kıtlıktan, zilletten, zulmetmekten ve zulme uğramaktan Allah'a sığın. "<sup>33</sup> Keza onun döneminde toplumun refahını sağlamak ve fukaralığa engel olmak için ciddi tedbirlerin alındığı da bilinmektedir. Sözelimi, muhacirlerle ensar arasında kardeşlik akdi yapılması (muâhât), kölelerin azât edilmesi, kamu yararına vakıf ve yatırımların teşvik edilmesi, kefâret, zekat, fıtır sadakası, infak, nafaka gibi fakirleri kalkındırmaya yönelik dinî mükellefiyetler, gerektiğinde borçlu ve fakirlere devlet bütçesinden destek sağlanması bu gibi tedbirlerdendir.<sup>34</sup>

### İSLAM GELENEĞİNDE FAKİRLİK:

İslam'ın temel kaynaklarında dünya nimetlerinden yararlanmayı ve zenginliği onaylayan, fakat fakirliği çözümlenmesi gereken bir sorun olarak gören bu bakış açısına rağmen, tarih boyunca İslam toplumlarında bu anlayışın yeterince hakim olduğu da söylenemez. Yaşanan gelişmeler gösteriyor ki, toplumda bir kesim kendini servet, lüks ve ihtişamın kollarına bırakıp İslam'ın koyduğu ilkeleri göz ardı ederken; bir kesim de dünyadan tümüyle elini eteğini çekerek dünya nimetlerine karşı ilgisiz fakir bir yaşantıyı tercih etmiştir. Özellikle İslam dışı kültürlerin etkisiyle "dünyaya karşı soğuk duranlar" anlamındaki "zühhâd" adı verilen bir zümrenin ortaya çıkışı ve sonrasında bu zihniyetin daha da güçlenerek tasavvufta kendine yer bulması, bu akımın İslam dünyasında toplumsal hayatı derinden etkilemesine yol açmıştır.<sup>35</sup> Bu anlayışı benimseyenlerin, İslam'ın 'aktif iradeci' tevekkül anlayışına rağmen, olup bitene seyirci kalmaktan ibaret olan pasif bir teslimiyeti savunmaları, ekonomik hayata katkıda bulunmak için sarfedilen emeği gereksiz bir uğraş, bir külfet olarak görmeleri, geleceği değil ân'ı yaşamayı hedef edinmeleri ve nihayet *fakr* ilkesiyle dünya galesine katılmak yerine tam bir yokluk ve yoksulluk söylemini seçmeleri, toplumu derinden etkilemiştir.<sup>36</sup> Bu zihniyetin bir yansıması olarak tasavvufî eserlerde dünyadan nefret etmenin ve fukarâ bir hayat sürmenin faziletinden bahseden müstakil bölümler oluşturulmuş ve hatta inandırıcı olmak için hadisler uydurulmuştur.<sup>37</sup>

Sûfîlerin eserlerinde, halkı ibadete teşvik etmek maksadıyla dünyayı ve dünya nimetlerini kötöleyen, zenginliği yeren, fakirliği öven ve teşvik eden çok sayıda rivayet yer almaktadır. Sûfîler, dünya ile olan ilişkileri asgariye indirme, yeme, içme, uyuma ve dinlenme gibi tabii ihtiyaçları azaltma amacını taşıyan zühd ve fakr anlayışlarını delillendirmek için bu tür rivayetlere başvurmuşlardır. Hemen belirtelim ki,

<sup>31</sup> İbn Hanbel, II/231, 250, 410; Nesaî, Vesâyâ, 1; Zekât, 60; İbn Mâce, Vesâyâ, 4.

<sup>32</sup> İbn Hanbel, VI/57, 207; Ebû Dâvud, Edeb, 101; Nesaî, İsti'âze, 14, 16; Sehi, 90.

<sup>33</sup> İbn Hanbel, II/540.

<sup>34</sup> Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Yusuf el-Karadavî, *Müşkiletü'l-fakr ve keyfe âlecehe'l-İslâm*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1987, s. 37 vd.

<sup>35</sup> Süleyman Uludağ, "Dünya", TDVİA. , X/23.

<sup>36</sup> Ülgener, *Zihniyet ve Din*, s. 71-2.

<sup>37</sup> Bu tür uydurma rivayetlerin olumsuz etkileri hakkında yapılmış bir çalışma için bkz. Akif Köten, "Müslümanların Dünyaya Bakışlarında Hadis Diye Uydurulmuş Sözlerin Etkisi", Zihniyet Değişiklikleri ve Çağdaşlaşma Sempozyumu, Ensar Vakfı Yay. , Bursa, 1990, s. 55-61.

konuyla ilgili yapılan istatistikî bir değerlendirmeye göre, mutasavvıfların kullandığı bu rivayetler içerisinde sahih/otantik nitelikli olanlar bulunduğu gibi, önemli ölçüde uydurma rivayetler de mevcuttur.<sup>38</sup> Bunlardan birinde Hz. Peygamber'in dilinden fakirliğe şöyle özendirilmektedir: "Fakirlik benim iftiharımdır, onunla övünürüm."<sup>39</sup> "Müminin dünyadaki hediyesi fakirliktir."<sup>40</sup> Bir diğerinde, fakirliğin bir yüz akı olduğu ifade edilecektir: "Fakirlik, mümine atın yanağındaki dizgin ve alındaki beyazlıktan daha süslüdür."<sup>41</sup> Peygamber'e (a. s. ), fakirliğin yanında zenginliğin hiçbir değeri olmayacağı söylenecektir: "Fakirliğin sana geldiğini gördüğünde, onu 'hoş geldin ey salihlerin şiarı' diye karşıla. Zenginliğin sana yöneldiğini gördüğün zaman da ona 'yakında cezası çekilecek bir günah' de."<sup>42</sup>

Allah katında yegane değer ölçüsü iman, salih amel ve takva olduğu halde, suflere göre ahirette en büyük mükafatı fakirler elde edeceklerdir: "Her şeyin bir anahtarı vardır. Cennetin anahtarı da fakirleri ve miskinleri sevmektir. Sabırlı fakirler Allah Teâla ile beraber bulunacaklardır."<sup>43</sup> Hatta Peygamber'in (a. s. ) fakir olarak ölmeyi istediği belirtilecektir: "Allahım, beni fakir olarak öldür, zengin olarak öldürme ve beni kıyamet günü miskinler zümresinde haşret."<sup>44</sup> Allah'ın helal kıldığı dünya nimetlerine karşı da olumsuz bir tavır takınmak gerektiği vurgulanacaktır: "Dünyadan sakının. Çünkü o, Hârut ve Mârut'tan daha büyüleyicidir."<sup>45</sup> Süfilere eserlerinde, Kuran'ın "Allah'ın sana verdiği (nimetler) ile ahiret yurdunu ara, dünyadan da nasibini unutma!"<sup>46</sup> uyarısına uymayacak yaklaşımları çağrıştıran daha pek çok rivayet mevcuttur.<sup>47</sup>

İslam karşıtları (*Zındıklar*) da bu tür rivayetlerin ortaya çıkmasında önemli rol oynamışlardır. Amaçları fakiri zengine düşman edip kıskançlık duygularını kamçılayarak bölücülük yapmak ve toplumsal bir kriz meydana getirmektir. Zındıklar, fakirliğin övülecek bir nitelik olduğunu Peygamber'e (a. s. ) şöyle ifade ettirmek istemişlerdir: "Fakirlik benim övücümüdür."<sup>48</sup> Peygamber'in duası da fakirlerle birlikte

<sup>38</sup> Bkz. Ahmet Yıldırım, "Tasavvufun Temel Dayanaklarının Hadislerdeki Dayanakları", T. D. V. Yay. , Ankara, 2000, s. 411-412.

<sup>39</sup> es-Sehavi, *Mekâsîdül-Hasene*, Bağdat, 1956, s. 480; Aliyyu'l-Kari, *el-Esrârü'l-Merfûa Fi'l-Afâri'l-Mevdûa*, (thk. M. Lutfi es-Sabbağî), Beyrut, 1986, s. 254. İbn Hacer el-Askalânî, bu hadisin uydurma olduğunu ifade ederken, Sübkî de, Hz. Peygamber'i fakir gösteren rivayetlerin aslının olmadığını söyler. Bkz. *Tabâkâtü's-Şâfiyyeti'l-Kubrâ*, (thk. Mahmud M. et-Tanâhî), Cize, 1992, III/134.

<sup>40</sup> Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, Dâru Sâdir, trz. , I/243; Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Beyrut, 1992, IV/287.

<sup>41</sup> Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, I/243; Gazzâlî, *İhyâ*, IV/287.

<sup>42</sup> Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, II/194; Gazzâlî, *İhyâ*, IV/288. Sübkî, bunun Peygamber'e ait bir hadis değil, İsrailiyat menşeli bir söz olduğunu söyler. Bkz. Es-Sübkî, *Tabâkâtü's-Şâfiyye*, VI/366.

<sup>43</sup> Kuşeyrî, *Kuşeyri Risâlesi*, s. 440. İbn Arrâk, rivayetin mevzu olduğunu belirtmiştir. Bkz. *Tenzîhu's-Şeriatil-Merfûa anil-Mevdûa*, Beyrut, 1981, II/286.

<sup>44</sup> Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, I/263. İbn Adî ve Zehebî bu rivayetin zayıf ve güvenilir olmayan raviler tarafından rivayet edildiğini belirtmişlerdir. Bkz. İbn Adî, *el-Kâmil fi Duafâi'r-Ricâl*, Beyrut, 1988, III/10; ez-Zehebî, *Mîzânü'l-İtidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, trz. , I/645; el-Acluni, *Keşfu'l-Hafâ ve Muzilu'l-İlbas*, Beyrut, 1351, I/181.

<sup>45</sup> Ali el-Hindi, *Tezkiretu'l-Mevdûât*, Beyrut, 1399, s. 178; Mevlânâ, *Mesnevî*, (trc. V. İzbudak), İstanbul, 1991, I/256.

<sup>46</sup> Kasas, 28/77.

<sup>47</sup> Süfilere eserlerinde yer alan bu rivayetlerin tespitinde Ahmet Yıldırım'ın "Tasavvufun Temel Dayanaklarının Hadislerdeki Dayanakları" adlı çalışmasının "Zühd ve Fakirlikle İlgili Hadisler" bölümünden istifade edilmiştir (s. 383-412). Bu tür rivayetler ve değerlendirmeler için ayrıca bkz. Bilal Saklan, *Kâtu'l-Kulûb'daki Tasavvufî Hadislerin Hadis Metodolojisi Açısından Değeri*, (Basılmamış Doktora Tezi), Konya, 1989, s. 239-71, 334-50.

<sup>48</sup> Ali el-Hindi, *Tezkiretu'l-Mevdûât*, s. 179; Ali el-Kari, *el-Kubrâ*, s. 57

haşrolmak şeklinde olacaktır: "Allahım! Beni ve ümmetimi fakir olarak yaşat ve beni fakirler zümresi içinde haşret"<sup>49</sup> Fakire eziyet etmek büyük günahlara sebebiyet verecektir: "Kim mümin bir fakire haksız olarak eziyet ederse, sanki o on defa Mekke'yi ve Beytül-Makdis'i yıkmış gibi ve sanki o (Allah'a yakın olan) bin melek öldürmüş gibi olur"<sup>50</sup> Affetme işi de Allah'tan alınıp fakire verilecektir: "Fakirler zenginlerin mendilleridir. Zenginler günahlarını fakirlerle silerler"<sup>51</sup> Hatta Allah fakirlerden özür dileyebilecek duruma düşürülecektir: "Allah kıyamet günü fakirlerden özür diler."<sup>52</sup> Bu durumda fakirler ne yaparsa yapsın, Allah için affetmekten başka çare olmayacaktır: "Muhakkak Allah fakirleri kıyamet günü affeder"<sup>53</sup>.

Fakirlik övünülecek bir husus olduğuna göre, zenginliğin yerilmesi de doğal karşılanmalıdır. Nitekim fakir bir kimsenin zengin bizzat kendisi ile değil, çocuğuyla bile oturması yasaklanacaktır: "Zenginlerin çocukları ile beraber oturmayınız, zira onların fitnesi bakire kızın fitnesinden daha şiddetlidir"<sup>54</sup> Peygamber'in dilinden toplumda en kötü sınıfın zenginler sınıfı olduğu ifade edilecektir: "Ümmetin en şerlisi kimdir, denildi. Resûlullah, zenginlerdir, dedi."<sup>55</sup> Hatta zenginlik nifak alameti olarak belirtilecektir: "Zenginlik, nifakı kalpte suyun baklagilleri büyüttüğü gibi büyütür."<sup>56</sup> Fakirin yemeği lezzetli, zengininki ise lezzetsiz olacaktır: "Muhakkak Allah zenginlerin yemeğinin lezzetini fakirlerin yemeğine nakletmiştir."<sup>57</sup>

Fakirlerin zenginlere olan üstünlüğü ahirette de devam edecektir. Cennetin anahtarı fakirlerin elinde olacak, doğal olarak fakirler cennete zenginlerden daha önce gireceklerdir. Hatta zenginlerin cennete girmesi bile fakirlerin insafına bırakılmıştır. Enes b. Mâlik'e dayandırılan bir rivayette şöyle denilecektir: "Biz Resûlullah'ın yanında idik. Cibril geldi ve şöyle dedi: Ey Allah'ın Resulü! Ümmetinin fakirleri zenginlerden beş yüz sene önce cennete girerler."<sup>58</sup> Veya sürede biraz tasarrufa gidilecek " Müslüman fakirler cennete zenginlerden kırk yıl önce girerler"<sup>59</sup> denilecektir.

İslam'ın emrettiği kardeşlik duyguları içinde insanların birbirine hürmet, saygı ve sevgi göstermesi gerekirken, bu konuda zenginlere yönelik tutum hemen değişecek ve şöyle denilecektir: "Kim zengine zenginliğinden dolayı tevazu gösterirse dininin üçte biri gider",<sup>60</sup> başka bir rivayette: "Allah, malından dolayı zengine tevazu gösteren fakire lanet eder. Fakirlerden kim böyle yaparsa dininin üçte biri gider"<sup>61</sup>

<sup>49</sup> Celâleddin es-Suyûtî, *el-Leâli'l-Masnâa Fi'l-Ahâdisi'l-Mevdûa*, Mısır, trz. , II/324; Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzi, *Kitâbu'l-Mevdûât*, Medine, 1968, III/142.

<sup>50</sup> İbn Arrâk, *Tenzîhu's-Şeriatî'l-Merfûa ani'l-Mevdûa*, Mısır 1375, II/316; Suyûtî, *Zeylu'l-Alâi'l-Masnâa*, (thk. Seyyid M. Ma'şukuli), Hindistan, 1303, I/191.

<sup>51</sup> İbnu'l-Cevzi, *Mevdûât*, II/154; İbn Arrâk, *Tenzîhu's-Şeria*, II/128; Ali el-Hindi, *Tezkiretu'l-Mevdûât*, s. 64.

<sup>52</sup> Beşir Zafir el-Ezherî, *Tafiziru'l-Müslimin mine'l-Ehâdisi'l-Mevdûa*, Mısır, 1903, s. 87.

<sup>53</sup> İbn Arrâk, *Tenzîhu's-Şeria*, II/317.

<sup>54</sup> İbn Arrâk, *Tenzîhu's-Şeria*, II/214; Ali el-Hindi, *Tekiretu'l-Mevdûât*, s. 189.

<sup>55</sup> Ali el-Hindi, *Tezkiretu'l-Mevdûât*, s. 178.

<sup>56</sup> Muhammed el-Guzi, *el-Itkân Ma Yuhsinu Mine'l-Ahâbârî'd-Dâireti Alâ'l-Elsine*, (thk. Halil M. el-Arabi), Kahire, 1415, I/1169.

<sup>57</sup> Muhammed Kavukcı, *el-Lu'luu'l-Marsû' fima Kile la Asla lehu ev bi Aslıhi Mevdû*, Mısır, trz. , s. 26; Sehâvî, *Mekâsidu'l-Hasene*, s. 119.

<sup>58</sup> İbn Arrâk, *Tenzîhu's-Şeria*, II/233.

<sup>59</sup> el-Ceberî, *el-Müştehir Mine'l-Hadisî'l-Mevdûa Ve'd-Daife*, I/31

<sup>60</sup> Ali el-Hindi, *Tekiretu'l-Mevdûât*, s. 178; Ali el-Kari, *el-Kubrâ*, s. 339.

<sup>61</sup> İbn Arrâk, *Tenzîhu's-Şeria*, II/287; Suyuti, *el-Leâli'l-Masnâa*, II/323

denilmiştir. Mümine zenginlik değil fakirlik ve zilletin yakıştığı vurgulanacaktır: "Mü'min için ölüm hayattan, fakirlik zenginlikten, zillet izzetten hayırlıdır".<sup>62</sup>

Bunların tümüyle İslamî düşünceye aykırı olduğu ortadadır. Zira böyle bir anlayış, Müslüman bireyi dünya hayatından uzaklaştırıp, ona bir lokma-bir hırka anlayışını bile fazla görerek başkalarına kul ve köle yapmayı amaçlamakta, zillet ve atâlet içinde yaşamaya teşvik etmektedir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, bu anlayış, İslam toplumlarında öteden beri etkisini göstermiş ve toplumsal hayatta silinmesi zor, kalıcı izler bırakmıştır. Bu gün ekonomik yönden geri kalmış İslam ülkelerinin dışa bağımlı hale gelmesinde, bu anlayışın önemli ölçüde rol oynadığını söylersek, sanırım yanılmış olmayız. Bu, aynı zamanda Müslüman toplumların siyasî ve ekonomik alandaki bağımsızlığına karşı önemli bir tehdit anlamına da gelmektedir. Ayrıca bu anlayışın İslam toplumunun düşünce dünyasına, İslam karşıtı gruplarca sokulmaya çalışılmış olması da oldukça manidardır. İslam toplumunu medeniyetler arası yarış ve rekabette geri plana itmeyi amaçlayan böylesi bir anlayışa İslam'ın hoşgörüsüyle baktığını söylemek hiçbir şekilde mümkün değildir.

### **FAKİRLİĞİN İNSAN YAŞAMINDAKİ OLUMSUZ ETKİLERİ:**

İslam'ın istenmeyen bir durum olarak gördüğü fakirlik, bilindiği gibi insanın ferdî ve toplumsal yaşamını olumsuz yönde etkilemektedir. Fakirlik, insan hayatı için inanç, ahlak, düşünce, aile ve sosyal gereksinimler açısından büyük bir tehdit oluşturmaktadır.<sup>63</sup> Buna göre;

**1.** Fakirlik, yaşam standardı yüksek, müreffeh zengin insanlarla birlikte yaşayan fakir kimselerin "*inançları üzerinde*" önemli bir tehdit oluşturur. Bu nedenle inanç yönünden en tehlikeli afetlerden biri sayılır. Zira fakirlik böyle bir ortamda, ilahî düzenin varlık düşüncesi ve rızık paylaşımına ilişkin şüpheler doğmasına neden olur. Esasen fakirliğin neden olduğu böylesi bir inanç sapmasının temelinde, insanlar arasında rızık adaletsiz dağıtıldığı düşüncesi yatmaktadır. Nitekim Peygamber (a. s.) de "Fakirlik neredeyse küfür olacaktır"<sup>64</sup> ve "Allahım, fakirlik ve inançsızlık-tan/küfürden sana sığınırım!"<sup>65</sup> sözleriyle bu tehlikeye işaret etmiştir. Keza selef uleması da konunun önemini şöyle bir mecazla vurgulamışlardır: "Fakirlik bir beldeye girdiğinde küfür ona: 'beni de yanına al' diye seslenirmiş. " Meşhur sûfî Zunnûn-u Mısırî (v. 245/859) de bu konuda şöyle dermiş: "İnsanların en inançsız, sabırsız ihtiyaç sahibi (fakir) kişidir. İnsanlar arasında sabırlı olanlar ne kadar da azdır!"<sup>66</sup>

<sup>62</sup> İbn Arrâk, *Tenzihü's-Şeria*, II/394. Bunların dışında İstanbul Süleymaniye Kütüphanesinde yalnızca fakirlerin faziletine tahsis edilmiş daha birçok risale mevcuttur. Ebu Said Ahmed b. Hasan et-Tusi'nin "Hadis-i Erbain fi Fazileti'l-Fukara" (Hasan Hüsnü Paşa Ksm. Nr. 249/3, *Risale*, vrk. 71-74) isimli risalesi ile müellifi belli olmayan "Risale fi'l-Hadisî'd-Dâle alâ Fadlî'l-Fukara" (Nafiz Paşa Ksm. Nr. 157, *Risale*, vrk. 1a-10b) isimli risale metinde verdiğimiz haberlerle doludur. Ayrıca XVI. asır şairlerinden Rihletî'nin "Dervişlerin Ahvaline Fakirlerin Faziletine" dair Türkçe manzum olarak yazdığı kırk hadisinde fakirlerle ilgili uydurma hadislere yer verilmiştir. (Bkz. Dil tarih Coğrafya Fakültesi, İsmail Saip Tuncelip Yazmaları, nr. 3254). Zındıkların uydurdukları hadislerin ve konuyla ilgili bu çalışmalarının tespitinde Prof. Dr. Sadık Cihan Bey'in henüz yayımlanmamış "Zındıklar ve Hadis Uydurmacılığı" konulu araştırmasından istifade edilmiştir.

<sup>63</sup> Geniş bilgi için bkz. Karadavî, *Müşkiletiü'l-fakr*, s. 14-19.

<sup>64</sup> Muhammed b. Selâme el-Kudâ'î, *Müsnedü's-Şihâb*, (thk. Hamdî b. A. es-Seleff), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1986, I/342.

<sup>65</sup> Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, (thk. Kemal Yusuf el-Hût), Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 1409, III/50; İbn Hanbel, V/36, 39, 42; Ebû Dâvud, *Edeb*, 101; Nesaî, *İsti'âze*, 14, 16; *Seliv*, 90.

<sup>66</sup> Karadavî, *Müşkiletiü'l-fakr*, s. 14.

**2.** Fakirlik, insanın "*ahlak ve yaşantısı üzerinde*" de olumsuz bir etkiye sahiptir. Fakir insan, ihtiyaçlarını karşılayacak bir çok şeyden mahrum kaldığı gibi, erdemli üst düzey ahlakî bir anlayış ve yaşantıdan da yoksun durumdadır. Bu durum özellikle mesut ve mutlu bir yaşantı süren insanlar arasındaki fakirler üzerinde etkisini daha fazla hissettirir. Bu nedenle denilir ki, 'Midenin sesi, vicdanın sesinden daha güçlüdür.' Fakirlik, dinî değerler üzerinde olduğu gibi, ahlakî değerler ve adalet anlayışı üzerinde de şüpheler oluşturur. Nitekim Hz. Peygamber fakirliğin insan hayatı üzerinde yarattığı bu baskı ve olumsuzluğa şöyle işaret etmiştir: "Hediye, hediye olduğu sürece onu alın. Eğer borcunuza karşılık bir rüşvet ise ondan sakının. Siz borcunuzu vermiyor değilsiniz, sadece ihtiyaç ve fakirliğiniz size engel oluyor."<sup>67</sup> Keza borç yüzünden fakir duruma düşmüş kimsenin halini de şöyle tasvir eder: "Kişi borca batıp (fakir duruma düştüğünde) konuşur fakat yalan söyler; söz verir fakat sözünde durmaz."<sup>68</sup> Peygamber (a. s. ), fakirliğe nispetle zenginliğin ahlakî açıdan insana kazandırdığı üstün niteliklerden de şöyle bahseder: "Zengin bir adam geceleyin infak etmek ister, fakat verdiği sadaka farkında olmadan bir hırsıza gider. İnsanlar onun hakkında ileri geri konuşmaya başlarlar. Ertesi gece tekrar sadaka vermek ister, bu kez de sadakası zinakar bir kadına gider. İnsanlar yine verdiği sadakanın zinakar birine gittiği için ileri geri konuşurlar. Sonra rüyasında kendisine şöyle seslenilir: 'Senin sadakaların makbul oldu. Hırsıza verdiği sadaka, belki onu bu günahattan vazgeçirerek namuslu bir adam olmasına vesile olur. Zinakar kadına verdiği sadaka da, belki onu zinadan uzaklaştırarak iffetli bir kadın olmaya sevk eder."<sup>69</sup> Peygamber'in (a. s. ) bu hadisinden çıkan sonuca göre, varlıklı olmak, iyi niyetle eyleme geçirildiğinde toplumda ahlakî değerlerden yoksun kalmış veya günah batağına saplanmış bazı insanların kurtuluşuna vesile olabilmektedir.

**3.** Fakirlik, insanın yalnızca manevî ve ahlakî yönünü tehdit etmekle kalmaz aynı zamanda onun "*düşünce dünyasını*" da olumsuz yönde etkiler.<sup>70</sup> Kendisinin ve ailesinin zorunlu ihtiyaçlarını karşılamaktan aciz durumdaki sorumlu yoksul bir insanın, derin düşüncelere dalıp fikir üretebilmesi imkansızdır. Kafası sorunsuz olmayan kimsenin düşüncesi dağınık olduğundan belli bir konu üzerinde yoğunlaşması ve doğru karar vermesi mümkün değildir. Modern psikoloji biliminin de işaret ettiği gibi, bu durum insanın ruh sağlığını ve doğru düşünme yeteneğini olumsuz yönde etkilemektedir. Hz. Peygamber'in, "Hakim kızgınlık halinde hüküm vermesin!"<sup>71</sup> şeklindeki ifadesi de böylesi bir olumsuzluk dikkate alındığı için dile getirilmiş olmalıdır. Nitekim İslam hukukçuları, düşünme yetisinde oluşturduğu olumsuzluğu dikkate alarak kıyas yoluyla, aşırı açlık, susuzluk ve ihtiyaç halinde de aynı hükmün geçerli olduğunu belirtmişlerdir.

**4.** Fakirlik "*aile düzenini*" de tehdit etmektedir. Ailenin kuruluşu, devamı ve işleyişinde yadsınamayacak olumsuzluklar doğurur.<sup>72</sup> Nitekim ailenin kurulma aşamasında, fakirliğin gençler ve evlenecek çiftler arasına giren en büyük engellerden biri

<sup>67</sup> Ebû Nu'aym el-İsbahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1405, V/165; Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemu's-Sağîr*, (thk. Muhammed Şekûr), el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut, 1985, II/42.

<sup>68</sup> Buhârî, *İstikrâz*, 11; Müslim, *Mesâcid*, 129; Ebû Dâvud, *Salât*, 149; İbn Hanbel, VI/89, 244.

<sup>69</sup> Müslim, *Zekât*, 78; Nesâî, *Zekât*, 47; İbn Hanbel, II/322.

<sup>70</sup> Karadavî, *Müşkiletü'l-fakr*, s. 16.

<sup>71</sup> Buhârî, *Ahkâm*, 13; Müslim, *Akdiye*, 16; Ebû Dâvud, *Akdiye*, 9; İbn Hanbel, V/36-8, 46, 52.

<sup>72</sup> Karadavî, *Müşkiletü'l-fakr*, s. 18.

olduğunda hiç şüphe yoktur. Zira fakir bir kimsenin evlilikte aranan mehir, nafaka temini ve ekonomik bağımsızlık gibi engelleri aşması mümkün değildir. Bu nedenle Kur'an, bu gibi kimselere iffetlerini korumaları ve sabırlı olmaları tavsiyesinde bulunur: "Evlenme (imkanı) bulamayanlar, Allah kendilerini lütfundan zengin kılincaya kadar iffetlerini korusunlar!"<sup>73</sup>

Toplumumuzda evlilik aşamasındaki bazı insanların yoksulluk ve imkansızlık yüzünden evliliğe kalkışamadıkları bir gerçektir. Hakikaten bu, Kur'an'ın da önemle üzerinde durduğu kadim bir sorundur. Kur'an aile büyüklerine, evlendirilecek erkeğin seçiminde adalet ölçüsüne riayet etmeleri ve yalnızca malı değil, iffet ve erdemliliği de dikkate almaları tavsiyesinde bulunur: "İçinizden bekarları, köle ve cariyelerinizden salih (iffet ve erdemli) olanlarla evlendirin. Bunlar eğer yoksul iseler, Allah lütfuyla onları zengin kılar."<sup>74</sup>

Fakirlik, aile hayatının devamlılığını da baskı altında tutar. Bu durum bazen ahlakî değerleri aşarak istemeyerek de olsa eşler arasında ayrılığa sebep olabilir. Nitekim İslam hukukçuları bunu dikkate almışlardır. Hukuk, "zarar vermek de zarara uğramak da meşru değildir"<sup>75</sup> hükmü gereğince, erkeğin nafaka temininde zorlanması ve çaresiz kalması durumunda kadının uğrayacağı zararı önlemek için hakime, kadını erkeğinden boşanma yetkisi tanımıştır.

Fakirlik, aile bireyleri arasındaki ilişkilerde aile yaşamının ahengini bozacak olumsuzluklar da doğurur. Mesela fakirlik, bireyler arasındaki sevgi ve saygı bağlarının kopmasına neden olabilir. Bu konuda Kur'an'ın da çok açık tarihî bir gerçeğe tanıklık ettiğini görürüz. Kadim Arap toplumunda bazı insanlar aşırı fakirlik korkusu veya fakirliğe düşme endişesiyle çocuklarını göz göre göre öldürürlerdi. Bu, insan için yüz kızartıcı büyük bir suçtur. Zira böylelikle beşerî erdemlilik ayaklar altına alınmaktadır. Kur'an, insanları böyle bir suçu işlemekten şiddetle sakındırır: "...Yoksulluk korkusuyla (*min imlâkîn*) çocuklarınızı öldürmeyin; sizin de onların da rızkını biz veriyoruz."<sup>76</sup> Bir başka ayette de: "Fakirlik endişesiyle (*haşyete imlâkîn*) çocuklarınızı öldürmeyin; onların da sizin de rızkını biz veririz. Onları öldürmek gerçekten büyük bir suçtur."<sup>77</sup> Birinci ayette geçen "*min imlâkîn*" ifadesi, fakirliğin bizzat mevcut olduğunu gösterirken, ikinci ayetteki "*haşyete imlâkîn*" ifadesi de, her ne kadar bilfiil mevcut olmasa da fakirlik endişesi taşıdığına işaret etmektedir. Fakirlik, her ne kadar zorlu ve istenmeyen bir durum olsa da, asla masum bir çocuğun öldürülmesini maruz gösterebilecek bir neden olamaz. Nitekim Peygamber (a. s. ) da bu suçu, şirk gibi affedilmesi mümkün olmayan büyük günahlar arasında saymıştır. Peygamber'e (a. s. ): "Hangi günahın sorumluluğu daha ağırdır?" diye sorulmuş, o: "Seni yarattığı halde Allah'a ortak koşmandır" demiştir. "Sonra hangisidir?" diye sorulunca, o da: "Rızkına ortak olacağı (ve fakir düşeceğinden) korkarak çocuklarını öldürmendir" buyurmuştur.<sup>78</sup>

Bu da gösteriyor ki, İslam, ekonomik olumsuzlukların insan yaşamındaki etkisini kabul etmektedir. Bu ekonomik etkenler bazı dönemlerde kimi insanların babalık şefkati gibi temel fitrî duyguları üzerinde bile olumsuz etkiye neden olabilmektedir.

<sup>73</sup> Nûr, 24/33.

<sup>74</sup> Nûr, 24/32.

<sup>75</sup> Muvatta', *Akdiye*, 31; İbn Mâce, *Afâkâm*, 17; İbn Hanbel, V/327.

<sup>76</sup> En'âm, 6/151.

<sup>77</sup> İsrâ, 17/31.

<sup>78</sup> Buhârî, *Tefsîru sûre* 2, 2, 25; Tevhîd, 40, 46; Müslim, *İmân*, 14, 42; Ebû Dâvud, *Talâk*, 40 vd...

Ancak bu gibi istisnâ durumlar, bütün insanlar için her dönemde, her bölgede ve her koşulda geçerli kriterler değildir. Burada hiç şüphesiz insanların yaşamını ve ilişkilerini düzenleyen daha pek çok etken vardır. Sözelimi dinî ve ahlakî etkenlerle psikolojik ve sosyolojik etkenlerin, insan yaşamı üzerindeki etkisi yadsınamayacak boyutlardadır. Burada dikkat çekilmesi gereken en önemli husus şudur ki, fakirlik, tarihte olduğu gibi günümüzde de binlerce ve hatta milyonlarca insanın hayatını tehdit eden köklü ve temel bir sorundur. İnsanlığın bu esaretten kurtulabilmesi için, temel insanî değerleri merkeze alan evrensel bir anlayışla hareket edilmesi gerekir.

5. Fakirlik "*toplumsal düzeninin istikrarı*" için de önemli bir tehdittir. Toplumun güvenliği, huzuru ve devamlılığını zaafa uğratabilecek bir tehlikedir. Aynı toplumda yaşayan insanların hayat şartlarında büyük farklılıklar gözleniyorsa, bu durum tabii olarak toplumda huzursuzluğun doğmasına neden olacaktır. Nitekim aç insanlar Ebû Zerr gibi düşünmek durumunda kalabilirler. O diyor ki: "Evinde yemeye azığı olmayan kimse nasıl oluyor da kılıcını insanlara doğrultmuyor, şaşarım."<sup>79</sup>

Fakirlik, eğer kaynak yetersizliğinden ve nüfus çokluğundan ileri geliyorsa, bunu sabırla karşılamak mümkündür. Fakat yoksulluk toplumda servetin haksız paylaşımından, bazı nüfuzlu insanların başkalarının haklarını gasbetmelerinden veya küçük bir azınlığın haksız kazançla şaşaalı bir yaşam sürmesinden kaynaklanıyorsa, bu durumda vicdanlar harekete geçecek, fitne ve anarşi doğacak, insanlar arasındaki sevgi ve kardeşlik bağları tümüyle ortadan kalkacaktır. Toplumda gecekondularla saraylar, kölelerle efendiler, bir lokma ekmeğe muhtaç insanlarla servetin şımartıkları bir arada bulunduğu ve göz göze geldiği sürece, o toplumda kin ve düşmanlık her zaman var olacaktır. Dahası huzur ve sükunun kaybolduğu böylesi bir kaotik ortamda yer altı dünyası ve bölücü akımlar boy gösterecek, bu yoksul ve mutsuz kesimin duyguları istismar edilecek ve sonuçta bu insanlar sosyal patlamaya hazır potansiyel bir tehlike haline geleceklerdir.

Fakirlik, aynı zamanda milletlerin egemenliği ve bağımsızlığı için de bir tehdit olabilmektedir. Millî servetin paylaşımında mahrum bırakılmış ve hayatı yokluklar içerisinde geçmiş yoksul bir bireyin gönlünün, vatan savunması ve millî değerleri koruma duygusundan yoksun kalması olası bir durumdur. Çünkü ne vatanı onun aç ve açıkta kalmasına çare olmuş, ne de aynı milliyeti paylaştığı insanlar ona yardım eli uzatıp derdine çare olabilmişlerdir. Dolayısıyla böyle bir bireyin ihtiyaç halinde yurduna ve yurttaşlarına sırt çevirmesi, vatanı uğruna fedakarlıktan kaçınması çok uzak bir ihtimal değildir. Vatanın en güzel nimetlerinden başkaları istifade ederken, yoksulluk içinde yaşadığı yurdu savunma görevine bu şahsiyetin büyük bir arzu ve istekle koşmasını beklemek olası bir durum değildir. Bu nedenledir ki, sosyal hukuk devletleri, yurttaşları arasında hiçbir ayırım gözetmeden sosyal adaletin sağlanmasını ve refahın tüm toplum kesimlerine yaygınlaştırılmasını en büyük hedef olarak belirlemişlerdir.

## SONUÇ:

Dünya hayatına sırt dönmeyi ve nimetlerine karşı tavır almayı doğru bulmayan İslam, fakirliği özlem duyulan bir değer olarak değil, toplumsal açıdan çözülmesi ve hatta zararından Allah'a sığınılması gereken bir sorun, bir musibet olarak görmüş ve bu beladan kurtulmak için de insanlara çeşitli çareler önermiştir. Bu bağlamda İslam,

<sup>79</sup> Kardâvî, *Müşketü'l-Fakr*, s. 18.



Müslümanların servet edinmelerini onaylamış ve servetle ilgili yükümlülüklerle uyulması koşuluyla zenginliğin bir nimet olduğunu kabul etmiştir. Peygamber'den (a. s. ) gelen otantik rivayetler de, fakirliği beşerî hayatta olumsuz etkileri bulunan ve sakınılması gereken önemli bir tehdit ve tehlike olarak değerlendirmiştir.

İslam'ın ve Elçisinin bu tavrına rağmen, Müslüman bireyi dünya hayatından uzaklaştırıp, bir lokma-bir hırka anlayışıyla, onu zillet ve atâlet içinde yaşamaya teşvik eden sûfi kesim ise, zayıf ve uydurma rivayetlerden destek alarak, İslam'ın 'aktif iradeci' tevekkül anlayışını bir kenara bırakıp pasif bir teslimiyet anlayışını savunmuş, ekonomik hayatı canlandırmak için sarf edilen emeği gereksiz bir uğraş olarak görmüş, geleceğe yatırım yapmak yerine şimdiki anda kalmış ve nihayet öngördüğü '*fakr*' ilkesiyle dünya meşguliyetine katılmak yerine tam bir yokluk ve yoksulluk söylemini seçmiş ve bu anlayışıyla da toplumu derinden etkilemiş ve silinmesi zor, kalıcı izler bırakmıştır. Bu sözlerimizle, suçu tümüyle ve sadece sûfi kesime yükleyip, tasavvufî anlayışı bir günah keçisi olarak seçtiğimiz anlaşılmalıdır. Şüphesiz bunda başka faktörlerin de etkisi vardır; ancak tasavvufî yaklaşımın rolünün yadsınamayacak boyutlarda olduğunun da bilinmesi gerekir.

Günümüz dünyasında ekonomik yönden geri kalmış İslam ülkelerinin dışa bağımlı hale gelmesinde, böyle bir anlayışın önemli ölçüde rol oynadığı bir gerçektir. Bu, aynı zamanda Müslüman toplumların siyasî ve ekonomik alandaki bağımsızlığına karşı da önemli bir tehdit anlamına gelmektedir. O halde İslam toplumunu medeniyetler arası yarış ve rekabette geri plana itmeyi amaçlayan böylesi bir anlayışa İslam'ın hoşgörüsüyle baktığını düşünmek hiçbir şekilde mümkün değildir. Tarihte olduğu gibi günümüzde de binlerce ve hatta milyonlarca insanın hayatını tehdit eden bu köklü ve temel sorundan insanlığın kurtarılabilmesi için, temel insanî değerleri merkeze alan evrensel bir anlayışla hareket edilmesi bir zorunluluktur.



# KÜRESELLEŞME VE MEDENİYETLERARASI DİYALOG\*

Ejder OKUMUŞ\*\*

## GLOBALIZATION AND INTERCIVILIZATIONAL DIALOGUE

Intercivilizational dialogue is a phenomenon connected with globalization which is an important reality of our time. Clearly the processes of globalization have brought the world's religious and cultural communities into encounter in ways never experienced in the past, so globalization is a fundamental factor for dialogue efforts.

The aim of this article is to make an attempt at understanding intercivilizational dialogue in the context of globalization. his study rests on the fundamental assumption that in spite of some negative dimensions of globalization and some distrustful attitudes of modern West, dialogue and communication among civilizations as equal partners might take place.

In this article firstly, some relevant subjects and secondly, some suggestions for globalization and intercivilizational dialogue are presented.

## 1. GİRİŞ

**D**iyalog (insanlararası, gruplararası, toplumlararası, devletlararası, dinlerarası, kültürlerarası ve medeniyetlerarası diyalog), günümüz dünyasının önemli bir gerçeği olan küreselleşme ile yakından ilişkili olarak daha sık gündeme gelen ve varlık gösteren bir fenomen olarak karşımıza çıkmaktadır. Küreselleşme, diyalogun, diyalog çalışmalarının ihyasında bir bakıma temel etken olmaktadır. Küreselleşme ile birlikte, özellikle de küreselleşmenin olumsuz etkilerine karşı diyalog beklentileri, diyalog sesleri artmakta, diyalog çalışmaları çoğalıp hızlanmaktadır.

Diyalogda küreselleşme önemli bir boyuttur. Diyalog, bugün sosyolojinin önemli konularından birini teşkil eden, hatta sosyolojinin de kendisine konu olduğu küreselleşmenin bir yönüyle zorunlu sonuçlarından veya önemli maddelerinden

\* Bu makale, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından 8 Mayıs 2001 tarihinde düzenlenen "Diyalog ve Barış" konulu panelde yapılan konuşmanın geniŐletilmiŐ biçimidir.

\*\* Yrd. Doç. Dr. , Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. ejderokumus@hotmail.com

biridir. Veya denilebilir ki diyalog, adeta küreselleşme ile bir paralellik göstermektedir.<sup>1</sup>

Huntington'un çatışma teziyle üzerinde ciddi tartışmalar yaşanan medeniyetlerarası çatışma veya diyalog, 11 Eylül 2001 İkiz Kulelere uçakla çarpılması olayıyla hızlı bir biçimde tekrar çeşitli tartışma ve gündemlerin konusu haline gelmiş ve son olarak da 11 Eylül'le ve onunla ilişkili olarak ABD'nin terörle mücadele adı altında Afganistan operasyonu, muhtemel Irak operasyonu, İran ve Kuzey Kore'ye yönelik tutumu, Filistin-İsrail çatışmaları gibi olaylarla bağlantılı bir şekilde Türkiye Dış İşleri Bakanlığının öncülüğünde İstanbul'da AB-İKÖ Ortak Formu adı altında yapılan medeniyetler buluşması veya medeniyetlerarası diyalog toplantısı vesilesiyle en önemli gündem maddelerinden biri olarak yerini almıştır.

Görüldüğü gibi medeniyetlerarası diyalog, önemli bir fenomen olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu çalışmada küreselleşme ve medeniyetlerarası diyaloga ilişkin ilk olarak tespitlerde, ardından da önerilerde bulunmaya çalışılacaktır.

Bu bağlamda konunun ve konuyu ele alış biçiminin anlaşılmasına katkıda bulunması açısından bir başlangıç noktası olarak öncelikle medeniyet, diyalog ve küreselleşme terimlerinin kısaca anlamları üzerinde durulacak ve bunun ardından küreselleşme çerçevesinde medeniyetlerarası diyaloga ilgili bazı gözlem ve tespitlerle öneriler ortaya konulacaktır.

## 1. 1. MEDENİYET

Kökeninde yerleşme ve din edinme gibi anlamlara sahip bulunan ve şehir demek olan medîne'den türemiş olup kelime anlamı itibarıyla şehirlilik, şehirleşmek, yerleşik hayat tarzını benimsemek anlamına gelen *medeniyet*, Batı dillerindeki civilization'un karşılığı olarak kullanılmakta olup, medeniyetler çatışması tezinin sahibi Samuel P. Huntington'un ifadesiyle "hem dil, tarih, din, âdetler, müesseseler gibi ortak objektif unsurlar vasıtasıyla ve hem de insanların sübjektif olarak kendi kendilerini teşhis etmeleri suretiyle târif edilir. " Bir medeniyet, insanların kendilerini diğer türlerden ayıran yönünden başka sahip oldukları en yüksek kültürel gruplaşma ve en geniş kültürel kimlik düzeyidir. İnsanın mensubu bulunduğu medeniyet, onunla kendisini kuvvetle teşhis ettiği en geniş kimlik seviyesidir.<sup>2</sup>

"Büyük bir medeniyetten söz ederken, herşeyden çok bilinçli bir şekilde işlenmiş bütün bir beşerî mirası kastederiz; halk âdetleri veya sosyolojik veriler, ikinci planda kalır. Herhangi bir kültürle ilgili bir çalışmada, elbette entellektüel, ekonomik, sanatsal, toplumsal, siyasî tezahürlerin hepsi yerlerini alırlar; yönetici sınıfların, rençber köylülerin, şehirli sanatkârların, göçebe toplulukların hepsinin, o medeniyeti yorumlarken hesaba katılması gerekir. Fakat belli bir medeniyeti incelerken, öncelikle kültürün en ayırıcı tezahürleriyle; yani kültürün kendi zaman ve mekân sınırları içinde gerçekleşen dönüşümleri açısından en ilgi çekici ve beşerî açıdan en manidar olan tezahürleriyle ilgileniriz; bir kültürün diğer, formlarından farklılaşma açısından da en ilginç ve en manidar tezahürleridir bunlar. Bu, en azından tarihin büyük bölü-

<sup>1</sup> Mehmet Aydın, "Din ve Gelecek Muhayyilesi", Medeniyetlerarası Diyalog –18-20 Eylül 1998 Diyarbakır-, Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi Yay. , İstanbul ty. , s. 204

<sup>2</sup> Samuel P. Huntington, "Medeniyetler Çatışması mı?", Çev. Mustafa Çalık, Türkiye Günlüğü, Sayı: 23, Yaz 1993, ss. 252-259

mü boyunca, sanatsal, felsefî, ilmî hayat, dinî ve siyasî kurumlar, genelde, nüfusun münevver kesiminin fikrî etkinliklerinin tamamı anlamına gelmiştir. Büyük medeniyetleri çoklukla kültürün bu tezahürlerine göre birbirinden ayırırız. Ve bu tezahürler, uzun vadede, onların nadiren farkında olan sıradan insanlar için bile belirleyici olabilirler."<sup>3</sup>

Medeniyetten bahsederken bir medeniyet (modern Batı medeniyeti) değil medeniyetler olduğu gözardı edilmeyecek hususlardandır.<sup>4</sup> Belirtmek gerekir ki bugünkü kullanımı itibarıyla medeniyet, çeşitli medeniyetlerin varlığını değil, modernliğin merkezinde yer alan Batı'nın üstünlüğünü ifade etmekte, Batı'yı kendisinin dışındaki "medenî olmayan" veya "ilkel" toplumlardan ayırmaktadır. Görüldüğü üzere "Medeniyet", nesnel, yansız bir kavram değil, normatif, sübjektif bir kavram olup Batı'nın üstünlüğünü açıkça ortaya koyar.<sup>5</sup> Oysa gerçekte başka medeni medeniyetler de olmuştur ve vardır.

Medeniyet, bazen kıta baz alınarak Asya, Avrupa veya Afrika medeniyetleri; bazen bölge baz alınarak Akdeniz veya Anadolu medeniyetleri; bazen milletler baz alınarak Çin, Hind, Yunan veya Türk medeniyetleri; bazen din baz alınarak İslâm veya Hıristiyan medeniyetleri<sup>6</sup> biçiminde bir tiplendirmeye tâbi tutulabilmektedir.<sup>7</sup>

Esasen medeniyet, Immanuel Wallerstein'in belirttiği gibi sosyal bilimler literatüründe çok yaygın bir terim değildir. "Kavram 1914 öncesi antropoloji metinlerinde revaçtaydı, varsayımsal bir evrimci ardışıklığın son terimi olarak: İnsanlık vahşilikten barbarlığa, barbarlıktan medeniyete geçiyordu." Bu kullanımda, medeniyet, Batı için kullanılan tekil bir isimdi. Medeniyet bir terim olarak sadece nesebi gayr-i sahih oryantalizm alanında gelişti. Oryantalizm, kesin olarak Çin, Hind, Osmanlı, Arap-İslâm dünyası gibi diğer medeniyetlerin incelenmesi şeklinde anlaşılır oldu.<sup>8</sup>

Kültürle medeniyet arasındaki ince ayrımı da hatırlamak yerinde olacaktır. Kültür, medeniyete göre daha özel bir anlam içeriğine sahiptir.<sup>9</sup> Medeniyet, farklı kültürlere sahip topluluk veya toplumların ortak paydası olmaktadır. Yani medeniyet, pek çok topluluk, toplum, devlet ve kültürü içine alan bir isimlendirmedir.

## 1. 2. DİYALOG

*Diyalog* kavramına gelince, diyalog, kelime olarak, karşılıklı konuşma, iki veya daha fazla kişinin karşılıklı konuşması; geniş anlamda ise farklı toplum, millet, kültür, din ve medeniyete ait olan insanların, insanî ölçüler içerisinde birbirleriyle konuşmak ve birbirlerini tanımak yoluyla problemlerini çözmeye<sup>10</sup> ve ortak noktalar üzerinde

<sup>3</sup> M. G. S. Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, Çev. Alp Eker ve Diğerleri, c. 1, İz Yay., İstanbul 1995, s. 25

<sup>4</sup> Immanuel Wallerstein, "Medeniyet(ler) Niçin Yeniden Gündemde?", *Medeniyetler Çatışması*, Der. Murat Yılmaz, 3. bs., Vadi Yay., Ankara 2000; Ziya Gökalp, *Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri I*, Haz. Rıza Kardeş, MEBY., İstanbul 1992, s. 237

<sup>5</sup> Bkz. Nöbert Elias, *The History of Manners, The Civilizing Process*, c. 1, Panteon Books, New York 1978

<sup>6</sup> Z. Gökalp'e göre bir İslâm Medeniyeti veya bir Hıristiyan Medeniyeti olmaz ve yoktur. Batı Medeniyeti Hıristiyan Medeniyeti, Doğu Medeniyeti de İslâm Medeniyeti değildir. Çünkü hiç bir medeniyet hiç bir dine bağlanamaz; din ile medeniyet birbirinden ayrı şeylerdir. (Bkz. Z. Gökalp, age., ss. 239-240)

<sup>7</sup> Zeki Aslantürk-Tayfun Amman, *Sosyoloji*, İfav Yay., İstanbul 1999, s. 204

<sup>8</sup> I. Wallerstein, "a. g. m.", ss. 252-259

<sup>9</sup> Bkz. Z. Gökalp, age., ss. 236-237, 297, 307; Z. Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, MEB., İstanbul 1976

<sup>10</sup> Mehmet S. Aydın, "Değerlendirme", *Kültürlerarası Diyalog Sempozyumu*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Bşk. Yay., İstanbul, 1998, s. 203

anlaşmaya<sup>11</sup> çalışmaları demektir.<sup>12</sup> Bu durumda medeniyetlerarası diyalog, farklı medeniyetlerin, medenî ölçü ve ölçütler dahilinde birbirleriyle karşılıklı konuşup tanışma ve anlaşma çabalarını ifade etmektedir.

Görüldüğü gibi diyalog, tecrübe, görüş ve değişik bakış açılarının karşılıklı alışverişleri olup insanların, medeniyetlerin, dinlerin, kültürlerin, toplumların veya devletlerin birbirlerinin sahip olduğu değerlere, problemleri çözme yöntemlerine, ilişkileri düzenleme ve örgütlenme biçimlerine ilgi göstermeye dayanır. Diyalog, bir bakıma farklı kültür veya medeniyetlere sahip insanların ürettiği çözümlerin bir mübadelesi olmaktadır.<sup>13</sup>

### 1. 3. KÜRESELLEŞME

Modernitenin sonucu olarak kabul edilmese bile moderniteyle sıkı ilişkileri bulunan<sup>14</sup> küreselleşme veya globalizasyon, en geniş anlamda sosyal, kültürel, siyasal, ekonomik vb. alanlarda dünyaçapındalaşma süreci, bütün dünya insanların tek bir sosyal üniteye yaşamaya başlamalarını sağlayan süreç, <sup>15</sup> dünya çapında tek bir sosyo-kültürel sisteme neden olan süreç, başka bir ifadeyle dünyanın bir bütün olarak küçültülmesi<sup>16</sup> süreci anlamına gelmektedir. Küreselleşme, kendi konsepti içerisinde ele alındığı zaman, bugün dominant medeniyet ve kültür olarak Batı'nın sahip olduğu gelişmişlik düzeyine Batı dışı toplumların da gelebilmeleri için dahil olmaları gereken modernleşme çizgisinde Batılı değerler ve zihniyetin damgasını vurduğu dünya piyasasına entegre olma sürecini ifade etmektedir. Belirtmelidir ki bu, küreselleşmenin, hep bu şekilde Batı'nın kontrolünde olacağı anlamına da gelmez. Nitekim daha şimdiden işin boyutları değişmeye başlamıştır.

Globalleşme bağlamında bir global ekonomi, bir global bilim ve teknoloji sistemi, global kültür ve hatta belki bir global politikadan bahsetmek mümkündür. Başka bir ifadeyle denilebilir ki global ekonomi, global bilim ve teknoloji sistemi, global kültür ve hatta belki global politika, globalizasyon süreci veya olgusunun en yaygın görünümüdürler.<sup>17</sup>

Küreselleşme, bazen dünya toplumlarının birbirlerine benzeme süreçlerini ve buna bağlı olarak tek bir küresel kültürün ortaya çıkışını; bazen de toplumların, toplulukların, kimliklerin farklılıklarını ifade etme ve tanımlama sürecini belirtmede kullanılabilir. Esasen küreselleşme, her iki durumu da kapsamına almaktadır. Yani küreselleşme, simultane olarak hem homojenliği hem heterojenliği, hem globalliği hem lokalliği, hem dünyaçapındalığı hem yerelliği, hem evrenselliği hem özgüllüğü/özelliği ifade etmektedir. Bu anlamda globalleşme sürecini, Roland Robertson'a

<sup>11</sup> Bekir Karlığa, "Açılış Konuşması", Kültürlerarası Diyalog Sempozyumu, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Bşk. Yay. , İstanbul 1998, s. 14

<sup>12</sup> Abdurrahman Küçük, "Müslüman-Hıristiyan Diyaloguna Genel Bir Bakış", *Asrımızda Hıristiyan-Müslüman Münasebetleri*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1993, s. 45

<sup>13</sup> Tank Beşiri, "Doğu ve Batı Arasında Kültürel İlişkiler Çerçevesinde", *Medeniyetlerarası Diyalog –18-20 Eylül 1998* Diyarbakır-, Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi Yay. , İstanbul ty. , s. 147

<sup>14</sup> Ronald Robertson, "Glokalleşme: Zaman-Mekan ve Homojenlik-Heterojenlik", *Çev. Yasin Aktay-Abdullah Topçuoğlu, Postmodernizm ve İslâm, Küreselleşme ve Oryantalizm*, Der. A. Topçuoğlu-Y. Aktay, Vadi Yay. , Ankara 1996, s. 116

<sup>15</sup> Peter Beyer, "Globalization", <http://aix1.uottawa.ca/pbeyer/globalization.htm>, 2002

<sup>16</sup> "Aynı m. ", s. 127. Çeşitli küreselleşme tanımları için bkz. Abid b. Muhammed es-Süfyânî, *el-Avlemeve Hasâisu Dâri'l-Islam ve Dâri'l-Küjfr*, Dâru'l-Fâdile, Riyad 2000, ss. 17-33

<sup>17</sup> Bkz. Aqueil Ahmad, "Globalization And The Developing Countries, With Especial Reference To Cuba", <http://globalization.icaap.org/content/v1.1/aqueilahmad.html>, 2001

göre, kendisinin Japonca *dochakuka* kelimesinden türettiği glokalleşme (küyerelleşme) sözcüğü, daha iyi bir biçimde ifade etmektedir.<sup>18</sup> Bu bağlamda globalizasyonun çifte boyutunun olduğu, yani globalleşmede globale lokalin, evrensel ile özelin içiçe geçtiği söylenebilir.

## 2. KÜRESELLEŞME VE DİYALOG

### 2. 1. KÜRESELLEŞMENİN BOYUTLARI

"Küreselleşme, öncelikle her toplumu Dünya piyasasına entegre etmenin amaçlandığı, yapısal düzenleme planlarıyla biçimlenmiş olan bir modernleşmenin ürünüdür. Bu, kendisini Aydınlanma felsefesinden kaynaklanan modernleşmenin bunalımına bir tür yanıt olarak sunan modernleşmedir. Fakat getirdiği yanıt sadece piyasa ekonomisinin köklü bir biçimde özkerleştirilmesine, sermayenin finanslaştırılmasına ve paralel olarak tekno-bilimin gizli tırmanışına dayanmaktadır.<sup>19</sup>

Denilebilir ki küreselleşme sürecinin ekseninde modernleşmeyle birlikte oluşan ve önce insan süjesini, sonra sanayileşmeyle kendisini tanımlayan ve nihayet bunları demokrasi, insan hakları ve serbest piyasa ekonomisi gibi sosyo-politik fenomenlerle perçinleyen seküler Batı medeniyeti bulunmaktadır.<sup>20</sup>

Adına küreselleşme denen süreç veya fenomen, ayrıcalıkların ve mahrumiyetlerin, servetin ve yoksulluğun, kaynakların ve acizliğin, gücün ve zaafın, özgürlük ve kısıtlamanın yeniden dağıtımında yankılanır. Bugün tanık olunan şey, dünya çapında bir yeniden tabakalaşma ve yeniden bir hiyerarşik yapılanmadır.<sup>21</sup>

Piyasaların ve enformasyonun küreselleşmesinin hız verdiği ve bir zorunluluk olarak getirdiği sözde egemenlikler, toprak bölünmeleri ve kimlikler arası ayrımlar, eşit partnerler arasındaki çeşitliliği yansıtmamaktadır. Bazılarının özgür seçimi ötekilerin kaderi olmaktadır. Bu ötekiler, sayısal yönden sürekli olarak arttığı ve umutsuzluk içinde boğulduğu için, bir tür *küyerelleşmeden* (glocalization) bahsetmek yerinde olacaktır. Globalleşme denilen süreç, lokalleşme denilen süreci de beraberinde getirmektedir. Küyerelleşme (glokalleşme), Ronald Robertson'un küreselleşme ve yerelleşme yönündeki baskılar arasında var olan kopmaz birliği açığa vuran bir ifadedir.<sup>22</sup> Bu durumda Robertson, küreselleşmenin yerelleşme ile birlikte bulunması durumunu küreselin yerelleşmesi ve yerelin küreselleşmesi süreçlerinin sonucunda ortaya çıkan *küyerel bir durum* (glocal) olarak nitelemektedir.<sup>23</sup> Bu anlamda küresel-yerel etkileşiminin, modernite içinde ayrıcalıklı bir epistemik ve normatif konumda olan ulusal düzeyi ve bununla ilişkili olarak ulusal toplum, ulus devlet, yerel egemenlik, yerel kimlik, yerel ekonomi gibi kavramları belli bir meşrûiyet kirziyle karşı karşıya getirmesi önemlidir. İşte burada küreselleşme bir muğlaklık durumunu

<sup>18</sup>Roland Robertson, "Comments on the "Global Triad" and "Glocalization"", <http://www.kokugakuin.ac.jp/~jcc/wp/global/15robertson.html>, 2001; R. Robertson, "Glokalleşme: Zaman-Mekan ve Homojenlik-Heterojenlik", ss. 113-138

<sup>19</sup> Alain De Benoist, "Küreselleşmenin Gerçek Yüzü", Doğudan Batıdan Uluslararası Konferanslar Dizisi, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Bşk. Yay. , İstanbul 1998, s. 202

<sup>20</sup> Mustafa Aydın, "Küreselleşme, Kültürcülük ve Din", Medeniyetlerarası Diyalog –18-20 Eylül 1998 Diyarbakır-, Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi Yay. , İstanbul ty. , s. 123

<sup>21</sup> Zygmunt Bauman, *Küreselleşme*, Çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yay. , İstanbul 1999, s. 81

<sup>22</sup> A. e. , ss. 81-82

<sup>23</sup> R. Robertson, "Glokalleşme: Zaman-Mekan ve Homojenlik-Heterojenlik", ss. 118-121

simgelemektedir: *Küyerellikle* birlikte toplumsal ilişkilerin milli zaman ve mekan içinde kurulmuşluğunun, yani modernlik projesinin krizi ve aynı zamanda bu krizi aşacak mekanizmaların ne olacağı üzerinde hem yerel hem de küresel ilişkilerde bir uzlaşmanın olmaması.<sup>24</sup> Esasen olaya biraz yakından bakıldığında, küreselleşmenin, yerellik veya özgünlük bağlamında bir takım sorunlara yol açmakla birlikte lokal olanı da belirlediği, lokalleşmenin küreselleşmeyle birlikte yeniden oluştuğu veya oluşur hale geldiği görülebilir. Bu durumda denilebilir ki küreselleşme sürecinin bir sonucu olarak dünya, homojenizasyon ve hegemonizasyona girmekte; homojenleşmekte ve hegemonyalaşmaktadır;<sup>25</sup> globalleşme, dünya çapında sadece kültürün, sosyal yapının vs. belli bir homojenizasyonuna yol açmakla kalmamakta, aynı zamanda heterojenizasyona yol açarak sosyal, kültürel vs. farklılıklar meydana getirebilmek için yeni bir takım şartlar oluşturmaktadır.<sup>26</sup> Küreselleşme, ayrıca homojenleştirme yoluyla dünya çapında belli üst kesimlerin kültürel melezleşmelerine de vesile olmaktadır. Fakat küreselleşmenin, yerellik veya yereller açısından bir takım olumsuzluklar taşıdığı da gözardı edilmemekte, tartışılmaktadır.

Küresellerin kültürel melezleşmesi yaratıcı, özgürleştirici bir deneyim olabilir; ama küreselleşmeye ayak uyduramayan yahut küreselleşmenin ayak uydurmadığı yereller için bunun anlamı kültürel güçsüzleşme, dünyadan kopma, medeniyetlerden uzaklaşma olabilmektedir.<sup>27</sup>

Zaman-mekan kenetlenmesi getiren, insanların zaman ve mekan algılarını değiştiren küreselleşme sürecinde, küresellik ve yerellik, karşıt değerler, aynı şekilde en önemli değerler, en sıcak kucaklanan ya da itilen ve hayat düşlerinin, kâbuslarının ve mücadelelerinin tam ortasına yerleştirilen değerler olma özelliği kazanabilmektedir.<sup>28</sup>

Küreselleşmeyle birlikte bazıları eksiksiz ve gerçek anlamda küresel hale gelirken bazıları yerelликlerine saplanıp kalabilmektedir. Bauman'ın dediği gibi sahneyi düzenleyen de hayat oyununun kurallarını koyanın da bu küreseller olduğu bir dünyada sorunu küreselleşmeyi isteyip istememek olarak formüle etmek de pek mümkün görünmemektedir. Küreselleşmiş bir dünyada yerel sınırlara hapsolmek, küreselleşmeye rağmen yerel kalacağım demek, küreselleşmenin olumsuz etkilerini ortadan kaldırmamakta, tersine ona hizmet edebilmekte, onun olumsuzluklarını besleyebilmektedir. Bu anlamda küreselleşmiş bir dünyada yerel kalmak toplumsal sefaletin ve geriliğin bir göstergesi olmaktadır. Yerel varoluşun getirdiği sıkıntılar yetmezmiş gibi, kamusal mekanlar yerelleşmiş hayatın menzili dışına çıkabilmekte, yerel birimler anlam yaratma ya da anlam müzakere etme kapasitelerini yitirebilmekte ve giderek daha fazla bir biçimde kendi denetimleri dışındaki anlamlandırma ve yorumlama eylemlerine bağımlı hale gelebilmektedir. Küreselleşme süreçlerinin ayrılmaz bir parçası mekanı giderek bölme, insanları ayırma ve dışlamadır. Önemli bir endişe kaynağı, giderek daha çok küresel ve yurtsuz bir hale gelen elit kesimle geride kalan yerelleşmiş kesim arasındaki tedrici iletişim kopukluğudur.<sup>29</sup>

<sup>24</sup> E. Fuat Keyman- A. Yaşar Sarıbay, "Giriş: Küreselleşme, Siyaset ve Toplumsal Yaşam", Küreselleşme, Sivil Toplum ve İslâm, Vadi Yay. , Ankara 1998, ss. 9-10

<sup>25</sup> A. Mazrui, "Globalization: Homogenization or Hegemonization", The American Journal of Islamic Social Science, c. 15, Sayı: 3, 1998

<sup>26</sup> P. Beyer, "Globalization", <http://aix1.uottawa.ca/pbeyer/globalization.htm>, 2002

<sup>27</sup> Z. Bauman, age., s. 114

<sup>28</sup> A. e. , 136

<sup>29</sup> A. e. , ss. 8-9



Kapitalist dünya ekonomisi, ulus-devlet sistemi, askeri dünya düzeni ve uluslararası işbölümü<sup>30</sup> gibi boyutlarda etkin bir varlık gösteren küreselleşme, sonuçları zikredildiğinde belki daha iyi anlaşılabilir:

1. Dünya çapında ekonomik eşitsizliklerin trajik artışı: En tepedeki 358 küresel milyarderin toplam servetinin en yoksul kesimden 2. 3 milyar insanın (dünya nüfusunun %45'i) toplam gelirlerine eşit olduğunu gösteren BM'in son İnsani Gelişme Raporu'nun bulgularını yorumlayan Victor Keegan, dünya kaynaklarının mevcut dağılımını yeni bir yol kesip soyma biçimi olarak adlandırmaktadır.<sup>31</sup>

2. Küreselleşme, ulusal devletlerin güçsüzleşmesi ve yerelleşmenin mahkum edilmesine giden yolu açabilmektedir. Esasen küreselleşme, ulusallığı ve yerelliği kaldıramamakta, ancak kendi kontrol ve kapsamında devam ettirmektedir.<sup>32</sup>

3. Küreselleşmenin getirdiği zamansal ve mekansal mesafelerin teknolojik iptali, başka bir ifadeyle bütün bir dünyanın tek mekân haline gelişi,<sup>33</sup> insanlık durumunu kutuplaştırma eğilimi de taşımaktadır. Bu belli insanları toprağa bağlı olmaksızın kurtarmakta ve belli topluluk üretici anlamları yurt temelli olmaktan çıkarmakta, öteki insanların barınmayı sürdürdükleri toprağı anlam ve kimlik bahşetme kapasitesinden arındırabilmektedir. Artık bir şey ifade etmeyen mesafelerle birlikte, mesafelerle ayrılmış yerellikler de anlamlarını yitirebilmektedir.

4. Küreselleşme birleştirdiği oranda veya birleştirirken bölebilmektedir de. Küreselleşme süreçlerinin ayrılmaz bir parçası mekânı giderek bölme, parçalama, insanları ayırma ve dışlamadır. Buna bağlı olarak küreselleşme, farklılıkları tanımadada problemlili olabilmektedir.

5. Küreselleşme ile, bazıları gerçekten küresel hale gelirken, bazıları da yerelliklerine hapsolüp kalmaktadırlar. Giderek daha fazla küresel ve yurtsuz bir hale gelen elit kesimle geride kalan yerelleşmiş kesim arasında gittikçe artan bir iletişim kopukluğu oluşabilmektedir.<sup>34</sup>

6. Küreselleşmenin önemli sonuçlarından biri de dünyayı büyük bir hapishaneye çevirmesidir. Küreselleşmeyle birlikte dünya, küresellerin rahat ve huzuru için adeta bir hapishaneye dönüşmekte gibidir.

7. Küreselleşmenin dünya toplumlarını etkileyen, yönlendiren, yerellikleri dönüşüme uğratan sonuçlarının gerçekleşmesinde dominant güç Batı'dır. Batı, küreselleşmeyle değerlerini, anlayış ve zihniyetini, medeniyet unsurlarını, kültür unsurlarını diğer toplumlara veya medeniyet mensuplarına tahmil edercesine taşımakta, bütün dünyaya adeta Batı damgası vurmaktadır.

Burada serdedilen sonuçların, küreselleşmenin olumsuzluklarını da kendi içinde taşıdığı görülmektedir.

<sup>30</sup> Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, Çev. Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yay. , İstanbul 1994, ss. 67-73. Ayrıca bkz. Malcolm, *Globalization*, 2. bs. , Routledge, London-New York 1996

<sup>31</sup> Z. Bauman, age., s. 82

<sup>32</sup> Bkz. ve karşı. Aqueil Ahmad, "Globalization And The Developing Countries, With Especial Reference To Cuba", <http://globalization.icaap.org/content/v1.1/aqueilahmad.html>, 2001

<sup>33</sup> Roland Robertson , "Globalization and Social Modernization: A Note on Japan and Japanese Religion", *Sociological Analysis*, Sayı: 47, 1987, s. 38; Roland Robertson, *Globalization, Social Theory and Global Culture*, Sage Pr. , London 1992, s. 8'dan naklen Fahrettin Altun, "Küreselleşme: Söylem ve Gerçek", *Tezkire*, Sayı: 18, Aralık-Ocak 2000-2001, s. 89

<sup>34</sup> Z. Bauman, age., ss. 8-9

Ancak küreselleşmenin dünyaçapındalığının, evrensel dinlere evrensellik özelliklerinden ötürü yayılma, kendini anlatma imkanı verdiği de bir gerçek. Bugün sözü edilen dinî canlanma veya dine dönüş fenomenini küreselleşmeden bağımsız ele almak mümkün görünmemektedir. İster küreselleşmeyi onaylayıcı, isterse reddedici olsun dinsel canlanmayla küreselleşme arasında ilişki ve ilintiler bulunmaktadır.

Ayrıca küreselleşme ile birlikte medeniyetlerin birbirlerini tanımalarının yolunun açılması arasında da olumlu bir ilişki bulunmaktadır. Bu çerçevede denilebilir ki küreselleşme, bir takım olumsuzluklarıyla bir tehdit olabileceği gibi bir fırsat olarak da görülebilmektedir.<sup>35</sup>

Küreselleşme sürecini yaşayan dünyada medeniyetlerin, "medenîlik" temelinde, dinlerin dinlerarası, insanlararası, dindarlararası, kültürlerarası diyalog sağlama yeteneği veya potansiyeliyle zemini oluşturulabilecek karşılıklı iletişim, anlama, empati ve sempati içerisinde diyalog kurmaları sağlanabilir.

Kaldı ki medeniyetlerarası diyalog, küreselleşmeyle birlikte kaçınılmaz bir biçimde kendini adeta dayatmaktadır. Bu durumda yapılacak şey, bilinçli bir biçimde diyalog çalışmalarını yürütmektir.

## 2. 2. MEDENİYETLER

Batı'da 18. yüzyılda türetilmiş olan sivilizasyonun karşılığı olarak medeniyetin, 19. yüzyılda Tanzimat'la birlikte Türkçe'ye geçtiğine ve Akif'in işaret ettiği<sup>36</sup> gibi çok masum bir yerde durmadığına da işaret etmek gerekmektedir. Bir dönem modernleşme, modernizm, batılılaşma ve rasyonelleşmenin anlam içerikleri yüklenen medeniyet, Batı kültürünün dünya üzerinde egemenlik kurma etiği, yani iktidar-istencinin dışsallaşması olarak genişletilebilecek bir yapıya sahiptir. İktidar istencinin kültürün kurumsallaşması, medeniyet ve akla bu şekilde yaygınlaştırılması, dünyanın sömürgeleştirilmesi olarak da görülebilir.<sup>37</sup>

Anlaşılmaktadır ki Batı, medeniyet konusunda biz ve ötekiler ayırımından hareket etmekte ve kendini merkeze koyup özne yaparken diğerlerini de nesne olarak telakki etmektedir.<sup>38</sup>

Küreselleşmede Batı medeniyetinin, özellikle de günümüz itibariyle ABD'nin siyasî, kültürel, ekonomik vb. boyutlarıyla diğer toplumlara yaygınlaştırılması sözkonusu olduğuna göre küreselleşme ile yukarıda işaret ettiğimiz mânâda medeniyet arasında bir paralellik bulunduğu da görmezlikten gelinemez.

Bu noktada "peki öyleyse, medeniyet kavramına kötü mü bakalım veya medeniyet kavramını ret mi edelim?" sorusu anlam kazanmaktadır. Hayır kuşkusuz: Medeniyet, her ne kadar kuşkulu bir takım imalara açık ise de içinde taşıdığı zengin anlam muhtevaları nedeniyle reddedilmesi anlamsız gibi görünmektedir. Tekil olarak medeniyet, kabul edilebilecek bir şey olmamakla birlikte çoğul olarak medeniyetler, medeniyet kavramının olumsuz imaj ve çağrışımlarını gideren bir yapısal özellik arzedebilirler.

<sup>35</sup> Krishan Kumar, *Sanayi Sonrası Toplumdan Post-modern Topluma Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları*, Çev. Mehmet Küçük, Dost Yay. , Ankara 1995, s. 71

<sup>36</sup> Krş. Barlas Tolan, *Toplum Bilimlerine Giriş*, 3. bs. , Adım Yay. , İstanbul 1991, s. 224

<sup>37</sup> G. Stauth -B. S. Turner, *Nietzsche'in Dansı*, Çev. Mehmet Küçük, Ark Yay. , Ankara 1995, s. 93

<sup>38</sup> Ahmed Davutoğlu, "Medeniyet ve Gelecek Perspektifi", *Medeniyetlerarası Diyalog –18-20 Eylül 1998 Diyarbakır-*, Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi Yay. , İstanbul ty. , s. 189

Tıpkı küreselleşme gibi medeniyetler olgusu da sosyolojik anlamda bir gerçeklik olarak vardırırlar ve bu durumda yapılacak olan küreselleşme ve Batı medeniyetinin olumsuzluklarını iyi tespit edip etkisizleştirme çabasına girilerek her halükarda dünya sahnesinde yer almak, yerellikleri ve evrensel değerleri savunmak ve diyaloglar geliştirmektir.

### 2. 3. ÇATIŞMA VE MEDENİYETLERARASI DİYALOG

S. Huntington'un medeniyetler çatışması tezi, medeniyetlerarası çatışma mı yoksa diyalog mu tartışmalarının yapılmasına sebep olmuştur. 11 Eylül 2001 tarihinde Amerika'nın İkiz Kulelerine vurulması olayı ile "medeniyetler arasında gerçekten çatışmalar mı çıkacak?" türünden sorular etrafında aynı minvalde çeşitli tartışmalar yapılmış ve yapılmaya devam edilmektedir.

Esasen çatışma, ilk insandan bu yana insanoğlunun en çok başvurduğu eylemlerden biri olmuştur. Çatışmasız bir tarih tasavvur etmek maalesef mümkün değildir. Bu bağlamda insanlararası, dinlerarası, kültürlerarası, medeniyetlerarası, gruplararası, milletlerarası, toplumlararası çatışma ve savaşlardan bahsedilebilmektedir. Ancak bu, insanlar arasında diyalog olmadığı, olmayacağı, diyalogdan bahsedilemeyeceği anlamına gelmez. Öncelikle Huntington'un tezini hatırlayalım:

Huntington'a göre, özetle bundan sonraki dünya savaşı medeniyetlerarası bir savaş olacak; medeniyet kimliği, gelecekte gitikçe artan oranda önem kazanacak ve dünya büyük ölçüde belli başlı yedi veya sekiz medeniyet arasındaki etkileşimle şekillenecektir. Geleceğin en önemli mücadeleleri, Batı, Konfüçyüs, Japon, İslâm, Hint, Slav-ortodoks, Latin Amerika ve muhtemelen Afrika'dan oluşan sekiz medeniyetin birini diğerinden ayıran kültürel fay kırıkları boyunca meydana gelecektir. Bunun sebeplerini Huntington altı maddede toplamaktadır:

1. Medeniyetler arasındaki farklılıklar, sadece hakiki değil, aynı zamanda temeldirler de.

2. Gittikçe küçük bir yer haline gelen dünyada farklı medeniyetlerarası etkileşimler yoğunlaşmakta ve bu da medeniyet bilincini ve medeniyetlerin kendi bünyelerindeki müşterekliklerin yanısıra medeniyetler arasındaki ayrılıkların farkedilmesini güçlendirmektedir.

3. Ekonomik modernizasyon ve sosyal değişim süreçleriyle sarsılan yerel kimliklerin yerini fundamentalist olmakla nitelenen dinî hareketler doldurmaktadır.

4. Batı bir yandan gücünün zirvesinde olup diğer toplumları etkisi altına alırken bir yandan da Batı dışı medeniyetler arasında yerel kültürlere ve dine dönüş eğilimi artmaktadır.

5. Kültürel özellik ve farklılıklar ekonomik ve siyasal olanlara nispetle daha daha az değişme kabiliyeti gösterir ve bu kültürel özellik ve farklılıklar, daha kolay çatışma alanlarının doğmasında etkin olmaktadır.

6. Din ve kültürün de temelini teşkil eden unsurlardan olduğu ekonomik bölgecilik güçlenmektedir.

Huntington, bütün bu sebep ve zeminlerden ötürü medeniyetler arasında diyalog değil, çatışmanın egemen olacağını, çeşitli tarihsel veri ve örneklerden hareketle savunmaktadır. Ayrıca O, bu çatışmada asıl müsebbiplerin, Batı dışındaki medeniyetler, özellikle de İslâm ve Konfüçyanizm olduğunun altını çizmektedir. Batı'nın diğer toplum, devlet ve medeniyetlerle ilişkileri noktasında bir strateji geliştirmeye

çalıştığı açıkça belli olan Huntington'a göre medeniyetlerarası savaş, Batı medeniyeti ile geriye kalan medeniyetler arasında cereyan edecektir.

Sözün kısası Huntington'a göre medeniyetler arasındaki farklar ciddî ve önemlidir; medeniyet bilinci artmaktadır. Medeniyetler arasındaki mücadele, egemen küresel mücadele tarzı olarak ideolojik ve diğer mücadele biçimlerinin yerine geçecek; mücadele Batı ile Batı dışı medeniyetler arasında olacak; bu mücadelede de asıl eksen, Batı ile özellikle İslâmî-Konfüçyen devletler arasındaki mücadeleye olacaktır.

Şu da ifade edilmelidir ki Huntington, çatışmaya merkezî ağırlık vermekle birlikte O'na göre uzak olmayan bir gelecekte, evrensel bir medeniyet olmayacak ama bunun yerine her biri başkalarıyla beraber yaşamayı öğrenmek zorunda kalacak farklı medeniyetlerden oluşmuş bir dünya olacaktır.

Fakat Huntington, bu zamana kadar geçecek süre içinde medeniyetlerarası çatışmanın olacağını öngörmekten daha öte bir şey yapmak ister gibi bir üslup kullanmakta, yani çatışmanın olacağını değil, adeta olması gerektiğini söylemekte, bu da böyle bir bakış açısının objektif olmadığını ortaya koymaktadır.

"Huntington'un yazısı, bazı sebeplerden dolayı ve özellikle de zamanlaması itibariyle provakatif ve tedirgin ediciydi: Soğuk savaşın hemen bitiminde kaleme alınmıştı. Tam da Demir Perdenin çözülüşü küresel harmoni ve barış vizyonları yarattığı sırada makale dünya toplumuna acı veren derin kırılmalara işaret ederek insanların rahatını kaçıyordu. "<sup>39</sup>

Huntington'un tezine dikkatlice bakıldığında, onun tarih içindeki medeniyet çatışmalarını özenle ve özellikle seçerken medeniyetlerarası diyalog, kaynaşma, müsamaha ve sentez alanlarını yok varsaydığı görülür.<sup>40</sup>

Huntington'un iddiasının aksine bu medeniyetler, Batı medeniyetinin egemenlik alanlarına dahil olmadan önce çok daha müsamahalı ilişkiler içinde bulunuyorlardı. Sözgelimi yaklaşık beş asır aynı hayat alanını paylaşan İslâm medeniyeti ile Ortodoks dünyası 19. yüzyıl Batı medeniyeti egemenliğinin yayılması öncesinde çok daha huzurlu ve barış içinde birlikte varlıklarını sürdürmüşlerdir. Hindistan, İngiliz sömürgeciliğine kadar İslâm ve Hindu medeniyetlerinin çok daha uyumlu ve hoşgörülü bir medeniyet ilişkisine tanık olmuştur. Endülüs, İspanyol barbarlarının yıkımına kadar Müslüman, Hıristiyan ve Yahudi kültürlerin dinamik bir tarzda alış-verişte buldukları bir medeniyetler bileşkesini asırlar boyu sürdürmüştür.<sup>41</sup>

Ayrıca tarihte ve bugün, medeniyetler bünyesi içinde yer alan devlet, toplum ve kültürlerin birbirleriyle savaştıkları da bilinmektedir. "Çin ve Vietnam, Vietnam ve Kamboçya, Kuzey ve Güney Kore, Çin ve Japonya vb. gibi Konfüçyüs inancı etrafında şekillenen devletler arasındaki savaşları dün gibi hatırlıyoruz. Aynı şekilde Ortadoğudaki Arap devletleri arasında sürekli bir çatışma, Cezayir ve Fas, Cezayir ile Libya, İran ile Afganistan vs. arasında büyük gerilimlere ve İran ile Irak, Irak ile Kuveyt arasında savaşlara şahit oluyoruz. Diğer yandan genel anlamda aynı medeniyete mensup Afrika halkları arasında sık sık savaşlar yaşanıyor. "<sup>42</sup>

<sup>39</sup> Fred Dallmayr, "Medeniyetler Çatışmasının Ötesinde", Medeniyetlerarası Diyalog –18-20 Eylül 1998 Diyarbakır-, Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi Yay. , İstanbul ty. , s. 69

<sup>40</sup> Ahmet Davutoğlu, "Fukuyama'dan Huntington'a Bir Bunalımı Örtme Çabası ve Siyasi Teorinin Pragmatik Kullanımı", Medeniyetler Çatışması, Der. Murat Yılmaz, 3. bs. , Vadi Yay. , Ankara 2000, s. 371

<sup>41</sup> "Aynı m. ", s. 373

<sup>42</sup> Graham E. Fuller, "Medeniyetler Çatışması", Medeniyetlerarası Diyalog –18-20 Eylül 1998 Diyarbakır-, Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi Yay. , İstanbul ty. , s. 61

Esasen savaş ve çatışmaların temeline inildiğinde orada bizzat medeniyetin bulunduğunu söyleyebilmek çok zor görünmektedir. Medeniyetin çatışmanın sebebi veya kaynağı değil, aracı olduğunu, belli insanlar, liderler, güçler veya devletler tarafından çatışmanın aracı haline getirildiğini söylemek, daha doğru bir tespit gibi görünmektedir.

Denilebilir ki küreselleşen dünyada medeniyetlerarası diyalogun çatışmayı incelemesi doğaldır. Çatışmadan çok diyalog imkanları ve gerekçeleri bulunmaktadır.

Küreselleşme, bütün olumsuzluklarıyla birlikte, medeniyetleri uzaklaştırmaktan çok mecburen de olsa yakınlaştırmaktadır. Bu bağlamda günümüz dünyasında küreselleşme süreci ile, ekonomi ve kültürler arasında gözlemlenen türden hızlı bir entegrasyon süreci ile birlikte, medeniyetler arasındaki sınır hatlarının birbirine karıştığı, eski medeniyetlerin artık dağıldığı ve dolayısıyla bugün tanık olunan şeyin, medeniyetlerarası çatışmanın değil, olsa olsa medeniyet olgusunun kendisinin erimesi olduğu da iddia edilmiştir.<sup>43</sup>

## 2. 4. MEDENİYET VE ŞİDDET

Medeniyetlerarası çatışma tezini eleştirirken medeniyet-şiddet ilişkisine değinmek işlevsel olabilir.

Esasen çatışmanın veya savaşın temelinde genellikle sahip olmak, iktidar olmak, güç elde etmek, saldırıları önlemek ve savunmak yatmaktadır. Bu kaynaklardan gelen çatışma bir şiddet biçimi olduğu için şiddet-medeniyet ilişkisine de bakmak gerekmektedir.

Şiddet, genel anlamda her türlü kabalığı, sertliği, yumuşak karşıtlığını, zarar vermeyi, hak çiğnemeyi ifade etmektedir.<sup>44</sup> Şiddette saldırganlığın varlığı sözkonusudur. Şiddet fiziksel olabildiği gibi psikolojik ve sembolik veya metaforik de olabilir.<sup>45</sup>

Salırganlığın insanda doğal bir dürtü olup olmadığı konusunda çeşitli görüşler ileri sürülmüştür.<sup>46</sup> Fakat salırganlığın insanda doğal bir dürtü olduğu görüşü, tartışmalı bir görüştür. İnsanda doğuştan doğal olarak var olanın, salırganlık dürtüsü değil, tehlikeye karşı savunmaya geçme dürtüsü olduğu görüşü daha tutarlı görünmektedir. Durum bu ise, insanlar, toplumlar, devletler, kültürler ve medeniyetler arasındaki çatışmaları neyle izah etmek gerek? Her halükârda şiddet eylemciliğinin insanın doğuştan gelen bir özelliği olmadığı<sup>47</sup> söylenebilir. Şiddetin, şiddet eylemlerinin, çeşitli psikolojik, sosyolojik, siyasal, kültürel vb. sebep ve boyutlarından bahsedilebilir. Sonuçta çatışma, insanların yaptıkları pek çok davranışlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Ve salırganlığı besleyen de çatışmalardır.<sup>48</sup>

<sup>43</sup> Elizabeth Özdalga, "Medeniyetlerin Sonu", Medeniyetlerarası Diyalog –18-20 Eylül 1998 Diyarbakır-, Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi Yay. , İstanbul ty. , ss. 159-163

<sup>44</sup> Bkz. Yavuz Erten-Cahit Ardalı, "Salırganlık, Şiddet ve Terörün Psikososyal Yapıları", Cogito, Kış-Bahar, 1996, s. 143

<sup>45</sup> A. e. , ss. 33-46

<sup>46</sup> Y. Erten-C. Ardalı, age., ss. 143-163; Konrad Lorenz, "Salırganlığın Spontanlığı", Çev. Müjgan Şahinoğlu, Cogito, Kış-Bahar 1996, ss. 165-168; İbrahim Balcıoğlu, Şiddet ve Toplum, Bilge Yay. , İstanbul 2001, ss. 36-47

<sup>47</sup> A. e. , s. 37

<sup>48</sup> Norbert Elias, "Şiddet ve Medeniyet: Fiziki Şiddet Üzerindeki Devlet Tekeli ve Bunun İhlali", Çev. A. Çiğdem-L. Köker, Sivil Toplum ve Devlet, Der. John Keane, Ayrıntı Yay. , İstanbul 1993, s. 197

Şiddetin medeniyetlere ilişkin boyutlarına gelince, konumuz bağlamında şu kadarına işaret edelim ki çağdaş Batı medeniyetinin şiddet konusunda güven verici olmaktan uzak olduğu ve Batı modernizminin şiddeti de kendi içinde taşıdığı söylenebilir. Dünyanın çeşitli coğrafyalarında meydana gelen savaşlarda Batı'nın başat rolü ve çifte standart görünümü düşünüldüğünde bu durum anlaşılabilir.

Ayrıca günümüzde her devlet, hatta her medeniyetin, bu arada Batı medeniyetinin kendi içinde bir bakıma medenileşmiş, ince, narin, şiddet dışı davranışlar varken veya bu davranışlara oranla şiddet düşük yoğunluklu iken, medeniyetlerarası veya uluslararası arenada şiddetin daha etkili olduğu görülmektedir.<sup>49</sup>

Aslında Huntington da kavga ve şiddetin aynı medeniyet dairesindeki devlet ve gruplar arasında da meydana geleceğini, ancak bunun medeniyetlerarası olandan daha az ve ciddi olacağını ileri sürmektedir.

Fakat belirtmek gerekir ki medeniyetlerin, medeniyetin anlam içeriğindeki medenîliği esas almaları ve dinlerin insanların şiddet aracı yapılmaması durumunda dinlerin ve medeniyet birikimlerinin katkılarıyla, medeniyetler arasında şiddetin ve bu arada çatışma veya savaşın yerine -devletler, gruplar veya milletler arasında olsa bile- diyalogun kurulması, tarihin de tanıklık ettiği gibi mümkündür ve de gereklidir.

Bu bağlamda medeniyetlerarası diyalogda dinin yeri üzerinde durmak yararlı olabilir.

## 2. 5. KÜRESELLEŞME, MEDENİYETLERARASI DİYALOG VE DİN

Küreselleşme çerçevesinde medeniyetlerarası diyalog fenomenine yaklaşırken -dine dayalı medeniyetlerin var olup olamayacağı<sup>50</sup> tartışmasına girmeden-, dinin merkezi ağırlık noktasını oluşturduğunu<sup>51</sup> görmezlikten gelmek mümkün değildir. Yirminci yüzyılın ilk yarısında sekülerleşme teorisyenleri tarafından dillendirildiği gibi dünyanın büyüünün bozulmadığı, dünya toplumlarının gittikçe dünyevileşmediği ve gittikçe de dinin toplum sahnesinde geri plana düşmeyeceği, aynı yüzyılın ikinci yarısından itibaren anlaşılmaya başlanmış ve bugün itibarıyla de iyice anlaşılmış bulunmaktadır. Özetle denilebilir ki modernleşme ile birlikte sekülerleşmenin toplum katmanında egemen olacağı tezi yanlışlanmıştır. Sekülerleşme etkili olsa bile büsbütün sekülerleşmiş bir dünyada yaşadığımız doğru değildir.<sup>52</sup> Huntington'un da zikrettiği gibi dünyanın sekularizasyondan uzaklaşması, yirminci yüzyılın sonlarındaki hayatın egemen gerçeklerinden biridir.<sup>53</sup> Dinin dönüşü, Tanrı'nın intikamı, Tanrı'nın rövanşı,

<sup>49</sup> "Aynı m. ", s. 201

<sup>50</sup> Bkz. Binnaz Toprak, "Medeniyetler, Din ve Çatışma", Medeniyetlerarası Diyalog –18-20 Eylül 1998 Diyarbakır-, Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi Yay. , İstanbul ty. , ss. 132-137

<sup>51</sup> M. G. S. Hodgson, age., ss. 26, 27

<sup>52</sup> Bkz. Peter L. Berger, "Secularism in Retreat", National Interest, Kış, 1996/1997, ss. 3-12; P. L. Berger, "From the Crisis of Religion to the Crisis of Secularity", Religion and America: Spirituality in a Secular Age, Ed. M. Douglas-S. M. Tipton, Beacon, Boston 1983, ss. 14-24; Jeffrey K. Hadden, "Toward Desacralizing Secularization Secularization Theory", Social Forces, cilt: 65, Yıl: 1987/3, ss. 587-611; Robert N. Bellah, *Beyond Belief, Essays on Religion in a Post-Traditional World*, Harper-Row, New York 1970, ss. 237-257; Rodney Stark, "Secularization, R. I. P. ", The Secularization Debate, Ed. W. H. Swatos-D. V. A. Olson, Rowmon-Littlefield, New York 2000, ss. 41-66; William H. Swatos-Kevin J. Christiano, "Secularization Theory: The Course of a Concept", The Secularization Debate, Ed. W. H. Swatos-D. V. A. Olson, Rowmon-Littlefield, New York 2000, ss. 1-20; David Martin, "The Secularization issue: prospect and retrospect", The British Journal of Sociology, Çslt: 42/3, Eylül 1991, ss. 465-474; Roberto Cipriani, *Sociology of Religion*, İngilizce'ye Çev. Laura Ferrarotti. Aldine De Gruyter, New York 2000, ss. 167-179

<sup>53</sup> Hungtinton, "a. g. m. ", tümü

kutsalın dönüşü gibi ifadelerle tespit edilen dinî canlanmanın, etkili bir şekilde gerçekleşmekte olduğu söylenebilir.

Bu tespiti yaptıktan sonra sosyal bilimcilerin, özellikle de sosyologların da ifade ettikleri gibi dinin, en önemli işlevlerinden birinin çatışma değil, diyalog, toplumsal bütünleştirme, kaynaştırma, uzlaştırma olduğunu<sup>54</sup> hesaba katarak küreselleşmenin olumsuz ve yıkıcı etkilerini etkisizleştirmede ve medeniyetlerarası diyaloğun geliştirilmesinde başat bir rol oynayabileceği söylenebilir. Esasen dinlerin evrensellik özelliği ve iddiaları da bunu doğrulayacak niteliktedir. Huntington'un da ifade ettiği gibi, din, "medeniyetleri birleştiren, milli sınırları aşan bir kimlik ve ümit temeli sağlıyor."<sup>55</sup>

Dinler, evrensellik özellikleriyle küreselleşmenin olumsuzluklarını ortadan kaldırılabılır, modern seküler değerlerin parçalayıcı, çatışmacı, kavgacı nitelikleri yerine barışçı, gerçekliği meşrûlaştırıcı, bütünleştirici, ortak-genel geçer ilkeler getirici ve diyalog oluşturmaya nitelikleriyle medeniyetlerarası diyalogta etkin bir işlevselliğe sahip olabilir.

Dinin güçlü sosyal etkinliğine bakıldığında, dinin yok sayıldığı veya belli özel alanlara sıkıştırılmak istendiği ya da dikkate alınmadığı bir küresel dünyada diyaloğun gerçekleşmesi, olumlu sonuçlar getirmesi olası görünmemektedir.

Kaldı ki sosyolojik olarak konuşmak gerekirse, medeniyetlerin en önemli temel unsurlarından birinin din olduğu söylenebilir. Bünyesinde dinin olmadığı bir medeniyetin varlığından bahsetmek çok zordur. Kültür ve medeniyetlerin farklılaşmalarında, din farklılıklarının rolü ve etkisi görmezlikten gelinemeyecek kadar açıktır.<sup>56</sup> Farklı dinlere sahip olan toplumların aynı medeniyet çatısı altında bulunmaları, aynı medeniyet paylaşımları,<sup>57</sup> sosyal gerçeklik açısından çok tartışmalı olmakla birlikte farklı medeniyete mensup insanların veya farklı medeniyetlerin, dinlerinin aktif rolleriyle diyalog geliştirebilmeleri, birbirleriyle, anlama düzleminde iletişim kurabilmeleri mümkündür.

Ayrıca bu noktada dinin globalleşme çerçevesindeki durumu veya konumu üzerinde de durulmalıdır. Globalleşme etrafındaki tartışmalarda dinin konumu, genellikle ihmal edilse de son zamanlarda ele alınmaya, gözlemlenmeye başlanmıştır. Evrensel dinler açısından globalleşmenin önemli anlamlar taşıdığı bilinmektedir.

Fonksiyonel din kavramı açısından konuya yaklaşıldığında dinin, özellikle sosyal kontrol, anlam problemi, meşrûlaştırma ve sosyal bütünleşme gibi belli bir takım hususlar bağlamında, küreselleşmede, dünya toplumlarının globalizasyonunda olmazsa olmaz bir boyut olduğu görülmektedir. Bu perspektiften, Roma Katolik Kilisesi ve İslamî organizasyonlardan Batı Budist gruplar ve Pentecostal hareketlere kadar çeşitli dinsel grupların globalizasyon süreciyle ilişkileri dikkatlerden kaçmamaktadır.

Evrensel dinlerin, evrensellik özelliklerinden yardım alarak, dünya çapında çeşitli isimler altında örgütlendikleri, teknolojinin imkanlarından sonuna kadar faydalanarak bütün bir dünyada faaliyetler yürüttükleri gözden kaçmamaktadır. Bu bağlam-

<sup>54</sup> Bkz. Emile Durkheim, *Din Hayatının İbtidâî Şekilleri*, Çev. Hüseyin Câhid, c. 1-2, Tanin Matbaası, İstanbul 1923; Peter L. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, Çev. Ali Coşkun, İnsan Yay., İstanbul 1993; P. L. Berger, "Dini Kurumlar", *Toplumbilimi Yazıları*, Çev. Adil Çiftçi, Anadolu Yay., İzmir 1999, ss. 71-136

<sup>55</sup> "Aynı m.", tümü

<sup>56</sup> A. Küçük, "Dinlerarası Diyaloğa Niçin İhtiyaç Vardır?", *Dini Araştırmalar*, c. 1, Sayı: 1, 1998, s. 35

<sup>57</sup> Bkz. Z. Gökalp, age., ss. 236-237, 248-251 vd.

da The World Parliament of Religions, the Vishva Hindu Parishad (Dünya Hindu Organizasyonu), the Church of Scientology gibi organizasyonlar zikredilebilir.<sup>58</sup> Ayrıca çeşitli dinî demek veya vakıfların ulusal ve yerel sınırları aşarak dünya çapında kültürel, ekonomik vb. faaliyetler yürüttükleri de bilinmektedir.

Dünya dinlerinin evrenselliği, küreselleşme çerçevesinde en çok gündeme alınan ve tartışılan hususlardandır. Bilindiği gibi evrensel dinler, zaten bütün insanlığı, bütün bir dünyayı, dünya toplumlarının tamamını muhatap alan, tüm dünyaya hitap eden, bütün insanlığa mutluluk çağrısı yapan dinlerdir. Dolayısıyla küreselleşme, kelimenin evrensellik anlamında yeni bir şey değildir. Ancak tabii ki küreselleşme, evrensellik anlamının ötesinde başka anlamlar ve imalar da taşımaktadır. Başka bir ifadeyle dinlerin evrenselliğiyle modern küreselliğin evrensellik anlayışı aynı değildir; dünya dinlerinin evrensel anlamında globallik iddiaları ile globalizmin globallik iddiası aynı anlam içeriklerine ve aynı fiilî duruma sahip değildir.<sup>59</sup> Tarihsel olarak ikisinin benzeştiği, hatta örtüştüğü durumlar olsa bile, globalizmin insanlar için büyük olumsuz imalar taşıdığı bilinmektedir.

Her hâlükârda küreselleşme, dünya dinlerinin evrensellik özelliklerinin daha bir güçlenmesinde etken olabilmektedir. Küreselleşmenin sosyal, siyasal, kültürel, ekonomik vb. hemen hemen bütün boyutlarında dinler, var olabilmekte, varlık gösterebilmektedirler. Küreselleşmenin, sosyal hayatın çeşitli yönlerini içine alması ölçüsünde -uzmanlaşma ve kurumsallaşmayı ortadan kaldırmaksızın- dinlerin de hayatın çeşitli yönleri üzerinde etkili olacağı veya olabildiği söylenebilir.

Ayrıca küreselleşmeye paralel veya tepkisel olarak yerelleşmenin kendini daha güçlü bir biçimde gösterdiği durum veya yerlerde dinî canlanmanın varlığından da söz edilebilir. Dinin, insanların sosyal kimliklerinin oluşumunda, hatta yerel ve millî kimliklerin oluşumunda etkili bir işleve sahip olduğu hesaba katıldığında küreselleşmeye tepkisel durumlarda dahi dinin sahneye çıkabildiğinden bahsedilebilir.

Bu noktada bütün bu söylenenler de göz önünde tutularak denilebilir ki globalleşmenin olumsuzluklarının nötürlenmesinde ve medeniyetler arasında diyalogun tesis edilmesinde dinler, önemli bir donanım ve potansiyele sahip oldukları gibi bugün itibarıyla teknoloji, özellikle de iletişim teknolojilerinden de yararlanarak işlevsel olabilirler.

Din-küreselleşme ilişkileri çerçevesinde işaret edilebilecek hususlardan biri de dinsel çoğulculuktur. Gerek dinlerdeki hoşgörü, diyalog gibi özelliklerle, gerekse küreselleşme sürecinin, çok dinliliğin vb. etkisiyle bir dinsel pluralizm söyleminin oluştuğundan söz edilebilir. Bilindiği gibi dinî çoğulculuk, çeşitli süreç veya faktörlerin etkisiyle ortaya çıkmış bir fenomen olarak, toplum içinde var olan çeşitli dinî inanç ve görüşlerin serbestçe ifade edilebilmesi özgürlüğü, dinî farklılıkların hoşgörüyle karşılanması, farklı dinî grupların özgürce varlık gösterebilmelerine rıza ile bakılması anlamında kullanılmaktadır. Globalleşme süreci içinde bir global din, tek bir dinsel vizyon, tek bir dinsel dünya görüşü imkansızdır. Fakat dinlerin, bir çoğulcu bakış ürettiklerinden ve dinsel grup veya hareketlerin çoğulculuk söylemiyle diyalog, barış ve hoşgörüden bahsettiklerinden söz etmek mümkündür. Bugün dinî ifadenin modern ve global formunun, büyük bireyselleşmişlik ve özelleşmişlikler içerdiği, bir

<sup>58</sup> P. Beyer, "Globalization", <http://aix1.uottawa.ca/pbeyer/globalization.htm>, 2002

<sup>59</sup>Bkz. Bryan S. Turner, *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*, Çev. İbrahim Kapaklıkaya, Anka Yay. , İstanbul 2002, ss. 26, 129-130



görünmez din<sup>60</sup> anlamı ihtiva ettiği düşünülerek dinin çoğulculuğa elverişli olduğu da söylenebilmektedir.<sup>61</sup>

Her ne kadar toplumların dinlerinin tarihine bakıldığında, pek çok hoşgörüsüzlük örneğiyle karşılaşmak ve bu çerçevede, farklı dinlerin birbirleriyle, hatta bir din mensuplarının kendi aralarında pek çok çatışma, hatta savaş örnekleriyle yüzyüze gelmek mümkünse de yine dinlerin hoşgörü kaynakları oldukları ve pek çok hoşgörü örnekleri sergiledikleri de bilinmektedir.

Bugün görülebilmektedir ki globalizasyon, içinde dinin daha çoğulcu ve aynı zamanda daha birlik olduğu şartları oluşturmaktadır. Dinde lokal ve global, evrensel ve özgül, dinî formların aralarında salındığı zıt kutuplar değillerdir. Lokal din, global kontekste referansla var olmakta, global din veya global dinsel ifade biçimleri de lokal görünümüleri içermekte veya onların ifadesi olmaktadır.<sup>62</sup>

Şu halde dinler bu özellikleriyle ele alındığında, globalleşme içinde önemli fonksiyonlara sahip oldukları ve en önemlisi de medeniyetlerarası diyalogda başat roller icra edebilecekleri görülebilmektedir.

## 2. 6. KÜRESELLEŞME, ORYANTALİZM VE DİYALOG

Oryantalizm, medeniyetlerarası diyalogta sıklıkla gündeme getirilen güven zedeleyici unsurlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Oryantalizmin olumsuz imajı ve boyutları, ister istemez küreselleşme ile birlikte düşünüldüğünde diyalog istek ve çalışmalarında tereddütlere sebep olmaktadır. Küreselleşmede Batı'nın, en başta da Amerika'nın merkez olması, küreselleşmenin acaba oryantalizmin ve dolaşısıyla da emperyalizmin kılık değiştirmiş bir biçimi mi olduğu türünden soruların sorulmasında etken olmaktadır.

Nasıl düşünülürse düşünülün, nasıl ilişkilendirilirse ilişkilendirilsin, her halükarda küreselleşmeyle yüzleşmek, hesaplaşmak, yapılabildiği oranda onun ipini ele almaya çalışarak zararlı etki, sonuç ve boyutlarıyla mücadele etmek, hele hele İslam'ın sömürgeci ve de occidentalism olmayan evrensellik ilkesinden yardım alarak insanlığa onu yıpratmayan, ezmeyen bir küresellik kazandırmak mümkün olabilir.

## 2. 7. 11 EYLÜL OLAYI VE DİYALOG TARTIŞMALARI

11 Eylül 2001'de Amerika'da İkiz Kulelere vurulması olayı, Huntington'un çatışma tezini, çatışmacı söylemleri, terörizmi, "medeniyetlere yönelik terörizmi", global, uluslararası terörü, dinlerarası savaşı, "Haçlı Savaşlarını", İslâm-Hıristiyan çatışmasını, mehdiciliği veya mesiyанизmi, "kıyametçi teorileri" ve bunlara paralel olarak tabii ki medeniyetlerarası ve dinlerarası diyalogu dünya gündeminin başat maddesi haline getirmiştir.

Konumuzla bağlantılı olarak konuşmak gerekirse, 11 Eylül Olayı, medeniyetlerarası çatışmacı söylemlerin geçerliliği ve meşrûiyeti noktasında malzeme olarak değerlendirilmeye çalışılmış ve gerçekte 11 Eylül'ü müteakip gerçekleşen

<sup>60</sup> Thomas Luckmann, *The Invisible Religion*, 2. bs. , The Macmillan Company, New York 1972

<sup>61</sup> P. Beyer, "Globalization", <http://aix1.uottawa.ca/pbeyer/globalization.htm>, 2002; Frank J. Lechner, "Globalization", *Encyclopedia of Religion and Society*, Ed. William H. Swatos, AltaMira Press, London-Yeni Delhi 1998, s. 209

<sup>62</sup> "Aynı m. "

bir dizi olay da çatışmacı anlayışları haklı kılacak bir zeminin oluşturucusu olarak görülmüşlerdir.

ABD'nin 11 Eylül'ün hemen akabinde resmi ağzı, bilindiği gibi neredeyse İslâm terörizmi, Hıristiyan-Müslüman çatışması, Doğu-Batı medeniyetlerinin savaşı, "Haçlı Seferi"nin başlatılması gibi ifadelerde yoğunlaşmıştır. Bu söylem sonraları yumuşatılmış olmakla birlikte olaydan yine İslam coğrafyasının bir parçası sorumlu tutulmuş ve bilindiği üzere Afganistana karşı bir "operasyon" düzenlenmiştir.

Afganistan'dan sonra ABD, sorumlular arasında gördüğü Irak, İran ve Kuzey Kore üzerinde odaklaşmış bulunmaktadır.

Şöyle veya böyle 11 Eylül'le birlikte bir çatışma zemini oluşturulmuş ve fiilen bir operasyon da yapılmıştır. Ancak bu olayların üzerinden biraz zaman geçtikçe, daha sakin bir yaklaşım sergilenmeye ve aslolanın çatışma değil diyalog olduğu; terörün aslında "medeniyet"e yapılmış bir saldırı olduğu, terörizmin globalleştiği ve bu globalleşen teröre karşı global savaş yürütmek gerektiği, terörün şu veya bu dinle ve dolayısıyla İslâm'la özdeşleştirilemeyeceği, dinlerde aslolanın bütünleştirme, kardeşlik ve diyalog olduğu vurgulanmaya başlanmış ve bu çerçevede de çeşitli resmî ve gayri resmî girişim ve faaliyetlerde bulunulmuştur.

Ancak belirtilmelidir ki olaylara, yapılan operasyonlara ve ortaya konan söylemlere nesnel, tarafsız bir biçimde bakıldığında Amerika ve Avrupa'nın diyalog dilendirmelerinde dahi egosentrik bir tutum, kompleks ve tek medeniyet anlayışıyla hareket ettiği gözden kaçmamaktadır. Bu durumun medeniyetlerarası diyalog çabalarını olumsuz yönde etkileceği açıktır.

## **2. 8. İSTANBUL MEDENİYETLERARASI DİYALOG FORMU VE DİYALOGÇU SÖYLEM**

Türkiye'de daha önceki tarihlerde gerek İstanbul ve gerekse Diyarbakır'da, özellikle akademik ve entelektüel düzlemde çeşitli önemli dinlerarası, kültürlerarası ve medeniyetlerarası diyalog toplantıları yapılmış olmakla birlikte dünya çapında ses getiren en önemli toplantı İstanbul'da AB-İKÖ Ortak Formu adı altında yapılanıdır. Türkiye'nin resmî çabaları, özellikle de Dış İşleri'nin öncülüğünde Avrupa ve İslam dünyasından 70'in üzerinde ülkeden temsilcilerin katılımlarıyla 12-13 Şubat 2002'de İstanbul'da Çırağan Sarayı'nda gerçekleştirilen mezkur toplantı, medeniyetler buluşması veya medeniyetlerarası diyalog formu gibi adlarla da isimlendirmiştir.

Bu buluşmada gerek devlet adamları, gerekse düşünürlerde egemen söylem, medeniyetlerarası çatışmanın suni olduğu, aslolanın ise diyalog olduğu biçiminde olmuştur.

İfade edilmelidir ki bu toplantının yapıldığı günlerde ABD'nin Irak'a vurmaları ihtimalinin güçlü olması sözkonusuydu ve İran ile Kuzey Kore de Amerika'nın hedefleri durumundaydı. Ayrıca global terörle mücadele adına İsrail var gücüyle Filistinlilere vuruyor, Rusya Çeçenlere vuruyor, Çin müslümanlara, özellikle Doğu Türkistan halkına vurmaya devam ediyordu.

İstanbul buluşmasında Avrupalıların bu konulara temas etmemeleri, bunları masaya yatırmamaları, buluşmanın, Avrupa ile İslam ülkeleri arasında diyalog değil de Avrupa merkezli bir monolog olduğu biçiminde bir takım yorumların konusu olmasına neden olmuştur.

Fakat her halükârda böyle bir toplantının resmî düzeyde hem de İstanbul'da yapılmasının, diyalog adına önemsenmeyecek bir konu olmadığı, diyalogçu söylem adına küçümsenemeyecek çok önemli sembolik anlamlar taşıdığı açıktır.

### 3. SONUÇ VE ÖNERİLER

Bugün küreselleşmeden ayrı değerlendirilemeyecek olan medeniyetlerarası diyalog, medeniyetler çatışması tezlerine rağmen öne çıkmakta, uluslararası, dinlerarası ve medeniyetlerarası düzlemde çeşitli çabaların, toplantıların, hareketlerin merkezî konusunu teşkil etmektedir.

Bu derece önemli bir olay olarak kendini gösteren medeniyetlerarası diyalogun gerçekleşmesinin her halükârda bir takım öngereklilikleri bulunmaktadır. Bu gereklilikler çerçevesinde şu önerilerde bulunmak mümkündür:

1. Medeniyetlerarası diyalogun en önemli şartı, öncelikle her medeniyetin ve bu arada İslâm medeniyetinin kendi içinde kapsamlı ve derinlikli bir diyaloga gitmesi, şiddet ve çatışmaya meydan verecek tutum ve davranışlardan kaçınmasıdır.

2. Diyalog ilişkilerinde, siyasî, kültürel vb. gizli bir takım gayeler güdülmemeli, ölçü samimiyet, güven ve içtenlik olmalıdır. Diyalog ilişkilerinde objektif olmalı, tarafsızlığı mümkün mertebe elden bırakmamalıdır.

3. Açıklık ve şeffaflık ilkesiyle hareket edilerek amaç karşılıklı konuşarak tanışma ve anlaşmanın zeminini hazırlamaya gayret etmek olmalıdır. Bu ilke çerçevesinde öncelikle medeniyetler, cemaatler, kültürler tanınmalıdır. Yani medeniyetler, öncelikle birbirlerini tanımaya çalışmalıdırlar. Ayrıca kritik düzeyde ve eksiztansiyel düzeyde diyalog kurulmalıdır.<sup>63</sup>

4. Diyaloglarda toleransın da ötesine geçecek biçimde içtenlikli ilişkiler geliştirilmelidir.

5. Diyaloglarda aşağılık, büyüklük, üstünlük gibi bir takım komplekslerden uzak bir biçimde gayet kendinden emin ve mütevazî bir tavır ortaya konmalıdır.

6. Diyalogun gerçekleşebilmesi için farklılıkların kabul edilmesi şarttır. <sup>64</sup> Farklılıklar kabul edilmeli, benzerlikler vurgulanmalıdır. Diyalog, zaten farklılıklar gerçeğinden doğmaktadır. Herkes aynı şekilde düşünüp yaşasaydı diyaloga gerek kalmazdı. Şu halde diyalogun gerçekleşmesi için tarafların birbirlerini var kabul etmeleri zorunludur.

7. Çoğulcu bakış açısının ilişkilere egemen olması gerekir.

8. Diyalog sürecinde bütün medeniyet mensupları, özellikle insan hakları konusunda çifte standart bir yaklaşımı terkederek herkese karşı eşit muamelede bulunmayı ilke edinmelidirler.

9. Diyalog çalışmalarını uzman kişi ve kadrolar yürütmelidir.

10. Diyalog çalışmaları, hiçbir surette istismara konu edilmemelidir.

11. Diyalog çalışmalarının da tarafların birbirlerine güven vermeleri bir zorunluluk olup özellikle Batı, medeniyeti batılılaşmayla, batı kültürünü empoze etmeyle özdeşleştirmedine dair güvence vermelidir. Diyalog, tarafların birbirlerinin varlıklarını kabullenmeleriyle olabilecek bir şeydir. Empoze yoluyla diyalog ve barışın ger-

<sup>63</sup> M. Aydın, "Medeniyetler Çatışmasını Tartışmak", ss. 35-42

<sup>64</sup> Mithat Baydur, "Küreselleşme ve Sivil Din", *Medeniyetler Çatışmasından Diyaloga*, Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yay. , İstanbul 2000, ss. 99-104

çekleşmesi mümkün değildir.<sup>65</sup> Bu bağlamda işaret edilmelidir ki diyalog çalışmalarının başarılı olması ve mesafe kat etmesi için Batı ve ABD, küreselleşmenin, oryantizm ve emperyalizmin yeni bir versiyonu olmadığını ispat etmelidir.

12. Buna bağlı olarak diyalogun gerçekleşmesi için Batı, kendisinden başka da medeniyetler olduğu gerçeğini gözardı etmeyerek onlarla eşit şartlarda yüzyüze gelmeli, küreselleşmenin desteğinde kendi değerlerini diğer medeniyetlere dayatmamalıdır. Diyalog, ancak eşitlik anlayışı çerçevesinde olabilir.

13. Medeniyetlerarası diyalogun gerçekleşmesinde önemli hususlardan biri de medeniyetler alanında ortak çalışmaların, medeniyetler çalışmalarının yapılmasıdır.

14. Medeniyetlerarası diyalogda en önemli şartlardan biri de, medeniyetlerin en önemli unsurlarından olan dinlerin medeniyet kurma ve diyalog oluşturma potansiyellerinin önünün açılmasıdır. Kaldı ki medeniyetlerarası diyalogun sürdürülmesinde dinlerin bütünleştirici işlevi dikkate alındığında dinlere büyük bir ihtiyaç bulunduğu anlaşılmaktadır.

15. Diyalogda en önemli hususlardan, belki de ilk sıralarda yer alması gereken maddelerden bir diğeri de medeniyet mensuplarının birbirlerini tanımlamada kullandıkları kavram veya ifadeleri yeniden gözden geçirmeleri, iki dillilikten çıkarak hem kendi içlerinde hem de kendi aralarında birbirleri için kullandıkları ifadelerin tutarlı ve yapıcı olmasına dikkat etmeleri hususudur.

<sup>65</sup> A. Davutoğlu, "Medeniyet ve Gelecek Perspektifi", s. 196

## AHÎLİĞİN TASAVVUFÎ BOYUTU VE ŞANLIURFA' DA AHÎLİK İZLERİ

Ali TENİK\*

### MYSTICAL DIMENSION OF AKHILIK AND ITS INFLUENCE IN SANLIURFA

In the 13<sup>th</sup> century, people living in Anatolia faced two main problems: First political chaos, second Monghol invasion, which caused unrest in society. People tried to overcome this problem by revitalizing mystical aspects of Islam. Sufis who came from abroad played crucial role in the political life of the society. Akhi Evran, who was educated in Sufi path, contributed to the education of those who were dealing with business. The system of Akhilik became one of the important factors in the life of Anatolian people.

Akhilik had been active in Sanlıurfa for six centuries. It is still possible to see the traces of this institution in the shopping centers of Sanlıurfa, namely in Eskiciler Pazarı, Sipahi Pazarı (Halı pazarı) and Göncüler Çarşısı. It is observed that moral values of the businessmen in these shopping centers still differ from those of others in the city.

### Giriş

Tasavvuf toplumsal, kültürel, estetik ve bilimsel boyutları olan bir gerçektir. Tekke, zâviye, dergâh ve hânkâh isimleriyle bilinen sūfî merkezleri, özgür bir rûh ve hayat boyu devam eden eğitim yuvaları oluşturmuşlardır. Bu merkezler, sadece manevî eğitim hizmeti vermemişler; aynı zamanda içinde yaşadıkları toplumların örf ve adetleri gibi yüksek değerlere hizmet ederek; birer kültür ve entelektüel düşünce merkezleri olmuşlardır. Bunun en güzel örneğini yıllardır ülkemizde büyük bir sanat icra eden Mevlevî tarîkatı ve benzeri topluluklar vermektedir. Osmanlılar döneminde yüzyıllar boyunca Mevlevî tekkeleri, hat, desen, klasik müzik ve edebiyatta en ince örnekleriyle toplumun kültürüne büyük katkılarda bulunmuştur. Mevlevî tekkeleri, Arapça, Farsça hatta bazen İtalyanca olmak üzere yabancı diller öğretmiştir.<sup>1</sup>

\* Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. alitenik@hotmail.com

<sup>1</sup> Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, İstanbul 1953, s. 441 vd.

Onlar, ayrımcılıktan uzak bir düşünceyle, tasavvufî felsefeden aldıkları enfüsî ve âfâkî dinamiklikle engin bir sanat anlayışı geliştirmişlerdir. Mevlânâ'nın dediği gibi, sûflerin hayatında, atalet yerine mücadele ve azim vardır. Onlar, insanlara ilâhî aşk ve gönül zenginliği ile sevgi üzerine temellenmiş bir hayat sunmuşlardır. Diğer dinlerin mistik anlayışlarında olduğu gibi, tenhalara çekilerek münzevî bir yaşam sürdürmemişlerdir.<sup>2</sup>

Sûflerin irfanî düşüncesinde, insan sanatkârdır. Bu anlayışa göre insan Allah'ın suretinde yaratılmıştır. Bu da ilâhî isimlere ve sıfatlara mazhar olmak demektir. Bu ilâhî sıfat ve isimlerin hakikatleri, özlü bir şekilde insanda mevcuttur. İlâhî isimlerin cevherlerinden biri de yaratmaktır. İnsan da ilâhî rûhun nefhasına sahip olduğu için yaratıcı gücünü ortaya koyma kabiliyetindedir. Bu güç de âyetle sabittir: Allah Teâla "Ona rûhumdan üfürdüğümde"<sup>3</sup> buyurmaktadır. İnsan rûhu da cevherini bu âyetten alıp, sanatını en ince bir şekilde ortaya koyarak eşyanın en güzelini yaratır.

Sanatı veya eşyayı değerlendirmenin başka bir aslı da, sûfler için, "Allah güzeldir ve güzelliği sever" ilkesidir. Bunun için onlar, bu alemleri Allah'ın cemâlinin görüntüsü olarak görmüşlerdir.<sup>4</sup> Allah güzelliğe aşık olduğu için, sâlik, güzel olan her şeyi ortaya koymalıdır. Kişi kendi yetenekleri ve imkanları dahilinde bu düşünceyi bir sanat halinde eşyaya yansıtarak, ona haricî bir varlık kazandırmaya, daha doğrusu bu manevî, rûhî gerçeği bu alemde var etmeğe çalışmalıdır.

Tasavvufî anlayışa göre insan, irfana dayanan eserleri daha fazla his ve idrak eder. Çünkü kalp irfanî bakımdan akıldan daha kâmil olup, aklı kemale erdirir. Ârif şuhûd yoluyla bilgiye (ma'rifete) ulaşır. "Onun gördüğünü gönül yalanlamadı"<sup>5</sup> ilâhî emrinde olduğu gibi, gerçekler ârifin ruhunun derinliklerindedir; yani kalptedir. Bu ulvî duygular açığa vurulduğu zaman, eşyaya döküldüğü an sanat oluşur. Onun için sanatkâr çok güzel beyan eden bir ârifdir. Örneğin, Mevlânâ ve Yunus gibi mutasavvıflar hem ârif hem de sanatkârdırlar; çünkü hakikati en iyi ve en güzel şekilde açıklamışlardır. Diğer tarafta Ahîler de düşünce ve ahlâklarıyla sanatlarını eşyaya ve işlerine en güzel şekilde yansıtmışlardır. İnsana ve eşyaya estetik bir anlayışla yaklaşan bu düşünceyi öncelikle tasavvufî açıdan ele alıp, fikrî alt yapısına bakmaya çalışacağız.

## A. FÜTÜVVET VE TASAVVUF

Arapça "fetâ" kelimesinden türeyen "fütüvvet", sözlükte; mertlik<sup>6</sup>, yiğitlik<sup>7</sup>, gençlik, iyi huyluluk ve cömertlik anlamındadır. <sup>8</sup> Fütüvvet kavram olarak, İslâm'dan önce de sonra da ahlâkî anlamda seçkin kimselerin önemli bir vasfı olup, cahiliyye dönemindeki Arap toplumunun "fetâ" tiplemesinden gelmektedir. <sup>9</sup>

Fütüvvetle ilgili araştırma yapan araştırmacılar, fütüvveti farklı şekilde yorumlamışlardır. Kurumu kimi İran kökenli, kimi Arap kökenli, kimi de Türk kökenli olarak

<sup>2</sup> Annemarie Schimmel, *Çağın Mevlânâsı Muhammed İkbal*, çev, Senail Özkan, İstanbul 2001, s. 86, 87.

<sup>3</sup> 15. Hicr, 29.

<sup>4</sup> İbn Arabî, *Resâil İbn Arabî*, "Risâletü'l-Envâr" bölümü, s. 1-19.

<sup>5</sup> 53. Necm, 11.

<sup>6</sup> Ebû Fadl Cemâleddin Muhammed İbn Manzûr, *Lisanü'l-'Arab* XV, "Fetâ" maddesi, Beyrut, ty, s. 145-147.

<sup>7</sup> Suad Hakîm, *el-Mu'cemü'l-Sûfiyye-el-Himmetü fi Hudûdi'l-Kelime-*, Beyrut 1981, s. 871 vd.

<sup>8</sup> Enver Fuâd Ebî Ğuzâm, *Mu'cemu'l-Mustâlahâti's-Sûfiyye*, Beyrut 1993, s. 134.

<sup>9</sup> Ömer Rıza Doğrul, *Melâmet*, İstanbul, 1950, s. 30, 31; Ahmet Yaşar Ocak, "Fütüvvet", *DİA*, XIII, İstanbul 1996, s. 262.

göstermişlerdir.<sup>10</sup> Fakat tarihi seyrine baktığımız zaman fütüvvet, İslâm'ı kabul etmiş bütün milletlerin kültüründe varlığını sürdürmüştür. Bu önemli kavram, İslâm dünyasında farklı şekillerde algılanmıştır. Örneğin Türklerde "Ahîlik", İranlılar da "Rindlik ve cevanmertlik", Araplarda "Fetâ" ismiyle karşımıza çıkmaktadır.<sup>11</sup> İran rindliğini inceleyen eserlere baktığımız zaman, tamamen İran kültürü bir düşüncenin değil, tasavvufî bir düşünce hakim olduğunu görürüz. Onlar rindliği, insanın kendi benliğini ortadan kaldırmak ve nefsinin yok edip, başka bir benliğe bürünmek şeklinde açıklamışlardır. Yine bunlar kişinin yeniden kazandığı benliği de mâşukun benliği olarak görmüşlerdir. Aynı zamanda rindlik, bencilliği ve kendini düşünmeyi terk etmek ve aşk makamına ulaşmaktır.<sup>12</sup> İleride de açıklayacağımız gibi, bu düşünce Türk "Ahîlik" fikrinde de benzer şekilde karşımıza çıkmaktadır.

Fütüvvet, İslâm'dan önce de ahlâkî anlamda mümtaz kişilerin bir vasfı olmuşsa da teşkilatlanmış bir kurum olarak görmek mümkün değildir.<sup>13</sup> Arap toplumundaki "fetâ" tipinden kaynaklanan bu kelime İslâm döneminde sûfluk ile birleşerek tasavvufî bir özellik kazandıktan sonra esnaf kesimiyle kaynaşarak Anadolu'da Ahîlik kurumunun ortaya çıkmasına neden olur.<sup>14</sup> Fetâ ve fütüvvet kelimeleri sûfî ve tasavvuf anlamında kullanılmakla beraber tasavvufta bu terimler, sûfide bulunan iyilik, yardımseverlik, fedakârlık, insan sevgisi, hoşgörü ve nefsinin söz geçirme gibi meziyetler kastedilir. Halk arasında takdir edilen bir vasıf olan yiğitliği Kur'an'daki "fetâ" ifadeyle ilişkilendiren sûfler, bu kavramı bir sûfî terimi haline getirmişlerdir. Bu nedenle sûfler, fetâ'yı "sûfî", fütüvveti de "tasavvuf" olarak tarif etmekte sakınca görmemişlerdir.<sup>15</sup>

Fütüvvetnâmelerde yer alan fütüvvetin ve Ahîlîğin âdâb ve erkânını, mertebeler silsilesini, teşkilat özelliklerini yansıtan usûl ve kaideler dikkatlice incelendiği zaman bu kısımların İslâm'dan önce Türk, Ortadoğu ve özellikle İran bölgelerinde bulunan mistik kültürlerin ve bu kültürler içinde ortaya çıkmış bir takım cemaat ve kurumların etkilerini açık bir biçimde yansıttıkları görülmektedir.<sup>16</sup> Bu düşünceler İslâm'ın içsel (enfûsî) boyutunu zahîrî yönüyle beraber dengeli bir şekilde geliştirmeyi hedefleyen tasavvufî karşılaştıktan sonra, Fütüvvet ve Ahîlik felsefesinde de aynı mistik düşüncenin zamanla ağırlığını hissettirdiği görülmektedir. Neticede sûfler temel ahlâkî değerleri ve en önemli faziletleri fütüvvet kelimesine yükleyerek onu tasavvufun temel kavramlarından biri haline getirdiler.<sup>17</sup> Onun için, özellikle şunun bilinmesi gerekir ki, fütüvvet, tasavvufî bir teşkilat değil, ahlâkî prensipleri içeren önemli bir tasavvufî terbiye metodudur.

<sup>10</sup> Enver Behnan Şapolyo, *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul 1964, s. 233; Mikail Bayram, *Ahî Evren, Tasavvufî Düşüncenin Esasları*, Ankara 1995, s. 49 vd; Neşet Çağatay, *Bir Türk Kurumu Olarak Ahîlik*, 2. baskı, Ankara 1997, s. 240; Ahmet Yaşar Ocak, "Fütüvvet", s. 262.

<sup>11</sup> Abdülbaki Gölpinarlı, *İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı ve Kaynakları*, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası, XI, İstanbul 1949-1950, s. 205; Muhammed Fuad Abdülbaki, *el-Mücem'ül-Müfreh*, İstanbul, 1986, s. 23 vd.

<sup>12</sup> Nasrullah Pürcevâdî, *Can Esintisi*, çev. Hicabi Kırlangıç, İstanbul 1998, s. 272.

<sup>13</sup> Ömer Rıza Doğrul, *Melâmet*, İstanbul 1950, s. 30, 31; Ocak, agm., s. 262.

<sup>14</sup> Ocak, agm., s. 262.

<sup>15</sup> Süleyman Uludağ, "Fütüvvet", *DİA*, XIII, İstanbul 1996, s. 260.

<sup>16</sup> Ocak, "Fütüvvet", s. 262.

<sup>17</sup> Uludağ, agm., s. 260.

IX. yüzyılda varlığını açık bir şekilde hissettiren tasavvuf düşüncesiyle beraber mutasavvıflar toplumda etkisi olan fityân'a ilgi duydular. Bundan sonra bazı çevrelere tesir etmeleri için fütüvvet kavramını benimseyerek ona kendi doktrin yapılarına göre içerik kazandırdılar. Bu yüzyıldan itibaren kurumsallaşan sūfliğe paralel olarak, sūflikle iç içe geçmiş olan fütüvvet kurumuna da sūfliler kendi felsefelerinin ağırlığını gösterdiler. Kurumsallaşmaya başlayan tasavvuf, fütüvvetin teşkilatlaşmasını da etkiledi. Bu etkinin neticelerini en belirgin bir şekilde bugün elimizde bulunan fütüvvetnâmeler göstermektedir. Günümüze kadar gelen en eski fütüvvet düşüncesi hakkındaki yazıların sahipleri sūfliler olmuşlardır. Onlar için esas mesele teorik olarak fütüvvet idealinin ortaya çıkmasıdır.<sup>18</sup>

Bu düşüncenin tarihî seyrine baktığımız zaman melâmîlik akımıyla çok yakın bir ilişkisi vardır. Birçok alim, fütüvvetin çıkış kaynağı olarak melâmeti gösterir. Melâmîlik fikrinin sistematik bir şekilde ortaya çıkışı Ebu Hafs Hamdûn el-Kassâr (ö. 271/884)'a dayanmaktadır.<sup>19</sup> Fakat bu düşünce Hamdûn el-Kassâr'dan önce de bir çok mutasavvıf tarafından dile getirilmiştir. Bunların başında Fudayl b. İyaz (ö. 187/803) ve Hamdûn el-Kassâr'ın hem çağdaşı hem de hocası olan Sufyân es-Sevrî gelmektedir.<sup>20</sup> Sufyân'a göre melâmet, selâmeti terk etmektir. Üzerinde özellikle durduğu konular ihlâs, tevazû, nefsin isteklerine karşı çıkmak ve hayattan kopmadan çalışıp çabalamaktır. Nefsin arzularına karşı çıkmamanın en güvenilir yollarından birisi de yüksek duygu ve davranışları gizli tutmak, günah ve kusurları ise insanlardan gizlemektir.<sup>21</sup>

Hamdûn el- Kassâr, kalpte fakirlik korkusunun bulunmasını, şeytanın sevincine neden olacağından dolayı hayattan kopmadan yaşamayı teşvik etmiştir.<sup>22</sup> Bundan dolayı melâmîler, halk içinde yaşıyor, vakıf malını yiyerek değil, zenaat icra ederek, alış veriş yaparak ve çiftçilikle uğraşarak geçiniyorlardı. İçlerinde savaşan ve askerlik yapanlar da çıkıyordu. Bu ortak noktalar, daha ilk dönemlerden başlayarak melâmîlikle fütüvvet mensuplarını birleştirmiştir. Birçok melâmî temsilcisi, fütüvvetle şöhreti yakalamıştır. Halkçı bir mahiyete sahip olan melâmîlik, bir taraftan fütüvvetle bağlı olanların ideolojilerini kurumsallaştırmaya çalışmış, diğer taraftan fütüvvet ehli de bu halkçı topluluğun teşkilâtlanmasını temin etmiştir.<sup>23</sup>

İleride de ele alacağımız gibi, Ahîlik düşüncesinde bulunan kendini topluma adama ve topluma hizmet aşkı, karşılık beklemeden muhtaca, yolcuya, fakire elini uzatma, yedirme içirme, barındırma, kısacası insanları sosyal güvence altına alma düşüncesi Melâmet felsefesinin prensiplerinden alınmıştır. Bu anlayış Ahî Evren'in düşünce dünyasının en önemli yerini işgal etmiştir.<sup>24</sup> Halka dayalı bu düşünce, daha sonra bazı araştırmacılar tarafından "sosyalist" hareket olarak nitelendirilecektir.<sup>25</sup>

Sosyal hayattan kopmadan yaşamak, tasavvuf tarihinde birçok düşünce ekolünün ve tarikatın üzerinde durduğu önemli bir konudur. Mutasavvıfların birçoğu

<sup>18</sup> İbrahim Arslanoğlu, *Yazarı Belli Olmayan Bir Fütüvvetnâme*, Ankara 1997, s. 17.

<sup>19</sup> Gölpinarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, İstanbul 1931, s. 24-27.

<sup>20</sup> Sadık Vicdânî, *Tomâr-ı Turûk-ı 'Aliyye-Tarîkatlar ve Silsileleri*, haz. İrfan Gündüz, İstanbul 1996, s. 22; Mustafa Kara, "Hamdûn el-Kassar", *DİA*, XV, İstanbul 1997, s. 455 vd.

<sup>21</sup> Vicdânî, *age*, s. 22.

<sup>22</sup> Aynı eser, s. 23.

<sup>23</sup> Gölpinarlı, *Mevlânâ Celâleddin*, 4. Basım, İstanbul 1985, s. 151.

<sup>24</sup> Bayram, *Ahî Evren*, s. 49 vd.

<sup>25</sup> Annemarie Schimmel, *İslâm'ın Mistik Boyutları*, çev. , Ergun Kocabıyık, İstanbul 2001, s. 244.



çevrelerine ve müritlerine dünya hayatına sırt çevirmemelerini; önce kendi dünyaları ile barışık yaşamalarını, daha sonra toplumdaki bireylerle barışık olmalarını ve mutlaka diğer insanlar gibi herhangi bir işte çalışmalarını istemişlerdir. Onlar dünyayı ve maddeyi masîva olarak değerlendirirken, onları kendi hayatlarından soyutlamamışlardır. İdealleri mâsivânın kalplerine tesir etmemesi ve onları Allah'tan alıkoymamasıdır. Tasavvuf tarihinde hiçbir alim mutasavvıf bunun aksi bir düşüncede bulunmamış ve takipçilerini de bu doğrultuda yönlendirmemiştir. Meselâ, Kuzey Afrika'da geniş bir alana yayılan ve insanların sosyal ve siyasal geleceklerine önemli bir etkisi olan Şâzeliyye tarikatının kurucusu Ebu'l-Hasan eş- Şâzeli (ö. 656/1258) öncelikle tarikat sâliklerinin yüksek meziyetlere sahip olmalarını istemiş; devamlı olarak müritlerine tasavvufun dilencilik olmadığını telkin etmiştir. Dilencilik kabul etmediği gibi, devletin kendilerine yaptığı yardımı da geri çevirmiştir. O, çevresine devamlı dünya işleriyle dinî eylemlerini kaynaştırmalarını, çalışıp çabalamalarını, helâl yoldan ticaretle uğraşmalarını, para kazanmalarını, dünya hayatını terk etmemelerini ve mutlaka bir meşguliyetlerinin olmasını telkin etmiştir.<sup>26</sup> Şâzeliyye tarikatı ve diğer Kuzey Afrika tarikatları, aynı zamanda bu bölgede kurmuş oldukları sosyal kurumlarla bütün ihtiyaç sahibi fakirleri doyurdukları gibi, misafir ve yolcuların da ihtiyaçlarını karşılamışlardır.<sup>27</sup>

Fütüvvetin tarihî seyrine baktığımızda; fütüvvet ile ilgili müstakil eserler yazılmadan önce bazı sahabîler ve birçok mutasavvıf alim bu konuda fikir beyan etmişlerdir.<sup>28</sup> Meselâ Ca'fer es-Sâdik (148/765): "Fütüvvet, ele geçen bir şeyi başkalarının tercihine sunmak, ele geçmeyen bir şey için de şükretmektir. " demektedir Ma'rûf-ı Kerhî (ö. 201/816): "Fütüvvet sahibi kişinin üç özelliği vardır. Sadakat beklemeden vefa göstermek, cömertlik yapılmadan insanları meth etmek ve ihtiyaç sahibi istemeden cömertlik yapmaktır. "<sup>29</sup> Muhammed b. Ali et-Tirmizî (ö. 285/898): "Fütüvvet, Rabbi için kişinin nefesine düşman olmasıdır. " Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 298/910): "Fütüvvet, fakirden nefret etmemek, zengine yaranmaya çalışmamaktır. " Yine Cüneyde göre, "fütüvvet, eziyet etmekten uzak durmak ve cömert olmaktır. " Fütüvvetten ilk bahseden kişi olarak bilinen Fudayl b. İyaz (ö. 187/803): "Fütüvvet, dostların kusurlarını hoş görmektir. " demektedir. Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/921)'a göre "fütüvvet, kişinin bütün dileğini Allah'a hasretmesi ve Allah ile Allah için Allah'a yönelmesidir. "<sup>30</sup> Ebû Bekir el-Verrak (ö. 320/932): "Fütüvvet, düşmanı bulunmayan kimsedir. " Ebû Alî ed-Dekkâk (ö. 405/1014): "Fütüvvetin asıl anlamı, kulun daima insanlar için çalışmasıdır. "<sup>31</sup>

Fütüvvetten söz eden müstakil eserlerin ilki ünlü mutasavvıf ve alim Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî (ö. 412 / 1021) tarafından yazılan "Kitâbü'l-Fütüvvet"<sup>32</sup>dir. Sülemî eserinde, fütüvveti Hz. Ademe dayandırıp, sûffî çevrelerin fütüvvet kavramına getirdikleri İslâmî ahlâk ve değerleri yazmıştır. Sülemî'nin eserinde fütüvvetin ilkeleri belli bir sisteme göre tertiplenmemiştir. Fetânın uyacağı kurallar gelişigüzel sıralan-

<sup>26</sup> Ali Tenik, *Zerruk el- Fasî'nin Hayatı*, Eserleri ve Düşünceleri, Şanlıurfa 1998, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, s. 9.

<sup>27</sup> Filibeli Ahmed Hilmi, *Senûsiler ve Sultan Abdülhamid*, haz. İsmail Cömert, İstanbul 1992, s. 19 vd.

<sup>28</sup> Neşet Çağatay, *Fütüvvet-Ahî Müessesesinin Menşei Meselesi*, AÜ İlahiyât Fakültesi Dergisi, I, İstanbul 1952, s. 62.

<sup>29</sup> Ali b. Osman Cüllâbî Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb-Hakikat Bilgisi*, haz. Süleyman Uludağ, 2. baskı, İstanbul 1996, s. 213.

<sup>30</sup> Gölpınarlı, *İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet*, s. 9.

<sup>31</sup> Ebu'l Kasım Abdülkerim Kuşeyrî, *er-Risâletu'l-Kuşeyriye*, Beyrut 1993, s. 226 vd; Feridüddin Attâr, *Tezkiretü'l Evlîyâ*, haz. Süleyman Uludağ, 2. baskı İstanbul 1991, s. 127, 437, 539.

<sup>32</sup> Süleyman Ateş tarafından neşredildi.

miştir. Bu kitaptaki fütüvvet esasları, sûflerin hayatlarında alınan menakible zenginleştirilmiştir. Fütüvvet hakkında yazılan ikinci müstakil eser ise Hacı Abdullah-ı Ensârî'nin (ö. 481/1089) Fütüvvetnâmesidir. Bu kitabın muhtevası da, Sülemî'nin risâlesine benzemektedir.<sup>33</sup>

Sülemî'den önce Ali b. Osman Cüllâbi Hucvirî (ö. 390/1077) ve başka bazı mutasavvıflar eserlerinde fütüvvete geniş yer verdikleri gibi, Sülemî'den sonra da Osmanlı döneminin Ahlîk teşkilâtına kadar birçok sûfî fütüvvetnâmeleri yazılmıştır. Bunların başında Sülemî'nin talebesi olan Kuşeyrî (ö. 465/1073), tasavvufun klasik kaynaklarından kabul edilen er-Risâle adlı eserinde, fütüvvete dair bir bölüme yer vermiştir. Ondan sonra Şihabeddin es-Sühreverdî (ö. 632/1237), İbn Arabî (638/1234) ve Şair Hatîfî (ö. 927/1520)'de eserlerinde, insanın manevî yönünü eğiten ve onu topluma kazandıran fütüvvete ait bölümler yazıp, önemli bilgiler vermişlerdir. <sup>34</sup> Bu bilginlerden İbn Arabî, fütüvveti, keremlik, mertlik ve cesaret olarak değerlendirenken, bu has makamın dinî ve tasavvufî bir kavram olduğunu söylemiştir. <sup>35</sup> Sühreverdî ise fütüvveti, konuşarak değil, çabalayarak elde edilen bir hayat felsefesi olarak değerlendirip; "Bu düşünce sûfinin yaşadığı bir hayat tarzı ve sistemidir ki, konuşulacak ya da açıklanacak bir düşünce değildir" demiştir.<sup>36</sup>

Bu tarihi sürece baktığımızda, fütüvvetin menşeinin tasavvufu ortak olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır<sup>37</sup> ve aynı şekilde zamanımıza kadar gelen fütüvvet hakkındaki en eski yazıların sahipleri sûfler olmuşlardır. Onlar için temel mesele, teorik olarak fütüvvet idealinin ortaya çıkması konusudur. Aslında sûfler ilk etapta fütüvvetin kurumsallaştırma sorunu ile ilgilenmemişlerdir. Fakat buna rağmen anlatılan menakib ve hikâyelerden ve en eski Fütüvvetnâmelerden bir fütüvvet kurumunun var olduğu gerçeği ortadadır.<sup>38</sup>

Araştırmacıların bazıları fütüvveti ortaçağ şövalyeliğine benzeterek, İslâm dünyasındaki kahramanlık, yiğitlik düşüncesi olarak değerlendirmişlerdir. Batılı araştırmacılar gözüyle, sûfizmdeki kardeşlik, aşk, kendini fedâ edebilme amacı üzerine odaklanma düşüncesi, şövalyelik olarak tanımlanabilir<sup>39</sup>, fakat Fütüvvetin yapısıyla bağdaşmayan bu fikir, bizce yanlış bir benzetmedir; çünkü asıl kahramanlık silahla savaşmak, zorbalık yapmak değil, insanlar için "insanlık" savaşı vermektir. Aslında her şeyi kardeşi için feda etmek, kardeşini kendine tercih etmek, cömertlik yapmak, insanlar için her tehlikeyi göğüslemek asıl kahramanlık sayılmalıdır.<sup>40</sup> Çünkü Peygamber (s) ailesinden gelen nesillerin öğretilerinden kaynaklanan fütüvvetin daha sonra haçlılar döneminde Orta Doğuda yerleşmiş olan soylu aileler tarafından Avrupa'ya taşınıp, "Şövalyelik" olarak isimlendirildiğini söyleyen araştırmacılar da vardır.<sup>41</sup> Amacımız bazı araştırmacıların iddia ettiği gibi, fütüvvet ve ahliğin Hıristiyan şövalyeliği ile

<sup>33</sup> Ahmet Yaşar Ocak, "Fütüvvetnâme", DiA, XIII, İstanbul 1996, s. 264.

<sup>34</sup> Franz Taeschner, *İslâm'da Fütüvvet Teşkilatı*, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası, XV, İstanbul, 1954, s. 234.

<sup>35</sup> Hakîm, age. , s. 872.

<sup>36</sup> Ebu'l-Alâ el-Affî, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul 2000, s. 162.

<sup>37</sup> Çağatay, agm. , s. 63.

<sup>38</sup> Arslanoğlu, age. , s. 17.

<sup>39</sup> Hakîm, age. , s. 871-872; Affî, age. , s. 162-164.

<sup>40</sup> Gölpinarlı, agm, 1-4, 6.

<sup>41</sup> Helminski, age. , s. 42; Çağatay, agm. , s. 62.

benzer yönlerini<sup>42</sup> ya da Abbâsî halifeleri döneminde "*aristokrat fütüvvet*" tarzının ortaya çıkışını; daha sonra da zenaat ve meslek sahipleri teşkilâtlarınca orta gelirli müslümanlar arasında yayılışı itibarıyla İslâm fütüvvet teşkilatını incelemek değildir.<sup>43</sup> Çünkü, Abbâsî halifesi Nâsır ile başlayan fütüvvet kimi araştırmacılara göre, "*aristokrat fütüvvet*"tir. Bu tür fütüvvetin gerçek fütüvvet rûhuyla bağdaşmadığı bir vakiadır.<sup>44</sup> Buradaki temel gayemiz, tasavvuf ile fütüvvet ve ahilik arasındaki ilişkiyi ortaya koymaktır.

Silsile ve töre bakımından tasavvuf ehliyle fütüvvet ehlinin ortak noktaları çok fazladır. Araştırmacıların bir kısmına göre; fütüvvet ehlini sûflerden ayıran en önemli özellik; zâviyede oturup, riyâzetle, zikirle uğraşmayı, vakıf malını yemeyi hoş görmeyip, herkesin mutlaka bir iş, bir zenaat sahibi olmak için çalışmasını, elinin emeği ile geçinme ve kardeşleri arasında yardımlaşma şuuruna sahip olmalarıdır.<sup>45</sup> Fakat tasavvufun tarihte izlediği seyre baktığımız zaman bu düşüncelerin haklılığı geçerli değildir. Yukarıda Şâzelî tarikatı örneğinde de değindiğimiz gibi, İslâm'ın temel öğretileri ile beslenen tasavvuf ehli, basit bir tevekkül mantığı ile çalışıp çabalamadan yan gelip yatmayı, dünyayı bırakmayı, insanlara avuç açmayı hiçbir zaman bağlılarına telkin etmemiştir.

Fütüvvet düşüncesinin, doğuşundan itibaren tasavvuf ile birleşerek onun rengini aldığı bariz bir şekilde ortadadır. Çünkü tasavvufî düşüncenin izleri açık bir şekilde hemen hemen bütün İslâmî dönemlerde fütüvvet mensuplarının öğretilerinde görülmektedir. Sûfler kendilerine özgü hümanizm düşüncelerini fütüvvet kavramı çerçevesinde geliştirmişlerdir. Bu "insanlık" ideali "fetâ" kelimesinin kökünde yatmaktadır. İslâm'dan önce "fetâ", gayesi kabilesinin şerefinden ibaret olan kendi şerefini korumak olan bir birey iken, İslâm'dan sonra, kendileri adına çalıştığı cemaatin bir parçası haline gelmiştir.<sup>46</sup> Başkalarını kendine tercih etmek olan sûflerin *îsâr*<sup>47</sup> ideali, fütüvvet kavramında mükemmelliğe ulaşmıştır. Fütüvvet grupları İslâm coğrafyasından yakın doğunun birçok yerlerinde kurumlaşmış ve toplumsal hayatın önemli bir etkeni haline gelmiştir.<sup>48</sup> Fertlere bu rûhu kazandıran fütüvvet anlayışının neler hedeflediğine kısaca bakmakta fayda vardır.

Felsefe ve kelâm ilimleriyle birlikte İslâm düşüncesinin üç sac ayağını oluşturan tasavvufa göre fütüvvet; kişiyi en yüce ve en yüksek insanî mertebeye çıkararak değerli, insanlığa yararlı iş yapanlar bu düşünce ile donanmış kişilerdir.<sup>49</sup> Bunlar, "*Kim Rabbiyle buluşmayı arzu ederse iyi iş yapsın...*"<sup>50</sup> ilkesiyle hareket edenlerdir. Onlar her şeylerini Allah'a hibe edip, bütün işlerini O'nun rızasını kazanmak amacıyla yerine getirenlerdir. Çünkü onlar, "*Rabblarına vasitasız inanmış fetâlardır.*"<sup>51</sup> Ayet fetânın,

<sup>42</sup> Mikail Bayram, *Ahî Evren-Tasavvufî Düşüncenin Esasları*, s. 52

<sup>43</sup> Hakîm, age. , s. 871 vd. ; Afîfî, age. , s. 162-164.

<sup>44</sup> Aynı eser, s. 151.

<sup>45</sup> Gölpinarlı, *100 Soruda Tasavvuf*, İstanbul 1985, s. 122-124.

<sup>46</sup> Aynı eser, s. 150.

<sup>47</sup> Tasavvuf terminolojisinde fedakârlık anlamına gelen bu kelime, başkalarını kendine tercih etmek idealidir. Fütüvvet kavramında mükemmelliğe ulaştırılmıştır.

<sup>48</sup> Schimmel, *İslâm'ın Mistik Boyutları*, s. 215

<sup>49</sup> Ebû Abdurrahman Muhammed İbn el- Hüseyin es-Sülemî, *Kitâbu'l-Fütüvvet*, neşr. Süleyman Ateş, Ankara 1977, s. 22.

<sup>50</sup> 17. Kehf, 110.

<sup>51</sup> 17. Kehf, 3.

Allah için çalışan, O'nun için veren ve O'nun için seven kişi olduğunu vurgulamaktadır. Fütüvvet, Allah'ın emirlerine uymak, samimi ibâdet, bütün kötülöklere sırt çevirmek, tembel tembel oturmak yerine sürekli çalışmak, gizli ve açık her durumda ahlâkın en güzelini yerine getirmektir.<sup>52</sup>

Fütüvvet, bir olgun insan özelliğidir ki; bu da insanları kendi nefesine tercih etmek, kötülüğü iyilikle savmak, suçu cezalandırmamak, insanların hatalarını aramamak, insanlara karşı cömert olmaktır. Fütüvvet, insanlarla kaynaşarak sosyalleşmeyi, hayatın içinde aktif olarak rol almayı önermektedir. Bu düşünce, "*insanların hayırlısı, insanlara faydalı olandır*" sözünü temel alarak kişinin devamlı olarak komşusunu ve dostunu gözetmesini istemekte, onların ihtiyaçlarının giderilmesi için yardım elinin uzatılması gereği üzerinde durmaktadır.<sup>53</sup>

Bireyi içten ve dıştan devamlı kontrol eden fütüvvet düşüncesi kişiye, başkasıyla uğraşmak yerine, kendini oto kontrol mekanizması içine sokmasını istemektedir. Bu da ancak kalpte sürekli olarak en büyük kontrol edici olan Allah'ı anmakla gerçekleşir. Ferdin kalp üzerindeki hakimiyeti ancak Allah'ı devamlı olarak hatırd tutmakla olur. Kalbin kontrolünü eline alan kişi, hayatının her safhasında Allah'ın kullarında istediği kâmil ahlâkı gösterir. Öyle ki, intikam almaya gücü yetse bile affedicilik vasfı ile bağışlar.<sup>54</sup>

Fütüvvet, insanı her yönüyle eğiten bir düşüncedir. Bir taraftan bireysel eğitimi, olgunluğu, kardeşliği ve dostluğu verirken, diğer taraftan toplum içinde yaşam sürdürmenin bütün gereklerini insanlara öğretmektedir. Bu düşünce bir taraftan yemek yemenin adabını gösterirken diğer taraftan misafire nasıl ikramda bulunulacağını öğretir.<sup>55</sup>

Tasavvuf-fütüvvet düşüncesini taşıyan kişiler, insanlara karşı kalpleri devamlı merhamet ile doludur. Garibanları koruyup, onlara yardım etmek için yarırlar. Bu yardım, eş, dost ve çevredeki insanların beğenisini kazanmak amacıyla yapılan sıradan bir yardım değil, kişinin iç dünyasından yansıyan bir merhamet elidir. Bu yardımlaşma, toplumdaki insanlar arasındaki güven ortamının sağlanması demektir. İnsanları her zaman kendine tercih etmek, şartlar ne olursa olsun dürüstlükten ayrılmamak, kişinin söyledikleri ve yaptıklarında doğru muamelede bulunması, en büyük meziyettir.<sup>56</sup> Çünkü Allah bu konuda şöyle emretmektedir: "*Kendilerine göç edip gelenleri severler, onlara verilenden içlerinde bir çekememezlik duymazlar; kendileri ihtiyaç içinde bulunsalar bile onları kendilerine tercih ederler.*"<sup>57</sup>

Büyük sûfiler fütüvveti; kendini değil, Peygamber (s) gibi Hakkı düşünmek, halkın derdiyle dertlenmek, nefsi için istediğini fazlasıyla başkaları için de istemek, kusur ve ayıpları örtmek, nefse düşman olmak, yoksuldan nefret etmemek, zengine ihtiyacını götürmemek, eline geçenle, elinden çıkanı bir görmek, kimseye düşman olmamak, kimseden mürüvvet ve insaf beklememek, fakat herkese karşı mürüvvet ve insaf sahibi olmak ve iki alemde de geçmek anlamında ele almışlardır.<sup>58</sup>

<sup>52</sup> Sülemî, age. , s. 24.

<sup>53</sup> Age. , 26, 27.

<sup>54</sup> Age. , 38.

<sup>55</sup> Age. , s. 29.

<sup>56</sup> Age. , 30 vd.

<sup>57</sup> 59. Haşr, 9.

<sup>58</sup> Cölpınarlı, agm. , s. 9.

Mürüvvet, fütüvvet ve ahî kavramları esas itibarıyla tasavvufa dayanan, fakat aynı zamanda ekonomik kurumları da kapsamı ve zenaatkârları teşkilâtlandırması bakımından iktisadî bir kimlik de taşıyan tabirlerdir.<sup>59</sup> Bu da gösteriyor ki, fütüvvet ile ahîlik arasında çok yakın bir ilişki vardır. Ahîlik temel olarak fütüvvete dayanmaktadır. Bu kurumlar arasındaki ilişki, ileride de göreceğimiz şekilde birbirine çok benzemektedir; mesela, Ahîlik teşkilatına girmenin şartları, diğer tarikatlarda olduğu gibi; İslâm, tarîkat, marifet, mezhep ve hakikat erkânı ile bunların pirlerinin bilinmesi olarak açıklanır.<sup>60</sup>

Fütüvvet, aynı zamanda toplumun asayişini korumada da önemli görevler üstlenmiştir. IX. yüzyıldan itibaren Abbâsî yönetimine baş kaldıran bazı grupların ortaya çıkması, toplumun sosyal hayatı üzerinde olumsuz etkiler bırakmıştır. Ayyâr, şâtîr ve rind gibi isimlerle ortaya çıkan, dünya işlerini hoş gören, hiçbir şeye aldırmayan, kanun tanımayan kurnaz bazı gruplar devlet otoritesini rahatsız etmiştir. Bu gruplar, XI. yüzyıldan fütüvvet teşkilatının ortaya çıkışına kadar varlıklarını kuvvetli bir şekilde hissettirmiştir. İki asır gibi uzun bir süre etkinliklerini devam ettiren bu gruplar ancak, XII. yüzyıldan itibaren bazı tarîkat ve tasavvuf kuruluşlarının bunları belirli bir ahlâkî disipline sokmaları için hazırladıkları ve ortaya koydukları kurallar sonucunda topluma uyumları sağlanmıştır.<sup>61</sup>

Tasavvufta önemli bir yere sahip olan fütüvvet, daha sonraları müesseseseleşen ahîlikle beraber anılmıştır. Fütüvvet de, ahîlik gibi, güzel ahlâkla ilgili olarak İslâm toplumunun temel yapısını teşkil eden esas faktörlerden birisidir.

## B. AHÎLİĞİN GEÇİRDİĞİ TARİHİ SÜREÇ

### 1. AHÎLİK DÜŞÜNCESİNİN OLUŞUMUNDA TASAVVUFUN ETKİSİ

Şeyhler sultasından uzak sûfî geleneğindeki aydınlama modelinde genel olarak, ne dünya ile bağlarını koparmış olan bir münzevî hayat, ne de müritler tarafından yüceltilen ve hizmet edilen bir üstad bulunur. İnsanın manevî yaşamı, gerçek hayattan ayrı bir meslek ya da uzmanlaşma değildir. Dinin iç yapılanması olan tasavvuf, zahir ve batın yaşantıyı dengeli bir şekilde yürütmeyi hedeflediğini iddia etmektedir. Gerçek olan şu ki; ruhani yaşantı, zevk için aranan bir yaşantı değil, aksine tarihe yön vermek için kullanıldığı oranda anlam kazanan bir yaşantıdır.<sup>62</sup> Günümüzde modern düşüncenin temsilcileri olarak bilinen ilim adamları bile dinî-ahlâkî amacın gerçekleşmesinde rûhanî bir hayatın gerekliliğini öne sürmüşlerdir.<sup>63</sup> Sûfînin, evlenmesi, sosyal bir çevrenin içine girmesi ve toplumsal olarak yararlı bir işte çalışarak kendisini geçindirmesi beklenen bir gerçektir. Bazılarının yaptığı gibi, rûhî etkinlikler yoluyla kişisel güç ve zenginlik biriktirmemeli, bir hizmet ve alçak gönüllülük örneği göstermelidir.<sup>64</sup>

Bundan dolayı, eşyayı "Mutlak Yaratıcı"nın bir lütfu olarak değerlendiren Ahîlik gibi tasavvufî-meslekî teşkilatlar, herhangi bir diğer tasavvufî düşünceye alternatif olarak ortaya çıkmamışlardır. Bu tür bir düşünceye sahip olmak, bize göre yanlış bir

<sup>59</sup> Agm. , s. 6.

<sup>60</sup> Aslanoğlu, age. , s. 25.

<sup>61</sup> Neşet Çağatay, age. , s. 9-11.

<sup>62</sup> Fazlur Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, çev. Alparslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbaoğlu, Ankara 1996, s. 138.

<sup>63</sup> Fazlur Rahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, 4. baskı, Ankara 1996, s. 127.

<sup>64</sup> Helmski, s. 42.

yaklaşım tarzıdır.<sup>65</sup> Çünkü kalplere hakim olan tasavvufî anlayış, sūffileri ilâhî varlığın büyüklüğünü, mükemmelliğini ve güzelliğini anlamaya sevk edip, ruhlarındaki perdeleri yırtarak, Sâni'nin sanatkârlığından ders alarak, içsel inceliklerle yeni eserler ortaya koymuşlardır. Örneğin, bu konuda bazı araştırmacılar<sup>66</sup> tarafından eleştirilere hedef olan Mevlânâ, etrafındakilerle beraber ilk zamanlardan itibaren fütüvvet ehliyle dostâne ilişkiler içinde olmuştur. Ahîlerin bir kısmı onu kinamalarına rağmen, Ahîlerin çoğunluğu ve Fütüvvet ehli onu sevip saymışlardır. Hatta Mevlânâ'dan sonraki önemli Mevlevî şeyhi Çelebi Hüsâmeddin, Konya Ahîlerinin pîri olarak kabul edilmiştir.<sup>67</sup>

Sūfizmde, iç alemdeki gerçekler ile dış alemdeki gerçekler birbirinin aynasıdır. Onlara göre âfâktaki gerçekleri inkar eden kişi, enfüste de hakikati yakalayamaz. İç aleme kör olan, dış aleme de kördür. Çünkü, tasavvufî anlayışa göre, Allah bu alemin binasını enfüs ve âfâk isimleri üzerine kurmuştur. Enfüs ve âfâk tecellide beraberdirler. Tıpkı birbirlerine tekabül eden iki ayna gibidirler.<sup>68</sup> Fakat ilâhî sırların merkezi olmasından dolayı iç alemin dış alem üzerinde üstünlüğü vardır.<sup>69</sup> Birbiriyle o kadar iç içe iki kavramdır ki, tıpkı Allah'ın yazılı âyetleri birbirlerini nasıl tefsir ediyorsa, âfâk ve enfüs de birbirini açıklar.<sup>70</sup> Onun için, "Dış alemler iyi idrak etmiş olan sūfîlerin, bu alemde Allah'ın tecelli etmiş olduğu eşyaya (insanı da bu eşyanın bir parçası görerek) yönelerek, onu en güzel şekilde işlemişler ve bundan dolayı Ahîlik gibi tasavvufî-meslekî gruplar ortaya çıkmış" gibi düşünceler tam tasavvufî bir yaklaşım değilse de, sūfînin dış dünyayı idrak etmekteki yaklaşımı açısından önemlidir.<sup>71</sup>

Bu konuya mutasavvıflar farklı yaklaşımlarda bulunmuşlardır. Örneğin, Halvetîlere göre, insan, nefsin merhalelerini aşarken hem iç dünyada hem de dış dünyasında seyredilmektedir. Bunların ilkinde Seyr-i enfüsî, ikincisine de seyr-i âfâki denilmiştir. Bundan dolayı sūfî, insana kâinatın küçük bir modeli gözüyle bakmıştır. Bu küçük kâinat seyredilirken, büyük alem olan kâinatın da tamamı seyredilmiş olur.<sup>72</sup> Onun için sülûkun merhalelerini aşmış olan insan, hem içindeki sırları, hem de dışındaki sırları keşfetmiş olacaktır.<sup>73</sup> Bizim kuşattığımız alemle bizi kuşatan alem, sadece mekan bakımından farklıdır, mahiyet bakımından aynıdır. Kur'ân her iki seyrini beraber anmaktadır: "Yeryüzünde yakîn sahipleri için pek çok âyet vardır. Sizin benliğinizde de birçok âyet vardır..."<sup>74</sup> Aynı şekilde başka bir âyette şöyle açıklanmaktadır: "Gerek dış alemde (âfâk), gerekse kendi nefislerinde (enfüs) âyetlerimizi yakında göstereceğiz. Nihayet onun hak olduğu kendileri için apaçık bir şekilde ortaya çıkacaktır."<sup>75</sup> Âfâkî ve enfüsî âyetlerdeki

<sup>65</sup> Age. , s. 65.

<sup>66</sup> Bkz. Bayram, *Evhadiyye Tarîkatı*, 65 vd.

<sup>67</sup> Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 305.

<sup>68</sup> Abdülganî el-Nâblusî, *Şerhu Cevâhiri'l-Fusûs fi Halli Kelimâti'l-Fusûs*, haz. Osman Nureddin Efendi ibn İsmail Hakkî el- Menâstırlî, "Fassu'l-Hikmetü'l-Nüfî", İstanbul 1304, s. 117-124.

<sup>69</sup> İsmail Hakkî Bursevî, *Kitâbün'n-Netîce I*, haz. Ali Namlı-İmdat Yavaş, İstanbul 1997, s. 73, 102

<sup>70</sup> Aynı eser, s. 120.

<sup>71</sup> Bayram, *Evhadiyye Tarîkatı*, s. 65 vd.

<sup>72</sup> Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an ve Sünnete Göre Tasavvuf*, İstanbul 1979, s. 42, 386.

<sup>73</sup> Ahmed Fârûkî Serhendî, *Mektûbat-ı Rabbânî I*, çev. Abdülkadir Akçiçek, İstanbul ty. s. 30, 77, 154.

<sup>74</sup> 51. Zâriyât, 20, 21.

<sup>75</sup> 41. Fussilet, 53.

hedef, Allah'ın apaçık olarak anlaşılmasıdır. Bu tür âyetlerin gayesi *cem*'dir. Cem' ise, parçalar halinde görülen eşyanın tevhidî olarak anlaşılmasıdır.<sup>76</sup>

Âfâkî âyetler ilim, felsefe ve sanatla müşahede edilen âyetlerdir. Konuyla ilgili bu âyetler birçok mutasavvıfa rehberlik etmiştir. Onlar, parçalar halinde görülen eşyayı, ilâhî birlik gözüyle müşahede ve idrak etmişlerdir. Bundan dolayı sûfler eşyayı ince bir sanatla işleyerek insanların hizmetine sunmuşlardır.

Dinî sanatın en önemli özelliği, duyguları tahrik etmemesidir. Bu sanat arzulara (nefsanî) hitap etmez. Bu sanatta, sanatçının amacı, hiçbir zaman, göreni, dinleyeni, okuyucuyu etki altında bırakmak ve kötü eğilimleri tahrik etmek değildir. Dinî sanat maneviyata dayanır ve nefsanî mertebeyi geçerek rûhanî mertebeye ulaşır. Sûflere göre, sanat, en ileri derecede bir tür tecellidir. Çünkü, gerçek sanatkâr Allah, aleme tecelli etmiş ve alemdeki bütün varlıklar bir şekilde O'nun sıfatlarının ve isimlerinin tezahürü olarak varolmuşlardır. Allah'ın isimleri, alemdeki bütün varlıklarda zahir olmakla birlikte zuhur da onların içinde gizlidir.<sup>77</sup> Çünkü, "O, *evveldir, âhirdir, zâhirdir, bâtındır.*"<sup>78</sup>

## 2. AHİLİK DÜŞÜNCESİNİN KURUMSALLAŞMASI

XIII. yüzyılda Anadolu'da cereyan eden iki önemli olay vardır: Birincisi siyasî çalkantılar, ikincisi ise Moğol istilâsıdır. Moğol istilâsından kaçan her meslekten insan Anadolu'ya akın etti. Bir taraftan ümitsizliğe düşen halk içinde bulunduğu sıkıntılarda kurtulma çaresini manevî değerlere sarılmakta bulurken, diğer taraftan Anadolu, Moğollardan kaçan bilginler, din ve tasavvuf alimlerinin sığınağı oldu. Bununla beraber Kalender dervişlerinin de kitleler halinde gelip yerleşmeleriyle oluşan manevî hava insanların hayatı üzerinde önemli tesirler bıraktı.<sup>79</sup> Korkunç bir katliamdan kurtulan insanlar, geçimlerini sağlayabilmek için yerli ve Müslüman olmayan esnafla rekabete girmek zorunda kaldılar. Rekabetin daha kuvvetli ve etkili olması için, bir birlik etrafında toplanmaları gerekliliğine inanarak, kendi sosyal hayatlarına uygun olan debbağlık (dericilik) mesleğini seçtiler.<sup>80</sup>

Ahîlik teşkilâtının Anadolu'da kurumsallaşmasını sağlayan ve yayılmasında öncülük yapanlar mutasavvıflar olmuşlardır. XIII. yüzyılda Moğolların yağmalaması genişleyip sürekli hale gelince Anadolu insanı büyük sıkıntılarla karşılaştı. Toplumdaki huzursuzluk çeşitli grupların çıkarmış olduğu isyanlarla had safhaya ulaştı. Bu tür olayların sık sık cereyan etmesiyle halk canından bezdi. İşte bu kritik dönemde Ahî Evren, Baba İlyas, Hacı Bektaş ve Mevlânâ gibi Türk mutasavvıf alimler, her biri farklı yönden halkın manevî hayatını yükseltmek için büyük uğraş verdiler.<sup>81</sup>

Anadolu Selçuklu hükümdarı I. Gıyâseddin Keyhusrev döneminde mutasavvıfların bu öncülüğü bariz bir şekilde görülmektedir. Halife Nâsır-Lidînillah (1180-1225), bozulan devlet yapısını düzeltmek ve hakim otoriteye destek sağlamak amacıyla Bağdat'ta düzenlenen bir törenle fütüvvet teşkilâtına girerek, bu teşkilâtı hakim

<sup>76</sup> Muhammed A'la Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhat el- Fânûn*, Beyrut, ty, "Âyet" maddesi, s. 10.

<sup>77</sup> Gulamrızâ Âvânî, *Hikmet ve Sanat*, çev. Mehmet Kanar, İstanbul 1997, s. 212 vd.

<sup>78</sup> 57. Hadid, 3.

<sup>79</sup> Köprülü, Fuad, *Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, Ankara, 1988, s. 42; Ülken, Hilmi Ziya, *Türk Düşünce Tarihi*, İstanbul, 1997, s. 149.

<sup>80</sup> Ziya Kazıcı-Mehmet Şeker, *İslâm Türk Medeniyeti Tarihi*, 2. baskı, İstanbul 1982, s. 239; Çağatay, age, s. 79.

<sup>81</sup> Çağatay, age, s. 79 vd.

İmamiyye mezhebinin temel inancı olan on iki imam görüşüne göre on iki kola böldü ve her kolun başına bir imam tayin ederek halk üzerindeki hakimiyetini kuvvetlendirdi.<sup>82</sup> Halifenin amacı, o zamana kadar gayri resmi bir kimlik taşıyan bu kurumu resmi- leştirecek siyasî desteği artırmaktı. Resmîyet işini bitiren halife, asıl amacını gerçek- leştirmeye girişerek bütün müslüman hükümdarlara elçiler gönderdi. Amacı elçilik heyetleri aracılığıyla onları bu teşkilâta dahil edip, hükümlerini sağlamlaştırmaktı. Halife, bu gayesinde başarılı oldu. Elçilerden birisini Anadolu Selçuklu Sultanı I. Gıyâseddin Keyhusrev'e göndermişti. I. Gıyâseddin Keyhusrev de halifeye olumlu cevap vererek hocası Sadeddin Konevî'nin babası Mecdüddin İshak'ı Bağdat'ta bulunan halifeye gönderdi. Halife de bu faaliyetin yayılmasında öncülük edecek önemli mutasavvıf şahsiyetleri, İbn Arabî (ö. 638/1240), Evhadüddin-i Kirmânî ve Şeyh Nasîrû'd-Din Ebu'l-Hakâyık Mahmud b. Ahmed el- Hoyî (ö. 1262) yani Ahi Evren'i gönderdi. Daha sonraları da I. İzzeddin Keykavus ve I. Alâeddin Keykubad'ın da fütüvvet girmeleriyle Anadolu'da Ahîliğin kuruluşu tamamlandı.<sup>83</sup> Ondan sonra ünlü mutasavvıf Ebu Hafs Ömer Sühreverdî (1145-1234), fütüvvet ideallerinin yayılmasında halifeye büyük yardımda bulundu. Bir iddiaya göre Sühreverdî'nin ideallerini yaymak için Halife tarafından fütüvvet tarikatı kuruldu. Bu ilişki de fütüvvet ile tasavvuf arasındaki sıkı bağın varlığını gösterir.<sup>84</sup>

Abbâsî halifesi Nâsır'ın başlatmış olduğu fütüvvet hareketi, bir çok araştırmacı tarafından ağır tenkitlere maruz kalmıştır. Yukarıda da değindiğimiz gibi halifenin fütüvveti yeniden toparlaması "*aristokratik fütüvvet*" diye tanımlanarak, bunun fütüvvetin asıl ruhuyla bağdaşmadığı iddia edilmiştir.<sup>85</sup>

Ahîliği, fütüvvet teşkilâtının Anadolu'da kurumlaşan değişik bir şekli olarak yorumlayan bazı araştırmacılara karşılık, tam aksi görüşte olan bazı araştırmacı ve tarihçiler de Ahîliğin fütüvvet kurumuyla bir ilgisinin olmadığını söylemişlerdir. Bunlara göre Ahîlik tamamıyla Türk örf ve adetlerinden doğan bir düşüncedir.<sup>86</sup> Ahîlik, her ne kadar Anadolu'da bilinen ve yaşanan bir kurum ise de kök itibarıyla tasavvufun şekillendirdiği bir kurum olduğu düşüncesi daha ağır basmaktadır. Bu fikri savunanların başında gelen Fuad Köprülü, Ahîleri, "Anadolu'da Ahîlik adı altında çok önemli ve çok yaygın bir meslekî-tasavvufî teşkilât (veya bekârlar zümresi)" şeklinde tanımlayarak, aynı zamanda Osmanlıların kuruluşunda mühim bir görev üstlendiklerini söyler.<sup>87</sup> Bunun yanında İbn Battûta (ö. 1368) da Anadolu'da uğradığı şehirler de Ahîlerin tekkelerinde ve zâviyelerinde ağırlandığını ve bu zümrelerin yaşayışlarının tasavvufî bir yaşayış olduğunu söyler.<sup>88</sup>

Bir tasavvuf alimi<sup>89</sup> olup Ahî Evren (Evrân) ismiyle anılan Şeyh Nasirüddin Mahmud el- Hoyî, bir taraftan Tasavvufî düşünceye ve fütüvvet ilkelerine bağlı kalarak tekke ve zâviyelerde şeyh-mürîd münasebetlerini, diğer taraftan iş yerlerinde

<sup>82</sup> Ocak, "Fütüvvet", s. 262.

<sup>83</sup> Ziya Kazıcı, "Ahîlik", DİA, I, İstanbul 1988, s. 540.

<sup>84</sup> Schimmel, *İslâm'ın Mistik Boyutları*, s. 215 vd.

<sup>85</sup> Affî, age. , s. 151.

<sup>86</sup> Ocak, "Fütüvvet", s. 262.

<sup>87</sup> Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara 1991, s. 211 vd.

<sup>88</sup> İbn Battûta, *Rihletü İbn Battûta*, Beyrut 1977, s. 188 vd.

<sup>89</sup> Bayram, *Ahi Evren*, s. 25; *Evhadîyye Tarîkatı*, s. 92.



usta-kalfa ve çırak ilişkilerini ve buna bağlı olarak ekonomik hayatı düzenleyen Ahîliğin Anadolu'da yerleşmesinde en büyük rolü oynayacaktır.<sup>90</sup>

Fütüvvet teşkilâtının Anadolu'da Ahîlik ismiyle bilinmesi,<sup>91</sup> Ahîlerin fütüvvet terbiyesi almalarından kaynaklanmıştır.<sup>92</sup> VII. yüzyılda büyük merkezlerde etkisini gösteren tasavvuf, Anadolu şehirlerinde de hakim duruma gelmiştir. Bu hükümlerlik, zamanla toplumun bütün katmanlarına yayılmıştır. Tasavvuf bağlularının insanlara karşı olan sevgi, saygı ve hoşgörüsü onları sürekli olarak toplumun gözünde seçkin bir yere oturtmuştur.<sup>93</sup>

Ahî kelimesinin tasavvufî bir mahiyete sahip oluşu, bu kelimenin hem Türkçe cömert, eli açık anlamına gelen "akı", hem de Arapça bir kelime olan "ahî"nin birader ve dost anlamına gelmesindedir.<sup>94</sup> Ahîlik, evrensel olan bir felsefe olduğu için, her iki dilde de aynı anlamları ifade ettiği görülmektedir. Bütün tasavvufî akımlar, aynı kaynaklardan beslendikleri için birbirinin zıddına bir bakış ortaya koymaları mümkün değildir. Tasavvufî ekoller ve akımların amacı; insanlar arasında kardeşliğin tesis edilmesi ve düşmanlığın ortadan kalkması ilkesidir. Çünkü sûfî hallerinde doğru, insanlarla olan ilişkilerinde dürüst olmayı ilke edinmiştir. Bu davranış toplumsal duyarlılığı kazandıran bir harekettir. Ahîlik, insana toplumsal yaşamın ana kurallarından biri olan "edepli davranış" düsturunu hatırlatır. Ahîlik ve fütüvvet düşüncesiyle sûflük, seçkin bir topluluğun düşünce ve yaşam dünyasından çıkarak, bir halk hareketine dönüşmüş; eserlerini her düzeydeki halka ve esnafa götürmüştür. Neticede XII. yüzyılda toplumun her düzeyinden müritleri olan sûfî gruplar oluşmuştur.<sup>95</sup>

Ahîler, fütüvvet konusunda açıkladığımız benzer ilkelerde olduğu gibi, tarikat adabı ile hareket ederek, yaşadıkları toplumda sosyal davranışın en güzel örneklerini ortaya koymuşlardır. Onlar sergiledikleri davranışlarla insanlara; iki dünyada da cömert olmayı, namazı kazaya bırakmamayı, haya ve edep sahibi olmayı, dünyaya önem vermemeyi (yani kalbe mâsivanın hakim olmamasını), helâl kazanmayı, mutlak bir zenaata sahip olmayı, ilim sahibi olmayı ve tarikat kurallarına aykırı hareket etmemeyi öğretmişlerdir.<sup>96</sup>

Ahîliğin kurucusu, pîri ve şeyhi kabul edilen Ahî Evren, Evhadiyye tarikatının şeyhi Şeyh Evhadü'd-din Hâmid el- Kirmânî'nin (1164-1238) hem önde gelen müridi, hem de damadıdır. Ahî Evren, tarikatına ve şeyhine o derece bağlıdır ki, şeyhini "şeyh-i yegâne" veya "şeyhu'l-vahid" diye anmaktadır. Ahî Evren, Ahî teşkilâtının kurucusu olduğu gibi ahîliğin en büyük organizasyonu olan dabbagların da pîridir. İnsanların asırlar geçmesine rağmen saygıda kusur etmedikleri Ahî Evren'e bağlılıklarının nedeni de budur.<sup>97</sup>

Şeyh Nasirüddin Mahmud el- Hoyî, ilk terbiyesini Yesevî tarikatının mürşitlerinden almıştır. Bunun yanı sıra Fahrüddin Râzî (ö. 606/1209 ) ve Evhadiyye tarikatının şeyhi Evhadüddin Kirmânî'den de dinî ve tasavvufî eğitimini alan ve fütüvvet

<sup>90</sup> Veysi Erken, *Bir Sivil Örgütlenme Modeli Ahîlik*, Ankara 1998, s. 64 vd; Kazıcı, agm. , s. 540.

<sup>91</sup> Iréne Mélikoff, *Hacı Bektaş-Efsaneden Gerçeğe*, 2. bası, çev. Turan Alptekin, İstanbul 1999, s. 345.

<sup>92</sup> Franz Taeschner, "Akhi", *Encyclopedia of Islam I*, London 1900, s. 324 vd.

<sup>93</sup> Franz Babinger-Fuad Köprülü, *Anadolu'da İslâmiyet*, İstanbul 1996, s. 53.

<sup>94</sup> Gölpınarlı, agm. , s. 6.

<sup>95</sup> Molla Cami, *Nefahat el-Üns*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1993, s. 312.

<sup>96</sup> Ali Torun, *Türk Edebiyatında Türkçe Fütüvvet-Nâmeler*, Ankara 1998, s. 110.

<sup>97</sup> Mikail Bayram, *Şeyh Evhadü'd-Din Hâmid el- Kirmânî ve Evhadiyye Tarikati*, Konya 1993, s. 86.

kültürü ile yetişen Ahî Evren, ileri derecede tasavvufî bir eğitim görmüştür.<sup>98</sup> Bir taraftan Ahî Evren, Ebû İshak, Geyikli Baba, Hacı Bektaş, Abdal Musa gibi Türk sûfleriyle çağdaş iken,<sup>99</sup> diğer taraftan Ahî Evren çok önemli halifelerde yetiştirmiştir. Örneğin XIII. yüzyılda etrafında büyük bir halk kitlesi toplayan Ahîlerin Kırşehir'deki tekkesinin şeyhi olan sûfî şair Gülşehrî (ö. 717/1317) Ahî Evren'in halifesidir.<sup>100</sup> Gülşehrî akla önem veren bir bilim adamı ve mutasavvıf olarak, ünlü eseri Felek-Nâme'yi Mevlânâ'nın Mesnevisinde etkilenecek yazmıştır.<sup>101</sup> Ahî Evren'in eserlerinde tasavvufî öğretiler, diğer İslâmî öğretilerden daha fazla bir ağırlığa sahiptir. O, eserlerinde tasavvufî düşüncenin esaslarını ve tasavvuf öğrencisine (mürîd) lazım olan bilgileri vermiştir.<sup>102</sup>

Ahî Evren'in ilme özel bir önem verdiği görülmektedir. O'nun felsefesinde, ilim amelden önce gelmektedir. İlimsiz amelin fayda sağlamayacağını, kişi ilmini uyguladığı derecede makbul bir insan olacağını savunmaktadır.<sup>103</sup> Bu bağlamda Ahîlerin aldığı eğitime baktığımızda tasavvuf eğitimi, verilen ders müfredatının başında bulunan zorunlu bir derstir. Ahîler ilk olarak öğrencilere okuma-yazma öğrenimini verdikten sonra, sırasıyla tasavvuf, matematik, tarih, edebiyat, mûsiki ve bu derslere ek olarak semâ da öğretmişlerdir.<sup>104</sup> Ayrıca Ahî zâviyelerinde verilen teorik bilgiler arasında en önemli yeri, şüphesiz, zâviyenin şeyhinin bağlı bulunduğu tarikat zümresinin disiplinler alırdı.<sup>105</sup>

Ahîlik teşkilâtına giren birinin Ahî olabilmesi için, hemen hemen tasavvufî mürîd için istenen şartları aranmaktadır. Mesela Ahînin, sıdk, vefâ, emanet, takva, kerem, mürüvvet ve haya sahibi olması gerekmektedir. Bunlara benzer takvaya dair özellikleri üzerinde taşıyan Ahî'nin kapalı ve açık hâlleri de, tasavvufî bir öğretinin neticesini vermektedir. Ahî'nin açık olması gereken hâlleri; gönlünün açık olması, kapısının açık olması (misafir ağırlaması), elinin açık olması (cömert davranması) ve sofrasının açık olmasıdır. Ahî'nin kapalı olan hâlleri ise; gözü kapalı olmalı (harama bakmamalı), dili kapalı olmalı (doğru olmalı), şalvarı kapalı (şehevî duygularını yok etmelidir) olmalıdır.<sup>106</sup>

Yukarıdaki vasıflarla mürîd yetiştiren teşkilât şeyhinin uymak zorunda olduğu bazı ilkeler vardır. Hem İslâm tasavvufu, hem de diğer İslâmî ilimlerle insanları eğiten ve aynı zamanda eğitimle yetiştirdiği bu insanları idareci olarak yetiştiren bu şeyhlerde de aranan önemli kriterler vardır.<sup>107</sup> Ahî şeyhi, ilim sahibi olmasının yanında aynı zamanda "seyru sulûk"unu tamamlamış; iyi bir eğitimci, hatip ve muallim olmalı; Ahîliğin bütün vasıflarını üzerinde taşımalıdır.<sup>108</sup> Ahî şeyhinin, Ahîler üzerindeki etkisi

<sup>98</sup> Erken, age. , s. 36, 37; Mikail Bayram, "Baba İshak Harekatının Gerçek Sebebi ve Ahî Evren İle İlişkisi", Diyanet Dergisi, XVIII, Ankara 1978, s. 78.

<sup>99</sup> İsmet Kayaoğlu, *İslâm Kurumları Tarihi*, Ankara 1985, s. 134.

<sup>100</sup> Köprülü, *Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, s. 97.

<sup>101</sup> Kocatürk, Saadettin , *Gülşehrî ve Felek-Nâmesi*, Ankara 2000, s. 33.

<sup>102</sup> Bayram, *Ahî Evren*, s. 83-94, 127-206.

<sup>103</sup> Bayram, Mikail, *Türkiye Selçukluları Döneminde Bilimsel Ortam ve Ahîliğin Doğuşuna Etkisi* (ayrı basım), Türkiyat Araştırmaları Dergisi, s. 10, Konya 2001, s. 7.

<sup>104</sup> Şapolyo, age. , s. 242.

<sup>105</sup> Mehmet Şeker, "Ahîliğin Anadolu'nun Sosyal ve Kültürel Hayatındaki Yeri", Erdem, Türkler'de Hoşgörü Özel Sayısı II, c. 8, S. 23, Ankara 1996, s. 608.

<sup>106</sup> Şapolyo, age. , s. 235; Burgazi, "Fütüvvetnâme" çev. Abdülhakî Gölpinarlı, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası, XV, İstanbul 1954, s. 124 vd.

<sup>107</sup> Fuad Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, Ankara 1988, s. 89 vd.

<sup>108</sup> Erken, age. , s. 48.

tamamıyla tarîkat şeyhlerine benzer. Bunun yanında, yukarıda da değindiğimiz gibi Ahîliğin esaslarını, kaide ve kurallarını bir arada toplayan Fütüvvetnâmeler aynı zamanda tasavvuf içinde önemli birer kaynak olmuşlardır.<sup>109</sup> Aynı zamanda Ahîler sürekli Fütüvvetnâme okuyarak, onlardan edindikleri bilgiyle hayatlarını şekillendirmişlerdir.<sup>110</sup>

XIII. yüzyılda, meslek teşkilâtları (loncalar), sûfî tarîkatlarla birlikte gelişti. Teşkilât ve tarîkatlar birbirleriyle sıkı ilişki içinde olmuşlardır. Her iki kurumda da , isnad, silsile ve sülûk zinciri esası vardır.<sup>111</sup> Ahî Evren de tarîkatlardaki şeyh, halife, mürid ve muhibler arasındaki ilgiyi iş yerlerine uygulayarak buralarda çalışan usta, kalfa, çırak ve yamak arasındaki ilişkiyi, tarikat ehli olması hasebiyle tarikatlardaki esasa göre düzenlemiştir.<sup>112</sup> Ahî Evren hemen hemen bütün eserlerinde dönemin gereklerini de göz önünde bulundurarak tasavvuf yoluna girmenin zorunlu, bu yolda bir şeyhe bağlanmanın ise şart olduğunu söylemiştir. Bu sebeple kendi iş yerlerindeki işçileri, tarikat anlayışı ve terbiyesi içinde yetiştirmiştir.<sup>113</sup> Bundandır ki birçok araştırmacı Ahîleri, mistik bir tarikat ve teşkilât olarak tanımlamıştır. Fakat bu mistik teşkilâtın halk kitlelerini kendine özgü sosyal kaidelerle ne şekilde yönlendirdiği de apaçık ortadadır.<sup>114</sup>

Ahîler, Anadolu'da birçok tarikatla içli dışlı yaşamışlardır. Anadolu ahîlerinin başta Rufâî tarikatı olmak üzere Mevlevîlik, Bektaşîlik, Halvetîlik gibi tarikatlarla birçok noktada birleşen fikirleri yanında, bu tarikatlarla sıcak ilişkileri de vardır.<sup>115</sup> Özellikle Rufâîlerden birçok konuda iktibaslarda bulunmuşlardır.<sup>116</sup> Bu nedenle Ahî teşkilâtına bağlı kişiler arasında her şey ârifâne şekilde devam etmiştir. Bütün insanî ilişkilerinde olduğu gibi, gezip eğlenmeleri bile ârifâne olmuştur.<sup>117</sup>

Ahîlik teşkilâtına bağlı dervişler, dinî ve sosyal yönden yaptıkları propagandalarla büyük halk kitleleri üzerinde önemli bir etki bırakmıştır. Zaten tasavvuf tarihinde birçok tarikat, günümüzde derneklerin veya birliklerin işlevine benzer bir görev üstlenmiştir; bunların bir çoğu, derviş tekkeleri, zanaatkâr ve esnaf loncaları ve fütüvvet gruplarıyla karşılıklı ilişki içinde hareket ederek insanlara büyük hizmetler sunmuştur.<sup>118</sup>

Anadolu'da da bu görevi Ahîlik teşkilâtı üstlenmiştir. Anadolu Müslümanlarının sosyal ve ekonomik yaşamlarında önemli bir rol oynayan Ahîlik, asırlarca esnaf teşkilâtının manevî bir rûh ile eğitimi sağlayarak toplumun huzur ve güven içinde yaşamasına büyük katkı sağlamıştır.<sup>119</sup> Onlar, Anadolu'nun birçok yerinde var olduk-

<sup>109</sup> Kazıcı, age. , s. 244.

<sup>110</sup> Çağatay, age. , s. 140.

<sup>111</sup> Mélikoff, age. , s. 141.

<sup>112</sup> Bayram, *Ahî Evren*, s. 48.

<sup>113</sup> Aynı eser, s. 49.

<sup>114</sup> Ömer Lütfü Barkan, *Kolonizatör Türk Dervişleri* (aynı basım), İstanbul, ty, s. 12 vd.

<sup>115</sup> Taeschner, "Akhu", EA I<sup>2</sup>, s. 324 vd.

<sup>116</sup> Babinger-Köprülü, age. , s. 54.

<sup>117</sup> Çağatay, age. , 147 vd.

<sup>118</sup> Schimmel, *İslâm'ın Mistik Boyutları*, s. 237.

<sup>119</sup> Kazıcı-Şeker, age. . , s. 238.

larını göstererek,<sup>120</sup> fakirlerden olsun ya da olmasın bütün yolculara merhamet ellerini uzatmışlardır.<sup>121</sup>

Ahîliğin Anadolu'daki tesirini İbn Battûta Seyhatnâme'sinde güzel bir şekilde ifade etmektedir. Anadolu'nun birçok yerini dolaşan ünlü gezgin, gittiği her şehirde veya uğradığı her köyde bu teşkilâtın zaviyelerine misafir olmuş ve büyük bir alıcılıkla karşılaşmıştır. Ona göre Ahîler, insanlığın bütün manevî meziyetlerini ruhlarında taşıyan insanlardır. İbn Battûta dilini ve kültürünü bilmediği bu insanların sıcak dostlukları ve cömertlikleri hakkında şunları anlatır: "*Cenab-ı Hak kerem sahibi ve cömert olan, yabancılara, garibanlara büyük şefkat ve muhabbet gösteren, gelene geçene yardımlarını esirgemeyen, bunları en güzel şekilde, sonsuz bir sevgi ile karşılayan, gelen yolcuları kendi akrabasıymış gibi kucaklayan bu dervişleri hayırlarla mükâfatlandırın. Kendilerine misafir olan yabancılara ağırılama, onlarla ilgilenme; yiyeceklerini, içeceklerini, yatacak yerlerini sağlama, ihtiyaçlarını giderme, onları uğursuz ve edepsizlerin elinden kurtaran bu insanların benzerlerine dünyanın başka yerinde rastlamak pek mümkün değildir.*"<sup>122</sup>

İnsanlara yardım etmekte yarışan bu düşünceye sahip kişilerin eğitimi de belli bir disiplin altında gerçekleşmiştir. Bu eğitime tabi tutulanlar hem kültür, hem sanat ve hem de askeri eğitim almışlardır.<sup>123</sup> Çünkü ahîlik, insanı bir bütün olarak ele almış ve onu bütün yönleri ile birlikte geliştirmesi gerektiği üzerinde durmuştur. Meslekî eğitimlerinde de bu anlayış, aşikâr bir şekilde görülmektedir. Mesela usta, çırağın yalnız iş yerindeki meslek eğitiminden değil, aynı zamanda genel ve dinî eğitiminden de sorumludur. Teşkilâta giren çırak, aynı zamanda zaviyeye kayıt olup, burada dinî eğitimini tamamlamak zorundadır. Zâviyeler, bir "miskinler tekkesi" değil, din bilginlerinin ders verdiği ilim irfan merkezleri olmuşlardır. Belli zamanlarda düzenlenen esnaf toplantıları ve kış gecelerinde yapılan yaren (yârân) sohbetleri<sup>124</sup> ile fertlerin sosyal hayata kazandırılması hedeflenmiştir.

Bu teşkilât, ortaya çıkışı ve yayıldığı dönem itibarıyla tamamıyla bir tarikat görünümündedir. Ahîler'in, Ahîlik teşkilâtlarında toplanmaları dinî bir gayenin gereğidir. O dönemin teşkilâtlarında görülen ortak özellik; dini bir fonksiyona sahip olmalarıdır. Bunların sembollerine baktığımız zaman tamamıyla dinî ve tasavvufîdirler.<sup>125</sup> Diğer taraftan ahî teşkilatına bağlı esnaf birliklerinin (sûfzmin etkisinin bir örneği olarak) başında bir pîri vardır. Pîr, sûfî tarikatlarının kurucularının Farsça adıdır. Bu teşkilâtlardaki silsile, sûfî tarikatlarında olduğu gibi önce Peygambere, daha sonra da sahabeyle dayandırılır.<sup>126</sup>

Ahîlik teşkilâtında yapılan tarîkate kabul edilme ayininin benzerleri, çoğu tasavvuf tarikatlarında da yapılmaktadır. Bu, kardeşliği sembolize eden bir merasimdir. Bu törende sergilenen özel kıyafet (futa, sarık) ve kullanılan alâmetler (namaz seccadesi gibi) dinî sembollerdir. Ahîlikteki "şed" adetine baktığımızda da tam bir tasavvufî eylem vardır. Şed kuşanacak kişide aranan özellikler, tasavvufta bir müritte aranan vasıflardır. Şed bağlayan Ahî'nin, şeriat, tarikat ve ma'rifet ilmini bilmesi zorunludur.

<sup>120</sup> Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 154.

<sup>121</sup> İbn Battûta, *Rihle*, s. , 188 vd.

<sup>122</sup> Aynı eser, s. 202.

<sup>123</sup> Kazıcı, age. , s. 243.

<sup>124</sup> Çağatay, age. , s. 162.

<sup>125</sup> Kayaoğlu, age. , s. 134.

<sup>126</sup> Erken, age. , s. 35; Torun, age. , s. 273 vd; Ekinci, age. , s. 30.

Şed'in ahkâmını, şartlarını ve rûkûnlerini ele aldığımızda, bunların birçoğu tasavvuf ve tarikatlardaki kaide ve kurallara benzer.<sup>127</sup> Bunun mânevî yönünün ağırlığı, teşkilât yönetiminde de görülmektedir. Bu durum gösteriyor ki, Ahîlerin meydana getirdikleri esnaf teşekküllerinde tasavvufî düşüncenin ahlâk prensipleri hakim unsurdur. Bu prensipler zamanla azalmışsa da yine de ağırlıklarını sürdürmüşlerdir. Kısacası Ahîlîğin temel belirleyicisi olan İslâmî-tasavvufî düşünüş ve yaşayış, her devirde ve her bölgede geçerliliğini korumuştur.<sup>128</sup>

Teşkilâtın birinci safhasında yönetim, tamamıyla mânevî otoriteye dayanır. Yönetimin koymuş olduğu kurallara herkes uymak zorundadır. Tarikatlarda olduğu gibi bir yönetim hiyerarşisi vardır. Ahîlikte yönetim, fetâ, ahî ve şeyh şeklinde sıralanır. Fetâlar tarikata yeni intisap etmiş müritler gibi zâviyede kural koyucu değil, kurallara uyan kişilerdir. Belli merhaleler aşıldıktan sonra, Ahîlik şartlarını yerine getirenler Ahî olabilirler. Teşkilâta yönetim kademelerine geçiş, göreve bağlılıkla, yani şeyhe teslimiyetle mümkün olur. Daha doğrusu kişinin her yönüyle kemâle ulaşmadan yönetime gelmesi imkansızdır.<sup>129</sup>

Asırlarca insanları her yönüyle; güzele, doğruya ve iyi olana göre yetiştiren bu anlayış, XVI. yüzyılın sonlarında Batı mallarının Anadolu pazarlarına girmesiyle çözülmeye başladı. Bir taraftan ham madde ticaretinin yaygınlaşmasıyla pazar sıkıntısı çeken bu esnaf, diğer taraftan kendilerine esnaflık hakkı tanınan köylüler,<sup>130</sup> yeniçeriler ve sipahi gibi grupların zenaat hayatına el atmasıyla toplumun bel kemiğini oluşturan ekonomi sistemi, Ahîlerin denetiminden çıktı ve bozulma baş gösterdi. Bu yeni grupların Ahî terbiye ve eğitiminden yoksun olmaları, onları ahlâkî olmayan ticarî faaliyetlere sevk etti. Birçok kârlı alanlara hileli yollarla hakim olup, Ahîlik kurallarını hiçe sayarak kaba kuvvet kullanmaya başladılar. Çözülen bu ruh, çeşitli girişimlerle tekrar kazanılmaya çalışıldı; fakat başarılı olunamadı. Örneğin bu anlayış loncaların "Gedik" haline getirildiyse de istenen sonuç alınamadı.<sup>131</sup>

Bazı araştırmacılar, fütüvvet ruhunun ortadan kalkmasıyla beraber XIV. yüzyıldan sonra Anadolu'da kurulan Ahî loncalarını, tüccarların iktisadi çıkarlarını ön planda tutan burjuva bir kurum olarak görmektedir.<sup>132</sup> Bu da Ahîlîğin asıl ruhundan uzaklaşmasının en önemli nedenidir.

### C. ŞANLIURFA' DA AHÎLİK GELENEĞİ

Birçok kültüre ev sahipliği yapan Şanlıurfa aynı zamanda Mezopotamya ve Ortadoğu kaynaklı kültürlerin Anadolu'ya geçişinde de köprü görevi yapmıştır. Bazı araştırmacılar da Ahîlik düşüncesinin, Şanlıurfa üzerinde Anadolu'ya yayıldığı iddiasını ortaya atmıştır.<sup>133</sup> Bu düşüncenin Anadolu'ya yayılmasının önemli nedenlerinden birisi de; Abbasî halifesi Nasır'ın, siyasi geleceğini garantiye almak için, Anadolu'daki halkın birlik ve beraberliğini korumak amacıyla gönderdiği sûfiler aracılığıyla olmuş-

<sup>127</sup> Abdülkâhîr b. Abdullah Sühreverdî, *Avârifu'l-Meârif*, 2. baskı, Beyrut 1983, s. 403; Şapolyo, age, s. 227 vd; Torun, age, s. 229.

<sup>128</sup> Kazıcı, "Ahîlik", s. 540.

<sup>129</sup> Erken, age, s. 53, 54.

<sup>130</sup> Cemil Meriç, *Kırk Ambar*, İstanbul 1980, s. 273.

<sup>131</sup> Çağatay, age, s. 112 vd; İkinci, age, s. 110.

<sup>132</sup> Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, çev. Ünver Günay, Kayseri 1990, s. 280 vd.

<sup>133</sup> Kazıcı, age, s. 239; Çağatay, age, s. 141.

tur. Bazı araştırmacılar da, Nasır'dan önce, Şanlıurfa (Edessa), Suriye ve Kudüste fütüvvet fikirlerinin İsmailîler tarafından yayıldığı iddiasındadır.<sup>134</sup>

Şanlıurfa'da asırlarca varlığını sürdüren bu önemli kültür birikimi üzerinde şimdye kadar bir araştırma yapılmamıştır. Bu konuyu araştırırken karşılaştığımız diğer üzücü hadise de günümüze kadar yalnızca bir sayısı yayınlanan ve 1927 yılına ait Şanlıurfa ili salnâmesinde<sup>135</sup> Ahîlikle ilgili bir bilginin bulunmamasıdır. Ondan sonra yayınlanan Şanlıurfa ili Yıllıklarında da konuyla alakalı tek bir satır bilgiye rastlayamadık. Bu konu, bugün sadece folklorik olarak bilinmektedir. Şanlıurfa Esnaf ve Sanatkarlar Odası tarafından 1992'den itibaren "Ahîlik Haftası" dolayısıyla etkinlikler düzenlenmekte olup, bu etkinlikler de, Türkiye'de geleneksel hale gelen, Ahîlik kültürünün yaşanmış olduğu illerde her yıl Ekim ayının ilk haftasında yapılan etkinliklerin bir parçasıdır.

Şanlıurfa'da bugün Ahîlik geleneğinin az da olsa yaşatıldığı çarşıların başında Sipahi Pazarı (Halı Pazarı) gelmektedir. Fakat Şanlıurfa'da Ahîlik geleneği ilk olarak Ahî Evren'in de asıl mesleği olan debbağlıkla (dericilikle) yerleşmiştir. 1970'e kadar Göncüler<sup>136</sup> tarafından Ahîlik adetlerine göre bu meslek Dabbakhane denilen yerde yürütülmüştür. İleride de değineceğimiz gibi dericilikle uğraşan esnafın teşkilâtlanmasını Göncü Odası üstlenip sürdürmüştür. Bugün Ahîlik kalıntılarının devam ettirildiği diğer bir Pazar da Eskiçi Pazarı (ayakkabıcılar pazarı) dır.

## I. SİPAHİ PAZARI

Şanlıurfa'daki otantik çarşılardan biri, eski halı ve kilim satan esnafıyla Sipahi Pazarıdır. Sipahi Pazarı, 1562 yılında, bu pazarın doğusunda bulunan Gümrük Hanı'nın Behram Paşa tarafından inşa ettirilmesi esnasında, handa konaklayan sipahilerin atlarının barınması için yaptırılmıştır. 1741 tarihli Rızvan Ahmed Paşa Vakfiyesinde, çarşının tamir edilerek İplikçi Pazarı haline getirildiği ve buradaki bir dükkânın yıkılmak suretiyle bedestene kapı açıldığı anlatılmaktadır.<sup>137</sup>

Sipahi Pazarı esnafına göre, pazarlarında devam eden ahîlik anlayışının kalıntıları 600 yıllık bir geçmişe dayanmaktadır. Sipahi pazarındaki esnaf 1940'lara kadar,

<sup>134</sup> Çağatay, agm. , s. 62.

<sup>135</sup> Şanlıurfa, Osmanlıların idarî bölüşümünde yönetim merkezi olmadığı için bu dönemde müstakil salnameye de sahip olamamıştır. Osmanlı dönemindeki Şanlıurfa hakkında tüm bilgiler Halep Vilayet Salnamesinde yer almaktadır. Şanlıurfa'nın ilk ve tek salnamesi cumhuriyet döneminde yazılmış ve neşredilmiş olan 1927 tarihli salnamedir. Salname; Şanlıurfa'nın tarihî, coğrafi, ekonomik, siyasî, toplumsal ve kültürel tanıtımını yapan tek salnamedir. ( Bkz. *Urfa Hakkında Salname*, 1927, haz. Kemal Kapaklı, Ankara 1998. )

<sup>136</sup> "Gön debbağlığı" ve "deri debbağlığı" olmak üzere iki bölüme ayrılan bu zenaat farklı dabbakhanelerde ve farklı ustalar tarafından icra edilmiştir. Gön debbağları, aşağı dabbakhane de, deri debbağları da yukarı dabbakhane de çalışmıştır. 1883 tarihli Halep vilayeti salnâmesinde her iki dabbakhanedeki sözedilmektedir. Öküz, inek, deve gibi büyükbaş hayvanların derilerinin işlenmesine "Gön debbağlığı", bu sanat ile uğraşanlara da "Göncü" denilmiştir. Buradaki "gön" kelimesi, kösele anlamında olmayıp kalın deri anlamındadır. Bu deri postallarda yüz ve astar olarak kullanıldığı gibi, saraçlıkta da kullanılmıştır. Koyun ve keçi gibi küçükbaş hayvanların derilerinin işlenmesine "Deri debbağlığı", bunları işleyene de "Debbağ" denilmektedir. Gön denilen kalın derilere göre daha ince olan bu deriler, postal ve ayakkabılarda astarlık deri olarak kullanılmıştır. ( Bu bilgileri Şanlıurfa Göncüler Odası başkanından aldık. Ayrıca, bkz. Cahit Kürkçüoğlu, "Şanlıurfa El Sanatları", Her Yönüyle Şanlıurfa 97 İl Yıllığı, Şanlıurfa 1997, s. 94; Şanlıurfa Kültür Sözlüğü, haz. Mehmet H. Öcal, Selâhaddin E. Güler, Remzi Mızrak, Şanlıurfa 2001, s. 27)

<sup>137</sup> A. Cihat Kürkçüoğlu, *Ruha'dan Urfa'ya: 1780-1980*, Ankara 1990, s. 35.

Sipahi Pazarının güneyinde bulunan tarihî Hüseyniye Çarşısında<sup>138</sup> faaliyetlerini sürdürmüşlerdir. Bu tarihten itibaren bu günkü yerlerine taşınan halıcı esnafı yalnız Şanlıurfalılara değil, yerli ve yabancı birçok turiste de hizmet vermektedir. Ahîlik felsefesinden kalma doğruluk, dürüstlük ve cömertlik vasıflarıyla, sattıkları malları çevre illerdeki esnaktan daha ucuza satarak insanları kendilerine çekmektedirler.

Bu pazardaki dükkanlar, birkaç metre kare büyüklükte ve yalnız bir kişinin içinde çalışabileceği, karşılıklı olarak yerden yarım metre yüksekte sıralanır. Bir dükkanında yapılan pazarlığı yandaki ve karşıdaki komşu esnaf rahatlıkla duymaktadır. Bu nedenle esnaf, hareketinde ve konuşmalarında dikkatli davranmak zorunda kalır.

Ahîlik kültürünün izlerini taşıyan esnaf anlayışı burada açık bir şekilde hissedilmektedir. Gelen müşteri güler yüzle karşılanıp hürmet gösterilir. Mutlaka çay veya kahve ikram edilir. Esnaf, müşteriye malın alış fiyatı ile beraber fiyata eklediği kârını da söyler. Bugün esnafın bazıları bu kuralı çiğniyorsa da genelde bunun ihmal edilmesine özen gösterilir. Doğruluk, Ahîlîğin ana ilkelerinden olduğu için, müşteriye bir malın alış fiyatı komşuların da duyabileceği bir sesle, " Ben bu malı şu fiyattan aldım sen ne verirsin" şeklinde söylenir. Bu çarşıda malın satışı, paranın alınışı ve mala değer biçme gibi konular Ahîlik ahlâkı çerçevesinde gerçekleşir. Pazarın kuralları herhangi bir esnaf ve dellâl<sup>139</sup> tarafından kesinlikle ihmal edilemez. Mala fazla değer verme, malın özelliklerini bildirmede yanlışlık ve dellâl tarafında alınan "dellâliye harcı" yüksek tutulduğunda dernek başkanı (şeyhi) ve idare heyeti o kişinin harcını keserek cezalandırır. Ahîlik kurallarına uymayan esnafın suçu tespit edildikten sonra, dernek başkanının talimatıyla dellâl tarafından çarşı esnafına duyurulur. Dellâl esnafa "Bugün falan kişinin harcı kesilmiştir" diye ilan ettiğinde, çarşı esnafı ismi anons edilen kişinin kurallara aykırı hareket ettiğini anlar. Duyuru yapılmadan da cezâ, cezâyı hak edene tebliğ edilebilir; fakat amaç hem suçluyu, hem diğer esnafı caydırmaaktır. Harcın kesilme süresi, suça göre belirlenir. Bu süre üç gün de, bir ay da olabilir.

Harcı kesilen esnafın, harcının kesildiği gün kadar kendisine dellâl tarafından mal getirilmez. Bununla hem kazançtan mahrum olur, hem de çarşıdaki esnaf ve müşteri gözünde mahcup duruma düşer. Dellâl eğer harcı kesilen esnafa mal verirse esnaf şeyhi de dellâla birkaç gün mal sattırılmaz. Ağır suçlarda, harç kesilmesi yerine bazen esnafın dükkanı belli bir süre kapatılır. Bugün bu yaptırımlara pek gereksinim duyulmaz. Doğruluk ve dürüstlikle eğitilen bir kimsenin böyle kurlsız davranışlarda bulunması ve insanların yanında aşağılanmayı göze alması mümkün değildir.

Burada uygulanan diğer bir kural da, kurulan mezatta mal almak isteyen kişi eğer Sipahi pazarı esnafı değilse, mala fiyat teklif edemez. Eğer mal almak istiyorsa pazardaki bir esnafın yanında oturur ve çarşı esnafından malı alacak kişinin adına fiyat söyleyerek malı onun adına alır. Fakat pazar esnafı yaptığı bu hizmet karşılığında misafir esnaktan ücret alamaz.

<sup>138</sup> Hüseyniye Çarşısı: Çarşı, Kazancı Pazarı ile Bıçakçı Pazarı arasında kuzey-güney doğrultuda uzanan, üstü beşik tonozla kapalı yan yana bitişik yapılmış iki çarşıdır. Kitabesinde ne çarşığı yaptıranın ne de yapanın ismi anılmamıştır. 1887 yılında yapıldığı tahmin edilmektedir. (bkz. Mahmut Karakaş, Şanlıurfa ve İlçelerinde Kitabeler, Ankara 2000, s. 282. )

<sup>139</sup> Dellâl: Tellâl, satılacak şeyi satan, alıcı ile satıcı arasında vasıta olan kimse. (Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Lügat*, Aydın Kitabevi, Ankara 1990, s. 206. )

Çarşı esnafından biri veya çarşı dışındaki herhangi bir kişi, malını satmak istediği zaman bu satışı dellâl aracılığıyla gerçekleştirir. Dellâl satılacak malı sırtlayarak çarşıdaki bütün esnafı teker teker dolaşarak fiyat alır. İlk gittiği esnaftan aldığı fiyatı, sonraki esnafa, "Falan kişi bu mala şu kadar değer verdi. Sen ne verirsin?" şeklinde sorar. Esnaf da "En son fiyatı bana bildir" diye cevap verir. Mal bütün çarşı esnafını dolaştıktan sonra en fazla değeri verenin elinde kalır. Açık artırmaya benzeyen bu alışverişte amaç, satıcı ve alıcının hakkaniyete göre para kazanmasıdır. Mal değerinin ne üstünde, ne de altında kesinlikle satılamaz. Piyasadaki değeri ne ise mutlaka o fiyata verilir. Satılacak mal imalatıyla, kusuruyla apaçık olarak teşhir edilir. Aldatma ve aldatılma kesinlikle söz konusu değildir. Bu alışveriş sonucunda dellâla %5'lik bir harç parası verilir. Dellâl, her sabah başdellâl nezaretinde çarşının açılış duâsını sesli olarak okur.

Bu pazardaki duâ, başdellâl gözetiminde ve dernek başkanının (şeyh) dükkanının önünde görevli dellâlin "duâ" nidasıyla başlar. Duâ, "Ehl-i iman ve ehl-i İslâm ervâhı için, Allah rızası için el-Fâtiha" fâtihadan sonra "Ya Rabbi hayırları fethet, şerleri defet, münkir, münafık, zalimin şerrinden emin eyle. Gözedin kefilsiz (hırsızlık malı) mal alıp satmayın, harcı unutmayın, son parayı kesmeyin, cümleten hayırlı olsun" şeklinde yapılır.

Mezât duâsı, duâyı yapan dellala göre farklı lafızlarla dile getirilir. Başka bir dellâlin Şanlıurfa ağzı ile yaptığı duâ da şöyledir: "Evela Eûzûbillahi mineş-şeytanir-râcîm Bismillahirrahmanirrahim. Ehl-i iman ve ehl-i İslâm ervâh-i şerifleri için, Allah rızası için inayeti'l- Fâtiha. " Fâtiha okunduktan sonra şöyle devam edilir: "Ya Rabbi hayırları fethedesin, şerleri defedesin, münkir, münafık, zalimin şerrinden hıfzu emin eylesin. Gözedin kefli, almadan parasını vermeyin malı, harcı unutmayın, cümleten hayırlı olsun. " Bu duânın ardından çarşı esnafı için resmî olarak alışveriş (onların tâbiri ile mezât) başlamıştır. Günümüzde saat 10 ile 10:30 arasında yapılan işe başlama duâsından önce esnaf işyerini açar. Fakat duâdan önce bu pazarda dellal aracılığıyla mal alım satımı yapılmaz.

Sipahi Pazarı esnafı ile diğer esnaf arasındaki alışveriş ahlâkı da çok farklıdır. Bu çarşıda az da olsa "Ahîlik" düşüncesinin kuralları geçerlidir. Her şeyden önce ahîlik rûhunun izlerini üzerinde taşıyan buradaki esnaf; yalan söylemekten çekinir ve helâlinden kazanmanın ilkelerini yerine getirmeye itina gösterir. Devamlı olarak kendini otokontrol altında tutar.

Bunun yanı sıra, teşkilatlanmanın gereği olarak, bu esnafın bir derneği ve bu derneğin başında bulunan bir "şeyh"i (oda başkanı) vardır. Şeyhin yanında da esnafın yaşlı ve ileri gelenlerinden oluşan bir heyeti vardır. Dernek, düzenli olarak dernek başkanının (şeyhinin) nezaretinde çalışmalarını sürdürmektedir. Daha önceden de belirttiğimiz gibi, Ahî şeyhi öncelikle İslâmî ilimlere vakıf olmalı, insan terbiye ve psikolojisinden anlamalıdır. İnsanları eğiteceğinden dolayı meslekî ve manevî bilgiye tam bir vukufiyeti olmalıdır. Şeyhin bugünkü görevleri ise, törenlerde esnafa başkanlık yapmak, suç ve hatalara heyetle beraber karar vermek, esnafı hükümete karşı temsil etmek ve esnafla ilgili diğer işleri yürütmektir.

Dernek üyeleri arasında sıcak ilişkiler bu oda aracılığıyla yürütülür. Öncelikle üyelere her ay belli miktarda para ve diğer yardımlar toplanır. Toplanan bu yardımlarla; ilk etapta çarşı esnafı içinde muhtaç durumda olanlar gözetilir, giydirilir, evinin ihtiyaçları karşılanır, hastası varsa önce ziyaret edilir ve sonra da hastane ve ilaç masrafları karşılanır. Ekonomik yönden daha da kötü durumda olanlara ise,



şeyhin direktifiyle hemen esnaftan para toplanarak ihtiyaç sahibinin yardımına koşulur. Bu yardımlaşma yalnızca çarşı esnafı için yapılmaz. Oda dışında veya herhangi bir vatandaşın ihtiyacına cevap vermek için de yapılmaktadır.

Şanlıurfa Sipahi Pazarı esnafı, genel ahîlik esaslarında olduğu gibi, yılda bir defa ilkbahar aylarında hep beraber kira çıkarlar. Kendi aralarında piknik yaparak kaynaşırlar. Ayrıca yılın belirli günlerinde "tirit" yemeği pişirip, fakir halka dağıtırlar.

## 2. DABBAKHÂNE ESNAFI VEYA GÖNCÜLER

Şanlıurfa'da asırlarca varlığını sürdüren Dabbakhâne esnafı, geleneksel faaliyetini son olarak 1970'lere kadar sürdürmüştür. Günümüzde ise bu gelenek atıl bir şekilde "Göncüler Odası" ile varlığını devam ettirmektedir.

Dabbağlık (dericilik) hakkında ki bilgileri Cumhuriyet döneminde soyadı kanunu ile "Göncü" soyadını alan, Şanlıurfadaki debbağların yıllarca şeyhliğini yapan "Göncü ailesi" mensubu emekli baş komiser Mehmet Göncü Bey'den ve Göncüler Odası başkanından aldık.

1925'te 90 yaşında vefat eden debbağların önemli bir şahsiyeti olan Ahî şeyhi "Ramazan Usta", 1860'lardan itibaren kendini Ahîlîğin içinde bulmuş ve uzun yıllar şeyhlik yapmıştır. Kendisinden önce babası İbrahim Halil Efendi şeyhlik görevini yıllarca yürütmüştür. Ramazan Usta, babası gibi Dabbakhâne Camiinde<sup>140</sup> devamlı olarak derici esnafına imamlık yaparak sabah namazını kıldırmıştır. Bu camiye bütün derici esnafı hayatî bir mazeret dışında sürekli devam etmiştir. Ramazan Usta'nın vefatından sonra oğlu Bakır Göncü, şeyhlik vazifesini üstlenerek bu görevi 1960'lara kadar sürdürmüştür. Onun da vefatından sonra kardeşi Yahya Göncü görevi devralmıştır. 1970 yılında Yahya Göncü'nün vefatıyla Ahî şeyhliği Şanlıurfa'da fiilen sona ermiş, bundan sonra bu görevi günümüze kadar sembolik de olsa "Göncü Odası" sürdürmüştür.

Şanlıurfa Göncüleri, asırlarca bin bir zahmetle işledikleri derileri Eskici Pazarındaki ayakkabıcılara satarak insanları giydirmeye çalışmışlardır. Bu esnaf ise işlenen derilerden yemeni ve kundura dikmişlerdir. Sanayiinin gelişmesiyle birer birer faaliyetlerine son vermek zorunda kalan Anadolu dericileri gibi Şanlıurfa'daki göncüler de asırlardır atadan dededen mirasla gelen bu kutsal mesleği istemeyerek bırakmışlardır.<sup>141</sup>

Göncü Odası, günümüzde, deri işlemek yerine; ham derileri toplayan, topladıkları derileri, deri işletme imalathanelerine gönderen az sayıdaki esnafın Ahîlik hatırına sürdürdükleri bir dernektir. Aynı zamanda odanın birçok üyesinin bugün deri işi ile yakından uzaktan herhangi bir ilişkisi yoksa da, babalarının veya dedelerinin anısına derneğe üyeliklerini sürdürerek bu geleneğe olan saygılarını devam ettirmeye çalışmaktadırlar. Odanın geliri, üyelere alınan aylıklar ve odanın kendi malı olan 8-10 dükkanın kira geliridir. Bu gelire muhtaç durumdaki üyelere yardım eli uzatılır. Üyelerden maddi sıkıntı içinde olanlara veya kaza geçirenlere yardım edilir. Arta kalan para sembolik de olsa ahî geleneğine uygun olarak üyeler arasında paylaşılır. Göncüler, yalnız kendi aralarında bu yardımlaşmayı gerçekleştirmezler; muhtaç du-

<sup>140</sup> Dabbakhâne Camii (II. Sultan Selim (1566-1574) döneminde 1568 yılında inşa edilmiştir. Kitâbesinde, "Kad vaka'a'l-ferâğ min binai haza'l-cami'i ş-şerîf el- mübarek fi zamani's-Sultan Selim ibni Sultan Süleyman sene ve tarih 975" şeklinde batı kapısı kitâbesinde bir yazı mevcuttur. Bunun yanında Behram Paşa'nın (ö. 1562) ölüm tarihi mevcuttur. Bu da caminin Behram Paşa tarafından yaptırıldığını göstermektedir. ( bkz. Mahmut Karakaş, *Şanlıurfa ve İlçelerinde Kitâbeler*, Ankara, 2001, s. 57-61. )

<sup>141</sup> Çağatay, age. , 141.

rumdaki diğer esnafa yardım ettikleri gibi, fakir insanların ihtiyaçlarını karşılamaktan da geri kalmazlar.

Ahîlerin yılın belli günlerinde bir araya gelip, kaynaştıkları toplantılar vardır;<sup>142</sup> bunlar, ayda bir yapılan büyük kurul ( Kahyalar Meclisi) toplantısı, yılda bir defa yapılan ziyafet toplantısı ve genel lüzum üzerine yapılan toplantılardır. Fakat Şanlıurfa'daki dabbakhâne Ahîleri, her gün bir araya gelerek, güzel bir kaynaşma örneği göstermişlerdir.

Şanlıurfa'da göncü esnafı, her sabah namazından sonra Dabbakhâne Camiinde bir araya gelerek hem ilişkilerini sıcak tutmaya çalışmışlar, hem de sorunlarını tartışmışlardır. Bu günlük toplantılar kesintiye uğramadan sürekli yapılmıştır. Derici esnafının kendilerini mutlak olarak uymak zorunda hissettikleri iki önemli konudur; birincisi devamlı sabah namazını cemaatle kılmak, ikincisi de hiçbir zaman yalan konuşmamaktır. Ölüm ve çok ağır hastalıklar dışında mutlaka bütün derici esnafının sabah namazında Dabbakhâne camiinde bulunması zorunludur. Çünkü her sabah şeyhin nezaretinde bir ticaret ahlâkı muhasebesi yapılır, gerekli tavsiyeler alındıktan sonra işe başlanırdı. Öncelikle tüm üyelerin sabah namazında olup olmadığı şeyh tarafından kontrol edilir; daha sonra bulunmayan esnafın evlerine ulaklar gönderilerek, neden camiye gelmediği öğrenilmeye çalışılırdı. Eğer önemli bir mazeretinden dolayı cemaatla namaza katılamamışsa herhangi bir yaptırım uygulanmayıp aksine sorununa acilen ve imkanları dahilinde çözüm getirmeye çalışılırdı. Mazeret bildirilmeden sabah toplantısına katılmamış ise, şeyhin ve ihtiyar heyetinin belirlediği bir ceza uygulanırdı.

Dabbakhâne esnafı camiye geldikten sonra önce şeyhin imamlığında sabah namazı eda edilir; topluca duâ edildikten sonra kendi aralarında bir önceki günün muhasebesi yapılır ve Şeyhin tavsiye ve nasihatleri dinlenirdi. Şeyhin yaptığı en önemli nasihat; kesinlikle yalan konuşmamak, helâl kazanç ve sabah namazını aksatmamaktır. Toplantı bittikten sonra, şeyhin nezaretinde o günkü görevli dellâlin duâ ve besmelesi ile işe başlanırdı.

Ahîlik felsefesindeki doğruluk ve dürüstlük düşüncesi onların ekonomik anlayışlarına da tamamen hakim olmuştur. Ahî, eşyayı, kendi kutsal inancına göre imal eder, imal ettiği eşyayı da gerçek fiyatıyla herhangi bir haksız kazanç katmadan satar. Hakkına razı olmayarak malına değerinden fazla fiyat istemek; zenginleşmek hırsıyla büyük servet peşinde koşmak, karanlık ve dolambaçlı servet biriktirme yollarına sapmaya ahî anlayışı izin vermemiştir. Aksine bu anlayış, kendini ve yakınlarını geçindirecek helâl ve dürüst ticareti teşvik etmiştir. Onlar, kolay kazancı ve başkasının sırtından kazanan ticaret anlayışını değil, el emeği, göz nuru ve alın teri ile kazanılan parayla insanların yardımına koşmayı hedeflemişlerdir.

Bu düşüncenin bir örneğini yaşayan Mehmet Göncü Bey'in başından geçen olayı anlatalım: "On yaşındaydım. Babam ayakkabı satıyordu. Bir gün namaza giderken, ayakkabıların fiyatlarını bana teker teker söyleyip, beni tezgahın başında bıraktı. 'Gizlavet' marka ayakkabıların fiyatının beş lira olduğunu ve bu ayakkabıların içinde defolu bir çiftin olduğunu, onu da dört liradan satmamı ve müşteriye mutlaka defolu olduğunu söylememi tenbih etti. Babam gittikten sonra, dükkana bir müşteri girdi ve ayakkabıları alıcı gözüyle inceleyip, bir çift 'gizlavet' ayakkabı beğendi. Ücretini ödeyip, gitti. Ben müşterinin arızalı ayakkabıyı satın aldığını fark edemedim. Babam dönüp ne yaptığımı sorduğunda, zafer kazanmış bir komutan edasıyla bir çift ayak-

<sup>142</sup> Age. , s. 152.

kabı sattığımı söyledim. Babam, bu ilk esnaflık girişimime sevinmiş olacak ki, 'aferin' çekti. Ben de ilk adımında başarılı olduğum için çok sevinliydim. Fakat ne yazık ki sevincim kısa sürdü. Çünkü babam ayakkabılara göz gezdirdikten sonra defolu ayakkabıyı sattığımı anladı. Birden bire babamın yüz hatları değişti ve söylenmeğe başladı: 'Hayırsız evlat, yaptığın hatanın cezasını çekmek zorunda mıyım? Yarın Allah'a hesap verecek olan benim, kul hakkını nasıl ödeyeceğim?' Babamın biraz sesini yükselterek bana söylenmesi, ister istemez yakın komşuların dikkatini çekmişti. Bunun üzerine, babamın sinirli haline pek alışık olmayan komşularımız konuyu anlamak için, dükkana geldiler. Babamı sakinleştirmeye çalıştılar; fakat bir sonuç alamadılar. Babamın kızgınlığı ve huzursuzluğu dinmiyordu. Komşularımız, bu hatanın ancak müşterinin bulunmasıyla çözüleceğine karar verdikten sonra beni de peşlerine takarak bütün köy ve kasaba garajlarına teker teker bakmaya başladık. Saatlerce garajları ümitsiz bir şekilde dolaştık. Nihayet adamı, Siverek ilçesine taşımacılık yapan kamyon garajında, hareket etmek üzere olan bir kamyonun kasasında bulduk. Adamı görür görmez, komşulara 'işte bu adam' diye bağırdım. Adamı gördüğüm andaki sevincimi anlatmama imkan yoktu. Şuna da inanıyordum ki; babam benden daha fazla sevinecekti ve ben de bilmeyerek yaptığım hatayı bu şekilde telafi edecektim. Benim çılgık atıp, el kol hareketlerinde bulunmama şaşırın adam meselenin ne olduğunu anlamaya çalışıyordu. Kendisine ricada bulunduk, kamyonu indi. Olayı izah edip, ya ayakkabıyı geri vermesini ya da fazla ödediği parayı almasını teklif ettik. Adam hayretler içinde komşulara, 'o ayakkabıyı kendi rızamla aldım bunda çocuğun herhangi bir kabahati yoktur ve ayakkabımı da vermek istemem' dedi. Müşteriye bir lirasını iade ederek dükkana döndük. Babam morali bozuk bir şekilde bizi bekliyordu. Komşular hemen müjdeli haberi verdiler. O anki halini hiç unutmam; durmadan 'şükürler olsun' diye Allah'a duâ ediyordu. Allah'a, kul hakkından dolayı hesap vermenin ağır yükünden kurtulduğu için şükranlarını arz ediyordu. Bize her gün, 'yalan söylememeyi ve helâl kazanmayı' tavsiye eden babamın o günkü hassasiyetini bu gün daha iyi anlıyorum. "

Geçmişte Şanlıurfa'nın sosyal ve manevî hayatı üzerinde önemli bir etkisi olan Ahîlik teşkilâtının oluşumunda asıl rolü üstlenen debbağların, bugün de Şanlıurfa halkının bir kesimi üzerinde tesiri hala devam etmektedir. Derici esnafının asırlarca deri işlettikleri Dabbakhâne, günümüzde etrafı duvarlarla çevrili bir mekan olarak varlığını sürdürmektedir. Ahi Evren'in hem tasavvuf eğitimi almış bir şahsiyet olması ve aynı zamanda dericilik mesleği ile uğraşması, hem de Ahîlik teşkilâtının bu geleceği devam ettirmesi, ister istemez halkın ilgi ve sevgisini kazanmıştır. Zamanla bilgisizlikten dolayı bu sevginin ölçüsü kaçırıldığı için, halk arasında bilimsel yönden hiçbir izahı olmayan batıl bir inancın doğmasına neden olmuştur.

Bu nedenle yıllardır dabbakhâne, her Cuma günü kadınlı çocuklu yüzlerce insanın akınına uğramaktadır. Birçok insan, "Ahurvan"<sup>143</sup> dedikleri bu yere; dileklerinin yerine getirilmesi, başlarına gelen kötülüklerin def edilmesi amacıyla ziyarete gelirler. Gelen ziyaretçiler, önce dabbakhânenin etrafında üç defa dönerler ve duâ ederler. Daha sonra burada aldıkları pis deri suyunu, beraberlerinde getirdikleri kaplara dolurarak götürürler. Bu suyu, kendilerine müsallat olan kötülüklerin yok olması amacıyla, oturdukları odanın her bir köşesine dökerler. Bu şekilde her türlü kötülüklerden kurtulduklarına inanırlar. Göncüler Odası başkanının bize verdiği bilgiye göre, günümüzde dabbakhânede deri işlenmediği için, ham deri işini yapan esnaftan,

<sup>143</sup> Ahurvan: Ahî Evren isminin yerel halk dilindeki telafuz şeklidir.

Göncü Odası pis deri suyu toplayarak dabbakhâneye dökerek, burayı kutsal bilen insanların inancına saygı göstermektedirler. Buraya bu inanıştan dolayı rağbet gösteren insanlar, sosyal, kültürel ve dinsel bilgi yönünden zayıf olup, ya şehrin varoşlarında ya da köylerde oturan çoğu fakir kişilerdir.

"Ahurvan" denilen yere halk tarafından atfedilen kutsallık tartışma konusudur. Bazı Şanlıurfalılara göre, bu inanç, eskiden Şanlıurfa'nın yakın çevresine hakim olan Zerdüştlük<sup>144</sup> dininin etkilerinden kaynaklanmaktadır. Bu iddianın sahiplerinin görüşlerine göre, Zerdüştiler herhangi bir kötülükle karşılaştıklarında, kötülüğün gücü olarak kabul edilen Ehirman veya Ahirman'a yalvararak, bu kötülüğün def edilmesini isterler. "Ahurvan" kelimesi de "Ahirman" adının yöresel şivede yanlış şekilde ifadesinden gelmektedir. Çevre illerde de bunun benzeri inançların olduğu iddia edilir. Yaptığımız araştırmalara göre, buna benzer bir inanışın Diyarbakır, Mardin, Siirt, Batman ve yakın illerde yaşandığını gördük.<sup>145</sup> Buralarda "kötülükler kötülükle giderilir" şeklinde bir inançla insanlar herhangi bir pis suyun üzerinden atlayarak dileklerinin yerine geleceğine inanırlar. Mesela, Diyarbakır'da bu batıl inanca inanan insanlar bugün genellikle kanalizasyon sularının üstünden atlayarak bu inançlarının gereğini yerine getirirler. Üzerinde atlanan bu suyun, belli ve kutsal bir mekanın suyunun olması zorunluluğu yoktur. Pis bir su olduktan sonra ayırım yapılmaz; çünkü, maksat hasıl olmuş demektir. Bu konu türkülere bile konu olmuştur: "*Haram sudan atladım...*" adlı türküde bu inancın izleri dile getirilmektedir.

### 3. ESKİCI PAZARI

Şanlıurfa'nın en eski pazarlarından birisidir. Bu pazardaki esnaf, Göncü esnafının işlediği derileri kundura ve yemeni yaparak insanlara hizmet etmiştir. 1985 yılına kadar Ahiliğin birçok kuralının uygulandığı bu çarşıdan günümüze miras kalan izleri, yalnızca bir dernek ve üç dellâl dir. 1980'li yıllara kadar 20-30 dellâl ile çalışan bu esnaf, o günlerde sabahları başdellâlin dernek şeyhinin dükkanının önünde yaptığı duâ ile işe başlardı. Bu gün Eskiçi Pazarında bu duâ okunmamaktadır. Sıpahi Pazarında olduğu gibi, çarşı esnafı sabah namazından sonra şeyhin gözetiminde başdellâlin duâ etmesini bekler; duâ bittikten sonra iş başı yapılır. Bu pazara gelen satılık mallar dellâllar tarafından esnaf arasında dolaştırılır; mala en yüksek fiyatı veren esnafa mal satılırdı. Bu çarşıda da kurallara uymak, temel zorunluluktur. Bozuk mal imal edip satmak, hile yapmak yasak, helâl kazanmak, doğru olmak esas gayedir. Bu kurallara uymayan esnafın pabucu, şeyh ve ihtiyar heyeti tarafından dama atılır; aynı zamanda malı imha edilir ve ticaretine ambargo uygulanır. 50 yıldır (1950'den itibaren) bu çarşıda çalışan Mahmut Kapaklı Efendinin verdiği bilgiye göre, Eskiçi pazarının son şeyhi, 1985 yılında vefat eden Mehmet Sezer olmuştur. Bu es-

<sup>144</sup> MÖ 569 yılında doğan Zerdüş't'e nisbet edilen bu din eski İran dini olarak kabul edilir. Ortadoğu'dan Uzakdoğu'ya kadar birçok bölgede etkisini göstermiştir. Bu dinin tanrısı Ahura Mazda, peygamberi de Zerdüş'tür. Dualist bir tanrı inancı vardır. Bu dine göre, kötü rûhu da Ehrimen temsil eder. Temel felsefesi, dünyadaki hayat iyilerle kötülerin savaşır. Bunlara göre ateş kutsaldır. Kutsal kitapları ise, Avesta'dır. Zerdüş't dininde iki önemli güç vardır. Bunlardan biri iyiliğin, güzelin tanrısı olan Ahura Mazda diğeri ise, kötülüğün gücü olan Ahirman veya Ehriman dır. Kötülükleri yaratan Ahirman olduğu için, insanlarda kötülüklerin kendilerinden def edilmesi amacıyla kötülüklerin tanrısı Ahirman'a yalvarırlar. Ahirman her ne kadar tanrı olmaya çalışmışsa da bunu başaramamış sadece kötülüklerden meydana gelen bir rûh olarak kalmıştır. (Bkz. Annamarie Schimmel, *Dinler Tarihiine Giriş*, İstanbul, 1999, s. 87-94; Ali Şeriatî, *Dinler Tarihi*, çev. Abdullah Şahin, İstanbul, 1998, s. 170 vd. )

<sup>145</sup> Yukarıda ismini andığımız şehirlerde yaşayan halkın bir kesimiyle yaptığımız birebir görüşmeler de, bazı kişilerin böyle bir düşünceye sahip olduklarını gördük.

nafın bağı olduğu dernek de, çarşı esnafı arasındaki sosyal yardımlaşma şuurunu ayakta tutmaya çalışmaktadır.

#### 4. ŞANLIURFA "SIRA GECESİ" VE AHÎ YAREN SOHBETLERİ İLİŞKİSİ

Bugün yazılı ve görsel medyaya haber olan meşhur Şanlıurfa sıra gecelerinde de Ahîlik kültürünün çok önemli bir etkisi vardır. Şanlıurfa halkınca bu geceler her ne kadar yöresel bir gelenek olarak biliniyorsa da<sup>146</sup> yaptığımız araştırmada bu gecelerin, Ahîliğin "Yaren Sohbetleri"den kaynaklandığı sonucuna vardık. Çünkü, Ahîlerin yaren sohbetleri ile bazı istisnalar dışında Şanlıurfa'daki sıra gecelerinin, organizasyonu ve icrasıyla aynı kültürden çıktıklarını göstermektedir.

Ahîlerin en önemli sosyal faaliyetleri olan "Yaren sohbetleri," aynı işle meşgul olan bazı gençlerin bir araya gelip oluşturdukları gruplardır. Bu gençler, kendi aralarında organizeli olarak toplantılara iştirak edebilecek yeterli sayıda bir grup oluştururlar. Bunlar her yaşta insanın katıldığı toplantılardır. Yaren grubunun başına "Yaren başı" denilen bir kişi seçilir. Bu kişi, hem sohbeti yönetir; hem de gerektiğinde sohbetin adap ve erkânına itaat etmeyi cezalandırır. Bu cezalar suça göre değişmektedir; suç işleyen bazen gruptan bile ihraç edilebilir.<sup>147</sup>

Sohbetin yapılacağı gece, bütün yarenler akşam ezanından bir saat sonra sohbet evine giderler, mazereti olan şahıs, bu mazeretini "yaren kâhyasına" bildirmek zorundadır. Sohbet evine giren kişi, daha önceden sohbet evine gelenler tarafından ayakta karşılanır. Yeni gelen şahıs da herkesi selamladıktan sonra yerine oturur. Sohbet geç kalan ayakta karşılanmaz. Sohbet mahallinde yaren başı ve kalfası üst tarafta, küçükler ise kapıya yakın otururlar.<sup>148</sup> Burada icra edilen her faaliyet Ahîlik kurallarına göre yerine getirilir.

Sıra gecelerinin kuralları da, yaren toplantılarının kurallarının hemen hemen aynıdır. Genel olarak, insanların sosyal aktivitelerinin artırılması ve topluma kazandırılmasının ilk eğitimi bu sohbetlerle verilmektedir.

Şanlıurfa "sıra geceleri," Ahîlik toplantılarında olduğu gibi, aynı meslekteki esnafın, belli bir zamanda ve yerde toplanıp, aralarındaki sosyal bağı kuvvetlendirmek için yaptıkları toplantılardır. Sıra gecesi, bugün yansıtılan şekliyle sadece, ikramların yapıldığı, yeme ve içmenin gerçekleştiği, sazlı sözlü eğlence toplantıları değildir. Bu geceler; dostluk, paylaşma, kaynaşma, sevgi, hoşgörü ve fedakârlığın öğretildiği ve yaşandığı aktivitelerdir.<sup>149</sup>

Sıra gecesi, öncelikle edepli, seviyeli sohbetlerin yapıldığı, ilk etapta geceye katılan kişilerin sorunlarının konuşulduğu ve çözüm yollarının bulunduğu gecelerdir. Yalnızca bireysel problemlerin dinlenip, çözüm yollarının arandığı gece değil, aynı zamanda toplumsal ve ekonomik sorunların da konuşulduğu toplantılardır.

Bu geceler, acının ve mutluluğun paylaşıldığı, sosyal yardımlaşma ve dayanışmanın yoğun bir şekilde uygulandığı yerlerdir. Sıraya katılanlar, tıpkı Ahî esnafının kendi aralarında kurduğu yardımlaşma fonu gibi, her ay yardım amacıyla para toplarlar. Toplanan yardımlar öncelikle sıraya katılanlardan muhtaç olanlara verilir. Geri kalan para da sıra dışındaki fakirlere hayır amacıyla dağıtılır.

<sup>146</sup> Şanlıurfa Kültürü Sözlüğü, s. 84.

<sup>147</sup> Ekinci, age., s. 167-169.

<sup>148</sup> Çağatay, age., s. 141.

<sup>149</sup> Şanlıurfa Kültürü Sözlüğü, s. 85.

Anadolu'nun birçok yerinde 1950'li yıllara dek varlığını sürdüren "Yaren odaları" na ve bu düşüncenin izlerine bugün hemen hemen hiç rastlanmamaktadır.<sup>150</sup> Fakat bunun yanında günümüzde Şanlıurfa'da, sıra gecesi için kiralananan 300'ün üzerinde "sıra gecesi odası" vardır. Bu odalar bir apartman dairesi olabildiği gibi, bir mağara da olabilir. Bugün Şanlıurfa'nın "Akabe" mevkiinde çok amaçlı kullanılan tarihî mağaralarda sıra gecesi toplantıları da yapılmaktadır. Bu sayı evlerde gerçekleştirilen sıra gecesi dışındaki sayıdır. Kiralananan "oda"nın ücreti sıraya katılanlardan toplanan aylıklarla ödenir.

Bu toplantılar aynı zamanda bir "okul" görevi görür. Gecelere devam edenler, insanî yönden eğitildiklerine ve bu sayede ahlâkî olgunluğa ulaştıklarına inanırlar. Genç yaştan itibaren bu sıralara devam edenler; cemaatle oturup kalkmayı, sohbet adabını, gelenek ve görenekleri öğrendiklerini söylerler.

Geceler, katılımcıların bir çoğuna göre ilim meclisleridir. Burada çeşitli kitaplar okunur; bazı sıralarda tasavvufî sohbetler yapılır. Böylece insanlar rûhî yönden eğitime çalışılır. Sıralar, bir kişinin istediği zaman, dilediği şekilde katıldığı toplantılar değildir. Sıranın belli kuralları ve disiplini vardır. Sıraya ancak halkadakilere katılır. Tanıdık kişiler sıraya misafir olarak katılabilirler. Misafir olmak için, mutlaka sırada tanıdık birileri olacaktır. Sıraya misafir getiren, getirdiği misafiri sıra arkadaşlarına tanıtır. Sıradakilere de kendilerini sırayla misafire tanıtarak "hoş geldin" derler.

Yaren toplantılarında olduğu gibi, sıra gecesinin de belli bir saati vardır. Yarenler gibi, sıraya ilk gelenler, sıraya sonradan gelenleri ayakta karşılar. Sıraya gelen "selam" vererek herkesle tokalaşır. Yaşça büyük olanlar yukarı başta, küçükler ise kapıya yakın otururlar. Sıraya geç gelen ve sıranın kurallarını ihlal edenlere ceza uygulanır. Suça göre farklı cezalar verilir; bazen de sıradan ihraç edilir. Sıra gecelerinde cezâlardan toplanan paralar, gerektiğinde üzerine para eklenerek fakir kimselerin ihtiyaçları için kullanılır. Sıraya katılan, sıra kurallarını bilmek ve uygulamak zorundadır.

## SONUÇ

Yüzyıllarca Anadolu insanının büyük ekseriyetinin sosyal yaşamını biçimlendiren Ahîlik, önemli bir tasavvufî-meslekî tarikat olarak bilinmiştir. İnsanların hayatı üzerinde etkili olan bu sosyal kurum, ekonomik, sosyal ve dinî yönden ayrı ayrı ele alıp incelemek, bu kurumun temel fikrî oluşumu açısından zorlukları olan bir konudur.

Ahîlik teşkilâtı, bağlılarını her yönüyle eğiten bir müessesedir. Ahîler, bir taraftan insanları içsel yönden eğitip, onlara rûhî olgunluk kazandırırken, diğer taraftan da, dış dünyaya "Mutlak Yaratıcı"nın tecelli yeri gözüyle bakıp, dış âlemdeki eşyayı en mahir bir şekilde işleyerek insanların hizmetine sunmuşlardır. Onlar iç dünyalarında huzuru bulmuş kişiler olarak, yakaladıkları bu esenlik ortamını Yaratıcının âfâktaki âyetleriyle bütünleştirerek, yaratıcı sanatlarını kullanın faydasına kullanmışlardır. Ahîlerin iş yerleri, insanlar için para kazanma yerleri değil, birer eğitim kurumu olmuştur. Bu iş yerlerinde çalışan ustalar, kalfalar ve çıraklar, günün şartları gereği bütün bilimlerden yararlanarak, topluma faydalı bireyler olarak yetişmişlerdir.

Ahîler, bireysel olsun, toplumsal olsun bütün görgü kurallarını kendi hayatlarında en iyi uygulayan kişiler olmuşlardır. İnsanlarla olan sosyal ilişkilerinden, su içme âdabına kadar bütün davranışlarında ve bir malın alım-satımında uyulması

<sup>150</sup> Çağatay, age. , s. 142.

gereken ekonomik kuralların tümünde belli bir disiplinle yetişmişlerdir. Baskıcı bir anlayıştan uzak olan bu disiplini de, İslâm'ın manevî yönünden almışlardır.

Kur'ân'ın vahyi ve peygamberin kişiliği olmadan sûflîliğin hedeflediği insancılığ, bütünlüğü, günlük hayatla bütünleşmeyi, soyluluğu, özgürlükçülüğü ve alçakgönüllülüğü anlamak mümkün değildir. Bazıları tasavvufu, bir vecd arayışına, bazıları ise kuru bir bilgi kuramına indirgemiş durumdadır. Fakat tasavvuf, en iyi yönüyle, bir bütünleşme yoludur. İnsanı her cephesiyle olgunlaştırma örneğinden hareket ederek, o olgunlaşmayı sağlayan hedefe doğru ilerler. Sûflîlik, aşkın hakikatlerin, etkili bir biçimde yok sayılacak kadar hayatın arka plânına itildiği çağdaş çevremizin içinde bizlere yabancı olmazsa bile, tanıdık olmayan belirli öncüller üzerinde temellenir.

Tasavvuf, insanın her yönüyle gelişimini amaçladığı için, bağlularına; bireysel, toplumsal, estetik, kültürel ve bilimsel olarak çeşitli kurumlarında, hayat boyu devam edecek olan özgür bir rûh anlayışı vermiştir. Sûflîler, insanlara yalnızca manevî eğitim ve hizmet fırsatı vermemiş, aynı zamanda, içinde yaşadıkları ulvî değerlerini ve kültürel başarılarını da sunmuşlardır. Bunun en güzel örneklerini Anadolu'da, geçmişte Ahîler, günümüzde ise Mevlevîler vermektedir. Diğer taraftan Türk edebiyatının yönetici ve elit kesime hitap eden yapıtları tasavvuf düşüncesine sahip olan sanatçıların eserlerinden çıkmıştır. Kısacası sûflîlik kurumları, birer kültürel ve entelektüel merkezler olmuşlardır.

Bundan dolayı insanları manevî açıdan eğiterek, onlara ince bir rûh anlayışı kazandıran Ahîlik yüzyıllarca insanların sosyal yaşamına hakim olarak, onları iş ahlâkı ve sosyal davranış yönünden en olgun seviyeye yükseltmeye çalışmıştır. Fakat, zamanla her düşünce ve kuruma sızan virüsler, bu teşkilâta da girerek, kurumun yok olmasına neden olmuştur.

Bugün Şanlıurfa'nın çeşitli pazarlarındaki esnafın içinde yaşanan Ahîliğin izleri, ahîliğin asıl ruhundan uzaktır. 600 yıldan fazla bir zamandan beri Ahîliğin öz geleceğinden yoksun olarak ve herhangi bir organizasyondan mahrum bir şekilde günümüze kadar gelen bu önemli kültür birikiminin kalıntıları, iyisiyle kötüsüyle hâlâ varlığını sürdürüyorsa muhakkak ki; Ahîliğin gerçek anlamıyla yaşadığı dönemlerde insanlar üzerinde bireysel ve toplumsal olarak çok önemli tesirler bırakmasından kaynaklanmıştır. Günümüzde bile esnaf, bir malın fiyatını alıcıya söylerken, bu kültürün kalıntılarından dolayı fahiş fiyat söylemekten çekinmektedir. Eğer bu çarşıların esnafı Ahîlik felsefesinin tam hakim olduğu bir organizasyon içinde olsaydı müşteriye daha farklı bir muamele içinde bulunacak ve belki toplumumuzda özlenen müşteri ve esnaf ilişkileri normal insanî normlara ulaşacaktı.

Tarihte Ahîlik düşüncesinin Anadolu'ya yayılmasında bir köprü görevi gören Şanlıurfa'da da, bu düşünceye sahip olan esnaf, asırlarca Ahîlik kültürünü yaşatmıştır. Günümüzde Anadolu'nun çok az yerinde izi kalan bu düşüncenin, Şanlıurfa'nın birkaç çarşısının esnafı içerisinde yüzeysel de olsa yaşatılması önemli bir konudur. Ümidimiz, insanı her yönüyle eğiten Ahîlik gibi kurumların, günün koşulları göz önünde bulundurularak varlığını sürdürmesidir. Çünkü, günümüz insanının sevgiye, hoşgörüye, esenliğe ve güvene hem bireysel, hem de toplumsal olarak her zamankinden daha çok ihtiyacı vardır.





## İSLÂMÎ BİR DİN BİLİMLERİ METODOLOJİSİNİN TEŞEKKÜLÜNE DOĞRU: BİRNİ ÖRNEĞİ\*

Yazan: Kamar Oniah KAMARUZAMAN

Çeviren: Muhammet TARAKCI\*\*

**P**ek çok disiplin gibi Din Bilimleri (Religionswissenschaft) de iki unsurdan oluşur: Muhteva ve metodoloji. "Muhteva" ile, gerek Şu anda dünyada var olan gerekse artık müntesibi kalmamıŐ dinleri kapsayan konular anlaşılır. "Metodoloji" ile kastedilen ise dinler ile ilgili çalışmalarda kullanılan yaklaşım ve yöntemlerdir. Din Bilimleri'nin islmleŐtirilmesi derken, burada söz konusu olan, gayet tabii, muhteva değil, metodolojidir. Gerçekten de muhtevanın "islmleŐtirilmesi" mümkün değildir. Zira bu içerikler, yani Islm'ın dışında kalan dinler, kendi içlerinde sabit ve karmaşık bir Şekilde formüle edilip belirlenmiş bütünlerdir; herhangi bir parçasının değiştirilmesi, bu dinlerin özünü ve kimliğini tamamıyla değiştirecek ve onları olduklarından başka bir Şey haline getirecektir. Mesel Hıristiyanların teslis ve Hinduların Trimurti<sup>1</sup> inaniŐı, Hint ve Hıristiyan teolojilerinin temel kavramlarıdır. Islm ise, gerek birçok uknm (z) içinde bir tanrı, gerekse sayısız tanrılar anlamında, ulhiyetin parçalara bölünmesini kabul etmez. IslmleŐtirmek amacıyla bu kavramları yeniden açıklamak, onların özlerini o derece deĐiŐtirecektir ki bu yeni anlamları teslis veya Trimurti diye tanımlamak artık mümkün olmayacaktır. Hıristiyanlık'ta ve Hinduizm'de tarif edildiği ve kavramlaŐtırıldıĐı Şekliyle bir teslis ve Trimurti olmaksızın, Hıristiyanlık ve Hinduizm olamaz. Başka bir örnek ise, tensh yani karma-samsara ile ilgili Hindu ve Budist doktrinlerdir. Islm'da tensh veya yeniden doğuş gibi bir anlayış bulunmazken, Hinduizm ya da Budizm'in karma-samsara doktrinleri nasıl islmleŐtirilebilir? IslmleŐtirmek maksadıyla karma-samsara'nın tabiatını deĐiŐtirmek, ona olduğundan tamamen farklı karakter verecek ve böylece karma-samsara anlayışını yok edecektir. Hinduizm ve Budizm'de görüldüğü Şekliyle bir karma-samsara anlayışı olma-

\* Kamar Oniah Kamaruzaman, "Toward Forming An Islamic Methodology of Religionswissenschaft: The Case of Al-Birni", Al-Shajarah, 3/2, Kuala Lumpur (Malaysia) 1998, s. 19-44.

\*\* Uludağ. niversitesi. İlahiyat Fakültesi. mtarakci@uludag.edu.tr

<sup>1</sup> Trimurti: Hinduizm'deki teslis anlayıŐıdır. Bu teslis inancına göre Hakikat'in üç formu olarak görülen Brahma, yaratıcı; Őiva, yıkıcı, ViŐnu ise koruyucudur. Geniş bilgi için bkz. Alf Hildebeitel, "Hinduism", ER, VI/349 (ev. ).

dan, Hinduizm ve Budizm'den söz edilemez. Böyle bir durumda, Müslüman bir din bilimcinin, Ebû Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî'nin sözlerine kulak vermek uygun olacaktır. Şöyle der Bîrûnî:

Hakikatin dışındaki her şey bir sapmadır ve küfür hakikatten uzaklaşması sebebiyle tek millettir<sup>2</sup>.

Gerçekten de ister teolojik, ister itikadi, isterse ibadetle ilgili konularda olsun, diğer dinlerin "İslâmîleştirilmesi" veya herhangi bir şekilde tashih edilmesi söz konusu olamaz; zira her din, kendi içinde bir bütünlüğe sahiptir. Ayrıca İslâm'ın doğası, iman ve akide konularında senteze izin vermemektedir. İslâm'da diğer inanç sahipleri için açık olan yegâne kapı, İslâm'ı gönülden ve bilinçli olarak kabul edip Müslüman olmaktır. Aksi takdirde İslâm sınırlarının dışında kalacaklardır. İslâm, şüphesiz ki, kısmî bir iman (bazı şeylere iman edip diğerlerini reddetmeyi) kabul etmez. Bunun sebebi, İslâm'ın inanç yapısının daha başlangıçta, yani Hz. Peygamber döneminde tamamlanmış olmasıdır. Bu nedenle İslâm, inanç ve ibadet konularında herhangi bir arttırmaya veya azaltmaya izin vermez. Başka bir deyişle, bir inanç ve din olarak İslâm, başlangıcından itibaren tamamlanmış kusursuz bir dindir<sup>3</sup>. Bu, diğer dinlerde bulunmayan bir özelliktir. Meselâ, Hıristiyanlık'ta bir gelişme süreci<sup>4</sup>, Yahudilik'te dinin aslının değiştiği<sup>5</sup> görülmektedir. Hinduizm'de teolojik ve ritualistik farklılıklar<sup>6</sup>, Budizm'de yerel inanç farklılıkları ve içinde bulunulan ortama uygunluk<sup>7</sup> veya Uzak Doğu dinlerinde ve din felsefelerinde klan, kabile ve köylü inançları<sup>8</sup> kabul edilmektedir. Zerdüştilik'te inanç yapısının değiştiği ve geliştiği söylenmektedir<sup>9</sup>. Sihizm ise diğer dinlerin doktrin ve teolojilerinin uzlaştırılması temeline dayanmaktadır<sup>10</sup>. İslâm söz konusu olduğunda gelişim ve değişmelerin, sadece inanç yapısının ve ibadetlerin dışında kalan konularla ilgili olduğu belirtilmelidir. İnanç ve ibadetlerin dışında kalan

<sup>2</sup> Ebû Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî, *Fî Tahkîk Mâ li'l-Hind min Makûle Makbûle Fi'l-Akl ev Merzûle* (veya bilinen adıyla *Kitâbu'l-Hind*), s. 18.

<sup>3</sup> Geniş bilgi için bkz. S. M. Nakip Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995), s. 1-14.

<sup>4</sup> Meselâ Hıristiyan teolojisindeki, özellikle Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'tan oluşan teslis inancındaki tarihsel gelişime bakınız. Bu temel doktrinin bugünkü şekline gelmesi, M. S. 325 yılındaki İznik Konsili'nden başlamak üzere değişik ekümenik konsillerde alınan kararlar aracılığıyla, 600 yıldan fazla bir sürede gerçekleşmiştir.

<sup>5</sup> Örnek olarak Eski Ahit'te, Patriyarkal Dönem'in monolatry anlayışından (monolatry: tek bir Tanrı'ya inanmak, ancak bu tanrının yegâne Tanrı olduğunu iddia etmemek), Musa tarafından açıklanan ve daha sonra peygamberler tarafından da kabul edilen mutlak monoteizme doğru bir gelişmenin izine rastlanmaktadır.

<sup>6</sup> Bu nedenle Hindular arasında monoteistler, politeistler ve hatta ateistler bulunmaktadır. Dinsel tören ve ibadetler kast sınıflarına göre değişmektedir. Ünlü Hindu formülü şöyledir: "Aynı Hakikate giden pek çok yol vardır".

<sup>7</sup> Söz gelimi, Theravada, Mahayana, Vijriyana, Zen Budizm gibi farklı mezheplerde görüldüğü üzere yerel inanç ve uygulamalarla uzlaşımına ve böylece meydana gelen değişikliklere dikkat ediniz.

<sup>8</sup> Çin ve Japon dinlerindeki atalara tapınma örnek olarak gösterilebilir. Bu inanış sebebiyle Şintoizm'e ve Çin dinlerine girmek mümkün değildir. Çünkü kişi ibadet etmek için kendi seleflerine veya atalara sahip olmak zorundadır; zira atalar paylaşılmaz. Bu nedenle bir geçmiş zorunludur ve her din değiştirme, geçmişini olmayan bir "başlangıç" gerektirdiği için, ihtida mümkün değildir.

<sup>9</sup> Zerdüş'tün öğrettiği şekliyle Zerdüştilik başlangıçta bir monoteizm inancı idi. Bu inanç sisteminde Ahura Mazda, kendisine hakkıyla ibadet edilmesi gereken Yaratıcı Tanrı'ydı. Zamanın değişmesiyle ve bir din için çok iyi olmayan bir kader sebebiyle Zerdüştilik, tedricen sayısız anlayışları bünyesine almıştır. Bu sebeple bugün bazı Zerdüştiler hâlâ mutlak monoteistken, bazıları düalist, bazıları da politeisttir.

<sup>10</sup> Sihizm, İslâm ile Hinduizm'i uzlaştırma teşebbüsüdür. Teolojide monoteist karakteriyle İslâm'a yaklaşan Sihizm, doktrininde ise tenâsüh, kurtuluş gibi Hindu doktrinlerini benimsemesi sebebiyle Hinduizm'e yaklaşmıştır.

bu değişiklikler, zaman-mekân bağlamında meydana gelen zorunlu gelişmelere hazır olabilmek ve ayak uydurabilmek için gereklidir; ancak bu gelişmeler bile Şeriat tarafından kontrol edilmekte ve *tevhit* ruhu ile sınırlandırılmaktadır.

Bu durumda dinlerarası işbirliği ile dinler ve toplumlararası birliktelik ruhu, inanç yapısı ve ibadet alanının dışında düşünülmelidir. Vekillik ve şahitlik ile yükümlü olan Müslümanların, bıkmadan usanmadan, rengine ve dinine bakmadan bütün insanlarla işbirliği yapmayı kabul ve takdir etmemesi ve onları muhafaza eden bir tutum içinde olmaması düşünülemez. Bu nedenle Müslümanlar, çoğulcu bir toplumda yaşamayı beklemeli ve buna alışmalıdır. Bununla birlikte işbirliği ve birliktelik ruhu, inancın bozulmasını gerektirmemekte; böyle bir şeye işaret ya da temayül etmemektedir. Şüphesiz ki hiçbir Müslüman, inancının zayıflatılmasını, sulandırılmasını, tecrit edilmesini ima ya da teşvik eden herhangi bir programa katılmayacaktır<sup>11</sup>. Beşeri ihtiyaçlar ve ilişkiler ile ilgili sorumluluklar senkretizme sevk etmemeli, ibadet ruhu içinde algılanmalı ve karşılanmalıdır. Bu bağlamda Attas'ın dile getirdiği ve Malakka dilinde bir kelime olan "muhibah"<sup>12</sup>, çoğulculuk konusunda Müslümanların tavrını en iyi şekilde yansıtmaktadır. Çünkü "muhibah" kelimesi, sevgi, saygı ve birlikteliği anımsatmaktadır; bu anlamda bir tenezzül tutumunu ima eden İngilizce "dinî tolerans" teriminden oldukça farklıdır. Dinî tolerans, kişinin, meyli olmayan bir şeye veya kimseye tahammül etmek zorunda olması anlamına gelmez. "Muhibah" kelimesi ise, asla inanç konusunda bir uzlaşmayı ifade etmemektedir.

Tekrar belirtmek gerekirse, Din Bilimleri'nin "İslâmîleştirilmesi" meselesi, sadece bu disiplinin metodolojisi ile ilgilidir, muhtevası ile değil. Bununla birlikte, Müslüman bir bakış açısıyla metodolojilerin analizini yapmadan önce, ilk olarak, hem İslâm dünyasında hem de Batı'da bu disiplinin tarihçe ve gelişimine bakmak gerekmektedir.

## TARİHÇE

Her şeyden önce, Din Bilimleri'nin İslâmî bir disiplin olduğu kabul edilmeli ve önemle vurgulanmalıdır. Çünkü Din Bilimleri, bilimsel bir çaba olarak İslâm dünyasında ortaya çıkmıştır. Bu nedenle Din Bilimleri'nin, İslâm'ın, insanlığın düşünce tarihine bıraktığı özel bir mirası olduğu kesin bir şekilde iddia edilebilir<sup>13</sup>. Bu, Arthur Jeffry, Franz Rosenthal, Bruce Lawrence, Eric Sharpe gibi Batılı Din Bilimleri uzmanlarının bile kabul ettiği bir gerçektir. Maalesef diğer pek çok disiplin gibi, bu disiplinin kaderi de, ümmetin ilgisinden mahrum kalmak ve Müslümanların, Batı emperyalizmi ve egemenliğinden kurtulmak için verdikleri mücadeleler esnasında birkaç asır ihmal edilmek olmuştur. Müslümanlar Din Bilimleri'ni bırakırken, Batı onu almış ve bu bilim

<sup>11</sup> Bu sebeple el-Attas'a katılıyor ve "dinlerin aşkın birliği", "aynı hakikate giden farklı yollar", "Hakikatin farklı yüzleri", "Aynı Hakikatin ifadeleri (veya varyasyonları)" gibi kavramları kesinlikle kabul etmiyorum. Dinler arasında bazı benzerliklerin, ortak ilgilerin bulunduğu doğrudur. Her şeyden önce, din ve dindarlık hissi, insanın temel özüne, yani rûhî yönüne hitap eder, onu cezp eder; ve bu öz de bütün normal insanlarda bulunmaktadır. Ancak yine de bu ihtiyacın yorumları, ifadeleri ve tezahürleri tamamıyla farklıdır. Bu nedenle Mistisizm'de olduğu gibi benzer şekiller (formlar) alan ifade ve tezahürler bile, oldukça farklı kavramlara ve inanç yapılarına dayanmaktadır. Bkz. El-Attas, *Prolegomena*, s. 1-14. Şüphesiz ki böyle bir (yanlış) anlayışın tehlikesine karşı İslâm dünyasını ilk uyarıcı kişi Prof. Attas olmuştur.

<sup>12</sup> Aşk, sevgi, dostluk anlamına gelen Arapça muhabbet kelimesinden alınmıştır.

<sup>13</sup> Ben bu konuyu, "Early Muslim Scholarship in Religionswissenschaft: A Case Study of the Works and Contributions of Abû Rayhân Muhammad ibn Ahmad al-Birûnî" (ISTAC, Basılmamış doktora tezi, 1997) adlı doktora tezimin Birinci Bölüm'ünde detaylarıyla tartışmışım.

dalı farklı bir dünyada, farklı ihtiyaçlar ve amaçlar altında gelişmiştir. Daha sonra, bugünkü şekliyle Din Bilimleri, Müslümanlara o kadar yabancılaşmıştır ki ümmetin büyük çoğunluğu bu bilim dalının Batılı bir bilim olduğu kanaatine sahip olmuştur; bu nedenle de kendilerine yabancıdır ve sonuçta onların ilgisini çekmemektedir. Bu, Müslümanların, sadece, kendi dinlerinin ve atalarının bu alandaki muazzam katkılarını göz ardı etmeleri sebebiyle değil; aynı zamanda bu bilim dalına karşı sorumluluklarını, algılayışları İslâm'dan tamamen farklı olan diğer insanlardan almak zorunda kaldıkları için gerçekten çok keder verici ve rahatsız edici bir durumdur. Hem bilim adına, daha önemlisi, hem de kendi dinlerine davet çalışmalarına yardımcı olması ve Müslüman olmayan meslektaşlarımızla uyumlu, ahenkli ve yapıcı bir işbirliği tesis edebilmek için, bu alanda ümmetin ilgisini uyandırmaya âcilen ihtiyaç duyulmaktadır.

Din Bilimleri alanında İslâmî bilim tarihi bizzat Kur'ân-ı Kerim ile başlar. Stanton'un da belirttiği gibi, "dünyadaki hiçbir kutsal kitap, Kur'ân kadar 'Karşılaştırmalı Dinler Tarihi' konusuna değinmez"<sup>14</sup>. Kur'ân-ı Kerim, gayr-i Müslimlerin, kendi dinlerinin "Hak Din" olduğu yönündeki açıklamalarını ve ibadetle ilgili uygulamalarını reddetmesine karşın, onların varlığını kabul eder. Müslümanlarla gayr-i Müslimlerin yan yana yaşayabileceklerini kabul edip benimsemek suretiyle Kur'ân-ı Kerim, sanki ilişkilerin nasıl olması gerektiğini öğretmektedir. Müslümanlarla gayr-i Müslimler arasındaki bu ilişkiler, Hz. Peygamber'in (sav) uygulamalarında gerçekten somut bir hal almıştır. Bu nedenle dinlerarası ilişkiler, başlangıcını, İslâm'ın temellerinde, yani Kur'ân-ı Kerim'de ve Hz. Peygamber'in sünnet ve hadislerinde bulmaktadır.

Hz. Peygamber'in vefatından sonra Müslüman bilim adamları, hem akademik hem de pratik nedenlerle Kur'ân âyetlerine, hadis ve sünnete büyük bir ilgi göstermişlerdir. İkincisi (yani pratik neden), Müslümanların, kompleks ve müesseseleşmiş dinlerle ve Hıristiyan Bizanslılar, Zerdüşî İranlılar, Hindu-Budist Asyalılar gibi güçlü dinî topluluklarla karşılaşması sonucu daha baskın hale gelmiştir. Bu dinleri ve topluluklarını anlamak, İslâm dünyasında önemli bir unsur haline gelmelerinden, hatta bazı yerlerde Müslüman nüfusu aşan bir sayıya ulaşmalarından sonra âcil bir ihtiyaç olmuştur. Ehl-i zimme diye bilinen gayr-i Müslimlere âdil ve uygun bir şekilde davranılmasını ısrarla belirten İslâmî hükümler, Müslümanları, onlarla ilişkilerinde ve işbirliğinde standart bir tavır içinde olmaya zorlamış; bu standart tavrın icrası hususunda yetersiz kaldığı durumlarda ise, hükümete mukabelede bulunma salâhiyeti verilmiştir. Bu formüllerin araştırılması esnasında Müslüman bilim adamları, diğer dinler ve toplumlar hakkında yaptıkları gerek empirik nitelikteki gerekse metinle ilgili çalışmaların yanı sıra, sayısız Kur'ân ve hadis emirlerinin derin analizleriyle de ilgilenmişlerdir. Müslüman hükümdarlar, bu tür araştırma ve çalışmaları ciddiye almışlar ve desteklemişlerdir. Müfessirler, muhaddisler, fakihler, Mutezile taraftarları ve sosyal bilimciler gibi pek çok Müslüman bilim adamı bu tür çalışmalar yapmışlardır. Her ne kadar her branş, çalışmalarına kendi disiplini açısından yaklaşmış ve kendi özel ilgilere yönelmiş olsa da, bütün branşlar, Kur'ân ve hadisin, adaletin temini ve iyi bir yönetimin hedeflenmesi yönündeki genel ruhunu akıllarında tutmuştur. Böylece İslâm düşünce tarihinde Din Bilimleri alanına ait etkileyici bir literatür oluşmuştur ve bu andan itibaren de Müslümanlar bu disiplini kuran ve yayan kişiler olmuşlardır.

<sup>14</sup> H. U. Weitbrecht Stanton, *The Teaching of the Qur'an, Biblo and Tannen*, New York 1969 (Orijinal Baskı: 1919), s. 71.

Benzer şekilde, bugünün Müslümanları da, bu disipline kayıp bir çocuk gibi sahip çıkmalı ve atalarının daha önce yaptıkları gibi mümkün olduğunca ilgi, sevgi ve iftiharla ona bakmalıdırlar.

Müslüman bilim adamlarınca diğer dinlere ve dinî gruplara karşı gösterilen bu ilgi, Yahudi-Hıristiyan tarihinde benzer bir karşılığa sahip olamamıştır. Bunun nedeni, Yahudilik ve Hıristiyanlığın (hatta neredeyse dünyadaki bütün dinlerin) tabiatları gereği manevî bir niteliğe bürünmüş olmaları; toplumlararası ilişkilerle ilgili hüküm ve formüllere sahip olmamalarıdır. Onların ilgi ve odak noktası kendilerinden başlamakta, kendi toplumsal ihtiyaçlarına göre gelişmekte ve kendilerinde sona ermektedir. Diğer inanç mensupları, dinî meseleler alanının dışında kalan varlıklar olarak görülmektedir. İlk dönem Hıristiyanlığında, Hıristiyan olmayan insanlar kâfir ve bağnaz olarak görülmüşlerdir. Bu Hıristiyanların yaptıkları sadece iki şey vardı: insanları kendi dinlerine çevirmek ya da onları dışlamak<sup>15</sup>. Kendi kiliseleri içinde bile engizisyon gibi olaylar doruğa çıkmıştır. Bu durum, on dördüncü ve on beşinci yüzyıllarda Rönesans ve genişleme dönemlerine kadar devam etmiştir. Bu dönemde diğer dinî topluluklarla karşılaşmaları, onları, bu topluluklara karşı daha ciddi bir ilgi göstermeye zorlamıştır. Salt bir merak ile başlamış olan bu ilgi, daha sonra kuvvetlenmiş ve emperyalizm ve sömürgeleştirme döneminde daha da önem kazanmıştır; bunun ana sebebi, bu insanları kendi dinlerine çevirmek olduğu kadar, hâkimiyetleri altında bulunan toplulukları idare edebilmektir. Onların meşhur sloganı olan "altın, şan ve İncil", amaçlarını sırasıyla ortaya koymaktadır. Bununla birlikte Katolik Hıristiyanlığın diğer dinleri otantik bir realite olarak resmen tanıması, ancak yirminci yüzyıl ortalarında, 1965 yılında yapılan II. Vatikan Konsili'nde gerçekleşmiştir. Bu konsilde Katolik Kilisesi, diğer dinlerle uyum içinde olmayı ve Kilisenin dışında da kurtuluşun olabileceğini kabul etmiştir<sup>16</sup>.

Dinlere ve dinî topluluklara karşı duyulan bu yeni ilgi, on beşinci ve on altıncı yüzyıllarda gelişmiş ve Batı dünyasını, bu dinleri ve toplulukları anlamaya sevk etmiştir. Tesadüf eseri, yine bu dönemde, insanlığın düşünce tarihinde çok büyük bir gelişme oldu. Rönesans diye bilinen bu dönem düşünce tarzlarında yeni metodoloji ve tenkitleri ortaya çıkardı. Rönesans'la gerçekleşen geleneksel tarzdan düşünce özgürlüğüne geçiş, sonunda, on sekizinci yüzyıl Aydınlanması'nın kapılarını açtı. Aydınlanmanın temel eğilimi din karşıtlığıydı. On dokuzuncu yüzyılda, Kant'ın fenomenler dünyası ile ilgilenmesi ve bu dünyaya önem vermesi, buna karşın numen dünyasına tamamen ilgisiz kalması, geleceğin bilim adamlarının mizaçlarını ve eğilimlerini belirledi ve bu tutum onlarda bir tutku haline geldi. Charles Darwin'in Evrim Teorisi (*Türlerin Menşei*, 1895) özel bir ilgi ve etkiye sahiptir. Dönemin gelenek ve din karşıtı düşünce çevresinde doğup büyüyen bu teori, yani tarihsel ilerleme fikri, bütün bilim dallarında<sup>17</sup>, hatta din çalışmalarında bile etkili oldu. Bundan sonra Din Bilimleri alanında Antropoloji<sup>18</sup>, Din Sosyolojisi<sup>19</sup>, Din Psikolojisi<sup>20</sup> ve son olarak da Din Feno-

<sup>15</sup> Hatta Müslüman İspanya'da yaptıkları gibi, imha etmek. Hıristiyan Batı'nın bu bilim dalındaki görüşlerinin tarihçesi ile ilgili açıklamalar için bkz. Eric J. Sharpe, *Comparative Religion, A History*, (1986), I-III. Bölümler.

<sup>16</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. D. S. Noss and J. S. Noss, *A History of the World's Religions*, New York 1990, s. 520-521.

<sup>17</sup> Bu dönemde bilim alanında Antropoloji, Sosyoloji ve Psikoloji gibi yeni branşların da ortaya çıktığı görülmektedir.

<sup>18</sup> Bkz. Emile Durkheim, *The Elementary of Religious Life*, New York 1961.

<sup>19</sup> Bkz. Max Weber, *The Sociology of Religion*, Boston 1963; A. Van Gannep, *The Rites of Passage*, Chicago 1960; Clifford Geertz, *Islam Observed*, Chicago 1968.

menolojisi<sup>21</sup> gibi pek çok yaklaşım tarzı veya metodoloji ortaya çıktı. Günümüzde Din Bilimleri, bu bilim dallarını kapsamaktadır.

### **BATILI DİN BİLİMLERİ METODOLOJİLERİ: BİR DEĞERLENDİRME**

Yukarıda anlatılanlar, Müslüman bilim adamlarının Batılı Din Bilimleri Metodolojileri'nden şüphe etmelerinin sebeplerinden birisidir. Başka bir deyişle, din karşıtı bir felsefi temel ve bakış açısından doğmuş olan Batılı metodoloji ve analizler, evrene bakışında tarihsel ilerleme ya da evrim gibi fikirleri benimsemiştir<sup>22</sup>.

Batılı tarzda bir Din Bilimleri metodolojisi, incelediği konunun her bir yönünü ve parçasını, –morfolojik, hislerden arındırılmış ve objektif olarak tespit edebilmek için- tarafsızlık adı altında konunun bütünlüğünden soyutlayarak ele almak istemektedir. Konunun bu şekilde mikroskop altında incelenmesi halinde, örnek olarak söylemek gerekirse orman, şeklini ve niteliğini kaybedecek ve sadece ağaç görülebilecektir. (Böyle yaklaşıldığı takdirde) dinin yerini, onun küçük ve önemsiz bir parçası alacaktır. Meselâ, Din Fenomenolojisi'nde<sup>23</sup> İslâm bir fenomen, diyelim ki Kâbe vasıtasıyla görülüp anlaşılacaktır; İslâm Dini'nin bütün öteki yönleri, Kâbe ile ilgisi olan ve Kâbe'ye göre önemli olan kavramlarla tercüme edilecektir. Meseleye at gözlüğüyle bakmayı gerektiren bu bakış açısı, konunun gerçek portresini kesinlikle veremeyecektir. İslâm, gerçekten de, Kâbe'nin ötesinde bir şeydir! Dinin unsurlarının ve dinî fenomenlerin bu şekilde tecrit edilmesi, bağlamından soyutlanması ve bu nedenle de dinin gerçek portresinin çizilememesi, hem yanlış, hem de tabiatı gereği yanıltıcıdır. Bu tür analizlerin bilimsel, objektif, titiz ve sadece bir noktaya tahsis edilmiş olması ve de pek çok empirik delilin etkili bir şekilde sunulması gibi sebeplerle ikna edici görüldüğünde şüphe yoktur; ancak bütün bunlara rağmen söz konusu yöntem, dinin gerçek anlamını bulmakta başarısız olmaktadır. Bu çalışmalar, dinin bütüncül yapısına uygun olsalar bile yine de sonuç başarısız olacaktır; çünkü bu tür bir çalışmayı okuyan bir kişinin zihninde İslâm'ın bütüncül yapısı değil, Kâbe'nin önemi canlanacaktır. Okuyucunun zihninde kalan Kâbe'dir, İslâm değil. Bu nedenle, kimliğinden uzaklaştırılarak takdim edildiği için dine karşı bir haksızlık yapılmaktadır.

Tarafsızlık ve objektiflik iddiaları da benzer bir yanlış anlamaya neden olmaktadır. Şayet çalışmanın henüz başlangıcında bilim adamları din karşıtı ve tarihsel gelişme fikrine sahip iseler, tarafsızlık ve objektiflik iddiaları doğru olamaz. Bu bilim adamlarına göre "tarafsız" olmak, dine karşı duyarsız veya din karşıtı olmaktan başka bir şey değildir. Şurası kesindir ki dinin dışında kalmak veya dine karşı olmak da kendi içinde bir duruştur ve bu sebeple tarafsızlıktan söz etmek mümkün değildir. Aslında din karşıtı olmak da bir tür tarafgirliktir<sup>24</sup>.

→

<sup>20</sup> Sigmund Freud, *The Future of An Illusion*, (edited and translated by James Strachey), New York 1989; C. G. Jung, *Psychology and Religion*, London 1938.

<sup>21</sup> Bu bilim dalı Gerardus Van der Leeuw, P. D. Chantepie de la Saussaye gibi bilim adamlarını ve Ninian Smart'ın Çağdaş Okulunu içine almaktadır.

<sup>22</sup> Örnek olarak, Din Antropolojisi'nde, E. Durkheim'in, *Dinî Hayatın İbtidâî Şekilleri* adlı eserinde ayrıntıların nasıl analiz edildiğine ve düşüncelerin nasıl geliştirildiğine bakılabilir.

<sup>23</sup> Bu amaçla Ninian Smart, Din Fenomenolojisi'nde, dar (derin) ve geniş çalışmalar; niteleyici, hikayevî ve yapısal sunumlar; zâhirî ve bâtinî açıklamalar gibi terimler geliştirmiştir. Bkz. Ninian Smart, *The Phenomenon of Religion*, London 1978.

<sup>24</sup> Meselâ Din Psikolojisi'nde Sigmund Freud'un dine ve dinle ilgili meselelere verdiği cevaplara bakınız: *The Future of An Illusion ve Civilization and Its Discontents* (ed. and trans. by James Strachey, New York, 1961).

Tarafsızlık ve objektiflik, bütün bilimsel çalışmalar için tek bir bilimsel yaklaşım düşüncesini benimseyen bu bilim adamlarının saplantısı olması nedeniyle önem arz etmektedir. Bu insanlara göre bir çalışma, konunun ne olduğuna önem verilmeksizin, ancak duygulardan arındırılmış ve soyutlanmış bir şekilde ele alındığı takdirde bilimsel olabilir. Böyle bir yöntemin din çalışmalarına zarar vereceği aşikârdır; zira dinin özü kuşatıcılığı gerektirir. Din, zihni ve kalbi, hissi ve akli kuşatmak ister. Gerçekten de çoğu dine göre, kalbin cevapları zihnin cevaplarından daha üstün olmalıdır. Gönül alanına ait olan şeyleri, yalnızca zihnin soğuk vasıtalarıyla incelemek, şüphesiz ki en yanlış ve en yetersiz bir yöntem olacaktır. Bu nedenle yukarıda açıklanan değişik Batılı metodolojiler tarafından icra edilen dinin sözde bilimsel analizleri, dinin özünü yakalamakta başarısız kalmaktadır. Öte yandan bu metodolojiler, kutsallık ve yücelik gibi dinin özü olan şeyleri, dinden o derece soyutlamaktadır ki din, dinin dışında başka bir şey haline gelmektedir<sup>25</sup>.

Bu morfolojik çalışma yöntemi, kendisini, sadece dinler ve dinî fenomenlerle ilgili çalışmalarla sınırlandırmamıştır. Tıpkı dinlerle ilgili analizlerde olduğu gibi, hastalığı tespit edilmek ve bir nevi otopsi yapılmak suretiyle din müntesipleri de aynı muameleye tâbî tutulmuştur. Dindar insanların psikolojisi incelenip tahlil edilmiş ve bulgular şöyle açıklanmıştır: Din, sadece çocukluğa ait ve korkmuş zihinlerle ilgili bir şeydir, baba figürüne olan ihtiyaçtan gelişmektedir; ve bu safha aşıldığı takdirde din, insanlar için önemsiz ve lüzumsuz bir şey haline gelmektedir. Şu halde din, olgunlaşmamış zihinlerin akli yorumlarından ibarettir, bir illüzyondur<sup>26</sup>. Gerekli ve faydalı olduğu düşünüldüğü zamanlarda bile din, sosyal barışı sağlayan, bireyleri disipline eden, uygun âdetlerin yerleşmesine yarayan ve böylece toplumda düzenin ve etkili bir yönetimin oluşmasına katkıda bulunan bir unsur olarak görülecektir<sup>27</sup>. Dolayısıyla, şayet dindar insanlar hor görülüp incitileceklerse, bunun için, onları din çalışmalarının sözde bilimsel ve objektif kalıplarına sokmaktan daha ağır bir hakaret aramaya gerek yoktur<sup>28</sup>.

Söz konusu sosyal bilimciler, kendi yöntem ve teorilerini müdafaa etmek gayesiyle, din mensuplarına "kendileri hakkında konuşma" fırsatı da vermemektedirler. Aksine, kendi yorumlarını bu dinlere ve dindarların düşüncelerine yansıtılmaktadırlar. Böylece terminolojiler ve dinî fenomenler, dindar insanların perspektifinden görülmek yerine, bilim adamının dünya görüşüne ve düşünce tarzına uygun olarak düzeltilmekte ve yeniden yorumlanmaktadır. Bu bilim adamları, hiç şüphesiz, şu önyargının kehânetine göre çalışmaktadırlar: Din tarihsel gelişime bağlıdır. Böylece müntesipleri gibi dinler de, objektiflik ve bilimsel çalışma kılıfına bürünmüş evrim teorisinin ışığında incelenmektedir.

Tekrar etmek gerekirse, Batılı Din Bilimleri'nin değişik metodolojilerine karşı burada ifade ettiğimiz itiraz, bu metodolojilerde açık veya zımnî olarak gözlenen farklı nedenlerden kaynaklanmaktadır. Buna göre Batılı Din Bilimleri metodolojileri:

#### 1. Temelde din karşıtıdır.

<sup>25</sup> Söz gelimi, Freud'un, dini, olgunlaşmakta olan bir zihnin ürünü olarak gören; sonuçta ise, zihin olgunluğa ulaşınca insanların artık dine ihtiyaç hissetmediklerini ve tâbî olmadıklarını iddia eden yorumlarına bakınız.

<sup>26</sup> Örnek olarak bkz. Freud, Sigmund, *The Future of an Illusion ve Civilization and Its Discontents*.

<sup>27</sup> E. Durkheim, Max Weber gibi Din Antropologları ve Sosyologları'nın, Karl Marx ve Hegel gibi Sosyoloji filozoflarının eserlerine bakınız.

<sup>28</sup> Meselâ Joachim Wach, Wilfred C. Smith, Joseph Kitagawa gibi yazarların gelecek dipnotta zikredilen kitapta bulunan yorumlarına bakınız.

2. Tarihsel gelişme ve evrim paradigması içinde doğup gelişmişlerdir.
3. Bu metodolojilerde dile getirilen objektiflik ve tarafsızlık iddiaları tamamen saçmadır.
4. Morfolojik analiz yöntemi, dine at gözlüğüyle bakmaktadır; yani bu yöntem sınırlı, seçici ve bu nedenle de yanlıştır.
5. Konular ve fenomenler soyutlanmakta ve bağlamından koparılmaktadır.
6. Bu yöntemler, dini manevî bir fenomen olarak değil, sadece zihnî bir fenomen olarak ele almakta ve bu nedenle de yalnızca aklî analiz yöntemlerini uygulamaktadır.
7. Dinin özü olan şeyler, yani yüceliği, kutsallığı ve ilâhî yönü ihmal edilmekte ve araştırma dışı bırakılmaktadır.
8. Söz konusu yöntemler, dindarların hassasiyetlerini ihmal, inkâr ve tahkir etmekte; dinlere ve müntesiplerine kendileri hakkında konuşma fırsatı vermemektedir.
9. Dinler, gerçek ve meşru varlıklar olarak görülmemektedir; olsa olsa faydaları nedeniyle kendilerine itibar edilmektedir.
10. Hepsinden önemlisi bunlar, Din Bilimleri için yeterli ve uygun olmayan sosyal bilim metodolojileridir.

Gerçekten de bu husus Din Bilimleri alanında daha sonra gelen bilim adamları tarafından da kabul edilmiştir. Bunlar arasında Wilfred Cantwell Smith ve onun ekolü vardır; bu ekol inanan insanlardan oluşmakta ve Batılı metodolojilerin ihmallerinden şikayet etmektedir<sup>29</sup>. Onlar, alternatif bir metodoloji geliştirememiş olmakla birlikte, dini daha hassas bir tarzda ele almışlar; dinin, kendi bütünlüğü içinde gerçek, yararlı, anlamlı ve etkili bir unsur olarak müminlerin bireysel ve toplumsal hayatlarına yerleştiğini görmüşlerdir. Fakat Din Bilimleri metodolojisi ile bu kadar ilgilenmelerine karşın, yeni bir kuram geliştirmeyi başaramamışlardır. Bunun nedeni belki de, metodolojilerini eleştirdikleri halde, yine de, din çalışmalarında, seleflerinin "bilimsel" veya "objektif" yaklaşım olarak tanımladıkları şeye karşı ilgi duymaktan ve onların dünya görüşünden uzaklaşmamış olmalarıdır.

Bununla birlikte din çalışmalarında daha kuşatıcı ve daha hassas yaklaşım konusunda bu ekol mensuplarının gayretleri, kendilerinden sonra gelen Huston Smith, Robert Ellwood, David S. Noss ve John B. Noss gibi çağdaş Din bilimcileri arasında taraftar bulmuştur. Bu çağdaş bilim adamları ile selefleri arasında göze çarpan fark, bunların artık yok olmaya doğru giden Din Bilimleri için (yeni) yöntemler formüleştirmeye yönelik ilgi ve gayretleridir. Öyle görünüyor ki, yöntem geliştirme konusuna sadece fenomenologlar eğilmektedir. Din Bilimleri'nde çalışan diğer bilim adamları ise, günümüzde daha çok, dinleri insanlık yaşamında etkili ve gerçek, yaşayan ve büyüyen varlıklar olarak sunma eğilimindedirler.

Bu son gelişmeler, Müslüman din bilimcileri için genel olarak sevindiricidir. Ancak yine de çağdaş İslâmî Din Bilimleri metodolojisinin, bizim kendi ihtiyaçlarımızı

<sup>29</sup> Benzer bir yaklaşımı benimseyen diğer bilim adamları için bkz. Joachim Wach'ın eserleri; *The Comparative Study of Religions* (ed. Joseph Kitagawa), New York 1958 ve *Essays in the History of Religions*, New York 1988); Wilfred C. Smith, *The History of Religion, Essays on Methodology*, Chicago 1959 ve *The Meaning and End of Religion*, New York 1962; Joseph M. Kitagawa, *The History of Religions: Essays on the Problem of Understanding*, Chicago 1967 ve *The History of Religions: Retrospect and Prospect*, New York 1985.



ve hassasiyetlerimizi göz önünde bulundurması gerekmektedir. Bu metodolojinin, diğer dinlere mensup olan bilim adamları tarafından da benimsenmesi beklenmektedir, ancak bu onların kendi ilgileriyle de alâkalı bir şeydir.

### İSLÂMÎ BİR DİN BİLİMLERİ METODOLOJİSİ

İslâm tarihinde dinlerle ilgili çalışmalara uygun düşebilecek bir metodolojiye yönelik ilgi ve araştırma, oldukça erken bir dönemde başlamıştır. Bu yöndeki teşebbüsler onuncu yüzyıla, yani ansiklopedist ve interdisipliner bir bilim adamı olan Ebû Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî'ye (326/973-443/1051) kadar geri götürülebilir. Kendisinden önce pek çok bilim adamı Din Bilimleri alanında eserler yazmış olmakla birlikte, M. S. 999 yılında yazılan ve Kitâbu'l-Âsâr olarak bilinen Kitâbu'l-Âsârî'l-Bâkiye anî'l-Kurûni'l-Hâliye<sup>30</sup> adlı eserinde "bilimsel ve objektif" bir çalışma, analiz ve kendi görüşünden ziyade dinleri olduğu gibi takdim etme düşüncesini ilk kez ortaya atan ve bu konuda ısrar eden Bîrûnî'dir<sup>31</sup>. Bîrûnî'nin bu araştırmaya vakfettiği zaman en azından otuz yıldır. Din Bilimleri alanında daha büyük bir şaheser olan ve Kitâbu'l-Hind olarak bilinen Fî Tahkîk mâ li'l-Hind min Makûla Makbûle fî'l-Akl ev Merzûle<sup>32</sup> adlı 1031'de yazılan eserinde de benzer bir hassasiyet göze çarpmaktadır. Bu eserde Bîrûnî şöyle demektedir:

Sağlam bir bilimsel yöntemin gereklerini bilmeyen bir yazar, sadece birtakım sathi bilgilere ulaşır ve bu bilgiler ne ele alınan doktrinin müntesiplerini ne de bu doktrini iyi bilen kişileri tatmin eder<sup>33</sup>.

Bîrûnî'nin "bilimsel ve objektif" kelimeleriyle kastettiği anlamın, Aydınlanma düşünürlerinin anladığı manadan tamamen farklı olduğu aşîkârdır. Bîrûnî'nin bu kelimelerle kastettiği, bir çalışma veya sunumun doğru olması, tarafgirlikten uzak olması, dinî metinler ve empirik deliller kullanılmak suretiyle sistematik bir tarzda incelenip analiz edilmesi ve müntesipleri nasıl anlıyorlarsa dinlerin o şekilde görülüp anlaşılması gerektiğidir. Bîrûnî, bir çalışmanın "bilimsel" olabilmesi için bir kriter vermektedir; buna göre bir çalışma, "doktrinin müntesipleri"ni ve "bu doktrini gerçekten bilen kişiler"i tatmin etmelidir. Bir matematik ve fizik bilimci olması sebebiyle Bîrûnî, doğruluk ve sistematik analiz üzerinde ısrarla durmuştur; öyle ki, bu (Din Bilimleri) alanda çalışacak bilim adamlarının ihtiyacı olan zorunlu tavır ve eğilimin çerçevesini de çizmiş ve böylece sadece iyi yetişmiş bir zekânın bu tür bir çalışmaya

<sup>30</sup> Ebû Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî, *Kitâbu'l-Âsârî'l-Bâkiye anî'l-Kurûni'l-Hâliye*, (ed. Edward S. Sachau, Leipzig 1923). Sachau, bu eseri, *Albîrûnî's Chronology of Ancient Nations or Vestiges of the Past* (Lahore, 1983) adıyla İngilizce'ye tercüme etmiştir.

<sup>31</sup> Bu eserde Bîrûnî şöyle demektedir: "Bu konu, akli muhakemelerle, felsefi görüşlerle veya duyularımızın verilerine dayanan tümevarım yoluyla anlaşılabilir; yalnızca yazılı bir geleneğe sahip olanların, farklı din mensuplarının, değişik doktrin ve dinî mezhep taraftarlarının verdikleri bilgileri kabul etmek suretiyle anlaşılabilir. Farklı din ve mezheplere mensup olan bu insanlar söz konusu kuralları uygulamakta ve onların görüşleri daha sonra kurulacak olan sistemin temeli haline gelmektedir". *Kitâbu'l-Âsâr*, 4; *Albîrûnî's India*, 3.

<sup>32</sup> Ebû Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî, *Fî Tahkîk mâ li'l-Hind min Makûla Makbûle fî'l-Akl ev Merzûle* (Andra Pradesh, Osmania Oriental Pub. , Bureau 1958). Bu eser de Edward C. Sachau tarafından *Albîrûnî's India* adıyla İngilizce'ye tercüme edilmiştir (New Delhi 1983).

<sup>33</sup> Bîrûnî şöyle devam etmektedir: "Böyle bir durumda şayet yazar dürüst bir kişi ise, sözünü geri alacak ve utanç duyacaktır. Ancak hakikatin hakkını veremeyecek kadar âdî bir insansa, kendisinin başlangıçtaki hareket noktasını savunan kavgacı tutumunda ısrar edecektir. Öte yandan, doğru yönetime sahip olan yazar, rivayet ve efsanelerinden, incelediği mezhebin akidesini çıkarmak için elinden gelen gayreti gösterir. Bu rivayet ve efsaneler, insanların kendisine anlattığı ve kulağa hoş gelen şeylerdir; ancak araştırmacı, hiçbir zaman bu rivayet ve efsaneleri tasdik etme ya da onlara inanma hülyasına kapılmayacaktır". *Kitâbu'l-Hind*, 4; *Albîrûnî's India*, 6.

girebileceğine işaret etmiştir<sup>34</sup>. Diğer dinî toplulukları ve medeniyetlerinin başarılarını takdir etmekle birlikte, Bîrûnî, hiç şüphe yok ki, İslâm dininin hak, diğerlerinin ise bâtil (küfür ve dalâlet) olduğuna inanan ve İslâm'ın kanunlarını diğer bütün kanunlardan üstün gören samimi bir Müslüman olarak kalmıştır<sup>35</sup>. Bîrûnî, dinleri doğru anlama ve sunma konusunda o kadar hassas davranıyordu ki, Hinduizm ve Hinduiler ile ilgili çalışmalarında onların kutsal metin dilleri olan Sanskritçe'yi öğrenmeyi bile göze almıştır. Kendisine bu dili öğretecek bir selefinin bulunmaması sebebiyle Sanskritçe öğrenmek Bîrûnî için oldukça zor olmuştur. Onun yorulmak nedir bilmeyen bu teşebbüsünün ürünü olan Kitâbu'l-Hind, Sachau'ya göre, ne Bîrûnî'den önce ne de sonra benzeri yazılan bir eserdir. Bîrûnî'nin eserine hayranlık duyanlar, sadece Müslümanlar değil, bilâkis ve daha ziyade Batılı bilim adamları ve Bîrûnî'nin incelediği değişik dinlerin mensuplarıdır<sup>36</sup>. İşte bu nedenle Bîrûnî'nin metodolojisi gelişmiş, pratik ve etkin bir metodolojidir. Aslında Bîrûnî tarih içinde, hem doğuda hem de batıda, Din Bilimleri alanında gerçekten kayda değer, orijinal ve derin eserler vermesinin yanı sıra, sistematik bir metodoloji geliştiren ilk bilim adamıdır. Bu sebeple, nasıl ki İbn Haldun "Sosyoloji'nin Babası" olarak biliniyorsa, ben de doktora tezimde Bîrûnî'yi "Din Bilimleri'nin Babası" olarak takdim ettim. Dolayısıyla çağdaş İslâmî Din Bilimleri metodolojisini incelediğimiz bu çalışmada, bir ilham ve kılavuz olması için Bîrûnî'nin metodolojisine başvurmak uygun olacaktır.

Bîrûnî'nin, Din Bilimleri alanında doğru ve sahih bir bilim ile ilgili hassasiyeti, bilim adamının kendisinden başlamaktadır. Hem Kitâbu'l-Âsâr'da, hem de Kitâbu'l-Hind'de Bîrûnî, başka dinleri araştırmak isteyen bir kimsenin sahip olması gereken özellikleri ve alması gereken tedbirleri açıklamaktadır. Bu bağlamda o şöyle demektedir:

1. Bilim adamı objektif, doğru ve hakikat sever olmalı; asla, incelediği din ve toplumları yanlış anlatmamalıdır.
2. Dinleri, dinlerin toplum, medeniyet ve tarihlerini yazmadan önce, bu konuları çok iyi bilmelidir.
3. Sadece otantik metinlere ve bilgilere dayanmalıdır.
4. Dolayısıyla doğru bilgi ile yanlış bilgiyi birbirinden ayırmasını bilmelidir.

Bununla birlikte Bîrûnî'nin doğru bilgi ile ilgili hassasiyeti, doğru ve yanlış hakkındaki kanaatini değiştirmemekte ve o, dinleri sadece iki kategoriye ayırmaktadır:

<sup>34</sup> Bîrûnî, *Kitâbu'l-Âsâr*'da şöyle demektedir (s. 4) (*Albîrûnî's Chronology*, s. 2): "Bütün bunlardan sonra tam olarak anladım ki bu, konuya mantıkî bir düzen içinde yaklaşmak isteyen ve okuyucunun zihnini şüphelerle bulandırmamaya dikkat eden kişiler için değinilmesi zor bir konudur ve anlaşılıp düzenlenmesi kolay olmayan bir hedeftir."

<sup>35</sup> Bîrûnî, *Kitâbu'l-Hind*'de şöyle demektedir (s. 84) (*Albîrûnî's India*, s. 110): "Burada bu şeyler hakkında bir tarif veriyoruz ki okuyucu, bu konuda karşılaştırmalı olarak, İslâm'ın kurallarının ne kadar üstün olduğunu; aradaki zıtlıkların, İslâm'ın dışında kalan bütün örf ve âdetlerin temel zaaflarını ne kadar açık bir şekilde gösterdiğini öğrenebilsin".

<sup>36</sup> Bunlar arasında Edward C. Sachau, Arthur Jeffry, Bruce Lawrance, Montgomery Watt, Suniti K. Chatterji ve J. Gonda gibi kişiler vardır. Belki de bilim adamlarının Bîrûnî'ye duydukları hayranlığı, en güzel şekilde çağımızın önde gelen Hintli bilim adamı Suniti K. Chatterji'nin şu sözlerinde bulmak mümkündür: "Bîrûnî'nin bilim adamlığı, hem geniş hem de derin olmakla birlikte, o sadece bizim minnettarlığımızı hak etmiyor. Bîrûnî yalnızca bir bilim adamı değil, aynı zamanda âdil bir insandır ve sahip olduğu dinî kanaatler, kendisini, farklı çevrelerde yetişen başka insanların başarılarını küçümsemeye sevk etmemiştir". Suniti K. Chatterji, "*Al-Bîrûnî and Sanskrit*", *Al-Bîrûnî Commemoration Volume*, (A. H. 362 - A. H. 1362) (Calcutta, 1951), s. 83

1. Hak din, yani İslâm,

2. Küfür veya dalâlet.

Bîrûnî, daha önce de belirtildiği gibi, küfür ve dalâleti aynı kategoriye koymaktadır; zira hem küfür hem de dalâlet, düzeltilmeye muhtaç olmayan Hakikat'in (İslâm'ın) reddi, saptırılması ve değiştirilmesi demektir.

Bîrûnî'nin metodolojisi, gerek metinle ilgili gerekse empirik nitelikte olsun, bağlam çalışmaları hususunda ısrar etmektedir. Onun metodolojisinin özünü şu maddeler oluşturmaktadır:

1. Dinlere ve bu dinlerin topluluklarına "kendilerini ifade etme" hakkı verilmelidir.

2. Hem metinle ilgili hem de empirik çalışmalar zorunludur; metin çalışmaları dinlerin teorik yönünü, empirik çalışmalar ise pratik yönünü anlamak için gereklidir.

3. Metinler, gelenekler ve rivayetler tahlil edilip karşılaştırılmalı; sonra da sadece doğru verilere güvenilmelidir.

4. Bütün referanslar, dinlerin otantik kutsal metin ve yazılarına, ve bu dinlerin bilim adamlarına ait güvenilir yazılara dayandırılmalıdır.

5. Dinler, eğitilmiş zümrelerin verdiği bilgiler ve onların onayladıkları pratikler aracılığıyla takdim edilmelidir.

6. Eğitimsiz ve küçük grupların benimsediği popüler uygulamalar hakkındaki bilgiler de gereklidir; ancak bu veriler, söz konusu dinleri ve dinlerin topluluklarını betimlemek ve onlar hakkında konuşmak için kullanılmamalıdır.

Bîrûnî'nin Din Bilimleri alanındaki en belirgin özelliği, değişik dinlerde görünen dinî fenomenleri karşılaştırmalı olarak analiz edebilme yeteneğidir; bu da, onun çalışmasını, haklı olarak "Karşılaştırmalı Dinler Tarihi" alanına sokmaktadır. Onun eserlerinde aşağıdaki mukayese yöntemlerini tespit etmek mümkündür:

1. Benzerlik ve paralellikler, karşılaştırma ve çelişkilere tercih edilmiştir.

2. Karşılaştırmalar, düzeltme gayesiyle değil, okuyucunun, incelenen konuları daha iyi anlayabilmesi için yapılmıştır.

3. Benzerlik ve paralellikler, okuyucunun âşına olduğu dinlerden ve dinî topluluklardan alınmıştır.

4. Karşılaştırmalı analizler, dinler arasında (dinlerarası karşılaştırmalar), bir dinin mezhepleri arasında (mezheplerarası karşılaştırmalar) ve bir din içinde (din içi karşılaştırmalar) yapılmıştır.

5. Benzerlik ve paralellikler, İslâm toplumu ve mezheplerinden de alınmıştır.

Bîrûnî'nin metodolojisi, dinlere ve mensuplarına kendileri hakkında konuşma fırsatı vermesine karşın, bilim adamının kişisel yargıda bulunma ve değerlendirme yapma hakkını elinden almamaktadır. Ancak bu değerlendirme ve yargıların, güçlü delillerden hareketle yapılması gerekmektedir. Bîrûnî'nin eserlerinden şu eleştiri yöntemleri çıkarılabilir:

1. Eleştiri ve yorumlar delillere ve haklı nedenlere dayanmalıdır.

2. Deliller ve haklı nedenler ise ya metin ve geleneklerden, ya inceleme ve araştırmalardan ya da gözlem ve usavurma sonucu elde edilen verilere dayanmalıdır.

3. İfade ve sözler, incelenen dinlerde kullanıldığı ve din müntesiplerinin dile getirdiği bağlam içinde anlaşılmalı ve tespit edilmelidir.

4. Muhaliflerin tezlerine, muhakemelerine ve onların içinde buldukları ortama da önem verilmelidir.

5. Doğru olma ihtimali olan söz ve rivayetler, aksi ispatlanmadığı sürece, doğru kabul edilmelidir.

6. Matematiksel işlem sonucu doğrulanabilecek şeylerin ispatlanmasında matematik ve hesap kullanılabilir.

7. Dinler arasında değerlendirme yaparken, ilgili gruplara ait gelenekler, öğretiler ve düşüncelerin, bilim adamı tarafından doğru bir şekilde sunulması önemlidir.

8. Dinler ve dinlerin toplulukları arasında analiz ve karşılaştırma yaparken, bilim adamının, herhangi bir grubun tarafını tutmaması çok önemlidir.

Açıkça görüldüğü ki, Bîrûnî'nin metodolojisi onuncu veya on birinci yüzyılda oluşturulmuş olmasına rağmen, günümüzde de kullanılabilir. Şu da kesindir ki, din tasnifi ile ilgili görüşleri bir kenara bırakılırsa, Bîrûnî'nin yöntemi evrensel ve herhangi bir din mensubu veya din karşıtı olan bir bilim adamı tarafından da uygulanabilir. Bîrûnî'nin metodolojisi, şu hususları içermesi bakımından, Batı'da daha sonra gelişen değişik metodolojileri gölgede bırakmaktadır:

1. Bîrûnî'nin metodolojisi, bilimsel ve sistematik bir öze sahip olmasına karşın, dinlerin kutsal, yüce, aşkın ve tabiatüstü yönünü ihmal etmez.

2. Bilim adamı, incelediği dinlerin kendileri hakkında öne sürdükleri "hak din" olma iddiasını çürütmesine karşın, bu dinlerin varlık realitesini kabul eder; kendi toplumları üzerindeki etkisini ve önemini tanıyıp saygı gösterir; ve kültürlü bir medeniyetin, disiplinli ve teşkilatlı toplumların ortaya çıkmasındaki rollerini takdir eder.

3. Bilim adamı, kendi dinî kanaatlerini ve bağlarını, çalışmalarında objektif olmak gayesiyle gizlemek zorunda değildir; ancak bu kanaatlerin, diğer insanların inançları ve eserleriyle ilgili haksız değerlendirmelerde bulunmasına engel olabilir.

4. Bilim adamı, çalışmasının "bilimselliğini" tespit edecek bir ölçüte sahiptir; bu ölçüt, din müntesiplerinin ve incelenen dinleri gerçekten bilen kişilerin, yapılan çalışmayı tatmin edici bulmalarıdır.

5. Böyle bir çalışma yapıldığında, incelenen dinlerin müntesipleri ve teologları, Batılı sosyal bilimcilere ve onların Din Bilimleri metodolojilerine yönelttikleri eleştirileri, Bîrûnî'ye ve onun metodolojisine yöneltmeyeceklerdir.

Aslında Bîrûnî'nin ilgisi, salt bir akademik merak meselesinin ötesine geçmektedir. Değişik dinî topluluklar ile ilgili çalışmalarında Bîrûnî, incelediği insanlara pratik yardımlarda da bulunmuştur. Meselâ, Yahudi şenlikleri ve kutsal günleri üzerine yaptığı hesaplarda Bîrûnî, Yahudi bilim adamlarından oldukça önce, "bilimsel bir Yahudilik kronolojisi sistemi"ne ulaşmıştır. Zerdüştilik ile ilgili açıklamalarında o, Zerdüştilik Dini ve toplulukları hakkında günümüzde çok az bilinen bilgileri, onlar için koruyabilmiştir. Kendi dönemindeki Hindu tarihi hakkında verdiği bilgiler de böyledir<sup>37</sup>...Bu nedenle Bîrûnî dinler ve toplumlararası ilişkilerin güzel bir örneğidir.

Bîrûnî'nin yazılarından bu yana neredeyse on asır geçmesine ve insanlık tarihinde pek çok gelişme kaydedilmesine rağmen, onun görkemli çalışmaları, geçen

<sup>37</sup> Sachau'nun *Albîrûnî's Chronology* ve *Albîrûnî's India* adlı eserlere yazdığı önsözlere bakınız.

asırlarda olduğu gibi hiç şüphesiz günümüzde de etkisini devam ettirmektedir. Bununla birlikte, Din Bilimleri alanındaki çağdaş çalışmalar bağlamında birtakım düzenlemeler ve ilâveler yapmak gerekmektedir.

### İSLÂMÎ BİR DİN BİLİMLERİ METODOLOJİSİNİN TEŞEKKÜLÜNE DOĞRU

Daha önce de tartışıldığı üzere, Batılı Din Bilimleri metodolojileri, bu disiplinin gereklerini yerine getirme konusunda başarısız olmuş gibi görünmektedir. Bunun sebebi, sadece söz konusu sosyal bilim metodolojilerinin din karşıtı bir dünya görüşü temeline dayanmaları değil, aynı zamanda daha önce de gösterildiği gibi, (dini) oldukça yanlış anlamış olmalarıdır. Müslümanlar için, (bilimsel çalışmalar da dahil) herhangi bir işe başlamak, şu veya bu şekilde, ibadetle ilgili bir hassasiyetten kaynaklanmak zorundadır. Özellikle Din Bilimleri söz konusu olduğunda bu, Peygamber'in (sav) Müslüman olmayanlara, bilhassa ehl-i zimme'ye karşı gösterdiği ilgi ve saygısının bir devamı olarak görülebilir. Bu konuda yardımcı olabilecek Kur'ân hükümleri de bulunmaktadır. Gayr-i Müslümlere gösterilen bu ilgi, adaletin muhafaza edilip yüceltilmesini; din konusunda tercih yapma özgürlüğünün tanınmasını ve bu özgürlüğe saygı gösterilmesini de içermektedir. Bu tip emirler, gayr-i Müslümlerle birlikte yaşarken Müslümanların muhafaza etmesi gereken ilişkinin en güzel örneğini motive etmekte ve aynı zamanda Müslümanları, Allah'ın yeryüzündeki vekili ve insanlığın şâhidi olarak<sup>38</sup> görevlerini ifa etme konusunda gerekli olan hassasiyetle donatmaktadır.

Bu durumda hakkaniyet ve doğruluk konusundaki hiçbir eksiklik, İslâmî Din Bilimlerinin temelinde yer alamaz. Bîrûnî, bu konuda şöyle demektedir:

Yegâne övülecek kişi, yalan söylemekten kaçınan ve daima hakikatin yanında olan kişidir; bu kişi, bırakın diğerlerini, yalancılar arasında bile saygınlık kazanır<sup>39</sup>.

Biz Müslümanlar İslâm'ın yanlış anlatılmasından rahatsız olduğumuz gibi, diğerleri de kendi din ve inançlarının yanlış anlatılmasına öfkelenmektedirler. Bu nedenle herhangi bir tartışma ve işbirliğinin başarılı olabilmesi için, bunun birbirine saygı zemininde başlaması gerekmektedir; bu da ancak, birbirimizin inanç ve hassasiyetlerini doğru anlayıp hak ettiği saygıyı göstermekle oluşabilir.

Hakkaniyet ve adalet, doğru metodoloji sayesinde olduğu kadar, uygun bir perspektif ve meslek ahlâkı ile tesis edilip korunabilir; bunu sağlamak için de, yukarıda ayrıntılarıyla açıklandığı gibi, Bîrûnî'nin metodolojisi ve onun bir bilim adamında bulunmasını öngördüğü özellikler uygulanabilir. Bu, bir konu hakkında yapılacak olan bağlam çalışmalarını gerektirir. Bağlam çalışmaları ise, hem metinle ilgili hem de empirik yöntemleri içermektedir. Metin çalışmaları, hemen hemen bütün kutsal metinlerin ve dinî literatürün dünya dillerine tercüme edilmesi sebebiyle günümüzde oldukça kolaylaşmıştır. Dünya dinlerinin neredeyse bütün müntesipleri ve bilginleri ile değişik dillerde konuşmak mümkün olduğu için, (dinlerle ilgili) ayrıntıları incelemek de artık daha az sorun olacaktır. Empirik çalışmalarda da durum aynıdır. Günümüzde din müntesipleri, (şayet çok heyecanlanmazlarsa) kendi dinleri hakkındaki tartışmalara daha açık ve bu konuda daha az çekingendir<sup>40</sup>. Yine televizyondan ve

<sup>38</sup> Bkz. Yunus, 10/99; Mâide, 5/48; En'âm, 6/108; Nahl, 16/125 vb.

<sup>39</sup> *Kitâbu'l-Hind*, s. 2 (*Albîrûnî's India*, s. 4).

<sup>40</sup> Bizim, Malezya'da değişik din yetkilileriyle yaşadığımız son tecrübeye de bunu görmek mümkündür. Mabet, gurdwara (Pencap dilinde "Guru'nun Kapısı" anlamına gelmektedir; terim olarak ise Sihlerin ibadet yerlerini

video programlarından elde edilen pek çok ders ve bilgi, bilim adamlarına, toplulukların kendi dinleri hakkındaki hassasiyetlerini ve heveslerini görüp hissetme fırsatı vermektedir; bu ise, dinleri, uygulamada olduğu gibi görmek anlamına gelmektedir. Bu süreç boyunca, Bîrûnî'nin de tavsiye ettiği üzere, dinlerde şayet farklılıklar görünüyorsa, doğru inanç ve uygulamaları popüler olanlardan ayırmak gerekmektedir. Bu, Bîrûnî'nin de belirttiği gibi, dinin gerçek öğretilerini anlayabilmek ve dinlerin belki de mekruh görüp reddettiği popüler uygulamalarla gerçek öğretileri karıştırmamak için gereklidir. Bilim adamının, bilgileri herhangi bir şekilde karıştırmaması, yanlış anlamının bir işaretidir. Yanlış anlama, nihai olarak dinlerin ve toplumlarının yanlış bir şekilde tanıtılmasına neden olmaktadır. Bunun ise, müzakere ve tartışmalarda bir hayli sorun yaratabileceğini söylemeye bile gerek yok.

Bilim adamı, dinler hakkındaki açık ve sağlam bilgiler sayesinde müzakere ve tartışmalarda diğer insanlarla tartışabilir; ancak bunu yaparken, Kur'ân'ın da öğrettiği gibi, hikmet ve saygı hissini zihninden çıkarmamalıdır. Tartışmalar; aklî, bilimsel, metinle ilgili, empirik, akademik veya tarihî gibi farklı alanlara taşınabilir. Müslüman bilim adamı, uygun olan yerlerde, dinlerin, kendilerinin "hak din" olduğu yönündeki iddialarını da, Kur'ânî ve İslâmî perspektiften değerlendirebilir.

Dinleri ve din müntesiplerinin hassasiyetlerini doğru anlamak, pratikte, gayr-i Müslimlerle işbirliğine ve dostluğa kadar ileri gidebilir. Gerçekten de günümüzde dindarlar arasında, toplumsal ve çevre ile ilgili sorunlarla mücadele konusunda bir işbirliği ve birliktelik ruhu yönünde açık bir eğilim görülmektedir. Bu tip çalışmalarda Müslümanların işbirliğini reddetmesi, ne mümkün olan ne de tavsiye edilen bir şeydir. Mümkün değildir; zira insanlığı etkileyecek bir durum, tabiatıyla, gerek bireysel gerekse toplumsal olarak Müslümanları da etkileyecektir. Tavsiye edilemez; zira Allah Teâlâ'nın insanlar üzerinde şahit ve yeryüzünde kendisinin vekili olarak yarattığı Müslümanların, işbirliği ve yardımdan geri çekilmesi İslâmî hükümlere aykırıdır. Bu nedenle Din Bilimleri disiplini, kişiler ve toplumlararası ilişkilerinde Müslümanların önemli bir vechesidir.

Müzakere ve tartışmalar, sadece, dinlerle ve toplulukların hassasiyetiyle ilgili doğru ve gerçek bilgilere dayanmalıdır. Bîrûnî'nin sözlerini hatırlamak gerekirse;

Bir yazar, şayet sağlam bir bilimsel yöntemin gereklerini bilmiyorsa, birtakım sathi bilgiler elde edecektir ve bu bilgiler ne ele alınan doktrinin müntesiplerini ne de bu doktrini iyi bilen kişileri tatmin edecektir<sup>41</sup>.

Dinlerin ve toplumlarının doğru bir şekilde anlaşılmasından sonra, ele alınan dinin, kendisinin "hak din" olduğu iddiasının değerlendirilip çürütülmesi, aklî, metinle ilgili, empirik, tarihî vb. pek çok değişik yöntem kullanılarak yapılabilir; hatta elverişli olan durumlarda, dinler ve müntesiplerinin "hak din" olma iddialarıyla, bilim adamının dünya görüşü ve yargıları arasında karşılaştırmalar da yapılabilir. Son olarak bizim çalışmamızın başarısı ve doğruluğu, "incelenen doktrinin müntesiplerinin" ve "bu doktrini gerçekten bilen kişilerin" tepkileriyle ölçülebilecektir. Şayet onlar kabul ederlerse, çalışmamız tam ve başarılıdır; reddederlerse, çalışmamız yanlış ve dolayısıyla başarısızdır.

→

ifade etmektedir –çev. –), kilise gibi yerleri ziyaret ettiğimizde, sadece çok güzel bir şekilde karşılanıp dinî konular ve uygulamalar hakkında öğretici bilgiler almadık, aynı zamanda yetkililer bize ayrıntılı ibadet uygulamalarını da gösterdiler.

<sup>41</sup> *Kitâbu'l-Hind*, s. 4 (*Albêrûnî's India*, s. 6).

Müslümanların Din Bilimleri'ne ve genel olarak diğer dinlerle ilgili çalışmalara yaklaşımı, ibadet (bilincinin) sınırları içinde olmalıdır. Kur'ân'da şöyle buyurulmaktadır:

Ey insanlar! Doğrusu biz sizi bir erkekle bir dişiden yarattık. Ve birbirinizle tanışmanız için sizi kavimlere ve kabilelere ayırdık. Muhakkak ki Allah yanında en değerli olanınız, O'ndan en çok korkanınızdır. Şüphesiz Allah bilendir, her şeyden haberdardır<sup>42</sup>.

Bu durumda, diğer dinlerde aranan Hakikat değil; daha ziyade ibadet bilinci, kişiler ve toplumlararası ilişki ve muhabbet şuuru içinde bütün insanların faydası için paylaşılacak medeniyet unsurlarını bulup takdir etmektir. Hz. Peygamberin bize tavsiye ettiği gibi, biz, nerede bulursak bulalım ilmi almamız; çünkü ilim ümmetin kayıp malıdır. Gerçekten de diğer topluluklardan elde edilebilecek ve hem Müslümanlara hem de bütün insanlara fayda verebilecek sınırsız bilgiler vardır.

<sup>42</sup> Hucurât, 49/13.





## OKUYUCU VE METİN (SEMİYOTİK TEN HERMENÖTİĞE)\*

Yazan: Sîzâ KÂSİM

Çeviri: Fethi Ahmet POLAT\*

### (EKİNCİ MESELİ)

İsa onlara benzetmelerle birçok şey anlattı. «Bakın» dedi, «Ekincinin biri tohum ekmeye çıkmış. Ektiği tohumlardan kimi yol kenarına düşmüş. Kuşlar gelip bunları yemiş. Kimi, toprağı az olan kayalık yerlere düşmüş. Toprak derin olmadığından hemen filizlenmişler. Ne var ki, güneş doğunca kavrulmuşlar, kök salamadıkları için kuruyup gitmişler. Kimi, dikenler arasına düşmüş. Dikenler büyümüş, filizleri boğmuş. Kimi ise iyi toprağı düşmüş. Bazısı yüz, bazısı altmış, bazısı da otuz kat ürün vermiş. Kulağı olan işitsin!» Öğrencileri gelip İsa'ya, «Halka neden benzetmelerle sesleniyorsun?» diye sordular. İsa şu cevabı verdi: «Göklerin Egemenliğinin sırlarını anlama yeteneğı size verildi, ama onlara verilmedi. Kimde bir şey varsa, ona daha çok verilecek ve o bolluk içinde olacak. Ama kimin de bir şeyi yoksa, kendisinde olan da elinden alınacak. Onlara benzetmelerle seslenmemin nedeni budur. Çünkü, 'Gördükleri halde görmezler. Duydukları halde duymaz ve anlamazlar. »

«Yeşaya'nın şu peygamberlik sözü onların bu durumunda gerçekleşmiş oluyor:

'Duyacak duyacak, ama hiç anlamayacaksınız,

bakacak bakacak, ama hiç görmeyeceksiniz!

Çünkü bu halkın yüreğı duygusuzlaştı,

kulakları ağır işitir oldu.

Gözlerini de kapadılar.

Öyle ki, gözleri görmesin,

kulakları işitmesin, yürekleri anlamasın,

ve bana dönmesinler.

Dönselerdi, onları iyileştirdim. »

«Ama ne mutlu size ki, gözleriniz görüyor, kulaklarınız işitiyor! Size doğrusunu söyleyeyim, nice peygamberler, nice doğru kişiler sizin gördüklerinizi görmek istediler, ama göremediler. Sizin işittiklerinizi işitmek istediler, ama işitemediler. »<sup>1</sup>

\* Sîzâ Kasım, "el-Kâri' ve'n-Nass: Mine's-Semyûtikâ ile'l-Hirminûtikâ", Âlemu'l-Fikr, c. 23, sayı: 3-4, Kuveyt 1995.

\* Dr. Fethi Ahmet Polat, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. fapolat@yahoo.com

<sup>1</sup> Matta 13: 3-17.

## GİRİŞ

İki alemde yaşıyoruz: Tabiat alemi, medeniyet alemi. Tabiat aleminin sağır ve dilsiz olduğunu söyleyebiliriz: Ağaçlar, çiçekler, dağlar, taşlar, denizler, çöller, gezegenler ve yıldızlar; hayvanlar ve haşerat; tüm bunlar, bir parçası olduğumuz kainatta bizimle birlikte bir yer işgal eden şeyler ya da varlıklardır. Tabiat, aynı zamanda derinliklerimizde yaşar; çünkü bizler, biyolojik varlığı tabiat kanunlarına boyun eğmiş olan insanlarız. Örnek vermek gerekirse damarlarımızda, kalbimizde ve organlarımızda dolaşan kanı; derimizin rengini, saçımızın yumuşaklığını ve uzunluğunu ve hepsi de tabiatın birer eylemi olan karakteristik özelliklerimizi ve hasletlerimizi belirleyen genler... Peki ama, acaba bu saydıklarımızın tümünün bir anlamı ya da göstergesi var mıdır? Öyle görünüyor ki ilk etapta bu sorunun cevabı oldukça açıktır: Hayır! Dağın, denizin, kalbin, kanın ya da siyah deri, yumuşak saçın ne anlamı olabilir? Peki kanın kırmızı olmasının bir anlamı var mıdır? Eğer yoksa o halde neden bazı insanlara, 'damarında mavi kan dolaşıyor' denilir? Acaba neden bazı insanlar derisinin renginin farklı oluşundan hoşlanmaz? Peki insan niçin denizle mukayese edilir? Yahut güzel bir kadın gördüğümüzde onu niçin dolunaya benzetiriz?

İnsan tüm gücüyle diğer alem; medeniyet alemi doğrultusunda çalışır. Çünkü medeniyet; sağır ve dilsiz alemin, kendisiyle diyaloga girilebilecek -konuştuğum zaman cevap verebilen- dil sahibi bir aleme dönüştürülmesi demektir. Öncelikle şunu söyleyebilirim: Tabiat alemi ile medeniyet alemi, hayat alemi ile gösterge alemi ve yaşayanlar alemi ile açıklayanlar alemi arasında çok güçlü bir çekim mevcuttur.

İnsan, suskunluk ve sessizlik içerisinde yaşayamaz. Bu sebeple dil, insanı diğer varlıklardan ayıran meleke olmuştur. H. 4. asır (M. 10) fakîhi Taberî, -dille ilgili çok az konuda aynı düşünceler de- 'dilin, insanın en ayırt edici özelliği' olduğu noktasında 20. asır dilcisi Chomsky'den farklı düşünmemektedir. Taberî şöyle der: "Allah'ın kullarına verdiği nimetlerin en büyüğü ve mahlukatına lütfettiklerinin en değerlisi, onlara ihsan ettiği beyan nimetidir. Öyle ki bu nimet sayesinde insanlar beyan aracılığıyla vicdanlarında olanları açıklarlar. Onunla nefislerinde bulunan iradeleri ortaya koyarlar. Onun sayesinde dilleri itaat etmiş, insanlara zor gelen şeyler kolaylaşmıştır. Onunla tevhide ererler, tesbihi ve takdiste bulunurlar. İhtiyaçlarını onunla giderir, aralarında onunla diyalog kurar, tanışır, iş görürler..."<sup>2</sup>

Her ne kadar Chomsky'nin hareket noktası Taberî'ninkinden özsel anlamda farklı ise de, -çünkü Chomsky dilin de, tıpkı insandaki görme ve yürüme melekesine benzediğini ya da kuşlardaki uçuş yetisi gibi biyolojik bir meleke olduğunu savunmaktadır- dilin orijini hakkındaki bu büyük farklılığa rağmen, her ikisi de, insanı içerisinde yaşamakta olduğu tabiat aleminden farklı kılan dilin, geçmişte olduğu gibi bugün de ilk sırayı aldığı noktasında müttefiklerdir.

Taberî 'beyan'ı -bununla en yüksek düzeyleriyle dili kast etmektedir- tanımlarken İlahi Mesajı göz önünde tutmaktadır. Yani dilsel bir mucize oluşu ve tüm mükemmelliğine rağmen beşeri dillerin hepsinden daha anlaşılır olması hasebiyle Kur'an!.. Oysa Chomsky dilin, kurallarına boyun eğdiği ve kazanım ya da eğitim yoluyla açıklanamayacak olan gramatik yapıları göz önüne almaktadır. Taberî'nin önem

<sup>2</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli'l-Kur'ân*, el-Bâbî el-Halebî, 2. Baskı, Kahire 1954, s. 1/6.

verdiği yön, *beyan* ve *niyet* yönüdür. Yani herhangi bir konuşucu, içini kuşatan duyguları nasıl açıklar ve diğer insanlarla nasıl iletişim kurar?...Oysa gramatikçi, üretimi ve dönüşümcü Chomsky, doğru gramatik cümlelerin nasıl üretilebileceğini ortaya koymaya çalışır. Bu her iki yaklaşımda da temel özenin, insan hayatında dilin üretici ya da işlevsel rolü üzerinde yoğunlaştığını görürüz. Ancak bu noktada bizi daha çok ilgilendiren; bu girizgahın karşı tarafındaki alandır: Acaba dil nasıl algılanır? Ya da nasıl anlaşılır? Anlam, herhangi bir kaynaktan alıcısına nasıl iletilir? İnsanlar birbirini nasıl anlar?

Peki '*dilin kaynağı nedir?*' sorusuna cevap vermeden bu suali nasıl cevaplandırırız ki? Bana öyle geliyor ki son otuz yılda bu sorunun cevabı, dili elde etmenin biyolojik temelleriyle ilgili araştırmasının ilk sonuçlarını ortaya koyan Amerikalı dilbilimci Eric Lindbergh'in, araştırmalarıyla birlikte refleksiv felsefe alanından nöro-biyoloji sahasına kaymıştır. Bugün dilbilimin, doğal-biyolojik bilimlerde derin köklere sahip olduğuna kuşku yoktur. Ancak bu araştırmalar hâlâ emekleme aşamasında olup dilin sosyal ve medeni boyutlarına dair bir çok yönü henüz aydınlatabilmiş değildir. Beşere ait diğer her şeyde olduğu gibi dilin de hem tabii, biyolojik ve vehbi bir yönü, hem de kazanımsal bir yönü bulunmaktadır. Bundan dolayı araştırmamızı, dil ile beşeri alandaki ilişkilerimiz üzerinde serimleyebiliriz.

O halde az önce dile getirdiğimiz suallere yeniden dönelim: İnsanlar birbirini nasıl anlamaktadır? İçinde yaşadıkları alemleri nasıl anlamaktadırlar? Tabiatı ve medeniyeti nasıl anlamaktadırlar? Kendilerini nasıl anlamaktadırlar? Anlama, acaba bilginin karşılığı mıdır yoksa ondan farklı olarak ruhî, akli bir durum mudur? Yanlış anlamadan bahsedebildiğimiz gibi yanlış bilgiden de bahsedebilir miyiz? Anlama, tefsir ve tevile gereksinim duyar mı ya da anlama tefsirden önceki bir merhalenin mi adıdır?

Bilgiyle alakalı suallerin cevabı, bilinç sahibi öznenin kendisini kuşatan alemleri bilmesinin mümkün olup olmadığını; bu alemlerin bilen öznenin bağımsız bir varlık mı yoksa bu öznenin var olan yetiler, tecrübeler ve eğilimlerinden mi çıkarıldığını inceleyen epistemolojiye aittir. Epistemoloji, ister tabiata isterse medeniyete ait olsun, insan varlığının dışındaki şeylerin tümüyle ilgilendir. Çünkü epistemoloji, ya da bilgi felsefesi, '*anlama*'ya adım attığımız ilk kapıdır. Epistemolojideki özsel yön, '*anlama*' noktasındaki tutumumuzu etkilemektedir. Örneğin alemlerin bizden bağımsız bir varlığı olduğunu kabul ettiğimiz andaki anlama ile alemlerin bizde var olanın bir ürünü olduğunu kabul ettiğimizdeki anlama birbirinden farklı olacaktır.

Epistemoloji iki temel bölüme ayrılır: İlk bölüm, tabiat alemlerine mahsus problemleri içerir ki bu bölüme doğa bilimleri neş'et etmiştir. İkinci bölüm ise medeniyet alemlerine dair problemlerle ilgilidir ki bu bölüme de beşerî bilimler doğar. Kuşkusuz insana ait olan her şey, bu iki bölüme birisini tercih edecektir. Ancak iki alemler daha vardır ki bunlar, neredeyse yapışık bir şekilde ikinci bölüme aittirler: Semiyotik ve hermenötik. Esas itibarıyla bu ikisi, insanoğlunun çevresini, çeşitli araçlarla insanî bir çevreye dönüştürmek için ürettiği şeylerle ilgilendir. Burada '*insani*' derken, '*bir anlama sahip çevre*'yi kast etmekteyim.

Makalemizin henüz başlarında semiyotik ve hermenötik için bir tanım yapmam gerekirse şunu söyleyebilirim: Hermenötik, metinleri anlama yolları ve araçlarını ortaya çıkarmaya çalışırken semiyotik, insanoğlunun icat ettiği göstergeleri tanıtmaya, sınıflandırmaya ve analiz etmeye çalışır. İlk etapta, tüm gösterge türleriyle ilgilendiğinden, semiyotiğin daha genel olduğunu söyleyebiliriz. Oysa hermenötik, doğal

dil çerçevesinde yaratılan metinlere sıkı sıkıya bağlıdır. Ancak işin aslına bakılacak olursa, her iki alemin de temelde okuma ameliyesini geliştirdiğini, onun için kurallar koyduğunu ve okumayla ilgili her türlü probleme el attığına şahit oluruz. Gerçekte hem semiyotik hem de hermenötik, göstergeler ve metinleri okumak için başvurmak zorunda olduğumuz yöntemlerden ibarettir.

Herhangi bir okuyucu, herhangi bir metne yöneldiği zaman ne olur? Okuyucuyla metin arasındaki bu karşılaşmadan doğan ilişkinin türü nedir? Metin ile okuyucu birbirinden ayırmak mümkün müdür? Okuyucu metinde neyi arar?

Sanırım okuma uğraşısını, bir tür helezonik bir merdivene tırmanma tarzı olarak takdim edebilirim. Öncelikle birinci basamağa adım atılır. Burası tüm çeşitleriyle birlikte göstergeler katıdır. Ardından ikinci kata; her türlü metne ait olan dil katına ulaşılır. Daha sonra metnin tefsir ve tevildinden ibaret olan üçüncü kata, en nihayet ulaşma imkanına sahip olduğumuz dördüncü kata, zirveye... Burası, bütüncül kavrama/kuşatma ya da metinle hemhâl olma katıdır.

Konuya girmeden önce 'okuma'nın tanımını yapmamız iyi olacaktır.<sup>3</sup> Okuma, haricî alemde duyularla algılanabilen bir şeyi idrak etme noktasında, bu şeyin oluşturucularını bilme çabası ile bu oluşturucuları, bunların vazife ve manalarını anlamadaki belirli bir tecrübedir. Okuma uğraşısıyla ilgili bu geniş tanım, olgunun verileriyle ilişki kuran beşeri tüm aktivitelere de uygunluk arz eder. Kuşkusuz bu aksiyomatik tanım yaparken şu noktadan hareket etmekteyim: Haricî alemin idrak eden özne bu alemle ilişkiye girerken özneyi, kavrayış sahibi algının her anında sonsuz sayıda kavranılabile ulaştıran bir çok alt gruba sahip, kompleks bir alem olarak görür. Peki her algı bir okuma mıdır? Algı ameliyesindeki inşacı yöne ve bu ameliyenin sahip olduğu seçme ve düzenleme vasıflarına rağmen bu sorunun cevabı kesin olarak 'hayır'dır. Alıcı, hiç bir tepki olmaksızın sadece zorunlu olarak ihtiyaç duyduğu şeylere boyun eğen bir seçme ameliyesi ile kavranılabileleri aldığından, algı pasif bir uğraşı değildir.<sup>4</sup> Elbette ki her algı bir okuma değildir; ancak vazgeçilmez bir biçimde okuma, evvela duyularla bilinen bu olgunun algılanışından hareket etmeli, daha sonra özne, bu olguyu 'okunabilir olan' ve 'okunamaz olan' şeklinde bir tasnife gitmelidir. Her ne kadar bazı algılar -örneğin sıcak bir şeye elimizi değdirir değdirmez çekmemiz gibi- işin içerisine bilinç girmeksizin de elde edilebiliyorsa da okuma uğraşısı büyük ölçüde bilincin yardımına ihtiyaç duyar. Bundan da ötesi okuma, somut bir unsuru soyut bir unsura çevirme esprisine dayanan zihinsel bir uğraşıdır. Çünkü okuma öncelikle bir kavrama aktivitesidir. Yani -az önce belirttiğimiz türden- gelişigüzel bir algının okuma olması mümkün değildir. Ayrıca okuma, bir çok aşama ve düzeyi olan kompleks ve girift bir uğraşıdır. Daha önce de kısaca değindiğimiz gibi bu noktada dört düzey bulunmaktadır:

<sup>3</sup> Sîzâ Kâsım, *el-Kırâe fi't-Tasvîr ve'l-Edeb*, (4. Kahire bienalinde yapılan oturum), Aralık 1992, Yayımlanmak üzere.

<sup>4</sup> Duyusal algı enstrümanları üzerinde araştırma yapanların en önde gelenleri, James J. Gibson ve Ulric Neisser adlı iki Amerikalı bilim adamıdır. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. James J. Gibson, *The perception of the visual world*, Greenwood press, Westport 1977; *The senses considered as perceptual systems*, Greenwood press, Westport 1983; Ulric Neisser, *Cognition and reality: Principles and implications of cognitive psychology*, San Francisco 1976.

## ALGI, BİLME, ANLAMA VE AÇIKLAMA

**Algı;** koklama, görme, işitme ve dokunma duyularına dayanan ve somut alemde var olan maddi bir şeyin duyusal olarak algılanmasından ibaret olan duyusal düzeydir.

**Bilme** ise söz konusu maddi şeyin semiyotik tabiatının barındırdığı zihinsel bir uğraşmayı içerir. Her ne kadar kavranılan, fizik aleme ait somut bir şey ise de onun da kendine özgü bir tabiatı vardır. O bir 'işaret'tir. Yani semiyotik bir sisteme aittir. Malum olduğu üzere işaret, çift yapılmış maddi bir şeydir: Hem somut bir yanı (işitsel, görsel ya da dokunsal), hem de manevi bir yanı vardır ki bu anlamdır.

**Anlam** ise işaretlerin şifrelerini çözme uğraşısıdır. Bu, anlama ulaşmada ilk düzeydir. Anlam, herhangi bir şeyin [doğrudan] verili durumu ya da niteliği olmadığı, aksine bu şeye ancak kavramlar ve ilişim yoluyla işaret ettiğinden bu düzey, önemli ölçüde eğitime ihtiyaç duyar.

Okuma bazen bu üçüncü düzeyde, herhangi bir şeyin şifresini çözmede son bulur. Ancak bazı zamanlar bu anlam dağınık yahut yanlış olabilir. İşte o zaman bu anlamın, bir açıklamaya ihtiyaç duyan daha derin bir düzey içerip içermediğini bilme çabası devreye girer. Yani elde edilen anlam eksik olabilir. Bundan dolayı ilk şifreyi tamamlayacak ve ikinci anlama ya da anlamın anlamına ulaştıracak yeni bir şifre aramak kaçınılmaz olur.

## SEMİYOTİK DÜZEY: BİLME AŞAMASI

İnsan tabiat ve kültür alanında yaşar. İkisi arasındaki fark, ilkinin şeylerden oluşmasına karşın ikincisinin metinlerden oluşmuş olmasıdır. Gerçekte kültür, bu metinlerin bir ambarıdır. Metni kendi dışındakilerden farklı kılan, onun semiyotik bir hakikat oluşudur. Burada uzun uzadıya semiyotik teoriden bahsedecek değiliz ancak, semiyotik bir fenomen olması vasfıyla metni okuyucunun nasıl karşıladığını netleştirmek için bazı örnekler vermek istiyorum.

İnsanın içinde yaşadığı çevre olan mekanı hacim, uzunluk, uzaklık ya da yakınlık ölçüleri gibi mekana dair koordinatlarla tanımlayabiliriz. Şu kadar var ki mekan, gerçekte birbirinden farklı olmayan mekansal olgular arasında ayırt edici bir göstergesel değer bulunması durumunda semiyotik bir nitelik kazanır. Haddi zatında yakınlık-uzaklık ve uzunluk-kısalığın hiç bir değeri olmayıp ancak bu unsurların semiyotik tanzimi doğrultusunda bir değer kazanırlar. Hem sonra mekan unsurlarının bu semiyotik düzeninin, pek çok insani etkinlikte iç içe geçtiğine de şahit oluruz. Mekanın semiyotik düzeni, dilsel kullanımlara da yansır. Mesela yükseklik-alçaklık, yakın-uzak ve hareket-sükun; tüm bunlar, semiyotik değerleri aracılığıyla yeni bir boyuta kavuşmuş olan kavramlardır. Mekanın semiyotik düzeni, insanın ikamet amacıyla inşa ettiği mekanla ilgili çevrenin tanzimine de etki eder. Örneğin Firavun geleneğinde, yaşamak için Batı, ölmek içinse Nil'in Doğu kıyılarının seçilmesi mekanın semiyotik düzeniyle alakalıdır. Benzer tercihlere daha pek çok kültürde rastlayabiliriz; bu kültürlerde tercihler yukarıdakinin tersi olabilir ancak, mekanın semiyotik anlamı hep baki kalır. Mesela modern zamanlarda Batı, kalkınmayla eş anlamlı iken Doğu, geçmiş dönemlerde sahip olduğu anlamın aksine geri kalmışlıkla eş anlamlıdır. Bu görünüşü, her kültürün kendisini ve ötekini algılama yöntemine bağlı olarak değişmektedir. Mekanın semiyotik düzeni, her toplumun, kendi bakış açısı doğrultusunda diğer topluluklardan kendisini ayırma biçimlerine de yansır: Beyazların mekanı, zencilerin mekanı; zenginlerin, fakirlerin mekanı. Bu ayırım sürekli olmayıp her zaman değişebilir.

lir. Mahallelerin çehreleri de değişir ve asıl sakinleri başka yerlere göç ederler. Çünkü ekonomik, sosyal ya da semiyotik değişiklikler sebebiyle zamanla buraların değerleri de değişmektedir. İnsanın kendi realitesini algılama biçiminin oluşturulmasına katkıda bulunan öğelerin neler olduğuna karar vermek mümkün değildir.

Mekan konusunda yaşamın düzene sokulması, bazen çok kesin bir semiyotik düzenin egemenliğinde gerçekleşir. Bu düzenleme biçimlerinden en önemlileri; ayırma ve birleştirmedir. İki önemli çalışmasında Michel Foucault, toplumun kendisini marjinal unsurlardan temizlemek amacıyla icra etmiş olduğu bu ayırma çabalarını ele almıştır.<sup>5</sup> Delileri, sonsuza kadar denizlerde dolaşıp duracak gemilere koymak, orta çağ toplumlarının, delileri uzaklaştırmak için baş vurdukları ayırma/dışlama çözümlerinden biriydi. Foucault diğer ayırma/dışlama araçlarından hapisaneleri de incelemiştir. Sosyal mekanlardan kopuk, kendine has özellikleri olan, kasvetli ve ürkünç yerler olmaları sebebiyle hapisaneler, akıl hastalıkları sanatoryumlarına benziyordu. Mekanın 'ayrılmış' ve 'birleştirilmiş' düzenine nispetle semiyotik değeri haiz olan hapisanenin, hareket ve sükun yönüyle de kendine özgü bir değeri vardı. Şu kadar var ki bu ayırma ve birleşme sadece bu iki mekana -hapisane ve deliler gemisi ya da akıl hastalarına mahsus sanatoryumlar- özgü değildir. Aksine manastırlar ve rahip hücreleri gibi diğer mekan türlerinde de bu olgular ortaya çıkar. Örneğin birçok Afrika köyünde kahinin ya da bilge kişinin, köy sınırları dışında bir kulübede yaşadığına şahit olmaktayız. Çünkü bu gibi insanlar, ruhunun derinliklerinde hikmet ve marifet bilgisini taşıdıklarından, toplumun diğer bireylerinden farklıdırlar. Toplumun üyeleri, herhangi bir problem ya da sıkıntıyla yüz yüze geldiklerinde danışmak için bu insanlara giderler. İster gönüllü ister zorla olsun, kabaca ayırma, herhangi bir topluluk ya da bireyin, bulunduğu yerden koparılıp atılması ya da marjinalleştirilmesi ameliyesidir.

Ayırma ve birleştirme ameliyesi aynı zamanda mekanın özel ve genel olarak tanziminde de rol oynar. Bu taksim, genel mekanlarda olduğu gibi bireysel ikametgah anlayışına da etki eder. Bağımlılarına dayattığı ilişki türü göz önüne alındığında kahve tiyatroya göre farklıdır. Kahve, 'genel-özel' ve 'bireysel-toplumsal'ı aynı anda ifade eder. Oysa tiyatro, sahnenin ve oyuncuların karşısında, ferdi anlamda her birisi müstakil olan seyirci topluluğunu, yekpare topluluk olarak görür. Bu iki kutup arasında -genel ve özel-, insan yaşamı birbirinden tamamen farklı görüntüler sergiler. Aynı şekilde mekan, mukaddes ve beşeri oluşuna göre de tanzim edilir. Beşeri ve mukaddes arasındaki bu ayırım, kutsalın bazı işaret ve göstergelerle belirlenmesi doğrultusunda gerçekleşir ki bu durum kültürden kültüre değişiklik arz eder. İnsanın mukaddesten ayrılması, bedensel bir pozisyon sebebiyle husule gelebilir. Örneğin müslümanın namazda kibleye yönelmesi böyledir. Çünkü o bu fiiliyle, bulunduğu mekanı beşerîden mukaddese çevirmektedir. Fransız bayan ressam Erlit Fabre atölyesinin kendisi için bir kilise mesabesinde olduğunu ifade eder. Bunun sebebi sorulduğunda şunları söyler: Atölye, kapalı, sınırlı ve yalnızca tefekküre ayrılmış bir yerdir. Hiç kimse oraya giremez. Çünkü atölyeye girenlerin çoğu, orada yayılmış olan tefekkürün boyutlarını anlayamadıklarından atölyenin havasını bozmaktadırlar. Fabre, çoğu zaman orada Mozart'ın 'Ölümler Ayını'ni işittiğini söyler. Bu tecrübesi, musiki ile etkileşim kurmaya imkan verecek bir psikolojik bir hazır oluş durumunda yaşadığı

<sup>5</sup> Michel Foucault, *Histoire de la folie a l'age classique*, Gallimard, Paris1972; *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris1975.

ğında ise bazen dayanılması imkansız bir bedeni gerginliğin açığa çıkmasına da sebep olmaktadır. Söz konusu ressamın analizi şu cümlelerle biter: "Eğer Allah varsa, kesinlikle eminim ki O, musikide vardır." Bu sanatçı, her ne kadar ateist ise de kutsal mekanın sahip olduğu değer ve anlam, kendisini oluşturan tüm öğelerle birlikte klasik bir kutsal mekan olan kiliseden beşeri bir mekana taşınmış ve bu ikinci mekan, onunla iştigal eden kimsenin bilincinde kutsal bir mekana dönüşmüştür. "

Mekana dair bu algının modern bir algı olduğunu ya da çağdaş semiyotik alimlerinin bir keşfi olduğunu sanmıyorum. Aksine bugün mühendis ve mimarların sık sık mimari semiyotiği üzerine konuşmalarına bakarak mekanla ilgili semiyotik boyuta dair derin bir bilincin zaten var olduğunu söyleyebiliriz. Mimari; teknik, sanat ve aynı zamanda semiyotiktir. Teknik, inşaatın uygulamadaki yönüyle alakalıdır. Sanat binanın estetik açıdan güzel olup olmadığıyla ilgilenir. Semiyotik ise toplumsal hayatta farklı fonksiyonlar için tahsis edilen mekansal alanın anlamsal ve değersel düzeniyle ilgilenir.<sup>6</sup>

Tabii şeyleri semiyotik olgulara dönüştürmenin asli kültürel enstrümanlardan olduğu söylenebilir. Her kültürün kendine has semiyotik düzeni olup bu düzen aracılığıyla söz konusu kültür belirlenir ve yine bu kültür aracılığıyla öteki hakkında yargıda bulunulur: Bu düzenin sınırları içerisinde var olan her şey bu kültüre ait görülür ve uygarlık olarak nitelenirken bu sınırların dışında kalanlar barbarlık olarak tavsif edilir. Uygarlık ya da barbarlık, her medeniyette var olan görece bir niteliktir. Rönesans'ta Amerika'nın işgali sırasında İspanyollarla yerliler arasında yaşanan bu uygarlık çatışmasını Todorov, İspanyollar ve yerliler arasındaki karşıt kültürün hatalı semiyotik okuması temeline dayanan bir kitapta ele alır. <sup>7</sup> Elbette ki çatışmanın [kültürel] boyutu, politik, ekonomik, sosyal, psikolojik vb. çatışmaları ortadan kaldırmaz. Ancak medeniyetler arasındaki iletişim de tıpkı fertler arasındaki iletişim gibi her kültür, toplum ya da bireye has olan özel şifreleri bilmeye dayanır. Bilinç, şifrelerin farklılığı ve karşıtlıkları içinde kayboldukça iletişim de güçleşir; aynı şekilde bilinç şifreler arasındaki benzerlik ve melodiyi yakaladığı müddetçe iletişim de kolaylaşır.

Dikkat edilirse şu ana kadar işaret kavramını kullanmamaya özen gösterdim. Çünkü bu yeni bilim dalıyla karşılaşan okuyucunun önüne anlaşmazlıklar sunmak ve okuyucunun da tabii olgulardan farklı, bir çok alt dalları bulunan -çünkü semiyotik olgu bilinçte kimi zamanlar sınırlı iken bazen de sınırlı değildir- bir şeyden bahsettiğimi düşünmesinden çekinmişim. Bu sebeple çok daha yaygın ve esnek olan fenomen/olgu kavramını kullanmayı tercih ettim. Konunun henüz başında, işaret ile anlam ve işaretin gösterdiği şey ile bu işareti karşılayan özne arasındaki ilişkiye dair problematiği gündeme getirebiliriz.

Söz konusu ilişkileri belirli bazı örnekler doğrultusunda inceleyebiliriz. Örneğin şehir misalini ele alacak olursak görürüz ki semiyotik bir işaret olması vasfıyla şehir ilk etapta mekansal bir gerçektir. Semiyotik değerini, bir çok anlamsal ve değersel oluşturuçular bütününden alır ki bunlardan bir kısmı bizzat şehrin, genel kül-

<sup>6</sup> Umberto Eco, *A componential analysis of the architectural sign/column*, *Semiotica*, c. 5, sayı:1, 1997, s. 97-117; Henri Raymond, *Commuter et transmuter: La semiologie de l'architecture*, *Communications*, sayı:27, 1997, s. 103-112; Hugo Vandevondele, *Towards a semiotic definition of architectural 'type'*, *Signs of Humanity*, IV. Uluslararası IASS kongresinde (Barcelona/Perpignan1989), sunulan bildiri, Genel Editör: Gerard Deledalle, Editörler: Michael Balad ve Janice Deledalle-Rhodes, Mouton de Gruyter, Berlin1992, s. 879-884.

<sup>7</sup> Tzvetan Todorov, *La conquete de l'amerique: La question de l'autre*, Seuil, Paris1982.

türel örgü çerçevesindeki konumuna dair detaylarla ilgilidir: Acaba başşehir midir? Liman? Havası? İklimi? Orada doğan ünlüler? Hangi tarihsel olaylara tanık olmuştur? vs...Acaba bugün Sarejova'ya önceki yıllarda baktığımız gibi bakabiliyor muyuz? Bir şehre yabancısının nasıl baktığı bir yana, yerlisi nasıl bakar? Nasıl ki büyük şehir küçük şehirden ve aynı zamanda köyden farklı ise şehrin merkezi de varoşlarından farklıdır. Bu toplulukların her birinin kendine özgü ekonomik, sosyal, politik, estetik ve semiyotik özellikleri vardır. Semiyotik bir olgu olması vasfıyla şehir, gündelik eylemler aracılığıyla bilinçte tahakkuk eder. Şehirde yaşayan kimse, şehri, içinde semiyotik düzeyin de var olduğu farklı düzeylerde algılar. La Fontaine'in '*Şehir faresiyle tarla faresi*' öyküsünü hatırlarsak, şehirliyle şehirli olmayı ayırt eden ilk karşıtlık ortaya çıkarılır. Her birinin, mekanla ilgili semiyotik bilincini oluşturan kendine has vasıfları vardır. Bu özelliklerden karanlığa mukabil ışık (öyle ki Paris Işık şehri olarak adlandırılmıştır), sükunete karşı hareket, uykuya mukabil sürekli ayakta oluş, sakinliğe karşı hiddet, başarısızlığa mukabil başarı ve ölüme karşı yaşam'ı hatırlayabiliriz. Dünya haritasına bakacak olursak, semiyotik yoğunluğu olan işaretleri temsil eden Tibet, Atina, Roma, Konstantin, Bağdat, Kurtuba, Paris, Londra vb şehirler görülecektir. Her kültürde ve her dönemde, birincil konuma sahip olmuş ancak ardından en küçük bir işaret bırakmadan yıkılıp gitmiş, insanoğlunun bilincinde kıyamete kadar yaşayacak olan şehirler bulunur. Şehrin semiyotik yoğunluğu, kendisinin de ait olduğu örgü doğrultusunda değişir. Eğer ait olduğu karşıt düalizm medenilik-barbarlık/köylülük anlayışına dayanıyorsa, kutsal-beşeri düalizmine dayanan yaklaşımdan farklı olan bir anlamsal boyuta uygun hareket eder. Bu konuda birincil derecede önemi haiz Mekke, Benares, Kioto ve Kudüs gibi şehirler vardır. Baş şehirlere refah ve başarı için '*hac edenler*' olduğu gibi inananların hac etmesi sebebiyle şehir de özel bir kutsallık kazanır. Şehir, bilgi-cehalet örgüsüne dahil olunca, o zaman şehrin konumu da, semiyotik yoğunluğu da farklılaşır.

Şehre, okunması mümkün olan bir metin gibi bakabiliriz. Yaşanan realitede şehir, semiyotik bilincin gerçekleşmesi aracılığıyla okunur. Peki şehre her bakan onu okuyabilir mi? Yahut bu okuma, şu ya da bu okuyucuya göre değişiklik arz eder mi? Şehrin esas sakini ile gezi amaçlı sakininin okuması birbiriyle aynı mıdır? Japon turistin okuması Mısırlı turistin okumasından farklı mıdır? Aynı tecrübeyi yaşamış akranları arasında Tefik el-Hakim ve Hüseyin Fevzi'ye nispetle Paris'i Tahtâvî nasıl okumuştur?

Bu noktada şunu iddia edebilirim ki semiyotik yeterlik, dilsel yeterliğe benzetilmektedir. Ancak ondan daha geniştir. Gerçekte semiyotik, belirli bir dönem ve belirli bir kültür çerçevesi içindeki yaşamın bir ürünü olup toplumun bireylerinin, sadece dilsel düzeyde değil aynı zamanda yaşamsal düzeyde ilişki kurmalarını da mümkün kılar. Roland Barthes Japonya'yı ziyaret ettiğinde oraya, okunması gereken bir metin gibi bakmıştı. Bir metin oluşu vasfıyla Roland Barthes'e göre Japonya, selamlama biçimlerinden kıyafet tercihlerine, ikebanaya, çay içme törenlerine ve şiir, resim, tiyatro, düğün merasimleri vb tüm estetik uygulamalara kadar, bu metindeki anlam yüklü kültürel fenomenlerin bir ürünü mesabesindeydi. Japonya'yı üç defa ziyaret ettiğinin ardından bu metni okuması gerçeğine dayanarak Barthes, '*İşaretler imparatorluğu*' adındaki kitabını kaleme aldı.<sup>8</sup> Şimdi önümüzde söyle bir soru durmaktadır:

<sup>8</sup> Roland Barthes, *Lempire des signes*, a. Skira, Cenova 1972.



Acaba Barthes metin-Japonya'yı okuyabilmiş midir? Acaba Japon ve Fransız kültürünün dışında bir Barthes okuyucusu olarak ben, Barthes'in metin-Japonya'yı okuyuşuna güvenebilir miyim? Kitapta, farklı bir kültürdeki işaretleri okuma adına sergilenen olağanüstü titizliğe rağmen, bu okumanın doğru olup olmadığı sorusu hâlâ ortadadır. Acaba doğru okuma-yanlış okuma diye bir şey olabilir mi? Yoksa Barthes'in okuyuşu, haddi zatında işaretlerin anlam ve değerini anlayamamış öznel bir yorumdan mı ibarettir? Bunu nasıl anlayabiliriz?

Barthes'in Japonya hakkında yazdıklarını, aynı olguları, Japon kültüründen bir şahsın ürünü olan mukabil bir analizle mukayese etmek, belki de Barthes'in ulaştığı sonuçlarla kendi kültürüne dair bir yazarın elde ettiği neticeleri bir arada görmemizi sağlayabilir. Şurası dikkat çekicidir ki Japonya'dan iki araştırmacı Barthes'in sonuçları hakkında eleştirilerde bulunmuşlardır. İlk araştırmacı Hyakudai Sakamoto, '*Japon ruhunu temsil eden semiyotik bir dolayım olarak 'wa' kavramı*' başlıklı bir tebliğ sunmuştur.<sup>9</sup> Yazar söze, Barthes'in eserinin son derece çarpıcı olduğunu söyleyerek başlar. Hatta bu tespitlerin Japonlar için bile oldukça yeni ve ilham verici gözüktüğünü ekler. Bu makalesinde, işaretler imparatorluğunda '*yabancı gözüyle*' değil, '*Japon gözüyle*' daha derinlere doğru bir yolculuk yapmak amacı güttüğünü ifade eder. Bu noktada biz, kültürün dışında durarak onu okumaya çalışan ile kültüre ait olan ve ötekinin okumasını okuyanla karşı karşıyayız. Hyakudai Sakamoto, kendisine göre, tüm Japon kültürünün kaynağı olan ve Barthes'in farkına varamadığı *doğurgan işaret* olan bir işareti dikkatlere sunar. Yazarın da söylediği gibi '*wa*', gerçekte çeşitli yüzler arasında çatışmalardan kaçınmada dolayım olarak kullanılan bir işarettir. Yazar, Japon selamlama şeklini farklı kılanın '*wa*' kavramı olduğunu söyler. Gerçekte bu selamlama, bir familyanın üyeleri arasında çatışmadan kaçınma çabalarındaki fitrî bir tercihten kaynaklanır. Yazarın ifadesine göre kazgillerden bir familya, karşı tarafa uzatılan boynu düşmanlık göstergesi olarak algılar. Ancak boynun karşıdakinden uzaklaştırılarak uzatılması selamlama işarettir. Bunun gibi eğilme de düşmanlık niyeti taşınmadığının bir göstergesidir. Gerçekte eğilme, bir topluluğun iki üyesi arasında bir selamlama dolayımının göstergesidir. Yazar, kendisini istemeye gelenlere karşı bayanın tebessüm etmesi durumunda bunun ret cevabı anlamına geldiğini de sözlerine ekler. Çünkü bu durumda '*wa*'nın tahakkuk etmiş hali olan tebessüm, bu reddi kolaylaştırır yahut çatışmanın önüne geçer. Bu sebeple Japonlar, doğrudan bir bakışmayı nahoş bulurlar. Çünkü bu, direkt sürtüşme anlamına gelir ki bu da bir tür düşmanlıktır. Yazar '*wa*' ile ilgili Japon kültüründen daha birçok örnek getirir. İkinci makale ise Kikuko Tachibana tarafından '*Metin-Japonya'da boş işaretler*' başlığıyla kaleme alınmıştır.<sup>10</sup> Bayan yazar bu makalesinde, her ne kadar bir çok detayda aynı kanaatleri paylaşırsa da Barthes'in, metin-Japonya'da işaretlerin boş olduğuna dair ulaştığı sonuçlara rezervler koyar. Japon kültürünün Zen tesirinde gelişme gösteren şiir, çay içme merasimleri ve ikebana gibi muhtelif alanları üzerinde konuşur ve bu işaretlerin tamamının ne kadar anlam yüklü olduğunu ortaya koyar. Bu çalışmasında yazar,

<sup>9</sup> Hyakudai Sakamoto, *The structure of the wa –concept as a semiotic interface characterizing Japanese ethos*, Signs of Humanity, IV. Uluslararası IASS kongresinde (Barcelona/Perpignan1989), sunulan bildiri, Berlin1992. [Bu ifade Japon dilinde son derece yaygın bir kullanıma sahip olup cümle içerisinde ismin yalın halde kullanıldığını belirtmektedir. Dolayısıyla hemen her sözlü iletişim, bu ifadeyi bir şekilde kullanmaktadır. Mütercim]

<sup>10</sup> Kikuko Tachibana, *Empty signs in the text of Japan*, Signs of Humanity, IV. Uluslararası IASS kongresinde (Barcelona/Perpignan1989), sunulan bildiri, Berlin1992.

metin-Japonya'da işaretlerin, görünürde sadece kalıplardan ibaret olduğunu ancak hakikatte koparılıp alınamayacak şekilde bağlı olduğu muayyen bir çerçevede anlamlar ilham eden bir tür yazı mesabesinde olması sebebiyle, Barthes'in söylemindeki 'boş' kelimesinin aslında pasif değil aktif bir karakterde olduğu sonucuna ulaşır. Kikuko Tachibana'ya göre bu çerçeve, Japonların, mekansal ve zamansal anlamda külli bir biraradalık yaşantısına sahip olmalarıdır. Mevsimleri ve mevsimlerin değişimini yaşamadan, tabii olguların Japonya'da hangi kelimelerle ifade edildiğini bilmeden şiiri anlamak mümkün değildir. Çay merasimlerini, bu geleneğin on dördüncü asra kadar uzanan tarihini bilmeden anlamak mümkün değildir. Bu bayan yazarın takip etmiş olduğu yol Zen yoludur. Gerçekte bu, önce anlam hakkındaki ilksel bir bilgi, daha sonra bu anlamdan kurtuluş demek olan son derece girift bir ameliyedir. Çünkü Zen; "... Önce bilinci boşaltmak, ardından bilinçsizliği boşaltmaktır. Budan sonra bir adım ve bir adım daha. Her adımda bir önceki terk edilir ve aşılır...Bazen düşünürüz ancak bazen düşünmeyiz. Tüm bunlardan sonra zihin ay gibi ya da ayın nehrin yüzüne yansıyan görüntüsü gibi arı ve duru olur..." Hasılı söz konusu iki Japon yazar, Barthes'in metin-Japonya tahlilini reddetmemektedirler. Ancak bu kültürü okumasına dair genel anlamda çekinceler koymaktadırlar. İlk çekince, diğer işaretlerin mihverini oluşturan temel işaretler ya da diğer bir ifadeyle kültürün ruhunu tanımanın önemi noktasındadır. Hyakudai Sakamoto'ya göre bu da ancak kültür içerisinde olmakla mümkündür. Barthes'in analizlerini takdir etmekle birlikte ona göre 'wa' işaretinin yokluğu, diğer işaretlerin göstergelerinden temel anlamları ortadan kaldırmıştır. İkinci çekince, işaretlerin fonksiyonel olduğu genel çerçeveyi tanımakla ilgilidir. Bu çerçeve de mekansal ve zamansaldır. İkinci makale yazarı, Barthes'in ulaştığı bir çok sonuca katılıyor olmasına karşın Barthes'in mekansal ve zamansal anlamda metin-Japonya'da yaşamamış olduğunu dile getirmektedir. Oysa semiyotik işaretler anlamlarını, eşit ölçülerde mekansal ve zamansal birikimden elde ederler. Örneğin Japon iklimi şiirde oldukça önemli bir role sahiptir. Her mekansal olgunun belirli bir anlamı vardır. Bir sonbahar rüzgarının özel bir işareti vardır. Aynı şekilde şiddetli bir yağmurun özel bir anlamı vardır. Rüzgarların sert estiği bir yerde bulunan Sieta köprüsünün özel bir anlamı vardır. Sağanak yağmurda bu köprüyü geçenlerin biraz acele etmeleri gerekir. Bu köprü'nün mekansal olduğu kadar zamansal anlamı da vardır ki Barthes bu anlamı yakalayamamıştır. Öte yandan çay törenlerinin kurallaşmaya başlaması on dördüncü asra kadar gider. Yazara göre çay törenleri, yalnızca biçimsel bir gösteriden ibaret ilginç bir şeymiş gibi görünür. Ancak çay törenleri salt bir şekli temsilden ibaret değildir. Aksine birbirini takip eden kuşakların, Çin'e ait çay törenlerinin geliştirilmesi ve bunların güçlü bir şekilde Zen spor ruhuna bağlanması suretiyle terbiye edilmesi anlamındadır. Bu iki araştırmayı tartıştığımız bu noktada bana öyle geliyor ki semiyotik işaretler, teknik açıdan belirli bir kültürde kurallaştırılmakta olup bunların anlamlarına ancak öğrenim yoluyla ulaşılabilir. Ne var ki bu öğrenim teorik değil, hayatın içinde ve pratikte uygulama yoluyla olmalıdır. Acaba bu durum, yabancı olduğu olduğumuz herhangi bir kültürün işaretlerini, bu kültüre ait bireylerle özdeşleşmeksizin okuyamayacağımız anlamına mı gelmektedir? Kültürler arası bir dolayım olacak beşeri bir dil mevcut değil midir? En nihayet hepimiz insanız ve beşikle mezar arasında insan türüne ait aynı temel beşeri tecrübeleri paylaşmaktayız. Acaba kültürel hususiyet, dışardan bakanlar için aşılması imkansız bir yoğunluğu mu temsil etmektedir? Eğer bu ifade doğru ise ve bunun mantıksal sonucuna gidecek olursak işte o zaman insanlar arasında iletişimin imkansız olduğu neticesine varmış ve bir dilden başka bir

dile doğru tercüme yapma ihtimalini reddetmiş oluruz. Çünkü dil, kendisiyle konuşan toplumun tecrübelerini taşımakta olup bu tecrübeler toplumdan topluma farklılık arz etmektedir. Ancak bu soruyu ben, ilerideki paragraflarda tartışmak üzere şimdilik bir kenara bırakıyorum.

Burada bir parça semiyotik metnin türü ve oluşumu üzerinde durmak istiyorum. Buraya kadar şu iki kavramı birbirinin yerine kullandım: Semiyotik olgu ve semiyotik işaret. İkisi arasındaki farkı göstermek, zannedirim bazı analiz düzeylerinde işimize yarayacaktır. Semiyotik olgu, tabii olgular çerçevesine dahil olmayan olguların tümünü ifade eder. İster maddi, ister manevi olsun kültüre ait olguların tamamının semiyotik olgular olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla "wa" kavramı da semiyotik bir olgudur; sosyal davranış biçimlerinin tümü semiyotik birer olgudur. Oysa Budist rahiplerin giymiş olduğu sarı kıyafetler semiyotik işaretlerdir; Hinduların alınlarını bezedikleri kırmızı nokta ve aynı şekilde millî marşlar semiyotik işaretlerdir. Okuyucu, semiyotik olanla semiyotik olmayan arasındaki bu farklılıklar çerçevesinde semiyotik alemi tanımaya başlamış olmalıdır. Bu noktada söz konusu olguları tasnif edebilir ve bu olgular doğrultusunda elde ettikleri farklı şifrelerine uygun olarak onları tanımlamaya başlayabiliriz. Olgu bazen birden fazla şifre ile gün yüzüne çıkabilir. Bu hususu yeniden şehir misalimize dönerek örneklendirebiliriz. Semiyotik bir olgu olması vasfıyla şehir, sosyal bilinçte, muhtelif şifrelerde kendisini göstermiş olmasına bağlı olarak şekillenir. Bu farklı şifreler, açıklayıcı çizimler, maketler, resimler, fotoğraflı tasvirler, dilsel-mimarî nitelikler, dilsel-şiişsel vasıf ve sokak gürültüleri, insan ve hayvan seslerinin kaydı olabilir. Aynı şekilde –semiyotik bir olgu olduklarını kabul edersek- mevsimlerin de, ilkbaharı karşılama törenleri ve hasat şenlikleri gibi sosyal kutlamalar; güneş ışıklarının 21 Mart ve 21 Ekim tarihlerinde yılda iki kez en kutsal mabede vurması için inşa edilen Ebu Simbel tapınağında olduğu gibi dini ritüeller gibi çok sayıda şifre içerisinde gerçekleştiğini müşahede ederiz. Öte yandan Vivaldi'nin dört mevsim konçertosu şifrelerdir. Aynı şekilde şiişsel şifreler de vardır.

Semiyotik işaret, kendisinden çeşitli şifrelerin türediği ve daha sonra bu işaretin metinleri oluşturmak üzere başka işaretlerle bir düzene girdiği ünitedir. Burada Roland Barthes'in S/Z adlı kitabında edebi metin analizinde değinmiş olduğu şifreler hakkındaki araştırmasını hatırlatmak istiyorum.<sup>11</sup> Bana göre Barthes, Balzac'ın öykülerinden birisini incelediği bu çalışmada, söz konusu edebi metnin üzerine bina edildiği farklı şifreleri tanımlama noktasında önemli neticelere ulaşmıştır. Ne var ki burada, söz konusu analizin, metnin iskeletini ancak belli bir dereceye kadar kurabileceğine işaret etmek zorunluluğu vardır. Çünkü semiyotik analiz, bana göre, semiyotik metinlerin genel çatısına ulaşmak anlamına gelse de insani olguların bütün veçhelerini, özellikle de bunların en mürekkebi olan sanatsal olguyu tam olarak ifade etmez. Semiyotik betimlemenin gerçekte bir iskelet mesabesinde olduğunu düşünüyorum. Bununla bir yüzeyselleştirmeden yahut bir tür vulgarizasyondan bahsediyor da değilim. Aksine onun, bir ölçüye kadar soyut olan temel yapılarla ulaşmaya çalışılan bir betimleme olduğunu düşünüyorum. Hatta bazen anlamdan da soyutlanmış olabilmektedir. Bir toplumdan diğerine, ya da bir sosyal sınıftan ötekine değişiklik arz eden giyim tarzlarındaki farklılıkları tanımlamaya çalışırken, gerçekte siyah baş örtüsünün kendine özgü bir anlamı olduğunu söyleyemem. Ancak bunu giymenin,

<sup>11</sup> Barthes, S/Z, Seuil, Paris 1970.

belli bir sosyal sınıfa aidiyeti ifade ettiğini iddia edebilirim. Örtünün, peçenin, cellâbiye ya da sakalın anlamı nedir? Bunlar, sahiplerinin belli sosyal sınıflara mensubiyetlerini ifade eden işaretlerdir. Aynı şekilde sofrâ hazırlama biçimleri, yemek yeme alışkanlıkları da büyük ölçüde kurallaştırılmıştır. Çorbanın, ya da bir bayram kekinin anlamı var mıdır? Bazı yemekleri diğerlerinden önce yememizin anlamı nedir? Dolayısıyla şunu söyleyebilirim ki semiyotik düzenler, aynı zamanda çatısal düzenler olup anlam düzeyinde bir parça kapalılığa sahiptirler.

Bizim için Semiyotik gösterge konusu tüm görünümünde anlaşılır değildir. Örneğin bazı müzisyenler müzikte bir mesaj olduğundan bahsederler. Ancak bu mesaj kesinlikle dilsel değildir. Polonyalı yazar Witold Lutoslawski –çağdaş müzisyenlerin en meşhurlarındandır- bir konuşmada şunları söyler: "Müzik dili eğer bir mesaj taşıyamıyorsa dinleyici onu kabul etmeyecektir. Ancak eğer bir mesaj içeriyorsa dinleyici kesinlikle bu mesajı anlayacaktır." Acaba Lutoslawski'ye göre mesaj gösterge ile aynı şey midir? Modern sanat yolunda oldukça derin etkiler bırakan heykeltıraşlardan M. C. Escher de şunları kaydeder: "Bazen aklıma yontma işiyle uzaktan yakından ilgisi olmayan düşünceler gelir. İçimde kendisine ulaşmak için aşırı derecede istek uyandıracak kadar gözlerimi kamaştıran düşünceler. Bu düşünceleri kelimelerle ifade etmem imkansızdır. Çünkü bunlara edebi saha yardımıyla, hatta heykeltıraşlıkla ulaşamaz. Bunlar ancak görsel yolla anlaşılabilir..."<sup>12</sup> Aynı sanatkarın, "Kısa Bir Otobiyoğrafi" adlı kitabını en sonda bir otobiyoğrafi olarak değil de, bir oto portre şeklinde takdim etmesi de dikkat çekicidir. O halde problem, (bu işaret) 'göstermektedir', ya da 'bir göstergeye sahiptir' derken ne kast ettiğimizle ilgilidir. İşaretin basit tanımı; "Zihinde manevi bir şeyin canlanmasına sebep olan maddi bir şeydir." şeklindedir. Genel olarak bu tarife katılıyorum ancak bu manevi şeyin tabiatını da tartışmak isterim. Tabiatı nedir? Acaba bu şey bir fikir midir? Kavram mıdır? Mesaj mıdır? Bilinç midir? Duyumsama mıdır? Bilinç gösterge midir? Göstergenin temel tanımı, dilsel göstergeyle ilgilidir. Gösterge hakkında ancak düz dil aracılığıyla konuşabiliriz. Yani semiyotik işaret –ait olduğu şifre ne olursa olsun- ancak dilsel işaretlere çevrilerek anlaşılabilir. Ne var ki bu gerçek müzik, dans, resim ve giyim tarzları gibi semiyotik düzenleri gösterge çerçevesinin dışına çıkaracaktır. Müzik notalarını düz dildeki harflere tercüme etmek isteyen bir kimse, tabiatı icabı dilsel göstergeye sahip olmayan müzik şifresinin özelliklerini aslâ karşılayamayacaktır. Ancak aynı zamanda her müzik kendisini kültürel, estetik ve özellikle de yaratıcı çevrelere bağlayan hususiyetlerle temayüz eder ve bu meziyetler, ancak söz konusu müzik türleriyle uzun süre meşgul olmakla tanınabilir. Bu sayede bu müzikleri dinlediğimiz zaman kendilerini tanıyabiliriz. Örneğin bir şarkı formu taksimlerden daha farklıdır.\* Bu durum, Hint müziğinin, Çin, Arap, Afrika, klasik Batı müziği ve cazdan farklı oluşuna benzemez. Benveniste'in, herhangi bir göstergeye sahip olmayan semiyotik düzenlerle gösteren düzenler arasında ayrımı giden teorisine ben de katılıyorum. Ona göre düz dil, bir göstergeye sahip olan tek semiyotik düzendir. Diğer düzenler göstergesel değerlerini. ancak düz dildeki işaretlere çevrilmek suretiyle kazanırlar. O halde 'dans, müzik, resim ya da fotografik betimleme göstermemektedir; müziksel semiyotik işaretlerin ya da insan bedenine ait hareketlerin, gösterge değeri kazanabilmeleri için mutlaka düz dile çevrilmesi gerekir; bu işaretleri düz dil aracılığıyla tasnife tabi tutabiliriz, ancak bu durum, söz konusu işaretlere bir

<sup>12</sup> M. C. Escher, *LEuvre graphique: Introduction et commentaires du graveur*, Benedikt Taschen, Köln 1992.

\* [Yazar burada kendi müzik kültürüne özgü bir örnek vermektedir. Ancak biz meseleyi anlaşılır kılmak için tercümede tasarrufta bulunduk ve bu karşılığın uygun olduğunu düşündük. Mütercim. ]

*gösterge değeri verdiğimiz anlamına gelmez.* ' derken acaba neyi kast ediyoruz? Şu kadar var ki bu işaretleri anlayamamamız, en azından şimdilik, bizi bu işaretlerin herhangi bir anlama sahip olduklarını red etmeye de götürmemelidir. Adı geçen büyük sanatkarların duygularına, bizim için henüz açık olmayan irhasatlar nazarıyla bakmamız; bilginin gelişimine paralel olarak insan zihninin bu işaretlerin şifrelerini çözeceğini, anlamlarını belirleyeceğini ve bugün elimizde olmayan mesajlarını (ileride) net bir şekilde algılayacağına dair inancımızı korumak yerinde bir davranış olacaktır.

Bu aşamada üzerinde düşünülmesini istediğim öneri, semiyotik araştırmanın, sembolik türler adını verdiğimiz incelemenin yerini almış olduğudur. Bildiğim diller içerisinde sembol kavramının, insan hayatını biçimlendiren ve düzenleyen bu farklı türleri ifade etme konusunda, bana göre, elverişsiz kılan göstergesel şubeleri vardır. Ben, Escher'in sembolik heykellerini ya da Bethoven'in sembolik senfonilerini ortaya koyamam ancak benim nazarımda bunlar, bir takım kurallar ve düzenler bütününe boyun eğen semiyotik olgulardır. Semiyotik araştırma da kendi alanında farklı beşeri aktivite tarzlarını cem eder. Fakat ben kesinlikle, kültürel hayatın tüm görünümünü semiyotik olgular şeklinde görelim demiyorum. Ne var ki bu bakış –tabi ki kendi kanaatime ve şahsi tecrübelerimin beni ulaştırdığı seviyeye göre- farklı işaret sistemleriyle bu işaretlerin, bir sahadan başka bir sahaya intikalini sağlayan yolların her birine ait hususiyetleri anlamaya yardımcı olur. Burada, beşeri mekanların semiyotik bir düzenle tanzim edilmesi ve bu tanzimin -ister dilsel ister görsel açıdan olsun- ne şekilde farklı sanatsal ürünlere dönüştüğü noktasında bundan önce sunmuş olduğum bir analize yeniden dönüyorum. Semiyotik tanzim açısından Necip Mahfuz'un *Sülâsiyyât*'ında mekanın analizi konusuna başka bir yerde temas etmişim.<sup>13</sup> Burada ise belirli bir semiyotik işareti (kitap) ele alarak konuyu örneklendirmeye çalışacağım.

Semiyotik bir işaret olması vasfıyla kitaba yaklaştığımızda, her şeyden önce, somut bir şey olarak kitabın, medeniyet ile barbarlığın arasını ayıran bir uygarlık ürünü olduğunu görürüz. Bütün uygarlıklarda, kütüphaneleri yakma ithamı, bu '*barbar*' eylemi gerçekleştirmiş olan vahşilerin barbarlığının bir işareti sayılmıştır. Kitap, semavi dinleri ifade eden bir işarettir. Her ne kadar Kuran, ancak Osman döneminde yazıya geçirilmiş, '*ümmî*' bir peygambere inmiş ve ilk başta '*kitap*' olarak mevcut olmamış ise de bizzat kendisi kendisini "Kitap" olarak isimlendirir. Doğrusu ilk zamanlar ezber ve okuma yoluyla muhafaza edilen sözlü metin hakkındaki bu isimlendirme, bir parça teemmül ve '*tefsir*'i gerekli kılar. Kimbilir Kuran hakkındaki bu isimlendirme, belki de önceki semavi kitaplardan, Tevrat ve İncil, tevarüs etmiştir. Kuran metnindeki Kitap işaretini ele aldığımızda, müfessirlerin bu lafzı hem Kuran hem de Tevrat için kullanmış olduklarını görürüz. Hatta onlara göre bu isim mutlak olarak kullanıldığında yalnızca Tevrat'a işaret eder. Sözlükte '*kitap*' mutlak olarak Tevrat anlamındadır. Zeccâc da; '*nebeze ferîku'l-lezîne ûtu'l-Kitâb*' ayetini de bu şekilde tefsir etmiştir: "*Allah'ın Kitabı, hem Kuran hem de Tevrat olabilir. Çünkü Hz. Peygamber'i (sav) kabul etmeyenler, Tevrat'ı bir kenara atmışlardı.*" Bu durum, müslüman tefsircilerin, semavi kitapların tümünü –Tevrat, İncil ve Kuran- aynı seviyede gördüklerinin ispatıdır. Kuran'ın, Levh-i Mahfuz'da yazılı olması hasebiyle kitap olarak isimlendirildiğini söyleyebiliriz. İki kapak arasında yazılı olan Kuran'ın kitap olarak değil de Mushaf şeklinde isimlendirilmesi de son derece dikkat çekici bir durumdur. Burada Peygamber (sav)'e indiril-

<sup>13</sup> Sîzâ Kasım, *Binâu'r-Rivâye: Dirâse fî Sülâsiyyeti Necip Mahfuz*, el-Hey'etu'l-Âmme li'l-Kitâb, Kahire 1984.

len –bizatihi 'ana'- asıl metin ile insanlar arasında mevcut olan yazılı somut metin arasında bir ayırım söz konusudur. Kitap -herhangi bir ayırım yapılmaksızın- farklı dini kültürlerde diğer tüm metinlerin kendisinden doğduğu ve asıl konumunu koruyan bir ana metin hüviyetindedir. Ama gayr-ı dini kültürlere geçtiğimizde bu kültürlerden her birinin kendi 'Tevrat'ını ya da 'Kuran'ını buluruz. Örneğin *Kapital* komünistlerin, *Kızıl kitap* da Maocuların kitabını temsil ederken Adam Smith'e göre milletlerin serveti *Kapitalizm* kitabıdır. Çünkü herhangi bir kültür ya da gruba özgü düşüncelerin tümü, bu ana metinlerden doğmaktadır. Ernst Robert Curtius, Yunan kültüründen başlayarak Roma, Arap ve orta çağ kültürlerinden Alman romantizmine kadar dünya kültürlerindeki kitap sembolünü incelemiştir.<sup>14</sup> Bu incelemesinde ortaya çıkan şudur ki, Yunan ve Roma edebiyatında kitap, Hıristiyanlık sonrası-matbaanın icadı öncesi Avrupasındaki şekliyle tezahür etmemiştir. Kuşkusuz bu gelişme, söz konusu kültürün bizatihi kendi içinde münzel dini metnin merkeziliği ile alakalıdır. Şurası da var ki münzel Kitap hakkındaki bu bakışa, alemin de bir kitap olduğu yönündeki inanç da eşlik etmiştir. Yani Tanrı iki kitap yaratmıştır: İnsanın da içinde olduğu kainat ve bir de Kutsal Kitap. İnsanoğlunun bu iki kitap aracılığıyla Allah'ı tanınması ve Allah'ın gücü ve hikmetini idrak etmesi mümkündür. Doğrusu kitap hakkındaki bu bakış tarzı son derece iyimserdir. Bu iyimser yapının en ileri boyutuna ise İlahi Komedyanın sonundaki; "Dante ebedi nurun derinliklerinde, kainatta dağınık olarak duran tüm sayfaların tek bir cilt içerisinde sevgi ile birbirine eklendiğini görür..."<sup>15</sup> cümlesinde rastlarız. Bu bakış açısına göre tabiattaki çeşitlilik ve ihtilafın tek bir külli yapı içerisinde toplanması ve uzlaştırılması mümkün olup insan bunları tanıma seviyesine eriştiğinde kendi pratiği içerisinde de bunların benzerini ortaya koyabilir. Ancak zamanla bu iyimserlik ortadan kaybolmuştur. Çünkü modern bilimin doğuşu ve özellikle Kopernik, Kepler ve Galileo ile birlikte insanoğlunun 'tabiat kitabı'na bakışı da değişikliğe uğramıştır. Bu bilginler ilmin, insanoğlunun söylediği şekliyle, kitapları okuyamayacağını aksine tefekkür, tartışma ve deney yoluyla yapılacak tabiat araştırmalarının bu kitapların sırrını çözebileceğini iddia etmeye başlamışlardır. Ne var ki Romantikler tabiat kitabının görünür işaretlerinin ardında, tılsımlarını çözdüğümüz takdirde bizi irfana ulaştırabilecek büyülü bir dille kaplı gizli göstergelerin olduğunu iddia etmeye devam etmişlerdir. Kitap göstergesinin felsefe (Hegel gibi), şiir (Malermenin kitap teorisi gibi) daha başka sahalardaki evrimini incelemek de mümkündür. Buralarda kutsal-kutsal olmayan, açık-bilmecemsi, anlaşılır-kapalı, dinamik-statik ve konuşan-susan vb bazı özel düalist görünüm gibi kitap alametinden neşet etmiş gösterge salkımlarına rastlayacağız. Bunlar, semiyotik göstergelerin kendisinden türemiş olduğu unsurlardır. Semiyotik bir işaret olarak edebi metinlerde kitap konusu da işlenebilir. Şiir kitapları, metinde kendisine, diğer kitapları zikretmek suretiyle işaret eder. Bu durumda sonu gelmez bir yansıma etkinliğinde aslı kitaplar, bir ayna görevi üstlenmiş olan şiir kitabında yansıyıp dururlar.<sup>16</sup>

Semiyotik bir işaret olması vasfıyla kitap, Batı plastik sanatında da kendisini gösterir. 'Hikmet kitapları ve mizah kitapları' adlı makalesinde Jan Bialostocki, on üçün-

<sup>14</sup> Söz konusu eser için bkz. Ernst Robert Curtius, *The Book as symbol in European literature and the middle ages*, Routledge and Kegan Paul, London 1979, s. 302-347.

<sup>15</sup> Dante, *Paradiso*, s. XXXIII, 85-88.

<sup>16</sup> Bu olguyu Randâ Sabrî bir makale ile incelemiştir. Bkz. Randâ Sabrî, *Les lectures des heros de romans*, Poetique, sayı: 94, Nisan 1993, s. 185-204.

cü asırdan on dokuzuncu asra kadar Batı ikonolojisinde kitap sembolünün geçirmiş olduğu aşamaları incelemiştir. İddiasına göre kitap aslında kapalı bir işarettir. Çünkü zaman zaman bir biriyle çelişen ve çatışan unsurları da ihtiva edebilmektedir. Kimi zaman hayra teşvik ederken bazen de dipsiz kuyulara yuvarlayabilmektedir. Kitap kimi zamanlar, bazı mezar taşlarında ebedi hayatın sembolü olarak ortaya çıkar. Müteveffa, bir kitaba sarılmış, gözleri gökyüzüne dikilmiş vaziyette temsil edilir. Bazen de kitap bunun tam tersine işaret eder. Örneğin hayatın faniliği ve beşerî bilginin faydasızlığına işaret eden 'Ölü tabiat' levhalarında da kitap kendisini gösterir. Ancak burada kitap parçalanmış ve sayfaları dağılmış vaziyettedir.<sup>17</sup> Semiyotik işaret, ait olduğu genel düzene uygun olarak değişime uğradığından son derece esnek bir yapıya sahiptir.<sup>18</sup>

### ÇOK ŞİFRELİLİK. ŞİFRENİN GÖSTERGESİ HANGİ TABİATA SAHIPTİR?

Önceki paragraflarda, herhangi bir tanımlamada bulunmadan, sık sık şifre<sup>19</sup> ya da kod kavramlarını kullandım. Kanaatime göre bu kavram semiyotik düşüncenin ana damarını oluşturmaktadır. Altmışlı yıllardan bu yana semiyotik üzerine yazılan eserlerde. Özellikle de Roland Barthes'in kitaplarında bu kavram yaygın olarak kullanılmaya başlanmıştır. Son derece önemli olmasına karşın, hakkındaki yaygın tasavvurların kesin bir tanıma kavuşturulamaması sebebiyle semiyotik analizde şifre kavramı ciddi bir sıkıntı doğurmaktadır. En basit şekilde söylemek gerekirse şifre, bir diğerinin yerine konulabilecek iki unsur arasındaki göstergesel bir yer değiştirme ilişkisidir. En ibtidai şifre türü ise, uzun ve kısa çınıltıların alfabe harfleri yerini tuttuğu eski telgraf şifreleri ile [mors alfabesi] körler için icad edilmiş olan braille alfabesidir. Bu tür şifrelerde mesajın, içerikte herhangi bir değişiklik olmaksızın, bir şifreden diğerine dönüştürülmesi mümkündür. Pekala yazmanın da, mesajda herhangi bir değişiklik yapılmaksızın sözlü kelamın yazılı kelama dönüştüğü bir şifreden ibaret olduğu da söylenebilir. Çünkü yazmak da sesler zincirinin herhangi bir satır üzerinde görülebilir yazı karakterlerine çevrilmesinden ibarettir. Bu şifre türünde iki öge arasındaki denklik a=b mükemmelliğinde gerçekleşir. Şifre ya da kod kelimesinin bir başka anlamı daha vardır. Şifre, belirli konumlarda uyulması zorunlu olan hareket tarzlarını belirleyen kaideler ve kurallar bütünüdür. Örneğin sosyal davranış kalıpları, orta çağda şovalyelerin kullanmış olduğu şifrelerle hırsızlar arasındaki 'onur/asalet' şifresi de bu tür bir şifreydi. Söz konusu şifreler, aynı zamanda çok kesin bir şekilde belirlenirler. Mesela özel davranış biçimleri hakkında mutlaka göz önünde bulundurulması gereken müstakil sözlükler vardır.

<sup>17</sup> Kitabın semiyotik bir işaret olarak Batı ikonolojisinde ortaya çıkışı hakkında detaylı bir araştırmaya müracaat edilebilir. Bkz. Jan Bialostocki, *Books of wisdom and books of vanity, 'The message of images: Studies in the history of art'* adlı kitabın içinde, Viyana 1988, s. 302-347.

<sup>18</sup> Burada kitabın modern plastik sanatlarla ilgisine dair önemli bir araştırmaya işaret etmek faydalı olacaktır. Bkz. Rainer Crone-Joseph Leo Koerner, Paul Klee: *Legends of the sign*, Columbia University Press, New York 1991. Aynı şekilde Yugoslavcadan iki cilt halinde Arapçaya çevrilen ve tarih boyunca dünya kültürlerinde kitap sembolizmini inceleyen bir başka doyurucu ve bilimsel esere de işaret etmek yerinde olur. Bkz. Alexander Steptechvitch, *Târîhu'l-Kitâb*, Terc. Muhammed M. el-Arnaûtî, el-Meclisu'l-Vatanî li's-Sekâfeti ve'l-Fünûn ve'l-Âdâb, Kuveyt 1993.

<sup>19</sup> Şifre/kod tartışmaları konusunda okuyucuya bu konunun tartışıldığı beşinci bölümü tavsiye ediyoruz. Umberto Eco, "Code", In *Semiotics And Philosophy of Language*, Macmillan, Londra, 1984, s. 164-189.

Geçen iki tanımdan anlaşılın şudur ki şifrenin, kesin çizgilerle sınırlarının çizilmiş olması gerekir. Öyle ki, söz konusu şifrenin her bir unsuru sözlükler ve rehber kitaplara müracaat edildiğinde bulunabilmelidir. Ne var ki bu noktada anlam problemi ile yüz yüze geliriz. Önceki örneklerde olduğu gibi acaba bir şifreden diğerine intikali mümkün kılacak şekilde her şifrenin muayyen bir anlamı var mıdır?

İşte bu noktada ben, göstergesel anlamda (dilsel göstergeyi kast ediyorum) şifreler arasında bir temyizde bulunuyorum. Şifreleri sıfırdan başlayıp sonsuza gider tarzda art arda koymamızı ve sınıflandırmamızı mümkün kılacak şekilde katı şifrelerle esnek şifreler, [anlamca] zengin olanlarla fakir olanlar arasında bir fark görüyorum. Bu seviyelerin, ancak şifrelerin düz dile tercümesi yoluyla bilinebileceğini söyleyebiliriz. Örneğin telgraf, öğelerinin düz dilin öğelerine eşit olduğu katı bir şifredir. Düz dil, esnek bir şifre olup işaretlerini tanımak, çoğu zaman onu kuşatan şartları bilmekle mümkündür. Aynı şekilde düz dilin işaretleri çok anlamlılığa da sahiptir. Halbuki sosyal ve sanatsal işaretler geniş şifrelerdir. Yani kültürel ve sosyal içerikli genel anlamlar iletirler. Ne var ki müzik ve soyut sanat şifreleri boş şifrelerdir. Şifrelere dair daha önce dile getirilmemiş, ilk defa ortaya konmuş bir öneri olarak sunmuş olduğum bu taksim, pek çok ayrıntıya ve tartışmaya ihtiyaç duymaktadır. Bana öyle geliyor ki şifre kavramı, göstergesel olan ve olmayan pek çok düzenle metin analizinde iş birliği yapmaktadır. Sözlü ve yazılı şifreleri mukayese ettiğimizde, her iki şifre türünde de işaretleri düzenleyen kaideler açısından birbirine benzemeyen semiyotik düzenlerle karşı karşıya olduğumuzu görürüz. Şayet alıcı mesajı, sözlü bir kelam aracılığıyla alıyorsa, farklı şifrelere sahip olmaları nedeniyle yazılı kelimadaki algılamada meydana gelenlerden daha farklı ihtilaflarla yüz yüze gelecektir. Bana göre şifre, metnin yaratılışına yön veren genel düzene daha yakındır. Genel niteliği açısından şifre kültürel ve sosyal düzeye aittir. Çünkü birey şifreyi öğrenir, yaratmaz. Şifrenin anlamı belirlemedeki rolü, sosyo-kültürel hayatı düzenlemedeki rolü kadar güçlü değildir. Yani şifre, belirli bir kültür ve uygarlığa ait metnin üretilmesinde egemen olan kaide ve şartların ta kendisidir.<sup>20</sup> Şu farkla ki, renklerin ve müziğin duysal şifreler yahut bizzat manalara dönüştürülmesi çabalarında olduğu gibi, konuyla ilgili sahalardaki tüm çalışmalara rağmen esnek şifrelerin katı şifrelere yahut dar anlamlı şifrelerin geniş anlamlılara dönüştürülmesi son derece güçtür.

Bu bölümün sonunda şunu iddia edebilirim ki, semiyotik kaideler, her kültürün kendileri aracılığıyla yine söz konusu kültürü gösteren işaret enstrümanlarını düzenlemiş olduğu yoldur. Bu sebeple semiyotik işaretin, esas olarak reformist ve buyurgan olduğuna dikkat çekmek gerekir. Kuşkusuz birey, semiyotik işaretler üretme imkanından yoksundur. Ancak bu işaretlere, muhtelif söylem kalıplarıyla kendine has anlamlar yüklemeye de kadirdir. Söylem türleri çok zengin olup kültürel açıdan sınırları çizilmiş şifreler doğrultusunda tasnif edilirler. Bilimsel söylemde işaretin, göstermiş olduğu şeyle ilişkili oluşu temel kriterdir. Oysa müzik söyleminde işaret belirli bir anlama sahip değildir. Aksine musikinin estetik yanıyla ilgilenen mütefekkirlerce 'teessürat' adı verilen bir anlama sahiptir.<sup>21</sup> Estetik alimlerinden Ernest Gombrich, 1979 yılında yayımlanan *The sense of order* isimli kitabında, 'mana' ve 'teessü-

<sup>20</sup> Bu konuda bkz. Claude Levi-Strauss, *Les structures elementaires de la parente*, PUF, Paris, 1947.

<sup>21</sup> Meksikalı Acha'nın kullandığı bu kavram çok hoşuma gider. Bkz. Juan Acha, *Stico y sus efectos el consumo art*, Trillas, Mexico, 1988. Aynı kavramı kullanan başkaları da vardı. Bkz. Ernst H. Gombrich, "Towards an analysis of effects" in the *Sense of Order: A Study in the Psychology of Decorative Arts*, Phaidon, Londra, 1984.



rat' kelimelerini, birbirlerine çok yakın anlamlarda kullanır. Gombrich bu güçlüğün farkında olarak der ki; 'örneğin kırmızı renk sıcaktır ya da mavi soğuktur demek gibi, bir sanat eseri karşısında düz dil aracılığıyla ifade edilen her türlü görsel tepki de, hakikat değil, istiare ve mecaz türü bir tepkidir.' Gombrich şunları da ilave eder: "Bundan daha ötesine gidebilir miyiz? Bu istiareleri, psikolojik ve objektif istilahlara içerisinde gerekçelendirebilir miyiz? Diğer bir ifadeyle bazı renklerin diğerlerine göre daha sıcak olduğu ya da bazı seslerin diğerlerine göre daha kalın olduğu şeklindeki duyularımızı açıklayabilir miyiz? Bir araştırmacının söylediğine göre bunu cevabına ancak insan beyninin mükemmel bir haritasını çizdiğimiz vakit ulaşabileceğiz. Çünkü öncelikle farklı duyu kanallarımızın birbirine nasıl bağlandığını ve görme, işitme, dokunma ve koklama duyularımızı ilgilendiren tepkilerin bir tek yerde nasıl toplanabildiğini bilmemiz gerekir. Ancak bundan sonra görsel teessüratın algısal ve fizyolojik izahını yapabiliriz. Ne var ki bugün söz konusu imkanlara henüz ulaşamadığından, bu teessüratın izahlarını, algıladığımız biçimleri ve renklerle ilgili tepkilerimizi anlamak için görme duyusu hakkındaki bilgilerimiz çerçevesinde araştırmaktan başka bir yol bulunmamaktadır."<sup>22</sup>

Semiyotik düzeyde metinlerin kültürel, sosyal ve medeniyete ait gerçeklikler olduğunu; bir kısmının sınırları çizilmiş, kurallaştırılmış anlamlar taşıırken diğer bir kısmının genel ve zengin anlamlar taşıdığını, bazı kısımların da semiyotik düzenlerle düz dil arasındaki ilişkiler çerçevesinde bir anlama sahip olduğunu göz önünde bulundurursak, acaba şifrelerini çözme gayretiyle herhangi bir metne yönelen okuyucu, anlama nasıl bir bağ kurmaktadır? Okuyucu ile metin arasındaki etkileşim nasıl meydana gelmektedir? Okuyucu metnin anlamını nasıl elde etmektedir? Metnin herhangi bir anlam taşıyıp taşımadığını nasıl bilebilmektedir? Metne nasıl yaklaşmaktadır? Bu buluşmayı çevreleyen sosyal ve bireysel ritüeller nelerdir? Semiyotik düzeyde örne ya da şifrenin kurallarına boyun eğen okuyucu, göstergesel ya da semantik düzeyde çok daha büyük bir özgürlükten istifade eder. Şimdi gelecek bölümde gündeme getirdiğimiz suallerin bazı dayanaklarını ele almak istiyorum.

## SEMANTİK DÜZEY: ANLAMA AŞAMASI

### OKUYUCU-METİN İLİŞKİSİ

Bilginin bütün alanlarında, okuyucu ile metin arasındaki ilişkiyi belirleyen bazı tasavvurlar mevcuttur. Bu ilişkiye hükmeden enstrümanları tespit etmek hiç de kolay değildir. Okuyucu ile metin arasındaki etkileşime hükmeden ilişki türleri son derece kompleks olup insanlar arası ilişkilere benzer. Okuyucuyu metne bağlayan ilişkiye güç ilişkileri açısından yaklaştığımızda, okuyucu ile metin arasında bir egemenlik, bir tabiiyet ya da bir denklik ilişkisi olduğunu söyleyebiliriz. Söz konusu üç düzey farklı yollar ve muhtelif biçimlerde tahakkuk eder. Acaba metin mi okuyucuyu izler, yoksa metnin peşi sıra giden aslında okuyucu mudur?

Pop müziğince lebaleb doldurulan modern yaşantımızdan bir örnek verirsek; altmışlarda benzeri görülmedik bir şöhret yakalayan ve Doğusuyla Batısıyla dünyanın her yanından gençlerin ilgi odağı olan İngiliz The Beatles (böcekler) grubuna baktığımızda, Beatles'ın şarkılarında kendi kuşaklarının ifadesini bulan gençler tarafından öznel bir indirgemeciliğe şahit oluruz. Bazılarına göre onlar, içlerindeki tasaların ve düşüncelerin ifadesini bulmaktaydılar. Gençler onları nasıl dinliyordu? Acaba dinleyici bu şarkılarda sözleri icra edenin, yani şarkıcının ifadesini, duygularını ve hissiya-

<sup>22</sup> Gombrich, age, s. 120.

tını mı görmekteydi? Yoksa kendi içinde yaşadığı fırtınaların ifadesini mi bulmaktaydı? Örneğin 'Bir avcı olmak istiyorum' şarkısını dinlediğinde bunu, 'John Elton bir avcı olmak istiyor' şeklinde mi anlıyordu? Yoksa dinleyicinin bizzat kendisi mi avcı olmak istiyordu? Yani yaşadığı hayatın basma kalıp davranışlarından kaçmayı ve özgür bir hayat için denizlere açılmayı mı hayal ediyordu? Hiç kuşkusuz gençlerin Beatles'da kendilerini buluyor olması farklı düzeylerde gerçekleşmekteydi. Bazıları sadece şarkının sözlerini benimserken bazıları hem söz hem de musikiden etkilenmekteydiler. Pek tabii ki buna, uzun saçlı görünümü gibi topluluğun genel semiyotik çerçevesi de ekleniyordu. Öyle ki Arap dünyasında saçlarını uzatan gençlere biz 'böcekler' adını verirdik. Aslında burada yaşanan indirgeme, Beatles topluluğunu oluşturan realist gençlerin kendilerinde değil, kapsamlı semiyotik yapı üzerine gerçekleşmekteydi. Beatles yetmişlerin sonunda dağıldı ve üyeleri gençlik çağlarından sonra bireysel olarak çalışmaya başladılar. Ancak hâlâ parlak mazide yaşamaya ve gençken icra ettiklerine benzer tarzda müzik yapmaya devam ettiler. 1990 yılında hem Paul McCartney hem de John Lennon'un ayrı ayrı müzik yapımları çıktı. Ne var ki gençlerin bu sefer tepkisi tam ters şekilde cereyan etti. Gençler, bu yaşta insanların, gençlerin dertlerini, yabancılaşmalarını ve yalnızlıklarını paylaşmalarını hoş karşılamadılar. Bazı gençler, dövünen, ağlayan, inleyen ve şikayet eden bu yaşlı milyonerle aynı duyguları paylaşmasının mümkün olmadığını söyledi. Çünkü alıcı ile metin arasındaki etkileşimde birbiriyle çelişen iki pozisyonu artık söz konusu olan. Kuşkusuz durum, müziksever gençler ile müzisyenler arasındaki etkileşim olgusunun bir araştırma konusu yapılabilecek kadar komplekstir. Her kuşağın kendi ilahları ve ilaheleri vardır. Beatles grubundan ayrılan gençler bugün Madonna vb yükselen yeni yüzlere yönelmektedir. Bu şekilde bazı putlar kırılırken başka bazı putlar ikame edilmektedir. Arap dünyasında aynı olguya, şarkıları, bu dünyanın çocuklarının en çok ilgi odağı olan Abdulhalim Hafız'a gösterilen ilgide de şahit olduk. Şüphesiz yok ki Abdulhalim Hafız'ı dinleyenler, kendilerini, acılarını ve dertlerini bu şarkılarda bulmaktaydılar. Cenazesinde toplanan muhteşem kalabalık, Abdulhalim'e gösterilen bu ilginin ve yakınlığın bir göstergesiydi. Her ne kadar bugün bazı sanatçılar, Abdulhalim'in mevkiine benzer konumlarda ise de bu katılım ve aynileşme bir alan incelemesiyle analizi mümkün olan bazı enstrümanlara uygun olarak artmakta ya da azalmaktadır. Ancak buradaki önemli nokta, söz konusu aynileşmenin, okuyucu metni benimseyip onu kendi içindeki ihtilâçların ifadesi olarak gördüğü zaman gerçekleşen okuma ameliyesidir. Bazen bu özdeşleşmeye, konuşanın kimliğine bürünme de eşlik eder. Ancak konuşucu mutlaka somut metnin üreticisi olmayabilir. Bu durum, sanat metinlerinde çok belirgin biçimde görünür.

Okuyucuyu metne bağlayan ilişki biçimlerini tanıyabilme adına bazı okuma türlerini inceleyebiliriz. İki arasındaki ilişki biçimini belirlemek için yüz yüze bakan şu iki hakikati bilmemiz gerekir: Bu ilişkiyi belirleyen en önemli verilerden biri, bizzat okuyucunun kendi bilincidir. Bu bilinç, tarihi süreçte bir çok değişikliğe uğramıştır. Aslına bakılırsa bu metinlerle okuyucu arasındaki etkileşimi anlayabilmek için bizzat bu bilinci tanımak zorundayız. Acaba öznenin henüz tam olarak biçimlenmediği ve hususiyetlerinin yeterince belirginleşmediği durumlarda okuyucu metni kendisine tabi hale getirebilir mi? Kuşkusuz bireyin ve bireyseliğinin henüz ortaya çıkmadığı dönemlerde indirgemeci okuma söz konusu değildi. Aynı şekilde bireyin toplumdaki ayrı görülemediği topluluklarda da bu okuma beklenemezdi. Jean Pierre Vernant, bugün anladığımız manada bir ferdiyetçiliğin, Grek kültüründe mevcut olmadığını

söylemektedir.<sup>23</sup> Grekli bir yazarın, St. Augustin'in yazdığı türden bir otobiyografi kaleme alması düşünülemezdi. Çünkü bu iç öznellik, ancak bu yolculuğu yapmış olan insanda meydana gelebilirdi. Bu da Grek kültürüne mensup bir bireyin gündeminde değildi. Çünkü bu durum ancak İsa'nın zuhuruyla gündeme gelmişti. O halde şunu söyleyebiliriz: Okuyucuyu metne bağlayan ilişki biçimi, öz bilinç ve bu bilincin muhatap olduğu metni algılaması aracılığıyla belirlenir. Bir tarafta algılayan özne, diğer tarafta algılanan metin. Aralarında etkileşim, yukarıdaki iki hakikatle okuyucunun '*bilinci*'ni şekillendiren okuma ameliyesine dair muasır kültürde yaygın olan genel tasavvurlar doğrultusunda gerçekleşir. Okuyucunun metinden, yazarın kast etmediği bir '*herhangi bir anlam*'ın çıkarılması –metin mümkün görse de bazen bu, yazarın kişisel görüşlerine aykırı olabilir, hatta tamamen okuyucunun bir indirgemesinden ibaret de olabilir- şeklinde bugün savunmuş olduğumuz iddia, ne daha önceleri gündeme getirilmiş idi, ne de modern psikoloji kavramlarının ortaya çıkışı ve yaygınlaşmasından önce tasavvuru mümkündü. En fazla metnin, bizatihi söyleyicisi tarafından '*herhangi bir anlam*' yüklenerek oluşturulan bir ürün olduğu ve okuyucunun tek görevinin de bu anlamı metinden çıkarmak olduğu tasavvur edilebiliyordu. Bu açıdan onun rolü pasif bir roldü ve metnin üreticisinin kastı içerisinde yer almayan herhangi bir anlamı metne yükleyebilmesi mümkün değildi. Elbette ki bu, yanlış anlama ihtimalini ortadan kaldırmak anlamına gelmiyordu. Okuyucu bazen yazarın kastını yanlış da anlayabiliyor ve hatalı bir okumaya ulaşabiliyordu. Ancak bu tür bir okumada, okuyucunun elde etmek için çaba sarf ettiği yalnızca bir tane sahîh okuma söz konusuydu. Ne var ki bir metnin birden fazla sahîh okumaya sahip olabileceği iddiası, nesnel bakış açısına karşı geliştirilen öznel bakış açısının mevcudiyeti ya da bir metnin birden çok anlamı mütehammil oluşu konusu gündeme getirilmeden önce söz konusu bile değildi. (Doğa bilimlerinin bu konulara dahil edilmemesi gerektiğine özen göstermeliyiz. Çünkü doğa bilimlerinde kelime ve kavramların sınırları ve tanımları, belirli bir anlamın dışına taşmayı engelleyecek ve hem yazarın hem de okuyucunun herhangi bir kelime ya da kavramı tespit edilen manası dışında kullanabilme özgürlüğünü dizginleyecek şekilde kesin olarak belirlenmiştir. Ancak bu konu şu anda bizi ilgilendirmemektedir. ) Okuma, metne önceden yüklenmiş olan anlamı arama çabasıydı. Her ne kadar bir metin herhangi bir konuşmacının ürünü olsa da bu, metnin o kişinin malı olduğu anlamına gelmez. Tam tersine okuyucunun bir malı ya da parçası olsun diye metnin özümsemesi, künhüne vakıf olunması ve hazmedilmesi söz konusu olabilir. Mesela bu düşüncüyü doğrulayan görüşlerden bir tanesi de çağdaş Fransız yazar Marguerite Yourcenar'dır. Kim bilir belki de ortaçağ kültürünü hazmettiğinden, ona göre belirli bir şeyi söylemiş olmak önemli değildir, mühim olan o şeyin söylenmiş olmasıdır. Çünkü sahiplenme duygusu, buna metinler de dahildir, bireyselciğin ortaya çıkışı ve etkin hale gelişiyle birlikte tezahür eden bir gelişmedir. Bu durum, *metin merkezilik* ya da Hristiyanlıktaki *otorite* nazariyesiyle İslam'da ki *isnat* anlayışı ile de çatışmaz. Eğer isnat zinciri, okuyucunun iman, tasdik ve teslimi gerektiren konularda ravilere itibar etmesini ve güvenmesini sağlamak için söz konusu ravilerin nakil ve güvenilirlik ölçütlerinden emin olma adına yapılmışsa, o zaman ravileri zikreden kimsenin bunları ilk defa bulmuş olma ya da herkesten önce elde etmiş olma gibi bir iddiaya hakkı da olmayacaktır.

<sup>23</sup> Jean-Pierre Vernant, *De La Psychologie historique a anthropologie de la Greece, Questions dans les sciences humaines*, (Home et sujet:La subjectivite en Paris, Harmattan, 1992, s. 15-47'den naklen. ).

Üzerine oturduğu zimni varsayımların açıklanmadığı ya da ardında yatan hareket noktalarını belirtmediğimiz bazı düşünceler mevcuttur. Bu karşıt ikili düşüncelerden bir tanesi de İslam düşünce geleneğinde iki okuma geleneğini birbirinden ayıran; nakil-akıl ya da rivayet-dirayet ikilisidir. İlk ıstılahâ göre okuyucu, içerisine dökülen sıvının rengini alan bir bardak gibi, metnin içini doldurduğu boş bir kaba benzer. Esas itibarıyla rivayet, akli işletmeksizin sadece metnin tekrar edilmesidir. Bu, ilk okuma biçiminin pasif, ikincisininse aktif bir okuma olduğu anlamına gelir. Diğer bir ifadeyle ilki metni giyinmek anlamındayken ikincisi eleştirel ve diyalojik bir okuma anlamındadır. Hristiyanlığın orta çağ dönemlerinde de okuma, hiç bir etkileşim ya da tepki olmaksızın metin içerisinde erime/metin tarafından emilme anlamına gelmekteydi. Ancak müslüman okurların okuma üsluplarına baktığımızda bu durumun bir ölçüye kadar farklılaştığına şahit oluruz: Kendilerini Kuran'a vermiş olan müfessirler, Kuran üzerinde araştırmalar, incelemeler yapmış ve asırlar boyu onunla etkileşimde bulunarak yaşamışlardır. Aynı durum Kitab-ı Mukaddes'in okuma usullerinin üzerine bina edildiği esasları kuran Hristiyan okurlar yani kilise babaları için de geçerliydi. Dinsel metinlerin asırlarca tefekküründen doğan ürünleri, kuşkusuz bize okuyucu-metin ilişkisine dair bazı ilişkileri göstermektedir. Kim bilir müslüman okurlarla Hristiyan okurlar arasında yapılacak bir mukayese, belki de bir ölçüye kadar okuma enstrümanını aydınlatılabilir. Ayrıca bu alimlerin çabalarının yalnızca kendi çevreleri ile sınırlı kalmadığını da rahatlıkla söyleyebiliriz. Çünkü dinsel metnin okunuşu, bütün bir toplumun metin okumanın "*aydınlığında*" yaşadığı coğrafyalarda son derece yaygındı. Ne var ki bu toplumlar aynı zamanda kendi okumalarının "*sahih*"liğini dayatanların da "*gölge*"sinde yaşamaktaydılar. Ruhi, ameli ve ilmi hayatları için ilk ve son yetkinlik kaynağı olan dinsel metinler karşısında bahsettiğimiz bu ilk okurların kendilerini nasıl tasavvur ettiklerini iyi anlamak zorundayız.

Öncelikle bu okurların okumaya bakışlarını çevreleyen genel bağlamların neler olduğunu bilmek zorundayız. Dinsel metinlerin okunuşu, iman çerçevesi doğrultusunda okuyucuyu kendine özgü bir şekilde yönlendirir. Çünkü okuyucu, etrafının bir sürü çekincelerle çevrili olmasını sağlayan bir kutsallık halesi içindeki bir metinle etkileşimde bulunmasını zorunlu kılan bu imana tam anlamıyla boyun eğmiştir. Kalbi imanla dolu olan bir mümin, metne daha yönelmeden önce bu metnin, kulları arayıp bulsun diye içine Allah tarafından yerleştirilmiş bir hakikate sahip olduğuna inanır. Bu okuma şeklinde, okuduğu metinde okuyucu, anlamı, hakikati, hidayeti ve aynı şekilde kendini arayacaktır. Şu kadar var ki bu okuma pasif bir okuma olmayıp tam tersine gayret gerektiren etkin bir okumadır ve bu okuma türüne dair, etkileri günümüze kadar ulaşan bazı ön şartlar vardır. Modern hermenötik, bu Kutsal Kitap tefsir geleneğinden doğmuştur.

## İSLAM ULEMASINA GÖRE OKUMA DÜZEYLERİ

Okuma türleri hakkında yazılmış en önemli eserlerden birisi, Zerkeşî'nin, "*el-Burhan fi Ulûmi'l-Kuran*" adlı eseridir. Sahip olduğu son derece verimli tefekkür örnekleri sebebiyle bu eser üzerinde biraz durmak istiyorum. Muhammed b. Bahadır b. Abdillah Bedruddin ez-Zerkeşî eş-Şâfiî (H. 753-798) Mısırlıdır. Zühdü ve dünya zevklerine ilgisizliği ile şöhret bulduğuna göre öyle görünüyor ki Zerkeşî mütevazı, hassas, azla yetinmeyi seven kanaatkar bir insandır. Aişe Abdurrahman'ın belirttiğine göre Zerkeşî'nin kendi döneminde çok yaygın olmayan bu eseri, Süyûtî'nin *İtkân*'ı yazarken en temel kaynak olarak *Burhan*'dan istifade ettiğini söylemesiyle şöhreti

yakalamıştır. Ne var ki asıl kaynaktansa yine fer'i olan *İtikan* çok daha meşhur olmuştur. İki eser arasında ciddi farklılıklar mevcut olup *Burhan*'ın, Süyûtî'nin gözüyle tekrar okunması incelenmeye değer bir konudur. Her şeyden önce dikkatleri çeken bir husus, Süyûtî'nin tasavvufa duyduğu açık ilgidir. Belki de bunun sebebi aynı ruhi yapıya Zerkeşî'nin de sahip olmasıdır. Bu işin bir yanısıdır. Öte taraftan Zerkeşî'nin kitabı, ele aldığı bir çok meselede, mutedil bir akılcı yönleme de baş vurmaktadır. İki kitap arasında bir mukayesede bulunmanın dayanılmaz çekiciliğine rağmen, burada yalnızca, Kuran'ı ya da Kuran okumaya yardımcı olan muhtelif ilimleri okumak isteyen bir müslümanın bilmesi gerekenler konusunda Zerkeşî'nin neler düşündüğünü zikretmekle yetineceğim.

Zerkeşî'nin bu konuda söylediklerinin aslında bir Kuran tefsiri teorisi anlamına geldiğine kuşku yoktur. Nitekim bu durum *İbnu's-Salâh Mukaddime*'sinde ifade edilmektedir. Yani Zerkeşî bu kitabında –genellikle didaktik bir üslupta- Kuran ilimleri adı altında değerlendirilebilecek tüm konuları serd etmeye çalışır. Zerkeşî için bu toplama işinin, "*Allah'ın Kitabına bir giriş, müfessire onu daha iyi anlama noktasında bir yardımcı olması.*"<sup>24</sup> açısından elbette bir faydası söz konusudur. Eğer tefsirin, Kuran metnini derinlemesine okumak anlamına geldiğini kabul edersek; gerçekten Zerkeşî, tüm Kuran okuma düzeylerini ele almış; kıraat, tecvit, tilavet, tertil, tefsir ve tevil düzeyleri arasında ayırma gitmiştir. Bu düzeylerden ilki kıraat ilminin konusudur. Zerkeşî bunu "*Kıraat vecihlerini bilmek ve kurranın okudukları bu vecihlerin beyanı*" başlığında yirmi üçüncü fasılda ele almaktadır. Bu ilim konusunda Zerkeşî'nin ana kaynağı Ebu Amr ed-Dânî'nin "*et-Teysîr*"idir.

Zerkeşî kıraati şöyle tanımlamaktadır:

"Şunu bil ki Kuran ile kıraatler birbirinden farklı hakikatlerdir. Kuran, beyan ve i'caz vasıflarıyla birlikte Hz. Muhammed'e indirilmiş olan vahiydir. Oysa kıraat; tahfif, teskil gibi yazılış ya da telaffuz itibarıyla söz konusu vahyin lafızlarında gerçekleşen farklılıklar anlamındadır."<sup>25</sup>

Kıraat ilmi, metnin okunuşunu disipline etmekte olup ancak bu konuda müteahsis olan ilim adamlarının üstesinden gelebileceği çok hassas bir ilimdir. Gel gelelim tecvit, metni sesli olarak okuyan kari'lerin seslerinin hangi biçimlerde çıkarılması gerektiğini gösteren bir ilim dalıdır. Zerkeşî'ye göre tilavet ve tertil, -bizi işin 'okuma' tarafı ilgilendirmektedir- hangi seviyede olurlarsa olsunlar tüm müslümanları ilgilendirir. Zerkeşî, okuyucuyu, okumak üzere olduğu metni almaya ehil kılan ruhi bir konuma yerleştiren bir girişle bu fasıla başlar. Kuran'ın insana Allah tarafından verilen en büyük nimet ve en büyük mucize olduğunu, Hz. Peygamber'in de nebiler ve resuller zincirinin son halkası olduğunu ve Alemlerin Rabb'i olan Allah'ın kelamı olduğundan Kuran'ın, tüm zamanlar ve mekanlar için geçerli olan bir hüccet olduğunu söyler. Bu girişte bir inanç esası olarak Kuran'a inanmanın yanı sıra onun muciz bir kelam oluşuna da inanmak gerektiğini ifade eder. Sanki mümin, okumaya başlamadan önce Allah'a teslim olduğunu, O'na ve Resulüne iman ettiğini bir kez daha ikrar etmektedir. Okumanın ikinci adımı ise Kuran'ın, ameller noktasında bir kılavuz ve yardımcı olduğuna inanılmasıdır: "*Kuran okumaya niyetlenen kimse bilsin ki Allah ona büyük bir nimet vermiştir. O halde amellerinde Kuran'a ters düşmemeli, onun hüccetine uygun amellere yönelmelidir. Çünkü Kuran bazı şeylerin yapılmasını istediği gibi, bazılarından da uzak*

<sup>24</sup> Zerkeşî, *el-Burhan fi Ulûmi'l-Kuran*, Tahk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Dâru't-Türâs el-Arabî, Kahire, c.I, s. 9.

<sup>25</sup> Zerkeşî, *Burhân*, c. I, s. 318.

durulmasını istemiştir. Onda, Allah'ın yolundan sapma iradesi gösterdiklerinde Allah'ın da kendilerini saptırıldığı, onları yerle bir ettiği, işledikleri ameller konusunda Kuran'ın aleyhlerine hüccet teşkil ettiği ve buna bağlı olarak ibret alacak insanlar için ibretlik durumlara düşen kavimlerin haberleri vardır. Bunların durumunu nazara al ki onların sonuna paylaşmayasın. Allah'ın Kitabının gösterdiği yolda olması ve göğsünün bu kitaba mushaf olması sebebiyle sahip olduğu yüce mevkiin değerini bilen insan, bayağı işlere yönelmez, akıllara durgunluk verecek salih ameller ortaya koyar..."<sup>26</sup>

Unutmayalım ki bu fasılda Zerkeşî, "Kuran tilavetinin adabı ve keyfiyeti"ne, yani tilavetin her safhasında uyulması gereken genel davranış biçimlerine dair umumi prensipler serd etmektedir. Kuran tilavetinin yüce mevkiine saygının bir göstergesi olarak misvak kullanmak ve ağzı temizlemekten tutun da müstehap olduğu üzere güzel kokular sürünmeye ve insanlar arasında seçilecek kadar güzel kıyafetler giyilmesine kadar bir dizi bedeni hazırlık da yapılmalıdır. İşte bu ruhi ve bedeni hazırlıktan sonra müslümanın okumaya nasıl başlayacağına dair prensipleri de açıklar: "İstiaze ve besmele." Bunun da ardından Zerkeşî Mushaf'tan mı yoksa ezbere mi okumak daha faziletlidir, sorusunun cevabını verir ve bu konuda üç görüş olduğunu ifade eder:<sup>27</sup>

İlk görüş Mushaf'tan okumanın daha faziletli olduğudur. Çünkü Mushafa bakmak da bir ibadettir ve bu sayede hem bakma hem de okuma sevabı işlenmektedir. Mushaf'tan okumanın ezbere okumaktan daha faziletli olduğuna dair Zerkeşî'nin sunduğu deliller, okumaya dair mütevatir geleneklerdir. Bu konuda ashâbın ve Kadî Hüseyin, Gazalî ve Şafii gibi imamların Mushaf'ı yüzünden okuduklarına dair haberleri ve ardından yüzüne okumanın faziletini anlatan hadisleri nakl eder. Bu okumanın ezbere okumaya kıyasla çok daha faziletli olduğunu vurgular. Çünkü ses ve şekilleri ya da göz uzvu ile dil uzvunu bir araya getiren şey sessiz okuma değil sesli okumadır. Öyle görünüyor ki bu okuma şekli –cehri okuma-, hem İslam toplumunda hem de orta çağ Avrupa'sında aynı derecede yaygın idi. Sesli okumadan sessiz okumaya geçiş, kuşkusuz okuyucu ile metin arasındaki ilişkide büyük bir evrim olsa gerektir.

İkinci görüş ise ezbere okumanın daha faziletli olduğunu savunur. Zerkeşî bu görüşe destek sadedinde Ebu Muhammed İzzu'd-Din b. Abdisselam'ın *Emâli*'sinde zikr ettiği bir görüşe yer vermektedir.<sup>28</sup>

"Göz ve dil uzuvlarını aynı anda kullanmayı gerektirdiği için Kuran'ı yüzüne okumanın daha faziletli olduğu söylenmiştir ki bu doğru değildir. Çünkü 'Ayetlerini düşünsünler diye...'"<sup>29</sup> İlahi kelamında da olduğu gibi okumaktan maksat tedebbürdür. Oysa yüzüne okumada genellikle bu maksat elde edilememektedir. Dolayısıyla bu görüş tercihe şayan değildir. "

Kuran okumadaki hedefin, okurun Kuran'ı tedebbür etmesi olduğu ortaya çıkmaktadır. Tedebbür ise işlerin arkasını ve akıbetini düşünmek anlamındadır. Müellif daha sonra gerek bir şeyin hakikati ve cüzleri, gerek öncesi ve sebepleri, gerek sonrası ve neticeleri üzerinde tefekkür etsin, her tür tedebbürü açıklamaya koyulur.

<sup>26</sup> Zerkeşî, *Burhân*, c. I, s. 449.

<sup>27</sup> Bkz. Zerkeşî, *Burhân*, c. I, s. 461-463. "Kuran'ı Mushaf'tan mı yoksa ezbere mi okumak daha faziletlidir." meselesi.

<sup>28</sup> İmam Ebu Muhammed İzzuddin Abdulaziz b. Abdisselam eş-Şâfiî, *şeyhulislam*, V. 660.

<sup>29</sup> 37Sâd29.

Dolayısıyla okumaktan maksat Kuran'ın manaları üzerinde tedebbür etmek olup iki okumanın bu iki türü arasındaki üstünlük, tedebbüre ulaşmada hangisinin daha üstün olduğu ve hangisinin bunu gerçekleştirmede okuyucuya yardımcı olduğuna bağlıdır.

Zerkeşî okumaktan maksadın metni tedebbür etmek olduğunu ve okuyucunun bu iki türden hangisinin bu hedefe götürmeye yardımcı olacağı ilkesine bağlı olarak tercih hakkı bulunduğunu vurgular. Tedebbür gayesinin son derece net bir şekilde ifadesi üçüncü görüşte yer almaktadır ki Nevevî bunu Ezkar'ında zikreder:

"Eğer okuyucu ezbere okuduğunda tedebbürü daha fazla oluyor, Kuran üzerinde zihnini ve kalbini Mushaf'tan okuduğu zamankine kıyasla daha fazla toplayabiliyorsa o zaman ezbere okumak elbette daha faziletlidir. Ancak her iki durumda da aynı şeyler oluyorsa o vakit yüzünden okumak daha faziletli olur. Selefin asıl kast etmek istediği de budur."<sup>30</sup>

Her ne kadar Zerkeşî tüm bu alıntılarının sonunda kendi kanaatini net bir şekilde açıklamıyorsa da ilk görüşü destekleyen bir çok hadis zikrettiğini de müşahede etmekteyiz. Aynı görüşle ilgili olarak raşit halifeler ve kendisinin de mezhep imamı olan Şâfiî gibi imamlardan oluşan selefi salihinin örnekliliğine de dayanır. Tüm bunlara bakıldığında, göz ve dil ile gerçekleştirilen okumanın ezbere icra edilenden daha faziletli olduğu ve (selefin) okuma geleneklerine uymanın da bunu ilzam ettiğine dair ilk görüşe meylettiği söylenebilir.

Dolayısıyla -daha önce de söylediğimiz gibi- okuma, göz ve dil uzuvlarıyla icra edilen okumadır. Bununla birlikte başka bir konu münasebetiyle Zerkeşî, cehri/sesli okuma ile sırrı/sessiz okumayı tercihe bırakmaktadır. Alimlerden bazıları sesli, bazıları ise sessiz okumayı müstehap görmekteyler. Çünkü sessiz okuyan kimse bazen bundan usanır ve sesli okumakla kendisini dinlendirir. Aynı şey diğeri için de geçerlidir. "Bununla birlikte gece okuyuşu çoğunlukla sesli, gündüz okuyuşları ise sessiz olmalıdır." diyen Zerkeşî Muaz b. Cebel'den şu rivayeti nakl eder: "Kuran'ı aşîkar okuyan, sadakayı aşîkar verene benzer. Sessiz okuyan da sadakayı gizli verene benzer."

Zerkeşî o bilinen inceliğiyle şunları söyler:

"Evet her kim insanların namaz kıldığı bir ortamda Kuran okuyorsa etrafı rahatsız etmemek için sessiz okumalıdır. Çünkü bir gün Hz. Peygamber namaz kılmakta olan ashabının yanına çıktı ve "Ey insanlar herkes Allah'ına yalvarmaktadır. O halde birbirinizin yanında sesli okumayın!" buyurmuştu.

İşte tüm bu ruhi, psikolojik ve bedeni hazırlıklar ve en uygun okuma seçiminin sonra okuyucu okumaya başlar. Tilavet, önce tertil ile başlar. Bu, metnin her kelimesini ve harfini üzerine basa basa okumak ve anlamak anlamında bir tilavettir. Tertil bir anlamda kategorileştirme, yani her hecede durarak okumadır. Zerkeşî tertili şu sözleriyle tanımlar:

"Kuran okuyan her müslüman tertil ile okuyabilir. Tertilin en mükemmeli, Kuran'ın lafızlarını üzerine basarak okumak, harflerini tam anlamıyla çıkarmak ve bir sonrakini okuyana kadar her birinin üzerinde tedebbür etmeye imkan verecek kadar beklemek, her nefes alışverişte iyice durmak ve hiç bir harfi diğerine tutturmamaktır. Çünkü bunlardan herhangi birini eksik yapması halinde Kuran'ın güzelliklerinden bir

<sup>30</sup> Hilyetu'l-Ebrâr ve Şiâru'l-Ahîbâr fî Tellîsi'd-Deavât ve'l-Ezkâr adlı kitaptır. Ezkâr'u'n-Nevevî adıyla meşhurdur.

kısmı gider ki münasip olanı, insanın bu güzellikleri yok etmesi değil çoğaltmasıdır.  
"31

Okuma; tedebbüre yani Kuran'ın i'cazını, yani hususiyetlerini -ya da Zerkeşî'nin ifadesiyle güzelliklerini- anlamaya imkan tanıyacak kadar detaylı ve hassas olmalıdır. Tertilde okuyucu, metnin gayesini açığa çıkararak ya da Zerkeşî'nin ifadesiyle menzillerine uygun olarak okumalıdır. Yani eğer tehdit içeren bir ayet okuyorsa tehdit ifadelerine, tazim ayetleri okuyorsa tazim ifadelerine uygun olarak okumalıdır. Anlamaların vurgulanmadığı ya da sırf araçsal bir yolla gerçekleştirdiği bir okuma okuma değildir. Tertil, harflerin mahreçleri ve her harfin üzerine basa basa okunması anlamında bir fonetik yöne sahip olduğu gibi, metnin okunuşunun da "temsîl" yönü olmalı; okuyucu tehdit ve tazim ifadelerinde olduğu gibi metindeki duyguları yansıtmalıdır.

Böylelikle okuma, fonetik-sesli düzeyden -ki bu cehri okumanın desteklediği okuma biçimidir- icra/eda düzeyine yükselmekte, ardından okuyucu anlamsal düzeye yönelmektedir. Bu düzeyde okuyucu "kalp"ten okumaktadır. "Kalbinin, okumakta olduğu lafızların ne anlama geldiği hususunda düşünmesi gerekir." Burada okumanın üç uzvu; göz, dil ve kalbi içerdiğini görmekteyiz. Bu düşünce okuyucunun, "her ayetin anlamını bilmesine ve bu anlamları hazmetmeksizin diğer bir ayete geçmemesine sebep olacaktır." Burada dikkate değer bir durum, Zerkeşî'nin, okumanın bu türünde "anlama"nın ne olduğunu tanımlamış olmasıdır. Anlam, Allah'ın rahmetine ermek ve azaptan kurtulmak için ayetin, ruhi ve ahlaki riyazetlere dair içermiş olduğu şeylerin künhüne varılmasıdır. Bu okuma birinci derecede ahlaki bir okumadır. Bu ruhi-ahlaki riyazet hem okuyucu hem de ailesini kaplamalı, daha sonra yakın akraba çerçevesinden fakir-fukaraya kadar uzanmalıdır. Kuran okurken bir kimseye kötülük yaptığını hatırlayan mümin, yaptığı her türlü haksızlığı düzeltmeye niyet etmelidir. Eğer fiilen bu okumanın gereklerini de yerine getirmişse işte o zaman tertil mükemmel olarak gerçekleşmiş olur.

Tüm bu düzeylerde Zerkeşî zımnen, okuyucunun herhangi bir zorluk ya da problemle karşılaşmayacağını ve metnin, okuyucunun anlamasına (ancak Zerkeşî anlama yerine tedebbür der) açık olacağını varsaymaktadır. İyi de okuyucu "bilmediği" bir ayetle karşılaştığında acaba ne yapacaktır? "Bu durumda söz konusu ayetin anlamını bilen birisini bulup da sormak için ayeti ezberlemelidir ki bunu öğrenebilsin ve gereği ile amel edebilsin." Belki de Zerkeşî'ye şunu sormalıyız: "Okuyucu bunu kime soracaktır?" Doğrusu burada Zerkeşî, okuyucunun müracaat edeceği herhangi bir otorite belirtmemekte ve kime dilerse ona sorma hakkına sahip olduğunu ifade etmektedir. Peki ayetin anlamı üzerinde ihtilaf varsa durum ne olacaktır? Burada da yine seçim okuyucuya bırakılmıştır. "Hiç olmazsa ihtilaf edenlerden birine uyabilir." Doğrusu Zerkeşî'nin tercihlerini yönlendiren de onun bu ılımlı tavrıdır. Bununla birlikte seçim hususunda Zerkeşî'nin dayanmış olduğu diğer bir kriter daha vardır ki o da "emin olma" kriteridir. "Eğer okuyucu bu konuda doğru olduğuna en çok emin olduğu şeye inanmak isterse o zaman kendisi bilir, dini konusunda daha faziletli ve daha dikkatli olan davranış da budur."<sup>32</sup>

Zerkeşî'ye göre orta yolu takip etmek, ruhi, psikolojik ve ahlaki hayatın temelidir. Öyle ki korku ve ümit dahi mutedil olmalıdır:

"Eğer okuyucu Allah'ın müminlere va'd ettiği bir cezayı okuyorsa o zaman kalbine yönelsin; kalbi ümitle doluyorsa onu korku ile uyarsın korku tarafı ağır basıyor-

<sup>31</sup> Zerkeşî, *Burhân*, c. I, s. 450.

<sup>32</sup> Zerkeşî, *Burhân*, c. I, s. 451.



sa o zaman ümit ile onu sükunete erdirsin. Ta ki korku ve ümit konusunda mutedil olsun. Bu da imanın en mükemmel halidir. ”<sup>33</sup>

Tüm bunlara rağmen bir okuyucunun yaklaşmaması gereken *müteşabih* alanlar vardır. Müfessirlerin tasnifine göre bu ayetler, yalnızca Allah tarafından manası bilinen ayetler olup Zerkeşî'nin ifadesiyle okuyucunun aslâ bu anlamları bulmaya çaba göstermeye hakkı yoktur. Bu konuda Zerkeşî iki ayetten delil getirir: “*Kalplerinde eğrilik bulunanlar sırf kafa karıştırmak ve keyfi anlamlar yüklemek için Kuran'ın müteşabihlerine sarırlırlar...oysa onların tevîlini Allah'tan başka kimse bilmez.*”<sup>34</sup> Müteşabih ayetler konusu, müfessirlerin en çok zorlandıkları girift konulardan biridir. Hemen her tefsir ekolünün bu konuda kendisine özgü bir görüşü vardır. Zerkeşî bu meseleyi bir başka konu münasebetiyle ele almaktadır. Müteşabih ayetleri inceleyen özel bir ilim vardır ki Zerkeşî bunu “*Müteşabihler ilmi*” başlığında beşinci fasılda anlatmaktadır. Elbette burası söz konusu faslı anlatmanın yeri değildir. Ancak kısaca söylemek gerekirse müteşabihler konusunda çeşitli okuyucu sınıfları söz konusudur. Müslüman ve mümin bir okuyucu –yani uzman olmayan sade bir okuyucu- imanını bozabilecek, zihnine şüphe tohumları serpebilecek bu konulara girmeye çalışmamalıdır.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Zerkeşî *Burhan*'ın bir çok yerinde tasavvuf meyil göstermekte ve sufilere müdafaa etmektedir. Oysa sufi tefsirler ulemanın bir çoğunun şiddetli saldırılarına hedef olmuştur. Ancak bizzat sufilere kendileri yaptıkları tefsirleri “*işârât/işaretler/işârî tefsirler*” şeklinde isimlendirmekle söz konusu saldırılardan korunmayı ummuşlardı. Bununla birlikte bir parça ihtiyatlı davransa da aslında Zerkeşî de bu konumu paylaşmakta ve sufi tefsirlerini “*tilavet*” olarak adlandırmaktadır. Örneğin sufiler ve Şia arasında oldukça yaygın olan “*Kuran'da hiç bir ayet yoktur ki şu dört manaya sahip olmasın: Zahir, batın, hadd ve matla'.*” şeklindeki düşünceye *Burhan*'da da rastlarız. Bu sözü ilk defa Ali b. Ebi Talib'in söylediği iddia edilir. Gazali bu sözü, “*Kuran'ın zahirinden başka bir de batını vardır*” şeklindeki görüşüne delil olarak zikreder. Hatta daha da ileri gider ve bu sözü “*belki de Ali'ye dayanan mevkuf bir haber niteliğindedir.*” demesine rağmen bir Peygamber hadisi haline dönüştürür.<sup>35</sup> Bu düşüncenin farklı ekollerden müfessirlerce nasıl anlaşıldığını incelemek faydalı olabilir şüphesiz. Ancak bu düşüncenin kitapta zikredilmiş olması, Zerkeşî'nin Sünni tasavvuf adı verilen söz konusu düşünceye meyletmiş olduğunu gösteriyor olmasıdır. Ancak bu noktada bizi ilgilendiren, Zerkeşî'nin, okuyucunun önemli derecede bir inisiyatife sahip olduğunu ve tilavetin bir tür nefis mücadelesi olduğunu düşünüyor olmasıdır. Sufi tefsirlerine dair şunları söylemektedir:

“Sufilerce yapılan Kuran tefsirlerinin bir tefsir olmadığı, tilavet esnasında sufinin hissettiği bazı anlamlar ve duygulardan ibaret olduğu kimilerince iddia edilmektedir. Örneğin ‘Siz ey imana ermiş olanlar, kafirlerden size yakın olanlarla savaşın. ’<sup>36</sup> ayetiyle ilgili sufi tefsir böyledir. Buna göre ayetteki düşmandan maksat nefistir. Çünkü sufilere ve insanın kendisine en yakın olan düşman nefistir.

<sup>33</sup> Zerkeşî, *Burhân*, c. I, s. 452.

<sup>34</sup> 3 Ali İmrân 7.

<sup>35</sup> Ebu Hamid el-Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, Tahk. Ebu'l-Alâ el-Afîfî, Dâru'l-Kavmiyye li't-Tibâa ve'n-Neşr, Kahire 1964, s. 73. (Muhammed Abid el-Câbirî, *Bunyetu'l-Aklî'l-Arabî*, Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut 1986, s. 275'ten naklen. ).

<sup>36</sup> 9 Tevbe 123

İbnu's-Salah Fetvalar kitabında der ki: İmam Ebu'l-Hasen el-Vâhidî, Abdurrahman es-Sülemî'nin<sup>37</sup> Hakâiku't-Tefsir adlı bir eser yazdığını, bu eserin bir tefsir olduğunu iddia etmesi halinde kafir olacağını söylemiştir.

Zerkeşî dedi ki: Benim kanaatim de odur ki; Sufiyeden böylesine güvenilir alimlerin içerisinde bu tür şeyler söyleyenlerin, bunu bir tefsir olarak zikretmedikleri ve Kuran'daki bu sözleri şerh etme cihetine gitmedikleri düşünülür. Çünkü böyle yapmış olsalardı Batınîlerin yoluna uymuş olurlardı. Onlardan gelen tefsirler, Kuran'da var olan bir şeyi benzeri ile anlatmak kabilindedir. Çünkü bir şeyin benzeri yine bir başka benzer ile anlatılabilir. Nitekim yukarıdaki ayet için yapılan 'nefis' yorumu da böyledir. Bu tefsirle sanki, 'Nefse ve bize yakın olan düşmana karşı savaşmakla emrolunduk.' denilmek istenmiştir. Ancak şu insanlara bir bakın ki, sahip oldukları kapalılık ve karmaşıklık sebebiyle bu tür yorumlara karşı hiç de müsamahakar davranmamışlardır.<sup>38</sup>

Sufi tefsirlerin karakterine dair bu ikaz, tefsir ve tevilin tanımıyla ilgili fasılda, "Eşyanın ifade edildiği tabirlerin anlamları" yan başlığındaki bölümde geçmektedir. Biraz önceki takdimden de açıkça anlaşılacağı gibi Zerkeşî, Batınî tefsire karşı ihtiyatlı davranmakta ve zahirî olanını yeğlemektedir. Yani mecazî ya da batınî manaya değil, harfi anlama itimat etmektedir. Bununla birlikte Zerkeşî duyduğu tüm endişelere rağmen okuma esnasında bazı çıkarımlara ulaşılmasını da normal görür. Onun bu kabulünü ispatlayan şey de tilavet faslında uzun uzadıya anlattıklarıdır. Ona göre tilavet esnasında müslüman okuyucu psikolojik, ruhi ve tasavvufi riyazetin geniş ufuklarına dalabilir. Zerkeşî, adını zikretmese de, bazı sufilerin dilinden sufilerin tilavet derecelerini nakleder. Sufilere göre Kuran tilaveti noktasında insanlar üç makamda değerlendirilir:<sup>39</sup>

Birinci makam, kelimullah ve onun manaları aracılığıyla Allah'a ulaşan arif müminlerin makamıdır. Burada tilavet, kelamın sahibine ulaşmak manasındadır. Bu makamla ilgili olarak Zerkeşî, Şia imamlarından Cafer b. Muhammed as-Sadık'ın sözünü nakleder: "Allah mahlukâtına kelamıyla tecelli etmiştir ama insanlar onu görmezler." Arifler, kendisini ve nefsini tanımak için Kuran üzerinde tedebbür eden sade müslümanlara kıyasla çok daha üst bir mertebede bulunan okuyuculardır. Çünkü arifler, kendi hitabında Allah'ı ararlar. Kendilerine ya da okuduklarına bakmazlar...Onların algıları yalnızca kelamın sahibinedir. Tek düşünceleri Allah'tır. Kelamın sahibine yönelmişlerdir. Tek düşünceleri Allah'tır. Kelamın sahibini müşahede etme çabasında kendilerini kaybetmişlerdir.

İkinci makam mukarrebun vasfını haiz olanların umumunu içerir. Onlar Allah u Teala sanki kendilerine hitap ediyor, lütufları aracılığıyla sanki onlara kendisini açmış gibi kalplerleriyle müşahede ederler. Onların hali, kulak vermek ve anlamaktan ibarettir.

Üçüncü makam içlerinde en yüksek olanıdır. Onlar Rablerinin sırrına erdiklerini gören sağdakilerin makamıdır.

<sup>37</sup> Ebu Abdurrahman Muhammed b. El-Huseyn b. Muhammed es-Sülemî'dir. *Tabakâtu's-Süfiyye*'si ve daha bir çok eseri mevcuttur. V. 412.

<sup>38</sup> Zerkeşî, *Burhân*, c. II, s. 170-171.

<sup>39</sup> Zerkeşî'den alıntılanan bu metinde, okumada tilavetten mûkaşefeye giden yola dair içerdiği önemli bilgiler sebebiyle kısaca bu üç makamı zikrettik. Zerkeşî, *Burhân*, c. I, s. 452-453.

Peki arifun, mukarrebun ve sağdakiler acaba kimlerdir? "Bunlardan her biri, Allah'ın bir hikmeti olarak kendilerine paylaştırılan anlama gücü ile anlarlar. "

Zerkeşî'nin sufi okumalarına dair bu girişi, Cabiri'nin irfani akımların İslam dünyasında yayılmasının neticeleri hakkındaki düşünceleri ile uyum arz etmektedir. "Bu akımların yayılması, Kuran düzeyinde zahir-batın karşıtlığı oluşturmaktan daha da öteye giderek 'zahir ilimleri'yle 'batın ilimleri'nin kesin hatlarla birbirinden ayrılmasına sebep olmuştur. " İslam tarihinde ilk eser verenlerden birisi olan Ebu Nasr es-Serrac et-Tusi der ki: "İlim, zahir ve batın olmak üzere iki kısma ayrılır. Bu iki kısım, zahiri ve batını amellere delalet eden ve teşvikte bulunan şeriat ilminin kendisidir. Zahiri ameller, uzuvların amelleridir ki bu alana ibadetler ve hükümler girer. Kalbî amellerle ilgili olan kısım ise batını ameller olarak adlandırılır ve makamlar ve haller bu alana girer...Söz konusu zahiri ve batını amellerin her birinin bir ilmi, bir fıkhı, bir anlaşılma şekli, bir hakikati ve vecdi vardır...Batın ilmi dediğimizde, batın uzvu olan kalpte gerçekleşen batını amellerin ilmini kast ederiz. Ancak zahir ilmi dediğimizde, zahiri uzuvlarına yani bedeninin görünen organlarına ait olan zahir ameller ilmine işaret ederiz..."<sup>40</sup>

Bu ayırma binaen, tilavetin, biri zahir ilmine mensup olan müslümanlar tarafından, diğeri de batın ilmine müntesip sufiler tarafından olmak üzere iki kısma ayrıldığını söyleyebiliriz.

Ancak bizim asıl vurgulamak istediğimiz şey, Zerkeşî'nin metodunun mutedil bir metot olduğu ve biraz da meyilli olarak (ki Suyûtî onun bu yönünü *İtkan*'da zikretmez) sufi makamlarından bahsetmesine karşın, *Burhan*'da sufi tefsirlere dayanmaması, aksine bir çok ayetin tefsirinde bir Mutezili olan Zemahşeri'nin *Keşşaf*'ına müracaat etmesidir. Daha önce de söylediğimiz gibi Zerkeşî tefsir ile tilavet arasında fark görmektedir. Tefsir diğerine göre çok daha üstün bir mertebededir. Zerkeşî bu konuyu kitabın bir çok yerinde anlatır. Oysa tilavet okuyucu-metin, okuyucu-Allah arasındaki şahsi ilişkileri ifade eder. Tilavet, her ferdin sürekli kendisini aşarak yüceldiği bir aktivitedir. Oysa tefsir hassas ve bir o kadar azimli adımların atılmasını zorunlu kılan genel bir disiplindir. Sünni ulemanın insanları, bilgisi olmadan Kuran ilimleriyle meşgul olmaktan sakındırdıklarına kuşku yoktur. Zaten bu yüzden okuyucu ile bu metni tefsir ve tevیل etme ehliyetine sahip olanların arasını kalın hatlarla çizmişlerdir.

Burada *Burhan*'a dair oldukça detaylı konulara girmemizin sebebi okuyucu-metin ilişkisine dair dikkat çektiği çok önemli hususlara sahip olması nedeniyledir. Şimdi de Hristiyan ilim adamlarında, Zerkeşî'nin bu fasılda anlatılanlara denk düşecek konuları ele alabiliriz.

## HİRİSTİYAN İLİM ADAMLARINA GÖRE OKUMA DÜZEYLERİ

Ortaçağ bilginleri, bilgiye okuma aracılığıyla ulaşırlardı. Bu okumalar bazen metinler bazen kitaplar bazen de şeyler, yani tabiat kitabı üzerinde gerçekleşirdi. Allah Teala, hem mahlukatı hem de söylemi aracılığıyla insanlara hitap ederdi. Doğrusu bu durum hem İslam dünyası hem de Hristiyan dünya için aynı derecede doğrudur. Arifler bilgiye –her çeşidiyle- okuma aracılığıyla ulaşır, hocadan talebeye bilgi yine okuma aracılığıyla ulaşır. İslam dünyasında ders işleme yöntemi okumadır. Talebe ilimleri hocasına okumak suretiyle öğrenir. Aynı hoca-talebe ilişkisi Hristiyan

<sup>40</sup> Cabirî, age, s. 277.

dünyasında da mevcuttu. Onlar okumanın üç türünü birbirinden ayırt etmişlerdi: İlk okuma hocanın okumasıdır '*lego librum illi*'. (Bizdeki ifadesiyle '*Ona [talebeye] kitabı okudum.*' ), ikincisi talebenin okuması '*lego librum ab illo*'; üçüncüsü de ('*Ona [hocaya] kitabı okudum.*' ) ve en nihayet kişisel okuma '*lego librum*'. ('*Kitabı okuyorum.*' ) şeklin-deydi. Öğretim, kelimenin tam anlamıyla okumadır. Hoca okuttuğu dersi okurdu, bu yüzden üniversite hocanın verdiği dersin adı [okutmak] kökünden '*lectio/ders*' idi. <sup>41</sup> Hoca da kendisini '*lector/okutman*' olarak adlandırır. Bu terimler bazı Batı üniversite-lerinde bugün hâlâ kullanılmaktadır. Konferans/seminer kelimesinin İngilizce '*lecture*' kelimesiyle ifadesi de böyledir. Okuma, bilginin iletilmesinde toplumsal bir aktivite-dir. Bu konu; bilginin hocadan '*müritlere/talebelere*' intikali ve '*şeyhlerin/hocaların*', tale-belerin/müritlerin ruhi yapıları üzerinde oynadıkları rol, son derece önemli olsa da burada biz, tek olarak bir metne yönelmiş olan talebenin okuması üzerinde yoğun-laşmak istiyoruz.

Okuma aktivitesi olgusunu ele alan tartışmacıların bu meseleyi, genelde tüm metinler, özeldi ise kutsal metinleri incelemenin bir vasfı olarak gördüklerine şahit oluruz. Bu okumaya '*lectio divina*' yani '*kutsal okuma*' adı verilirdi. (Bu istilah bugün hâlâ kullanılmaktadır). Manastırlarda okuma, ruhbanların temel ilmi ve ruhi aktivite-lerini biçimlendirecek şekilde kurallara bağlanmıştı. Manastırlar, -özellikle ilk dönem orta çağında- her türüyle ilmin doğduğu merkezler konumundaydı. On birinci asrın en önemli manastırlarından biri, -diğer bir çok meşhur bilginin yanısıra- '*Didascalicon*' ya da '*Okuma sanatı*' adındaki kitabın yazarı Hugues de Saint-Victor'u yetiştiren Saint-Victor manastırındı.<sup>42</sup> Bu kitapta okuma ameliyesine hakim olan genel kuralları görmektedir. Seleflerine benzer şekilde Hugues de Saint-Victor, iki okuma arasında fark görmekteydi. Daha doğru bir ifadeyle iki okuma düzeyi arasında fark görüyordu. İlk düzey '*tilavet/lectio*' düzeyi, ikincisi ise '*tedebbür/meditatio*'dur. Bu, Zerkeşî'de şahit olduğumuz tasnifin aynıdır. Tilavet ya da lectio, metinle tanış olmak, metni keşfet-mek demektir. Tedebbür ya da meditatio ise metnin içselleştirilmesi, hazmedilmesi-dir. Hugues de Saint-Victor şunları söyler:

"Tilavet (ya da kıraat/okuma), okuyucunun tabii yeteneklerine (ingenium) eg-zersiz yaptırır. Bunu da kategorileştirme, detaylarına indirme ve analiz etme (ordo et modus) metotlarıyla sağlar. Bazen bu konuda gramer ve mantığın da katkıları olabilir. Oysa tedebbür (meditatio), her ne kadar tilavet ile başlanıyor olsa da tilavetin sınırları ve kuralları içerisinde kalmaz, aksine onu aşar. Çünkü özgür düşüncesini hakikati müşahade etmek üzere teksif eden tedebbürün, son derece geniş sahalarda hareket etmesi uygun olur. Bu sayede okuyucu, şu ya da bu fikirler arasında bir alaka kurabi-ler ya da kapalı yahut şüpheli hiç bir şey kalmayacak şekilde derinlerin derinine inebi-ler. Öğretim tilavetle başlar, tedebbür ile taçlanır." <sup>43</sup> Ortaçağlarda okumanın, hiç bir etkileşim söz konusu olmaksızın okuyucunun bir sünger gibi metin tarafından emil-mesi anlamına geldiğini daha önce ifade etmiştik. Şu kadar var ki bu düşüncenin ufak bir de ayrıntısı mevcuttur. Buna göre okumaktan maksat yalnızca ezberlemek

<sup>41</sup> Burada Kitabı Mukaddes'i okuma yöntemleri üzerinde gerçekleştirilen önemli bazı araştırmalara müracaat edilebilir. Özellikle burada anlattığımız fikirlerin netleşmesi açısından şu kaynaklara bakılabilir. [Ne yazık ki bu liste kanaatimizce baskı hatası nedeniyle makalede çıkmamıştır. Mütercim. ]

<sup>42</sup> Hugues de Saint-Victor, *L'art de lire: Didascalicon*, Cerf, Paris 1991; Ivan Illich, *Du lisible au visible: Sur l'art de lire de Hugues de Saint-Victor*, Cerf, Paris 1991.

<sup>43</sup> Hugues de Saint-Victor, *age*, c. III, s. 7-101.

değildir. Aksine ezber, metnin, öznenin ruhundan uzak somut bir hakikatten ruhun bir parçası haline gelmesidir. Metinler hafızada saklanırdı - mide ile mukayese edilirdi bu- ancak bu gelişigüzel bir depolama değildi. Asırlar sonra "Hafıza Sanatı"<sup>44</sup> hakkında yazılan kitaplar ve yapılan akademik çalışmalar bunu ispat etmiştir. Ezberleme, metnin birbirine benzeyen ya da insan ruhunda çağrışımları olan parçalarının, birbirine eklenip kaynaştırılması ve kendi örgüsü içinde düzene sokulmasıyla gerçekleştirilmekteydi. Bu geleneğin ezber sanatına dair tüm detaylarını incelememiz mümkün olmadığından okuyucuları konu hakkında dipnotta verdiğimiz literatüre havale ediyoruz. Ancak iki husus var ki bunlara değinmeden geçemeyeceğiz. Öncelikle metnin özümsemesi/hazmedilmesi gerekmektedir. Bütün öğretmenlerin talebelerine verdikleri öğüt, metinle ünsiyet peyda etmeleridir. Yani metne 'aşına' olmalı; ya da Albertus Magnus'un deyimiyle 'dost' olmalıdırlar. Okuyucunun, metni kendinden bir parça haline getirmesini isteyen bu öğüt, orta çağlarda okumaya dair en yaygın okuma geleneklerini de yansıtmaktadır. Bu öğüt, orta çağdaki ilim elde etme yollarına yön veren genel etik eğilimden kaynaklanmaktaydı. Buna göre okuma, okuyucunun insani kemale ermesini sağlayan bir ruhi riyazet mertebesindeydi. Hugues de Saint-Victor'un yazmış olduğu "Nuh'un ahlak gemisi" adlı küçük kitap da bu yaklaşımı açıklamakta ve tedebbür aracılığıyla hikmetin zirvesine ulaşmaya çalışan müridin uyması gereken kuralları anlatmaktadır. Okuyucu metinden tamamen ayrı değil tam tersine o dönemde okumayı ifade etmek üzere kullanılan istiarelerin de gösterdiği gibi -buna göre metni hazmeden okuyucu, yemeğini hazmetmek için geviş getiren ineğe benzetilirdi- metinle iç içedir. Tertil ve tecvit esnasında okuyucunun ağız/dudak hareketleri okuma ile geviş getirme arasında benzerlik kurulmasını sağlamıştı. Buradaki benzerliğin sebebi, hem okuyucunun hem de yiyicinin metni ya da yiyeceği kendinden bir parça haline getirmesinden kaynaklanmaktaydı. Aynı zamanda alınan bu şeyler kendi eski hallerini de kaybedip başkalaşmaktaydılar. Yine o dönemde okuyucular, çiçek özlerini bala çeviren anılara da benzetilirdi.

Çok ilginçtir ki bu istiarelerin her ikisine de Burhan'da rastlamaktayız. Tilavet bahsinde Bilal'in surelerden hoşuna gidenleri birbirine karıştırarak okuması ve Hz. peygamber'in de bunu yapmaktan alı koymasına ilgili bir konuda Tirmizî'nin *Nevâdiru'l-Usûl*'de zikrettiği ; "Bilal, sabah rızkını aramaya çıkıp da acı ve tatlı her şeyi yiyen, daha sonra bunların hepsini tatlıya çeviren bir arıya benzer. " şeklindeki rivayeti yorumlarken Zerkeşî şöyle demektedir:

"Bilal'i arıya benzetmiştir, çünkü arı, meyvelerin değmişinden değmemişinden, yaşından kurusundan, sıcağından soğuşundan yer ve şu şifayı/balı üretir. Onlar, lezzet duygusunun baskın gelmesiyle sadece tatlı tatlı yiyeceklerle beslenen kuşlar gibi değildirlir. Kuşkusuz Allah onların yediklerini şifaya/bala dönüştürmektedir. Bu durum 'inek sütünü hararetle tavsiye ederim! Çünkü inek, her bitkiyi alır da yer' hadisine de benzemektedir. "<sup>45</sup> Tıpkı bir ineğin farklı tür ve renkteki ağaçlardan yediklerini süte çevirmesi gibi Okuyucu da tatlıyı ve acıyı şifaya/bala çevirir.

<sup>44</sup> Bu önemli ve verimli konu bu çalışmanın muhtelif yerlerinde de atıfta bulunduğumuz bir çok araştırmaya konu edilmiştir. Francis Yates, *The art of Memory*, Routledge and Kegan Paul, London1964. Marry J. Carruthers, *The book of memory: A study of memory in medieval culture*, Cambridge University Press, Cambridge1990. Janet Coleman, *Ancient and medieval memories: A study in the reconstruction of the past*, Cambridge University Press, Cambridge1992.

<sup>45</sup> Zerkeşî, *Burhân*, c. I, s. 469-470.

Okuyucunun ineğe benzetilmesi Grek, Roma ve Orta Çağ Avrupa kültüründe de vardı. Aynı şeye Arap kültüründe de rastlarız. Doğrusu kadim Uzak Doğu kültüründe böyle bir şeyin var olduğunu işitsem hiç şaşımam. Okuyucunun rolü hakkındaki kanaatler böyle olduğuna göre, acaba okuma ameliyesinde orta çağ okuyucusunun rolünün pasif olduğu söylenebilir mi? Doğrusu buradaki *ifadenin*, yani bal ve sütün tabiatı bellidir. Oysa okuyucu okumuş olduğu metni kendi tercihihine uygun bir maddeye dönüştüremez. İfadeler bellidir ancak sahibinin koymuş olduğu anlam yalnızca, metinde kast edilmiştir. Okuyucu farklı yorumlamak için ne kadar çabalarsa çabalsın anlamın sayısı sınırlıdır. Bazen bir, bazen iki, bazen üç, bazen dört, bazen de beş farklı anlam olabilir. Hıristiyan dünyasındaki tefsirler, birden beşe kadar olmak üzere belli bir çerçeveye sınırlanır daha fazlasına izin verilmezdi. Okuyucunun da ancak bu sınırlar çerçevesinde anlaması, bunları aşmaması gerekirdi. Tefsir ekolleri arasındaki ihtilaflar, tek bir metnin anlamları üzerinde yürütülmekteydi. Ne var ki sayının, tabiatın ve amacın sınırlı olması gerekiyordu.

Miladi ikinci asırda yaşayan Origene'den (178-254) bu yana Kutsal Kitab'ın üç anlamı nazariyesi yaygınlık kazanmış, Orta Çağ boyunca bu dörde tamamlanmış ve Thomas Aquinas eliyle en mükemmel halini almıştır.

Bu nazariye okuma yöntemlerine de sirayet etmiştir. Bu dört anlam şunlardan ibaretti: Literal ya da tarihsel anlam (zahir), allegorik anlam (mecaz), tropolojik anlam (etik) ve anagojik anlam (batın). Okuyucu tilavet esnasında bir düzeyden diğerine yükselmeliydi. Okuma Sanatı adlı kitapta Hugues de Saint-Victor, okuyucunun yukarıdaki anlam düzeylerinden ilk ikisine tilavet/lectio yoluyla ulaşabileceğini söyler. Bunu yaparken gramer, belâgat ve tarih gibi bazı ilimlerden de istifade eder. Ancak üçüncü ve dördüncü seviyelere yalnızca tedebbür/meditatio aracılığıyla ulaşmak mümkündür.

Metin okuma yöntemleri dinsel metinlerin tilaveti çerçevesinde oluşmuş olmasına rağmen bu çerçeveye sınırlı kalmamıştır. Öyle ki Allah kelamının beşer sözünden daha üstün olduğunu gösteren farklılıkların ortaya çıkması için kilise babaları tarafından kutsal dini metin ile beşeri metinler arasında bazı karşılaştırmalar dahi yapılmıştı. Bu konuyla ilgili bir çok münazara yapılmıştır ki burası onları açıklamanın yeri değildir. Ancak şunu da vurgulamak isteriz ki bu yöntemler beşeri metinlerin okunma biçimlerine de sızmıştır. Okuma ve metinlerin hafızada depolanması konusuna eğilenlerden biri de İtalyan şair Petrarca'dır.<sup>46</sup> "Sırların Sırrı" olarak isimlendirdiği ve ancak ölümünden sonra yayımlanan gizli notlarında olduğu gibi Petrarca, bir çok kez okuyucu suretlerini inceleme mevzusu yapmıştı. Bu notlarını Petrarca, adına Francesco dediği bir şair (kendisi) ile daha önce talebesi olduğu ve ona itirafta bulunmadan tek bir adım dahi atmadığı Aziz Augustin arasında geçen bir diyalog tarzında kaleme almıştı. Bu notlarda Petrarca kendi iç bunalımlarını nakletmiş; hatalarını, çektiği sıkıntıları ve şikayetlerini azize itiraf etmişti...Bu paragraflardan birisinde Francesco (Petrarca) azize, bedeni zayıflığını ve Milano'nun pisliği ve gürültü-patırtısından duyduğu rahatsızlığı şikayet eder. Aziz ona, bu tür rahatsızlıkları tedavi edecek edebi çalışmalardan –bunların içinde kendi eserleri de vardır-bahseder. Peki acaba bu okumalar onun çektiği sıkıntılara ve acılara çare bulabilecek midir? Francesco (Petrarca) buna şu cevabı verir:

<sup>46</sup> Francesco Petrarca (M. 1304-1374), özgün şair ve beşeri bilimler alimi. Rönesansa giden yolu hazırlayanlardan. Grek kültürü ile Latin ve Hıristiyan kültürlerini birbirine bağlamıştır.

"Okuma esnasında gerçekten, okumanın bana yardımcı olduğunu hissediyorum. Ancak kitap daha elimden gider gitmez bu şuur da kayboluveriyor. " Augustin şöyle der: "Bu okuma şekli, bugün bir çok kültürlü insan arasında yaygınlaşmış durumda...Ancak eğer okumanın gerçek mekanına onu destekleyici mülahazalar da koyarsan işte o zaman okumanın meyvelerini alırsın. " Francesco sorar: "Ne tür mülahazalardır bunlar?" Augustin cevap verir: "Herhangi bir kitap okuduğunda, onu, ruhunu harekete geçirecek ve ürpertecek mükemmelleştirici bir hüküm ile karşılaştır. Tabii yeteneklerine güvenme. Aksine okuduklarını hafızana yerleştir ve tedebbür aracılığıyla onların dostu ol ki beklenmedik bir rahatsızlıkla karşılaşarsan sanki zihninde yazılmış gibi bu rahatsızlıkların devasını bulabileşin...Senin için faydalı olduğunu düşündüğün cümlelerle karşılaştığında, onları senden uzaklaşıp uçamayacakları kazıklar gibi sağlam işaretlerle iyice hafızana çak. "47

Metnin çiğnenip hazmedilerek okuyucunun varlığından bir parça haline getirilmesi derken neyi kast ediyoruz? Teorik de olsa, bugün için metnin bu şekilde talan edilmesini kabul edebiliyor muyuz? Gerçekte böyle bir şey olmakta mıdır, yoksa her okuyucu kendi arzusu, gücü ve ehliyeti ölçüsünde mi metni hazmetmektedir?

Sanırım tarihsel açıdan bir sonraki aşamaya geçmek ve Fransız yazar Michel de Montaigne'nin teorisini tartışmak uygun olacaktır. Montaigne, ortaçağ rasyonalizmi ile klasik çağ rasyonalizmini ayıran düşündürdür. Acaba o okuma hakkında ne düşünmekteydi? Montaigne okumayı bir tenis oyununa benzetir.<sup>48</sup> Meşhur kitabı "*Denemeler*"in "*Tecrübeğe dair*" başlığı taşıyan bölümünde şunları söyler:

"Söz (parole), konuşan ile dinleyen arasında eşit bir şekilde paylaşılan şeydir. Dinleyen, kendisine doğru fırlatılan topu karşılamaya hazır olmalıdır. Tenis oyuncularını da böyledir. Topu karşılayan, topa vuranın hareketine ve topa vurma şekline göre hareket etmektedir. "49

Kuşkusuz bu benzetme, inek ve arı benzetmesinin sahip olduklarından daha farklı anlamlara işaret etmektedir. Çünkü burada her iki taraf da oyunda eşittir ve topu karşılama ve oynamada her birinin kendine özgü stratejileri söz konusudur. Montaigne sunmuş olduğu konuların hepsinde, aynı zamanda bir çok istihza ve latife de bulunur. Kendine güveni oldukça gelişmişti ve kitapları hakkında kendisini eleştiren devrin önde gelenlerini –her ne kadar onlarla aynı seviyede olmadığını kabul etse de- kesinlikle umursamamaktaydı. Çünkü Montaigne onlarla aynı yüksekliğe sahip olmaya çalışmıyordu. O kendisi olmaya çalışıyor, ne kadar önemsiz olursa olsun kendi varlığını ifade etmek istiyordu. Herhangi bir fayda ya da ahlaki bir durum için değil, yalnızca zevk almak için okumaya çağırırken sanki Montaigne, Roland Barthes'in habercisi gibidir.

Her halükârda bu konuları şu bir kaç satırda bitirmemiz mümkün değil. Ancak araştırmamızın sonunda, bu satırları yazmaya başladığım günden beri zihnimi meşgul eden bir noktayı da ele almak istiyorum: Acaba anlam nereden doğmaktadır?

<sup>47</sup> Francesco Petrarca, *Secret*, Terc. William H. Draper, Chatto & Windus, London1911, s. 97-100. (Carruthers, age, s. 163'ten naklen. ).

<sup>48</sup> Montaigne'in okuma yöntemleri hakkında detaylı bilgi almak için bkz. Cathleen M. Bauschhatz, "*Montaigne's concept of reading in the context of Renaissance poetics and modern criticism*" "*The reader in the text: Essays on Audience and interpretation*" içerisinde, Ed. R. Suleiman & Inge Crosman, Princeton University Press, Princeton1980, s. 264-293.

<sup>49</sup> Michel de Montaigne, "*De l'expérience*", '*Les Essais*' içerisinde, Gallimard, Paris1950, s. 1222-1223.

### HERMENÖTİK DÜZLEM: ANLAMININ ANLAMI SAFHASI

Okuyucu metni anlamakta ya da tedebbür etmekte veya manasını anlamaktadır derken acaba neyi kast ediyoruz? Doğrusu bu sorunun üç türlü cevabı verilebilir: Anlam konuşucudan doğmaktadır, anlam okuyucudan doğmaktadır ve anlam metinden doğmaktadır.

Dilin Arap kültüründeki yaygın tarifıyla işe başlayacak olursak anlamın konuşucu kaynağından doğduğunu söyleyebiliriz. İbnü'l-Cinnî'nin *el-Hasâis*'te verdiği tanıma göre dil, "Her toplumun kendi maksatlarını ifade etmek için kullandığı seslerdir." Bu tarif aynı zamanda *beyan*'ı da kapsamaktadır. Konuşucunun vicdanında var olanları *beyan etmesinin* ne anlama geldiğini Taberî şöyle anlatır:

"...İnsanlar beyan aracılığıyla vicdanlarında olanları açıklarlar. Onunla nefislerinde bulunan iradeleri ortaya koyarlar. Onun sayesinde dilleri itaat etmiş, insanlara zor gelen şeyler kolaylaşmıştır. Onunla tevhide ererler, tesbih ve takdiste bulunurlar. İhtiyaçlarını onunla giderir, aralarında onunla diyalog kurar, tanışır, iş görürler..."<sup>50</sup>

O halde dil, konuşucunun "maksatlar"ını ifade etme aracıdır. Sözlükte "maksat": "Bir şeyi elde etmek üzere yapılan kavga ve şiddetli arzu." olarak tanımlanır. Ancak bu maksatlar görülen olgular olmayıp, konuşucunun vicdanında gizlidir. Sözlükte "vicdan"; "Hâtır içerisinde yer alan gizli şeyler anlamındadır. Leys'e göre vicdan; Kalbinde gizlenmiş olduğun şeylerdir." "Bir şeyi gizlemek, onu saklamak anlamındadır. Yeryüzünde bir şeyin gizlenmesiyle ölüm ya da bir sefer sebebiyle bir kimsenin yok olması anlamındadır." O halde dil, konuşucunun maksatlarını ve nefisindeki gizli "şeyler"i, sesli işaretlere dönüştürüp muhataba ulaştırdığı bir araçtır. Alıcı bu işaretleri okumak suretiyle söz konusu maksatları ve konuşucuyu harekete geçiren "şeyler"i anlayabilir. Ancak buradaki varsayım, konuşucunun, nefisinde var olanların muhtevasını iletme istediği bir söz ile bir alıcıya yönelmesini gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla bu hedef gözetilmeden bir mesajın muhataba iletilmesi saçma olacaktır.

İbn Cinnî'nin "maksatlar", Taberî'ninse "vicdanlar" olarak ifade ettiği nefsin muhtevası, kadim ya da modern dil bilimin "yazarın/konuşucunun niyeti" dediği şeydir. Burada okuyucuya, Nasr Hamid Ebu Zeyd'in Arap kültüründeki anlam düzeylerini analiz eden ve bu konunun detaylarına giren araştırmasını tavsiye ediyoruz.<sup>51</sup> Nasr Hamid Ebu Zeyd bu çalışmada, anlamını uyulayım yoluyla kazanan kelimelerin göstergeleriyle manalarını ancak konuşucunun kastından elde eden söylem göstergeleri arasındaki farklılığa değinmektedir. Ebu Zeyd bu ayrımı yaparken Mutezileye dayanmaktadır. Ancak bana göre anlamın konuşucunun niyetine bağlı oluşu yalnızca Mutezileye isnat edilmemelidir. Aksine bu, İslam Fıkında da yaygın bir düşünce idi. (mekâsidü'ş-şerfa ve esbâbu'n-nüzûl gibi). Aynı şekilde hem İlahi hem de beşeri yasamalar aynı ölçüde bu gerçeğe istinat ederler. Bu düşünce üzerinde biraz daha kafa yoracak olursak aslında tüm söylem biçimlerinde mevcut olduğunu görürüz. Örneğin Gazâlî, konuşucunun niyeti açısından sözlü ifadelerle haber arasında ayrım da bulunmaktadır:

"İfadeler, kalıplara döktüğün harflerin sesleridir. Örneğin, 'Zeyd ayakta olan ve dövendir' sözü böyledir. Aslında bu ifade başlı başına bir haber olmayıp ancak

<sup>50</sup> Taberî, *Tefsir*, c. 1, s. 5.

<sup>51</sup> Nasr Hamid Ebu Zeyd, "el-Alâmât fi't-Turâs: Dirâse İstikşâfiyye", "Medhal ile's-Simyûtikâ: Enzîmetü'l-Alâmât fi'l-Luğa ve'l-Edeb ve's-Sekâfe" içerisinde, Ed. Sîzâ Kâsım-Nasr Hamid Ebu Zeyd, Dâr İlyas, Kahire1986, s. 73-132.



konuşucunun bu ifadeyle nefsinde var olanı anlatması suretiyle bir habere dönüşür. Bu sebeple uykuda olan ya da kendisini kaybeden kimsenin bu tür ifadeleri haber olmamaktadır. Oysa içsel kelam [kelamı nefsi] başlı başına bir haber ve cins olup konuşucunun niyetine göre değişkenlik arz etmemektedir.<sup>52</sup>

Sözün nefisten yani konuşucunun nefsinden doğması, dilsel düşüncelerin tamamında özsel bir unsurdur. Kelamı nefsi kavramı, Kuran ilimlerinde merkezi bir yer işgal eder. Bu kavramın, İslami kaynaklarda ne kadar önemli bir yer tuttuğunu göstermek üzere Şükri İyâd tarafından kaleme alınan "*Arap dili edebiyatında ve belâğatında felsefi ve kelami tesirler*"<sup>53</sup> başlıklı çok kıymetli makaleyi de hatırlatmak isteriz.

Kuşkusuz niyet kavramı, ister Arap ve Batı düşüncesinde olsun, isterse modern dilbilimde, söylemin anlamında asli bir parçayı teşkil etmektedir. Bu kavrama, orta çağ Avrupa kültürüne ait metinleri –dini olsun ya da olmasın– okumaya çalışan bir çok kitapta rastlamışızdır. Orta çağ araştırmalarında uzman iki İngiliz bilim adamı bu metinler üzerinde çalışmış ve 1100-1375 tarihleri arasında kutsal ve beşeri metinleri ele alan tefsir geleneklerine ait bir dizi metni ilim dünyasına kazandırmışlardır.<sup>54</sup> Burada sunulan metinlerde, şiir çalışmalarına girişle ilgili ön adımların ne olduğunun anlatıldığına da rastlarız. Bu bilgiler okuyucuyu şiir metnini anlamaya hazırlayan belirli bir yöntemi takip etmekteydi. Bu ön adımlara "*yazarlara yaklaşma*" adı verilmişti. Metni anlayabilmesi için okuyucu; yazarın niyetini, kitabın başlığını, öğretim biçimini ya da üslubunu, konusunu sunarken takip ettiği düzeni ve yazarın bağlı olduğu epistemolojik geleneği bilmek zorundaydı.

Yazarın niyeti kavramının tarihsel gelişimine dair genelde dil araştırmaları, özde metin incelemeleri alanında bu kısa araştırmamızın sınırları içerisinde bir şeyler söyleyebilmek oldukça zordur. Bununla birlikte yazarın niyeti, hem konuşucu hem de muhatabın tarihsel konumlarının önemine dair bilincin oluşmaya başladığı on sekizinci asra kadar büyük ölçüde metin incelemelerine damgasını vurmuştu. Bu iki anlayış arasında yeni bir alan gelişmeye başlamış ve daha önce anlam üzerinde yoğunlaşan tefsir ve tevil ilmi<sup>55</sup> bundan böyle değişerek anlama enstrümanlarını inceleyen hermenötiğe dönüşmüştü. İşte konuşucudan daha ziyade okuyucuyu inceleme konusu yapan da bu değişimdi. Bu değişime dilin tarihsel anlamları üzerindeki sorular da eşlik etmişti. Aynı kelimeler nasıl oluyordu da bir asırdan diğerine anlam değişikliğine uğrayabiliyordu? Peter Szondi buna Atinalıların Homeros okumalarını örnek verir. Atinalılarla Homeros'u birbirinden ayıran gedik, modern Alman diliyle Nieblungen efsanesini birbirinden ayıran gedikle aynıydı.<sup>56</sup> Ancak şârihin ya da yorumcunun görevi, kadim metni sonra gelen okuyucuya yaklaştırması ve bu çukuru kapatmasıydı. O yüzden eski kelimeler yeni kelimelere tercüme edilmekteydi. Arap dilindeki şiirlerde garip bir lafızla ilgili yapılan şerh çalışmaları da bundan ibaretti. Okumanın evrimi, eldeki metinden uzaklaşma ya da yakınlaşma konularında bir ör-

<sup>52</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ fi İlmi'l-Usûl*, Bulak Emîriyye baskısı, 1322, c. I, s. 1320. (Cabirî, age, s. 119'dan naklen. ).

<sup>53</sup> Şükri İyâd, "*el-Müessirât el-Felsefiyye ve'l-Kelâmiyye fi'n-Nakdi'l-Arabî ve'l-Belâğati'l-Arabiyye*", el-Eklâm, sayı:11, Ağustos1980.

<sup>54</sup> *Medieval literary theory and criticism 110-1375: The commentary tradition*, Ed. A. J. Minnis & A. B. Scott, Clarendon Press, Oxford1988.

<sup>55</sup> Peter Szondi, *Introduction à l'herméneutique littéraire*, Mayot tarafından Almandan çeviri, Cerf, Bollaç-Paris1989.

<sup>56</sup> Friedrich Blass, "*Hermeneutik und kritik*", Handbuch der klassischen altertums wissenschaft in systematischer darstellung içerisinde, Ed. I. V. Muller, Münich1892, c. I, s. 149. (Szondi, age, s. 11'den naklen. ).

nek olması için belki de bir şairin divanı üzerinde farklı dönemlerde yapılan şerhleri mukayese etmek faydalı olabilir. H. 7. asır edebiyatçılarımızdan Ukberî'nin şerhlerini okuyan kimsenin, Mütenebbî'ye ait şiirlere Ukberî'nin bizi nasıl yaklaştırdığını görmesi ilginçtir doğrusu. Gerçekte Ukberî, kendisinden üç asır önce şiirlerini yazmış olan Mütenebbî'nin dilini çağdaş bir dile çevirmekteydi. (Burada Ukberî'nin nesir tarzında yazdığı, dolayısıyla bunların şerh değil ancak çarpıtma olduğu söylenebilir. Ancak benim burada vurgulamak istediğim şey, bu şiirin geçmiş bir dönemin malı olduğuna bakılmaksızın gerçekleştirilen yaklaştırma eylemidir. Belki de bizden uzak olduğu için bu şiiri "anlamamız" mümkün olmayacak ve hatta bu yabancı eski lafızların alışık olduğumuz yeni lafızlara yalnızca "tercüme" edilmesi de yeterli olmayacaktır.).

Metin araştırmalarının, yazarın niyetine ulaşmaya dayalı metin tefsiri çabalarından, anlama enstrümanlarını bilme çabasına dönüşmesi, muhatap aldığı çevreye kıyasla metnin üretildiği kendi sosyal ve kültürel çevresi gibi daha önce tartışılmayan bir çok problemin de gün yüzüne çıkmasına sebep oldu. Metin ile okuyucuyu ayıran tarihsel ve mekansal boyut, metnin anlaşılmasının önünde bir engel haline gelmiştir. Örneğin acaba yirminci asırda yaşayan bir Arap, Fransız ya da İngiliz okuyucu, aynı asırda yazılmış bir Japon hikayesini anlayabilir mi?<sup>57</sup> Ya da yirminci asırda yaşayan bir Japon okuru, örneğin on altıncı asırda yazılan "Cenci'nin öyküsü" adlı Japon hikayesini anlayabilir mi? Problem yalnızca "yabancı" lafızların anlamlarını bilmekten ibaret değildir. Aynı zamanda kavramlar, değerler, adetler, semiyotik yapılar, epistemolojik sistemler vs. hususunda problem vardır. İşte böylelikle metin araştırmalarına, "her kültürel ürünün asırdan asıra, mekandan mekana, dilden dile, kültürden kültüre farklılık arz eden kendine özgü üretim şartları vardır" anlayışını ilzam eden görelilik kavramları sızmaya başlamıştı. İyi ama okuyucu bu engelleri nasıl aşacaktı? Bu kadar engelin gölgesinde metnin "sahih" anlamına ulaşması mümkün müydü? Peki metnin "sahih" anlamı neydi? Acaba tek bir sahih anlayış mı vardı yoksa birbirine eşit farklı anlayışlar mı? İşte modern hermenötik bu soruların cevabını vermeye çalışır.

Bugün felsefi hermenötik adıyla bilinen dalın ortaya çıkışıyla birlikte genelde "anlama" etkinliği, özede metinlerin anlaşılması ve çok daha özel olarak sanatsal metinlerin anlaşılması hususunda azımsanamayacak ölçüde farklı anlayışlar gündeme getirilmiştir.

Burada şu soruyu tekrar sorabiliriz: Anlam nereden doğmaktadır?

Konuşucudan? Okuyucudan? Metinden? Geçmişte bu sorunun cevabı kesin olarak biliniyordu: Konuşucudan...Daha doğru bir ifadeyle konuşucunun muayyen bir mesajı iletme niyetinden...Oysa bugün bu sorunun cevabı her üç alternatifte de açıktır. Acaba söz konusu niyet dilsel bir niyet midir? Acaba düşünceler, istekler ve inançlar adına dil dediğimiz sesler zinciri içerisinde şekillendirilen dilsel ya da gayri dilsel zihni imgeler midir? Eğer dilsel imgelerse bunlar, acaba (sosyal bir varlık olan) dil, niyetin oluşmasına tesir etmekte midir? Kuşkusuz dil konuşucudan yani onu kullandıktan ayrılmış ve konuşucu ile dil arasında bir çekişme yaşanmaya başlamıştır. Kimi zaman dil, kimi zaman da konuşucu bu çekişmede üstün gelmektedir. Bu ayrışma, metnin konuşucu karşısında görece bir bağımsızlık elde etmesine de sebep olmuştur.

<sup>57</sup> René Etiemble kitabında bu problemlere değinmektedir.

Bununla birlikte sanatsal metin araştırmalarına egemen olan özsel değişim, sanatsal metni anlamaya çalışan okuyucunun oynamaya başladığı özsel rolün de gerçek sebebidir. Buna göre okuyucu, bir müzik parçasını okuyan hanende gibi ne-redeyse metnin "üreticisi" konumuna gelmektedir. Dolayısıyla metne yönelen okuyucu sayısınca metin ortaya çıkmaktadır. İyi de bu, H. 3. asırda, okumanın ne demek olduğunu açıklayan Câhız'ın sözleriyle aynı şey değil midir?!

"...Kitap ilimle doldurulan bir kap, içine zarafet yığılan bir zarf, nükte ve ibretlerle süslenen bir tabaktır. İstersen kitap, yıkıcı sellerden daha açık, istersen Bâkil'den daha sünepe olur.\* Dilersen nükteleriyle güldürürsün, dilersen kimsenin duymadığı hikayelerle dil ısırtırsın. Dilediğinde esprileri sana neşe verir, dilediğinde nasihatleri düşünceye salar. Sana güldüren bir nasihatçi, aldatan bir yol gösterici, helak eden bir zahit, sağır bir konuşucu ve sıcak bir serinlik verilmiştir..."<sup>58</sup>

Acaba bu metinde Câhız, okuma aracılığıyla değişen ve okuyucunun iradesine bağlı olarak ifade kudretinden acziyete, şakadan ciddiyete dönüşen kitaptan mı bahsetmektedir? Yoksa Câhız, okuyucunun, beyan gücüne sahip olan bir kitaptan buna sahip olmayan bir kitaba geçebileceğini, muhtelif kitapları inceleyerek bazen ilginç olaylara, bazen nüktelere, bazen de nasihatlere muttali olabileceğini mi kast etmektedir? Acaba buradaki "kitap", bir cins isim midir yoksa tekil bir isimden mi ibarettir? Ya da Câhız burada, esaslarını kendisinin koyduğu, aynı kapaklar arasında şaka ile ciddiyeti bir arada ifade eden, çelişkileriyle birlikte hayatın farklı görünümlerini de yansıtan ve okuyucuya içinde bulunduğu anın yapısına uygun olarak farklı atmosferler içerisinde hareket etme imkanı veren Araplara özgü bir teliften mi bahsetmektedir?

Bu sorunun cevabı, herhalde bir başka çalışmanın konusu olmalıdır...

\* [Bâkil Arap edebiyatında on bir dirheme bir geyik alan ve kendisine geyiğin fiyatını soranlara iki elini açıp dilini çıkararak cevap veren bir şahıdır. Daha sonra bu kişinin adı, meramını anlatamayanlar için bir darbı mesel haline gelmiştir. Mütercim. ]

<sup>58</sup> el-Câhız, *Kitabu'l-Hayevân*, Tahk. Abdusselam Muhammed Harun, el-Bâbî el-Halebî, İkinci baskı, Kahire, tarih-siz, c. I, s. 38.



## KUR'ÂN'DA ELEŞTİRİLEN HİRİSTİYANLIK\*

Yazan: W. Montgomery WATT

Çeviren: Tuncay İMAMOĞLU-Celal BYK\*\*

**B**u makalenin amacı, Kur'ân'da bulunan Hıristiyanlığın eleştirilerine veya görünen eleştirilerine yeni bir bakış aÇısı kazandırmak ve bunların Ortodoks Hıristiyanlığa yönelik saldırılar olup olmadığını ve yine Ortodoks Hıristiyanların bizzat kendilerinin, Hıristiyanlığa ters düşünceler olarak bunlara itibar edip etmemesi gerektiğini düŐünmektir. Bu makale, daha önceden Geoffrey Parrinder'in "**Jesus in the Qur'an**" (London, 1965) adlı bilimsel ve uzlaŐımcı çalışmasının bir yönünü aŐıklatmakta ve burada ortaya konulan birçok konu da onun tarafından kabul görmektedir. Parrinder'in bu alıŐması Şu spesifik soruya dikkat çekmesinden ötürü önemli görünmektedir: Kur'ân tarafından eleştirilen Hıristiyanlık, Ortodoks Hıristiyanlık mıdır, yoksa Ortodoks Hıristiyanlığa aykırı inançlar mıdır?<sup>1</sup>

Kur'ân'ın, Hıristiyanlığı eleştirdiği düşüncesiyle Kur'ân'a yaklaşmak batılı bir bilim adamı için oldukça doğaldır. Çünkü Hz. Muhammed'in hayatının ilk yıllarında onunla Hıristiyanlar arasında bir çekişme vardı. Önceleri, Hz. Muhammed Hıristiyanlara dostça davranmıştır. Hz. Muhammed vahiy almaya başladığı zaman Hz. Hatice'nin Hıristiyan akrabası Varaka bin Nevfel'in ona cesaret verdiği söylenmektedir. Bir süre sonra Mekke'den g edenlere HabeŐ Kralı güvenli bir ortam sağlamıştı. Gerçekte Müslümanlar ondan daha fazlasını bekleedikleri için hayal kırıklığına uğradılar, ancak diğer taraftan HabeŐ Kralı, putperest Mekkelilere, Müslümanlar aleyhine yardım etmeyi reddetti. Medine'ye hicretten sonra, Yahudi düŐmanlıđı Müslümanların tecrübesinde önemli bir faktör oldu. Hıristiyan dostluğu ile Yahudi düŐmanlıđı arasındaki zıtlık ayette Şöyle ifade edilmektedir:

\* Bu makale, The Muslim World Cilt: LVII, No:3 (Julay, 1967) 197-201 sayfaları arasındaki W. Montgomery Watt'ın "*The Christianity Criticized in the Qur'an*" adlı makalesinin tercümesidir.

\*\* Dr. , Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. timamoglu@hotmail.com / cbuyuk@atauni.edu.tr

<sup>1</sup> Bu sorudaki Ortodoks kelimesi spesifik olarak kutsal Doğu Ortodoks Kilisesini gösteren bir Şey olarak değil, genel anlamda alınmalıdır. Hatta geçici olarak Monofizitleri ve Nasturileri de içine alacak Şekilde, genişçe ele alınmalıdır. Çünkü İslamın, Hıristiyanlığın diğer doktrinlerinden ziyade Nasturiliğe daha yakın olup olmadığı sorusuna bir aşık kapı bırakılmalıdır.

"İnsanlar içerisinde iman edenlere düşmanlık bakımından en şiddetli olarak Yahudiler ile şirk koşanları bulacaksınız. Onlar içerisinde iman edenlere sevgi bakımından en yakın olarak da 'biz Hıristiyanlarız' diyenleri bulacaksınız. Çünkü, onların içinde keşişler ve rahipler vardır ve onlar büyüklük taslamazlar." (Maide, 82)

Muhtemelen Mekke'nin fethinden (Ocak 630) özellikle de Tebuk Seferinden (Ekim 630'dan Aralık 630'a) sonra Hz. Muhammed, İslam devletinin genişlemesi için Suriye sınırındaki Hıristiyan kabileleri ile askeri mücadele yapmak zorunda kaldı. Tevbe Suresi 29. ayetinde kendilerine karşı mücadele edilmesi gerekenler arasında bundan sonra muhtemelen Hıristiyanlar da vardır.

Eğer Kur'an'ın yeniden gözden geçirildiği farz edilirse –yeniden gözden geçirme, nasihin bir formu olarak ortaya çıkmasından dolayı bu faraziye Müslümanların vahiy anlayışına aykırı olmayacaktır- o zaman ilk önce Yahudileri tenkit eden birçok ayetin şimdi hem Yahudileri hem de Hıristiyanları hedef alması muhtemeldir. Kur'an'ın kendisine bakılırsa o, Hıristiyan ve Yahudi kutsal kitaplarının genel bir tahrifini iddia eder görünmemektedir.<sup>2</sup> Bununla birlikte Irak, Suriye ve Mısır'ın fethinden sonra Müslüman Araplara, artık birarada yaşadıkları iyi eğitilmiş Hıristiyanlara karşı bir savunma aracı olarak verilmesi için tahrif doktrini çeşitli şekillerde ayrıntılandırıldı. Bu zamandan itibaren İslam ve Hıristiyanlığın birbirlerine rakip oldukları sonraki dönemlerde bu iddiayla Kur'an'daki Hıristiyan doktrinlerinin eleştirisinin düşmanca bir niyet taşıdığını farz etmek doğal hale gelmiştir. Muhtemelen hatalı bir faraziye olan böyle bir düşünceyle, bu eleştirilerin detayına bir göz atalım.

Hıristiyanlığın teslis inancına bir eleştiri ayette açıkça şu şekilde ifade edilmektedir:

"And olsun 'Allah, üçün üçüncüsüdür' diyenler kafir olmuşlardır. Halbuki bir tek Allah'tan başka hiçbir Tanrı yoktur." (Maide, 73)

"Ey Ehl-i Kitap! Dininizde aşırı gitmeyin ve Allah hakkında gerçek olandan başkasını söylemeyin. Meryem oğlu İsa Mesih, ancak Allah'ın resulüdür. O, Allah'ın Meryem'e 'ol' kelimesidir. O'ndan bir ruhtur. Şu halde Allah'a ve Peygamberlerine iman edin. Üçtür demeyin, sizin için hayırlı olmak üzere bundan vazgeçin. Allah ancak bir tek ilahdır. O, oğlu olmaktan münezzehtir." (Nisa, 171)

Bu ayetler bütüncül bir şekilde gözden geçirilirse, onların Ortodoks Hıristiyanlığın teslis inancını eleştirmediği açıkça görülür,<sup>3</sup> fakat bu doktrin bazen yanlış

<sup>2</sup> Krş. , Watt, "The Early Development of the Muslim Attitude to the Bible", Transactions of the Glasgow University Oriental Society, XII (1957) s. 50-62, özellikle de sayfa 50-53. W. Montgomery Watt, kutsal kitapların tahrifiyle ilgili olan Kur'an ayetlerini farklı bir şekilde yorumlayarak şöyle demektedir: "Kuran, Medine devrinin başlarında kendisinin Hz. İbrahim'in dininin mirasçısı olduğu iddiasındaydı ki Yahudi ve Hıristiyanlar, bu dinden sapmışlardı. Bu, Kitab-ı Mukaddeste Hz. Muhammed'i önceden bildiren bölümlerin gizlenmesine, Kitab-ı Mukaddesteki bölümlerin tahrif edilmesine ve birçok isyan etme durumlarına işaret eder. Kuran'ın gösterdiği kadarıyla tahrif, İslamla ve Müslümanlarla alay etmek için Yahudilerin çeşitli kelime oyunları yapmasından başka bir anlam taşımaz." (Bkz. W. M. Watt, *İslam Nedir*, Çev. Elif Rıza, İstanbul, Birleşik Yay. 1993, s. 258) Görülüyor ki Watt tahrifi, sadece Yahudilerin, Müslümanlarla yaptığı alay anlamında yorumlamaktadır. Halbuki Kuran'da gerek Yahudilerin gerekse Hıristiyanların ellerindeki kutsal metinleri tahrif ettikleri, onları orijinalliklerinden çıkardıkları çokça ifade edilmektedir. Bu konuyla ilgili Bakara Suresi 73, 86, 101; Al-i İmran 72; Nisa Suresi 46, 161; Maide Suresi 13, 15, 44, 57 ayetlerine ve geniş izahları için M. Hamdi Yazır'ın *Hak Dini Kuran Dili* adlı eserinde ilgili ayetlerin tefsirine bakılabilir. (Çev. )

<sup>3</sup> Halbuki Kuran, teslisin her çeşidine karşı çıkmakta ve tevhidi ön plana çıkarmaktadır. Bu konu hakkında geniş bilgi için bkz. Mehmet Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, T. D. V. Yay. , Ankara, 1998, s. 107 vd. (Çev. )

yorumu üçlü teizm / tritheism (teslisin üç unsurunun ayrı ayrı Tanrı olduğu şeklindeki inanç) olarak adlandırılmaktadır. Hıristiyan otoritelerinin büyük çoğunluğu üç tanrıya inandıklarını kabul etmemekte ve bir olan Tanrıya inandıklarını itiraf etmektedirler. Onlar monoteist olduklarını iddia etmekte ve üçlü tanrı inancına (tritheism) sahip oldukları anlayışını şiddetle reddetmektedirler. Gerçekte üçlü teizmin hatası gibi görünen yanlış inanca sahip, sıradan Hıristiyanlar bulunabilir, ancak onlar tritheist oldukları kadar, genel kabul görmüş, Hıristiyan doktrinlerine de karşıdırlar. Bu makalenin amacı, tartışılan eleştirilerin kaynaklarını araştırmak değildir. Ancak onların en iyi şekilde geçmişteki Hıristiyan kaynaklarından çıkarılabileceği göz önünde bulundurulmalıdır.

Tritheizme yapılan bu eleştiri açıkça, İsa'nın ilahlığına yapılan eleştiriyle ilişkilidir. Burada birbirinden ayırt edilmesi gereken iki yön vardır: İlahlığın inkarı, insanlık ve yaratıcılık iddiası. Bu konuda Ortodoks Hıristiyan doktrinine vurgu yapan ayetlerin olduğu kabul edilmelidir. Şu ayette olduğu gibi: "Hıristiyanlar, Mesih'in, Allah'ın oğlu olduğunu söylerler." (Tevbe, 9/30) Bununla birlikte diğer ayetlerin özüne bakıldığında bunun Ortodoks Hıristiyan düşüncesindeki İsa'nın oğulluğu hakkında değil, başka bir konuya eleştiri olduğu kabul edilebilir.<sup>4</sup> Böylece, her zaman tartışılan tritheistik kavram doğrultusunda, İsa'ya üçün biri olarak itibar edilmesi gerektiği konusunda açık bir inkar vardır:

"Allah; Ey Meryem oğlu İsa! İnsanlara 'beni ve anamı, Allah'tan başka iki tanrı bilin' diye sen mi dedin, dediği zaman O; Haşa! Hem ben söyleseydim, sen onu şüphesiz bilirdin. Sen benim içimdekini bilirsin, halbuki ben senin zatında olanı bilmem. Gizlilikleri eksiksiz bilen yalnızca sensin." (Maide, 116)

Burada eğitimsiz Hıristiyanlar tarafından kabul gören, Meryem'e teslisin üçüncü şahsı olarak itibar edildiği hususunu görmezlikten gelemim. İsa'nın tanrıdan ayrı bir ilah olduğu iddiası Ortodoks Hıristiyanlığa tamamen aykırı bir düşüncedir. Kur'an'ın tritheizme eleştirisi ışığında konuya bakıldığında açıkça görülecektir ki, Mesih'in Tanrının oğlu olduğunun inkarı, onun Tanrıdan ayrı bir ilah olduğunun inkarıdır.<sup>5</sup> Ve bu daha sonra, önceki inanmayanlar yani paganların inkar ettikleri şeyleri gösteren (9/30) ayet tarafından da teyit edilmektedir.

Ancak, Hz. İsa'nın ilahlığı konusunda Hıristiyan inancının başka bir formu iki ayette (5/17-19; 72/6) şu şekilde inkar edilmektedir:

"İnanmayanlar, Allah'ın Meryem oğlu Mesih olduğunu söyleyenlerdir." (Maide, 17)

Bu ayetlerin ilki, Hıristiyan kaynaklarıyla temasın bir sonucu olarak, onu işitenlere orijinal gelecek bir tartışmayla devam eder:

"De ki: Öyleyse Allah Meryem oğlu Mesih'i, anasını ve yeryüzündekilerin hepsini helak etmek isterse kim Allah'ın hükmüne karşı gelebilecektir? Göklerde, yerde ve ikisi arasında ne varsa hepsinin mülkiyeti Allah'a aittir."

Burada reddedilen şey, bazen Hıristiyanlar tarafından yapılan Tanrı ile Hz. İsa arasında tam bir benzerlik olduğu iddiasıdır. Ancak genellikle buna, dinin temel iddialarının karıştırılmasının bir sonucu olarak itibar edilebilir. İlk önce Kur'an, Hıristiyan

<sup>4</sup> Kuran, Hz. İsa'nın Tanrılığine ve onun Tanrının oğlu olduğuna her halükarda karşı çıkmaktadır. Bkz. Maide 72-73 (Çev.)

<sup>5</sup> Kur'an, ister Tanrı ile birlikte isterse Tanrı'dan ayrı şekilde kabul edilmiş olsun, Hz. İsa'nın tanrılığı görüşünün her çeşidine karşı çıkmaktadır. (Çev.)

Ortodoksluğuna değil, Hıristiyanlığa aykırı düşünceleri eleştirmektedir. <sup>6</sup> Ayrıca, Kurân'ın farklı Hıristiyan görüşleri hakkında bu tarz bir bilgiyi alması kayda değerdir.

İsa'nın ilahlığı ile ilgili bu eleştirileri, onun, insan ve yaratılmış olduğu iddiaları tamamlar:

"Allah katında İsa'nın durumu, Adem'in durumu gibidir. Allah onu topraktan yarattı. Sonra ona 'ol' dedi ve o da oldu"(Al-i İmran, 59; Krş: 47/2)

İsa'nın yaratılışı onun annesinin rahminde yaratılması olarak anlaşılmalıdır. Onun kişisel varlığının başlangıcı, insani bir baba faktörü olmadan, Tanrının 'ol' sözünün bir sonucudur. Ancak, modern terimlerle ifade edecek olursak, hiçbir fikir yoktur ki, doğal sürecinden farklı bir anlama bürünmesin. Burada iddia edilen, ya da vurgulanan çoğu şey, Hıristiyan Ortodoksluğuna zıt değildir. Çünkü Athanasius<sup>7</sup> inancında da ifade edildiği gibi "O, dünyada doğmuş, annesinin özünden olan bir insandır. " Bu ifadelerin Kur'ân'da, İsa'nın ağızıyla ortaya konan ifadelerle hiçbir aykırılığı yoktur: "Rabbim ve Rabbiniz olan Allah'a kulluk ediniz. "(Maide, 72)<sup>8</sup> Gerçekte şu ayette de Yeni Ahit'tekine benzer bir ifade vardır:

"Ne Mesih ve ne de Allah'a yakın melekler, Allah'ın kulu olmaktan geri dururlar. " (Nisa, 172)

'Allah'ın kulu' Eski Ahit'te önemli bir başlıktı ve Paul, İsa'nın kendi nefsinin kırıp, bir kul şekline büründüğünü söyleyinceye kadar bu devam etmiştir. <sup>9</sup> Diğerlerinde olduğu gibi bu hususta da Kur'ân, Hıristiyan Ortodoksluğunun bir kısmı hakkında iddiada bulunmaktadır.

Babasız doğuma (virgin birth) yönelik bazı referanslar, buraya uygun gitmektedir. Bilindiği gibi Kur'ân, babasız doğumu haber vermektedir. Fakat o, onu vaftizci Yahya'nın (Hz. Yahya'nın) mucizevi doğumuyla aynı seviyede basit bir mucize olarak yorumlamaktadır. Belki, Kur'ân'ın bu spesifik açıklamayı yaptığını söylemek doğru olmasa da, o bir anlamda, bu spesifik açıklamayı kabul eden daha sonraki Müslüman alimlerin benimsediği tarzda materyaller sağlamıştır. Bu tartışılması zor bir konudur. Çünkü konu hakkında son dönem Hıristiyan düşüncesinde çok karışıklık vardır. Hıristiyan düşüncesine muhalefetin bir sonucu olarak, eğer onlar bilimsel olarak bakıreden doğmanın (birth from virgin) imkansız olduğunu gösterselerdi, bu İsa'nın tanrılığını çürütecekti. Bu tarzda birçok Hıristiyan, Hıristiyanlığın savunulmasında merkezi bir yer işgal eden bakire doğumun gerçekliğe harfi harfine uygun olduğunu düşünmeyi sürdüreceklidir.

Şurası açıktır ki bakire doğum olayı, ilk Hıristiyan öğretisinde herhangi bir rol oynamadığı gibi, İsa'nın ilahlığının delili konusunda da herhangi bir rol oynamamaktadır. Kabul edilmesi gereken şey, başka durumlarda İsa'nın ilahlığına inanıldığında,

<sup>6</sup> Kuran, Hıristiyanlığı Hz. İsa'nın getirdiği şekliyle kabul etmektedir. Kuran, heretik Hıristiyanlığı eleştirdiği gibi bugünkü şekliyle Ortodoks Hıristiyanlığa da karşı gelmektedir. Çünkü teslis, Hz. İsa'nın ilahlığı ve oğulluğu gibi konular, bugünkü Ortodoks Hıristiyanlığın temel özellikleridir. Geniş bilgi için bkz. Mehmet Aydın, a.g.e., s. 95 vd. (Çev.)

<sup>7</sup> 296-373 yılları arasında yaşayan, İskenderiye Piskoposu ve Yunan Kilisesi ulularındandır. Onun öğretisi Arles Piskoposu Caesarius tarafından sistemleştirilmiştir. Hz. İsa'nın uluhiyet fikrine karşı çıkan Arius'a karşı, Hz. İsa'nın tam bir uluhiyet taşıdığını, ezelden beri varlığının Tanrıyla aynı olduğu görüşünü savunmuştur. 325 İznik Konsilinde onun görüşleri doğrultusunda karar alınmıştır. Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Vadi Yay. , Ankara, 1998, s. 47 (Çev. ).

<sup>8</sup> Krş. 3. 51/44; 5. 117.

<sup>9</sup> Philippians, 2. 7; Krş. Parrinder, 34-37.



bakire doğum düşüncesinin uygun olduğudur. Müslümanların, İsa'nın bakire bir anadan doğduğuna inanmaları, fakat onun ilahlığını reddetmeleri, -birçok Hıristiyanın görüşünün aksine- bakire doğumla, ilahlık arasında zorunlu bir bağın olmadığını bilindir hale getirmiştir.

Bazı okuyucular için, Kur'an'ın Hıristiyanlığa en önemli eleştiri konusu, onun çarmıh hadisesini inkar etmesidir. Ancak, Kur'an'ın bu kesin ifadesi dikkatli bir tarzda incelendiğinde bunun doğrudan bir eleştiri olmadığı görülür.<sup>10</sup> Şu ayet, Tanrının Yahudileri çeşitli hatalarından dolayı cezalandırmasını ifade etmektedir:

"Ve 'Allah'ın elçisi Meryem oğlu İsa Mesih'i öldürdük' demeleri yüzündendir. " Halbuki onu öldürmediler ve asmadılar da, fakat onlara benzeri gösterildi..."Ve onlar kesinlikle onu öldürmediler, bilakis Allah onu kendi katına yükseltti. " (Nisa, 157-158)

Burada, Kur'an'ın karşı çıktığı şey, yalnızca Yahudilerin temel akidelerden sapmalarına ve çarmıhı kendileri için bir zafer olarak görmelerine yöneliktir.<sup>11</sup> Aynı karşı çıkış Hıristiyan Ortodoksluğu tarafından da yapılmaktadır. Ne yazık ki, daha ziyade "onlara benzeri gösterildi" (şubbiha lehum) olarak çevrilen belirsiz ifadenin içerdiği anlam, Ortodoks Hıristiyanlar için kabul edilemez pozitif bir iddia ile ilişkilendirilmiştir. Bu bağlamda pozitif düşüncenin mümkün olan bilgi kaynağı hakkında spekülasyon yapmaya gerek yoktur. Burada üzerinde durulması gereken nokta, Kur'an'ın Hıristiyanlığı eleştirmede, aksine Yahudi saldırılarına karşı onu savunduğu tezidir.

Aynı zamanda bu ayet, Kur'an'ın olumsuz tenkitte bulunduğu birçok Hıristiyan doktrininin de nasıl var olduğunu ortaya koymaktadır. Çünkü Kur'an, gerçekte Eski Ahit'in (Hz. İsa'nın) kendini feda etmesi (sacrifice) hakkında ileri sürdüğü fikirlerin yerini tutan hiçbir iddiada bulunmaz ve sonuç olarak bu fikirlerle çarmıha germe arasında bir bağın olduğunu da göstermez. Bundan dolayı, birçok ayette (5. 75/9; 3. 49/3) onun yalnızca bir elçi olduğu ve Hıristiyanlar tarafından iddia edildiği gibi Tanrının sözü değil, Tanrıdan bir söz (3. 45/40; 4. 171/69) olduğu söylenir.

Sonuç olarak denilebilir ki, bu makalenin temel amacı kabul görürse, yani Kur'an'da Hıristiyanlığa yönelik belli başlı hiçbir eleştiri olmadığı ortaya konulursa, o zaman bu noktanın genişletilmesi İslam ve Hıristiyanlığın şimdiki ve gelecekteki ilişkilerine büyük katkılar sağlayacaktır.

<sup>10</sup> Kur'an'ın çarmıhı reddi konusunda bkz. Nisa Suresi, 157. Ayrıca ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Aydın, age., s. 136 vd. (Çev.)

<sup>11</sup> Kur'an, Ortodoks Hıristiyanlığa yönelik eleştirilerde bulunmasına rağmen Watt, ısrarla Kur'an'ın böyle bir eleştiride bulunmadığını ileri sürmektedir. Bu eleştirinin olmadığı kabul edilmesi halinde Müslüman- Hıristiyan ilişkilerinin daha da düzelebileceğini belirtmektedir. Ancak Abdurrahman Küçük'ün de ifade ettiği gibi diyalog olsun diye, dini dogmalarda herhangi bir teville ve zorlamaya gidilmemeli, her din olduğu gibi kabul edilmelidir. Bkz. Günay Tümer- Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Ocak Yay. , Ankara, 1993, s. 416 vd. (Çev.)



## MAKÂSİDÜ'Ş-ŞERİÂ BİLGİSİNİN ÖNEMİ

Ali PEKCAN\*

### GİRİŞ

Hukuk üzerinde çalışma yapanların, özellikle bu alanda derinleşmek, toplumun problemlerine doğru ve tutarlı hukûkî çözümler üretmek isteyen kimselerin, hukukun gerçekleştirmek istediği hedef ve amaçları bilmeleri gereklidir. Zira, hukukun gözettiği gayelerini bilmemek, bilirse de hüküm çıkarırken onları gözardı etmek sakıncalı sonuçlar doğurur.

İşte bu sebepten dolayı köklü hukuk sistemlerinde olduğu gibi, İslâm Hukukunda da bu konuya gereken önem verilmiştir. Fıkıh literatürüne bir göz attığımızda, bu konuda önemli bahislerin bulunduğunu görürüz. İslâm Hukuk tarihinde, günümüze kadar ulaşmış ilk usul eseri olarak kabul edilen *er-Risâle* de, İmâm Şâfiî (ö:204/819), kıyas başlığı altında kıyasın iki çeşidinden bahseder. Bunlar;

1. Kıyas'a konu olan *asl*'in belli ve açık olduğu durumlardır ki, bu tür kıyaslamada ihtilaf söz konusu değildir.

2. Kıyas yapılırken esas alınacak *asl*'in kesin ve açık olmayıp farklı ve birbirine benzeyen şeyleri ifade etmesidir. Bu durumda o *asl*'a en çok ve öncelikli benzeyenin değerlendirmede göz önünde bulundurulması gerekir (ki, kıyas eden hukukçuların görüş ayrılığına düştükleri icthad konusu ve alanı budur).<sup>1</sup>

İmâm Şâfiî'nin bahsettiği ikinci alan, bizim için oldukça önemlidir. Çünkü esas icthad işleminin zor ve karmaşık olduğu ve çok çeşitli bakış açılarının bulunduğu yer bu alandır. Daha sonraki dönemlerde *ictihad*'ın alanı ve nasıl yapılacağı tartışmaları bu ikinci durumda söz konusu olmuştur.

İşte bu ikinci alanda gözetilecek bazı ilkelerin olması gerekir ki, ihtilaflar azaltılsın, doğru-tutarlı icthadlar yapılabilsin.

Hukukun gayelerini bilmenin yararı işte bu noktada önem kazanmaktadır. Zira, düzenli ve sağlıklı hukuk çözümlenmeleri ancak, bu temel ilke ve ölçüler göz önünde tutularak üretilebilir.

İslâm Hukukunda, hukukun kaynağı, mantığı ve amaçladığı hedeflerin ele alınıp incelendiği *hukuk felsefesi* disiplinine üç temel isim altında yer verilmektedir.

1. Makâsîdü'ş-Şârî ya da Makâsîdü'ş-Şerîa

\* Dr. , D. İ. B. Konya-Selçuk Eğitim Merkezi

<sup>1</sup> Şâfiî, Muhammed b. İdris (ö. 204), *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut, ts. , s. 473

2. Hikmetü't-Teşrî

3. Felsefetü't-Teşrî

Şimdi bu temel isimlendirmeleri sırasıyla ele alabiliriz.

## A. MAKÂSİDÜ'Ş-ŞERİA

Makâsîd sözcüğü lügatte "maksîd", kelimesinin çoğuludur. Maksîd ise, mekân ismi olarak *hedeflenen yer* demektir.<sup>2</sup>

Şerîa, sözcüğü ise, lügatte, *suyun doğup çıktığı yer, kaynak* anlamına gelir.<sup>3</sup>

Terim olarak şeriat sözcüğü "Allah Teâlanın kullarına din olarak belirlediği kural ve hükümlerin bütünü"nü<sup>4</sup> ifade eder.

Tahir b. Âşûr (ö. 1973), usûlcülerin makâsîdü'ş-şerîa'yı; "Kanun (koyucu)nun hükümleri vaz' ederken, gözetdiği ve hedeflediği, hikmet, hedef, gerekçe ve mânâlarıdır." şeklinde tarif ettiklerinden bahsederken<sup>5</sup> Allâl el-Fâsî (ö. 1974) ise, "Makâsîdü'ş-şerîa'dan kastedilen, şârî'in hükümleri koyarken amaçladığı gaye ve sırlardır."<sup>6</sup> diye bir tanım yapar.

Bu yapılan tanımlardan da anlaşılacağı üzere, makâsîdü'ş-şerîa'dan kasıt, "*kanun ve hükümlerin ruh ve mantığıdır*" denilebilir.<sup>7</sup>

Tesbit edebildiğimiz kadarıyla, bu ismi ilk kez kullanan kişi, *İmâmü'l-Harameyn* lakabıyla tanınan, ünlü usûlcü ve fakih, *Cüveynî*'dir. (ö. . 478/1085) O bu terkibi, *el-Bürhân fî Usûli'l Fıkîh* adlı eserinde sıkça kullanır. Meselâ o; şeriatı anlamada *makâsîdü'ş-şârînin* öneminden bahsederken, usûl-ı fıkîhta *mübah* kavramını inkar eden Mu'tezilî âlim el-Ka'bî 'ye (ö. 319/931) cevap sadedinde şöyle der; "*Emir ve nehiylerde bulunan maksadları iyice kavramayan kimse, şeriat konusunda bâsiret üzere değildir.*"<sup>8</sup>

"Makâsîdü'ş-şerîa" tabiri Gazzâlî (ö. 505/1111), İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249), İzz b. Abdisselâm (ö. 660/1261), Karâfî (ö. 684/1284), Şatıbî (ö. 790/1388), gibi daha sonraki usûlcüler tarafından da çok yaygın bir biçimde kullanılmıştır.

## B. HİKMETÜ'T-TEŞRÎ

İslâm Hukukunda, hukûkî hükümlerin gaye ve hedeflerinin söz konusu edildiği kavramlardan biri de "*hikmetü't-teşrî*" terimidir.

*Hikmet* sözcüğü, lügatte engel olup, alıkoymak, demek olan "hakeme" fiilinden türemiş bir isimdir. Üzerine binilen hayvanı, sağa sola sapmadan arzu edilen yöne sevk etmeye yaradığı için Arapça'da gem'e, "hakeme" denilmiştir<sup>9</sup>. Nitekim hikmete, sahibini kötü davranış ve hareketlerden alıkoymuşu için bu ismin verildiği söylenmiştir<sup>10</sup>. Bunların yanısıra hikmetin daha bir çok anlamından söz edilmiştir.<sup>11</sup>

<sup>2</sup> Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed (ö. 770/1368), *el-Misbâhu'l-Münîr*, Beyrut, 1987, s. 192

<sup>3</sup> Feyyûmî, *age*, s. 118; Ebû Ceyb, Sa'dî, *el-Kâmûsu'l-Fıkîhî*, Dimeşk, 1988, s. 193

<sup>4</sup> Konevî, Kasım, (ö. 978/1008), *Enîsü'l-Fukahâ*, thk. Ahmed b. Abdürrezzak el-Kubeysî, Cidde, 1987/1408, s. 309

<sup>5</sup> İbn Âşûr, Muhammed et-Tahir (ö. 1973), *Makâsîdü'ş-Şeriatü'l-İslâmiyye*, Tunus, 1978, s. 51

<sup>6</sup> Fâsî, Allâl (ö. 1974), *Makâsîdü'ş-Şeriatü'l-İslâmiyye ve Mekârimühâ*, Tunus, 1993, s. 3

<sup>7</sup> Hasen, Bâbekr, *Felsefetü Makâsîdü't-Teşrî fî'l-Fıkîhî'l-İslâmî ve Usûlihî*, Mecelletü'ş-Şerian ve'l-Kânûn, Sayı: I, 1987, yy. s. 101

<sup>8</sup> Cüveynî, Ebû'l-Meâlî (ö. 478/1085), *el-Bürhân fî Usûli'l-Fıkîhî*, thk; Abdülazim Mahmud ed-Dîb, Katar, 1992, . c. I, s. 206

<sup>9</sup> İsfehânî, Râğîb, (ö. 565/1170), *el-Müfradât fî Çarîbi'l-Kur'an*, Beyrut, 1997, s. 141; Feyyûmî, *age*, s. 56

<sup>10</sup> Feyyûmî, *age*, s. 56; İbrahim Mustafa ve Arkadaşları, *el-Mu'cemü'l-Vasît*, İst., 1981, s. 190

<sup>11</sup> Mesela:Üstün ilimlerle, eşya ve varlıkların en üstünlerini bilme; akıl ve düşünme yeteneği; lafzî az, anlamı çok olan konuşma; illet ve sebep (hukuktaki hikmet bu anlamda kullanılmıştır). Marifetullah ve bu bilgiye uygun

Teşrîf, sözcüğü ise, 'şerea' kökünden türemiş *tefîl* kalıbında masdar olup, "*yasa ve kanun koymak*" manasını ifade eder.<sup>12</sup> Terim olarak: "İnsanın dünya ve ahirette mutlu olmasını sağlayacak en güzel hükümlerin kainatın yaratıcısı olan Allah tarafından, Rasûlullah (sav) aracılığıyla belirlenip düzenlenmesidir."<sup>13</sup> Şeklinde tarif edilmiştir.

Bir isim tamlaması olarak, "*hikmetü't-teşrî*" şöyle tarif edilebilir:

"Her hukûkî hükmün konuluşunda, asıl itibariyle adalet ve maslahat temeline dayalı olarak amaçlanan hedefler ve gayelerdir." Bu yüzden İslâm Hukukuna göre, adalet ve hakîkî-geçerli maslahatların dışında amaçlanan hiçbir hedef ve gaye yoktur.<sup>14</sup>

### C. FELSEFETÜ'T-TEŞRÎ

İslâm Hukuk felsefesini ifade etmek üzere kullanılan kavramlardan biri de "*Felsefetü't-Teşrî*" dir.

Felsefe, bir ilmî disiplin olarak, "Varlık, bilgi ve değerler alanına ilişkin problemleri akılcı, tenkitçi yöntemlerle inceleyen ve temellendiren sistemli fikrî faaliyetlerin tümünü" ifade eder.<sup>15</sup>

Bir başka deyişle felsefe;

a. Hikmet sevgisi; insan, toplum ve evren hakkında küllî, bütünsel, kapsayıcı bir îzah denemesi,

b. İnsan zihninin eşyayı yorumlaması; insan aklının varlık ve oluşu sorgulaması; hakîkati arama yolunda üretilen bilgiler bütünü,

c. Bizzat birşeyin kendisinin sorgulanması (mesela, konuşmanın konuşulması, düşünmenin düşünülmesi, tartışmanın tartışılması),

d. Modern anlamda bütün ilim dallarının, düşünce tarihinin değişik aşamalarında kendisinden çıktığı ana disiplinin adıdır.<sup>16</sup>

Teşrîf, yukarıda da belirttiğimiz gibi "*kanun koyucu tarafından yasa ve kanunların belirlenmesi ve düzenlenmesidir.*" Burada söz konusu İslâm Hukuku olunca, teşrîden kast edilen, Allah Teâlânın, Nebî aracılığıyla, insanların hayatını düzenleyici hükümleri belirlemesidir.<sup>17</sup>

Terim olarak *felsefetü't-teşrî*; bütün yasa ve kanunların gaye ve felsefelerini, konulan hükümlerin gerçekçelerini ve hükümle hedeflenen amaçlarını ifade eder<sup>18</sup>. Buna göre, bir mesele hakkındaki şer'î hüküm ile amaçlanan maddî-mânevî fayda, kamu yararı maslahatı ve sosyal menfaatler, o hükmün *şer'î hikmetleridir*.<sup>19</sup> İslâm Hukuk literatüründe "*felsefetü't-teşrî*" kavramı bu yüzyılda kullanılmaya başlanmıştır.

→

davranışlar;takvâ ve vera';ilim ve tafakkuh, (derin araştırma) (Lokman, 12), Kur'an-ı Kerim, Sünnet-i Nebî (Nisâ, 13); söz ve fiilde tutarlılık; nübüvvet (Bakara, 251); insanın varlıkların özüne dair bilgileri elde etmesi; Allah Teâla hakkında kullanıldığında, eşyaları ve varlıkları bilmesi ve onları son derece sağlam ve yerinde yaratması, (el-Hakîm) Isfehânî, *age.*, s. 181-182; Cürcânî, Seyyid Şerîf (ö. 816/1413), *et-Ta'rifât*, Beyrut, 1988, s. 91; Ebû Ceyb, *el-Kâmûsu'l-Fikrî*, s. 97; Kal'acî, M. R- Kuneybî, H. S., *Mu'cemü Lüğati'l Fukahâ*, Beyrut, 1996, s. 167]

<sup>12</sup> Râzî, Muhammed b. Ebû Bekr (ö. 666/1268), *Muhtâru's-Sihâh*, Beyrut, 1989, s. 295

<sup>13</sup> Şenkîti, Muhammedü'l-Emîn (ö. 1973), *Menhecü't-Teşrî'l-İslâmî ve Hikmetüh*, Medine, (H. 1384), s. 21

<sup>14</sup> Dirîni, Fethî, *Dirâsât ve Buhûs fi'l-Fikri'l-İslâmî el-Muâsir*, Beyrut, 1988, c. I, s. 7

<sup>15</sup> Anay, Harun, "Felsefe" md. DîA, İst. 1995, c. XII, s. 311

<sup>16</sup> Bolay, S. Hayri, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, Ank., 1987, s. 91-92; Demir, Ömer - Acar, Mustafa., *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, İst., 1993, s. 193

<sup>17</sup> Kefevî, Ebu'l-Bekâ, (ö. 1094/1683), *el-Külliyât*, Beyrut, 1993, s. 524

<sup>18</sup> Zelemî, Mustafa İbrahim, *Felsefetü's-Şerîa*, Bağdad, 1979, s. 8; Dirîni, *age.*, s. 14-16

<sup>19</sup> Bilmen, Ö. Nasûhî, *Hukûk-ı İslâmiyye ve İstîlâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*, İst., 1967, I/18

Modern hukukta, hukukun kaynağı ve hedefleri, "hukuk felsefesi" adı altında incelenirken, bu yönelişin İslâm dünyasındaki yansıması "*felsefetü't-teşrî*" adıyla olmuştur.

## **MAKÂSİDÜ'Ş-ŞERİA'NIN MÜCTEHİD TARAFINDAN BİLİNMESİNİN ÖNEMİ**

İslâm Hukukçuları, bir kimsenin ictihad edebilmesi için o kimsede bir takım ön şartların bulunması gerektiğini söylerler. Nitekim İmâm Şâfiî, *Risâle*'sinde<sup>20</sup> bu şartlardan bahsederken, ictihadı ancak birtakım ön bilgilere sahip olan kimselerin yapabileceğini belirtir ve bunları şöylece sıralar;

1. Kur'an-ı Kerim'deki hükümlerin özellikle, farzlara, edeplere, nâsih- mensûh, umûm-husûs, irşad vb husûslara ilişkin bilgiler,
2. Rasûlullâh'ın sünneti,
3. İcmâ,
4. Kıyas,
5. Önceki uygulamalar,
6. Selefin görüşleri,
7. Öncekilerin ihtilaf ve ittifak ettiği hususlar,
8. Arab dili ve edebiyatı,
9. Doğru ve sağlıklı işleyen akıl,
10. İctihadın bütün yeteneğin ve gücün kullanılarak yapılması.

Cüveynî, *el-Burhan*'ın da<sup>21</sup> İmâm Şâfiî'nin ictihadda izlediği metodunun sırasını;

1. Kur'an-ı Kerim,
2. Mütevatir sünnet,
3. Âhâd sünnet,
4. Kur'an'ın tahsîse ihtimali olmayan zâhiriyle hüküm verme,
5. Tahsîs varsa, zâhiri terk etme,
6. Kitâbın zâhiri yoksa, mütevatir ve âhâd haberlerin zâhiriyle amel, şeklinde verdikten sonra şöyle der :

"..... müctehid bu mertebelerden biriyle âmel mümkün olmazsa, hemen kıyas'a dalmayıp, şeriâtin genel prensipleri ve genel maslahatlarıyla hüküm verir, eğer konu hakkında genel bir maslahat bulamazsa, icmâ'ı göz önüne alır...."<sup>22</sup>

Cüveynî'nin (ö. 478/1085) de açıkça belirttiği gibi, şeriâtin genel gaye ve prensiplerinin müctehid tarafından bilinmesi, ictihadda önemli rol oynar. Ona göre makâsîd ve maslahatla hüküm vermek, derece itibâriyle nasslardan sonra, icmâdan önce olmak üzere üçüncü sırada yer almaktadır.

Karâfî (ö. 684/1286), *el-Fürûk* adlı eserinde<sup>23</sup>, *makâsîdü'ş-şerîa*'nın bilinerek, hüküm verirken gözetilmesi gerektiğini, "... . fakih, herhangi bir olayla karşılaştığı zaman, eğer o konuda önceden bir bilgisi yoksa, hemen hüküm vermez, bağlı bulunduğu İmâmın, anlama metodunu, delillerini, yaptığı kıyasları, bu kıyaslarda dikkate aldığı illetleri, bu illetlerin mertebelerini, bu illetlerin şer'î maslahatlara göre nasıl bir

<sup>20</sup> Şâfiî, *age.*, s. 509-511

<sup>21</sup> Cüveynî, *el-Bürhân*, c. II, s. 874; Gazzâlî, Ebû Hâmid (ö. 505), *el-Menhûl min Ta'likâti'l-Usûl*, Dimeşk, 1980, s. 366, 367

<sup>22</sup> Cüveynî, *age.*, c. II, s. 875

<sup>23</sup> Karâfî, Şihâbüddin (ö. 684/1286), *Envâru'l-Burûk fî Envâi'l-Fürûk (el-Fürûk)*, Beyrut, Ts. , c. II, s. 131

yeri olduğunu, yani bu maslahatlar, zarûrîyyat, hâciyyât, tahsîniyyât kısımlarından hangisinin kapsamına girdiğini araştırmak zorundadır.... " demek suretiyle veciz bir şekilde özetler.

Abdülvehhâb es-Sübkî de (ö. 771/1370), makâsıd'ı bilmenin şart olduğunu söyler ve bu konuda babası Ali b Abdilkâfî'ye (ö. 756/1355) katılır. Nitekim (baba) Sübkî, Beydâvî'nin (ö. 691/1292)' *el-Minhâc*'ına yazdığı şerhin mukaddimesinde şöyle demektedir :

".....İctihad rutbesi üç şeyle kemâl bulur...bunlardan üçüncüsü; şeriatın gâyelerini inceleyip, araştırmaktır ki, ancak bu yetenekle şeriatın kaynaklarını anlayacak gücü elde eder..."<sup>24</sup>

*Cem'u'l-Cevâmi'* adlı eserinde ise, '...müctehid; adı geçen ilimler kendisinde bir meleke haline gelen, şeriatın temel ilke ve kurallarını bilen ve bunları pratiğe uygulamak suretiyle şâriin maksatlarını kavrayacak bir anlayış düzeyine ulaşmış kimse-dir....'<sup>25</sup> demektedir.

*Makâsıdü's-şerîa*'yı bilmenin önemine dikkat çekenlerden biri de İmâm Şâtıbî'dir (ö. 790/1388). *Makâsıd* konusunu İslâm Hukuk Tarihi içerisinde en derin ve kapsamlı bir biçimde ele alan Şâtıbî, icthad yapacak kimselerin,

1. Şeriatın gayelerini tam anlamıyla kavramak,

2. Bu kavrayışa dayalı olarak hüküm çıkarma gücüne sahip olmak<sup>26</sup>, şeklinde iki niteliği haiz olmaları gerektiğini söyler, ve şöyle devam eder:

". . İnsan belli bir seviyeye geldiği zaman, bütün şer'î konulara ilişkin Şâri Teâlâ'nın onlardan gözettiği maksadları kavrayabilir. Böylece onda bir meleke meydana gelmiş olur ve bu meleke, onu Allah'ın kendisine gösterdiği doğrultuda dinin öğretilmesi, fetvâ verme ve hüküm çıkarmada peygamberin halefi olmaya elverişli kılan sebep olur...İkinci şart birincinin yardımcısidir. Zira icthada güç yetirme, öncelikle şeriatı kavramak için kendisine ihtiyaç duyulan bilgiler vasıtasıyla tahakkuk edecektir. Bu yüzden ikinci şart birincinin yardımcısidir konumundadır"<sup>27</sup>.

*el-İ'tisâm* adlı eserinde ise, "nasıl ki Arap dilinde derin bilgisi olmayan kimse, Kur'ân-ı Kerîmi, maksadı dışında bir yoruma tabi tutarsa, şeriatın maksadlarını derinliğine kavramıyan kimse de şeriatı onu kastettiğinin dışında anlama gibi kötü bir duruma düşer."<sup>28</sup> demektedir.

*el-Muvâfakât*'ın tahkikli neşrini yapan Abdullah Diraz, Şâtıbî'nin *makâsıd*'ı bilmeyi icthad için zorunlu şart olarak ileri sürmesi karşısında, ".... . *Usûlcüler içerisinde müellifin birinci sırada ileri sürdüğü şarta değinen bir başkasını görmemekteyiz...*"<sup>29</sup> der. Fakat bu söz yerinde değildir. Zira yukarıda da belirttiğimiz gibi Şâtıbî, bu konuda ilk ve son sözü söyleyen değildir. Ondan önce, Cüveynî (ö. 478/1085), Gazzâlî (ö. 505/1111), İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249), Karâfî (ö. 684/1249), gibi usûlcüler bu hususu açık bir biçimde dile getirmişlerdir.

<sup>24</sup> Sübkî, Ali b. Abdi'l-Kâfî (ö. 756/1355) ve oğlu Tâcüddîn Abdülvehhâb (ö. 771/1370), *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc*, Beyrut, 1984, c. I, s. 8

<sup>25</sup> İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-Cevâmi'* (Bennânî hâşiyesiyle birlikte), Beyrut, 1982, II/383

<sup>26</sup> Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, c. II, (V. Kısım), s. 76

<sup>27</sup> Şâtıbî, *age.*, s. 77

<sup>28</sup> Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, ( neşr. Ahmed Abdüşşâfi), Beyrut. 1991, s. 398

<sup>29</sup> Şâtıbî, *age.*, s. c. IV, s. 76 (III. Dipnot)

Çağımızın usûlcülerinden Tahir b Âşûr (ö. 1394/1973) konuyu, ünlü eseri *Makâsîd*'da<sup>30</sup> "*Fakih'in hukukun gayelerini bilme ihtiyacı*" başlığı altında ele alır. Müctehidlerin İslâm Hukukuyla ilgili olarak beş noktada çalışma yaptıklarını söyler ve bunları şöyle sıralar :

1. Şeriatın nasslarının, lügat ve istilâhî açıdan değerlendirilmesi,
2. Delîlin onu zedeleyen ve etkileyen mûarızlardan korunması için derin bir araştırma,
3. Fıkıh usûlündeki kıyası belirleme yollarını bilmek, delilin hangi yolla gerekçelendirildiğini tesbitle, diğer konuların buna kıyas edilmesi,
4. Müctehidin, kitap ve sünnette bulunmayan, kıyas edilmesi için bir asl'ın da bulunmadığı hususlarda yeni icthadlarda bulunması,
5. Müctehidin, incelediği konuda illet ve hikmeti belirleyememesi durumunda yetersizliğini kavramasıdır (ki bu daha çok teabbüdî konularda olur). Ve devamında, "Fakih bütün bu icthad türlerinde hukukun gayelerini bilmeye muhtaçtır..." der.<sup>31</sup>

Çağımız İslâm Hukukçularından, Karadâvî<sup>32</sup>, Fethi Dirînî<sup>33</sup>, Şerif Ömerî<sup>34</sup>, Şâkirü'l-Hanbelî<sup>35</sup>, Abdülkerim Zeydân<sup>36</sup>, Muhammed Ebû Zehrâ<sup>37</sup>, Hallâf<sup>38</sup>, Subhi Mahmasânî<sup>39</sup> müctehid'in "*hukukun gayelerini*" bilmesinin zorunlu olduğunu belirtmişler, icthadın yerinde yapılmasının ancak, makâsîd konularını bilmekle mümkün olduğunu söylemişlerdir.

Ülkemiz hukukçularından *Ali Himmet Berki de* (ö. 1976) bu konuda güzel değerlendirmeler yapar ve konunun önemini şöyle vurgular: "Kanunlar, mevzûuna müteallik umûmî hükümlerle küllî kâide ve meseleleri ihtivâ eder. Kanun vâzı'ı nâmütenâhî hâdiseler ve teferruatlarıyla meşgul olmaz. Bu, hukukçulara, hâkimlere düşen bir vazifedir. Bununla beraber, gerek kanunlarda gerekse bir veya iki taraflı tasarruf ve tasarruflara müteallik vesikalarda kullanılan kelime ve ibârelerin kendilerine hâs mânâları ve kânun vâzının ve tasarruf yapanların bir takım maksatları vardır. Söylenen ve yazılan sözler açık veya kapalı olabilir..."<sup>40</sup>

"... Sevk-i menfaatle alâkalılar, sözü ve kanunu kendi menfaatlerine uydurmaya kalkışır. İbâreler, siyâk ve sibâk ve hükümlerin illet ve menâtları ve lisan kâideleri çerçevesinde maksada uygun olarak tefsir olunmak gerektir. İslâm Hukukçuları daha bidâyette bu ihtiyacı anlayarak "usûl-ı fıkıh" ve ta'bir-i âharla "hikmet-i teşrî" adı verilen bir ilim meydana getirmişlerdir. Bu sâyede fıkıh feyyâz bir cereyân almış ve inkişaf etmiştir." <sup>41</sup>

<sup>30</sup> İbn Âşûr, *Makâsîdü's-Şer'iati'l-İslâmiyye*, s. 15

<sup>31</sup> İbn Âşûr, *age.*, s. 15

<sup>32</sup> Karadâvî, Yusuf, *el-İctihâd fi's-Şer'iati'l-İslâmiyye*, Kuveyt, 1989, s. 45-47; *İslâm Hukuku Evrensellik- Süreklilik*, (çev. Ahmet Yaman, Yusuf Işıcık), İst. 1997, s. 135, vd.

<sup>33</sup> Dirînî, Fethi, *Hasâisu't-Teşrîi'l-İslâmî el-Muâsir*, Beyrut, 1988, s. 10 ; *Dirâsât ve Bihûs*, c. 1, s. 7; *el-Menâhicü'l-Usûliyye fi'l-İctihâdi bi'r-Re'y fi't-Teşrîi'l-İslâmî*, Beyrut, 1997, s. 49-53

<sup>34</sup> Ömerî, Şerif, *el-İctihâdü fi'l-İslâm*, Beyrut, 1986, s. 96-98, 258-260

<sup>35</sup> Hanbelî, Şâkir, *Usûlü'l-Fıkhi'l-İslâmî*, İst. , ts. , s. 18

<sup>36</sup> Zeydân, Abdülkerim, *el-Veciz fi Usûli'l-Fıkhi*, İst. , ts. , s. 378

<sup>37</sup> Ebû Zehrâ, Muhammed (ö. 1974), *Usûlü'l-Fıkhi*, İst. , ts. , s. 386

<sup>38</sup> Hallâf, Abdülvehhâb (ö. 1956), *İlmü Usûli'l-Fıkhi*, İst. , 1984, s. 234

<sup>39</sup> Mahmasânî, Subhi, *Müslümanların Geri Kalmaları ve Kalkınmaları-İslâm'ın Çağdaş Sosyal İhtiyaçları Karşılama Kâbiliyeti*, çev. Hayrettin Karaman, *(Yeni Gelişmeler Karşısında İslâm Hukuku* adlı eserin içerisinde) İst. , 1987, , s. 68, 69

<sup>40</sup> Berki, Ali Himmet (ö. 1976), *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, İst. , 1984, s. 234

<sup>41</sup> Berki, *age.*, s. 3



Sonuç olarak özetlemek gerekirse, müctehidin *hukukun gayelerini* bilmesi konusunda *teorik* ve *pratik* olarak üç temel yararından söz etmek mümkündür.

### **I. NASLARIN DOĞRU ANLAŞILIP YORUMLANMASINDA:**

Bu gayelerin bilinmesi, gerek nasların anlaşılması ve olaylara uygulanmasında, gerekse hakkında nas bulunmayan durumlara ait hükümlerin istidlâl edilmesinde en önemli vasıtalarından olduğuna göre, cüz'î delillerden şer'î hükümleri istinbât etmek isteyen kimselerin, her şeyden önce nasların derin manalarını ve şâri'in hüküm koyarken gözettiği ana gâyeleri etraflı bir şekilde kavramış olması gerekir. Zîra lafızların ve ibarelerin manalara delâleti bâzen birden fazla ihtimâle açık olabilir. İşte bu ihtimallerden birinin diğerine veya diğerlerine üstün tutulması, şâri'in teşrî gâyelerinin iyi bilinmesi sayesinde mümkün olabilecektir.

Öte yandan cüz'î deliller, dış görünüşleri itibariyle bazen birbirleriyle çelişkili imiş gibi görünür. Dolayısıyla bunları uzlaştırma ve hangisiyle amel edilip hangisi ile amel edilemeyeceğini belirleme ihtiyacı ortaya çıkar. Şâyet bunları inceleyen kimse, nasları ihtivâ ettiği hikmetleri ve İslâm Hukukunun ana gayelerini iyi biliyorsa, bu işi kavrayabilir ve neyin alınıp neyin alınmayacağını anlayabilir<sup>42</sup>. Şu duruma göre, İslâm fikhında inceleme yapan herkesin, önce hüküm koymada kanun koyucunun hükümlerle ne kastettiğini, ne amaçladığını bilmesi, Kur'ân naslarının nüzûl sebeplerini, hadislerin vürûd sebeplerini tesbit etmesi gerekir. Çünkü bu bilgiler, kişiye hükümleri anlamada son derece yardımcıdır. Bu sebepler, tefsir ve hadis kitaplarında açıklanmıştır.

İşte usûl âlimleri, hüküm koymada izlenen dînin genel amaçlarını zarûfî, hâcî ve tahsînî olmak üzere üç kategoride gruplandırmışlardır.<sup>43</sup> Müctehidin bu üç kategorinin dayandığı temel hareket noktalarını, kategoriler arası ilişkileri, her mertebenin sınır ve boyutlarını, bu üç kategoriye tamamlayan unsurları, maslahatların teâruzu halinde nasıl bir yöntem izleneceğini detaylı bir şekilde bilmesi gereklidir.

### **2. HUKUKÎ PROBLEMLERİN ÇÖZÜMÜNDE YENİ BİR YÖNTEM OLARAK**

Karşılaşılan olayların bazıları, nasların ibareleri kapsamına katılmaz ve bunların hükmünü tesbit edebilmek için *kıyas*, *istislâh* gibi metotlara başvurmak gerekir. Nasların gayet titizce ve derinliğine incelenmesinden sonra dinin genel prensiplerinden, temel ilkelerinden, teşrîin ruhundan yola çıkarak ortada açık bir hukukî kural bulunmadığında İslâm Hukukçusu veya hakim bu elde edilen sonuçlara bakarak ictihatta bulunma göreviyle yükümlü tutulmuş, bu şekilde ictihatta bulunması kendisinden istenmiştir<sup>44</sup>.

Bir başka deyişle, hakkında açıkça bir emir ya da nehyin bulunmadığı yani kanunun boş bıraktığı yerlerde "*İslâm hukukunun genel amaçları ve taşıdığı ruh*" göz önüne alınarak hüküm verilmesi gerekir. Bu husus, yürürlükteki hukuk için de aynen geçerlidir. Nitekim *Türk Medenî Kanununun* birinci maddesinde, "Kanun lafzıyla ve rûhuyla temas ettiği bütün meselelerde mer'îdir. Hakkında kanûnî bir hüküm bulunmayan me-

<sup>42</sup> Şaban, Zekiyüddîn, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, (çev. İbrahim Kâfi Dönmez), Ank. , 1990, s. 350

<sup>43</sup> Mesela bkz. Cüveynî, *el-Bürhân*, c. II, s. 602; *Telhisu Usulî'l-Fikh*, c. I, s. 15; Üdeh, Abdulkâdir (ö. 1955), *et-Teşrî'l-Cinâi el-İslâmî*, Beyrut, 1989 , c. I, s. 202

<sup>44</sup> Üdeh, *age.*, c. I, s. 202 ; Şaban, *age.*, s. 350. Ayrıntı için bkz. Yaman Ahmet, "İslam Hukuk İlmi Açısından Makâsıd İctihadının ya da Teleolojik Yorum Yönteminin İlkeleri Üzerine", marife bilimsel birikim, 2/1 bahar 2002, s. 25 vd.

selede hâkim, örf ve âdete göre, örf ve âdet dâhi yoksa, kendisi vâzı-ı kânun olsaydı bu meseleye dâir nasıl bir kâide vaz' edecek idiyse ona göre hükmeder. " denilmektedir.

Yâni kanunda boşluk bulunması hâlinde hakimin ilk görevi, örf ve âdet kural-ları arasında uyumsuzluğu çözmeye elverişli bir kural aramak olacaktır. Eğer örf ve âdet kuralı bulamazsa o zaman hakimin, kendisini kanun koyucu yerine koyarak hukukun genel sistemine uygun bir kural vaz'etmesi ve uyumsuzluğu bu kurala göre çözen bir karar vermesi gerekir.<sup>45</sup>

*Ali Himmət Berki* , bu hususa şu sözleriyle işaret etmektedir:

"...Gerek semâvî gerekse beşerî teşri' ler tabiî hukuka, örf ve âdete istinad eder...Bunlardan başka bir takım tâlî deliller de vardır ki icab ettikçe ahkam ıstınbatında bunlara mürâcaat olunur ve esas menbaların boşlukları bunlarla doldu-rulur. Kıyas, zarûret, hâcet ve takdir bu cümledendir..."<sup>46</sup>

"...Söylemeye lüzum yoktur ki, bir kanunun ihtiva ettiği hükümler birer illete bağlıdır. Ve bunları birer asla ircâ mümkündür. O asıllar ki bir silsile-i külliyyât halin-de o kanunun mantığını teşkil eder..."<sup>47</sup>

"Hukukî muamele ve münasebetleri kuru ve mücerred nazariyelerle yürütmek mümkün değildir. Tatbikâtın gözle görülecek kadar bâriz ilhamları vardır. Kanun koyucular, hâkimler bunları nazara almak zorundadırlar. Bu icabları ilham eden kanunlar sahifeler üzerinde kalmağa ve bunları mahkeme ve hükümlerinde göz önüne almayan hakimler muvaffakiyetsizliğe mahkumdurlar..<sup>48</sup> (Bu nedenle) umûmî ve hu-sûsî ihtiyaç, zaruret menzilesinde olduğu için gerek cemiyet ve gerek ferd menfaatl-eri bakımından bir şey yapmaya ihtiyaç hâsıl olursa memnû'iyet kalkar ve ihtiyaç karşısında kıyas terk olunur."<sup>49</sup>

Ömer Nasûhî Bilmen(ö. 1971) ise konunun önemine, "...İslâm dini, ilâhî dinle-rin sonu ve hepsinin tamamlayıcısıdır. O halde müslümanlıktaki dînî hükümlerin, emirlerin, nehiyelerin hikmetten hâlî olmayacağı pek açıktır. Bundan dolayı, bir çok şer'î hükümün hikmetlerini araştırmak câiz, bu alanda filozofça görüşler serdedilmesi kâbilirdir."<sup>50</sup> diyerek işaret etmiştir.

### 3. MÜKELLEFLERE PSİKOLOJİK VE MORAL DESTEK SAĞLAMASI AÇISINDAN

Hanefî hukukçulardan Serahsî (ö. 483/1090), nasları ta'lîlin, dolayısıyla hü-kümlerin amaç ve gerekçelerine vâkif olmanın, kalbin sükûneti (*tume'nînetü'l-kalb*) ve gönlün rahatlığını (*şerhu's-sadr*) sağlayıcı bir etkisi olduğundan bahseder<sup>51</sup>.

Gazzâlî (ö. 505/1111), zihnin bir hüküm ile onun dayandığı gerekçe ve gayeleri arasındaki bağlantı ve ilgileri tesbit edip bir hukûkî neticeye varmasının önemine işaret eder. Böyle bir çabanın, zihni aktif kılmakla kalmadığını, gönlü de tatmin edip yatıştırdığını belirtir<sup>52</sup>.

<sup>45</sup> Güriz, *Hukuk Başlangıcı*, s. 72

<sup>46</sup> Berki, *age.*, s. 13

<sup>47</sup> Berki, *age.*, s. 73

<sup>48</sup> Berki, *age.*, s. 157-158

<sup>49</sup> Berki, *age.*, s. 164

<sup>50</sup> Bilmen, Ö. Nasûhî, *Büyük Tefsir Tarihi*, İst. , 1973, I/122, 123

<sup>51</sup> Serahsî, Ahmed b. Ebî Sehl (ö. 483/1090), *el-Uşûl* (neşr. Ebû A. Salah b. Uveydâ), c. II, s. 112

<sup>52</sup> Gazzâlî, *Şifâu'l-Çalîl*, (tahk. Hâmid Âbid el-Kubeyssî), Bağdad, 1971, s. 32, 47

Âmidî (ö. 631/1233) ise, hükümlerdeki gerekçelerin akla yatkın olarak izah edilmesinin, mükelleflerin o dine daha sıkı bağlı olmalarına ve kabule yanaşmalarına yol açtığını söylerken<sup>53</sup>, Teftâzânî (ö. 791/1390) de aynı yönde açıklamalar yapar.<sup>54</sup>

Şah Veliyyullah Dihlevî (ö. 1176/1762), Şâri'in maksatlarını araştırmanın bir çok yararı olduğunu şu başlıklar halinde özetler<sup>55</sup>. Böyle bir çalışma,

- a. İslâm Hukukunun kemâlini ortaya koyar.
- b. Mükellefi kalbî huzura kavuşturur. Mükellef, yaptığı işin meşrûiyetini bilir ve fiillerini bilinçli olarak yerine getirir.
- c. İslâmî hükümlerin akla uygun ve yatkın olmadığını ileri sürenlere karşı cevap vermede hazırlıklı kılar.
- d. Fakihler arasındaki görüş ayrılıklarının nedenlerini tesbitte yardımcı olur.
- e. Sahih hadislerin şer'î maslahatlara uygun olduğunu ortaya koyar ve Rasûlullah'ın mu'cizelerinin makul bir biçimde anlaşılmasını sağlar.

Sonuç olarak söylemek gerekirse, İslâm Hukuku sahasında çalışan, inceleme ve araştırma yapan, güncel sorunlara çözüm arayan kimselerin zorunlu olarak bilmesi gereken hususlardan biri de Şâriin (kanun koyucunun) o konuda gözettiği finalist değerleri, gaye ve hikmetleri bilmesidir. Bu ilke ve değerler, İslâm Hukuk literatüründe 'makâsıdü's-şerîa', 'maslahat-ı mu'tebera' ve 'hikmet-i teşrî' başlıkları altında işlenmektedir.

Biz de bu alanda araştırma yapanlara mütevazı bir katkı sağlamak, çalışmalarında kendilerine yardımcı olmak amacıyla makalenin ardından ek olarak bu alanda yakın dönemde yapılan çalışmalardan ulaşabildiklerimizin bir listesine yer vermiş bulunuyoruz.

<sup>53</sup> Âmidî, Seyfuddîn (ö. 631/1233), *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Beyrut, 1985, c. III, s. 244

<sup>54</sup> Teftâzânî, Sa'düddin (ö. 793/1391), *et-Telvîh ilâ Keşfi Hakâiki't-Tenkîh*, (tahk. Muhammed Adnan Derviş), Beyrut, 1998, c. II, s. 152, 153

<sup>55</sup> Dihlevî, Şah Veliyyullah (ö. 1176/1762), *Huccetullahi'l-Bâliğa*, Beyrut, 1990, c. I, s. 37-40



## İZMİRLİ İSMAİL HAKKI'NIN YENİDEN NEŞREDİLEN HADİS TARİHİ ADLI ESERİ ÜZERİNE

Erdiñ AHATLI\*

Türkiye'de İslâmî ilimler alanında yaklaşık bir asırlık gemiŖi olan akademik alıŖmalar, bu gün itibariyle nicelik olarak azımsanmayacak bir rakama ulaŖmıŖtır. Bu alıŖmaların çoğunluğu konu ve Ŗahıs merkezli araŖtırmalar olup, tahkik ve tenkitli neŖir türü alıŖmalar azdır. Bundaki en önemli sebep, alıŖmaların Türkiye'de ve Türkçe yapılmıŖ olması gösterilebilir. Ancak son zamanlarda, tenkitli neŖredilen Osmanlıca eserler sayesinde, ilim dünyası, tahkik yapılmayı bekleyen eserlerin sadece Arapça yazılanlar olmadığını; yüzlerce yıllık bir geleneğin birikimiyle ktphanelerimizi dolduran Osmanlıca yazılmıŖ binlerce cilt kitabın bulunduğunu hatırlamaya baŖladı. Bu konuda nc rolü üstlenen ve kısa denilebilecek bir zaman diliminde onun üzerinde eser neŖreden Drlhadis yayıneviniñ gayretleri takdire Ŗayandır. Drlhadis'in son yayınlarından birisi, İzmirlili İsmail Hakkı'nın kaleme aldığı *Hadis Tarihi*<sup>1</sup> adlı eserin, Dr. İbrahim Hatiboğlu tarafından tenkitli neŖre hazırlanan kitaptır.

*Hadis Tarihi*, Sayın Hatiboğlu'nun yirmi sayfalık giriŖ yazısıyla birlikte, toplam üç yüz on sekiz sayfadır. Eserin sonuna, oldukça kapsamlı bir karma indeksin ilave edilmesi, istifade açısından isabetli olmuŖtur. Sayın Hatiboğlu giriŖ bölümünde; "İzmirlili İsmail Hakkı ve hadisi arka planı", "Hadis tarihi yazıcılığı ve "*Tarih-i hadis*"in yeri", "*Hadis Tarihi*'ne dair mülahazalar", "*Hadis Tarihi*'nin muhtevası" ve "neŖir usl hakkında notlar" olmak üzere beŖ baŖlık altında doyurucu ve ufuk açıcı bilgiler vermiŖtir. Bu bilgilere göre, iyi derecede Arapça, Farsça ve Fransızca yanında Rusça, Rumca ve Latince bilen (s. 15) İzmirlili, büyük ölçüde Avrupa'daki niversiteler örnek alınarak kurulan Drlfnn'a, İlhıyat Fakültesi Ŗubesinin açıldığı rm 21 Nisan 1340'ta (m. 1924) hoca olarak atanmıŖ ve bu fakültede yaklaşık iki buçuk yıl "hadis" ve "hadis tarihi" derslerini (s. 16), telif etmiŖ olduğu bahis konusu bu eserinden okutmuŖtur (s. 17). Dönemin meŖhur hocalarından Ŗkir Efendi'nin on yıl boyunca

\* Yrd. Doç. Dr. Sakarya Üniversitesi İlhıyat Fakültesi. eahatli@hotmail.com

<sup>1</sup> Eserin orijinal ismi *Trh-i hadis*'dir.

Yavuz Selim Camii'ndeki derslerine devam ederek ondan hadis konusunda icâzet alan (s. 18) İzmirli'nin, *Hadis Tarihi* dışında bu sahada telif ettiği *Siyer-i Celile-i Nebeviyye Mukaddimesi*, *Ahlâk ve Tasavvuf Kitaplarındaki Hadislerin Sıhhati* ve *Bin Bir Hadis* adlı üç eseri daha bulunmaktadır (s. 20).

Sayın Hatiboğlu'nun tespitlerine göre, İzmirli'nin iki cilt olarak planladığı bu eser, maalesef tamamlanamamış ve ancak birinci cilt basılıp günümüze ulaşmıştır. Eserin ismi her ne kadar *Hadis Tarihi* olsa da, aslında ele aldığı konular hem hadis tarihinin hem de hadis usûlünün bahislerini içermektedir. Bu özelliğine rağmen esere *Hadis Tarihi* denmesi, dönemin siyasi şartlarından kaynaklanan hassas dengelerin gözetilmesine bağlanmıştır. Nitekim bu dönemde, Dârülfünûn İlahiyat Fakültesinde ders kitabı olarak okutulmak üzere telif edilen, İslâmî ilimlerin hemen bütün alanlarında yazılan eserlerin sonu hep tarih ismiyle bitmektedir<sup>2</sup>. Derslerin muhtevasında ve müfredâtta önemli bir değişiklik olmamasına rağmen, kitaplardaki dini vurguyu gösteren isimlerin bir anlamda kamufle edilip, hiç olmazsa kültürel bir değer olarak "tarih" adı altında, onların ders kitabı olarak okutulmasını amaçlayan bu düşünce, her halde büyük oranda gerçekleşmiştir. "Bu nedenle İzmirli, hadis usûlü, hadis ilimleri ve hadis tarihini birbirinden bağımsız alanlar olarak görmemiştir. Hatta o, hadisi, ilimler tasnifi içerisinde bir yerde gördüğü gibi, diğer İslâmî ilimleri de hadisten istifade etmeleri yönü ile hadis tarihinin bir parçası olarak telakki etmektedir. Hadis ilimlerine de "tarih" nokta-i nazarından bakmasının bir sonucu olarak sadece hadis eserlerine değil, hadislerle yer veren diğer eserlere de temas etmesi bu yüzdendir" (s.26).

Nâşir, daha sonra, İzmirli'den günümüze konuyla alakalı yazılan bazı eserleri zikredip, bu eserler ile İzmirli'nin eseri arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları kısaca ortaya koymuştur. Bu bağlamda Babanzâze Ahmed Na'im, İbrahim Canan, Talat Koçyiğit, Ali Osman Koçkuzu, Selman Başaran-M. Ali Sönmez ve İsmail L. Çakan'ın yazdıkları eserler, sözü edilen değerlendirmelerin örneklerini oluşturur. Öte yandan *Hadis Tarihi*'nin mümeyyiz vasıfları da Sayın Hatiboğlu'nun tatminkâr açıklamalarına konu olmuştur. Buna göre, Ebû Hanîfe'nin isminin, genelde Şâfiilerin yazdığı ve bu sahanın hâkim eserleri olan hadis usûlü kitaplarında neredeyse hiç zikredilmemesine karşın, Hanefî mezhebine bağlı olan İzmirli'nin eserinde, yaklaşık otuz aşkın yerde ondan ve yine diğer Hanefî imamlarından sıkça bahsetmesi eserin ayırıcı özelliklerindedir. Ayrıca İzmirli'nin, kitabına aldığı; hadislerin illetlerine dair konu başlıkları altında verdiği bilgiler, hadis hocası ve talebesinin rivayet sırasında dikkat etmesi gereken hususlar, imlâ usûlü, Şî'a ve hadis usûlü konusundaki bölümler, onu diğer eserlerden ayıran farklı ve aynı zamanda üstün yönleridir.

Sayın Hatiboğlu, eserin orijinalindeki sıralamaya bağlı kalmakla birlikte, müellifin tasarruflarını ihlal etmeyecek şekilde ve muhtevaya uygun tarzda, kendince

<sup>2</sup> "Mesela ( Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi'nin) müfredâtında tefsir tarihi, kelâm tarihi, fıkıh tarihi, tasavvuf tarihi ve İslâm dîni tarihi gibi dersler yer almakta idi ve İzmirli'ye yakın tarihlerde (*Hadis Tarihi*, İstanbul 1340), Mehmet Ali Aynî, *Tasavvuf Tarihi* (İstanbul 1341), Mehmed Şerâfettin (Yaltkaya), *Kelâm Tarihi* (İstanbul 1342), Bergamalı Ahmed Cevdet Bey, *Tefsir Tarihi* (İstanbul 1343), Sa'îd Bey, *Fıkıh Tarihi* (İstanbul 1340), M. Şemseddin Bey, *İslâm Dîni Tarihi* (İstanbul 1340) adlı eserleri yazmıştı. Aynı senelerde sergilenen bu ortak tavır bilinçli bir yaklaşım ürünü olmalıdır." (s. 22, dipnot:15)

eksik gördüğü bazı yeni başlıklar koyduğunu, aynı zamanda sıralamadaki yanlış numaralandırmaları tashih ettiğini ifade etmektedir. Bu haliyle *Hadis Tarihi* şu ana başlıklardan oluşmaktadır: **I.** Mukaddime: Dînî İlimlerin Tasnif ve Cem'i; **II.** Hadis İstilahlarına Dair Kısa Bilgiler; **III.** Sıhhat ve Hüküm Açısından Hadislerin Taksimi; **IV.** Kabul ve Red Açısından Râvî ve Rivâyet; **V.** Merdûd (Zayıf) Haberin Kısımları; **VI.** İsnâdın Durumu İtibariyle Hadislerin Taksimi; **VII.** Râvî Hakkında Bilinmesi Gereken Hususlar; **VIII.** İmâmiyye Şî'asının Hadis Anlayışı; **IX.** Hadis Kaynakları; **X.** Kütüb-i Ricâl; **XI.** Muhaddislerin Mezhepleri; **XII.** Târîh-i Hadîs

*Hadis Tarihi*, Latin harflerine, sadeleştirme yapılmaksızın aslına sâdik kalınarak aktarılıp, neşre hazırlanmıştır. Nâşir, bunun gerekçeleri olarak şu argümanları ileri sürmektedir: "Osmanlı-Türk ilim geleneği açısından önemli bir yer işgal eden bu tür eserlerin doğrudan doğruya sadeleştirilerek yeni harflere aktarılması, kanaatimizce müellifin ifade ve fikirlerine müdahale ile neticelenip, mukayeseyi de imkansız hale getireceğinden biz böyle bir yola başvurmadık. Kaldı ki, Cumhûriyet'in ilânından hemen sonra yazılan bir eserin, gerek Türkçe gerekse hadis istilahlarını çevirisindeki başarılı ilim ehlinin ve özellikle hadis tahsili ile meşgul olanların ufkunu açacak niteliktedir" (s. 34).

Nâşirin giriş bölümünde verdiği ve yukarıda ana hatlarıyla özetlediğimiz bu doyurucu bilgi ve analizlerin yanında, neşre hazırlanan esas bölümde göze çarpan bazı hatalar ve eksiklikler bulunmaktadır. Bunlar; **a)** metin okuma veya bilgi hataları, **b)** CD kullanımından kaynaklanan olumsuzluklar, **c)** kaynak tespitindeki problemler **d)** Arapça metinlerin nâşir tarafından yapılan tercümelerindeki hatalar olarak dört başlık halinde toplanabilir:

**a)** Latinize edilen bu metin, tarafımızdan Osmanlıca orijinal metni ile karşılaştırılmadığından, okuma ve bilgi hatalarının nâşirden mi yoksa Osmanlıca metinden mi kaynaklandığı tespit edilememekle birlikte, göze çarpan bazı okuma hataları bulunmaktadır. Söz konusu hatalar Osmanlıca nüshada bu şekilde yazılmış olsalar bile, nâşir tarafından bunlara işaret edilip doğru şekli verilmeliydi.

Bu hatalardan bazıları şunlardır: s. 86, prg. 3'deki Seleme ismi Sâlim olmalı; s. 102, prg. 2'deki "metrûk, yani zâhiren adl olan..." şeklinde başlayıp tarifi verilen istilah "metrûk"ün değil "mestûr"un tanımıdır; s. 115, prg. 2'deki Amr b. el-Hakem, Ömer b. el-Hakem<sup>3</sup> olmalı; s. 116 son paragraftaki İbn Salâh, İbnü's-Salâh olmalı, nitekim s. 196, dipnot:502'de bu isim doğru yazılmış; s. 123, prg. 2'deki "inkitâ' ifade edecek", herhalde "inkitâ'ı izâle edecek" olmalı; s. 126'daki Bûsr b. Abdullah, Bûsr b. Ubeydullah<sup>4</sup> olmalı; s. 127, dipnot:259'daki "muhtelik" kelimesi "muhtelak" okunmalı; s. 154, prg. 2'deki "me'âni-i münkâde" herhalde "me'âni-i münâkaz(d)a [veya mütenâkızal]" olmalı; s. 154, prg. 6'daki İbnü's-Seyyid el-Batalyevsî, İbnü's-Sîd el-Batalyevsî okunmalı; s. 157, prg. 1'deki "develeri 'âret eylemişlerdi", "develeri gâret eylemişlerdi" olmalı; s. 174, dipnot:441'deki Abbâs b. Ya'kûb el-Esedî, Abbâd b. Ya'kûb el-Esedî olmalı; s. 206, prg. 3'deki "imtinâ' etmek", "imtinâ' etmemek" olmalı. Aynı sayfanın 542 nolu dipnotunda ikinci Ebû Müslim el-Havlânî, verilen Arapça

<sup>3</sup> Bk. Buhârî, *Savm* 32 (II, 236)

<sup>4</sup> Bk. Müslim, *Cenâiz* 97, 98 (II, 668)

metne göre Avf b. Müslim olmalı; s. 207, prg. 2'deki "ismâ'da şeyhten ismâ' ettiği" ifadesi "ismâ'da şeyhten istimâ' ettiği" olmalı; s. 210'da üç defa ve s. 214'de bir defa "tazyîb" olarak yazılan ıstılah "tazbîb"<sup>5</sup> şeklinde yazılmalı; s. 210, dipnot:550'deki "tahkîk", "tahvîk"<sup>6</sup> olmalı. Değişik yerlerde (mesela s. 231, 243, 246, 275) خوارزمي "Havârizimî" olarak yazılan kelime "Hârizmî" veya daha çok tarihçilerin tercih ettiği şekliyle "Hârezmî" olmalı<sup>7</sup>. Bilindiği gibi aslı Farsça olan böyle kelimelerde "vâv" okunmamaktadır. Nitekim nâşir s. 282'de geçen istekli anlamına gelen حواشگر "hâhişger" kelimesini doğru yazmıştır. Önceki gibi yazılacak olsaydı bu kelimeyi de yanlış şekliyle "havâhişger" yazmalıydı; s. 274'ün son satırındaki "şedîdü'n-nazâra" "şedîdü'n-nekâra" olmalı.<sup>8</sup>

**b)** Neşirde dikkati çeken önemli eksikliklerden birisi, hadislerin tahririnde CD'lerin esas alınmasıdır. Nâşir buna gerekçe olarak CD'lerin kullanımının gittikçe yaygınlaşmasını (s. 34) göstermektedir. Ancak CD'ler hazırlanırken ilgili kitaplar "okuyucu"ya okutulmakta ve bu esnada bazı harfler veya kelimeler CD'ye yanlış geçebilmektedir. Nitekim CD'lerdeki hadislerle bunların hazırlanmasında esas alınan kitaplardaki hadislerin metinleri mukayese edildiğinde, bazılarında lafız farklılıklarının olduğu erbabinca malumdur. Ayrıca CD'lere kitabın sadece metni geçirildiği için, bundan istifade eden okuyucu tahkikli eserlerdeki ilave bilgilerden mahrum kalmaktadır. Bunun en çarpıcı misallerinden birisi Sayın Hatiboğlu'nun söz konusu tenkitli neşirinde görülmektedir. Nâşir, İzmirli'nin "musahhaf ve muharref" konu başlığında zikrettiği hadis örneklerinden "Peygamber sallallâhu aleyhi ve selem mescitte bir oda edindi"<sup>9</sup> hadisindeki احتجر "ihtecera (oda edindi)" kelimesinin yanlışlıkla احتجم "ihteceme (kan aldırıldı)" şeklinde okunduğu bilgisini verdikten sonra, dipnotta, ikinci rivayeti hadis kaynaklarında tespit edemediğini (s. 168, dipnot:424) ifade etmektedir. Ne var ki, Hz. Peygamber'in mescitte oda edindiğine dair hadislerin kaynakları arasında gösterdiği bir önceki dipnotta verilen Müslim'in *et-Temyîz*'inin ilgili sayfasına (s. 187) bakıldığında, احتجم "ihteceme (kan aldırıldı)" rivayetinin Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde geçtiği belirtilmektedir. Anılan rivayet şöyledir: "Abdullah (b. Ahmed b. Hanbel)-Babası (Ahmed b. Hanbel)-İshak b. İsmâ-İbn Lehî'a: İbn Lehî'a şöyle dedi: Bana Musa b. Ukbe, Büsr b. Sa'îd, o da Zeyd b. Sâbit'ten rivayetle şu bilgiyi yazdı: "Rasûlullah sallallâhu aleyhi ve selem mescitte kan aldırıldı. İshak b. İsmâ şöyle dedi: Ben İbn Lehî'a'ya, Peygamber kendi evinin mescidinde mi (kan aldırıldı), diye sordum, hayır, Rasûl'ün sallallâhu aleyhi ve selem mescidinde, cevabını verdi."<sup>10</sup> Eğer nâşir Müslim'in *et-Temyîz*'inin CD'sinden değil matbu eserinden yararlanmış olsaydı, bizzat kendisinin kaynak gösterdiği bu kitabın dipnotunda, bulamadığını söylediği rivayetin Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde geçtiğini görecekti.

<sup>5</sup> *Tazbîb*: Naklen sâbit olsa(lar) da lafzen veya mânen yanlış olduğu zannedilen kelime veya kelimelerin üzerine, başı "Sâd" harfine benzeyen bir çizgi çizmek. Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, İstanbul 1987, s. 151

<sup>6</sup> *Tahvîk*: (Fazla veya yanlış olduğu için) yazıdan çıkarılmak istenen kelime yahut ibarenin başı ve sonuna yarım çember (bir nevi parantez) çizmek. Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, s. 148

<sup>7</sup> Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi'nde bu kelime "hârizm" şeklinde okunmuş. Bk. DİA, XVI, 217 vd.

<sup>8</sup> Krş. Şah Veliyyullâh, *Huccetullâhi'l-bâliğa* (nşr. Muhammed Şerîf Sükker), Beyrut 1413/1992, I, 390

<sup>9</sup> Buhârî, *Ezan* 81 (I, 178); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V, 182

<sup>10</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V, 185



CD'lerin neşirde esas alınmasının doğurduğu ikinci önemli handikap, hadislerin kaynaklarının gösterilmesinde ortaya çıkmaktadır. Zira, İslâmî ilimlerin diğer bazı sahalarında nisbeten farklı uygulamalar olsa da, özellikle hadis alanında yapılan akademik çalışmalarda, hadislerin kaynak olarak gösteriminde *Concordance*'in metodu esas alınmaktadır. Hadislerin Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inin dışındaki kaynakları için, kitap ismi (ana bölüm) ile bâb veya ana bölümün müteselsil hadis numarasının gösterilmesi yerleşik olan uygulamadır. Bunun yanı sıra cilt ve sayfa numarasının gösterilmesi ise, aynı baskı elinde bulunup hadisi tahkik etmek isteyen okuyucuya veya araştırmacıya kolaylık sağlamak maksadına yöneliktir. Ancak, okuyucunun elinde aynı eserin farklı baskısı bulunduğu durumda, sadece cilt ve sayfa gösterildiğinde, ilgili hadise ulaşmak çok zor olmakta ve büyük miktarda zaman kaybına yol açmaktadır. Bu bakımdan nâşir, yerleşik uygulamayı esas alarak hadislerin kaynaklarını gösterseydi, daha isabetli olurdu.

**c)** İzmirli'nin *Hadis Tarihi*'nde zikrettiği bazı bilgilerin kaynakları nâşir tarafından verilirken hangi ölçütün kullanıldığı da tam belirgin değildir. Yani nâşir, "kaynakların tespiti sırasında, eserde geçen iktibasların nerelerde yer aldığı, sözü edilen kaynaklarda bulunup bulunmadığı, nakil sırasında metne sâdik kalınıp kalınmadığı gibi hususların cevabı verilmeye çalışılmıştır" dese de (s. 35), neşirde yer yer bu ifadelerini nakzeden örnekler göze çarpmaktadır. Sözelimi İzmirli'nin Suyûtî'ye atfen yaptığı bir alıntının kaynağı olarak Zürcânî'nin *Menâhilü'l-irfân*'ı gösterilmektedir (s. 59, dipnot:67). Halbuki eserin ileriki sayfalarında İzmirli'nin açıkça ismini verdiği üzere (s. 61), bu alıntılar Suyûtî'nin *el-İtkân* adlı eserinden yapılmaktadır. Nitekim *el-İtkân*'nın fihristi hızlıca gözden geçirildiğinde Suyûtî'nin "Kur'ân'ın ve onun sûrelerinin isimleri bilgisi" başlığı ile yirmi yedinci nev' olarak zikrettiği bölümde<sup>11</sup> İzmirli'nin verdiği bilgi bulunmaktadır. Ancak her nedense nâşir, bu ilk el kaynağı göstermek yerine, hayli muahhar olan Zürcânî'nin eserine referansta bulunmuştur. Keza pek çok yerde İzmirli, İbnü's-Salâh'ın hadis usûlü eseri *Ulûmu'l-hadîs*'ten alıntılar yapmasına karşın (mesela s. 103, 127, 219) nâşir tarafından anılan müellifin kendi eseri değil, başka kaynaklara atıfta bulunulmuştur. Aynı durum, 'Irâkî'nin (s. 166) eseri için de geçerlidir. Daha başkaları olmakla birlikte, burada örnek olarak zikredilen Sayın Hatiboğlu'nun bu tür uygulamalarının, daha titiz ve dakik davranmamaktan kaynaklandığı düşünülebilir. Zira Sayın Hatiboğlu'nun yukarıdaki örneklerde zikredilen ve her biri birkaç farklı tahkikle müteaddit defalar basılmış eserlere ulaşamadığını düşünmek mümkün değildir.

**d)** Eserdeki Arapça metinlerin nâşir tarafından yapılan çevirilerinde görülen bazı tercüme hataları şunlardır:

1. "Peygamber sallallâhu aleyhi ve sellem ellerini sadece namaza başlarken kaldırırdı, daha sonra da namazı iade etmezdi" (s. 86, prg. 2). Doğru tercüme şöyle olmalı: "Peygamber sallallâhu aleyhi ve sellem ellerini sadece namaza başlarken (iftitah tekbirinde) kaldırır, daha sonra tekrar kaldırmazdı."

2. "Ebû Hureyre Allah Resûlü'nün kendisini ramazan sadakalarına vekil tayin ettiğini söylemiştir" (s. 94, prg. 3). Doğru tercüme şöyle olmalı: "Ebû Hureyre şöyle

<sup>11</sup> Bk. Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, İstanbul 1398/1978, I, 69.

dedi: Allah Rasûlü sallallâhu aleyhi ve sellem beni Ramazan (da toplanan) zekatı korumakla görevlendirdi. " Söz konusu hadisin verilen Arapça metni بركة رمضان "bi zekâti ramadân" değil بركة رمضان "bi hıfzı zekâti ramadân" olmalı. Nitekim hadisin kaynak olarak gösterilen Buhârî metinleri<sup>12</sup> bu şekildedir.

3. "Bana zekat olarak, arpa ve buğday yerine elbise ve giysi getiriniz. Bu tür şeyleri getirmeniz daha iyidir, ayrıca bu Peygamber sallallâhu aleyhi ve sellem için de daha hayırlıdır" (s. 96, dipnot:165). Doğru tercüme şöyle olmalı: "Bana zekat malı olarak arpa ve buğday yerine hamıs ve lebîs denilen giysilerden getirin. Bunu yapmanız hem sizin için daha kolay hem de Medîne'deki Nebî sallallâhu aleyhi ve sellem için daha hayırlıdır/faydalıdır. "

4. "Peygamber sallallâhu aleyhi ve sellem sabah namazında el-Mü'minûn sûresini okumuş ve Mûsâ ve Hârûn'dan söz eden ayetlere gelince kendisini bir hüznü kaplamış ve bunun üzerine rukûya gitmiştir" (s. 96, prg. 1). Doğru tercüme şöyle olmalı: "Peygamber sallallâhu aleyhi ve sellem sabah namazında el-Mü'minûn sûresini okudu. Mûsâ ve Hârûn'dan söz eden ayetlere gelince kendisini öksürük tuttu ve bunun üzerine rukûya gitti. "

5. "Kim ümmetime kırk hadis ezberletirse..." (s. 97, prg. 1). Doğru tercüme şöyle olmalı: "Kim ümmetim için kırk hadis korursa/muhafaza ederse..."

6. "Hastalık bulaşması yoktur, karın kurdu yoktur, teşe'üm, baykuş yoktur (s. 113, prg. 3). Doğru tercüme hadisteki sıralama esas alınarak ve eksikler ilave edilerek şöyle olmalı: "Hastalık bulaşması yoktur, uğursuzluk yoktur, baykuş yoktur, karın kurdu yoktur, gulyabânî yoktur. " Bu hadisin s. 158'de verilen tercümesi, yine aynı sayfadaki Arapça metne göre şöyle olmalı: "Hastalık bulaşması yoktur, baykuş yoktur, karın kurdu yoktur, gulyabânî yoktur. " Keza s. 219'daki tercümesi de şu şekilde olmalı: "Hastalık bulaşması yoktur, uğursuzluk yoktur. "

7. "Kim isnâd ederse sana havale etmiştir, kim de irsâl ederse seni külfette bırakmış demektir" (s. 118, prg. 3). Doğru tercüme şöyle olmalı: "Müsned rivayette bulunan (hadisin güvenilirliği hakkındaki hükmü) sana bırakmış, mürsel rivayet eden ise, (hadisin güvenilir olduğunda) senin için kefil olmuş demektir. "

8. "Kim, yalan olduğunu düşündüğü bir sözü başkasına anlatırsa o yalancılardan birisidir (s. 133, prg. 3). Doğru tercüme şöyle olmalı: "Kim, yalan olduğunu düşündüğü bir sözü bendendir diyerek/benden olmak üzere naklederse o yalancılardan birisidir. "

9. "Her peygamberin bir dostu vardır..."(s. 130, prg. 5). Doğru tercüme şöyle olmalı: "Her peygamberin kendi ümmetinden bir dostu vardır..."

10. "Sirke ve yağ ne güzel bir azıktır" (s. 137, prg. 4). Doğru tercüme şöyle olmalı: "Sirke ve zeytin yağı ne güzel bir azıktır. "

11. "Hiçbir ev yoktur ki sahibi onun kapısında beş kere durmasın" (s. 139, prg. 5). Doğru tercüme şöyle olmalı: "Hiçbir ev yoktur ki, bir melek her gün beş defa onun kapısında durmamış olsun. "

<sup>12</sup> Bk. Buhârî, *Vekâlet* 10 (III, 62); *Bed'ü'l-halk* 11 (IV, 92); *Fedâilü'l-Kur'ân* 10 (VI, 104)

12. "Kim, fıkihtan bir mes'ele öğrenirse onun için şöyle şöyledir" (s. 139, prg. 6). Doğru tercüme şöyle olmalı: "Kim, fıkihtan bir mesele öğrenirse onun için şu kadar (sevap) vardır. "

13. "Bu söz bahsi geçen üç alana ait olup, nakledenlerin âdil olmaması ve kıssacıların yaptığı ilaveler sebebi ile güvenilir olmayanlar hakkındadır. Melâhim kitaplarına gelince, onların tamamı bu niteliktedir; meydana gelen melâhim (savaşlar) ve olması beklenen fitnelerin anlatıldığı çok az sayıda sahih hadis vardır" (s. 141, dipnot:310). Doğru tercüme şöyle olmalı: "(Ahmed b. Hanbel'in) bu sözü şöyle yorumlanabilir: Bununla kastedilen, yazarlarının kötü durumu, râvîlerinin âdil olmaması ve kıssacıların ilaveler yapması sebebiyle kendilerine itimat edilmeyen ve sıhhati-ne/sağlamlığına güvenilmeyen bu üç konuya hasredilmiş kitaplardır. Melâhim kitaplarına gelince, onların tamamı bu niteliktedir. Gerçekleşmesi beklenen savaşlar ve fitnelerin anlatılması konusunda; Hz. Peygamber'e makbul tariklerle ve açık sağlam yollarla muttasıl olarak isnâd edilen çok az sayıda sahih rivâyet vardır. " Bu tercüme nâşirin kaynak olarak gösterdiği Hatîb el-Bağdâdî'nin eseri<sup>13</sup> esas alınarak düzeltilmiştir. Zira, alıntının verilen Arapça metninde orijinaline göre eksiklikler ve yazım hataları bulunmaktadır. Bununla birlikte tercüme, nâşirin verdiği metin esas alınsa da hatadan sâlim değildir.

14. "Allah sizden câhiliyyenin kusurlarını giderdi" (s. 150). Doğru tercüme şöyle olmalı: "Allah sizden câhiliyyenin kibirini/gururunu/böbürlenmesini giderdi" Nâşirin عُبَيْةُ الْجَاهِلِيَّةِ "aybete'l-cahiliyye" yazıp "kusur" olarak tercüme ettiği kelime gösterilen kaynaklarda "kibir, gurur, böbürlenme" anlamlarına gelen عُبَيْةُ الْجَاهِلِيَّةِ "ubiyete'l-câhiliyye"<sup>14</sup> veya عُبَيْةُ الْجَاهِلِيَّةِ "ubbiyyete'l-câhiliyye"<sup>15</sup> şeklinde geçmektedir. Zaten nâşirin bu kelimenin okunuşuna dair düştüğü aynı sayfadaki 350 nolu Arapça dipnotta, kelimenin bizim verdiğimiz şekillerde okunduğu belirtilmektedir.

15. "Kıyamet günü yüksek bir yerden (tepeden) aşağı doğru geliriz..." (s. 155, dipnot:365). Doğru tercüme şöyle olmalı: "Kıyamet günü biz bir tepenin üzerine geleceğiz..."

16. s. 158, dipnot:378'de verilen hadisin tercümesinde "Allah Yahudilerin belasını versin" kısmı tercüme edilmemiş.

17. "Peygamber sallallâhu aleyhi ve selem mescitte bir oda edindi, yani üzerinde namaz kıldığı hasır ve benzeri şeylerin bulunduğu bir oda edindi" (s. 168, prg. 4). Doğru tercüme şöyle olmalı: "Peygamber sallallâhu aleyhi ve selem mescitte bir oda edindi, yani, (duvarı) hasır veya benzeriyle bölünerek yapılmış içinde namaz kıldığı bir oda edindi. "

18. "Kâdî İyâz bu kararına gerekçe olarak, uygun olmayan manaların hadislere musallat olmaması..." (s. 169, dipnot:427). Doğru tercüme şöyle olmalı: "Kâdî İyâz bu kararına gerekçe olarak, bu işi iyi bilmeyenlerin (mana ile hadis rivayetine) yeltenmelerine engel olmak..."

<sup>13</sup> Hatîb, *el-Câmi' li ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*, (nşr. Mahmûd et-Tahhân), Riyad 1403/1983, II, 162

<sup>14</sup> Tirmizî, *Tefsîr* 50 (3270)

<sup>15</sup> Ebû Dâvud, *Edeb* 120 (5116)

19. "Vâh yazık sana! Bu nasihattir, gıybet değildir" (s. 202, prg. 3). Doğru tercüme şöyle olmalı: "Vâh yazık sana. Bu kişinin iyiliğini istemenin/kişiye karşı samimiyetin gereğidir, gıybet değildir. " Nasihat kelimesi Türkçe'de öğüt vermek anlamında kullanıldığı için bu kelimeyi aynen ifade etmek yanlış anlamaya meydan vermektedir.<sup>16</sup>

20. "Vefeyâtü'ş-şuyûh: Bu bâbta bir kitap yoktur, demek oluyor ki istiksâ tariki üzere vefeyât kitabı [türünde] eserler vardır. İbnü'z-Zübür ve İbn Kâni'nin kitapları ve İbnü'z-Zübür üzerine Abdülazîz b. Ahmed el-Kettânî'nin zeyli gibi" (s. 262, prg. 4). Doğru tercüme şöyle olmalı: "Vefeyâtü'ş-şuyûh: Bu konuda bir kitap yoktur; yani tam bir araştırmaya dayalı/kapsamlı kitap yoktur anlamında. Yoksa İbn Zebr ve İbn Kâni'nin vefeyât kitapları ile İbn Zebr'in eseri üzerine Hâfız Abdülazîz b. Ahmed el-Kettânî'nin *Zeyl'i* türü eserler vardır". Nâşir, köşeli parantezle İzmirli'nin tercüme etmediği kısmı metne eklemiş, ancak mana, Suyûtî'nin eserinde<sup>17</sup> söylediklerinin tam tersi olmuştur.

Sonuç itibarıyla, yakın dönem kültür mirasımızın hadis tarihine ilişkin önemli bir eseri olan İzmirli'nin bu çalışmasını tenkitli neşre hazırlayan Dr. İbrahim Hatiboğlu, emek mahsulü bir ürün ortaya koymakla takdir ve tebriki hak etmiştir. Ancak, yukarıda bir kısmına temas ettiğimiz eksiklikler ve hatalar, söz konusu eserin neşre hazırlanması esnasında bazı hususların gözden kaçtığını ortaya koymaktadır. Özellikle Arapça metinlerin tercümelerinde bu husus daha belirgindir. Bu nedenle İslâmî ilimlerde mesai harcayan akademisyenlerin çalışmalarında, daha titiz, dakik ve teennîli olmaları, hem kendileri hem de ülkemizde bu alanda yapılan çalışmaların kalitesi açısından müspet ve güven veren bakışa zemin hazırlayacaktır.

<sup>16</sup> *Nasihât* kelimesinin hadislerde hangi anlamlarda kullanıldığı hakkında bk. Mehmet Görmez, "Hz. *Peygamber'in Bir Hadis-i Şerifinde Bir Din Tanımı*", *Diyanet İlmî Dergi*, *Peygamberimiz Hz. Muhammed –Özel sayı-* Ankara 2000, ss. 331-339

<sup>17</sup> Bk. Suyûtî, *Tedribü'r-râvî*, (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatif), Beyrut 1409/1988, II, 350

## İMAM BUHÂRÎ'NİN KAYIP KİTAPLARI

Ahmet Tahir DAYHAN\*\*

Uzun bir süre önce tamamladığımız "Buhârî'ye Yöneltilen Bazı Tenkitler" isimli yüksek lisans tezimizin İmam Buhârî'nin mellefâtını konu eden kısmını yazarken, eserleri arasında bugün elde bulunmayan ya da yeri bilinmeyen bazı isimlerle karşılaşmış; bir kısmının yazma nüshalarının hâlâ mevcut olabileceği ihtimâli karşıısında meraka kapılmış ve heyecanlanmıştık.

O günden beri; İmam Buhârî'nin, kaynaklarda otuzaltı kadarının isminden bahsedilen<sup>1</sup> ve yarısından fazlasına hiç tesâdüf edilmemiş kitaplarından *altısının*, meçhul bir kütüphane rafında ve metruk bir durumda keşfedilmeyi beklediğini mit etmekte; bu ümidimizi, kitap dünyasına emek vermiş ilim çevreleriyle de paylaşmak gerektiğini düşünmekteyiz.

Aşağıdaki yazı, kayıp kitaplarla ilgili ulaşılabildiğimiz ipuçlarından, edinebildiğimiz ad ve adreslerden bahsetmektedir.

Hind Alt-Kıtası'nın hadisi ve tarihi âlimi *Ebu'l-Hüdâ Muhammed b. Abdi's-Selâm el-Mbârekprî* (. 1342/1924)'nin,<sup>2</sup> "*Sret'l-İmâmi'l-Buhârî*" adıyla Urduca aslından Arapça'ya tercüme edilen 480 sahifelik eserinin, İmam Buhârî'ye ait yirmidört kitabın kısa açıklamalarla tanıtımına ayrılan bölümüne,<sup>3</sup> Delhi-Rahmâniyye Dâru'l-Hadıs'ı müderrisi ve aynı zamanda müellifin oğlu *Ubeydullah er-Rahmânî*<sup>4</sup> tarafından ilâve edilen bir dizi dipnot dikkat çekmektedir. Rahmânî'nin, İmam Buhârî'nin altı eseriyle ilgili olarak babasının verdiği isimlere düştüğü notlar ve bunlara dâir elde edebildiğimiz bilgiler şöyledir:

\* İlk neşrinde vâki olan bazı aksaklıklar dolayısıyla bu yazı tekrar yayımlanmaktadır. (marife)

\*\* Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. dayhan@excite.com

<sup>1</sup> Bu kitapların isim ve râvileri için bkz. İbnü'n-Nedîm, Muhammed b. İshâk, *el-Fihrist*, Leipzig 1871, s. 230; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Znn*, İstanbul 1943, II/1087; el-Askalânî, Ali b. Hacer, *Hedy's-Sârî Mukaddimetü Fetih'l-Bârî*, Kahire 1986, s. 516-517; a. g. y. , *Tağliku't-Ta'lik alâ Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut 1985, V/435-437; Abd'l-Hâlık, Abd'l-anî, *el-İmâmü'l-Buhârî ve Sahîhih*, Cidde 1985, s. 149-154; el-A'zamî, Muhammed Mustafa, "Buhârî", *DîA*, İstanbul 1992, VI/371; Sandıkçı, S. Kemal, *Sahîh-i Buhârî zerine Yapılan alışmalar*, Ankara 1991, s. 13-20.

<sup>2</sup> Bu isim, 1353/1935'de vefat eden Tirmizî şârihi Ebu'l-Ulâ Abdurrahmân b. Abdi'r-Rahîm el-Mbârekprî ile karıştırılmamalıdır. Ehl-i Hadis Ekolü'ne mensup bulunan iki âlim de aynı hocaya; Hindistan'ın meşhur muhad-disi ve ekolün kurucusu Miyân Sâhib Seyyid Nezîr Hüseyin ed-Dehlevî (. 1902)'ye talebelik etmişlerdir.

<sup>3</sup> el-Mbârekprî, el-Allâme eş-Şeyh Abd's-Selâm, *Sret'l-İmâmi'l-Buhârî*, (neşr. İdâret'l-Bhsi'l-İslâmiyyeti ve'd-Da'veti ve'l-İftâ bi'l-Câmiati's-Selefiyye, Benaras/Hindistan), Bombay 1987, II. Baskı, s. 146-157.

<sup>4</sup> Bu zat, eseri neşreden el-Câmiatü's-Selefiyye adlı kurumun (1963) kurucusudur.

## I. EL-CÂMIU'S-SAĞİR

كانت توجد له نسخة قلمية بخط الحافظ ابن حجر في مكتبة المخطوطات بدار العلوم في ألمانيا إلى الحرب العالمية الثانية.

"el-Câmiu's-Sağîr'in İbn Hacer hattıyla yazma bir nüshası, II. Dünya Savaşı'na kadar *Almanya İlimler Akademisi Yazma Eserler Kütüphanesi*'nde bulunuyordu."<sup>5</sup>

Eserin, İmam Buhârî'nin elde mevcut müellefâtından olduğunu daha önce Kâtip Çelebi kaydetmiştir.<sup>6</sup>

Ayrıca Ürdün Krâliyeti'ne bağlı bir kurum tarafından 1986'dan bu yana Amman'da neşredilmekte olan ve dünyanın 431 seçkin kütüphanesini içine alan toplu yazmalar kataloğunun hadisle ilgili ciltlerinde de bu esere rastlamaktayız.<sup>7</sup> Katalogda el-Câmiu's-Sağîr'in bulunduğu iki kütüphane şöyle verilmektedir:

Karl Marx / Leipzig, 10 [no. 80].

Hızânetü Tamgrût (تمكروت) / Warzâzât (ورزازات), 2/177, [no. 2980]; 3 cüz; mecmua içinde.<sup>8</sup>

Bu adresten; Ubeydullah er-Rahmânî'nin varlığından bahsettiği kütüphanenin, eski *Doğu Almanya'nın Leipzig şehrindeki Karl Marx Kütüphanesi* olması ihtimali ortaya çıkmaktadır. Hadisle ilgili yazma eserleri içeren ciltlerin sonunda, katalogda adı geçen kütüphanelerin fihristleri tanıtılmaktadır ki, "Karl Marx / Leipzig" hakkında şunları okuyoruz:

Alman İlimler Akademisi Kütüphanesi / Doğu Almanya. "Alman İlimler Akademisi Kütüphanesi'ndeki nâdir ya da mevcut yazma eserler fihristi (h. 1383 / m. 1963, Arapça)"nden seçmeler.<sup>9</sup>

Adı geçen kütüphane fihristinin 1963'te neşredilmiş olmasına karşılık Rahmânî'nin, eserin II. Dünya Savaşı'ndan önce orada bulunduğu dâir ifâdeleri, ya bizzat gördüğü ya da bir başka kanaldan bu habere ulaştığı izlenimini vermektedir.<sup>10</sup>

Zaferullah Daudî'nin "*Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*" isimli basılmış doktora tezinde, *Tuhfetü'l-Ahvezi Mukaddimesi*'nden sözettiği bir bölümde gözümüze çarpan şu cümleleri de kaydetmek yerinde olacaktır:

"Mübârekpûrî bu hususta bazı elyazması nüshaların Alman Kütüphanesi'nde bulunduğu bahseder. Kanaatimize göre o bu bilgiyi, bizim de elde ettiğimiz hazırlayanı belli olmayan (eski) Doğu Almanya'da Leipzig şehrindeki Karl Marx Kü-

<sup>5</sup> Sîre, s. 155.

<sup>6</sup> *Keşfü'z-Ziünün*, I/379.

<sup>7</sup> *el-Fihrisü's-Şâmil li't-Türâsi'l-Arabiyyi'l-İslâmiyyi'l-Mahtût (el-Hadisü'n-Nebeviyyü's-Şerîf ve Ulûmühü ve Ricâlüh)*, (neşr. el-Mecmeu'l-Melekî li Buhûsi'l-Hadâratil-İslâmiyye), Müessesetü Âli'l-Beyt, Amman 1991-1992, 3 cilt.

<sup>8</sup> *el-Fihris*, I/595. İkinci olarak zikredilen kütüphanenin kataloğu, 1974'de Fas/Rabat (er-Ribât)'da basılmıştır. Age., III/1935. Köşeli parantez içindeki rakamlar, el-Fihris'e kaynaklık eden orijinal katalogta kayıtlı kitaba ait sıra numaralarıdır.

<sup>9</sup> Age., III/1935.

<sup>10</sup> Müellif Ebu'l-Hüdâ, kitabının *el-Câmiu's-Sahîh*'e yazılan şerh ve ta'liklere ayırdığı 4. bölümünün sonunda şöyle demektedir: "Hâfız İbn Hacer'in kütüphanesinde bulunan İbn Huzeyme'nin Sahîh'i şimdi Almanya'dadır. Bunu bildiren fihrist, tanınmış Arap tüccarlardan biri vâsıtasıyla elimize ulaştı. Fihristi inceleyince, bazı nâdir tefsir ve hadis kitaplarının, müelliflerinin ya da talebelerinin hattıyla Almanya kütüphanesinde bulunduğu meydana çıkıyor. Aman Yarabbi! Müslümanların hazineleri Hristiyanların eline düşmüş de kadrini onlar biliyorlar." Bkz. Sîre, s. 239; 213 no'lu dipnot. Rahmânî'nin, babasının elindeki bu fihristten yararlandığı düşünülebilir.

tüphanesi'ndeki bazı Arapça eserlere ait listeden almıştır. Biz bu listeyle onun verdiği bilgileri karşılaştırdığımızda, verdiği bilgilerle bu listedeki bilgilerin tıpatıp birbirini tuttuğunu görmekteyiz. Bu liste, Almanya'daki kütüphanede pek çok nâdir elyazması nüshayı büyük zâtların yazdığını belirtmektedir. Bununla birlikte, bugünlerde Batı bibliyografyalarında bu eserlerle ilgili bir bilgiye henüz rastlanabilmiş değildir."<sup>11</sup>

Müstensih isimlerini de vermesi sebebiyle, Rahmânî'nin de aynı fihriste istinâd edip etmediğini kesin olarak bilmiyoruz.

## 2. EL-MEBSÛT FÎ'L-HADÎS

كانت توجد له نسخة خطية كاملة مكتوبة بخط الحافظ ابن منده في مكتبة ألمانيا  
إلى الحرب العالمية الثانية.

"İbn Mende hattıyla eksiksiz yazma bir nüshası, II. Dünya Savaşı'na kadar *Almanya Kütüphanesi*'nde bulunuyordu."<sup>12</sup>

Tirmizî şârihi Mübârekpûrî, aynı bilgileri *Alman Kütüphanesi* (المكتبة الجرمنية) a-diyla vermektedir.<sup>13</sup> *el-Fihrisü's-Şâmil*'deki kütüphane adı ve numarası ise şöyledir:

Karl Marx / Leipzig, 8 [no. 48].<sup>14</sup>

## 3. ESÂMÎ'S-SAHÂBE (ESMÂÛ'S-SAHÂBE)

كانت نسخة خطية كاملة من هذا الكتاب موجودة في دار العلوم بألمانيا قبل  
الحرب العالمية الثانية

"Bu kitabın eksiksiz yazma nüshası, II. Dünya Savaşı'ndan önce *Almanya İlimler Akademisi*'nde bulunuyordu."<sup>15</sup>

"*Kitâbü Ashâbi'n-Nebî*" ismiyle İmam Buhârî'nin *et-Târîhu'l-Kebîr*'inde geçen<sup>16</sup> ve sahâbe isimlerinin sonrakilerle karıştırılmaması için te'lif edilmiş ilk eser olduğu belirtilen<sup>17</sup> bu kitabın bulunduğu yer *el-Fihrisü's-Şâmil*'de şöyle kaydedilmiştir:

Karl Marx / Leipzig, 15 [no. 20].<sup>18</sup>

<sup>11</sup> Daudi, Zaferullah, *Şâhî Veliyyullahî Dehlevî'den Günümüze Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, İstanbul 1995, s. 220-221; dipnot.

<sup>12</sup> *Sîre*, s. 152.

<sup>13</sup> Mübârekpûrî, Abdurrahmân, *Tuhfetü'l-Ahvezi bi Şerhi Câmi't-Tirmizî*, Beyrut 1990, *Mukaddime*, I/265-266.

<sup>14</sup> *el-Fihris*, III/1359.

<sup>15</sup> *Sîre*, s. 151.

<sup>16</sup> el-Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *et-Târîhu'l-Kebîr*, Diyarbakır, ts. , II/60.

<sup>17</sup> İbn Hacer, *el-İsâbe fi Temyizi's-Sahâbe*, Kahire 1972, *Mukaddime*, I/1.

<sup>18</sup> *el-Fihris*, I/189-190.

#### 4. EL-MÜSNEDÜ'L-KEBİR (ET-TEFSİRÜ'L-KEBİR)

كانت نسخة كاملة مخطوطة من المسند الكبير بخط الإمام ابن تيمية في مكتبة

المخطوطات في دار العلوم بألمانيا قبل الحرب العالمية الثانية

"el-Müsnedü'l-Kebîr'in İmâm İbn Teymiyye hattıyla eksiksiz yazma nüshası, II. Dünya Savaşı'ndan önce *Almanya İlimler Akademisi Yazma Eserler Kütüphanesi*'nde idi. "<sup>19</sup>

Aynı bilgiyi *Tuhfetü'l-Ahvezî Mukaddimesi*'nde, yukarıda geçtiği üzere *Alman Kütüphanesi* şeklinde bulmaktayız. <sup>20</sup>*el-Fihrisü's-Şâmil*'de ise bu ve bundan sonraki eserin isimleri yer almamaktadır. <sup>21</sup>

#### 5. EL-CÂMIÜ'L-KEBİR

كانت نسخة قلمية كاملة بخط الحافظ ابن كثير للجامع الكبير في مكتبة

المخطوطات في دار العلوم بألمانيا قبل الحرب العالمية الثانية. ندعو الله أن تكون

هذه المكتبة محفوظة

"el-Câmiü'l-Kebîr'in Hâfız İbn Kesîr hattıyla eksiksiz yazma nüshası, II. Dünya Savaşı'ndan önce *Almanya İlimler Akademisi Yazma Eserler Kütüphanesi*'nde idi. Bu kütüphanenin koruma altına alınmış olması için dua ediyoruz. "<sup>22</sup>

Sirâcü'd-Dîn Ömer b. el-Mulakkın (ö. 805/1402)'in *Şevâhidü't-Tavdîh* adlı el-Câmiü's-Sahîh'e yazdığı şerhde<sup>23</sup> bildirdiğine göre; İbn Sa'd İsmâil b. Ebi'l-Kâsım el-Bûşencî (ö. 536/1141), <sup>24</sup> *Kitâbü'l-Cehri bi'l-Besmele*'de İmam Buhârî'nin 100. 000 sahih hadis ihtivâ eden bir kitap tasnif ettiğini kendisinden nakleder. <sup>25</sup>Şu durumda; Ebu'l-Fadl Muhammed b. Tâhir el-Makdisî (ö. 507/1113)'nin de adından bahsettiği bu kitabın, İmam Buhârî'nin ezberlediğini bildiğimiz<sup>26</sup> 100. 000 sahih hadisi içermesi ve el-Câmiü's-Sahîh'in bu hacimli eserden derlenmiş olması ihtimal dâhilindedir. <sup>27</sup>

<sup>19</sup> *Sîre*, s. 150.

<sup>20</sup> *Tuhfetü'l-Ahvezî*, Mukaddime, I/263.

<sup>21</sup> Karl Marx 6 [25]'de İbn Ebî Âsım'a ait olduğu bildirilen bir *et-Tefsîru'l-Kebîr* kaydı vardır. Bkz. *el-Fihris*, III/1459.

<sup>22</sup> *Sîre*, s. 149.

<sup>23</sup> Sehâvî'nin haber verdiğine göre İbnü'l-Mulakkın 20 ciltlik bu şerhini, şeyhi Alâü'd-Dîn Moğultay'ın (ö. 762/1361)'in *et-Telvîh*'ini ve Kutbü'd-Dîn el-Halebî'nin (ö. 735/1334) şerhini esas alarak yazmıştır. Bkz. el-Hüseynî, Muhammed İsâm Arrâr, *İthâfî'l-Kârî bi Ma'rifeti Cühûdi ve A'mâlî'l-Ulemâi alâ Sahîhi'l-Buhârî*, Dimeşk 1987, s. 216.

<sup>24</sup> Ebû Sa'd (veya Ebû Saîd) İsmâil b. Abdi'l-Vâhid b. İsmâil b. Muhammed el-Bûşencî; Şâfiî fakîhi. Bkz. el-Hanbelî, İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zehab fi Ahbâri Men Zehab*, Beyrut, ts. , IV/112; İsmâil Paşa, Bağdatlı, *İdâhu'l-Meknûn fi'z-Zeyli alâ Keşfi'z-Zünûn*, İstanbul 1945, I/388.

<sup>25</sup> el-Aynî, Bedru'd-Dîn, *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut, ts. , I/6; *Sîre*, s. 154.

<sup>26</sup> el-Bağdâdî, Ebû Bekr el-Hatîb, *Târîhu Bağdâd ev Medineti's-Selâm*, Beyrut, ts. , II/25.

<sup>27</sup> Abdü'l-Hâlık, Abdü'l-Ganî, *Age.*, s. 151.



## 6. ET-TÂRÎHU'L-EVSAT

كانت نسخة خطية كاملة للتاريخ الأوسط توجد في المكتبة الحكومية في ألمانيا

قبل الحرب العالمية الثانية

"et-Târîhu'l-Evsat'ın eksiksiz yazma bir nüshası, II. Dünya Savaşı'ndan önce Almanya Devlet Kütüphanesi'ndeydi. " <sup>28</sup>

Bu eserin 56 varaklık çok eksik bir yazma nüshasının Bankipur, 12/32, No. 687'de bulunduğunu M. M. el-A'zamî'den,<sup>29</sup> hicrî 1325'de Allahâbad'da M. el-Ca'ferî tarafından neşredildiğini de S. Kemal Sandıkçı'dan öğreniyoruz.<sup>30</sup> *el-Fihrisü's-Şâmil*'de Hüdâbahş / Bankipur Kütüphanesi'nde yukarıda geçen numarada bulunduğu belirtilen eserin, 52 varak olduğu ve hicrî 12. asırda istinsâh edildiği kaydedilmiştir.<sup>31</sup>

Bir yanda, "Buhârî" adının şöhretine kıyasla ona ait eserlerin büyük bir kısmının bugün kaybolan kitaplar listesinde<sup>32</sup> yeralmasından kaynaklanan şüphelerimiz; diğer yanda, sözü edilen *Almanya İlimler Akademisi Yazma Eserler Kütüphanesi* ya da *Karl Marx Kütüphanesi* nerededir? hâlâ ayakta mıdır? kitapların âkıbeti nedir?... gibi cevap bekleyen sorularımız karşısında, kendisine müracaat edebileceğimizi düşündüğümüz ilk isim *ilimler tarihi* uzmanı Prof. Dr. M. Fuad Sezgin olmuştu. Konuyla ilgili sorulara cevap isteyen bir istirham mektubu göndermeyi isabetli bulduk. Ne var ki, 1996 Ekim'inde kaleme alıp Frankfurt'a elden ilettiğimiz ve hararetle cevabını beklediğimiz bu mektuptan hiçbir netice alamadık.<sup>33</sup>

İmam Buhârî'nin engin hadis birikimini, ilk üç asrın zengin rivayet tariklerini ve metin inşâsına katkı sağlayarak ihtilafı pek çok konuya farklı boyutlar kazandırabilecek yeni metinleri ihtivâ ettiğini umduğumuz bu değerli külliyâtın kâşifi olma bahtıyarlığı kime nasip olur bilinmez. Kayıp kitaplar, Almanya kütüphanelerini yakından tanıyan mütecessis araştırmacıları beklemektedir.

<sup>28</sup> *Sîre*, s. 148.

<sup>29</sup> "Buhârî", *DİA*, VI/371. Bu bilgi Fuad Sezgin'den alınmıştır. Bkz. *GAS*, I/133. Sezgin, nüshanın m. 12. y. y. 'da istinsâh edildiğini bildirmektedir.

<sup>30</sup> Sandıkçı, S. Kemal, *Age.*, s. 19; 61 no'lu dipnot.

<sup>31</sup> *el-Fihris*, I/321. Patna şehrinin batı kesiminde bulunan Bankipur (Azimâbâd) bölgesi, 18000 civarında yazma eser ihtivâ eden kütüphanesiyle ünlüdür. Bu kütüphane, The Patna Oriental Public Library veya Khuda Bakhsh Oriental Public Library adlarıyla bilinmektedir. Bkz. "Bankipur", *DİA*, V/60.

<sup>32</sup> Muhammed b. Abdî's-Selâm el-Mübârekpûrî'nin *Sîre*'sinde, bugün kayıp kitaplar listesinde olup da Almanya'nın mezkur kütüphanesinde mevcudiyeti öne sürülen dört adet Buhârî şerhine rastladık. Bunlar; Hattâbî'nin (ö. 388/998) *A'lâmü's-Süneni*, İbnü'l-Mulakkın'ın (ö. 805/1402) *Şevâhidü't-Tavdîh*'i, el-Birmâvî'nin (ö. 831/1427) *el-Lâmiu's-Sabîh*'i ve Ebû Zerr el-Halebî'nin (ö. 884/1479) *et-Tavdîh li Mübhemâti'l-Câmi's-Sahîh*'idir. Bkz. *Sîre*, s. 186, 192, 212. Bu dört şerh arasından sadece ilki, Mekke Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi tarafından 1988'de dört cilt halinde tab' edilmiştir. Muhakkik Dr. Muhammed b. Sa'd Âl Süüd'un esas aldığı sekiz ayrı elyazması arasında, Almanya'nın herhangi bir kütüphanesine kayıtlı nüsha mevcut değildir.

<sup>33</sup> Fuad Sezgin'e Institut Für Geschichte Der Arabisch-Islamischen Wissenschaften'de teslim edilen bu mektupla ilgili tafsilâtı, "dayhan. cjb. net" adresindeki web sayfamızda bulabilirsiniz.



**KUR'AN ve DİL**  
**-DİLBİLİM ve HERMENÖTİK-**  
**SEMPOZYUMU**  
**17-18 Mayıs 2001 – Van**

Ahmet ÖGKE\*

**D**isiplinler arası çalışmalar, gerek geniş kapsamlı bir projeyi ve katılımı gerektirmesi ve gerekse uygulama sırasında birtakım zorlukları da beraberinde getirmesi yüzünden olsa gerek, ülkemizde maalesef pek yaygın değildir. Kuşkusuz bunun, bilim insanlarının bizzat kendilerinden ya da ülkenin ekonomik, sosyal veya siyâsî koşullarından kaynaklanan daha başka sebepleri de vardır. Ancak, farklı bilim dallarından oluşan disiplinler arası çalışmaların sonucunda elde edilen yararlar da o derecede verimli ve ufuk açıcı olabilmektedir.

İşte bunun en güzel örneklerinden biri, 17-18 Mayıs 2001 tarihlerinde Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından Van'da düzenlenen "Kur'an ve Dil – Dilbilim ve Hermenötik– Sempozyumu"nda yaşandı. -11 yurt içi, 2 de yurt dışı- toplam 13 ayrı üniversiteden, bir araştırma merkezinden ve bir de araştırmacı-yazar olmak üzere 30 tebliğci ve müzâkerci bilim insanının katıldığı sempozyumda sunulan bildiriler, (programa alındığı halde çeşitli sebeplerle katılmayan iki bilim adamının tebliğleriyle birlikte) geçtiğimiz günlerde yayınlandı.

Katılımcılar arasında, uzmanlık alanları doğrudan Dilbilim olan bilim insanlarının yanı sıra, İlahiyat sahasında Dilbilim ve Hermenötikle uğraşan bilim adamları ve araştırmacı-yazarlar da bulunmaktaydı. Bu açıdan bakılacak olursa, iki farklı disiplinden, -hattâ Hacettepe Üni. Edebiyat Fakültesi'nden Prof. Dr. Zeynel KIRAN'ın ifâdesiyle ikiden farklı disiplinden- bilim insanlarının bir araya geldiği, görüşlerini ortaya koyma, tartışma ve fikir alış verişinde bulunma imkânı bulduğu bir ortam oluşmuş oldu. Bu bakımdan ülkemizde Dilbilim ile İlahiyat sahaslarını "Kur'an ve Dil" konusunda bir araya getiren toplantılar alanında bir ilk gerçekleşmiş oldu.

Sempozyumdan bir gün önce katılımcıların karşılanmasından başlamak üzere, Van Kalesi Gezisi ve Van Gölü'nde Gün Batımı'nın izlenmesi, Sempozyum programının başarıyla uygulanması, misâfirlerin ağırlanması, Van Gölü ve Çevresi Gezisi'nin

\*Dr. , Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. ahmetogke@hotmail.com

düzenlenmesi ve nihâyet konukların uğurlanışına kadar, büyük bir titizlik, özveri ve tam bir ekip rûhuyla çalışan, katılımcı ve dinleyicilerin samîmî takdirlerini toplayan Sempozyum Düzenleme Kurulu şu kişilerden oluşmaktadır: Prof. Dr. Yücel AŞKIN – Rektör (Onursal Başkan), Doç. Dr. Necati KARA (Başkan), Prof. Dr. Zühre ŞENTÜRK (Rektör Yard. ), Yrd. Doç. Dr. Abdurrahman HAÇKALI, Yrd. Doç. Dr. Yakup CİVELEK, Yrd. Doç. Dr. Şakir GÖZÜTOK, Yrd. Doç. Dr. Bilal KEMİKLİ, Dr. Ahmet ÖGKE, Dr. Erdal BAYKAN, Dr. Ömer KARA, Ar. Gör. H. Yusuf ACUNER, Ar. Gör. Ramazan ALTINAY. Sempozyumun Bilim Kurulu ise şu bilim insanlarından oluşmaktadır: Prof. Dr. Sadık KILIÇ, Prof. Dr. Doğan ÖZLEM, Prof. Dr. Ayşe KIRAN, Prof. Dr. Zeynel KIRAN, Prof. Dr. Zafer ÖNLER, Prof. Dr. Erdim ÖZTOKAT, Doç. Dr. Necati KARA, Doç. Dr. Hasan BOYNUKARA, Doç. Dr. Mehmet BAŞTÜRK, Yrd. Doç. Dr. Yakup CİVELEK, Yrd. Doç. Dr. Bilal KEMİKLİ, Yrd. Doç. Dr. Mustafa SARICA, Yrd. Doç. Dr. Şakir GÖZÜTOK, Dr. Erdal BAYKAN, Dr. Mehmet ÇIÇEK.

Yayınlanan 542 sayfalık sempozyum kitabı; açılış ve sunuş konuşmaları, oturumlara göre sunulan tebliğler, programa alındığı halde çeşitli sebeplerle katılmayan araştırmacıların bildirimleri, değerlendirme oturumu ve fotoğraflardan oluşan bölümleri içermektedir.

Açılış ve sunuş konuşmaları; Rektör Prof. Dr. Yücel AŞKIN'ın sunuşu, Prof. Dr. Zühre ŞENTÜRK'ün sunuşu, Dekan Vekili Prof. Dr. Bekir TİLEKLİOĞLU'nun konuşması ve Düzenleme Kurulu Başkanı Doç. Dr. Necati KARA'nın konuşmasından oluşmaktadır. Bu sunuş konuşmalarında, sempozyumun amacı, kapsamı ve önemi üzerinde düşünceler ortaya konmakta, sonraki toplantılara örnek olması dilekleri bildirilmektedir.

Oturumlara göre sunulan bildirimler ise şöyledir:

Dilbilim ve Semantik ile ilgili konuların ön plana çıktığı ve Prof. Dr. İsmail YAKIT'ın (Süleyman Demirel Üni. İlahiyat Fak. ) başkanlığında gerçekleştirilen I. oturumda ilk önce Prof. Dr. Ayşe KIRAN'ın (Hacettepe Üni. Eğitim Fak. ) "*Dil / Söz; Anlam / Sözcük*" başlıklı bildirisini yer almaktadır. İletişimde dilin mucizelerinden sayılabilecek soyut, zihinsel bir kavram olan *anlamın* oluşumunu incelediği bildirisinde KIRAN, birçok koşula bağlı olan bu oluşumu yalnız *dil* ve *söz* çerçevesinde ele almıştır. Bu oluşumu incelerken ele aldığı bütüncü de İsmet ÖZEL'in 1953-1984 yılları arasında yazdığı şiirleri kapsayan *Erbaîn* başlıklı kitabıdır. KIRAN, İsmet ÖZEL'in "Cellâdima Gülümserken Çektirdiğim Son Resmin Arkasındaki Satırlar" adlı şiirinden hareketle, Dilyetisi: Dil + Söz; Dizge, Dil ve Sözcük; Söz; Anlam/Değer ve İçerik Çözümlemesi (Anlambirimciklerin Dildeki Durumu; Anlambirimciklerin Sözde Gerçekleşmesi; - Anlambirimciklerin Aktarımı, İndirgenmesi, Dönüşümü ve Silinmesi-) başlıkları altında bir tahlil yapmaktadır. Bu çalışmada, *dilin* ve *sözün* en ele gelmez, en tartışmaya açık, "en yaramaz çocuğu" *anlamın* nesnel ve yansız bir biçimde incelenebilmesi için temel ilkeleri ve yöntemleri ortaya konmuştur.

İlk oturumda ikinci olarak Prof. Dr. Turan KOÇ (Erciyes Üni. İlahiyat Fak. ), "*Kur'an Dili Açısından Söz – Anlam İlişkisi*" başlıklı tebliğini sunmuştur. Kur'an'ın anlaşılması konusunda, *anlam* sorununun çözümüne yönelik ortaya atılmış çeşitli görüşleri / *anlam kuramlarını* kısaca verdikten sonra, bu kuramların üzerinde durduğu hususları göz önünde bulundurarak *Kur'an'ın dilini söz – anlam ilişkisi bağlamında* anlamaya çalışma denemesine giren KOÇ, bu bildirisinde önce, *zihinci (ideational) kuram, göndergeci / nesnelci kuram (referential theory)* ve *davranışçı görüşten* oluşan üç *anlam kuramını* ve bunların üstün ve zayıf noktalarını irdelemekte; bunlara göre daha derli toplu

bir açıklama getirdiği iddiâsında bulunan *kullanımbilimsel (pragmatic)* yaklaşım ile bu üç kuramı karşılaştırmaktadır. Bu kuramlardan hareketle Kur'ân'ın dilini anlamaya çalışmayı denediği kısımda ise KOÇ, Arapça'yı, tefsir ve te'vil konusunu, muhâtapların anlama gücünü, Kur'ân'ın dili kullanma tarzını, belâgat ve fesâhati, Kur'ân'ın sesli okunan, yani *kırâat* ya da *tilâvet* edilen bir *kelâm* oluşunu incelemektedir. Bu zihinsel yolculuk netîcesinde yazarın vardığı sonuç şudur: Kur'ân'ı anlamak, onun tokyekûn dünya görüşünün ne olduğunu anlamaktan geçer. Onun kullandığı dil ve üslup, bizi bu dünya görüşüne yükseltmeyi amaç edinen bir *söz*, *kelâm* ya da *hitaptır*. Dolayısıyla onun ifâdelerini, sıradan olgu ve olaylar düzeyinde kalan bir uyarıcı – tepki nedenselliği bağlamında ya da göndermede bulunduğu salt dış dünyaya ait nesne, durum ve olaylar hizâsında anlamak, bir yerde onu hiç anlamamakla aynı kapağa çıkar.

Üçüncü olarak Doç. Dr. H. Mehmet SOYSALDI (Fırat Üni. İlahiyat Fak. ), "*Kur'ân'ı Doğru Anlamada Semantik Metodun Önemi*" başlıklı bildirisini sunmuştur. Semantik Metod ve el-Kitâb Kelimesinin Semantik Analizi'nden ibâret iki ana kısımdan oluşan tebliğde SOYSALDI, önce Semantiğin Tanımı, Tarihçesi, İlgili Çalışmalar, Çeşitleri (Linguistik, Felsefî, Genel), Anlam Değişimleri, Kur'ân'ın Anlaşılmasında Semantik Metod ve Semantik Tahlil Nasıl Yapılır? konularını incelemiş; ikinci kısımda ise semantik analize bir örnek olması bakımından "el-Kitâb" kelimesini Lügat yönünden ele alarak Kur'ân-ı Kerim'de Kitâb kavramını ortaya koymuştur. Netîcede de el-Kitâb kelimesinin sözlük anlamlarının yanı sıra, Kur'ân'ın, bu kavrama kendi semantik alanı içerisinde yeni bir anlam kazandırarak "Allah tarafından Cebrâil (as. ) vâsıtıyla peygamberlerine gönderdiği ilâhî vahiy" mânâsında da kullandığı, böylece de Arap diline yeni bir kavram daha kazandırmış olduğu sonucuna varmıştır.

I. oturumun son konuşmacısı, aynı zamanda oturum başkanlığını da yürüten Prof. Dr. İsmail YAKIT, "*Semantik Analizler Işığında Kur'an'da "Reyb" ve "Yakîn" Kavramları*" konulu tebliğini sunmuştur. Semantik analiz ve etimolojik anlam bağları üzerinde birkaç örnek verdikten sonra *şüph*e ve derecelerini (Şüphe, Şekk ve Reyb), aralarındaki anlam farklılıklarını ve inceliklerini vurgulayarak anlatan YAKIT, Yakîn kavramı ve bunun dereceleri üzerinde durmuştur. Kur'an tercümelerinden verdiği değişik örneklerden hareketle YAKIT, Kur'ân'ın çoğu âyetinin, semantik analizler ışığında yeniden tercüme edilmesi gerektiği görüşündedir.

Hermenötik ve Tarihselcilik konularının yoğunlukta olduğu, Prof. Dr. Sadık KILIÇ'ın (Atatürk Üni. İlahiyat Fak. ) başkanlığındaki II. oturumda ilk olarak "*Yorumlama Tarihinin Değişim Sürecinde Hermenötik Problem*" konulu bildiriyle Yrd. Doç. Dr. M. Faik YILMAZ (Yüzüncü Yıl Üni. İlahiyat Fak. ) söz almıştır. Tarihî süreç içerisinde farklı anlamlarda ve değişik alanlarda kullanıla geldiğinden tek bir tanımla ifade edilemeyen Hermenötiği herkesin bir yönüyle ele aldığını ve ilgilendiği sahaya göre ona bir takım anlamlar yüklediğini, esâsen bu kompleks yapının bu şekilde algılanmasının Hermenötiğin doğasından kaynaklandığını vurgulayan YILMAZ, ilk ortaya çıkışından günümüze kadar hermenötiğin geçirdiği süreçte bir yolculuğa çıkmaktadır.

II. oturumun ikinci tebliğini, "*Kur'an ve Tarihselci Yorum*" başlığıyla Prof. Dr. Mehmet PAÇACI (Ankara Üni. İlahiyat Fak. ) sunmuştur. Kur'ân-ı Kerim'in M. S. VII. yy. 'da Arap yarımadasının Hicaz bölgesinde Resûlullah'a vahyedilen bir hitap olduğunu, onun da bu sözü topluma aktardığını, dolayısıyla burada belli bir *yere* ve belli bir *zamana* atıf söz konusu olduğunu belirterek sözlerine başlayan PAÇACI, Kur'ân'ın tarihselci yaklaşımlar açısından durumunu irdelemiştir. PAÇACI'ya göre *doğru yorum*, temel referans kaynaklarını kullanarak ve bir *gelenek* içerisinde kalarak -bu gelenek,

modern durumu da içermektedir- insanların, toplumun *gerçek* problemlerini çözebilecek doğru hükümler ve çözümler üretmektir.

Bu oturumda son olarak Yrd. Doç. Dr. Ahmet İNAN (Dicle Üni. İlahiyat Fak. ) "*Hermenötik'in Anlam Dünyamızdaki Tekâbülleri: Mânâ, Te'vil ve Tefsir*" başlıklı bildirisini sunmuştur. Esâsen Hristiyan - Batı geleneğinin bir yöntemi olarak *Hermenötik* ile İslâm'daki Tefsir geleneği arasında analogiler yapmayı amaçlayan İNAN, bu tebliğinde, *Tefsir* kavramı ile birlikte onunla birinci dereceden illet bağlarına sahip *mânâ* ve *te'vil* kavramlarını da ele alarak bu üç kavram ile *Hermenötik* arasındaki kesişme noktalarını ve benzerlikleri bulmaya çalışmıştır. Netîcede ise *Hermenötik* ile Tefsir geleneği arasındaki benzerliklerin, her ikisinin aynı şeyler olduğunu belirtmeye yetecek oranda değilse de iki anlam dünyası arasında köprü kurmaya yetecek düzeyde olduğu sonucuna ulaşmıştır.

Yine *Hermenötik* ve Tarihsevcilik konularının ağırlıkta olduğu III. oturum, Prof. Dr. Turan KOÇ'un başkanlığında gerçekleştirilmiştir. "*Dil ve İnsanın Tarihselliği Bağlamında Dînî Metin*" konulu tebliğinde Prof. Dr. Sadık KILIÇ (Atatürk Üni. İlahiyat Fak. ), dil ile insanın tarihsel iki olgu olduğunu vurgulayarak, bunlara dayanan metnin *yorum* yöntemi üzerine bazı düşüncelerini ortaya koymuştur. Dil, insan, tarihsellik ve metn (nas) kavramlarını tanımladıktan sonra KILIÇ, metn – tarih etkileşiminin zorunluluğu, kültürel nesnellik, ilk anlam ve değişimi konuları üzerinde durmuştur. Kendisinin, tarihselci çizgide yer alan bir kişi olduğunun herkesçe bilindiğini vurgulayan KILIÇ, insan varlığından bağımsız, vâkiadan kopuk, salt ilâhî bir anlam ve hakikat ışımalarının kavranılabilmesinin, tarihsellik ağındaki insan için imkânsız olduğu; bir başka ifâdeyle, dînî metinlerin anlaşılması ve yorumlanması sürecinde insanî, dilsel ve tarihsel bağlamların, merkezî bir öneme sahip bulunduğu görüşündedir.

İkinci olarak Yrd. Doç. Dr. Mehmet KUBAT (Yüzüncü Yıl Üni. İlahiyat Fak. ), "*Nasların Doğasındaki Subjektivitenin İtikadî Ayrılıklara Etkisi –Çekişmenin Kaynağı Olarak Dil ve Dilsel İhtilâfların Sonuçları–*" konulu bildirisini sunmuştur. Konunun iki anahtar kavramı olan *nass* ve *subjektivite* sözcükleri ile ilgili kısa bilgi verdikten sonra KUBAT, fıkralar arası çekişmenin kaynağı olarak dil ve dilsel ihtilâfların sonuçlarından söz etmiş; özellikle de nesnelci yaklaşımın bir sonucu olarak ortaya çıkan "bütün itikadî meselelerde doğru olan birdir" ya da "itikadî hususlarda ihtilâfa yer yoktur; doğru olan sadece bir görüştür" anlayışlarını irdelemiştir. KUBAT'a göre: *Nasların nihâî anlamı ya da murâd-ı ilâhî bütünüyle kavranamayacağına ve anlamın künhüne vâkıf olunamayacağına göre, hiçbir müslüman, düşünür veya bilgin, ister kendi adına isterse içinde yaşadığı akım (grup, klik, tarikat, mezhep, cemaat, meşrep, fırka, vs. ) adına anlamı sınırlandırarak veya yalnızca kendi anlayışının doğru ve meşrû olduğunu iddiâ ederek düşünce ve görüşlerinin İslâmî öğretilerde içkin hakikatın tamamını ifâde ettiği, dolayısıyla yeryüzünde Allah'ı temsil ettiği iddiasında bulunmaz.*

Bu oturumun son konuşmacısı Ar. Gör. Metin YİĞİT (Dicle Üni. İlahiyat Fak. ) "*Hermeneutik Yöntem ve Usûl-i Fıkḥın Kat'î – Zannî Diyaklektiği*" başlıklı tebliğinde, *Hermeneutiğe* genel bir bakıştan sonra *Hermeneutiğin* karşılaştığı genel problemler üzerinde durmuş, *Hermeneutiğin* dînî nasrlara uygulanışı ve bunun doğurduğu problemleri incelemiştir. Bunları; *Vahyin Mâhiyetiyle İlgili Problemler* (*Vahyin İlahîliği* ile ilgili M. Watt, Fazlur Rahman, Nasr Hâmid Ebû Zeyd ve Hasan Hanefî'nin görüş, yorum ve değerlendirmeleri ışığında), *Vahyin Mercii* ile ilgili Problemler, *İlahî Hitâbın Kapsamıyla İlgili Problemler* ve *Mantikî Problemler* ana başlıkları altında ele almıştır.

Son olarak da Kat'î – Zannî Diyalektiği konusunu alternatif bir çerçeve olarak ortaya koymuştur.

Dil ve Dilbilim konularının işlendiği ve başkanlığını Prof. Dr. Ayşe KIRAN'ın üstlendiği IV. oturumun ilk konuşmacısı olan Dr. Mehmet ÇİÇEK (Yüzüncü Yıl Üni. Fen - Edebiyat Fak. ) "*Dil Olgusuna Genel Bir Bakış*" başlıklı tebliğinde, öncelikle *doğal diller* arasında yer alan insan dili olgusunu tanımlayarak dilin gücü, dili dil olarak dile getirmenin zorluğu, dil – düşünce ilişkisi, dil ve evrensellik konularını ele almış ve 'Bir Bildirişim Dizgesi Olarak Dil' başlığı altında da dilin iletişimsel yönü üzerinde durmuştur. Bütün bunları, ayrıntılara ineksizin sadece genellemelerle ortaya koymuştur. Konuşma kurallarının *dil*, dilbilgisi çalışmalarının da *dilbilim* sanıldığı bir anlayıştan; bugün artık terimler dizgesi oturmuş, diğer bütün bilim dallarının kendisinden görüş sorduğu bağımsız bir *Dilbilim*'in oluştuğunu söyleyen ÇİÇEK, bağımsızlığı ve diğer bilim dallarına kendinden bir şeyler katması yönüyle de dilbilimin, *Ruhdilbilim*, *Toplumdilbilim* vb. gibi alt kümelerinin de oluştuğunu belirtmiştir.

İkinci olarak Yrd. Doç. Dr. Yakup CİVELEK (Yüzüncü Yıl Üni. İlahiyat Fak. ), "VII. – XI. Asır İslâm Dünyasında Dil Olgusuna Yaklaşımlar ve Batılı Dilbilimcilerle Mukâyesesi" başlıklı bildirisinde, İslâm dünyasındaki Dilbilim çalışmaları ve bunların amaçları, klasik dönem Arap dilcilerine göre dil tanımları, dilin tanımında kullanılan lügat, lisan, lafız, kelâm, kavî, nutk gibi kavramlar, müslüman âlimlerin dile yaklaşımları, bu bağlamda Fârâbî, İbn Cinnî, İbn Sinan el-Hafâcî, İbn Hazm, İbnü'l-Hâcib, el-Kiyâ el-Herrâsî, İbn Haldun ve Câhîz'in dile ilişkin görüşlerini işledikten sonra, Batılı dilbilimcilerin dil olgusuna yaklaşımları, Ferdinand de Saussure, Leonid Blomfield, Andre Martinet ve Noam Chomsky bağlamında ele almıştır. Son olarak ise İslâm dünyasındaki dilciler ile batılı dilbilimcilerin dile yaklaşımlarını karşılaştırarak ortak noktaları tesbit eden CİVELEK'e göre, VII. – XI. asırlarda yaşayan İslâm âlimlerinin dil olgusuyla ilgili günümüzdekilere benzer yaklaşımlar ortaya koymaları, o dönem bilginlerinin, çağlarına göre hayli yüksek ve ileri düzeyde olduklarını göstermektedir.

Üçüncü konuşmacı Doç. Dr. İsmail Hakkı SEZER (Selçuk Üni. İlahiyat Fak. ), "*Dillerin Farklılığı veya Âdemce'yi Çözebilir miyiz?*" başlıklı tebliğinde, dillerin birbirinden farklı oluşu ile dil ve Hermetik konularını ele almış ve zengin örneklemelerle Âdemce'yi çözüp çözemeyeceğimize dâir önemli ipuçları vermiştir. SEZER'e göre, bir metod ve ilke olarak tarihsellik ve Hermetiğin yanı sıra ilâhî irâde ve onun emredici söylemleri (kelimâtı), yöntemleri (sünnetullâhî) de vardır. Buna muhâtap olan Allah elçisinin de Allah el koymadıkça onaylanmış sayılan (tartışmaya açık olmakla birlikte) yorumlama, yasama, yürütme ve baskısız denetleme yetkisi de vardır.

Dördüncü tebliğci olan Yrd. Doç. Dr. Mehmet SARICA (Yüzüncü Yıl Üni. Fen - Edebiyat Fak. ) ise "*Elif'ten Alfa'ya Yazının Yolculuğu*" konulu bildirisinde, ilk ortaya çıkışında başlamak üzere, yazının günümüze gelinceye kadar geçirdiği süreçteki yolculuğunu anlatmaktadır. Konuyla ilgili zengin örnekler de veren SARICA, izleyicilere slaytlar eşliğinde ilginç bir görsel ziyâfet sunmuştur. SARICA'nın tesbitlerine göre, 22 temel simge, bugün Latin veya Yunan kökenli dillerin alfabelerinin atasıdır. Bunlardan pek azı tanınmayı güçleştirecek kadar değişmiştir. Günümüz alfabelerine eklenen diğer simgeler de Fenike alfabesinin kimi harflerinin değişik evrelerinden alınarak kullanıma sokulmuştur. Ayrıca günümüz alfabelerinde bulunan simgeler, hâlâ resim yazısı özelliklerini yitirmemiştir.

IV. oturumun son konuşmacısı, "*İlk Dönem Arap Dilbilimi*" başlıklı tebliğiyle Dr. Mehmet Şirin ÇIKAR (Yüzüncü Yıl Üni. İlahiyat Fak. ) olmuştur. Nahiv, Sözlük Çalış-

maları ve Fonetik ana başlıkları altında ilk dönem Arap dilbilimini inceleyen ÇIKAR'a göre gramerin en büyük amacı, dili bozulmaktan korumak ve onun en asil görevi olan iletişimi doğru bir şekilde sağlamaktır. Arap dilindeki belâgat ilminin görevi de dilin kullanımındaki özel yolları belirtmek ve ifâde etmede iletişimi aşırıp, konuşanı etkileme ya da karşı tarafı iknâ etmesi mümkün olacak yöntemleri tasnif etmektir. Dolayısıyla belâgat ilmi, gramer ilminden sonra gelmektedir.

Gramer açısından Kur'an ve dilbilim konularının işlendiği V. oturum ise Prof. Dr. Zafer ÖNLER (Yüzüncü Yıl Üni. Fen - Edebiyat Fak. ) başkanlığında gerçekleştirilmiştir. İlk olarak Doç. Dr. Sevindik VELİYEV (Nahçıvan Üni. Pedagoji Fak. ) "*Genel Dilbilimde Cümle Yapısı*" üzerinde durmuştur. Basit cümlenin formülleşmesinde modellik kategorilerini ele aldığı bildirisinde VELİYEV, dilin sentaktik fonksiyonları (cümlede ara söz işlevi gören model sözler ve ara söz fonksiyonu taşımayan model sözler), objektif ve subjektif modellik, soru kipi, reel ve reel olmayan modellik, tasdik ve inkâr kipleri ve model sözlerin gramatik statüsü konularını izah etmiştir. VELİYEV'e göre Oğuz grubu Türk dillerinde basit cümlenin formülleşip gelişmesinde söz konusu modellerin (kiplerin) önemli rolü vardır. Ancak modelliği sırf sentaktik kategoriye indirgemek doğru olmaz. Onun leksik-semantik kategorileri de araştırılmalıdır.

V. oturumda ikinci tebliği, Yrd. Doç. Dr. Necati TETİK (Atatürk Üni. İlâhiyat Fak. ) "*Ses ve Anlam İlişkisi Bakımından Kur'an ve Kırâat*" konusunda sunmuştur. Bildirisinde; Kur'an kelimelerini oluşturan harflerdeki, âyetlerin tilâvetindeki, sûrelerdeki, kırâat farklılıklarındaki ve tecvîd kâidelerindeki ses ve anlam ilişkisi ile tilâvetteki vurgular üzerinde çeşitli örneklerle duran TETİK, söz sanatının zirvesi olan ve hiçbir zaman benzeri getirilemeyecek olan Kur'an'ın; harfleri, kelimeleri, âyetleri, sûreleri ve okuyuş tarzı ile emsalsiz olduğu görüşündedir. Dolayısıyla ses ve anlam ilişkisi bakımından ondan daha ileri bir metin ortaya koyabilmek mümkün değildir.

Üçüncü olarak Yrd. Doç. Dr. Mustafa ÜNVER (Ondokuz Mayıs Üni. İlâhiyat Fak. ), "*Kur'an'ı Anlamada Tek Bir Paradigmanın Kifâyeti Problemi –Lügavî Yöntemin Sonuçları Üzerine Kur'anî Bazı Örnekler–*" başlıklı bildirisini sunmuştur. Kur'an'ın genel niteliklerini ortaya koyduktan sonra onun evrensel olmasının ne anlama geldiğini izahla konuya giren ÜNVER, temelde lügavî yöntemin tek başına yeterli olup olamayacağı konusunu irdemiştir. "Nisâ" ve "benîn" kelimelerinin anlaşılmasında salt lügavî yaklaşımın doğurduğu sonuçlar ile çok evlilik âyetindeki "mesnâ ve sülâse ve rubâ'" ifâdelerine lügavî yöntemle yaklaşım üzerinde örneklerle duran ÜNVER, söz konusu örneklerdeki kelimelere yüklenen "kesretten kinâye" anlayışının, lügavî paradigmadan bakıldığında son derece tutarlı ve bir o kadar da ilgi çekici görüldüğünü; ne var ki ilâhî metnin sağlıklı anlaşılacak yorumlanması sürecinde isâbet kaydetmediklerini ortaya çıkarmıştır. Dolayısıyla Kur'an, -kendi içinde tamâmıyla tutarlı ve sağlıklı olsa bile- tek bir paradigma ve yöntemle hasredilemeyecek boyutta evrensel özelliğe sahip en son ilâhî vahiydir.

V. oturumda son olarak Doç. Dr. Davut AYDÜZ (Sakarya Üni. İlâhiyat Fak. ) "*Kur'an-ı Kerim'in Gramer Yapısına Bir Bakış*" başlıklı tebliğiyle söz almıştır. Başta -değişik kırâatların gramer kâidelerine ters düştüğünü iddiâ edenleri de dikkate alarak- kırâatlar, kırâat ilminin doğuşu, gelişmesi ve sahih kırâatlarda aranan şartlar hakkında bilgi verdikten sonra AYDÜZ, Arapça'nın özellikleri ve kırâatların Arap grameri ile olan irtibatından söz etmiş, daha sonra da gramer hatâsı olduğu iddiâ edilen âyetleri incelemiştir. Son olarak ise gramer hatâsı ile ilgili uydurma rivâyetlerle ilgili İslâm âlimlerinin görüşlerini sunarak bunları değerlendirmiştir. AYDÜZ'e göre



Kur'an'da gramer hatâlarının bulunduğu iddiâsı, eski iddiâların yeni isimler altında tekrârından başka bir şey değildir. Konuyla ilgili iddiâyı bünyesinde barındıran rivâyet uydurmadır; hiçbir gerçekliği yoktur. Gramer hatâsı bulunduğu iddiâ edilen âyetlerde, aslında herhangi bir gramer yanlışlığı bulunmamaktadır. Sonuç itibarıyla, Kur'an'da gramer hatâsı meselesi, müsteşriklerin iftirâ ve boş iddiâlarından başka bir şey değildir.

Dilbilim, anlam değişimleri ve bir dilden başka bir dile çevirilerin ele alındığı ve Prof. Dr. Zeynel KIRAN'ın başkanlığında gerçekleşen VI. oturum, Prof. Dr. Zafer ÖNLER'in (Yüzüncü Yıl Üni. Fen - Edebiyat Fak. ) "*Tarihsel Süreç İçerisinde Anlam Değişimleri*" üzerine sunduğu bildiriyle başlamıştır. *Anlamı*, göstergenin gösterilen yönü, yani sözcüğün karşıladığı kavram olarak tanımlayan ÖNLER, yeni kavramların dile girmesiyle, aralarındaki ilgi dolayısıyla, kullanımdaki sözcüklerin (gösterenler), bu yeni kavramları karşılamak üzere yeni göstergeler oluşturduğuna dikkat çekmiştir. Tarihsel süreç içerisinde dildeki değişimler, yalnızca sözcüğün ses yapısıyla sınırlı kalabildiği gibi, bundan daha fazla olmak üzere zamanla anlam bakımından da birtakım değişiklikler ortaya çıkmıştır. Çeşitli örneklerle konuyu zenginleştiren ÖNLER'e göre, tarihsel bir metnin doğru anlaşılabilmesi için gerekli koşulların başında, metnin olduğu tarihsel kesitin göz önüne alınarak değerlendirmelerin eşzamanlı bir yaklaşımla ele alınması gelmektedir. Dolayısıyla metnin olduğu döneme ait olmayan sözlüklerin büyük yanılgılara yol açabileceği de gözden uzak tutulmamalıdır.

"Çeviri: Nasıl, Nereye Kadar?" sorularına cevap arayan Doç. Dr. Hasan BOYNUKARA (Yüzüncü Yıl Üni. Fen - Edebiyat Fak. ), bildirisinde; çevirinin tanımlanıp tanımlanamayacağı, çeviriyi kimlerin yapabileceği ya da çevirmenin nitelikleri, çevirinin sınıflandırılıp sınıflandırılmayacağı ve çeviride yöntem sorunu / çeviri kuramı üzerinde durmuştur. Bir çevirmenin metin karşısındaki tutumunun iki biçimde olabileceğini söyleyen BOYNUKARA, bunların biçim / form eşdeğerliği ve anlam eşdeğerliği olarak nitelenebileceğini, çevirmenin metne bir bütün olarak yaklaşması gerektiğini ve çeviride karşılaşılan düalizm, monizm ve pluralizm şeklinde kendini gösteren üç temel sorunu dile getirmiştir. Ona göre bir çevirinin iyi ya da kötü olması, biraz da ondan ne beklediğimize bağlıdır. Tam çeviri diye bir şeyden söz etmenin çok zor olduğu bilinmelidir. Kaynak dilde yazarın yaptığı yanlışlıkları nasıl hoş görüyorsak, iyi niyetli olması koşuluyla çevirmen hatâlarını da hoş karşılayabilmeliyiz.

VI. oturumda daha sonra "*Çokanlamlılık, Anlam Daralması ve Kur'an'ın Türkçe Çevirilerinde Yapılan Yanlışlar*" başlıklı tebliğiyle Doç. Dr. Emrullah İŞLER (Gazi Üni. Gazi Eğitim Fak. ) söz almıştır. Çokanlamlılık ve anlam daralması kavramlarını açıkladıktan sonra Kur'an'ın Türkçe çevirilerinde yapılan yanlışları; *hüdâ, sû', salât, rahmet, râh, dîn, hakk* kelimelerinden oluşan zengin örneklerle inceleyen İŞLER, bu yanlışlıkların, Kur'an'ın çokanlamlılık yönünün dikkate alınmamasından; Arapça'dan Türkçe'ye geçen kelimelerdeki anlam daralmalarından; deyimsele ifâdelerin ve harf-i cerli kullanımların yanlış çevrilmesinden; çeviri deneyimsizliğinden ve Türkçe'yi sağlıklı olarak kullanamamaktan kaynaklandığını söylemiştir. Başta İlâhiyatçılar ile Diyânet câmiasını ilgilendiren Kur'an'ın Türkçe'ye sağlıklı çevirisi sorununun, yetişmiş dilcileri ve İlâhiyatçıları bulunan bu ülkede Diyânet İşleri Başkanlığı'nın organizesinde bir araya gelinerek aşılabileceğini belirten İŞLER'in bu teklifi, sempozyumu başından beri tâkip eden izleyiciler ve katılımcılar tarafından takdirle karşılanmıştır.

Bu oturumun son konuşmacısı olan Doç. Dr. Mehmet BAŞTÜRK (Atatürk Üni. Kâzım Karabekir Eğitim Fak. ) ise "*Sözcelem Dilbilimi ve Türkçe'de Soru*" konulu bildiri-

sinde, Sözcülem Dilbilimi ve tarihçesi üzerinde durduğu kısa bir girişten sonra başlıca şu hususları dile getirmiştir: Dil öğeleri arasındaki bağıntılar ve soru (düşünce içeriğinin oluşturulması, soru ve etki alanları: izleğin sorgulanması, yorumun sorgulanması, fiilin ögesinin sorgulanması, nesne konumundaki ögenin sorgulanması), retorik soru ve söylemsel etkileri (şaşırtma ve soru, soru yoluyla emir verme). BAŞTÜRK'e göre dilde soru, zihinsel ya da duygusal bir etkinlik olarak dışa vurulmakta ve bu iki değer birbirine karışımı, dildeki stilistik oyunların, dolayısıyla zihinsel etkinlikle duygusal etkinliğin birbirine geçmişliğini ve ayrılmazlığını göstermektedir. Zihinsel ve duygusal öğeler arasındaki dengeyi sağlama sorununun da ancak sözcülem dilbiliminin dil araştırmalarında temel ilke olarak kabul ettiği "ben, burada, şimdi" üçlüsünün göz önünde bulundurulmasıyla kısmen aşılabileceği görülmektedir.

Tebliğcilerin *anlam, anlama, anlatma, anlaşma ve anlaşılma* üzerine yoğunlaştığı VII. oturum, Prof. Dr. Necmettin TOZLU (Yüzüncü Yıl Üni. Eğitim Fak. ) başkanlığında gerçekleştirilmiştir. İlk olarak Prof. Dr. Zeynel KIRAN (Hacettepe Üni. Edebiyat Fak. ), "*Dilde Örtük Anlam ve Dolaylı Anlatım*" başlıklı bildirisinde, sözcüklerin arkasına gizlenen ve ancak söyleyenin kastının bilinip fark edilmesiyle gerçek anlamda anlaşılabilen *örtük anlamı / dolaylı anlatımı*; günlük yaşantıdan, edebiyattan, hattâ reklâmlardan ilgi çekici örneklerle ortaya koymuştur. Konuşucu ile alıcı konuşurlarken üretilen gösterge, mesaj arasındaki ilişkiyi kendine konu edinen *edimbilimin*, örtüklük ve dolaylılık olgularını incelediğini belirten KIRAN'a göre, *örtüklük* deyince; önyorsaymları, îmlâları, yan anlamları ve söz sanatlarını düşünmek gerekir. Yine belli bir sözce ile verilebilen, ancak kimi *sözcülem durumlarına* bağlı olan bütün bu mesajlar, *örtüklük* çerçevesinde ele alınabilir. Örtük anlatım biçiminin sebebi ne olursa olsun, bu kullanımlar, insanın dilsel gücünü olduğu kadar, düş gücünü de sergiler. Şu durumda okur ya da alıcı, örtük anlam karşısında uyanık olmak zorundadır; çünkü yazar, okurlarından bir tür suç ortaklığı, söz sanatlarıyla alt üst ettiği dünyayı onunla paylaşmasını ister. Aslında yazınsal bir metni okumak, temelde, bir örtüklük sorunuyla baş etme çabasından ibârettir.

"*Bir Bildirişim Dizgesi Olarak Beden Dili (Bir Metin Olarak Beden Dili) –Kur'an Örneği–*" adlı tebliğinde Doç. Dr. Necati KARA (Yüzüncü Yıl Üni. İlahiyat Fak. ), beden dilinin tanımı üzerinde durduğu girişten sonra, İslâmî literatürden günümüze beden dili tarihini ele aldığı ilk kısımda beden dilinin kökeni, (yaratılıştan getirilen beden hareketleri, kültüre bağlı hareketler), tarihî süreçte Câhız'ın beden diline yaklaşımı konularını işlemiştir. Bundan sonra beden dilini okuma ve Kur'an'da beden dili üzerinde duran KARA, Kur'an'ın konuşmanın anlamsız olduğu yerde beden dilinin kullanılmasını önerişi (Hz. Meryem ve Hz. Zekeriyâ örnekleri), Kur'an'ın bir mesaj karşısında olumsuz bir insanın bedensel tepkisini verişi, Kur'an'ın iyilik karşısında bedenlerin tavrını verişi, Kur'an'ın istenmeyen bir davranış karşısında bedeninin olumsuz tavrını verişi, Kur'an'ın duyguların açıklanmasında beden dilini kullanışı, Kur'an'ın anlatım jesti ve sosyal jesti verişi, Kur'an'ın göz hareketlerini verişi gibi konuları değişik örneklerle zenginleştirmiştir.

"*İnşâ – Haber (Performative – Constative) Ayırımı ve Kur'an'ın Anlaşılması –Sözcülem Teorisinin Tarihi Üzerine–*" başlıklı bildirişiyle VII. oturumun üçüncü konuşmacısı olan Dr. Tahsin GÖRGÜN (Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi-İSAM), temelde, Kur'an'ın Allah'ın kelâmı olması meselesini ele aldığı tebliğinde, Kur'an'ın –içerisinde ihbârî (constative) ifâdeler bulunsa da– esas itibarıyla ve bir bütün olarak inşâî (performative) olduğu ve bunun böyle olmasının, bugünkü dilbilimi ve dil felse-

fesi ile klasik İslâm düşüncesinin meseleyi ele alışları çerçevesinde tahlil edilmesi; bu tahlillerde ortaya çıkan konu ile ilgili bazı temel kavramlara açıklık getirmek üzerinde durmuştur. Bu sempozyumda Kur'an hakkında "diyalojik" bir ilişkiyi yansıtan bir metin olduğu veya Tanrı – insan arasında "diyalektik" bir ilişki bulunduğu şeklindeki bazı ifâdelerin doğru olmadığını söyleyen GÖRGÜN, Batı düşüncesinin XX. yy. 'ın ikinci yarısında geliştirdiği *sözeylem teorisinin* ortaya çıkışından gelişmesine ve bugünkü hâlini almasına kadarki süreçte geçirdiği evreleri anlatarak İslâm geleneğinde daha önceden var olan dil esaslı ve iletişime (beyân) dayalı kültürü ortaya koymuştur. Konuyu İbn Haldun, et-Teftazânî ve Kâdı Abdülcabbâr'dan örnek metinlerle zenginleştirerek anlatan GÖRGÜN, toplumun hakikatle irtibatını ancak dil üzerinden koruyabileceği, hakikatın de toplum üzerinde ancak dil üzerinden etkili olabileceği görüşündedir. Ona göre, inşâ konusundaki tavrın veya dînin esas itibariyle *inşâî* olduğunu fark etmenin, Kur'ân'ın anlaşılmasında mutlak mânâda tâyin edici bir etkisi olmuştur. Bu tavır, Kur'ân'ın anlaşılmasında "doğrulama" veya "yanlışlama" gibi bir yaklaşımı anlamsız hâle getirdiği gibi, insanların ulaşmakla birlikte "değiştiremeyecekleri", onlardan bağımsız, ama ulaşılabilir bir hakikat alanının mevcut olduğu fark edilmiştir.

Son olarak "*Vaz'-ı Cedîd mi, Keşf-i Kadîm mi? (Varlık / Nesne > Düşünce / Kavram > Dil / Sözcük Bağlantısına Dâir*" bildirisini sunan Düccane CÜNDİOĞLU (Araştırmacı-Yazar), Batı dilbilimiyle İslâm dilbiliminin –birbirinden çok farklı varlık, düşünce ve dil tasavvurâtına sahip olmaları sebebiyle– karşılaştırılamayacağını söylemiştir. İslâm kültür ve medeniyetinin, felsefe ve bilim alanında en başarılı olduğu sahanın dil ve dilbilim olduğunu vurgulayan CÜNDİOĞLU, İslâm geleneğinde var olan "objenin bilgisi" anlamındaki *ilm-i husûlî* ile "sujenin bilgisi" anlamındaki *ilm-i hudûrî* hakkında bilgi vererek merâtibü'l-vücûd bağlamında *varlıktan* (nesne), *düşünce*den (kavram) ve *dilden* (sözcük) söz etmiştir. Ona göre, bugün *dil* konusunda bilinen modern teorilerin tamâmı, Batı dilbilimi açısından ancak bir "kıymıltı" düzeyindedir. Oysa İslâm dilbilim geleneği, bu sorunları asırlar öncesinden mukâyese kabul etmeyecek denli köklü bir biçimde açıklamış ve çözümlenmiştir. Binâenaleyh bugün ilim adamlarının temel tasası *vaz'-ı cedîd* değil, *keşf-i kadîm* olmalıdır. Çünkü tarih, *keşf-i kadîm*i gerçekleştirememiş bir toplumun ciddîye alınabilir yeni şeyler (!) söyleyebildiğine bugüne değin tanık olmamıştır.

Sempozyum bildirilerinin yayınlandığı kitapta son olarak, Değerlendirme Oturumu verilmeden önce, sempozyum programına alındıkları halde çeşitli sebeplerle katılmayan iki bilim adamının bildirilerine yer verilmiştir. Burada ilk olarak "*Tarihsel Bir Olguyu Anlama ve Anlamlandırma Sorunu –Tarih Felsefesinde Yöntem Arayışları–*" başlıklı bildirisinde Doç. Dr. Mevlüt UYANIK (Gazi Üni. Çorum İlâhiyat Fak. ), sorun ve amacı ana hatlarıyla belirttiikten sonra "tarihi anlama"nın metodolojik boyutuna değinmekte ve bunun yöntemini ortaya koymaktadır. Tarih ile tarih felsefesi arasındaki farka değindikten sonra, tarihi anlama ve yeniden düşünmede tâkip edilecek yöntemleri (Empirist pozitivizm, gerçekçilik / realizm, işlevselcilik / fonksiyonalizm ve hermeneutik) ele alan UYANIK, *geçmiş*i ve *bugünü* okuma tarzımız, *zaman* kavramına mutlak bir değer atfetmek, tarihselcilik ile tarihsicilik arasındaki fark üzerinde de durmaktadır.

"Kur'ân'ı Yorumlama Sorunu" üzerinde duran Yrd. Doç. Dr. Burhanettin TATAR (Ondokuz Mayıs Üni. İlâhiyat Fak. ) ise, Kur'ân'ı yorumlama eylemini, temelde, bir hayat tarzı olması ve dâimî bir "dünya" içinde (kültürel, ekonomik, siyâsî, vb. anlam

dünyası içinde) ortaya çıkması bakımından bir *hâdise* olarak ele almaktadır. Allah'ın *kelâm* sıfatı olarak anlaşıldığında Kur'an'ın *mânevî* (ideal, metafiziksel) *metin* formunda ele alınmış olacağını anlatan TATAR, Kur'an metninin varlık tarzlarından her birinin farklı şekillerde *metin – yorum* ilişkisi sorununa yol açtığını dile getirmektedir. Diyalojik yorumlamanın söz konusu olmadığı yerde, Kur'an'ın farklı açılardan ideolojik yorumlamalara ve bu bağlamda şiddet politikalarına mâruz kalmasına rastlanabileceğini söyleyen yazara göre, eğer Kur'an'ın sembolik *metin* formu temel bir iletişim ve anlaşılma bağlamı olarak özgünleştirici bir işlev göreceyse, bu, Kur'an'ı yorumlamanın karşılıklı üretim ve yenilenmeyi beraberinde getiren bir *hâdise* olarak ortaya çıkmasına ve ideolojik yorumlarca belirlenen sınırların ortadan kaldırılmasına bağlıdır.

Sempozyumun her yönüyle genel bir değerlendirmesinin yapıldığı ve Doç. Dr. Hasan BOYNUKARA'nın başkanlığında gerçekleştirilen en son Değerlendirme oturumunda ilk önce Prof. Dr. Ayşe KIRAN söz alarak, sempozyuma katılan ve ayrı ayrı bilim dallarına mensup bilim insanlarının kendilerine özgü bakış açılarının, herkes arasında ortak bir etkileşim alanı ve çok güzel bir ortam oluşturduğunu belirtmiştir. Disiplinler (öğreteler) arası bir buluşma noktası yakalayan bu sempozyumun, bütün katılımcıların görüşlerini ve bakış açılarını zenginleştirdiğini; bu zenginliklerin, doğru ve yetkin bir Türkçe Kur'an çevirisi için birleştirilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Prof. Dr. Sadık KILIÇ, sempozyumla ilgili son derece olumlu izlenimlerini ve kanâatlerini ifade ederek dilin önemi üzerinde durduktan sonra bu organizasyona bir şekilde emeği geçen herkese teşekkürlerini iletmiştir. Prof. Dr. Turan KOÇ da insanların konuştuğu kendilerini çözdüklerini ve peygamberlere *resmin* değil, *kelâmın* ve *sözün* indiğini vurgulamıştır. Prof. Dr. Zeynel KIRAN, dilin ve dilbilimin öneminde bahisle, dildeki vurguların ve bundan doğan anlam farklılıklarının önemine işaret etmiştir. Doç. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU (Atatürk Üni. İlahiyat Fak. ), bu sempozyuma bildiri sunmamasından ve yalnızca burada değerlendirme oturumunda söz almasından hareketle, ilk günden son âna kadar sempozyumun genel bir değerlendirmesini yaparak tuttuğu notları dinleyicilerle paylaşmıştır. Bu arada konuyla ilgili kendi fikirlerini de sunma fırsatı bulan HACİMÜFTÜOĞLU, ilgililere teşekkür ederek değerlendirmesini noktalamıştır. Son olarak ise, Nahçıvan Devlet Üniversitesi Harîcî Öğrenciler Fak. Dekanı, Nahçıvan Milletvekili ve Azerbaycan Yazarlar Birliği Üyesi olan Doç. Dr. Haneli KERİMLİ, sempozyum süresinde edindiği izlenimlerini salondakilerle paylaşmış ve memnûniyetini dile getirmiştir. KERİMLİ, konuşmasının sonunda Van ile ilgili yazdığı bir şiiri okuyunca salonda duygusal anlar yaşanmış ve dinleyicilerin alkış ve takdirlerini kazanmıştır.

Sempozyumda bildiri sunan konuşmacıların çoğu, kendilerine ayrılan 15-20 dakikalık zamanın yetersizliğinden yakındı. Prof. Dr. Ayşe KIRAN'ın "vakti sorumlu tutacağımıza, kendimizi sorumlu tutmamız gerekir; hepimizin söylemek istediği çok fazla şeyler vardı" biçimindeki değerlendirmesi ise ilginçti. Bu husus bir tarafa, her oturum için ayrı ayrı müzâkerelerin bulunmaması ve katılımcıların birbiriyle görüşüp fikir alış verişinde bulunmaları için zaman boşluğunun olmaması, belki de bu sempozyumun tek eksiği idi.

Sempozyum bildirilerinin yayınlandığı kitabın Dr. Ömer KARA tarafından yapılan dizgi ve mizanpajı ile ilgili birkaç notu da aktarmak gerekirse: Genel olarak dizgi, kapak ve iç düzen açısından profesyonelce bir iş çıkartılmış. Ancak, ufak tefek yanlışlıklar da göze çarpmıyor değil: Meselâ, bildirilerde geçen Arapça metinlerin yazı-

mında tercih edilen yazı karakteri, maalesef bu alfabeye âşinâ olanları bile zorlayacak nitelikte. Bunun yerine daha okunaklı, göze daha hoş gelen ve okumakta zorlanılmayacak bir yazı tipi seçilmiş olsaydı, kitaptan istifâde imkânı daha zahmetsiz olabilirdi. Ayrıca, katılımcılardan Yrd. Doç. Dr. Ahmet İNAM'ın soyadı birkaç yerde İNAN (s. 56, s. 519), birkaç yerde de İNAM (s. II (İçindekiler), s. 81) şeklinde yazılmış; *Ondokuz Mayıs Üni. İlahiyat Fak. Öğretim Üyesi* olan Yrd. Doç. Dr. Mustafa ÜNVER'in *Dicle Üni. İlahiyat Fak.* 'ne mensup olduğu kaydedilmiş (s. 313); bazı yerlerde "0. Dilyetisi: Dil+Söz" (s. 7), "0. Giriş" (s. 189) ya da "1. 0. Giriş" (s. 399) gibi anlaşılması güç bir numaralandırma sistemi kullanılmış. Metin içinde pek çok yerde karşılaşılan ve özellikle (^) işâretlerinin kullanımında karşımıza çıkan çelişkileri (İlahiyat kelimesinin ilk "a" harfinde (^) işâreti yer alması gerekirken almamış; Kur'an kelimesi bazı yerlerde (^)'sız "a" ile (Kur'an), bazı yerlerde de (^)'lı "a" ile (Kur'ân) yazılmış; vs. ) burada uzun uzadıya ele alacak değiliz. Bazen de bu (^) işâreti yanlışları, anlamı tamâmen değiştirecek biçimde kullanılmıştır: "*Matlûbun husûlü veya âdem-i husûlü nezdinde müsavi değilse nâkısın evlâdım*" (s. 461) cümlesinin doğrusu, "*Matlûbun husûlü veya adem-i husûlü nezdinde müsâvî değilse nâkısın evlâdım*" şeklinde olmalıdır. Bu tür küçük yanlışlıklar elbette hoşgörülebilir; hoşgörülmedir de. Ancak, *Dil ve Dilbilim* üzerine düzenlenen bir sempozyumun bildirilerinin yayınlandığı bir kitapta bu tür hatâları hoş karşılamayanlar da çıkabilir. Her şeye rağmen dizgi, kapak ve içdüzen açısından kusursuza yakın bir yayın olarak "*Kur'an ve Dil -Dilbilim ve Hermenötik- Sempozyumu*" kitabı karşımızda durmakta...

Konuyla ilgilenen herkes için, özellikle de İlahiyat ve Dilbilim alanındaki araştırmacılar için bu yayın, ülkemizin yetkin bilim insanları tarafından sunulmuş bildirileri bir araya getirmesi bakımından özgün bir çalışmadır. Söz konusu tebliğlerin iki kapak arasına girip kitap hâlinde yayınlanmadan kalmasına râzı olmayan düzenleme kuruluna; sempozyuma bizzat katılamayan, burada sunulan bildirilerden ancak bu kitap aracılığıyla haberdar olabilecek olan, özellikle İlahiyat ve Dilbilim ile ilgilenen kimseler adına teşekkür ederiz.



**Papalık ve Vatikan Üzerine Özgün Bir Çalışma**  
**Halim IŞIK, Günümüzde Papalık Teşkilatı, Marmara**  
**Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi,**  
**İstanbul 2001, XI+263 sayfa**

Hidayet IŞIK\*

Ülkemizde Dinler Tarihi çalışmaları içerisinde Hıristiyanlık ile ilgili araştırmaların özellikle son yıllarda artış kaydediyor olması sevindirici bir durumdur. Böylelikle adı geçen dinin, spekülatif yorumlar ötesinde bilimsel verilere dayalı olarak daha sağlıklı değerlendirilmesi söz konusu olacaktır. Bunun yanında Müslüman-Hıristiyan diyalogunun gelişmesine katkıda bulunacak ve misyonerlik faaliyetlerinin daha iyi anlaşılmasına da yardımcı olacaktır.

Hıristiyanlık genelinde hal böyle iken özelden, medyada ve politik arenada her zaman gündemde olan Katoliklik ve bünyesindeki Papalık Teşkilatı ve Vatikan Site Devleti üzerinde yeterince durulmaması şüphesiz büyük bir eksiklik oluşturmaktadır. İşte Dr. Halim IŞIK tarafından hazırlanan "*Günümüzde Papalık Teşkilatı*" isimli doktora tezi bu eksikliği büyük ölçüde doldurmuş ve bundan sonraki çalışmalara da önemli bir basamak oluşturacak nitelikte görünmektedir.

Yazarın Fransa'da bulunduğu süre içerisinde hazırladığı ve neredeyse tamamı Fransızca kaynaklara dayalı tezi, bir girişten sonra "Papalığın Tarihçesi", "Vatikan Kilise-Site Devleti", "Vatikan'da Finansman, Seçimler, Güvenlik ve Dünya Politikası" ve "Günümüzde Farklı Bir Papa:II. Jean-Paul" başlıklarından oluşan ve her biri müstakil bir tez olabilecek özellikte dört bölüm halindedir. Biz burada, tezin önemli gördüğümüz bazı yerlerine dikkat çekerek, bazı yerlerini alıntılarla ve gerektiğinde özetleyerek tanıtımını yapmaya çalışacağız.

I. Papalığın tarihçesinin anlatıldığı birinci bölümde, önce İsa'nın en önde gelen havarisi Aziz Pierre (Petrus) üzerinde durulmuştur. (s. 8-25). Buna göre bu büyük havariye sünnet oluşunda Simon adı konulmuş; kaya, taş anlamındaki Kifas (Petrus) ismi ise kendisine İsa tarafından verilmiştir: "Sen Petrus'sun ve ben kilisemi bu kayanın üzerine kuracağım" (Matta, 16:18) (s. 9). Katolik geleneğe göre ilk papa kabul edilmesinin en önemli dayanak noktalarından birisi de budur. (s. 13). Kendisi gibi bir havari olan Andreas'ın kardeşi olan Pierre Beytsayda'dandır ve asıl mesleği balıkçılıktır. (s. 12). İsa, ölümünden üç gün sonra dirildiğinde, içlerinde Simon Pierre'nin de bulunduğu onbir havariye "bütün milletlere gitmelerini" öğütlemiştir. (Matta, 28:19). (s. 22). Buna uygun olarak Pierre, Kudüs halkının dini lideri ve ana kilisenin kurucusu

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

olmasının yanında (s. 20), faaliyetini Filistin dışına taşımış; Antioche'de (Antakya) ve Corinth'e'de bulunmuş ve nihayet Roma'ya gelerek orada şehit edilmiştir. (s. 22-23). Roma'ya geliş tarihi ve buradaki ikamet süresi kesin olarak bilinmezken, vefat tarihi 64 veya 67'dir. Şehit edildiği ve defnedildiği mekan "Vaticanus" tepeleridir.

Birinci bölümün ikinci kısmı günümüze kadar Papalığın tarihçesini anlatmaktadır. (s. 26-47). İlk dönemlerde (I-VI. yy. ) Papalık, Papa Aziz I. Clement'in (91-101) girişimleri ile I. yy. da çok saygın bir konuma oturmuştur. II. yy. da Papalığın kutsallığı tartışılmış, bu dönemde Antakyalı İgnace, Hegesippe ve Aziz İrene kurumunu müdafaa etmişlerdir. Bu tartışma III. yy. da da devam etmiştir. (s. 31). IV. ve V. yy. lar yoğun doktrin mücadelelerine sahne olurken Papalığın üstünlüğü/önceliği tartışmaları devam etmiştir. İmparatorluk başkentini İstanbul'a (Constantinople) nakli ile Doğu-Batı ayrılığı başlamış, Doğu kendi bünyesindeki inkarcı akımlarla sarsılırken Papalar, temsil ettikleri makamın mutlak üstünlüğünü empoze politikaları üretme gayreti içinde olmuşlardır. Batı Roma'nın 476'da yıkılmasında Papalık, imparatorluğa yönelik tehditlere tek başına karşı koymak zorunda kalmış, Hun hükümdarı Atilla ve Afrika Vandallannın ilk kralı Genseric gibi fetihçi krallar karşısında Papa I. Leon (440-461) ve I. Gregoire (590-604) tek başlarına mücadele etmek zorunda kalmışlardır. (s. 32-33).

Tezde, Ortaçağ Papalığında (VII-XIII. yy. ) en önemli karakteristik yapının, hakim keşişlik kimliği (monachisme) olduğu ifade edilmiştir. Bu çağda Papalık Doğu'dan tümü ile ayrılarak Batı'nın kaderini üstlenmiştir. (s. 33). Hıristiyanlık tarihindeki en güçlü Papa-İmparator dayanışması bu çağda olmuş, Papa III. Leon tarafından Fransız kral Charlemagne'a taç giydirilmiştir. (s. 34). Papa VII. Gregoire bir genelge ilk kez Papanın İmparator karşısındaki dokunulmaz yüce kimliğini ilan etmiş, Papa yanlısı teologlar da karşıt görüşlere "Teokratik Papalık" tezleri ile cevap vermişlerdir. (s. 36). XII. yy. dan itibaren Papalığa karşı yoğun bir eleştiri dönemi başlamış, Ortaçağın son papası VIII. Boniface (1294-1303) kilise amaçlı resmi vergilere ve Papalık ihtişamına karşı çıkan İmparator Philippe le Bel (Yakışıklı Philippe) aleyhine geliştirdiği ve daha sonra istifa ederek Papalık görevini bırakmasına yol açacak muhalefeti ile en çok eleştirilen sima olmuştur. (s. 38).

Rönesans döneminde (XIV-XVI. yy. ), bünyesindeki en büyük kaos olan Avignon Papalığı problemi ile prestij ve kutsallık kaybına uğrayan bir Papalık söz konusudur. Bu dönemde Papalık Ortaçağdaki saltanatından uzak, çöküntü içine girmiş (s. 38) ve dönemin bir başka doğal krizi olan Reformun da hazırlayıcı etkenlerinden olmuştur. (s. 39) Bu dönemin Osmanlı Tarihini ilgilendiren olayı ise Cem Sultan (ö. 1495) hadisesidir. Rodos şövalyeleri tarafından Papa VIII. Innocent'e teslim edilen Şehzade Cem, onun ölümünden sonra yeni Papa VI. Alexandre'a (1492-1503) verilmiş ve adı geçen Papa tarafından zehirlendiği ileri sürülmüştür. (s. 40).

Tezde açıkça belirtildiği şekliyle, Modern döneme (XVI-XX. yy. ) Martin Luther (1483-1546) ve Jean Calvin (1509-1564) ile başlayan Reform hareketlerinin zorlaması üzerine Katolik Reformuyla başlayan Papalık, bu amaçla bir karşı reform konsili kabul edilen Trente Konsili'ni (1545-1563) toplamıştır. (s. 40). Bunun sonucunda oluşturulan Cizvit tarikatı, Protestan gelişmeye karşı kurulan evrensel mahkeme Saint-Office ve Katolik Kilisesinin yasakladığı eserler kataloğu Index, kaosu daha da arttırmış ve Papalığın otoriter ve merkezîyetçi yapısının kuvvetlenmesine sebep olmuştur. (s. 40-41). Modern dönemde Papa XVI. Gregoire (1831-1846) ve Papa IX. Pie'nin (1846-1878), demokrasi ve modern rejim tezlerini suçlayan papalık genelgelerinin yayınlamaları dikkat çekici bir gelişmedir. Papa XIII. Leon (1878-1903) ise Sosyalizm, Ko-



münizm, Nihilizm ve Masonlar aleyhine genelgeler yayınlamıştır. (s. 42). Papa XI. Pie'nin (1922-1939), yayınladığı bir genelgede laikliği, "Tanrı haklarına ve İsa'nın insanlar ve uluslar üzerindeki kutsal otoritesine muhalefet" olarak tanımlaması dikkat çekicidir. Aynı papanın en önemli icraatı ise, Vatikan'a bugünkü bağımsız kimliğini kazandıran, Mussolini ile imzaladığı Latran Antlaşmasıdır (11 Şubat 1929). (s. 43). Bunun yanında, Katolik Kilisesi Tarihinde son derece önemli bir yeri olan II. Vatikan Konsili (1962-1965) Papa XXIII. Jean (1958-1963) döneminde toplanmış ve Papa VI. Paul (1963-1978) iktidarında sona ermiştir. Papalık, bu tarihi seyri ile son döneme ulaşırken, 1978'den günümüze ulaşan periyotta, yoğun karizmalı son papa II. Jean Paul ile misyonuna devam etmektedir. (s. 46).

Tezin birinci kısmında, Papalık Tarihinden sonra Papa ve Antipape'ların (Roma Katolik Kilisesince yasal kabul edilmeyen papaların) sayısı üzerinde durulmuş; Papalık Yıllığının St. Pierre'den II. J. Paul'e kadar 264 papanın ismini verdiği, antipape sayısını ise 39 olarak gösterdiği, ancak bu sayının bütün Papalık tarihçilerinin ittifak ettiği sayı olmadığı belirtilmiştir. (s. 46). İstatistiki bilgilerle papaların anlatıldığı bölümde (s. 47-49), evlilik yasağı getirilmeden önceki durumu ile evli olan son papanın II. Hadrien (867-872), son çocuk sahibi olan papanın ise XIII. Gregorie (1572-1585) olduğunun belirtilmesi enteresandır. (s. 49).

Daha sonra Papalık tarihindeki kaos dönemlerine geçilmiş (s. 49-59); Grek kaosu (1054) ve Avignon Papalığı kaosundan (1305-1403) söz edilmiştir. Papa'nın üstünlüğü ve Kutsal Ruh'un çıkış yeri tartışmalarına bağlı olan birinci kaos dönemi, Doğu-Batı (Ortodoks-Katolik) bölünmesiyle sonuçlanmıştır. (s. 51-54). İkinci büyük kaos döneminde ise, Papa XI. Benoit (1303-1304) Fransa Kralı IV. Philippe tarafından aforoz edilmiş, akabinde Perouse'da ikamete mecbur kalmıştır. Başlangıçta Roma dışında fakat yine İtalya'da oluşan bu itizal daha sonra Fransa'ya kaymış ve Avignon Papalığı adıyla tarihe geçen kriz dönemi başlamıştır. Artık Papalık, bir bölümü Roma'da, diğer bölümü Avignon'da faal, iki başlı bir beden haline gelmiş, Papa XII. Benoit (1334-1342) Avignon'da ilk papalık sarayını inşa ettirerek şehri Vatikan'a alternatif ikametgah haline getirmiştir. (s. 54-55). Adı geçen Fransız Kralı tarafından toplanan Viyana Konsilinde (1311-1312) V. Clement'in papa ilan edilmesi ile başlayan Avignon Papalığı krizi, Constance Konsilinde (1414-1417) XII. Gregoire'ın (1406-1415) V. Martin (1417-1431) lehine seçimden çekilmesi sonucu çözüme kavuşmuştur. (s. 59).

Bu bölüm, Haçlı seferlerinde Papalığın aktif rolünün anlatıldığı kısım (s. 59-667) ile devam etmektedir. Clermont Konsilinde (25 Kasım 1095) Papa II. Urban'ın çağrısı ile başlayan ve iki asırlık kanlı dönemden sonra 1291 yılında devam eden dokuz haçlı seferi sırasındaki Papalık faaliyetleri üzerinde durulmuştur. Birinci bölüm, Papalığın çok geniş ve ayrıntılı kronolojisinin verildiği 21 sayfalık (s. 67-87) kısım la sona ermektedir.

II. Vatikan Kilise-Site Devletinin anlatıldığı ikinci bölümde (s. 88-130) öncelikle bu devletin panoraması çizilmiştir. (s. 88-97). Buna göre Vatikan, 11 Şubat 1929'da, dönemin papası XI. Pie (1922-1939) ile Benito Mussolini arasında imzalanan Latran anlaşmasıyla kurulan dünyanın en küçük yüzölçümüne (44 hektar) sahip devlettir. Aziz Petrus'un şehit edildiği mekana yapılan kilise ve etrafında zaman içerisinde papaların ikametgahı, kilise hizmet binaları ve yerleşim birimleri ile oluşan site, Vatikan'ın kısaca tarihi profilidir. (s. 88). Ebedi olmak kaydıyla statü almış dini monarşik bir yapı arzeden (s. 90) site-devlette, yerleşik vatandaşlık kavramı yoktur ve yedi yüz kişilik bir nüfusa sahip olan devletin dört yüzden azının geçici vatandaşlığı söz konu-

sudur. Vatikan'daki dini iktidarın, ülke bağımsızlığını İtalya'ya karşı seslendirmek gibi bir sorumluluğunun olmasına rağmen, devletin sahip olduğu tüm demir yolu şebeke-leri, su, gaz ve elektrik ağları İtalyan hükümetince kurulmuştur. Papanın tüm seyahatleri de İtalya'ya ait vasıtalarla gerçekleştirilmektedir. Vatikan'ın tedavüldeki parası ise, küçük bir grafik farkı ile İtalyan liri de değerinde, papa portresi desenli, İtalyan hükümetince basılan Vatikan liritidir. (s. 92). Vatikan Devletinin mülki üniteleri arasında bayrak ve polis teşkilatı ve savaşta kullanabileceği deniz filosu da bulunmaktadır. (s. 93).

Tezde, Vatikan Kilise-Site Devletinin panoramasından sonra hiyerarşik yapılanmasına geçilmiştir. (s. 97-118). Bu hiyerarşik yapı şu organlardan oluşmaktadır: A. Papa, B. Papalık Meclisi, C. Rahipler Sinodu, D. Kardinaler Meclisi, E. Papalık Senatosu, F. Vatikan mahkemeleri-İdari servisler-Diğer Organlar ve Öbür Kuruluşlar. Papalık Senatosu da, 1. Devlet Sekreterliği, 2. Kongreler Topluluğu, 3. Papalık Konseyleri'nden oluşur. (s. 98-107). Vatikan mahkemeleri-İdari Servisler-Diğer Organlar ve Öbür Kuruluşlar da, 1. Mahkemeler, 2. Papalığa Bağlı İdari Servisler, 3. Papalığa Bağlı Diğer Organlar, 4. Papalığa Bağlı Öbür Kuruluşlar ve 5. Papalık Büyükelçilikleri'nden oluşur. (s. 108-117). Bu sayılan kurumların hemen her birinin bünyesinde çok çeşitli kuruluşlar ve değişik alt birimler bulunmaktadır.

Daha sonra, papaların taşıdığı ünvanlara geçilmiş, bunların Roma Başpiskoposu, İsa Mesih'in Vekili, Evrensel Kilisenin Yüce Rahibi, Batının Patriği, Tanrının Hizmetkarlarının Hizmetçisi, Havarilerin Prensinin Halefi, İtalya'nın Başrahibi, Roma Eyaletinin Bölge ve Şehir Sorumlusu, Vatikan Site Devletinin Yüce Rahibi olduğu belirtilmiştir. (s. 119-120). Vatikan ve Papalık marşından ibaret Vatikan devlet sembollerinden (s. 120-122) sonra Vatikan'da Medya İletişimden söz edilmiştir. Bu meydana Vatikan radyosu, Vatikan günlük gazetesi, Papalık yıllığı ve diğer basın yayın organlarından bahsedilmiştir. (s. 122-126).

İkinci bölümün son konusu, Papalığa bağlı akademik kuruluşlardır. Bunlar da Papalık Kilise Akademisi, Papalık Arkeoloji Akademisi, Papalık Bilimler Akademisi, Papalık Teoloji Akademisi ve Uluslararası Meryem Akademisidir. Söz konusu bu akademilerden başka, aynı düzeyde olmayan diğer enstitü, fakülte ve akademilerin adları da belirtilmiştir. (s. 126-130).

III. Vatikan'da Finansman, Seçimler, Güvenlik ve Dünya Politikası başlıklı üçüncü bölümde (s. 131-169) önce, Vatikan'ın finansman yapısı üzerinde durulmuştur. Papalığın sahip olduğu finansman kaynaklarının Latran Anlaşması öncesi ve sonrası şeklinde ikiye ayrıldığı bölümde, anlaşmadan önce Papalığın, Katolik dünyanın çeşitli bölgelerinden yapılan gönüllü bağışlar, vakıflar, cemiyet ve bankaların yardımları ile kendine yeten bir ekonomik görüntü sergilediği belirtilmiştir. (s. 131). Bunun akabinde Vatikan Devletinin oluşumu aşamasında yapılan büyük mali yardımlar rakamlarla gösterilmiştir. (s. 131). Hıristiyan bankalar, işadamları, bankerler, İtalya'nın 40 değişik bankası yanında, isimleri verilen önde gelen bankalardan yapılan yardımlar söz konusu edilmiştir. Bunun yanında İspanya, İsviçre, Fransa ve Amerika'nın da önemli yardımları olduğu ifade edilmiştir. (s. 131-132). Vatikan hükümetinin posta pulu satışları, Vatikan müzesi gelirleri, gönüllü bağışlar ve mağaza gelirleri gibi finansal kaynaklar üzerinde de durulmuştur. Ayrıca dünyanın her tarafından Vatikan'a ulaşan yardımların 1992 yılında 240 milyon Fransız frankına ulaştığı belirtilmiştir. (s. 134)

İkinci kısımda bundan sonra Papalık seçimleri üzerinde durulmuştur. (s. 137-144). Buna göre Aziz Pierre'in ilk üç halefinin hangi methodla seçildiği konusunda bir

bilgi yoktur. Sonraki dönemlerde ise Roma rahip heyetleri, halk ve taşra ruhanileri Papalık seçimlerinin üç belirleyici unsurunu oluşturmuştur. (s. 137). Bununla birlikte papalık seçimlerinin kaosa sürüklendiği de olmuştur. Örneğin; IV. yy. da Roma valisi Praetextatus, Papa Damase'ın (366-384) diğer aday Rursicinus'a karşı kazanması için askeri müdahalede bulunmuştur. (s. 137-138). Diğer taraftan papalık seçimlerinin nüfuzlu ailelerin eline geçtiği de görülmüştür. Tezde bunlar örnekleri ile verilmiştir. Yine bizzat imparatorların papalık seçimlerine müdahaleleri örneklerle anlatılmıştır. (s. 138) Bunun sonucunda Papa II. Nicolas, kendisi de aynı yöntemle seçilmesine rağmen, 13 Nisan 1060'da yayınladığı papalık genelgesi ile, bundan sonra yapılacak papalık seçimini yapacak heyetin sadece kardinallerden oluşacağını ilan etmiştir. Bu genelge bugüne kadar 32 kez revizyondan geçmesine karşın, varlığını bugün de sürdüren sistematik yapıya temel oluşturmaktadır. Bu genelgeyle papaya, seçici meclisi oluşturacak üyeleri belirleme yetkisi de verilmiştir. Seçici meclis üyelerinin sayıları zaman içerisinde değişmiştir; VI. Paul (1963-1978) zamanındaki bir reformla sayıları en fazla 120 kişilik ve yaşları 80'i geçmeyen kardinal meclisinden oluşmaktadır. (s. 138-139). Daha önceleri sistematigi üçte iki çoğunluğa bağlı seçim modeli, Papa XII. Pie (1939-1958) döneminde, üçte ikiden bir fazla oy esaslı ile değiştirilmiştir. (s. 140). Papa II. Jean Paul döneminde yayınlanan 1983 tarihli kanonik hukukun çeşitli maddelerine göre, papalığa aday olacak kişinin ruhban olmasının zorunlu olmaması, gerekli diğer şartlara sahip olması ile laik birisinin de aday olabileceği hususu ilginçtir. Eğer ruhban olmayan bir aday üzerinde birleşilirse, yeni papa ancak bir rahiplik merasiminden sonra göreve başlayabilmektedir. (s. 141). Papayı belirleyecek kardinal meclisi, dış etkilerden ve laik-ruhban her türlü müdahalelerden uzak, özel bir mecliste (conclave) toplanır. Sixtine Kilisesinin tarihi bacasından, yeni papa belirleninceye kadar siyah, seçildikten sonra beyaz duman verilir. Bu beyaz duman, seçimin sona erdiğinin ve yeni papanın belirlendiğinin dünyaya ilanıdır. (s. 142-143). Yeni seçilen papa göreve başlamadan önce özel bir tören düzenlenir. (s. 143-144).

Üçüncü bölümün bundan sonraki kısmı Vatikan'daki güvenlik sistemi ile ilgilidir (s. 144-150) ve tarih boyunca Vatikan'da dört ayrı askeri-muhafız birliğinin güvenliği sağladığı belirtilmiştir: Asil muhafızlar, saray muhafızları, jandarma, Suisses alayı. (s. 144).

Bundan sonraki kısımda Papalığın Hıristiyanlık dışı dinlere ve İslam dinine bakış açısı incelenmektedir. Önce Papalığın diğer dinler, Yahudilik ve Kiliselere bakışı işlenmiştir. (s. 151-160). Bu durum yazar tarafından şu şekilde dile getirilmiştir:

"Vatikan II. Konsilinde (1962-1965) 12 başlık altında özetlenen kararlarla Hıristiyanlık dışındaki dinler ve Ateizme Katolik bakış açısı yeniden ele alınmıştır. Başka bir deyişle Vatikan II. Konsili, tarihinde ilk defa Hıristiyanlığın diğer dinler karşısındaki konumunu belirlemesi bağlamında çok önemli bir işlevin meclisi olmuştur. "Kutsal"ın sırrını açıklama ve ona ulaşma merkezleri olarak gördüğü her din bünyesindeki doğru bütün üniteleri saygı ile karşıladığını ilan eden Papalık, Vatikan II. Konsilinde Hinduizm, Budizm, Yahudilik, Ateizm ve İslam ile ilgili yayınlanan bildirilerle belirleyici tavrını sergilemiştir. Vatikan II. Konsili Budizm ve Hinduizm'deki beşeri mücadelede çerçevesindeki çile, meditasyon, hikmet ve kurtuluşa ulaşma (Nirvana) pratiklerinin, derin murakabe, ahlak, sevgi ve güven ile desteklendiği realitelerini göz ardı etmemiş, bu iki dindeki gerçeği arama tekniklerini takdirle karşıladığını, aldığı kararlarla ilan etmiştir. Yahudilik ile ilgili Vatikan II. Konsilinde yayınlanan bildiriye Yeni Ahid (Hıristiyan) cemaati ile Eski Ahid (Yahudi) toplumu arasındaki manevi-tarihi bağlara dikkat çekilmiş, Kilisenin başlangıç noktasında ve kurtuluşunda İsrail oğullarının

Mısır'dan "çıkış"larının yattığı ifade edilmiştir. Havarilerin ve İncil'i dünyaya ilk yayan misyonerlerin Yahudi milletine mensup oldukları gerçeği göz ardı edilmemekle birlikte, Yeni Ahid'in bugünkü Yahudi toplumunca kabul görmediğine de işaret edilmiştir. Yine aynı bildiri İsa Mesih'i ölüme götüren kişinin bir Yahudi olmasından doğacak sorumluluğun, ne o günkü ne de günümüzdeki Yahudi toplumuna yüklenemeyeceği ve Kilise'nin Antisemitizm'e net karşı tavır içinde olduğu da hatırlatılmıştır". (s. 151-152).

Bununla birlikte Papanın, Yahudiliğe böylesine sempati ve yüceltici üslupla yaklaşımı, sözcülüğünü, Papalığın II. Vatikan Konsili ile yaptığı reformlara karşı çıkarak aforoz edilen Dakar Piskoposu Fransız Rahip Monseigneur Marcel Lefebvre ve öğrencilerinin yaptığı Hıristiyan çevreden çok şiddetli muhalefet görmüştür. Bu rahatsızlık şu ifadelerle dile getirilmiştir: "Papa II. Jean Paul Şeytan'dan ilham alıyor, zira mason localarının hizmetindedir. Papayı değiştirin ve bize yeni bir X. Pie getirin". (s. 153).

Tezde, Papalığın Uzakdoğu dinleri ve Yahudilik ile ilgili bakış açıları verildikten sonra, diğer kiliselerle ilişkilerine de değinilmiştir. (s. 154-160). Hıristiyan dünyadaki Katolik, Ortodoks, Protestan ve diğer ayrılmış kilise cemaatleri şeklindeki bölünmüşlüğü dindirmek üzere, Papalığın II. Vatikan Konsili davetine, bölünmüş kiliselerce önce soğuk bakılmışsa da, II. Vatikan Konsiline gözlemci-katılımcı bazda iştirak edilerek cevap verilmiştir. Papa VI. Paul'un, 4 Aralık 1965 tarihli çağrısı şu şekildedir: "Sizin, aramızdan ayrılmış olduğunuzu unutmak istiyoruz". Tezin bundan sonrasında Vatikan Konsili sonrası Papalığın kiliselerarası diyalog ziyaretlerinde artış olduğu geniş örneklerle açıklanmıştır. (s. 154-160). Ancak bütün bu çabalara rağmen Hıristiyan dünyadaki bölünmüşlük devam etmektedir ve dünyanın sonuna kadar da devam edecek görünmektedir.

Üçüncü bölümün bundan sonraki kısmı, İslam dini açısından tezin en can alıcı noktasıdır. Çünkü bu kısım Papalığın İslam Dini ile münasebetleri hakkındadır. (s. 160-164). Yazarın ifadeleriyle bu ilişkiler şu şekilde anlatılmaktadır:

"Vatikan'ın İslam dini ile münasebetlerini, Papalığa bağlı devlet sekreterliği emrindeki 12 konseyden biri olan "Dinlerarası Diyalog" bünyesindeki "İslam ile İlişkiler Komisyonu" düzenlemektedir". "Vatikan II. Konsilinde 28 Ekim 1965 tarihli 88 red oyuna karşılık 2221 oyla kabul edilen bir kararla Papalığın İslam'a bakış açısı belirlenmiştir. Bu konsil kararı, Müslümanların Allah'ı kavramadaki 'mutlak yaratıcı, diri, merhametli' gibi algılama biçimlerini odak nokta alarak, İslam'ın Hz. İbrahim'e uzanan silsilesine, İsa Mesih'i peygamber, Meryem'i İsa'nın annesi kabul eden inançlarına olumlu bakar. Yine, İslam'daki ahiret hayatı ve ahlak ile ilgili dinamiklere dikkat çeken konsilin kararlarından biri Müslümanlar ile Hıristiyanlar arasındaki karanlık geçmişi unutma çağrısı olarak yansımıştır. Papa II. Jean Paul, Fransa'ya gerçekleşen resmi bir ziyaretinde, Cumhurbaşkanı Giscard d'Estaing ile görüştüğünden sonra, Müslümanlara hitaben yaptığı konuşmasında (31 Mayıs 1980) 'Tek Tanrıya inanan kardeşlerimiz, Tanrının ışığına doğru yürüyen insanların birbirini kardeş görmeleri gerekir' gibi vurgulamalarda bulunmuştur. Papa II. Jean Paul'un İslam'a yaklaşımında başlıca üç temanın hakim olduğu görülmektedir: 1. Aynı Tanrıya inanan Hıristiyan ve Müslümanlar kardeşler; 2. Geçmişte yapılan savaşlar, doktrin tartışmaları gibi tarihi olumsuzlukların hesaplaşmalarını bırakmak gerekir; 3. Özür dilemeyi karşılıklı olmak üzere yerine getirmelidir. 'Müslüman kardeşler' ifadesi, II. Jean Paul'e gelinceye kadar hiçbir papa tarafından kullanılmamış bir söylemdir". (s. 160-161).

"Papa II. Jean Paul, İslam'a karşı benzer vurgulamalar taşıyan konuşmalarını Casablanca'da 19 Ağustos 1985'te, Assise'de 10 Ocak 1993'te, Sırp ve Hırvat zulmüne uğrayan Bosna halkı adına değişik vesilelerle dile getirmiş, iki dinin mensuplarını geçmişle hesaplaşmaktan vaz geçmeye çağırmış, Tanrının vasıflarının Tevrat, İncil ve Kur'an'da aynı değerlerde anıldığını ifade etmiştir. Papanın halefleri arasında adı geçen Kardinal Arinze'in 1996 Ramazan sonunda, papa adına İslam alemine yayınladığı mesajında ortak noktalarda buluşmak için hoşgörü sınırlarını zorlamak mecburiyetini vurgulamıştır. Diğer taraftan bu vesile ile yayınlanan bildirimlerde Hıristiyan-Müslüman diyaloguna en büyük engelin Cezayir ve Endonezya gibi Müslüman ülkelerdeki radikal İslami akımların oluşturduğu da dile getirilmektedir". (s. 162).

Görüldüğü gibi tezde, Papalığın İslam dünyası ve Müslümanlar ile sıcak ilişkiler içine girmesinin II. Vatikan Konsili ile gerçekleştiği vurgulanmıştır. Bunun yanında Papalığın, adı geçen konsile kadar İslam dünyası ile dar ilişkiler içinde olduğu da vurgulanmıştır. Kilise tarafından İslam'ın modern dünyadaki önemini farkedilmesinin II. Dünya savaşı öncelerine uzandığının altı çizilmiştir. Kur'an'a ve manevi pratiklerine bağlı, zengin mazisi ile irtibatlı İslam alemi, Ateizm, Materyalizm ve Kapitalizm karşısında etkin bir kurum olarak algılanmış, Papa XI. Pie (1922-1939) tarafından, Roma Doğu Bilimleri Enstitüsü bünyesinde İslam kürsüsü kurulmuştur. (s. 163). Papalığın Türkiye ile ilişkilerinin sıcak döneme girdiği sürecin de halifelik makamının kaldırıldığı 1924 yılı ile başladığı vurgulanmıştır. (s. 162). Bundan sonraki anlatımlar, Papalığın Müslüman dünya ile kurmaya çalıştığı ilişkilerden verilen örneklerle devam etmektedir. (s. 163-164).

Üçüncü Bölüm, Papalığın Avrupa politikası (s. 164-169) ile sona ermektedir. Bu kısımda kıtanın XX. yy. başlarındaki genel görünümüne dikkat çekilmiştir. (s. 164-166). Avrupa'daki Hıristiyanlık olgusunu her fırsatta dile getiren Papa II. Jean Paul, Avrupa ülkelerinin sembol şahsiyetlerinin vaftiz tarihlerini, o ülkelerin oluşumunun temel taşı göstermek ve Hıristiyanlık için ölmüş şehitlerin kanlarının, Avrupa'nın can damarları olduğunu vurgulamak gibi bir siyaset izlemiştir. (s. 166). Papa, Avrupa halklarının varlık, kültür ve geleneklerini oluşturmada Hıristiyanlığın en önemli belirleyici unsur olduğunu vurgularken, Yahudiliğin Avrupa'daki Hıristiyanlık öncesi tarihe sahip kimliğini Karl Marks, Sigmund Freud, Albert Einstein, Franz Kafka gibi Yahudi ünlülerle teyit etmiştir. (s. 167). Yazar Papalığın Avrupa'daki İslam'a yaklaşımını ise şöyle açıklar:

"Avrupa'daki İslam olgusunu ise, özellikle Balkan ve İberik yarımadalarında, bu iki dinle birlikte, modern Avrupa'nın, kendi coğrafyasında İslam'a karşı bir oluşum ve kararlılık içinde temelleştiğini dile getirerek değerlendirmektedir. Papa II. Jean Paul'un bu tespiti paralelinde Papalık, Avrupa kıtasında Almanya, Bulgaristan, Çekoslovakya, Macaristan, Polonya, Romanya, Rusya ve Yugoslavya'da resmi rejim ve anayasa olmuş Komünizme, "Yeni İslam" terimi ile yaklaşarak, her ikisinin de eşit düzeyde tehlikeli ideolojiler olduğuna dikkat çekmiştir. Komünist rejimlerin kıtada hakim coğrafya ve dönemlerinde Papalık ile, örneğini 1952 Tito Yugoslavya'sında gördüğümüz kopmuş ilişkiler içinde olduğu görülmektedir". (s. 167-168).

Bunun yanında Bosna savaşının durdurulması konusunda, nutuklardan öte bir etkinlikte bulunulmamasının da altı çizilmiştir. (s. 169).

IV. Dördüncü ve son bölüme kadar Papalık ve Vatikan üzerinde durulan tezin ilgili son bölümü "Günümüzde Farklı Bir Papa: II. Jean Paul" adını taşımaktadır. (s. 170-221). Burada öncelikle Papa'nın biyografisi verilmiştir. (s. 170-179). Buna göre asıl adı Karol Josef Wojtyla olan II. Jean Paul, Polonya'nın Wadowice kasabasında 18

Mayıs 1920'de dünyaya gelmiştir. 9 yaşında annesini, 21 yaşında babasını kaybetmesinin yanında II. Dünya savaşının başlaması ile üniversite hayatını terketmek zorunda kalmıştır. Tekrar başladığı üniversite öğrenimi, ailesinin etkisiyle teolojik istikamet kazanmıştır. Çok parlak bir üniversite öğreniminden sonra, Roma'da St. Jean de la Croix (1542-1591) üzerine "Angelicum" ve Cracovie'de Max Scheler'in (1824-1928) "Ethique'i üzerine iki ayrı doktora çalışması yapmıştır(1953). 38 yaşında Cracovie piskopos yardımcılığına, 44 yaşında Cracovie başpiskoposluğuna, 47 yaşında (1967) ise kardinalliğe terfi etmiştir. (s. 170-171). 15 Ekim 1978'de 58 yaşında Papa seçilmiş ve II. Jean Paul olarak adını değiştirerek 22 Ekim'de resmen görevine başlamıştır. (s. 172). Yazar, tezinde Müslüman Türk aydın çevrelerindeki bir tesbiti de aktarmaktadır:

"Batı emperyalizminin girdiği her yere önce Kilise girmiştir. Bu bakımdan Vatikan tarihinde, papanın ilk kez komünist bir ülkeden seçilmiş olması, zannedildiği gibi bir tesadüfün değil, aksine bilinçli bir tercihin sonucudur. Komünist egemenlik yıkılacak ve Batılı devletlerle Kilise bu aksiyonu birlikte gerçekleştirecektir". (s. 173).

1981'de M. Ali Ağca tarafından bir suikasta maruz kalan Papanın 1997 tarihinden itibaren sağlık ve dinamizm portresi son derece problemlili bir görüntü çizmektedir. (s. 175).

Son bölümün bundan sonraki kısmı Papa'nın eserleri ve düşünce sistematiği ile ilgilidir. (S. 179-1877). Burada da önce konularına göre Papalık genelgesi sıralanmıştır. (s. 179-180). Bundan sonra da sayıları 20'yi geçen Papalık bültenlerinin bazılarından söz edilmiştir. (s. 180). Papa II. Jean Paul'un bunlardan başka bazı azizlerin anısına yayınladığı risaleleri de vardır. (s. 181). Tezde, Papanın ziyaret ettiği ülkelerde yaptığı konuşmalarının oluşturduğu yayınlanmış mesajlarından da örnekler verilmektedir (s. 181-182). Papalık genelgesi, Katolik kilisesinin teolojik problemleri çözümlenmede başlıca belirleyici mekanizmadır. Bunun en yakın örneği; 1994 tarihli bir genelge ile kadınların piskopos olabilmelerine izin verilmemesidir.

Papanın son dönemlerindeki yaklaşımlarında muhafazakar kimliğinin hakimiyetinin görüldüğünü belirten yazar, Papanın bütün eserleri arasında en ilginç olanının teolojik-felsefi 35 soru ve cevaptan oluşan *Entrez dans L'esperance* (Paris 1994) adlı eseri olduğunu söylemektedir. Bu sorulardan bazı örnekler de vermiştir: "İbadet niçin ve nasıl olmalıdır, İsa'nın vekilinin (Papa) ibadeti nasıldır, Eğer Tanrı varsa niçin gizlidir, İsa Mesih'in insanlığı kurtarması için çarşıta ölmesi zaruri imi idi, İnsanlığın İsa'nın kurtarıcılığına niçin ihtiyacı vardır, Niçin bu kadar din vardır, Hıristiyanlık yok olacak mıdır, Komünizmin çöküşü sır mı yoksa mucize mi, İnsan hakları kaynağını nereden alıyor, Sosyal hayatta kadının yeri neresi olmalıdır?" (s. 182-183). Bunlar arasında "Müslümanların ve Hıristiyanların ilah anlayışları arasındaki farkın" sorulduğu soruya Papanın verdiği cevapları yazar örnek olarak tezine almıştır. Burada Papanın İslam dinine yaklaşımı da net olarak görülmektedir. Papa cevabına, ikisi arasında çok net bir farkın olduğu girişiyile başladıktan sonra şunları söylemiştir:

"Katolik Kilisesi, Tanrının bir, diri, var, acıyan, kudretli, mutlak, yerin ve göğün yaratıcısı olduğuna gönülden inanan Müslümanların ilah anlayışına hürmetle bakar; tek tanrı bir din mensubu ve Allah'a olan inançlarından dolayı Müslümanların bize yakınlıkları vardır". (s. 183).

"Kur'an'daki tanrının isimleri, beşer lisanının tanıdığı en güzel adlardır. Fakat İslam'daki ilah anlayışı sonuç olarak bu dünyaya yabancı kalan, yüce fakat Emmanuel (bizimle birlikte olan Tanrı) vasfı taşımayan bir tanrı modelidir. Ayrıca İslam kurtarıcı temasına saygı duymayan bir dindir ve haç-dirilme motiflerine yer

vermez. İsa'nın İslam'daki algılanış biçimi sadece, son peygamber kabul edilen Muhammed'in gelişini hazırlayan bir peygamber olmasından ibarettir. İslam'da Bakire Meryem de İsa ile aynı boyutlarda saygı görür. Fakat Kurtarıcı İsa Mesih'in dramı İslam'da kesinlikle yer bulmaz. Bu sebeple İslam ve Hıristiyanlıkta teolojik bilgiler olduğu kadar, antropolojik yorumlar da farklılıklar taşır. Bununla birlikte İslami din duygusu saygıya değer unsurlar içermekle birlikte, bizce Müslümanların ibadet biçimleri pek sağlıklı yansıma göstermez. İbadet karşısındaki yükümlülükleri zaman ve mekan ile kayıtlı, günde çok kez icra edilmesi gerekli olduğundan, günlük hayatta pek pratik değer taşımaz. Bu durumda İslam, Bir Tanrı arayışında olanlar ve özellikle kendi dinlerini anlayamamış Hıristiyanlar için alternatif bir din hüviyeti görüntüsü vermektedir. Buna rağmen İslam Dininin mensuplarına olan telkinleri saygın kabul edilmeğe değer özellikler de taşımaktadır. " (s. 184-185).

Tezde, Papa II. Jean Paul'ün, söz konusu edilen eserindeki "tanrı" kavramına ve İslami geleneğe bakışından sonra, "insana bakış açısını" da görmekteyiz. Bilimsel yaklaşımlarında, üzerinde doktora tezi hazırladığı Max Scheler'in tesirinin görüldüğü Papa'nın benimsediği felsefe okulu "Thomisme"dir. Papa'ya göre insan, "subjektif yönü ağırlıklı olmakla birlikte, özgür iradeli, tanrısal irade ile var olmuş olan ve kendisinde tanrının ilk sebep olduğunu kavrama yetisi olan bir varlıktır". (s. 186-187). "İnsanı tam olarak anlayabilmek için, onun mahiyetinin yegane bileni olan İsa Mesih'e yönelmek gerekir". Bu sebeple Papa'nın antropoloji anlayışında "Beşer İsa" evrenin ve tarihin merkezidir ve bu iki kurumu yargılayacak olandır. (s. 187).

Tezin bundan sonraki bölümü Papanın dünya liderlerine mektup ve nutukları ile kamuoyuna mesajlarını içermektedir. (s. 187-197). Tezde bunlardan, SSCB Devlet Başkanı Leonid Brejnev'e, Irak Devlet Başkanı Saddam Hüseyin'e, ABD Devlet Başkanı George Bush'a yazılan mektuplar ile Kilise-Afrika ilişkisi ve Bosna savaşıyla ilgili bildirimlerin metinleri verilmiştir. (s. 189-195). Bundan sonra da, "Papa II. Jean Paul'ü seleflerinden farklı kıldığı ve dünya çapında yankı uyandırdığı ifade edilen" (s. 197) seyahatlerine geçilmiştir. (s. 197-212). Bunlardan Doğu Avrupa'ya ve özellikle de Polonya'ya yaptığı seyahatlerin demokrasi temellerinin yerleştirilmeye çalışılması, Latin Amerika'ya yaptığı seyahatlerin özgürlük teolojisinin sürekliliğinin sağlanması, Afrika'da ise demokrasinin yerleşimi ve İslami gelişmeye karşı mücadele olduğu belirtilmiştir. (s. 197). Ancak bu seyahatler kimi çevreler tarafından şiddetle tenkid edilmiştir. Bu seyahatlerde harcanan büyük meblağın hayır işlerinde ve sosyal harcamalarda kullanılması gerektiğinden, seyahatlerdeki Yahudilik ile yaklaşıma, Papanın oluşturduğu ilgi odağı ve izdiham noktalarına kadar çok çeşitli yönlerden eleştirilmiştir. (s. 208-210).

Tezin son kısmı Papa II. Jean Paul sonrası Papa adayları üzerindeki değerlendirmeler ile ilgilidir. (s. 212-221). Bu konuda yapılan bir ön bilgilendirmede Papa'nın istifa etmeyi düşündüğü bir devir geçirdiğinin belirtilmesi son derece ilginçtir. Hatta Şubat 1996'da istifa dilekçesini Papa Vekili İspanyol Kardinal Eduardo Martinez Somalo ve Devlet Sekreteri Angelo Sodano'ya iletmiş, fakat Papa'nın ciddi sağlık problemlerine rağmen bu isteği kabul edilmemiştir. Yine Papalık tarihinde istifa etmiş üç Papa'dan; Pontien (230-235), V. Celestin (1294) ve VIII. Boniface (1294-1303)'den ve ayrıca XII. Pie (1939-1958) VI. Paul (1963-1978) gibi reformist papaların, istifa baskıları karşısında dirençli bir tavır sergilemelerinden de söz edilmiştir. (s. 212). İstifa sonucunda oluşacak fetret döneminde yönetimi üstlenecek makam Papa vekili ve Devlet sekreteri (Başbakan)'dir. (s. 213).

Tezin bundan sonraki kısmında Papa sonrası muhtemel reformist, muhafazakar ve tarafsız-ılımlı papa adayları üzerinde durularak bunların isimleri ve özellikleri ayrı ayrı anlatılmıştır. (s. 215-221). Yazar, bunlar arasında en dikkate değer ve en güçlü Papa adayının Nijeryalı Kardinal Francis Arinze olduğunu söylemektedir. (s. 218). Bunun sebepleri yazara göre şunlardır:

"Kilise çevrelerinde 'Katolik felsefenin gök kubbesine tırmanmış adam' diye tanımlanan 65 yaşındaki (1998) bu Afrikalı kardinal, papalığın dinler arası komisyonu başkanı ve özellikle İslam ile ilişkiler hattında çok önemli bir mevkiye anahtar konumdadır. Ölçülü, kilisenin öncelikli endişelerinden olan İslam ile ilgili konuları tek elden yöneten yetkilidir. Kendisine saygınlık kazandıran temel vasfı, doktrine gösterdiği sarsılmaz sadakat, gerekli açıklık ve kapalılığa hazırlıklı yapısıdır. Arinze'ye karşı ayrıca Vatikan'da yüksek ve güçlü boyut taşıyan ruhani teveccühün müstesna güveni hakimdir. Francis Arinze'i diğer adaylardan bir adım öne çıkartan niteliği yoğun kariyerine ek olarak Afrikalı bir kardinal olmasıdır". (s. 218).

Yazar, bunun peşinden Afrika'nın Papa II. Jean Paul'ün dikkatini ve özlemine yoğunlaştırdığı kıta olduğuna ve Afrika'daki İslami olgunun Arinze'in akademik ihtisas alanında bulunmasına dikkat çektikten sonra (s. 218-219) şöyle devam etmektedir:

"Papa II. Jean Paul'ün İslam'ın Afrika'daki etkinliğinin azaltılması faaliyetlerinde, kendisi sonrası döneme en uygun gördüğü ismin Francis Arinze olduğu konusunda uzmanların ortak görüşleri vardır. Vatikan'da çok önemli bir diplomat olan Devlet Sekreteri Casaroli, 1980 başlarında Brejnev devri Birleşik Sovyetlerin henüz tarihten silinmediği dönemde İslam gerçeğini Papalık adına şu sözlerle dile getirmektedir: 'Bizim için Marksizm geride kalmış bir problemdir. Komünist rejimler on veya yirmi yıl içinde tarihe gömülecektir. Bizim için gerçek sorun İslam'dır. Şurası muhakkak ki Vatikan'ın ona ayırması gerekli çok uzun yılları olacaktır'. II. Jean Paul sonrası dönemde papayı belirleyecek eksen Avrupa basınında 'bütün yollar Afrika'ya çıkıyor', 'makamda siyah bir kardinal' türünden haberlerin de yansıttığı, Papalık-Afrika-İslam üçgeninden çıkacak bir formülün sonucu olarak Francis Arinze ismini öne çıkarmaktadır. Bugünkü konumda kilisenin en canlı saplantısı, sert ve militan gördüğü ve birçok ülkede yoğunlaştığını varsaydığı İslam'dır. Bu yoğunluğun en hissedilir olduğu coğrafya ise Vatikan gözünde Afrika kıtasıdır". (s. 219).

Tez bir sonuç bölümü ile birlikte çok zengin bir bibliyografya ve resimler, belgeler ve dökümanlardan oluşan ekler dizisiyle sona ermektedir.

Tezin ülkemiz Dinler Tarihi çalışmalarına ve kültür hayatımıza önemli katkılarda bulunacağına inanıyor, yazarın benzer istikametteki çalışmalarının devamını diliyoruz.



## SELÇÜKİLER DEVRİNDE MEZÂHİB\*

Mehmed ŞEREFEDDİN (1879-1947)\*\*

**S**elçükîlerin birinci padişahı Tuğrul Bey'(455/1063)in veziri Amîdülmülk Ebu Nasr Kündürî (456/1064) tarafından 436/(1044) tarihinde ihdâs olunan azîm ve medîd bir hadise, Mezâhib-i İslamiyye Tarihi'nin en mühim vukûâtından birini teşkil etmektedir<sup>1</sup>.

Mezheben Mu'tezilî olmakla, halk-ı ef'âle kâil bulunan Amîdülmülk, sâir mezâhibin de sû-i i'tikâdâtını cem' ile, aynı zamanda Râfıziler gibi Şeyheyn'e ve sâir ashaba sebbediyor ve Kerrâmiyye ve Mücessimeler gibi Cenab-ı Hakk'ı teccîm ediyor idi<sup>2</sup>.

Bu babtaki koyu ve muzlim tassubuna inzimâm eden diğer bir mesele var idi ki; Amîdülmülk'ün 'inân-ı ihtiyarını (tercih dizginini) elinden alıp, kendisini irtikâb ettiği tarz-ı harekete sevk eden asıl bu idi. Şöyle ki:

Nisabur'da Şafiîlerin reisi olan pederi Cemâlül'İslam Kâdı Ebu Ömer'(Hibetullah b. Muhammed b. el-Hüseyn 440/1048)in vefatından sonra, Üstaz Ebu Kasım Kuşyeri'(465/1072)nin delâlet ve tavassutuyla, pek genç iken Tuğrul Bey tarafından bir hil'atle kendisine pederinin bu riyâset ve lâkabı tevcih edilen, Mezhebi Eş'arî üzere usûl-i diniyyeye vakıf ve bu hususta hararetle bir müdafî bulunmakla beraber deha, asâlet ve necâbetiyle ve erbab-ı müracata bazı kere def'aten bin lira vermek gibi büyük bir sehâ ve lütuf ve âtîfetiyle ve bunlardan başka fevkal'ade şecâatıyla umûmun hürmet ve muhabbetini kazanan, hergün sofrası Hanefî ve Şafiî eimmesine küşâde olup, ikâmetgâhı bilumum ulemanın müllteka (buluşma) ve mahall-i münazara ve mübahasesi olan, bu her türlü evsaf ve mezâyâsıyla Nisabur'un yegâne medar-ı şerefi bulunan, ulema ve muhaddisinden Üstaz Ebu Sehl

\* Türkiyat Mecmuası, İstanbul 1925, I. cild, Ağustos 1925, s. 101-118.

\*\* Dâru'l-fünûn İlahiyat Fakültesi KelâmTârîhi Müderrisi. Yayına hazırlayan: Yrd. Doç. Dr. Seyit Bahçivan Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. seytbahcivan@hotmail.com Yayına hazırlayan kendi açıklamalarını metinde parantez içinde, dipnotlarda ise köşeli parantez içinde vermiştir.

<sup>1</sup> [Bu büyük fitne için bkz. İbnu'l-Esîr, *El-Kâmil*, tahk. , Muhammed Yusuf ed-Dekkâk, Beyrut 1987, XIII, 365; Zehebî, Muhammed b. Osman, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, tahk. , Şuayb el-Arnâvût ve arkadaşları, Beyrut 1982, XVIII, 142-143; Abdülvehhâb es-Sübkî, *Tabakâtu's-Şafiyyeti'l-Kübra*, tahk. , Mahmut Tanâhî, Mısır 1965, III, 389-393, IV, 209-210].

<sup>2</sup> Abdülvehhâb es-Sübkî, *Tabakâtu's-Şafiyyeti'l-Kübra*, II, 270; [tahk. , Tanâhî III, 390; İbn Asâkir, *Tebîyînu Kezi'bi'l-Müfteri*, Dimeşk 1399, s. 108; F. Köprülü, *Anadolu'da İslamiyet*, İstanbul 2000, s. 87. Ancak bu son kitabı yayına hazırlayan, "Şeyheyn'e" (Ebu Bekir ve Ömer) kelimesini hataen "şeyhine" ve "teccîm" kelimesini de yine yanlış olarak "tecessüm" şeklinde okuyarak cümlenin anlamının bozulmasına sebep olmuştur].

(Muhammed) b. el-Muvaffak (el-Bistâmî) (456/1064) var idi ki; bu zatın vezârete intihâb edileceğinde kimse şüphe etmiyor ve işte, bittab' böyle bir zatın vücûdunu Amîdülmülk çekemiyor, olanca kuvvetiyle istirkâb ediyor (son derece kıskanıyor) idi. Bunun için, en başta bu zat olmak üzere, bütün Eşâ'ira aleyhine hareketle bunları Tuğrul Bey'in nazarında ıskat etmek icâb ediyor idi ki; bu suretle Amîdülmülk, asıl maksadı olan mevkiini muhakkak bir tehikeden kurtardığı gibi, bî emân (amansız) hücûmlarını en çok erbâb-ı İ'tizale tevcih eylemiş olan Ebu'l-Hasen el-Eş'arî (324/935)den de ayrıca intikam alarak teşfiye-i sadr etmiş (gönlünü rahatlatmış) olacak idi. Bunun için ibtidâ, sûret-i haktan görünerek, Tuğrul Bey'in her pazar-tesi ve perşembe günleri oruç tutan sadık bir Sünnî ve Hanefî olmasından istifadeyle, kemal-i sühûletle kendisinden bid'at sahiplerine minberlerde la'net olunmağa emir aldı. Tuğrul Bey'in yalnız bu emri, Amîdülmülk'ün maksadı için kâfi idi. Usûlen Mu'tezili olan birkısım Hanefilerin, maksadına hizmet için müheyyâ (hazır) bir kuvvet olduklarından emin idi. Bunlar, vezir ile derhal birleşerek Tuğrul Bey'i Mezheb-i Şafiî ve umûmiyetle Eşâ'ira aleyhine birtakım isnâdât ile tahrik etmeye başladılar. Bu si'âyetlerin (jurnallerin) ve aslı olmayan bu isnâdâtın neticesi olarak, bir müddet sonra, usûlen Eş'arî olan Hanefiler de dahil olduğu halde, bütün Şafiîler bid'at sahiplerinden olmuş, kendileri va'z ve tedris ve hitâbet gibi vezâif-i dîniyye icrasından men' olunup Tuğrul Bey'in bu emri suisti'mal edilmiş ve hassaten sermezhep (mezhebin başı, imamı) Ebu'l-Hasen el-Eş'arî ve bilumum Ehl-i Sünnet'e resmen ve alenen minberlerde sebbedilmeye başlanılmış idi. Nisaburdaki Şafiîlerin reisi olan mezkûr Ebu Sehl b. el-Muvaffak, kıyâm ile Rey'de bulunan ordugâha biddefe'ât mürâcââtтан geri durmadıysa da, Tuğrul Bey'i görmeye muvaffak olamadı. Çünkü Tuğrul Bey ile mülâkât (buluşmak) ancak, hasım olan Amîdülmülk'ün vesâtâtına mütevakkıf bulunuyor idi.

Aradan çok geçmeden Tuğrul Bey tarafından er-Reîs el-Furâtî (Ebu'l-Fazl Ahmed b. Muhammed b. Ahmed 446/1054), Üstâz Ebu Kasım Kuşeyrî, İmâmü'l-Harameyn (478/1085), Ebu Sehl b. el-Muvaffak'ın tevkîf ve nefy (sürgün) ve iclâ (kovulmaları) için bir emir vurûd etti ve bu emir alenen halka okundu. Bu sırada maksad-ı hakîki kendisi olan Ebu Sehl b. el-Muvaffak, Nisabur'dan hariç bulunmakla, ayak takımı derhal şehirde buldukları Üstâz Ebu Kasım Kuşeyrî ve er-Reîs el-Furâtî'yi tutup hakaretlerle sürüklemiş ve şehrin eski kalesine hapseylemiş idiler.

İmâmü'l-Harameyn ise işin vahâmetini evvelce anlayıp ihtifâ eylemiş ve gizlice Kirmân tarîkıyla Hicaz'a azîmet eylemiş idi ki, kendisine bu ünvan, oradaki bu sûretle olan dört sene kadar mücâveretinden dolayı verilmiş idi.

Kuşeyrî ile Furâtî kalede bir aydan ziyâde mahpûs kaldılar. Şecâat ve nufûzuna güvenen Ebu Sehl b. el-Muvaffak harp ve darbe kâdir adamlarıyla Bâharz tarafından hareketle Nisabur kapısına geldi ve bu iki zatın tahliyesini talep etti. Mersûm-i sultânî mücibince kendisinin de tutulup onların yanına götürüleceği sûretiyle vukû' bulan tehdîdâta ehemmiyet vermeyerek talebinde devam etti ve gece şehre girip Kuşeyrî ile Furâtî'yi cebren almaya karar verdi. Beldenin valisi de İbnu'l-Muvaffak ile harbe hazırlanmış idi.

Ebu Sehl geceleyin şehrin kapısı yanında olan kendisine âit bir köy üzerine yürüdü ve buradan birdenbire şehir dahilindeki mahallesine ve hânesine girmeye muvaffak oldu ve yanındakiler yüksek nakkâre (kös) sesleriyle bu muvaffakiyetlerini ilân ettiler.

Sabah olunca bazı zatlar sulh için araya girip vâliye Üstâz ile Reîs'in itlâk olunmasını (salıverilmesini) rica ettilerse de, vali sulha yanaşmayıp askerleriyle Ebu Sehl'in mahallesine yürüdü. Sokakta muhârebe ediliyor ve Ebu Sehl'in adamları

sebât ve mukâvemet gösteriyorlar, kahramanca mudâfaa ediyorlar idi. Hücûm nöbeti bunlara gelince hep birden def'aten hücûm ile askeri târumâr ve valiyi cerîhadâr (yaralı) eylediler. Fitnenin teskîni için halk araya girmiş ve Üstâz ile Reîs'i kaleden alıp Ebu Sehl'in hanesine teslim etmiş idiler. Ebu Sehl, matlûbuna nâil olmuş idiyse de muhâlefet vâkiasından dolayı müsamaha edilmeyeceğini biliyor ve binâen 'aleyh havf ve herâs (korku) içinde bulunuyor idi. Bazı adamlarıyla bilmuşâvere, Üstüvâ tarafına çıkıp oradan Tuğrul Bey'e dehâlete (ulaşmaya) karar verdiler. Muhâsımlar dahi diğer bir tarîk ile Tuğrul Bey'e gidiyorlar idi. Rey'de cümlesi birleştiler. Tuğrul Bey'e mâcerâ (olay) hikâye olunmuş ve Şâfiler'in cümlesi ve husûsiyle Ebu Sehl hakkında luzûmu kadar söz söylenmiş idi. Kendi eliyle teslîm-i nefis eylemiş olan Ebu Sehl derhal derdest olunup bir kaleye hapis ve emvâli müsâdere ve çiftlikleri bey' ve furûht olundu (satıldı).

Her ne suretle ise bilâhere bu felâketten tahlîs-i girîbâne (yakasını kurtarmaya) muvaffak olmuş ve Hicaz'a azîmet eylemiş idi. İşte, sırf Amîdülmülk'ün sâikâ-i taassup ve te'mîn-i mevki' dâ'iyesiyle (tassup sebebi ve makam elde etme sevdasıyla) ikâ' etmiş (yapmış) olduğu bu hareket, Horasan, Şam, Irak, Hicaz gibi aktâr-ı islamiyyeyi herc ü merc etmiş, ve usûlen Eş'arî olan bilimüm Mezâhib-i Ehl-i Sünnet ulemâ ve eimmesini terk-i dâr ve diyâra mecbûr eylemiş idi. Nisabur, Merv gibi Horasan merâkizindeki ulemânın bir kısmı Irak'a ve içlerinde meşâhîr-i muhaddisînden Hafız Ebu Bekr Beyhakî (458/1065) ve ekâbir-i mutasavvifeden felâket-dîde (felâket-zede) Üstâz Ebu Kasım Kuşeyrî ve İmâmu'l-Harameyn olmak üzere bir kısm-ı azîmi dahi Hicaz'a gitmişler idi ki; o sene hacda bunlar gibi terk-i diyâra mecbûr olmuş Şafîî ve Hanefî tam dörtyüz kadar kadı bulunmakta idi<sup>3</sup>. Vak'a ibtidâen bütûn mezâhib ulemâsınca kemâl-i hayretle karşılanmış ve aktâr-ı islamiyyeden Arabî ve Fârisî lisanlarıyla istiftâ sûretleri etrafa yayılarak büyük bir hareket gösterilmiş idi<sup>4</sup>. Bu fetvâlarda İmam Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin 'uluvv-i ka'b ve menzileti nazar-ı dikkati câlip bir sûretle gösteriliyor ve meslek u hidemâtı izâh olunarak kendisine la'net ictisârında (cesaretinde) bulunanların veliyyu'l-emr tarafından şiddetle men'i luzûmu ihtâr olunuyor; nihâyetleri Malikî, Hanbelî, Şafîî ve Hanefî eimme ve ulemâsı tarafından imza ediliyor idi<sup>5</sup>.

Tuğrul Bey'in taht-ı saltanatda istikrarından yedi sene sonra başlayıp tarih-i vefâtı olan 455'(/1063)e kadar 19 sene süren, bu medîd ve gürültülü vak'a esnâsında en çok gayretkeşlik edenlerden birisi de Üstâz Ebu Kasım Kuşeyrî olmuştur.

455(/1063) ibtidâsında bu musîbet, olanca kesâfetiyle Horasan âfâkına çökmüş ve umûmen minberlerde Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'ye la'net edilmeye başlanılmış idi.

Bu tahammul-fersâ (tahammülü yıpratın) hâl, İmam Kuşeyrî'nin kendi tabirince ehl-i dînin girîbân-ı sabrını çâk (sabrının yakasını parçalamış, sabrını taşırmış) ve Millet-i Hanefiyye'yi nâlenâk etmiş (inletmiş) idi.

<sup>3</sup> [Bu konu için bkz. es-Sübkî, Age., III, 393-394].

<sup>4</sup> [Bu istiftâ sûretleri için bkz. İbn Asâkir, Age., s. 112-114, 310-318; es-Sübkî, Age., III, 374-376].

<sup>5</sup> Ma'lûmdur ki Malikîler bilâ istisna Eş'arîdirlər. Şafîilerin ekserîsi Eş'arî olup içlerinden pek az bir kısmı usûlen tecsîm ve i'tizâle mâildirler. Hanefîler dahî akîde-i Eş'ariyye üzere olup i'tizâli kabul edenleri vardır. Hanbelîlerin fuzalâ-i mütekaddimîni kâffeten Eş'ârî'dandırlar. Eş'arîlikteki bu ittifak cümlesinin Ehl-i Sünnet olmaları itibâriyledir; yoksa, aralarındaki ihtilâfatta Hanefîler Eş'arî değil Maturîfîdirlər. [Bu konu için bkz. İbn Asâkir, Age., s. 117; es-Sübkî, Age., III, 366, 373].

Vak'ayı, ber tafsîl hâkî (detaylı olarak anlatan) "Şikâyetü Ehli's-Sünne bi Hikâyeti mâ Nâlehum mine'l-Mihne"<sup>6</sup> nâmıyla bir risâle yazıp sûretlerini etrâf-ı bilâda göndermiş, bunda başlıca Ebu'l-Hasen el-Eş'arî hakkında vukû' bulan isnâdâtın asılsızlığıyla müşârunileyh hazretlerinin fezâil ve menâkıbını bütün âlem-i islama beyân ve ilân etmiştir.

Bu eserinde ibtidâ, vak'ayı işrâb eden (imâ eden, çağrıştıran) berâ'at-ı istihlâlleri hâvî bir mukaddime ile söze ibtidâr edip, [[Kuvvey-i semâviyye ile müeyyed "el-Melikü'l-Ecell, Şehinşâh, Yemînu Halîfetillah ve Ğiyâsu 'ibâdillah, Sul-tân-ı Mu'azzam Tuğrul Bey'i" Cenâb-ı Hak âlem-i islama ihsân edince; bu zatın ihyâ-i sünnete kıyâm ve bid'at sahiplerini men' u te'dîbe ikdâm ettiğini ve bunlardan bazılarının, bilmecebûriye minberlerde kendi kendilerine la'nethân olmaları üzerine ve habâsetleri sâikasıyla bu felâkete masumları da düşürmek için sultân-ı muazzam'a şikâyetle bulunarak İmam Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'ye mezmûm birtakım sözler ve kitaplarında asla bir harfi bile bulunmayan makâlât isnât ettiklerini]]<sup>7</sup> ve hakikat-i halin tavazzuhu için mürâcât olunan vâsıtaların bir semere vermeyip, bizzarura bu ezâlara katlanıldığını bir lisân-ı sûziş (yanık, etkili bir dil) ile beyân ve isnâdât-ı vâkiyayı sıra ile birer birer red ve cerh eylemiş ve bu bâbta luzûmu kadar izâhât vermiştir.

Muhaddis-i ma'rûf Beyhakî dahî, vak'anın önünü almak için, hâdisenin müret-tibi bizzat kendisi olduğunu bilmeyerek veya bilerek, vezir Amîdülmülk'e bir mektup göndermiş ve bunda [[Cenâb-ı Hakk'ın kullarından dilediğini herhangi beldelerin padişahlığını verip, rızây-ı ilâhîsine muvâfık harekette bulundurmak ve gaflet ettiği vakit ihtârda bulunmak üzere ona bir de vezîr terfîk ettiğini, lehu'l-hamd emîrin kendisine mülk ve hikmet ihsân edilenlerden ve vezirin lazım olan evsâfî hâiz olanlardan olduğunu, hüsn-ü tedbîr ve siyâseti sayesinde bu padişah zamanında Horasan'da âsâyîş îade olunup emniyet husûl bulduğunu, hüsn-ü sîfî (iyi şöhreti) âfâkâ münteşir olup, nûr-u adâletiyle yeryüzünün ziyâdâr olduğunu, himmet-i âliyyesini dîn-i ilahiyyeye nusrete sarf ile e'dâ-i dini (din düşmanlarını) kahr ve tedmîr ettiğini ve her nasil ise ne Mu'tezile ve ne Mücessime gibi bid'at sahipleri olmayan Hanefî, Malikî, Şafiî mezhepleri müntesipleri olan Eşâ'ira dahî bunlar meyânına ithâl edilmiş ise de 'an karîb (yakında) hakikat-ı hâle ittîlâ' edilip sebebiyet verenlerin ta'zîr edileceğini]], hâtime olarak da İmam Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin menâkıb ve fezâilini zikrelemiştir<sup>8</sup>.

Tuğrul Bey'in vefatıyla, Alparslan (465/1072) tahta geçince, amcasının veziri olan bu 'Amîdülmülk'ü 'azl ve hapsedmiş ve kendisine Nizamülmülk'(485/1092)ü vezir ittihâz eylemiş idi. O tarihte Hicaz'da bulunmaları hasebiyle bu inkılâptan haberdar olmayan 'ulemâ ve eimme, memleketlerine dönüp dönmemek hususunda tereddütte bulunuyorlar idi. Re'ylerini kendisine terketmiş oldukları Üztaz Ebu Kasım Kuşeyrî'nin minbere çıkıp, biraz tevakkuf ve tefekkürden sonra, Amîdülmülk Kündürî'nin, her parçası bir tarafa gömülmek üzere sultan tarafından parça parça ettirilerek öldürüldüğünü (makalede: ettirerek öldüğünü) keşfen haber vermesi üzeri-ne?!<sup>9</sup> cümlesi memleketlerine 'avdet etmiş idiler.

<sup>6</sup> [Bu eser için bkz. , İbn Asâkir, Age., s. 109-112; es-Sübkî, Age., III, 399-423].

<sup>7</sup> Sübkî Tabakâtı, II, 278. [Müellif, yukarıda köşeli çift parantez içine aldığımız bölümün, dipnotta Arapça metnini vermiştir. Bu bölüm ve Kuşeyrî'nin mektubunun devamı için bkz. İbn Asâkir, Age., s. 111; es-Sübkî, Age., III, 403].

<sup>8</sup> Sübkî Tabakâtı, II, 273. [Müellif, yukarıda köşeli çift parantez içine aldığımız bölümün, dipnotta Arapça metnini vermiştir. Bu bölüm ve Beyhakî'nin mektubunun devamı için bkz. , İbn Asâkir, Age., s. 100-108; es-Sübkî, Age., III, 395-399].

<sup>9</sup> [Bu olay için bkz. es-Sübkî, Age., III, 394].

Bu tarihten itibaren tamamıyla manzara değişmiş ve eimme-i Eş'ariyye'nin eski felaketleri yerine saâdet kâim olmuş idi. Nizamülmülk, makam-ı vezârete gelince, bu vukûât-ı müessifeye (üzücü olaylara) nihâyet vererek herc ü merci melekettten kaldırmak ve ulemayı isticlâb (getirmek) için hiçbir fedâkârlıktan geri durmamak îcâb ediyor idi<sup>10</sup>.

Esasen bir köylü oğlu olduğu halde o zamana göre pek güzel bir tahsil görmüş ve mezheb-i Şafiî üzre fıkıh okumuş olan Nizamülmülk, zâten ulemaya ve husûsiyle Eş'arî olan ulemaya hürmeti vicdânen bir farîza biliyor ve iade-i âsâyışın mütevakkıf bulunduğu bu hürmete kendisinin hissiyatı dâhi inzimâm ediyor idi. Evvela, Ebu İshak Şîrâzî (476/1083) gibi kürsi-i tedrîsi önüne şark ve garptan toplanmış binlerce talebeye ders veren ve fıkıh ve usûl-i fıkıhtan te'lif etmiş olduğu âsârı, kabûl-i umûmiye mazhar olmuş olan büyük bir âlimin nâm ve şânıyla mütenâsip Dicle kenarına muazzam bir medrese bina ile, ders vermekte olduğu Babü'l-Merâtib'deki mes-citten alıp kendisini 459'/(1067)da bu medreseye müderris ta'yin eyledi.

Vak'a sükûnet bulduktan sonra memleketi olan Nisabur'a 'avdet etmiş olan İmâmu'l-Haremeyn nâmına dahi burada 'azîm bir medrese bina ve kendisini müderris nasbeylemiş idi. Bu zat, otuz seneye yakın bu medresede tedrîs-i 'ulûm eylemiş ve hergün dersine eimme ve talebeden üçyüz kimse devam etmekte bulunmuş idi.

İctihâd-ı mutlak da'vasına kadar uzanmış olan bu zat, bir taraftan bu medresede neşr-i 'ulûm ediyor ve bir taraftan da bu ahvâl bertaraf olduktan sonra, Alparslan ve Nizâmülmülk'ün müsâ'adelerini istihsâl ederek, Hâlid b. Velid (21/642) sülâlesinden Hassân b. Sa'd (doğrusu: Sa'îd) (463/1070) nâmında erbâb-ı ticaretten bir zatın sırf kendi malından cedd-i e'lâsı (uzak dedesi) Menî' nâmında olan bir zata izâfeten bu beldeye bina etmiş olduğu Câmi-i Menî'de icrây-ı hitâbet ve cuma günleri va'z ve tezkîr eyliyor idi. Hakikaten pek büyük hürmetlere lâıyk olan bu zata, gerek Alparslan ve gerek Nizâmülmülk fevkal'âde hürmette bulunuyorlar, bunların nezdinde bir sözü iki olmuyor idi. Her mecliste kendisine mensûp olanlar tasaddur ediyor ve usûl ve fûrû'da kendi tarîkını iltizam edenler manzûr ve makbûl oluyor idi.

Kendisi de bu hürmetlere mukâbele olmak üzre, Nizâmî ve Ğiyâsî<sup>11</sup> nâmıyla Nizâmülmülk nâmına eserler te'lif ediyor ve diğer eserlerinde dahi bu zatın fezâilini bir lisân-ı sitâyişle yâd ve tizkâr eyliyor idi.

<sup>10</sup> Bunu İbn Esîr'in şu ibâresiyle Nizâmülmülk'ün ağzından duyuruyoruz: "Horasan'dan, sana yardım eden, seni yalnız bırakmayan, senin uğrunda ıskalamayan oklar atan bir ordu meydana getirdim, ki onlar ulemâ ve zühhâddir. Onları, kendilerine ihsan ile muâmele ederek senin en büyük yardımcılarını yaptım" X, 15. [İbnu'l-Esîr, Age., XIII, 367].

<sup>11</sup> Nizâmülmülk'ün bir lâkabı da Ğiyâsüddîn idi. İmâmu'l-Haremeyn'in bu Ğiyâsî'si, ahkâm-ı sultanîye tarzında bir eserdir. İmâmu'l-Haremeyn'in (العالم) el-'Ubâb (doğrusu: el-Ğiyâsî) nâm eserinin mukaddimesi ber vech-i âtîdir (aşağıdaki gibidir): ["Kâinatın efendisi, din ve dünyayı te'yid eden, halkın sığnağı, kalem ve kılıç sahibi, hayırlı çalışmalarını sayesinde saltanat gölgesi uzun, zafer bayrağı devamlı dikili olan zata. Nice harplerin yükünü üstlendi, kavga ve savaşı idare etti de; ne eli dolaştı, ne güzel vechesi değiştı, ne azmi kırıldı ve ne de cesareti gitti. Keskin kılıçları, yok olmaya götürecekt tehlikelerin önünü kesti, isabetli kararları memleketi güçlendirdi, kararlı davranışları azgın düşmanlıkları bertaraf etti, ülke kılıcıyla güçlendi, dünya onun ihsanı ve ikramıyla güzelleştı. İyilikleri ülkenin her tarafını kapladı, memleketten sapıklığı, doğrulukla savdı. Adaleti zulmün karanlığını aydınlattı, cömertliği fakirliğin belini kırdı. İslam diyarı sultansız ve çok önemli işler onu bekliyordu. Allah, onun isabetli görüşleri sayesinde İslam diyarının dağınıklığını toparladı, heybeti sayesinde o diyarın ipini birbirine bağladı. Halk onun idaresinde refaha kavuştu, ülkede olaylar dindi. Din, alınıdaki secde alâmeti çizgiler ve alının parlaklığıyla aydınlanır. Kılıç onun elinde iftihar eder. Ümitsiz ve çaresiz olan, sıkıntı basmaklarında ona ümit bağlar. Mütekebbirlerin tacı onun önünde eğilir. İninde bulunan arslan ondan çekinir, korkar]].

Ğiyâsî nâm eserinin mukaddimesinde dahi Nizâmülmülk'e şu manzumesiyle sitâyişhan (metheden) olmuştur:

[[Devamlı senin yüce doruğunda, ihtiyaç sahipleri bineklerini çöktürüp ikamet ederler, sen daima kendisine müracat edilensin,

Bu medreselerden başka Bağdat ve Musul gibi iki merkez-i ilmî arasında bulunan Cezîret-İbni Ömer'e varıncaya kadar Belh, Herât, İsfahan, Basra, Musul, Merv gibi büyük küçük her beldeye medrese ve kütüphaneler bina ettirmiş ve her taraftan zühhâd ve eimme ve kudâtın medih ve senâsını celbeylemiş idi.

Ebu Kasım Kuşeyrî, Ebu Ali el-Fârmî (477/1084), Ebu İshak Şîrâzî, İmamul-Haremeyn, daha sonraları İmam Gazâlî (505/1111) gibi e'âzım-ı 'ulemâ ve zühhâd daima kendisini ziyaret ediyor ve yanına hiçbir kimsenin cem' edemediği miktarda ekâbir-i 'ulemâyı cem' ediyor idi<sup>12</sup>.

Vezir, şafiiyü'l-mezhep olmakla, böylece Eşâ'ira'dan yalnız Şafîileri iltizâm ediyorken, padişah dahi eimme-i Hanefiyyeyi yanından ayırmıyor, Buhara'lı Ebu Nasr Muhammed b. Abdilmelik el-Hanefî (?) nâmındaki bir fakih daima kendisiyle beraber bulunuyor ve padişah bunun arkasında namaz kılıyor idi.

Maliye nâzırı Şerefülmülk Ebu Sa'd (Muhammed) el-Müstevfî (494/1101) de 459'/(1067)da İmâm-ı A'zam'ın türbesi yanında sırf Hanefîlere mahsûs olmak üzere bir medrese bina eylemiş idi<sup>13</sup>.

İ'tikâdiyyât hususunda Eş'ârîlik noktasında ictimâ' eden Hanefîler ile Şafîîler arasında az ve çok nâhoş haller mevcut olduğu halde, cümlesi, bu usûle muhalif kalanlara karşı birleşiyorlar idi. Yukarıda ikinci hâşiyede gösterildiği vech üzere İmam Ebu'l-Hasen el-Eş'ârî'nin istinbât etmiş olduğu usûl Hanbelîlerin pîşvâsı (reisi) sermezhep İmam Ahmed b. Hanbel(241/855)'in usûl-i i'tikâdiyyesine tamamen mu'tâbik olduğu, bu mezhebin fuzalây-ı mütekaddimînce tasdik edilmiş ve binâ-en'aleyh Eşâ'ira tabiri bunlara da şâmil olmakta bulunmuş idi.

Tuğrul Bey ve Alparslan zamanlarında mezhebin neşr ve tevsî ile, Alparslan padişah olduktan üç sene sonra vefat eden, tertîb-i ebvâbı tecsîm-i mahza (düpedüz tecsime) delâlet eyleyen (makalede: ilen) "Kitâbu's-Sifât" müellifi Ebu Ya'lâ Muhammed b. Hüseyin el-Ferrâ el-Hanbelî(458/1066)den itibâren Hanbelîler, Eşâ'ira'dan ayrılıyor ve bunlar ile de Eş'ârîlik arasında yeni bir safha-ı ihtilaf zuhûr eyliyor idi ki; bu padişah zamanında, bizzat kendisinin de şahidi olduğu pek şenî' bir sûreti, Herât'ta vâki olmuş idi.

→

Mütekebbirler sana boyun eğer, teslim olurlar, şayet gökteki yıldızlar başkaldırma eğiliminde olsalar, Gökler, affetmen veya yok etmen için onları çekerek sana alıp getirirler, Ben senin diktiğin ve sulayıp büyüttüğün, dallanıp budaklanan ulu bir ağaçtan başka bir şey değilim, Onun dalları solup kuruyunca, rahmet/su ister vaziyette sana gelirler]].

[İmamul-Haremeyn'in biyografisini yazanların onun "العباب" isimli bir eserinden bahsetmemektedirler. Öyle anlaşılıyor ki mezkur isim "el-Ğiyâsî"den muharrefdir. Zira müellifin metnini verdiği mukaddime de "el-Ğiyâsî"(tahk. , Abdülazîm ed-Dîb, Katar 1400, s. 13-14)de yer almaktadır. Şiir de yine "el-Ğiyâsî"nin mukaddimesinde (s. 10-11) mevcuttur. Bu satırları yazdıktan sonra "el-Ğiyâsî"yi tahkik eden ed-Dîb'in de aynı kanaati serdettiğini gördüm. Müellifin bu metni Sübkî'nin "Tabakât"ından naklettiği anlaşılıyor. Zira bu tahrifin kaynağı "Tabakât"tır. Bkz. es-Sübkî, Age., IV, 314-315. Ayrıca yukarıda köşeli çift parantez içinde tercemesini verdiğimiz Arapça metin, makalede yer yer anlaşılacak şekilde tahrife uğramıştır. Tercemeyi burada adı geçen kaynaklar yardımıyla yapabildik].

<sup>12</sup> Nizâmülmülk, kendi ifadesine nazaran hâiz olmadığı birtakım evsâf ile yüzüne karşı kendisini medihde bulunmalarıyla 'ucbunun tezâyüdüne sebebiyet veren Ebu Kasım Kuşeyrî ile İmamul-Haremeyn'i yanına girdikleri zaman yalnız ayakta kabul etmekle iktifâ eder idi. Harekâtını tenkit ile kendisini 'adl ve istikâmete sevk eden Ebu Ali el-Fârmezi'yi ise kendi yerine oturtuyor ve karşısında bir mevki ahz ederek fevkal'âde arz-ı ihtiram ediyor idi. Tarih-i İbn Esîr X, 86; (tahk. , ed-Dekkâk, XIII, 481).

<sup>13</sup> [el-Kâtip el-İsfehânî, *Tarîhu Devleti Âl-i Selçûk*, Beyrut 1980, s. 34; İbnu'l-Esîr, Age., IX, 44; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, tahk. , Fuad es-Seyyid ve diğerleri, Beyrut ?, XII, 172].

Abdülvehhâb Sübkî'(771/1370)ce<sup>14</sup>, Horasan Ehlü's-Sünne'si tarafından kendisine Şeyhülislam lâkabı verilmiş olan Ebu Osman es-Sâbûnî'(449/1057)ye nazîre olarak, Herât şehri Mücessime'sinin şeyhülislam diye telkîb etmiş oldukları; Hanbelîlerden İbn Receb'(795/1393)in Muhtasar<sup>15</sup>-ı Tabakâti'l-Hanâbile'sindeki<sup>16</sup> beyânına göre, Nizâmülmülk'ün tevassutuyla el-Kâim-Biemrillah (467/1075) ve halefi el-Muktedî-Billah (487/1094) tarafından bu unvân kendisine verilmiş olan Herât'lı Ebu İsmâîl Abdullah el-Herevî<sup>17</sup> (481/1089) "Mezhebu Ahmede, ahmedu mezhebin" (İmam Ahmed'in mezhebi, en güzel mezheptir) diyerek Hanbelîlik lehine 'azîm bir taassup gösteriyor ve bundan dolayı kendisine Şafîîler ile Hanefîlerin adâvetini celb ediyor idi. Kendisini ilzâm etmek üzere bunlar Herât'ta Vezîr Nizâmülmülk'ün yanına toplanmış ve Ebu İsmâîl'in kendileriyle münazara etmek üzere da'vet olunmasını talep etmişler idi.

Kendisi ihzâr olduğu vakit, Nizâmülmülk "Bunlar seninle münazara ve mübâhase etmek üzere buraya toplanmışlardır; seninle mübâhase edecekler ve neticede hak sahibi olduğun tahakkuk ederse sana teba'iyet eyleyeceklerdir (uyacaklardır). Eğer onlar haklı çıkacaklarsa; ya onların mezhebinin kabul edecek veyahut ba'demâ sükûtu ihtiyar eyleyeceksin" demesi üzerine, bu zat ayağa kalkıp mübâhaseye hazır olduğunu göstermiş, fakat sağ koluna işaretle "Bu yanımdaki kitap ile" demiş ve bunun hangi kitap olduğu sülâline karşı vezire "Kitâbullah" olduğunu beyan etmişti. Aynı zamanda sol koluna da işaret ederek "Ve de bu yanımdakiler ile" demiş idi ki, sol kolundakiler dahi, Kitâbullah'ın müfessiri olan "Sahîhayn" idi.

Nizâmülmülk, ne diyeceklerini anlamak için hâzır olan ulemâya tevcîh-i enzâr etmiş, fakat hiçbirisi bu şerâit dahilinde mübâhaseye girişememiş idi.

Mübâhaseten ilzâm edilemeyen Şeyhülislam Ebu İsmâîl'in, İmam Ebu'l-Hasen el-Eş'arî hakkında hiçbir zaman la'nette bulunmaması için, burada içlerinden biri Nizâmülmülk'ün kuvvetini isti'mâl etmek istemiş ve kendisine bu bâbta bir emir vermesini Nizâmülmülk'den talep etmiş idi. Şeyhülislam buna da "Ben Eş'arî'yi bilmem, ben Allah'ın semâda olduğu ve Kur'an'ın Mushaf'da bulunduğu ve Peygamber'in bugün de peygamber olduğu i'tikâdında olmayanlara la'net etmekteyim ve ilelebet edeceğim"<sup>18</sup> demiş ve Nizâmülmülk'ün yanından çıkmış idi. Nizâmülmülk arkasından bir hil'atle birçok para göndermiş ise de kabul etmedi<sup>19</sup>.

<sup>14</sup> [es-Sübkî, Age., IV, 272].

<sup>15</sup> [Buraya, makalede bir sayfa sonra gelmesi gereken şu iki satır dizgi hatası olarak girmiş (...isti'mâl etmek istemiş ve kendisine bu bâbta bir emir vermesini Nizâmülmülk'ten talep etmiş idi. Şeyhülislam buna da: Ben Eş'arî'yi bilmem, ben Allah'ın semâda olduğu ve Kur'an'ın. . .). Yukarıdaki şekildedeki düzeltmeyi; es-Sübkî, nin Age., IV, 272 ve İbn Receb el-Hanbelî'nin, *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile* III, 54 yardımıyla yaptım].

<sup>16</sup> *Kitâbu Muhtasar-ı Tabkât-ı İbn Receb*, (Beyazıt) Kütübhanesi Umûmî'de, numara 763. [İbn Receb el-Hanbelî, Age., III, 57].

<sup>17</sup> Bu zat hakkında ekâbir-i Hanâbile'den Şeyhülislam İbn Teymiyye'nin (728/1327) "el-Ecvibetu'l-Mısriyye"sinde: "İnde'n-nâs ma'rûf ve muhterem ve muvakkar olan Şeyhülislam, Hadis, Tasavvuf ve Tefsir'de imam idi. Fıkıh'ta Ehl-i Hadis mezhebi üzere olup İmam Şafî (204/819) ve İmam Ahmed b. Hanbel'e (241/855) hümeti var idi. Ecvibe-i fıkhiyesinde bunların kavillerini tefrik ile, bazan İmam Şafî ve bazan da İmam Ahmed b. Hanbel'e muvafakât eyler idi. Daha çok iltizam ettiği tarik Abdullah b. Mübarek (181/797) gibi hadise ittibâ' tarîkı idi" demiş olduğunu "*Kitâbu Muhtasar-ı Tabkât-ı İbn Receb*" sahibi nakl etmektedir. [Burada İbn Teymiyye'nin sözünün Arapça metni de yer almaktadır. Terceme de müellife aittir].

<sup>18</sup> Sürey-i Tâhâ'daki müteşâbihâtta olan "الرحمن على العرش استوى" âyet-i kerîmesini (âyet: 7), sûret-i telakkîleri itibarıyla "Mücessime ve Müşebbihe" nâmı alan Hanbelîler ile Eş'arî arasında, bu âyet-i kerîme 'azîm münâkaşâtı mücib olmuş ve aralarında nokta-ı iftirâki teşkil etmiştir. Eş'arîlerce âyet-i kerîmedeki "استواء" maddesinin manay-ı luğavîsi olan "istikrâr ve istilâ"dan, ecdâmın havâssından olan evvelki manasına hamli mümkün olmakla ikincisine hamlolmuş ve "istikrâr"ya "istiklâl" manası verilmiştir. Halbuki Hanbelîler doğrudan doğruya "istikrâr"a hamletmişler ve sırf bunun reddine dâir "تأسيس التقديس" nâmıyla İmam Fahreddin er-Râzî'(606/1209)nin te'lîf

Alparslan Herât'a vürüd edince, buranın Şeyhülislam Ebu İsmâîl aleyhinde bulunmakta olan ulemâsı piringten bir put yapıp seccadesinin altına vaz' eylemiş ve Alparslan'a, bunun Hakk Te'âla'nın timsâli olduğunu kabul etmiş olduğu bir puta tapmakta bulunduğunu ihbâr eylemiş idiler. Alparslan bir köle gönderip bu sanemi (putu) aldirmış ve diğer göndermiş olduğu köleler ile de Şeyhülislam'ı huzuruna celb eylemiş idi.

Alparslan "Bu nedir?!" diye bu sanemi göstermiş ve Şeyhülislam dahi "Piringten ma'mûl bir put" diye cevap vermiş idi.

Alparslan "Bunlar senin buna taptığını ve Cenab-ı Hakk'ın bu sûret ve şekilde bulunduğuna kâil olduğunu söylüyorlar" diye hakkındaki bu isnâd ve iftirayı söyleyince, kemâl-i hayret ve hiddet içinde kalmış olan Şeyhülislam gür sesiyle "Sübhâneke hâzâ bühtânün 'azîm" diyerek hakkındaki bu isnâd ve iftirayı kemâl-i şiddetle def' etmiş ve Alparslan'a, bu sözden tamamıyla bunun şeni' bir iftira olduğu kanâati hasıl olmuş idi.

Mükerremen hânesine 'avdetine müsaade ettiği Şeyhülislam, 'avdet ettikten sonra, müfterîler vâki' olan tehdit üzerine 'itiraf-ı cürm (suçu kabul) etmiş ve cümlesi bir çok cezay-ı nakdî va'diyle tahlîs-ı girîbâna muvaffak olabilmış idiler.

Melikşah'(485/1092)ın taht-ı saltanata cülûsundan dört sene sonra, yani 469'(1076)da Üstâz Ebu Kasım Kuşeyrî'nin dört oğlunun en küçüğü, fakat iktidar ve faziletçe en büyüğü ve en ma'rûfu olan Üstâz Ebu Nasr (514/1120) hacca gitmek üzere Bağdat'a uğramış ve burada iktidâr ve talâkat-ı lisâniyesiyle hiçbir kimsenin nâil olmadığı 'azîm bir hürmete mazhar olmuş idi. Irak'ın yegâne fakîhi olan Ebu İshak Şîrâzî bunun kürsüsünün önüne oturuyor ve gâyet mütebahhîrâne (makalede: mütebahhîrâne) ve kemâl-i belağatla icra ettiği va'zlarını dinlemekle mütelevviz oluyor idi.

Hacdan esnayı 'avdetinde yine Bağdat'a uğramış ve bu sefer evvelkinden ziyâde hürmet görmüş ve kendisinin taraftarânı çoğalmış idi.

→

etmiş olduğu eserde beyân ettiği vech üzere, üzerine istikrâr etmiş bir genç insan sûretinde olduğu ve kendisinde te'lif ve terkip bulunduğunu beyân etmişlerdir. Bunların muhakkıkları Cenâb-ı Hakk'a "envârdan bir nûr" der idi.

Kur'an-ı Kerîm'in, Mushaf'ta bulunduğu ve ba'de'l-mevt (ölümden sonra) Hazret-i Peygamber'in risâletlerinin inkitâ' eylemiş (kesilmiş) olduğu Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'ye iktirân edilmiş olan kavillerdendir (makalede: kuvvetlerdendir).

Kur'an-ı Kerîm'in, Mushaf'ta bulunmadığı kavli Bağdat Mu'tezilîleri tarafından ileri sürülmüştür.

Bunlar derler ki; Hîn-i halkda (yaratma sırasında) kelâm-ı ilâhî e'râz idi. Ve bekây-ı e'râz dahi caiz değildir. Binaen'aley Cenâb-ı Hakk'ın Peygamberimize inzâl etmiş olduğu Kur'an, bugün mevcut ve bâki değildir.

İnkitâ-ı risâlet meselesi bilumum enbiyâ ve şühedânın kabirlerinde diri oldukları hakkında vârid olmuş olan nice âyât ve ahâdîse rağmen, değil Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin, Kur'an-ı Kerîm'i bir defa okumuş olan hiçbir kimsenin kabul etmeyeceği bir meseledir. Bunu, Horasan'da münteşir (yayılmış) ve imanın mücerred (yalnızca) ikrârdan ibâret olduğunu kabul etmiş olan Kerrâmiyye Mezhebi'nde olanlar, "meyyitin hâl-i mevtte his ve ilimden ârî (ölünün, ölüm halinde duyuru ve bilgiden soyutlanmış) bulunduğunu kabul eden ve reh-i imanın (iman yolunun) ma'rîfet ve tasdik olduğunu söyleyen" Eş'arîlerin bu kavillerine göre, Peygamber-i Zîşân'ımızın da hâl-i mevtinde his ve ilimden ârî olması ve binnetice mü'min ve peygamber bulunmaması lâzım geldiğini söylemekle bir ilzâm sûretiyle işâ'a etmişlerdir (ağızdan ağıza yaymışlardır). [İnkitâ-ı risâlet meselesi için bkz. , el-Beyhakî, *Hayâtu'l-Enbiyâ fî Kubûrihim*, tahk. , Ferîd Abdülaziz el-Cündî, Kahire ?, s. 15-29; es-Sübkî, *Age.*, III, 384-385, 406-413].

<sup>19</sup> [Bu olay için bkz. İbn Receb el-Hanbelî, *Age.*, III, 54-55].



Yalnız Hanbelîler bu zatı çekemeyerek aleyhinde sözler söylüyor ve bilumum Eşâ'ira hakkında husûmet izhâr ediyorlar ve İmam Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'ye açıktan açığa sebb ediyorlar idi<sup>20</sup>.

Ebu İshak Şîrâzî bundan fekal'âde hiddetlenerek Bağdat'tan çıkmak istemiş ve bunların men'leri ve Hanbelîlerin ifadelerine göre Mezheb-i Hanbelî'nin tağyîr ve iptâli için Nizâmülmülk'e bir mektup yazmış idi. Bu sefer kendisini Halife el-Muktedî-Biemrillah'ın göndermiş olduğu taltîfnâme teskîn ve tahfîf eylemiş ve iş azıcık sükûnet bulmuş idi.

Bir müddet sonra Hanbelîlerin reîsi eş-Şerîf Ebu Ca'fer (Abdülhâlık) b. Ebî Musa (İsâ)(470/1077)nin tahrikiyle, Ebu İshak Şîrâzî aleyhinde dedikodu yapılmaya başlanılmış ve bu iş yirmi kimsenin ölmesiyle nihayet bulan bir hâileyi (trajedi) intâc etmiş idi.

Yine halife meseleye karışarak aralarını buldu ve bunun emriyle cümlesi zâhi-ren sulhu kabul ettiler. Bu sulhtan sonra Hanbelîler İftiranın şeklini değiştirerek, Ebu İshak eş-Şîrâzî'nin Eş'arîlikten teberrî etmiş olduğunu yaymaya başladılar. Bu sefer Ebu İshak Şîrâzî'nin hiddetine nihâyet yok idi. Yine Nizâmülmülk'e bunlar hakkında bir mektup gönderdi ki, gecikmeden cevabı gelmiş ve isticlâb-ı hâtırını (gönlünü alma) ve İka'-ı fitne eden (fitne çıkarıcı) mezkûr eş-Şerîf Ebu Ca'fer'in hapis ve bu fitnede dahil olanların te'dîb olunmalarını muhtevî bulunmuş idi. Halbuki Ebu İshak Şîrâzî, bu eş-Şerîf Ebu Ca'fer'i halîfeye de şikâyet etmiş olduğundan kendisi halife tarafından habs olunmuş idi.

Hanbelîler, Ebu İshak eş-Şîrâzî'nin Nizâmülmülk'e göndermiş olduğu ilk mektupta mezheplerinin men' ve tağyîrini istemiş olduğunu söylemeleri üzerine, bu ikinci mektubuna cevapta, Nizâmülmülk'ün Ebu İshak'a bunun, yani tağyîr ve men-'i mezhebin (mezhebi değiştirme ve engellemenin) is'âf olunur mevâddan (tedavi edilebilir, yapılabilir şeylerden) olmadığını beyân etmiş olduğunu ilave ederler<sup>21</sup>.

Bu vak'adan altı sene sonra yine Şafîîler ile Hanbelîler arasında diğer bir vak'a zuhur etmiş idi. Şöyle ki; Nizâmülmülk'ü ziyaret etmek üzere Mağrip'ten eş-Şerîf Ebu'l-Kasım el-Bekrî (476/1083) nâmında bir vâiz gelmiş ve kendisi Eş'arî olmakla Nizâmülmülk tarafından mazhar-ı hürmet olmuş ve Bağdat'a gönderilip kendisine birçok tahsisât ta'yîn edilmiş ve dîvandan " 'Alemu's-Sünne" lâkabıyla telkîb edilmiş idi.

Bu zat Medrese-i Nizamiyye'de va'z ediyor ve esnây-ı va'zında Hanbelîler aleyhinde şedîd bir lisan kullanıyor idi. Ekâbir-i Hanefiyye'den Kâdıl-Kudât Ebu Abdillah ed-Dâmeğânî(478/1085)nin Nehr-i Kalâîn'deki hânesinde bulunurlar iken, bunun taraftarlarıyla Hanbelîler arasında başlamış olan mübâhese ilerleyerek, Ebu'l-Kasım el-Bekrî taraftarânına birçok kimselerin inzîmâmını mûcib olmuş ve nihayet bunlar tarafından Ebu Ya'lâ ailesine mensup olanların evleri yıkılarak bütün kitapları, husûsiyle "Kitâbu's-Sifât"ı alınmış idi ki, bu kitap Ebu'l-Kasım el-Bekrî'nin va'zında okunuyor ve bu da bu kitap üzerine şiddetli hücumlar ediyor idi<sup>22</sup>. İşte bu zatın te-

<sup>20</sup> [Bu olay için bkz. İbn Asâkir, Age., s. 308-310; el-Kâtip el-İsfehânî, Age., 54; İbnü'l-Esîr, Age., XIII, 413; İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam, tahk. , Muhammed ve Mustafa Abdulkadir 'Atâ, Beyrut 1992, XVI, 181-183; İbn Kesîr, Age., XII, 122].

<sup>21</sup> Bu vukû'âtı Nizâmülmülk'ün adamları, Halife el-Muktedî-Biemrillah'ın veziri (Fahruddevle) Ebu Nasr b. Cehîr(483/1090)'e isnâd ettiklerinden, bu zat Nizâmülmülk'ün halîfeye yazdığı bir mektup ile vezâretten azl edilmiş idi. İbn Esîr Tarîhi X, 44, [tahk. , ed-Dekkâk, XIII, 417-418. Bu olayın Hanbelîler tarafından anlatımı için bkz. , İbn Receb, Age., III, 19-21].

<sup>22</sup> [Bu olayın Eş'arîler açısından anlatımı için, İbnü'l-Esîr, Age., XIII, 428; Hanbelîler tarafından anlatımı için de, İbnü'l-Cevzî, Age., XVI, 224-225'e bakılabilir].

mâdî eden va'zlarından ve Hanbelîler aleyhindeki bu hücumlarından dolayı vukû'ât hiçbir zaman eksik olmuyordu idi.

Bu münâza'at-ı mezhebiyye yalnız usûle (itikâda) inhisar etmiyor idi. Şafiîlerin namazda "besmele"yi cehren okumaları ve ezân okurken teğannî etmeleri dahi Hanbelîlerin hiddetini celb ediyor ve bilfiil camilere gidip, "besmele"yi cehren okuyan şafiî imamı men' ediyorlar idi. Bizim mezhepte olduğu gibi bunlarca dahi salât-ı vitirde okunması lâzım gelen kunût duâsını Şafiîlerin sabah namazında okumaları dahi ayrıca bir mes'ele teşkil ediyor idi. Tuğrul Bey'in zaman-ı saltanatında cereyân eden bu vukû'atı, Hanbelîlerin o tarihte reis ve mukaddemleri olan Ebu Ya'la (maka- lede: Ebu Ali) b. el-Ferrâ ile İbn Temîmî (Ebu Muhammed Rizkullah b. Abdilvehhâb? 488/1095) idare ediyorlar idi<sup>23</sup>; kendilerine tâbi' kıldıkları avâm gürûhu bunu fırsat bilerek Bağdat'ın âsâyışını ihlal ediyorlar, halife dahi bunların karşısında ızhâr-ı 'ac ediyor idi<sup>24</sup>.

Ezelî ve ebedî bir mes'ele olan Sünnîlik ve Şîilik ise, her zamanki gibi, Selçûkîler zamanında dahi her yerde ve husûsiyle Bağdat'ta en büyük bir mikyasda icrây-ı hüküm ediyor idi<sup>25</sup>.

O tarihe kadar kuvvetli bir himâye-i resmîyeden mahrum olan Sünnîlik'in, gündün güne kesb-i kuvvet ve şevket etmeye başlamış olan Selçûkîler ile artarak daima galip gelmek zamanı haylûlet eylemiş (gelmiş) ve mühim bir himâyeye mazhar olmaya başlamış idi. Ahâlisi kısmen Sünnî ve kısmen Şîî olan Bağdat'ta bu ihtilaf-ı

<sup>23</sup> [Bu olay için bkz, İbnü'l-Esîr, Age., XIII, 325; İbnü'l-Cevzî, Age., XV, 347].

<sup>24</sup> Bunlar 323 (934) tarihinde er-Râzî-Billah (329/940) zamanında pek ziyade kesb-i kuvvet ile Bağdat'ta icray-ı hüküm etmeye başlamış ve kumandanların evine girerek buldukları meşrûbâtı dökmek ve muğanniyeleri dövmek ve âlât-ı ğınayı kırmak ve çarşılarda bey' ve şîrâyâ müdahale ve sokaklarda erkeklerle kadınların gezmelerini men' gibi hâlâta tasaddî eylemiş (hallere girişmiş) idiler.

O tarihte zâbita memuru olan Bedr el-Hıraşî ba'demâ iki Hanbelînin bir araya gelmemesi ve hiçbir kimse ile mezhep münakaşasında bulunmamaları ve namazda "besmele"yi cehren okumadıkça imamet etmemeleri için münâdîler çıkartarak vukû'âta bir hâtime vermek istemiş idiyse de, hiç tesiri olmayarak, bil'akis bunları daha ziyade tahrik etmiş olduğundan, cami kapılarında tese'ül eden (dilenen) 'âmâlar vasıtasıyla Şafiîleri öldürünceye kadar döğdürmeye başlamış idiler.

Bunun üzerine halîfeden bir fermân sudûr etmiş idi ki, Bağdat'ta cereyân eden bu nevi silsile-i vukû'âtın en mühim safhasına ait olduğu gibi, bu mezhep hakkında da resmî ma'lumât vermekte olduğundan bu fermânın bir kısmı ber vech-i âtî nakl olunmuştur:

[Bazı kere de çirkin ve sevimsiz suratlarınız Rabbu'l-âlemîn'in misâli ve hey'et-i rezîlenizin O'nun hey'eti üzere olduğunu za'm (iddia) ediyor ve Hakk Te'âlâ için avuç ve parmak ve ayak ve müzehheb na'l (yaldızlı ayakkabı) ve kıvrık saç olduğunu ve semâya suûd (çıkışını) ve dünyaya nüzûl bulunduğunu söylüyorsunuz!! . Zalim ve münkirlerin dedikleri sözlerden Allahu Te'âlâ büyük bir yükseklik ile 'âlî ve münezzeh olsun.

Sonra da hyâr-ı emme hakkında ta'n ve teşnî'de bulunuyor ve Âl-i Muhammed taraftarânını küfr ve dalâle nisbet ediyor ve en açık bid'atlar ve Kur'an-ı Kerim'de yeri olmayan birtakım kötü mezhepler ile kendi aklınız sıra müslimîni dine da'vet ediyorsunuz!! .

Emmenin kabirlerini ziyaretten men' ile, ziyarette bunların Ehl-i Bid'at olduklarını söylemenize rağmen kendiniz, ne şeref ve nesep ve ne Rasûlullah (s. a. v. )'e bir nisbeti olmayan 'avâmdan birini ziyaret hususunda ictmâ' ve ittîfak ile, halkı bu ziyarete davet ediyor ve buna enbiyâ mu'cizâtını ve evliyâ kerâmâtını isnâd eyliyorsunuz!! .

Hay Allah bu münkirâtı size iyi gösteren kör Şeytan'a la'net etsin!... Sizi ne derecelerde yoldan çıkarmış!! .

Emîru'l-mü'minîn kemâl-i 'azm ile Cenab-ı Hakk'a kasem eder ki; eğer siz, bu mezmûm olan mezhep ve bu eğri tarikatınızdan dönmez ve bu hareketlerinize nihayet vermezseniz, muhtelif derecâta göre; döğmek, yırtmak, öldürmek, yaralamak sûretleriyle hakkınızda her türlü cezaları tatbik edecek ve kılıcı boynunuzda ve ateşi menzil ve hanelerinizde isti'mâl eyleyecektir!]. [Müellif, burada köşeli çift parantez içine aldığımız bölümün, Arapça metnini de vermiştir. Bu olay için bkz. İbnü'l-Esîr, Age., XII, 113-114].

<sup>25</sup> [Sünnîlerle Şîa arasındaki bazı olaylar için bkz. İbnü'l-Esîr, Age., XIII, 292, 301-302, 312, 460-461; İbnü'l-Cevzî, Age., XV, 320, 325, 329-330, 340, XVI, 283; Zehebî, Age., XVIII, 309-310; İbn Kesîr, Age., XII, 63, 67, 69, 71, 144].

mezhebîden dolayı ötedenberi hiçbir zaman vukû'ât eksik olmuyordu. Ve Şîîlerin 'aşr-ı Muharremlerde icrâ etmekte oldukları mâtem merâsimi ve Gâdir-i Hum Bayramları münasebetleriyle daima bu iki fırka arasındaki münâferet-i kadîme teceddüt ediyor, vukû' bulan kavgalarda her iki taraftan çok kimseler ölüyor ve yaralanıyor idi. 440'(/1048)da Tuğrul Bey zamanında Bağdat'ın Kerh kısmında sâkin olan Şîîleri Sünnîler Muharrem'de icray-ı mâtemden men' eylemiş ve 'alelusûl aralarında vukû' bulmuş olan kavga Türklerin Dicle'yi geçip Kerh Yakası'na çadırlarını kurmalarıyla biraz yatışmış idiyse de, bir harb-i daimî içinde bulduklarını nazar-ı itibara alan Şîîler, Kerh etrafına bir kale yapmaya kıyâm ve bunları gören Sünnîler dâhi mukabil tarafta sâkin buldukları Sûku'l-Kalâîn'e sûr çekmek üzere anları tanzîre ikdâm eylemiş (onlara nazîre yapmaya girişmiş) ve her iki taraf bu sûretle yeni bir mücadeleye girişmiş olduklarından çarşılar seddedilmiş (kaplanmış) ve tamamıyla âsâyiş bozulmuş idi.

Bu ahvâle bir nihayet vermek üzere halîfe el-Kâim-Biemrillah, Ebu Muhammed (el-Hasen b. Ebi'l-Fazl) en-Nesevî'ye (452/1060) müracât eylemiş ve bunun icra ettiği tedâbir ile mücâdele bertaraf edilip, ahvâl zâhiren salâha (durum görünüşte düzelme) yüz tutmuş ve Sünnîler "Hayye 'alâ hayri'l-'amel" demeyi kabul ve Şîîler dahi Kerh'de buna mukabil "es-Salâtu hayrun mine'n-nevm" cümlesini ezanlarına ithal eylemişler idi.

Samimi olmayan bu musâlaha hemen ertesi sene bozulmuş ve pek fecî' ve şenî' vukû'ât zuhûruna sebep olup, âl-i beyt ve sâir ekâbirin meşâhid ve mekâbiri hedm (yıkılmış) ve tahrip ve birçok kimseler katledilmiş idi ki; Hanefîlerin müderrisi Ebu Sa'd (makalede: Sa'îd) es-Serahsî (443/1051) dahi katledilenler meyânında idi<sup>26</sup>. Devam edip giden bu münâferet-i mezhebiyenin men' ve murâkabesini Tuğrul Bey deruhte etmekte gecikmedi. 445 Muharrem'inde vukû' bulan böyle kanlı bir hâdiseye, Kerh sokakları yakılmakla hitâm verilmiş ve fîmâba'd (daha sonra) Şîîlerin cesâreti kırılmış idi.

Halîfe el-Kâim-Biemrillah ile Bağdat seraskeri Besâsîrî (451/1060) arasında 446'(/1054)da başlayan münâferet, 450'(/1058)de bizzat Besâsîrî'nin Mısır halîfe-i Alevîsi el-Mustansır-Billah (487/1094) nâmına Cami-i Mansûr'da hutbe okutmasına kadar varmıştı. Bunun verdiği emir üzerine "Hay'âle"lerden sonra sabah ezanına Şîîlik şîârı olan mezkûr "Hayye 'alâ hayri'l-'amel" cümlesi ilâve edilmiş ve ertesi hafta da Rusâfe Camii'nde yine el-Mustansır-Billah nâmına hutbe okutarak Bağdat'ta Şîîliği resmen ilan eylemişti. Bu yüzden birçok karışıklıklar zuhûr edip "Dâru's-Selâm" (Bağdat)'da intizâm ve âsâyiş tamamen bozuldu. Evvelce harekâtında muvaffakiyetini te'min için Besâsîrî'nin ittifakına almış olduğu Musul Beyi Kureyş (b. Bedrân 453/1061), halîfeyi alıp ordugâhına götürdüğünden halîfesiz kalmış olan Bağdat Sarayları yağma edilmiş idi. Bunu haber alan Tuğrul Bey, biraderiyle olan meşguliyetini bitirerek halîfeyi mahalline iâde etmek üzere hemen Irak'a teveccüh ve halîfenin râkib olduğu (bindiği) katırının yuları elinde olarak, 451(/1060) Zilkade'sinin yirmibeşinci pazartesi günü sarayına ithâl ile Sünnîlik âlemine unutulmaz bir hizmet eylemiş ve Besâsîrî'nin (makalede: Besâyiri'nin) dâhi cezasını vererek ser-i maktû'unu halîfeye göndermiştir<sup>27</sup>.

Tuğrul Bey zamanında başlamış olan bu hal yalnız Bağdat'a munhasır kalmadı; Sünnîliği temsil eden Selçûkîlerin şevket ve ikballeri karşısında, etraftaki Şîî olan

<sup>26</sup> [Bu olay için bkz. İbnü'l-Esîr, Age., XIII, 301-302; İbu'l-Cevzî, Age., XV, 329-331].

<sup>27</sup> [Besâsîrî olayı için bkz. , İbnü'l-Esîr, Age., XIII, 341-347; İbu'l-Cevzî, Age., XVI, 44-54; es-Sübki, Age., IV, 374].

bütün mülûk ve ümerâ, Sünnîlik ile musâfâtın (samimi, halis dostluğun) kendileri için bir hayat ve memât mes'lesi olduğuna kanaat getirmiş idiler.

Hatta 462'(1070)'de Mekke Emîri Muhammed b. Ebi Hâşim (478/1085), Alparslan'a oğluyla bir memur gönderip arz-ı hürmet eylemiş ve Mekke'de Mısır halife-i Alevîsi nâmına okunan hutbeyi kat' edip, el-Kâim-Biemrillah nâmına hutbe okutmaya başladığını ve ezandan "Hayye 'alâ hayri'l-'amel" cümlesini çıkardığını bildirmiş idi. Alparslan, Mekke gibi mehd-i İslamiyet olan bir beldedeki bu Sünnîlik tezâhürâtından fevkal'âde memnun olarak Emîr-i Mekke'ye 30 000 dinar ve bir kat hil'at göndermiş ve her sene de 10 000 dinar irsâl edeceğini va'd etmiştir.

Medîne'de dahi bu tezâhürâtı görmek isteyen Alparslan, buranın Emîri Mühennâ'ya (?) bu memur ile haber gönderip, bu da Mekke Emîri gibi Sünnî olan Abbâsi halifesi namına hutbe okur ve Şîlik şi'ârını ezandan kaldırırsa, kendisine def'aten 20 000 ve her sene de 5 000 dinar vereceğini va'd eylemiş idi<sup>28</sup>. Ertesi sene de Mahmud b. Salih b. Mirdâs (467/1075), Halep ehâlîsinin enzâr-ı dikkatini günden güne tezâyüd etmekte olan Alparslan'ın şevket ve kuvvetine celp ve davetle, henüz fırsat elde iken tebdîl-i mezhep lüzûmunu ihtâr eylemiş ve cümlesi tasvip ederek, sırf Alparslan'ın korkusuyla Sünnîliği bilkabûl, el-Kâim-Biemrillah ve Sultan Alparslan nâmına hutbe okumaya başlamış idiler.

Yarım asırdan ziyâde süren zaman-ı saltanatı, Selçûk Hânedânı'nın nihâyet-i ikbâl ve bidâyet-i idbârını ihtivâ eden Sultan Sencer (552/1157) dahi pederleri gibi Sünnîliği himâye ile ma'rûf idi.

Birçok taraftarları olduğu gibi Sâmerâ Şîileri dahi, i'tikâdât-ı husûsiyelerine binâen, ihtifâ etmiş olan Mehdî'yi zuhûra teşvik için her cuma günü namazdan sonra bura camiindeki ğârın (mağaranın) kapısına altın eğerli, gayet güzel bir at ihzâr (hazır) ederek "Yâ imam! Bismillah" diye Mehdî'nin çıkmasına muterakkıp (gözler, bekler) bulunuyorlar idi. Sultan Sencer muzafferin bu beldeye girdiği zaman, Sünnîlik ve Şîilik ihtilaflarının en mühimlerinden birini teşkil eden bu "Mehdî" meselesinde dâhi muzaffer olmak için, yine bir cuma günü, 'ale'l-usûl Şîiler tarafından ğâr kapısına getirilmiş olan bu güzel hayvana takarrub ile: "Bu at bende emanet kalsın. İmam her ne zaman zuhûr ederse teslim ederim" diye üzerine binmiş ve bu sûretle Şîilere, Sünnîlik tarafından zarîf ve aynı zamanda acı bir cevap vermiş idi<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> [Bu olay için bkz. İbnü'l-Esîr, Age., XIII, 462; İbn Fehd, *İthâfu'l-Verâ bi Ahbâri Ummi'l-Kurâ*, tahk. , Fehîm Şeltût, Kahire 1983, II, 473].

<sup>29</sup> Ebu Süleyman b. Zekeriyya'nın "*Suveru'l-Ekâlîm*" nâm eserinden naklen "*Devletşâh*" Tezkiresi, (Beyazıt) Kütüphanesi-i Umûmî, numara 90.