

marife

bilimsel birikim

yıl : 3 sayı : 2 güz 2003

İçindekiler / contents

editörden ♦ 5

makaleler

OSMANLI'DA ZİNA CEZASI OLARAK RECM
Al-Rajm (Stoning To Death) During The Ottoman Empire
Ömer MENEKŞE ♦ 7

KUR'AN VE TEFSİR ARAŞTIRMALARINDA BATILI YAKLAŞIMDA DEĞİŞİM VE BALJON
Baljon and Change in Western Approaches to Quran and Quranic Interpretational Researches
İsmail ÇALIŞKAN ♦ 19

ÇOCUĞUN NAMAZ EĞİTİMİ İLE İLGİLİ BİR HADİS TAHLİLİNİN TAHLİLİ
Analysis of the Analysis on a Hadith Concerning Child's Ritual Prayer Education
Ahmet Tahir DAYHAN ♦ 29

SOSYAL DEĞİŞİM VE İSLAM HUKUKU
Social Changes and Islamic Law
Nihat DALGIN ♦ 59

TANZİMAT HAREKETİ'NE MUHALEFET
The Opposition toward the Tanzimat Movement
Ejder OKUMUŞ ♦ 83

BUHÂRÎ'NİN *et-TÂRÎHU'L-KEBİR*'İNE YÖNELİK TENKİTLER
The Criticisms Leveled Against Al-Bukhari's Al-Tarikh
Yusuf Ziya KESKİN ♦ 103

ÜRDÜN AHVÂL-İ ŞAHSİYE (HUKÛK-I ÂİLE) KANUNLARINDA OSMANLI TESİRİ
Ottoman Influence on Jordanian Family Law
Ahmet BOSTANCI ♦ 121

FUAT KÖPRÜLÜ'YE GÖRE ANADOLU ALEVİLİĞİ
Anatolian Alevism according to Fuat Koprulu
Doğan KAPLAN ♦ 143

EŞ'ARÎ DÖNEMİ ARAP DÜŞÜNCE BİÇİMİ VE
EŞ'ARÎ DÜŞÜNÇESİNDE ŞÂFÎ'NİN ETKİSİ
The Form of Arabic Thought of Al-Ash'ari's Period and the Effect of Shafi'i Inash'ari's Thought
Ahmet ERKOL ♦ 165

İSLAM HUKUKUNDA YORUM: İCTİHÂD TEORİSİ
Bernard WEISS / Çeviren: Menderes GÜRKAN ♦ 185

İSLAM ORTODOKSLUĞUNUN SINIRLARI
Dr. Norman CALDER / Çeviren: Muammer İSKENDERÖĞLU ♦ 197

"EDEBÎ FORMLAR TARİHİ" EKOLÜ [AHDİCEDİT HERMENÖTİĞİNE GİRİŞ]
Hasan HANEFÎ / Çeviren: Fethi Ahmet POLAT ♦ 211

araştırma notları

KURUMSALLAŞMA VE CEMAATLEŞME ARASINDA GÖÇMEN KİMLİĞİ
Celaleddin ÇELİK ♦ 235

kitap / tez / toplantı

DELÂİLÜ'N-NÜBÜWE LİTERATÜRÜNE ÖZGÜN BİR KATKI
Peygamberlik ve Hz.Muhammed'in Peygamberliği
Hayati YILMAZ ♦ 249

İBN RÜŞD FELSEFESİ
Cahid ŞENEL ♦ 254

MIRCEA ELIADE ÜZERİNE BİR İNCELEME
Stanislas Deprez, Mircea Eliade: La Philosophie du Sacré
Ramazan ADIBELLİ ♦ 257

TÜRKİYE'NİN FELSEFEYLE İMTİHANI
-21. Dünya Felsefe Kongresi'ne Bir Son Bakış-
Mehmet HARMANCI ♦ 262

"KUR'AN MEALLERİ SEMPOZYUMU"NDAN NOTLAR
Erdoğan BAŞ ♦ 266

nostalĐi

MİDHAT PAŞA'NIN BESMELE VE FÂTİHA TEFSİRİ

editörden

marife'nin, aziz okurlarıyla sekizinci buluşması demek olan üçüncü yılımızın güz sayısından merhaba.

Ülkemizin bilimsel birikimini yansıtmada katkı sahibi olmayı amaçlayan ve bunun için nitelikli ürünlere yer vermeye çalışan **marife**, elinizdeki bu karma nüshasının da ilgiyle takip edileceğini ümit etmektedir. Hukuktan tarihe, hadisten sosyolojiye geniş bir yelpazeye sahip olan işbu güz sayımızı, daha önce de duyurduğumuz gibi, *mu'tezile* dosyasını açacak olan kiş sayısı takip edecektir. Kıymetli araştırmacılarımız, İslam tarihinin ve kültürünün bu belirleyici ekolünü her yönüyle yakın plana alacak olan çalışmalarını 15 Aralık 2003 tarihine kadar yazışma adresimize ulaştırabilirler.

Baştan itibaren **marife**'ye destek olan, yazı ve eleştirileriyle katkıda bulunan kıymetli okuyucu ve araştırmacılara burada bir kere daha teşekkür ediyor, yeni yılın ilk aylarında buluşabilmek ümidiyle esenlik dileklerimizi ve saygılarımızı sunuyoruz...

Ahmet Yaman

OSMANLI'DA ZİNA CEZASI OLARAK RECM

Ömer MENEKŞE*

AL-RAJM (STONING TO DEATH) DURING THE OTTOMAN EMPIRE.

Islam forbids not only the act of adultery but also all acts that invite and encourage the act of zina. Islam shuts the door to the root of every evil. The most comprehensive definition of zina is: " Sexual intercourse between a man and a woman without legal right or without the semblance of legal right (al-milk or shubhat al-milk)." The Muslim scholars are of the opinion that the Shariah has prescribed two separate punishments for the crime: 1- If an unmarried man or woman commits zina the punishment shall be 100 lashes, 2- If an married man or woman commits zina, the punishment shall be stoning to death. A verdict for zina requires the confirmation of the crime by four male witnesses or the confession of the perpetrators. The legitimacy of stoning as a form of punishment is derived from the hadith. Stoning is not mentioned in the Koran. This article is about al-rajm (stoning to death) during the Ottoman Empire. When we compare al-rajm with historical events firstly we can see clearly that al-rajm has been definitely implemented. Therefore, this article aims to indicate the al-rajm that implemented in the Ottoman society with helping of the Shariah records of the court registers. (Mahkamah Sijils): The verdict for the Zina given by the Qadi mentioned in historical books has been determined from the Court registers as well. This original document of the punishment of stoning has been made known and judged. As a result of this It has appeared that this crime was implemented in the Ottoman Era.

Giriş

En ilkel toplumdun en gelişmiş topluma kadar, insanların bir arada yaşayabilmesi, şüphesiz bir düzenin varlığını gerektirir. Bu düzeni bozan ya da bozmaya yeltenenlere karşı, işlenen suç veya fiilin niteliğine göre, birey ya da kamu vicdanını tatmin

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

edecek nitelikte bir yaptırımın uygulanması zorunluluk arz etmektedir. İşte bu noktada söz konusu yaptırımların belki de en önemlisini teşkil eden hukuk kuralları devreye girmektedir.

Sosyal hayatı yaşanılabilir hâle getirmekte faydalanılan hukuk kurallarına nitelik ve uygulama şekilleri farklı da olsa hemen her toplumda rastlanır.

Evlilik dışı cinsel ilişki anlamına gelen zina da öteden beri insan aklının, ahlâk ve hukuk düzenlerinin, semavî dinlerin, çirkin sayıp yasakladığı bir fiildir. Bu suçu işleyenler, farklı şekil ve ağırlıkta da olsa cezalandırılmış veya cezalandırılması himaye görmüştür.¹

Zina, diğer semavî dinler gibi İslâm dininde de kesin olarak yasaklanmış ve söz konusu eylem büyük günahlardan sayılmış ve önlenebilmesi için de bir takım yaptırımlar öngörülmüştür.

İslâm; akıl, din, can, ırz ve malın korunmasına özel bir itina göstermiş, bunlardan her birinin varlığını muhafaza edecek türden hükümler koymuştur. Nitekim İslâm, bir taraftan neslin korunması için evliliği meşru kılarken diğer taraftan bu amacı zedeleyecek eylemlerden olan zinayı da yasaklamış ve böyle bir suça teşebbüs edenlere karşı cezaî hükümler koymuştur.²

Kur'an'ın, "*Zinaya yaklaşmayın. Çünkü o, bir hayâsızlıktır ve çok kötü bir yoldur.*"³ ifadesiyle, zinanın apaçık bir çirkinlik ve sapma olduğu belirtilmiş, kişiyi bu eyleme götüren yollar da yasaklanmıştır. Çünkü zina, sadece tarafları ve onların yakınlarını ilgilendiren şahsî bir suç değil, toplumun bütününe ilgilendiren; aileyi kökünden sarsan, nesebin karışmasına, aile yuvasının yıkılmasına yol açan, insanı bedenî zevklerin esiri yapıp toplumdaki değerini düşüren, namus ve iffet duygusunu rencide eden, ahlâkî dejenerasyona neden olan sosyal bir afettir.

Böylesine zararlı ve kötü bir davranışın sadece ahlâkî ve dinî müeyyidelerle yasaklanması yeterli değildir. Bundan dolayı, Kur'an'da, evli olup olmadığı şeklinde herhangi bir ayırım yapılmaksızın, zina eden kişiye bedenî ceza olarak, 100 değnek/kırbaç (celde) uygulanması emredilmiştir.⁴

Hız Peygamber'in tatbikatında ise; bu konuda bir ayırma gidilmiştir. Uygulamaya göre; Kur'an'da zikredilen bedenî ceza evli olmayan kimselere aittir. Ayrıca bu kimseler buldukları bölge dışına 1 yılına sürgün edilir. Zina eden evli erkek veya kadın ise; recm edilir.⁵

Şimdi de kısaca recmin tanımını ve hukukî mahiyetini ele alalım:

¹ Değişik din ve hukuk sistemlerinde zina cezası hakkında bilgi için bkz. Recai Okandan, *Umumî Hukuk Tarihi Dersleri*, İstanbul 1951, s. 126-128, 189. İbrahim Çalıışkan, "İslâm Hukukunda Zina Suçu ve Cezası", AÜİFD, sy. , XXXIII, s. 64; Sulhi Dönmezer, *Ceza Hukuku Özel Kısım, Genel Adap ve Aile Düzenine Karşı Cürümler*, İstanbul 1975, s. 302, 348; Mehmet Boynukalın, *İslâm Hukukunda Zina Suçu ve Cezası*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) İstanbul, 1995, s. 2-24.

² Ebû Zehra, *el-Cerîme ve'l-Ukûbe fi'l-Fıkhi'l-İslâmî*, Kahire ts. , s. 35-49; Udeh, Abdülkâdir, *et-Teşrî'u'l-Cinâî*, Beyrut 1992, I, 99-100; Zekiyüddin Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, (Usûlü'l-Fıkıh) trc. İ. Kâfi Dönmez, Ankara 1990, s. 351.

³ İsrâ sûresi, 17/32.

⁴ "Zina eden kadın ve erkeğin her birine yüzer değnek vurun. Allah'a ve ahiret gününe inanıyorsanız, onlara merhametiniz Allah'ın dinini (yerine getirme) konusunda sizi alıkoymasın" (Nûr 24/2).

⁵ *Buhârî*, "Hudûd", 30, 32; *Ebû Dâvûd*, "Hudûd", 23-25; Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, VII, 91-97.

RECM CEZASI

A. TANIMI

Sözlükte recm; taşa tutma, taşlama, sövme, zan ve kıyas etme, kovulma anlamlarına gelmektedir.⁶

Terim olarak ise recm; zina eden muhsan⁷ kadın ve erkeği belli şekliyle taşıyarak öldürmektir.⁸

B. HUKUKÎ MAHİYETİ

İslâm'da, sahih nikâhla evlilik hayatını sürdüren ya da böyle bir evlilik hayatı geçirmiş şahıslara (muhsan), zina suçu işlemeleri durumunda, recm uygulanmıştır. Uygulanış şekli ve sonucu bakımından gerçekten ağır bir ceza olan recm ile ilgili, Kur'an'da herhangi bir ayet yoktur.⁹ Bu sebeple recm, tarih içerisinde tartışılmış olup, günümüzde de aynı özelliğini korumaktadır.

Başta Haricîler olmak üzere çok az sayıda Şîî ve Mu'tezilî ilim adamına göre recm cezasının hukukî bir dayanağı olmayıp recm ile ilgili Kur'an'da da herhangi bir hüküm yoktur. Recmi savunanlar, Kur'an'da zina suçu işleyenlere verilecek genel anlamdaki ayeti, âhâd bir haberle tahsis ederek, evlilere özel bir uygulama getirmişlerdir. Halbuki âhâd haberle Kur'an tahsis edilemez.¹⁰ Bu görüş günümüzde de, bazı ilim adamlarınca benimsenmiştir.¹¹ Nitekim Muhammed İzzet Derveze, recm cezasını, en-Nûr suresindeki celde ayetinden önce, Hz. Peygamber'in kendi içtihadına dayalı uygulaması olarak değerlendirmektedir.¹² Ayrıca recm cezasının İslâm hukukuna, Yahudi hukukundan geçtiğini ifade eden modern hukukçular da vardır.¹³ Ancak bu husus, bir çok yönleriyle tartışılabilir. Zira İslâm'ın, önceki hukuk sistemlerinden kendi ruhuna aykırı olmayan bazı esas ve müesseseleri devam ettirdiği de bir gerçektir.¹⁴

⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut ts., XII, 226; Ömer Nahuî Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve Istilâhâtı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul 1967, III, 201; Hilmi Ergüney, *Türk Hukukunda Lügat ve Istilâhlar*, İstanbul 1973, s. 378.

⁷ "**Muhsan**: "Hsn" kökünden gelmektedir. Sözlükte; haramdan sakınan kimse, men' , kaleye sığınmak, kaleye girmek" anlamlarına gelmektedir. (Ergüney, a.g.e., s. 324) Terim olarak ise "muhsan"; akıllı, ergen, hür ve nikâh-ı sahih ile müteehhil (evlenmiş ya da evlilik geçirmiş) olmak niteliklerine sahip bulunan Müslüman kimseye denir. Muhsan ve ihsanın şartları hakkında bilgi için bkz. Serahsî , *el-Mebsût* , Beyrût 1978, IX , 39; Kâsânî, *Bedâiü's-Sanâi' fi Tertîbi's-Şerâi'*, Beyrût 1986, VII, 37; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, Beyrût ts., X , 126; İbn Âbidîn, a.g.e., VI, 22; Şamil Dağcı, "İhsan", DİA, XXI, 546-548.

⁸ İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethi'l-Kadîr*, Beyrut ts., V, 13; İbn Abidîn, *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, (thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz) Beyrût 1994, VI, 13; Bilmen, a.g.e., III, 202; Udeh, a.g.e., II, 384.

⁹ Bu konuda Hz. Ömer'e nispet edilen lâfzı (tilâveti) nesh edilmiş ancak hükmü bâkî kabul edilen "İhtiyar erkekle ihtiyar kadın zina ederlerse, onları Allah tarafından bir tenkil (ceza) olmak üzere mutlaka recm edin. Allah Aziz'dir, Hakim'dir." (Buhârî , "Muhâribîn", 30; Müslim, "Hudûd", 7; Ebû Dâvûd , "Hudûd", 22; İbn Mâce, "Hudûd", 9) sözü vardır.

¹⁰ İbn Kudâme ,a.g.e., X , 120; Üdeh , a.g.e., II , 377.

¹¹ Bkz. Ali Mansûr, Ali, *Nizâmü't-Tecrîm ve'l-İkâb* , Medine 1976, I, 179 ; Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul 1990, VI , 144-151.

¹² Bkz. Derveze , M. İzzet , *et-Tefsîru'l-Hadîs*, Mısır 1963 , X , 110.

¹³ Schact , J. , "Zina" , S.E.I. , s. 658-659.

¹⁴ Geniş bilgi için bkz. Hamidullah, "İslâm Hukukunun Kaynakları Açısından Kitab-ı Mukaddes", *Atatürk Üniv. İsl. İlimler Fak. Derg.*, (trc. İbrahim Canan) , sy. III , Erzurum 1979, s. 379-410; Şa'ban,, a.g.e., s. 180.

İslâm hukukçularının büyük çoğunluğu, bu karşıt görüşe rağmen, zina eden muhsan şahıslara, recm cezasının uygulanması gerektiği görüşündedir.¹⁵ Bu görüşü savunanların temel dayanakları, Hz. Peygamber'in bazı hadis ve uygulamaları ile sahabe icmâidir.¹⁶ Bu konuda, Hz. Peygamber'den, hadis tekniği açısından her ne kadar âhâd sayılsa da, tevatür derecesine varacak nitelikte bir çok rivayet vardır.¹⁷

İslâm'da recm cezasının uygulanması çok zor nitelik ve şartlara bağlanmıştır. Suçun ispatı için, dört şahidin gerekliliği ve bu şahitlerde bulunması gerekli nitelikler bu durumun açık göstergesidir.¹⁸ Bu nedenle tarihsel sürece baktığımızda recmin, İslâm ceza hukukunda âdeta sembolik bir ceza türü olduğunu görürüz.¹⁹ Ayrıca, bu konuda zorunlu hâle gelmedikçe şahitliğin yapılmamasının önerilmesi de anlamlıdır. Hz. Peygamber'in zinaya şahitlik yapan birisine, "Keşke onu elbisenle örtseydin (de görmeseydin). Bu senin için daha hayırlı olurdu."²⁰ ifadesinden, bu çeşit suçların deşifre edilmesi gerektiği açıkça anlaşılmaktadır. Bu itibarla İslâm hukukçuları recm cezasının caydırma amacıyla konulduğunu, ispatının zor şartlara bağlanmasının da bunu gösterdiğini, bu nedenle söz konusu cezanın İslâm tarihi boyunca nadiren ve failin ikrarıyla uygulandığını kaydetmektedirler.²¹

Bizim bu çalışmamızdaki amacımız, recmin hukukî statüsünü tartışmak değil, Osmanlı Devleti'nde uygulanan recm cezasının tarihî boyutunu ve bu kararın hukukî gerekçesini tespit etmektir. Çalışmamızda bundan sonra Osmanlı toplumunda zina suçu ve buna uygulanan cezalara yer verilecektir:

OSMANLI TOPLUMUNDA ZİNA SUÇU VE CEZASI

Osmanlı'da klâsik hukuk sistematığına bağlı olarak; fıkıh kitaplarının "Kitabü'l-Hudûd" bölümlerinde "Bâbu'z-Zinâ" alt başlığı altında ele alınan zina; "ceza ehliyetine (akıllı-ergen) sahip bir erkeğin, serbest iradesiyle, fiziksel açıdan cinsel ilişkiye elverişli bir kadınla, hukukî bir akid (nikâh), evlilik şüphesi veya mülkiyet bağı bulunmaksızın, normal yoldan ilişki bulunması"²² şeklinde tanımlanmaktadır.

Zina, şahsın iffet ve namusuna yönelik suçlardan biri olarak kabul edilmiş, caydırıcı ve önleyici bir tedbir olarak da cezalandırmaya gidilmiştir. Suçun çeşidine ve

¹⁵ İbn Kudâme ,a.g.e., X , 120; İbn Rüşd , *Bidâyetü'l-Müctehid* , İstanbul 1985, II, 363.

¹⁶ İbn Kudâme , a.g.e., X, 121; İbn Âbidîn, a.g.e., VI, 13.

¹⁷ Hadisler için bkz. *Buhârî* , "Hudûd" , 21, 22, 25, 30, "Diyât" , 6; *Müslim* , "Hudûd" , 5, 23; *Tirmizî* , "Hudûd" , 7, 8; *Ebü Dâvûd* , "Hudûd" , 23, 24; *İbn Mâce* , "Hudûd" , 9; Şevkânî , a.g.e., VII, 97.

¹⁸ Şâhitlerde bulunması gerekli nitelikler ve zina suçunun ispatı hakkında bilgi için bkz. İbn Âbidîn, VI, 46; Boynukalın, a.g.e., s. 78-85.

¹⁹ Tartışmalar için bkz. Boynukalın, a.g.e., s. 112-125; Yusuf Ziya Keskin, *Recm Cezası -Ayet ve Hadis Tahlilleri-* İstanbul 2001, s. 60-70, 93-117, 131-136; Yaşar Yiğit, *İslâm Ceza Hukukunda Cezaların Yürürlüğü*, Bursa 1998 (Yayımlanmamış Doktora Tezi), s. 39-45; Ahmed el-Husarî, *es-Siyâsetü'l-Cezâiyye*, Kahire 1993, I-III, II, 86-144; Hayri Kırbaçoğlu, "İslâm'a Yamanan Sanal Şiddet: Recm ve İrtidat Meselesi", *İslâmiyat*, Ankara 2002, c. 5, sy. 1, s. 125-132 (Bu son makalenin eleştirisi için bkz. Davut İltaş, "Yadsınan Gelenek: 'İslâm'a Yamanan Sanal Şiddet: Recm ve İrtidat Meselesi" Yazısı Üzerine Bazı Eleştirel Mülâhazalar", *Marife*, yıl 3, sayı 1 (Konya 2003), s. 217-227)

²⁰ *Ebü Dâvûd* , "Hudûd" , 7; *Muvatta* , "Hudûd" , 3.

²¹ İbnü'l-Hümâm , a.g.e., V, 211, 278; Mustafa Şelebî, *Tatbîkâtü's-Şer'iati'l-İslâmiyye*, Kahire 1987, s. 56; Karman, Hayrettin, *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri*, İstanbul 1988, II, 782; M. Akif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, İstanbul 1995, s. 220.

²² İbnü'l-Hümâm , a.g.e., V, 30; Molla Hüsrev , *Dürrü'l-Hukkâm* , İstanbul 1319, II, 61.

derecesine, suçlunun durumuna göre, had veya ta'zîr nev'inden farklı cezaî müeyyideler uygulanmıştır.

Osmanlı ceza hukukunda, zina için esas itibarıyla İslâm hukukunda yer alan had cezası öngörülüp, infazın gerçekleşmesi için, suçun unsurlarının oluşması üzerinde titizlikle durulmuştur.

Kanunnâme ve padişah fermanlarında, çoğu defa, Kitap ve Sünnet tarafından düzenlenmiş, fıkıh kitaplarında da geniş olarak yorumlanmış had ve kısas suçlarına ait hükümler açıkça belirtilmemiştir. Bu kaynaklarda "...şer'an siyaseti ne ise icra oluna, "şer'e göre", "şer' mucibince",²³ şeklinde ifadeler yer almaktadır. Bu ifadelerden fıkıh kitaplarına atıfta bulunulduğu, oradaki kural ve kaidelerin aynen uygulanmasına önem verildiği anlaşılmaktadır.

Osmanlı toplumunda kanun koyucunun ve siyasî iradenin hukukun diğer alanlarında olduğu gibi ceza hukukunda da esas itibarıyla İslâm hukukunun kaynak ve ilkelerine sadık kaldığı bilinmektedir. Osmanlı padişahları, bu ilkelerden, ta'zîr suç ve cezalarında devlet başkanına tanınan takdir yetkisini geniş olarak kullanmışlardır. Bu yetkinin kullanımıyla, klâsik fıkıh kitaplarında yer alan suç ve cezaî müeyyidelerin yanı sıra birtakım farklı ve yeni kurallar, cezalandırma şekilleri daha ortaya çıkmıştır. Kaynağını padişahın iradesinden alan bu kurallar, diğer alanlardaki düzenlemelerle birlikte zaman içinde belli bir orana ulaştıca "örfî hukuk" veya "örf-i Padişâhî" yahut "örf-i münîf-i Sultânî" şeklinde isimlendirilen yeni bir hukuk kaynağının ortaya çıkmasına sebep olmuştur.²⁴

Çoğu ferman ve hükümlerde yer alan "şer' ve kanun üzere görülmesi" emri de Osmanlı Devleti'nde şer'î ve örfî hukukun birbiriyle çatışan değil, birbirini tamamlayan iki hukuk mevzuatı olarak kabul edildiğini göstermektedir. 953/1546 tarihli bir fermanla yer alan "şer'-i kavîme ve kânûn-ı kadîme mugâyir kimesneye iş etdirmeyesiz."²⁵ ifadesini veya benzer ifadeleri kadınlara gönderilen çoğu ferman, kanunnâme ve adaletnâmelerde görmek mümkündür.²⁶ Söz konusu ferman ve hükümlerde şer', şer'î hukuk, kanun ifadesi de örfî hukuk anlamındadır.

Bu bağlamda Osmanlı toplumunda, örfî ceza hukuku olarak ayrı bir hukuktan söz edilebilirse de, bunu şer'î hukuka aykırı ve ona rağmen gelişen yeni ve farklı huku-kî düzenlemeler şeklinde değil, ceza hukuku alanındaki nasların bıraktığı bilinçli boşluğun verilen yetki çerçevesinde, örfî hukukla doldurulması, gerektiğinde de İslâm ceza hukukunun klâsik doktrininin genişletici ve gâî bir yoruma tâbi tutulması şeklinde anlamak doğru olur.²⁷

Örfî ceza hukuku içinde, ilk bakışta şer'î hukuk prensiplerini zorlayan veya şeklen ihlâl eden hüküm ve uygulamalar, mesela II. Beyazıt ve Kanunî Sultan Süleyman dönemi ceza kanunlarında yer alan ırza geçen kimsenin tenasül uzvunun kesilmesi, zina eden kadının kadınlık organının dağılması,²⁸ bazı suçluların kazığa vurulması,²⁹

²³ Örnek olarak bkz. Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*, İstanbul 1990, III, 192.

²⁴ Uriel Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, Oxford 1973, s. 168-169; Halil İnalçık, "Osmanlı Hukuku'na Giriş" SBFD, XIII/2, Ankara 1958, s. 103.

²⁵ BA. MD.3, s. 219.

²⁶ Ömer Lütfi Barkan, *Kanunlar*, İstanbul 1943, s. 84, md. 26, s. 305, md. 10; s. 309, md. 15, s. 342-343, md. 8-10.

²⁷ Şer'î ve örfî hukuk kavramları etrafında farklı bir değerlendirme için bkz. Ahmet Yaman, *İslam Hukukunun Oluşum Süreci ve Sonrasında Siyaset Hukuk İlişkisi*, İstanbul 1999, s. 156 vd.

²⁸ Heyd, a.g.e., s. 58-59; md. 10-11; Akgündüz, a.g.e., II, 40-41; IV, 366-367.

beytül mâlden mal çalmaya teşebbüs ederken yakalanan kimsenin "gayre ibret için" katline hükmedilmesine fetva verilmesi³⁰ şeklinde öngörülen ağır cezalar, devlet başkanına tanınan kamu düzenini koruma amacıyla gereken zecrî tedbiri alma hakkı çerçevesinde görülüp böyle yorumlanmalıdır.³¹

Osmanlı hukukunda, zina suçu ile ilgili hükümleri ihtiva eden ilk yazılı kanun metninin Fatih devrinde yürürlüğe konulduğu ve "Fatih kanunnâmesi" olarak bilindiği, birinci faslının da zina suçu ile ilgili hükümlere ayrıldığı görülmektedir.³² II. Beyazıt devri kanunnâmelerinde de zina suçu ile ilgili aynı hükümlere yer verilmiştir.³³ Yavuz Sultan Selim kanunnâmelerinde ise; zina cezasını düzenleyen birinci maddenin metnine "siyaset olunmadığı takdirce" ibaresi eklenmiştir.³⁴ Kanunî döneminde yapılan kanunlaştırma gerek kendi zamanı içinde ve gerekse sonraki zamanları etkilemesi yönüyle modern anlamda sistematize edilmiş bir kanunlaştırma hareketidir. Bu kanunnâmenin birinci faslı da zina suçlarına ayrılmıştır.³⁵

Bu kanunnâmelerde zina suçu için konulmuş müeyyideler bazı batılı ve yerli yazarların iddia ettiği gibi³⁶ İslâm hukukunun zina ile ilgili hükümlerinin iptali ve engellenmesi şeklinde değil de, şer'î hukukla örfî hukukun birbirini tamamlaması olarak görülmelidir.

Kanunnâmelerde yer alan evliler ve bekârların zinası için suçlunun zengin veya fakir oluşuna göre farklı para cezaları öngörülmesi şeklindeki maddelerin³⁷ sabit olan bir zina suçu için yargıya iki ceza türünden birini seçme hakkı tanıdığını söylemek yerine, suçun unsurlarında veya ispat şartlarında bir eksikliğin bulunması sebebiyle had cezasının uygulanamadığı durumlarda daha alt bir cezanın uygulanabilmesi imkânını getirdiğini düşünmek daha isabetli görünmektedir. Örneğin, İslâm hukukuna göre zinanın sabit olması için dört şahidin gerekli olduğu düşünülürse, birçok durumda bu ispat şartının gerçekleşmeyeceği ve suçluya zararlı olarak örfî cezaların verileceği anlaşılır. Kanunî Sultan Süleyman dönemi ceza kanunnâmesinde ceza ile ilgili hüküm belirtilirken, "Eğer bir kimse zinâ etse, dahî üzerine sâbit olsa, zânî evli ise ve ganî olsa, bin akçe ve dahî ziyâdeye kâdir olsa üç yüz akçe cürüm alına" denmektedir.³⁸ Kanunnâmenin farklı bir nüshasında "sâbit olsa" kısmından sonra, "lâkin alâ vechi'ş-şer' recm kılmalı olma-

→

²⁹ Heyd, a.g.e., s. 212, 262; "Djaza"E.I²,II,519; Ahmet Mumcu, *Divan-ı Hümayun*, Ankara 1976, s. 89, dn. 82.

³⁰ Heyd, a.g.e., s. 197.

³¹ Karaman, a.g.e., İstanbul 1986, I, 160; Akgündüz, a.g.e., I, 49-51, 63; M. Akif Aydın, "Ceza", *DiA*, VII, 478; Aksi görüşler için bk. Barkan, *Kanunlar*, XIV-XIX, a.mlf. "Kanunnâme" İA, VI, 185 vd.; M. Fuad Köprülü, "Fıkıh" İA, IV, 617, J. Schacht, *İslâm Hukuku'na Giriş*, (trc. Mehmet Dağ-Abdülkadir Şener) Ankara 1986, s. 64, 99; İnalçık, a.g.m., s. 102, 103, 107; Neşet Çağatay, "İslâm Hukukunun Anahatları ve Osmanlıların Bunun Bazı Kurallarını Değişik Uygulamaları" *Bellekten*, sy. 200 (1987) s. 633; Yılmaz Öztuna, *Büyük Türkiye Tarihi*, İstanbul 1983, X, 199-200; Metin And, "XVI. Yüzyılda Osmanlılarda Cezalar", *Hayat Tarih Mecmuası*, 1969, sy. 3, s. 30.

³² Akgündüz, a.g.e., I, 347-348.

³³ Akgündüz, a.g.e., II, 40-41.

³⁴ Akgündüz, a.g.e., III, 88-90.

³⁵ Akgündüz, a.g.e., IV, 301-303; Heyd, a.g.e., s. 70-81.

³⁶ Heyd, agm., s. 636; Schacht, agm., 97-101; Coşkun Üçok, "Kanunnâmelerde İslâm Ceza Hukuku'na Aykırı Hükümler" *AÜHFD*, Ankara 1948, IV/1-4 (1947), s. 65-66.

³⁷ Çeşitli durumlara göre verilen para cezaları için bk. Heyd, a.g.e., s. 56-64; Colin Imber, "Zina in Ottoman Law", *Turcica*, III, Paris ts., s. 68-73; Akgündüz, a.g.e., II, 40, md. 1-8.

³⁸ Heyd, a.g.e., s. 56, md. 6.

sa" ilavesi vardır.³⁹ Bu kayıttan, kanunnâmede belirtilen para cezalarının şer'î cezaların herhangi bir sebeple uygulanmaması durumunda alındığı anlaşılmaktadır. Benzer şekilde "had olmaz ise" kaydına Alâüddevlî Bey Kanunnâmesi'nde,⁴⁰ "recm olmaz ise" kaydına Bozok Kanunnâmesi'nde⁴¹ rastlanmaktadır.⁴²

Mahkeme kayıtlarındaki düzen ve birlikteliği sağlamak için kaleme alınan, çoğu kere kadı, nâib veya mahkeme kâtipleri tarafından mahkeme defterlerindeki örnek kayıtlar seçilerek oluşturulan sak mecmualarında, çeşitli zina cezası kararlarına rastlanmaktadır.⁴³

Fetva kitaplarında da bu nokta açıkça belirtilmiştir. Şeyhülislâm Abdürrahim Efendi (ö.1128/1716) bir fetvasında, "Muhsan olan Zeyd mecâlisde kadıdan dört meclisde Hind'e zinâ itdüğüne ikrâr idüb ikrâr-ı erbaada bulunub Zeyd musırr olub rücû' iylemese Zeyd'e şer'an ne lâzım olur? el-Cevab: Recm olunur." demektedir. Yine bir başka fetvasında ise "Muhsan olmayan Zeyd Hind'e cebren zinâ itdüğüne tav'an ikrâr iylese Zeyd'e ne lâzım olur? el-Cevab: Yüz değnek urulur." demektedir. "Zeyd muhsan Hind muhsanaya rızâsıyla zinâ eylese Zeyd'e ve Hind'e ne lâzım olur? el-Cevab: Recm olunur." diyerek evlilerin yapmış olduğu zina fiilinden dolayı recm edileceğine hükmetmektedir.⁴⁴

Şeyhülislâm Çatalcalı Ali Efendi (ö.1103/1692) de aynı mealdeki fetvasında, "Hind muhsana tâyiatan nefsinî Zeyd'e temkîn idüb Zeyd dahî Hind'e zinâ eylese Hind'e ne lâzım olur? el-Cevab: Recm." demektedir.⁴⁵

III- OSMANLI DÖNEMİNDE RECM CEZASI UYGULAMASI

H. Peygamber'den sonra bazı dönemlerde recm cezasının nadir de olsa uygulandığını görmekteyiz.

Anadolu Selçuklu Dönemi'nde Sultan II. Gıyasettin'in veziri Sadettin Köpek, kendine rakip gördüğü devlet adamlarından Tacettin Pervânî'yi şarkıcı bir kadınla nikâhsız yaşadığı bahanesiyle Konya ulemasından aldığı bir fetva ile Ankara'da yarı beline kadar gömülü olarak şehrin ayak takımına recm ettirmiştir.⁴⁶

Osmanlı tarihi boyunca uygulanan recm cezasının da iki elin parmaklarının sayısından daha az olduğu görülmektedir.

H. 929 Tarihli bir mahkeme ilâmı Kanunî devrinde Bursa'da zina eden ve suçunu itiraf eden şahıslara recm cezası uygulandığını göstermektedir.⁴⁷

³⁹ Heyd, a.g.e., s. 56, dipnot 6; Akgündüz, a.g.e., IV, 296, md. 1.

⁴⁰ Barkan, a.g.e., s. 121, md. 10.

⁴¹ Barkan, a.g.e., s. 125, md. 10.

⁴² Kanunnâmelerdeki cezaî kanunlardan zina suçu ve cezası ile ilgili olanların İslâm hukuku açısından değerlendirilmesi hakkında geniş bilgi için bkz. İsmail Acar, "Osmanlı Kanunnâmeleri ve İslâm Ceza Hukuku (1)" *Dokuz Eylül Üniv. İFD*, İzmir 2001, sy. XVI, s. 53-68; Ayrıca bkz. a.mlf., "Osmanlılarda Zina Suçu ve Cezası", *Türkler* (editörler: Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca) Ankara 2002, X, 83- 89.

⁴³ "...müddeyye-i mezbûre Halime'ye sâlifü'z-zikr çeşme başında vakt-i mezkûrda zina idüb bekâretini izâle eylediğini mecâlis-i erbaada tav'an ikrâr ve i'tirâf itmekle alâ mücibi ikrâra mezbûr Mehmed'e muhsan olmamağla şer'an hadd-i zinâ lâzım geldiği tescil ve huzûr-ı âlîlerine i'lâm olundu. el-Emr limen lehu'l-emr." (Çavuşzâde, *Dürrü's-Sukûk*, İstanbul 1288, s. 106.)

⁴⁴ *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*, İstanbul 1827, I, 99-100.

⁴⁵ *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, İstanbul 1893, s. 134.

⁴⁶ İbn Bîbî, *Anadolu Selçukî Devleti Tarihi*, (trc. M. Nuri Gençosman), Ankara 1941, s. 193.

⁴⁷ "Şehr-i cemâziye'l-âhir li sene tis'in ve işrine ve tis'a mi'ete. Kanber'de Kiremütlü Hân'da Şahzâde nâm avret Hıdır Ahmed ile bir yerde bulunub meclis-i şer'a gelüb mezkûrın Şahzâde ve Hıdır Ahmed zinâ ettik deyü ikrâr ve

Konunun başka bir örneği de IV. Mehmet'in saltanatı ve Beyazizâde'nin Rumeli kazaskerliği döneminde 1091/1680 yılında görülmektedir. Bir önceki olay failin ikrarıyla gerçekleştiği halde bu olay mahallelinin zina edenleri basması ve dört şahidin şahitlik etmesi üzerine gerçekleşmiştir. Söz konusu olay Osmanlı kaynaklarında ayrıntılı ve kısmen birbirinden farklı olarak kaydedilmiş ve "*Vak'a-i Recm*" şeklinde adlandırılmıştır. Olayın gelişimi şu şekildedir: İstanbul Aksaray'da, Murat Paşa Camii yanında bir yeniçeri emeklisinin hanımı ile aynı semtte ipekçi dükkânı bulunan bir Yahudi'nin zina ettikleri mahalle halkı tarafından görülmüş, durum o sırada Rumeli kazaskeri olan Beyazizâde Ahmet Efendi'ye bildirilmiştir. Şahitler kadının Yahudi'yi evine aldığını ileri sürmüşler ve açık bir ifade ile her ikisini de zina halinde bulduklarına dair şahitlik yapmışlardır. Bunun üzerine Beyazizâde, kadının recm edilmesine, Yahudi'nin de öldürülmesine karar vermiştir. Karar da Sultanahmet Camii karşısında bulunan burmalı sütun yanında infaz edilmiştir. Bu olay, Osmanlı Devleti'nde olağan dışı olduğundan, padişah dahil bütün İstanbul halkı Sultanahmet Meydanı'na akın etmiş ve burada kadın göğsüne kadar toprağa gömülüp taşlanarak öldürülmüş, bir önceki gün de Yahudi'nin boynu vurulmuştur.⁴⁸

Ragıp Akyavaş'ın Resimli Tarih Mecmuası'ndaki makaleyi⁴⁹ kaynak gösteren Ahmet Gökçe, bu olayı zikrederek Şeyhülislâm Çatalcalı Ali Efendi'nin şahitlerin beyanına göre suçun şer'an sabit olmadığını söyleyerek fetva vermediğini ve bundan sonra gelişen bazı olaylar neticesinde Çatalcalı Ali Efendi'nin görevinden alınıp yerine Beyazizade'nin şeyhülislâm tayin edildiğini ifade etmiş ve onun verdiği hükmün padişahın onayına sunulup tasdikinden sonra kararın uygulandığını belirtmiştir.⁵⁰ Ancak, burada bir tarihî yanlış söz konusudur. O da Çatalcalı Ali Efendi'den sonra Ankaralı Mehmet Emin Efendi'nin şeyhülislâm olması ve Beyazizade'nin hiç şeyhülislâmlık yapmamasıdır.⁵¹

Şimdi tarih kitaplarının kaydettiği bu olayı tarih kitaplarındaki bilgileri bütün ayrıntılarıyla anlatan, Osmanlı mahkemelerinin yaptığı tüm işlemleri günümüze aktaran önemli kültür mirasımız arasında yer alan, şer'î sicillerde görelim. İşte Beyazizâde'nin verdiği mahkeme kararı:⁵²

" Mahmiye-i İstânbûl'da Aksarây kurbında Murâd Paşa-i Atîk mahallesinde sâkin iş bu bâisü'l-kitâb Abdullâh Çelebi ibn Mehmed nâm kimesne meclis-i şer'i enverde hâlen zevce-i menkûhesi olduğu zâtını ma'rifet-i şer'iyye ile ârifân İmâm Mehmed Efendi ibn Mehmed ve müezzin Ahmed ibn Hasan ta'rîfleriyle mu'arrefe olan Âişe binti Mehmed muvâcehesinde üzerine da'vâ ve takrîr-i kelâm idüp iş bu mâh-i cemâziye'l-evvelinin yirmi beşinci günü vakt-i zuhûrda mahalle-i mezbûrda vâki' men-

→

i'tirâf edüb had uruldu." eş-Şuhûd; Muhammed b. Mahmud ve Mustafa b. Mustafa (Reîsü'l-Muhdirîn) ve Muhammed b. Abdullah (Bkz. Ahmet Akgündüz, a.g.e., I, 109-110; Bursa Şer'iyye Sicilleri, A735, vr. 270a'dan naklen.)

⁴⁸ "... avret dahî hafır olunan çukura beline değin gömülüb bana bu hususta iftirâdır cürm-i kabâhatim yokdur şehzâdelerin bâşı için kıyma beni azâd eyle deyû feryâd ve figân ide gördü. İbtidâ karındâşı ve akabince etrâfında mâ halkullâh rûz-ı mahşerden nişân verir seyirci taş üşürüb keşkek itdiler..." (Fındıklılı Mehmed Ağa, Silahdar Tarihi, İstanbul 1928, I, 731-732.) Ayrıca bkz. Defterdar Sanı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekâyiât, (trc. Abdülkadir Özcan) Ankara 1995, s. 114-115; Erdem Yücel, "Osmanlı İmparatorluğu'nda İlk ve Son Recm" Hayat Tarih Mecmuası, sy. 7, İstanbul 1970, s. 88-89.

⁴⁹ Ragıp Akyavaş, "Tüylar Ürpertici Bir Ceza: Recm", *Resimli Tarih Mecmuası*, sy. 8, İstanbul 1950, s. 345-347.

⁵⁰ Ahmed Gökçen, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Ceza Kanunları*, İstanbul 1989, s. 68.

⁵¹ Abdülkadir Altınsu, *Osmanlı Şeyhülislâmları*, Ankara 1972, s. 269.

⁵² ŞSA. Rumeli Kazaskerliği mhk. 128,41^a-1.

zilimin hâriciyesinde olan hâlî küçük odada mezbûre Âişe mahmiye-i mezbûre hısnı ebvâbindan Balat kâpusu dâhilinde sâkin iş bu hâzır bi'l-meclis Mihâil veledi Robin nâm Yahûdî ile ihtiyârlarıyla ber vech-i âtî zinâ ederler iken mezbûrânı ahz etmiştir. Husûs-ı mezbûrî suâl olunup ihkâk-ı hak alınmak matlûbumdur dedikte gibbes-suâl mezbûre Âişe cevâbında fi'l-hakîka iş bu mezkûr Mihâil ile vakt-i mezbûrda mârrü'z-zikr hâlî odada oldukların ikrâr lâkin zinâyı inkâr idecek merkûm Abdullâh Çelebi'den husûs-ı mezkûra beyyine taleb olundukda yine mahalle-i mezbûrede sâkin udûl-i müslimîn ve sikât-i muvahhidînden Sâlih Çavuş bin Mehmed ve Mehmed Beg ibn Hüseyin ve Mustafa ibn Ahmed ve Süleymân ibn Ali nâm kimesneler li ecli's-şehâde meclis-i şer'a def'aten hâzırûn olup eserü'l-istişhâd f'il-vâki' iş bu mâh-i cemâziye'l-evvelinin yirmi beşinci günü vakt-i zuhûrda müddeî-i mezbûrın mahalle-i merkûmede vâki' menzilin hâriciyesinde olan küçük odada iş bu merkûme Âişe arkası üzerine yatup ve iş bu mezbûr Mihâil çatalına girüp tâyi'an ikisi zinâ ederler iken biz ale'l-fi'leti üzerlerine varup tahammül-i şehâdet için nazar eyledüğümüzde mezkûr Mihâil mezbûre Âişe'yi fercinden vat' eyledüğünü ke'l-mîli fi'l-mukhuleti muâyene ve müşâhe-de eyledük merkûme Âişe hurre-i âkile bâliğa müslime ve nikâh-ı sahîh ile iş bu merkûm Abdullâh Çelebi'nin hâlen zevce-i medhûlün bihâsı oldukda zevc-i mezkûr dahî muhsan idi mezbûrenin zinâsına bu vech üzere şâhidleriz şehâdet dahî ederiz deyû her biri mâhiyeten zinâyı ve künhiyetini ve kiminle olduğunu ve zaman ve mekânını ve ke'l-mîli fi'l-mukhuleti şâhid ve muâyeneyi mütebeyyin müttefikü'l-lafz ve'l-ma'nâ edâ-i şehâdet-i şer'iyye eylediklerinde şuhûd-i mezkûrun meclis-i şer'de ahâli-i mahalle-i mezbûrda İmâm Mehmed Efendi bin Mahmûd ve Hüseyin Ağa ibn Hüseyin ve Abdurrahmân ibn Sâlih ve Müezzîn Ahmed bin Hasan ve el-Hâc Receb bin Himmet ve el-Hâc Hasan bin Abdullâh ve Süleymân bin Mustafa ve Sinân Paşa ibn İbrâhîm ve İbrâhîm Paşa ibn Hüseyin ve Mehmed Paşa bin Veli ve Ali Paşa bin Abdullâh ve Ahmed Paşa bin Ali ve el-Hâc İbrâhîm bin Yûnus ve Ramazân Çelebi ibn Ahmed ve Ahmed Çelebi ibn Ömer ve Şa'bân Efendi ibn Hüseyin ve Zülfikâr Paşa bin Muharrem ve el-Hâc Recep bin Himmet ve Mustafa bin Hüseyin ve Ahmed Paşa bin Hasan nâm kimesnelere alenen ve yirmi üç nefer mektûbü'l-esâmî udûl-i ahrâr-i müslimînden sirre't-ta'dîl ve't-tezkiye olundukda şuhûd-ı mezbûrundan her biri âdil ve makbûlü's-şehâde olup salâh hâlleri zâhir ve bâhir olduğunu haber vermekle emr-i ta'dîl ve't-tezkiye temâm şehâdetleri makbûl olmağın mücebiyle mezkûre Âişe recm olunmak üzere hüküm ve iş bu vesîka bi't-taleb ketb olundu."

Şuhûdü'l-hâl:

Mehmed Efendi bin Mehmed el-İmâm, Ömer Efendi ibn Ahmed, Ömer Efendi ibn Mustafa, Abdülkerîm Efendi ibn Sâlih, el-Hâc Ahmed bin el-Hâc Abdurrahmân, Selmân bin Abdullâh, Mehmed Çelebi ibn Haydâr, Mehmed bin Abdullâh, Recep bin Ali, Mustafa bin Mahmûd, İsmâîl bin Himmet, Ahmed Ağa bin Mehmed, İsmâîl Ağa bin Mustafa, Ali bin Mûsâ, Recep bin Ali, Ali Paşa bin Abdullâh, Mehmed Paşa bin Veli, Şa'bân Paşa bin İbrâhîm, Şa'bân Efendi ibn Hüseyin, Himmet Paşa bin Ahmed, Ali bin Mahmûd, el-Hâc Ali bin Hüseyin, İbrâhîm bin Hâc el-Bayrâm, Ali Paşa bin Mustafa, Mehmed bin Hasan, Mehmed Bey bin Ömer, Ebûbekir bin Ömer, el-Hâc İbrâhîm bin Mehmed, Osmân bin Abdullâh, Mehmed bin Şa'bân, Ali Paşa bin Mustafa, İbrâhîm Paşa bin Ahmed, Ahmed Bey bin Ömer, Ali bin Mûsâ ve gayruhum.

Bu belgede özetle şöyle denmektedir:

"İstanbul'da Aksaray yakınlarında, Murat Paşa Mahallesi'nde oturan, bu yazılı belgenin düzenlenmesine sebep teşkil eden Mehmet oğlu Abdullah Çelebi, şer'î mah-

kemede hâlen eşi olan ve şahsî hüviyeti ile bilinen Mehmet kızı Ayşe huzurunda davacı olarak şöyle beyanda bulunmuştur:

Bu, Cemâziyülevvel ayının 25. günü öğlen vakti, adı geçen mahallede bulunan evimin dışında olan küçük odada, Ayşe, Balat kapısında oturan, şu anda duruşmada hazır bulunan, Robin oğlu Mihail adlı Yahudi ile kendi istekleriyle zina ederlerken yakalandı. Bu durumun sorulup gereğinin yapılmasını talep ederim.” Bunun üzerine mesele Ayşe’ye sorulunca o da Yahudi’yle adı geçen odada öğlen vakti beraber bulunduğunu ikrar, lâkin zinayı inkâr etmiş, Abdullah Çelebi’den bu durum için delil getirmesi istenmiş, O da aynı mahallede oturan güvenilir Müslümanlardan 4 kişinin şahitliklerine başvurmuş, onlar da zikredilen gün, vakit ve yerde Ayşe’nin sırt üstü yatıp, Mihail’in de kendisiyle bi’l-fiil (Ke’l-mîli fi’l-mükhuleti=sürme çubuğunun sürmeye girdiği gibi) zina eder halde olduğuna şahitlik etmişler ve her biri olayı en ince ayrıntılarına kadar anlatmışlardır. Bunların da adil ve şahitliklerinin muteber olduğuna dair mahallenin güvenilir kimselerinden 23 kişinin de şahitlikleriyle adı geçen Ayşe’nin recm olunmasına hüküm verilmiş ve bu belge istek üzerine yazılmıştır. 27 Cemâziyülevvel 1091”

Görüldüğü gibi olay, tarihçilerin aynen naklettiği üzere Aksaray’da Murat Paşa Mahallesi’nde geçmektedir. Bu belge; bize kaynakların bir yeniçeri emeklisi dediği şahsın Mehmet oğlu Abdullah Çelebi, hanımının da Mehmet kızı Ayşe ve olaya adı karışan Yahudi’nin de Robin oğlu Mihail adlı şahıs olduğunu göstermektedir. Ayrıca, şahitlerin kadının Yahudi’yi evine aldığını ileri sürmeleri ve açık bir ifade ile her ikisini de zina halinde bulduklarına dair tanıklıkları neticesinde, kadının recm edilmesine karar verildiğini, davanın görülmesi esnasında “şuhûdü’l-hâl” denilen yargılamaya bir anlamda gözlemci sıfatıyla katılan mahallenin ileri gelenlerinden pek çok kişinin de hazır bulunduğunu ortaya koymaktadır.

Tarihçi Hammer, bu olayı zikredip, beraberinde Raşid Tarihi’nden naklen de zina fiilinin şahısların ikrarı ile sübut bulmadığını, şahitlik yapanların güvenilir kimseler olmadığını dile getirmiş, bundan dolayı Beyazizâde’nin verdiği kararın yanlış olduğunu vurgulamıştır.⁵³

Ancak belgede şahitlikte bulunan kimselerin adil ve güvenilir olduklarına dair mahallenin ileri gelenlerinden isimleri de verilerek 23 kişinin tezkiyesi bulunmaktadır.

İslâm hukukunda zinanın ispatı için 4 şahidin olayı açıkça görmesi⁵⁴ gibi çok zor şartlar konmuştur. Uygulamaya bakıldığında recmin ancak ikrar yoluyla sübut bulduğu, bu nedenle çok nadir olarak uygulandığı görülmektedir. Bütün bunlara rağmen, Beyazizâde yalnızca şahitlerin sözlerine önem verip bunu ceza için yeterli görmüş ve ceza infaz edilmiştir. Ancak, görülen şu ki, zina suçunda ağırlatıcı sebep olan ihsanın bulunması, şahitlerin açıkça zinanın mahiyetini, iradeliliğini, ne zaman, nerede ve kimle zina edildiğini ifade etmeleri -Tarihçi Yılmaz Öztuna’nın da belirttiği gibi⁵⁵- fiilin bir Türk kadını ile bir Yahudi erkeği arasında işlenmesi ve erkeğin Yahudi olması bu cezanın tatbik edilmesinde önemli bir rol oynamıştır.

⁵³ Raşid Mehmed Efendi, *Tarihî*, İstanbul 1282, I, 92; Joseph Von, Hammer, *Büyük Osmanlı Tarihi*, İstanbul 1990, VI, 337.

⁵⁴ Zina suçunun ispatı için diğer suçlardan farklı olarak 4 erkek şahit gerekmektedir. Defterdar Sanı Mehmed Paşa’nın olaya 2 kişi şahitlik etmiştir demesi (Bkz. Abdülkadir Özcan, a.g.e., s. 115.) hukukî bir hatadır.

⁵⁵ Öztuna, a.g.e., X, 200.

Olayın 25 Cemaziyülevvel, mahkeme kararının ise 27 Cemaziyülevvel'de olması ve infazın hemen birkaç gün sonra 1 Cemaziyülâhir Cuma günü gerçekleşmesi, o dönemde yargının ne kadar hızlı işlediğinin bir göstergesidir.

Bu olayın flaş ismi Beyazizâde Ahmet Efendi üzerinde de biraz durmakta yarar vardır. 1044/1634 yılında İstanbul'da doğan Beyazizâde, Halep, Bursa, Mekke ve İstanbul kadıliklarında bulunmuş, 1091/1680'de Rumeli kazaskeri olmuş ve 1098/1687'de İstanbul Çubuklu'daki yalısında vefat etmiştir.⁵⁶

Beyazizâde, Osmanlı Devleti'nde ilk ve son recim olarak da bilinen bu olaydaki kararı nedeniyle, başdefterdarlık ruznâmçe-i evvel kâtiplerinden Patburunzâde Mehmet Efendi tarafından eleştirilmiştir. Daha sonra Patburunzâde, küfrü gerektiren bazı sözler söylemekle suçlanıp şikayet edilmesi üzerine Beyazizâde'nin fetvasıyla⁵⁷ ve Sultan IV. Mehmet'in fermanı ile öldürülmüştür.⁵⁸ Yine, 17 ve 18. yüzyıllarda Osmanlı'da verilen 4 adet el kesme cezası kararından, üçünün aynı kişiye ait olması, diğer dördüncü olayda da aktif rol alması ilginçtir.⁵⁹

SONUÇ

Osmanlı toplumunda sabit olan zina suçu için öngörülen recm cezası, az da olsa uygulanmıştır.

Ancak o dönemde bu yönde bir tartışmanın açılmayıp bu fiilî durumun ve uygulamanın onanması, klâsik literatür ve doktrin'in korunması şeklindeki sessiz bir muhabakata benzemektedir.

Cezanın Osmanlı Devleti'nin zayıfladığı bir döneme rastlaması ise; ilgi çekici bir noktadır. Zina davalarında ilgili kanunnâme maddelerine dayanılarak o tarihe kadar ya cezalar para cezası şeklinde tatbik edilmiş, ya da recm cezası yürürlükte olduğu halde bu cezayı gerektirecek bir suçla kimse kadı karşısına çıkarılmamıştır.

Osmanlı ceza hukukunda suçun tespiti ve cezalandırılması gereği ilke olarak benimsense de, cezaların uygulanış biçimlerinin cezalandırmanın amacıyla ve sosyal realiteyle ilgili olabileceği, böylelikle zina suçu işleyenlere verilen cezaların o dönemin ve toplumun cezalandırma konusundaki genel kabulüne uygun düştüğü, toplumsal sağ duyunun adalet beklentisini tatmin edici bir çözüm önerisi olarak algılanabileceği, verilen recm cezasının da bir tehdit unsuru olarak teoride mevcudiyetini korumasının gerekli görüldüğü anlaşılmaktadır.

⁵⁶ Geniş bilgi için bkz. Muhibbî, *Hulâsatü'l-Eser*, Beyrut ts., I, 81-82; Mehmed el-Bosnevî el-Hancî, *Cevherü'l-Esnâ fî Terâcîmi Ulemâi ve Şuarâ-i Bosna*, Kahire 1992, s. 37-39; Uşşakizâde, *Zeyl-i Şekâik* (nşr. H. J. Kisling) Wiesbaden 1965, s. 530-533; Ali Uğur, *The Ottoman Ulama in the Middle 17 th Century*, Berlin 1986, s. 578-580; Ahmed Zeki İzgöer - İlyas Çelebi, "Beyazizâde Ahmed Efendi", *DİA*, VI, 55-56.

⁵⁷ "... iş bu mezbûr Patpurunoğlu Mehmed bizim huzûrumuzda hâşâ hazret-i Resûl-i Ekrem (S.A.V) hazretleri hakkında Muhammed müneccim idi, ânınla ahkâm istihrâc itdi vahy ile değildir, akvâline intizâm-ı a'lem için i'tibâr olunmuştur dimekle şân-ı risâlet-i penâha sebb ve tenkîs ve Kur'ân-ı azîmü'ş-şân ve şer'-i mübîni inkâr eyledi deyû ... her biri müvâcehesinde bu vech üzere edây-ı şehâdet-i hasebiyye idüb.... şahs-ı mezbûr Patburunoğlu'nun hadden katli ile ba'de'l-hükm mâ hüve'l-vâki' bi't-taleb ketb olundu. 23 Şa'bân 1092." (Hüccetin tamamı için bkz. Rumeli mhk. 130, 43^a-1)

⁵⁸ Ziriklî, *el-A'lâm*, Kahire 1373/1954, I, 108; Defterdar Sanı Mehmet Paşa, a.g.e., s. 123-124.

⁵⁹ Bkz. Ömer Menekşe, XVII ve XVIII. Yüzyılda Osmanlı Devletinde Hırsızlık Suçu ve Cezası, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) İstanbul 1998, s. 110-113.

KUR'AN VE TEFSİR ARAŞTIRMALARINDA BATILI YAKLAŞIMDA DEĞİŞİM VE BALJON (1919-2001)

İsmail ALIŐKAN*

BALJON AND CHANGE IN WESTERN APPROACHES TO QURAN AND QURANIC INTERPRETATIONAL RESEARCHES

The works of J. M. S. Baljon (1919-2001) can be regarded as an important progress in enquiries about the Qur'an and its exegesis in the West. He intensified his prolonged studies in the area of India and Pakistan. He drew a profile of the last two-century history of Islamic thought and Qur'an commentary in that area. Therefore, he can be seen as pioneering expert on contemporary Qur'anic studies and on Sir Sayyid Ahmad Khan and Shah Wali Allah ad-Dihlavi in particular. It is understood from his whole studies that he approved a method of understanding and explaining the other. In opposition to most of his predecessors he took an objective and unbiased attitude in his studies and contributed to Islamic scientific studies by analysing Islamic sources in depth. In this regard, his studies can be regarded as a turning point within orientalist approach to the research on Qur'an and its exegesis. Key words: Baljon, tafsir, India, Dihlavi, Ahmad Khan

Giriş

Geride bıraktığımız yüzyılda Kur'an, tefsir ve tefsir tarihine ilişkin araştırmaların dikkate değer bir kısmı batılı araştırmacılar tarafından gerçekleŐtirilmiŐtir. Bu çalışmaların en önemli halkasını Goldziher oluşturur. Ondan sonra önemli bir halka da Baljon'dur. Fakat her iki Şahsın araştırma konularına yaklaşım biÇimi ve vardıkları sonuçlar arasında önemli farklılıklar vardır. Bu iki örneğin arasındaki benzerlik ve ayrılıklar, aynı zamanda Batılı araştırmacıların genelde İslam zerine, özelde Kur'an ve tefsir üzerine yaptıkları araştırmalarda deđerŐen yönleri de göstermektedir. Bu yazımızda, Türkiye'de oryantlizme dair yazı ve konuŐmalarda adından hemen hiÇ bahsedil-

* Yrd. Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi. İlahiyat Fakültesi icalis@cumhuriyet.edu.tr

meyen Baljon'u ve araştırmalarını ayrıntılı bir şekilde tanıtacak, ardından da oryantalist Kur'an araştırmalarında değişen yöne işaret edeceğiz. Kanaatimizce Baljon, oryantlizmin Kur'an ve tefsir araştırmalarındaki yeni yönelimlerini güzel bir şekilde temsil etmekte, bu bakımdan işaret taşlarından birini oluşturmaktadır. Onun bu önemine rağmen, son zamanlarda Türkiye'deki oryantlizm üzerine yapılan çalışmaların hiç birinde ondan bahsedilmemektedir.

I- J. M. S. BALJON KİMDİR?

Endonezya'nın iki önemli oryantalistle irtibatı vardır. Birisi oryantlizmin önde gelen simalarından olan C. Snouck Hurgronge'dir (1857-1936). Hollanda hükümeti, sömürgesi altına aldığı Endonezya'da Müslüman halkla düştüğü açmazlara çözüm bulabilmek ve İslamî bir politika belirlemek maksadıyla onun yardımına başvurmuş ve özel olarak görevlendirmiştir. Böylece Hollanda hükümeti, ilk defa sömürgesi altındaki Müslüman bir ülkede İslamî politika belirlemek amacıyla bir projeyi uygulama iradesini göstermiştir. Endonezya ile irtibatı olan bir diğer kişi ise orada doğan ve daha sonra hayatını şarkın engin bilgi ve kültür birikiminin izlerini aramaya ve çağdaş İslam düşünce ve hareketlerinin Hindistan-Pakistan versiyonlarını araştırmaya adan Baljon'dur.

Ülkemizde ilk defa *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler* ismiyle çevrilen kitabıyla tanınan Johannes Marinus Simon Baljon, aslen Hollandalıdır. 18 Temmuz 1919'da, yukarıda da işaret edildiği gibi, o zamanlar Hollanda sömürgesi olan Endonezya'da, babasının resmî görevi sırasında, Modjowarno şehrinde doğdu. Daha sonra yüksek tahsilini Utrecht Üniversitesi'nde (Hollanda) Teoloji, Arapça ve Sanskritçe üzerine yaptı. Öğrenimini 1946-1948 arasında Londra'daki School of Oriental and African Studies'de Urduca ve Arapça ile devam ettirdi. 1961 yılında Groningen Üniversitesi (Hollanda) Teoloji bölümüne öğretim üyesi olarak atandı ve orada İslam, Budizm ve Hinduizm hakkında dersler verdi. 1971'de Leiden Üniversitesi'nde profesör oldu. Burada da İslam üzerine dersler verdi. Bu süre içerisinde bir çok kitap ve makale yayınladı. 1984 yılında emekliye ayrıldıktan sonra çalışmalarını evinde, Lahor ve Delhi'de verilmiş olan fetvalar üzerinde devam ettirdi ve bu konuda dört makale yayınladı. Kendisi ile kurduğumuz temas sırasında (Ocak 2000) ilerlemiş yaşına rağmen halen bu konularla ilgili çalışmalarını yardımcı eleman kullanarak, yavaş da olsa, sürdürüyordu. Ancak üzerinde çalıştığı son makalelerini yayınlamadan ve bu konulardaki tüm makalelerini bir araya getirerek kitaplaştıramadan -bunu yapmak istediğini ifade etmişti- vefat etti (31.01.2001). O tarihlerde onun *Religion and Thought of Shah Wali Allah Dıhlawî* adlı eserinin çevirisini tamamlamak için uğraşmaktaydık. Ölümünü, bu tarihten iki gün sonra, çevirinin üzerindeki çalışmaları tamamladığımız gün öğrendik. Bize gönderdiği mektubunda gerekli bilgilerin dışında, Türkleri ve İstanbul'u çok sevdiğini bildirmiştir.¹

¹ Baljon hakkındaki bu bilgiler, Mücahit Çalışkan'ın Baljon'la adımıza telefonla ve yüz yüze yaptığı görüşmelerinden (Aralık 1999) ve Baljon'un eserinin çevirisi için izin isteğimize binaen bu izni yazılı olarak bildirmek amacıyla bize gönderdiği Leiden 04.02.2000 tarihli mektubundan elde edilmiştir. Eserleri ile ilgili bilgiler ise, mektubu yanında diğer kaynaklardan derlenmiştir.

II- BALJON'UN ALIşMALARI

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Baljon, bazıları küçük risaleler olmak üzere sekiz kitap ve yirmi civarında makale, tebliğ veya ansiklopedi maddesi telif etmiştir. Onun bütün çalışmalarını beş ana gruba ayırabiliriz. Bunların başında ilk çalışma konusu olan Seyyid Ahmed Han hakkındaki eserleri gelir. İkincisi, yirminci yüzyıldaki Kur'an ve tefsir çalışmalarının tanıtım ve tahliline dair eseridir. Bunlara, Kur'an'ın konu veya kavramları üzerine yazdığı makaleleri de ilave edebiliriz. nc olarak şah Veliyyullah Dehlevi hakkındaki kitap ve makaleleri gelir. Dördüncü gruba Pakistan ve Hindistan'da özellikle ticari hayatla ilgili olarak verilen fetvaları inceleyen makaleler, beşinci ve son gruba ise bunların dışında kalan çalışmaları dahildir.

Makalelerden bazılarının içeriği ve künyesi hakkında fazla bilgi edinemedik, bir kısmının da metnini elde etme imkni olmadı. Aşağıda onun çalışmalarını temalarına göre tasnif ederek, önemli gördüklerimizden içeriği hakkında bilgiler vereceğiz. Bu arada Baljon'un ilmi ve fikri serüvenini takip edebilmek için kitap ve makalelerini, konu tasnifini de göz önüne alarak, tarih sırasına göre vermeyi uygun bulduk.

Baljon'un İslam düşüncesi ile ilgili ilk alışması, İslam düşüncesi ve tefsir tarihinde önemli bir yeri olan Seyyid Ahmed Han (1817-1898) hakkındaki doktora tezidir. 1946 yılında başladığı *The Reforms and Religious Ideas of Sir Sayyid Ahmad Khan*² isimli bu çalışmasıyla, Seyyid Ahmed Han'ın sosyal, siyasal, eğitim ve dini düşünce alanlarındaki reformist yönünü incelediği gibi, onu Müslüman olmayanlar hakkındaki olumlu söylemleriyle, özellikle Müslümanlarla o dönemde Hindistan'ı işgal etmiş olan İngilizler arasındaki ilişkilerin normalleştirilmesi için harcadığı gayretleriyle de tanıtılmaktadır.³ Ahmed Han hakkında daha sonra yazılan kitap ve makalelerle karşılaştırdığımızda Baljon'un bu çalışmasının kapsamının dar olduğu görülecektir. Ancak bu konudaki ilk ciddi araştırma olması bakımından önem arz eder. Aynı tarihlerde bu kitabın bir özetini Endonezya dilinde, *Sayyid Ahmad Khan seorang Islam-Modern dan pembaru Social* adıyla küçük bir risale olarak yayınlamıştır (Djambatan, Endonezya 1950). Baljon aynı yıl küçük bir risale de kendi ülkesinde yayınlamıştır: *Twee Grondleggers van de Moderne Islam -Anmad Khan en Muhammad Abduh* (J. N. Voorhoeve, Den Haag (Netherland) 1950). Bu kitabın girişinde ifade ettiğine göre, İslam'ı ve ağda Müslüman düşünürleri Hristiyanlara tanıtım amacıyla, 'modern İslam'ın kurucusu ve 19. yüzyılın iki önemli reformisti' olarak takdim ettiği Seyyid Ahmet Han ve Muhammed Abduh'u (1849-1905) kısa hayat kleri ve fikirleriyle tanıtan bu risaleyi kendi ana dilinde (Felemenkçe) yazmıştır. Seyyid Ahmed Han hakkında son bir çalışması da İslam Ansiklopedisi'nin ikinci edisyonuna yazdığı maddedir.⁴

İslam dünyasının on dokuzuncu ve yirminci yüzyıldaki yeni siyasel ve fikri yönelimlerini tanımak için Seyyid Ahmed Han iyi bir seçimdir. Zira o, İslam dünyasının buhranlı bir döneminde, hele de işgal edilmiş Hindistan'da özellikle 1857 bağımsızlık savaşı sonrasında, Müslümanların sadece düşüncede değil, aynı zamanda kurumlarında da büyük bir yenilenmeye ihtiyaç duydıklarına hükmetmişti. En önce yapılması

² İlk baskı: E. J. Brill, Leiden (Hollanda) 1949. Gözden geirilmif 2. baskı: Orientalia Publishers, Lahore (Pakistan) 1953. Bu kitap Muhammed Eşref tarafından yeniden gözden geçirildikten sonra 3. baskısı (Orientalia Pub., Lahore 1964) yapılmıştır.

³ Bkz. J. M. S. Baljon, *The Reforms and Religious Ideas of Sir Sayyid Ahmad Khan*, Lahore 1953, 17 vd.

⁴ "Ahmed Khan", EI2, I,287-8.

gereken yeniliğin eğitimde olduğuna karar vererek Aligarh Koleji'ni, Muhammedî Eğitim Konferansı'nı (The Mohammadan Educational Conferance) kurmuştur. Bu girişimleri, Müslüman Birliği'nin (Muslim League) doğmasına zemin hazırlamıştır. Ancak bu faaliyetleri sırasında İngilizlere yakın durduğu iddiasıyla çok fazla eleştirilmiştir.⁵

Baljon, Seyyid Ahmed Han hakkındaki doktora tezinden sonra, tefsir tarihinin önemli bir kesitini oluşturan Hindistan yarımadasının tefsir faaliyetinin yeni dönemini incelemeye karar vermiş ve bu amaçla önce bazı makaleler kaleme almıştır. Bunların ilki Hindistanlı meşhur alim Ebu'l-Kelâm Âzâd'ın (1880-1958) telif ettiği *Tercümânü'l-Kur'ân* isimli tefsirini incelediği, *A Modern Urdu Tafsîr*⁶ isimli makalesidir. İkincisi İnâyetullah Han Maşrikî (1888-1963) ile ilgilidir. Araştırma yapanların vurguladığı üzere, bu bölgede özgün, kişisel ilmî faaliyetler ve bu faaliyetlerin başını çektiği toplumsal hareketler oldukça fazladır. Bunlardan birisi de Maşrikî'nin (1888-1963) kurduğu *Hâksâr* hareketidir. Maşrikî, hareketin programına esas olmak üzere Kur'an'dan on temel ilke çıkarmıştır. Baljon, işte bu manifestoyu inceleyen '*modern bir İslamî on emir*' olarak nitelediği bir makale yayınlamıştır.⁷ İşaret ettiğimiz fikrî ve siyasî hareketlerden birisi de Pakistanlı ilim ve siyaset adamı Gulâm Ahmed Perviz'in (1903-1984) öncülük ettiği *Tulû'u İslâm* isimli harekettir. *Tulû'u İslâm* adıyla bir de enstitü kuran Ahmed Perviz, burada modern düşünce ışığında Kur'an araştırmalarını yürütmüş ve *Ma'ârifü'l-Kur'ân* isimli on dört ciltlik bir tefsir yazmıştır. Ahmed Perviz *Makâm-ı Hadîs* adlı eserinde hadislerin Kur'an tefsirinde çok da önemli bir yer tutmadığını, zira bazı hadislerin hem Kur'an ayetleriyle hem de birbirleriyle çeliştiğini öne sürmüştür.⁸ Baljon, *Pakistani Views of Hadith*⁹ başlıklı makalesinde işte bu meseleyi ele almaktadır.

Baljon, yazdığı bu makalelerinin daha olgun ve kapsamlı bir incelemesi olarak tüm Hindistan-Pakistan bölgesindeki modern tefsir literatürünü incelediği *Modern Muslim Koran-İnterpretation* (1880-1960) isimli çalışmasını yapmıştır.¹⁰ Onun incelemeye aldığı coğrafi bölge, çağdaş tefsir çalışmaları bakımından ülkemizde en az tanınan bölgedir. Baljon'un bu çalışması nispeten bu boşluğu dolduran ilk bilimsel çalışmadır. Bilebildiğimiz kadarıyla Baljon'dan sonra Hindistan'daki Kur'an çevirileri ve tefsiri hakkında araştırma yapan ikinci bir şahıs, *Translations and Commentaries of the Qur'ân in Sindhi Languages*¹¹ isimli makalesi ile Annemarie Schimmel'dir. Ancak o, Baljon'un makaleleri ve kitabı kadar kapsamlı bir çalışma sayılmaz. Öyle zannediyoruz ki Schimmel, İslam'ın Hindistan'a girişi ve bu güne kadar gelişi ile ilgili yaptığı özgün çalışmayı (*Islam in the Indian Subcontinent*) hazırlarken özel bir konu olarak bu makaleyi yazmıştır. Çünkü onun asıl araştırma alanı daha kapsamlıdır. Türkiye'de, Hindis-

⁵ Geniş bilgi için bkz. Annemarie Schimmel, *Islam in the Indian Subcontinent*, E. J. Brill, Leiden/Köln 1980, 190 vd. ; J. M. S. Baljon, *The Reforms and Religious Ideas of Sir Sayyid Ahmad Khan*, 1 vd. ; Abdülhamid Bırışık, *Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, İstanbul 2001, 109, 324-42.

⁶ *The World of Islam*, II, 2, 1953, p. 95-107.

⁷ "A Modern Muslim Decalogue", *The World of Islam*, III, 3-4, 1954, p. 187 vd.

⁸ Baljon, *Modern Muslim Koran-Interpretation* (1880-1960), E. J. Brill, Leiden 1968 13-15, 17; <http://www.tolueislam.com/Parwez/parwez.htm>.

⁹ *The World of Islam* (Die Welt Des Islam), V, 3-4, 1958, p. 219-227.

¹⁰ Bu eser E. J. Brill (Leiden) tarafından 1961 ve 1968'de iki defa basılmıştır. Kitap *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler* adı altında Ş. Ali Düzgün tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. (Fecr Yayınevi, Ankara 1994)

¹¹ *Oriens*, vol. 16, 1963, pp. 224-43.

tan'daki tefsir hareketlerinin dünü ve bugünü hakkında oldukça geniş bir araştırma¹² ancak yakın zamanlarda yapılabilmektedir.

Kur'an yorumlarını 'modern' (*modernismus*) kavramıyla bir arada ilk kullanan Goldziher olmuştur. O, modern tefsir olarak nitelediği tefsirlere örnekleri Hindistan ve Mısır'dan seçmiştir. Ancak, dil problemi yüzünden Seyyid Ahmed Han (ö. 1315/1898) ve tefsirine işaret etmenin dışında, Hindistan'daki tefsirler hakkında hiçbir malûmat vermemiştir. Bunun yerine modern İslam düşüncesinin bir temsilcisi olarak Emir Ali'nin (1849-1928) fikirlerini tartışmıştır.¹³ Buradaki açıklamaların o dönemlerin revaçta olan tartışmalar üzerine odaklandığı ve sadra şifa verir bilgilerin yer almadığını görüyoruz. Goldziher, Mısır bölgesine geçerek 'modern' tefsire layık gördüğü eser olarak Muhammed Abduh (1849-1905) ve Reşid Rıza'nın (1865-1935) *Tefsîru'l-Menâr*'ını esas almıştır. Ancak modern tefsir faaliyetinin asıl muharriki olarak Cemâleddin Efgânî'yi (1839-1897) göstermiştir.¹⁴ Goldziher'in eksik bıraktığı Hindistan'daki modern tefsir faaliyetlerini incelemeyi amaçlayan Baljon ise modern tefsir yorumlarının başlangıç tarihini daha eskiye, Şah Veliyyullah Dehlevî'ye (1703-1762) kadar götürmektedir.¹⁵ Kanaatimizce Baljon, oldukça isabetli bir tespitte bulunmuştur. Nitekim Hindistan-Pakistan bölgesinde İslamî yenilenmenin başlangıcı olarak sayılabilecek Dehlevî'nin konumuna ilişkin Baljon'un bu tespitine Fazlur Rahman,¹⁶ Schimmel¹⁷ ve Armstrong¹⁸ gibi çağdaş bir çok yazar da katılmaktadır. Hindistan'da Müslümanların daha çok cemaat ve cemiyet şeklinde teşkilatlandıkları dikkat çeker. Bunun nedeni, Müslümanların tek başına egemen oldukları bir devlet kuramamaları üzerine bu tür teşkilatlan-

¹² Abdülhamid Bırışık *Hind Altıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri* ismiyle doktora tezi olarak hazırladığı araştırmada, İslam'ın Hind alt kıtasına girişinden itibaren yakın zamanlara kadar devam eden tefsir faaliyetlerini, ekolleri ve tefsir yöntemlerini ayrıntılı bir şekilde incelemiştir. Tespit edebildiğimiz kadıyla içeriği bakımından bu alandaki en kapsamlı araştırmalardan birisidir.

¹³ İgnaz Goldziher, *İslam Tefsir Ekolleri*, (çev. M. İslamoğlu), İstanbul 1997, 399-47.

¹⁴ Goldziher, age., 349 vd.

¹⁵ Baljon, *Modern Muslim Koran-Interpretation*, 2-3.

¹⁶ Fazlur Rahman, bir makalesinde Dehlevî'yi 'İslam modernizminin kurucusu' olarak nitelemiştir. Bkz. Fazlur Rahman, "Buhran Dönemi Düşünürü: Şah Veliyyullah" *İslami Yenilenme -Makaleler II*, (çev. Adil Çiftçi), Ankara 1999, 117-28.

¹⁷ "Batılı fikirler ve geleneklerin Müslüman Hindistan üzerindeki etkisine karşı değişik yollarla tepkiler gösterilmiştir. Ancak Şah Veliyyullah, Seyyid Ahmed Han'ın 'rasyonel süpernaturalizmi'nden gelenekçi girişimlere kadar hemen her hareketin temel fikirlerini oluşturan isim olarak görünmektedir..." (Schimmel, *Islam in the Indian Subcontinent*, 206).

¹⁸ "On yedinci ve on sekizinci yüzyıllar siyasal ve toplumsal dünyanın çalkantısını yansıtan son derece acı ve heyecan verici tinsel dönem olmuştur. Bu zamanda Müslüman dünyasında karşılaşılabilecek hiçbir şey yoktu; gerçi bir batılı için bundan emin olmak güçtür çünkü on sekizinci yüzyıl İslam düşüncesi fazla araştırılmamıştır. Çekicilikten uzak bir devir olarak batılı araştırmacılarca genellikle pek kolayca bir yana bırakıldı ve Avrupa Aydınlanmayı sürdürürken İslamiyet'in gerilediği düşünülürdü. Son zamanlarda, yine de, bu bakış açısına fazla kolaylığı nedeniyle meydan okundu. İngiltere 1767'de Hindistan'ın idaresini ele geçirdiyse de, Müslüman dünyası Batı'nın benzeri görülmemiş meydan okuyuşunun tam olarak farkında değildi henüz. Delhili Süfi Şah Veliyyullah (1703-62) yeni ruhu anlayan ilk kişiydi belki de. Kültürel evrensellikten kuşku duyan ama Müslümanların miraslarını korumak için birleşeceklerine inanan etkili bir düşünürdü. Şiilerden hoşlanmamakla birlikte Sünnîlerin ve Şiilerin ortak bir zemin bulmaları gerektiğine inanıyordu. Hindistan'ın yeni koşullarına daha uygun hale getirmek için şeriatı yenileştirmeye çalıştı. Veliyyullah'ın sömürgeciliğin sonuçlarına ilişkin bir ön sezisi var gibiydi. Oğlu, İngiltere'ye karşı bir cihada önderlik edecekti. Dinsel düşüncesi çok tutucuydu ve Muhiddin Arabî'ye fazlasıyla bağlıydı; insan Tanrı olmadan tüm gizil gücünü geliştiremezdi. Müslümanlar, dinsel konularda geçmişin zenginliklerine bağlıktan hâlâ memnundular ve Veliyyullah sufizmin hâlâ esin verebildiği yüce bir örnektir." (Karen Armstrong, *Tanın Tarihi*, (çev. O. Özel-H. Koyukan-K. Emiroğlu), Ankara 1998, 424-25).

maya giderek varlıklarını sürdürmek istemeleridir. İşte Dehlevî, bu tür bir yapılanmaya sahip Hindistan bölgesinde hemen her cemaat ve cemiyete referans olmayı başarmış bir ilim adamıdır.¹⁹

Baljon, modern tefsirde ikinci isim olarak Seyyid Ahmed Han'ı gösterir. Mısır'daki modern yorumlar için tartışmasız isim ise Abduh olmuştur.²⁰ Baljon'a göre, *modern* ismi altında toplanan bütün yeni yaklaşımlarda gözlenen en dikkat çekici özellik, çağın gereklerine yeni cevaplar geliştirme, batılı fikirlere karşılık verme veya onları uzlaştırma veyahut da batı bilimine karşı halkın şüphelerini bertaraf etme gayretidir. Diğer önemli bir özellikle de savunmacı yaklaşımdır. Bu özellik, İngiliz işgali sebebiyle batılı değerlerin yoğun bir yayılma trendi gösterdiği Hindistan'da daha açık bir şekilde görölmektedir. Buna karşın Mısır'da Abduh ve çevresi, İslamî değerlerin yeni ve özgün bir yorumunu yapmaya girişirken, Tantavî de savunmacı bir zihniyetle Kur'an'ı yorumlamıştır. Bunların dışındakiler de bu yolda yürüyüşlerini sürdürmüşlerdir.²¹ Bu dönemin bütün yorumlarının problemlere dönük olduğunu ve bu yüzden salt ilmî bir yaklaşım-dansa, Kur'an'ın ebedî rehberlik düşüncesini esas alan pragmatik bir çizgiyi takip ettiğini vurgulamıştır.²² İtikadî, fikrî ve siyasî meseleler, cezalar, riba, doğum kontrolü, kadın ve örtünme, resim, müzik gibi güncel hayatla ilgili konular söz konusu problemlerin bazılarıdır.

Baljon'un üçüncü uzmanlık alanı Dehlevî'nin düşünce dünyasıdır. Dehlevî'nin önemi, onun dönemindeki politik ve sosyal çöküş karşısında ilerleyen batı düşüncesinin akınını durdurmak için sarf ettiği üstün ilmî ve siyasî gayrette gizlidir. Baljon, yukarıda da açıkladığımız üzere, *Modern Muslim Koran Interpretation*'u yazarken bu duruma açık bir şekilde işaret etmiş,²³ bu çalışmayı bitirdikten sonra da Dehlevî üzerine uzun bir mesai harcamıştır.

Baljon, şah Veliyyullah Dehlevî hakkında kapsamlı bir araştırma yapmaya girişmeden önce, onun *Te'vilü'l-Ehâdis*²⁴ ve *el-Budûru'l-Bâziğa*²⁵ adlı Arapça eserlerini İngilizce'ye çevirmiştir. Ardından Dehlevî'nin çeşitli görüşlerini incelediği şu dört makaleyi/tebliği hazırlamıştır: *Psychology as Apprehended and Applied by şhâh Walî Allâh Dıhlawî*,²⁶ *şhâh Walî Allâh Dıhlawî's Philosophy of History*,²⁷ *The Ethics of şhâh Walî Allâh Dıhlawî*,²⁸ *şhâh Walî Allâh's Terminology of Creation*.²⁹ Beşinci olarak da *İlhâmü'r-Rahmân fi Tefsiri'l-Kur'ân* isimli bir tefsir telif etmiş olan Ubeydullah b. İslâm es-Sindî (1862-1944) ile Dehlevî'nin Kur'anî sistematipleri ve ikisinin fikirleri arasında benzerlik veya zıtlıkları karşılaştırdığı, *A Comparison Between the Qur'anic Views of 'Ubayd Allah Sindhî and şhâh*

¹⁹ Birışık, *age.*, 108.

²⁰ Baljon, *Modern Muslim Koran-Interpretation*, 3-5.

²¹ Baljon, *age.*, 1-15, 121-25.

²² Baljon, *age.*, 125-26.

²³ Baljon, *age.*, 2-4.

²⁴ *A Mystical Interpretation of Prophetic Tales by an Indian Muslim: şhâh Walî Allâh's Ta'wil al-Ahâdith*, E. J. Brill, Leiden 1973.

²⁵ Bu kitap, *Full Moon Appearing in the Horizon* adıyla çevirilmiş ve Muhammed Eşref tarafından yayınlanmıştır (Lahore 1981).

²⁶ *Acta Orientalia Neerlandica*, Leiden 1971.

²⁷ Utrecht 1973. 15 Mayıs 1973 tarihinde Utrecht'te düzenlenen İslam ve Hıristiyanlık arasındaki ilişkiler konusunda "*Islam, Studie en Dialog*" başlıklı konferansta sunulan 34 sayfalık tebliğ.

²⁸ Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft, Göttingen 1974.

²⁹ *Actes du 8me Congres de l'Union Europeenne des Arabisants et Islamisants*, Aix-en Provence 1976.

Walî Allâh³⁰ başlıklı makaleyi yazmıştır. Nihayet en mükemmel incelemesi sayabileceğimiz, uzun bir mesai ve kapsamlı bir araştırmanın ürünü olan *Religion and Thought of Şah Walî Allâh Dîhlawî 1701-1762* isimli çalışmayı kaleme almıştır.³¹ Bu eser, onun bütün birikimini sergilediği baş yapıtı ve aynı zamanda son kitabı olmuştur. Görebildiğimiz kadarıyla, Dehlevî hakkında ilk defa bu kadar kapsamlı ve derin bir çalışma yapılmıştır. Sanırız onun pek işaret edilmeyen yönlerini vurgulaması bakımından da bu çalışma dikkat çekicidir. Bu tespitlerden bazılarına değinmekte yarar görüyoruz:

Dehlevî, çok ciddi bir eğitimden geçerek ilmi donanımını tamamlamıştır. İلمي yetkinliği yanında sufi derinliği de kuşanmış bir şahsiyettir. İlim adamı kimliğinin yanı sıra topluma önderlik de yapmıştır. Yaşadığı dönemde bir yandan var olan řiî-Sünnî çatışmasını uzlaştırmaya gayret ederken, bir yandan da hem kadim Hint geleneklerinin hem de diğer költürlerin Müslüman'ın dinî ve ahlakî yaşantısına sızmasını önlemek için mücadele etmiştir. Bu arada ilmî mirası gelecek kuşaklara aktarmak için hem sayısız öğrenci yetiştirmiş hem de muhalled eserler telif etmiştir. Eserleri okunduğu zaman, kendisinden emin, ilmî birikimine güvenen bir âlim olarak kendi bakış açısıyla İslam geleneğini yeni bir açılımla insanlığa sunma coşkusu hissedilmektedir. O, sorunlar karşısında dinî metinlerle bu metinlerin yorumlarındaki çelişkileri başarılı bir şekilde uzlaştırmaktadır. Aynı şekilde itikadî ve siyasî karakterli toplumsal ihtilâfları çözüme kavuştırmakta mahirdir. Dehlevî'nin ictihat ve yeni yorum çabalarında uyduğu ana ilke, İslam'ın, gökten inen yağmurun toprağa düştüğu yere uygun olarak bir forma kavuşması misali her toplumda, o toplumun şartları ve yapısına göre şekillendiği ve yaşandığı ilkesidir. şüphesiz Dehlevî'nin düşünce sisteminin temelini Kur'an oluşturmaktadır, hatta bütün eserlerinin toplamının iyi bir tefsir olduğu söylenebilir. Kaldı ki Dehlevî, *Fethu'r-Rahmân fi Tercümeti'l-Kur'ân* isimli bir de tefsir yazmıştır. Sahih hadislerin ikinci bir dayanak olarak onun düşünce sisteminde yerini aldığını da belirtmeliyiz. Bütün açıklamalarına bir de derunî ve metafiziksel boyut eklenince karşımıza son derece özgün bir tablo çıkmaktadır. Örneđin tefsir usulüne ait yazmış olduğu *el-Fevzü'l-Kebîr* isimli eserinde nadir bir Kur'an'ı anlama ve yorumlama yöntemi sunmaktadır. Yine, özellikle *Hüccetullâhi'l-Bâliğa* isimli kıymetli eserinde toplumun refahı için geliştirmeye çalıştığı proje, eşine az rastlanır bir řevk ve gayretin ürünüdür. Bu yüzden Baljon bu projeyi, *ibtidai sosyolojinin temelini oluşturun özgün bir düşünce* olarak niteler. Nihayet o, bütün hayatı boyunca bir *Veliyyullah* olarak yaşamış ve İbn Teymiyye'nin temsil ettiği nasslara bağlı dinî düşünce ile İbn-i Arabî'den İmam Rabbânî'ye kadar gelen sūfi düşünceyi cem ederek bir bütün halinde İslam'ı kendi çağına sunmuştur. Baljon'un yaptığı řey, iřte bu büyük İslam âlim ve önderini bütün yönleriyle ve kendi kitaplarına dayanarak ön yargısız, objektif ve açık yüreklilikle bu günün diliyle anlatmaktan ibarettir.³²

İlgili kitap ve makalelerini gördükten sonra Baljon'un, en önde gelen Dehlevî uzmanı payesini hak ettiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Doğrusu bu yargıya varmak için, yukarıda açıklandığı üzere, elimizde yeterli kanıt olduğunu söyleyebiliriz.

³⁰ *Islamic Studies* (IS), XVI,3, Islamabad 1977, 179-188.

³¹ İlk baskısı 1986'da (E. J. Brill, Leiden) yapılmış olup, bazı ilavelerle Muhammed Eşref tarafından (Islamic Research Institute, İslamabad, Pakistan) yeniden basılacaktır. Bu kitap tarafımızdan Türkçe'ye kazandırılmış ve *Modernist Düşüncenin şekillenishi -Şah Veliyyullah Dehlevî-* adıyla basılmıştır (Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002).

³² Bkz. Baljon, *Modernist Düşüncenin şekillenishi -Şah Veliyyullah Dehlevî-*, 15 vd.

Baljon tarafından ilim âlemine miras bırakılan ve buraya kadar işaret ettiğimiz çalışmaların dışında kalan diğer eserlerine ismen de olsa kısaca temas etmeliyiz. Bunlar içerisinde dikkat çekenler, Kur'an'ın muhtevası ile ilgili makaleler ile Pakistan ve Hindistan'da özellikle ticarî hayatla ilgili olarak verilen fetvaları inceleyen makalelerdir.

1- Moslimse Ambivalentie İnzake Muziek.³³

2- The 'Amr of God' in the Koran.³⁴

3- De Lief de Gods in de Koran.³⁵

4- *Islam in Afghanistan, India and Pakistan*.³⁶ Bu makale, A. Schimmel'in *Islam in the Indian Subcontinent* adlı kitabı kadar teferruatlı olmasa da, bu bölgedeki özellikle çağdaş dinî ve siyasî gelişmeler bağlamında güzel bir tarihî özet sunmaktadır.

5- Characteristics of Indian Islam (veya Characteristics of Islam on the Indo-Pak Subcontinent).³⁷

6- Muslim Children in Holland.³⁸

7- *Qur'anic Anthropomorphisms*.³⁹ Bu makalede, Kur'an'da özellikle Allah'ı tasvir eden müteşabih ayetler hakkındaki üç yaklaşımı, yani Mücessime, Mutezile ve tevilci yaklaşımı karşılaştırmalı olarak değerlendirmektedir.

8- Indo-Pakistani Muftîs and Modernity.⁴⁰

9- Indian Muftîs and the non-Muslims.⁴¹

10- Indian Muftîs and the Prohibition of Images.⁴²

11- Islamische Mystik; sufische Texte aus zehn Jahrhunderten (Richard Gramblich ile birlikte).⁴³

12- Indo-Pakistani and Egyptian Muftîs on Medical Issues.⁴⁴

Yukarıda tanıtıma çalıştığımız Baljon'un, Hindistan-Pakistan bölgesi çağdaş İslam düşüncesi ve Kur'an yorumu alanında uzman bir araştırmacı olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Zira o, yaklaşık olarak elli yıl gibi uzun bir süre boyunca yaptığı araştırmalarda, bu bölgede yetişmiş olan İslam düşüncesinin önemli şahsiyetleri ve onların telifleri üzerinde yoğunlaşmış ve bu bölgenin düşünce hayatı hakkında gerçek anlamda bir uzman olmuştur. Bu yüzden ülkemizde henüz tanınmaya başlayan Baljon'un çalışmalarını faydadan hâlf olmayıp alanında önemli bir boşluğu doldurmuştur. Çünkü ihmal edilmiş konuları ele almış ve bunları büyük bir titizlikle ve bilimsel yöntemlere uygun olarak incelemiştir. Baljon'u bir çok batılı araştırmacıdan farklı kılan yanı, eserlerinin

³³ Leiden, E. J. Brill, 1968. 24 sayfa. Müslümanların müzik hakkındaki çekimser görüşlerini özetleyen bu küçük risaleyi elde etme imkânı bulamadık.

³⁴ *Acta Orientalia*, XXIII, 1-2, 1955, p. 9 vd.

³⁵ *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, XVI, 1962, pp. 337-343.

³⁶ *Religion in the Middle East* (General editor: A. J. Arberry), Cambridge U. Press, Cambridge 1969, volum 2, chapter 6, p. 119-144. Bu makale Aydın Kalkan tarafından Şaban Kuzgun yönetiminde *Islam in Afghanistan, India and Pakistan'ın Çevirisi* (Erciyes Üniv. İlahiyat Fak., Kayseri 1983) adı altında lisans tezi olarak çevrilmiştir.

³⁷ *Studies on Islam*, (Koninklijke Akademie van Wetenschappen) Amsterdam 1974, p. 54 vd.

³⁸ *Iqbal Review*, 1981, 22/3, pp. 57-67.

³⁹ *Islamic Studies*, XXVII, 2, Islamabad 1988, pp. 119-127.

Bu makale Mevlüt Erten tarafından "Kur'an'ın İnsan-Biçimci Dili" adıyla çevirilerek yayına hazır hale getirilmiştir.

⁴⁰ Roma 1991.

⁴¹ I.C.M.R., vol. 2, no. 2, December 1991.

⁴² *Islamic Studies*, Islamabad, Winter 1994.

⁴³ *Bibliotheca Orientalis*, 51 (5-6), 1994, p. 732 vd.

⁴⁴ *The Muslim World*, January 1996, Volume LXXXVI No. 1, p. 85-103.

tetikinden anladığımız kadarıyla, çalışmalarında objektif gözlem yapmaya özen göstererek ön yargılı ve şüpheli olan klâsik ve ağdaş oryantalist zihniyetten ayrılmış olmasındır.

IV- ÖTEKİNİ TANIMLAMAYA DEğİL ANLAMAYA ODAKLANAN ZİHNİYET

Goldziher'in *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung* (1920) adlı eserinin yayınlanmasından yaklaşık kırk yıl sonra, Kur'an ve tefsir araştırmalarında yeni bir aşama gözlenmektedir. Bu tarih, aynı zamanda, İkinci Dünya Savaşı sonrasına denk gelmektedir. Bir başka önemli gelişme ise, Avrupa sömürgeciliğinin sona ermesi ve İslam ülkelerinin büyük oranda bağımsızlıklarını elde etmiş olmaları sonucu yeni ilişkiler ortamının doğduğu bir dönemin başlamış olmasıdır. Kur'an ve tefsir araştırmalarındaki söz konusu aşama *Die Richtungen*'in son bölümünün genişletilmesi çalışmalarıyla başlamıştır. Bu cümleden olmak üzere Goldziher'in kitabında kısaca anlattığı Hindistan ve Mısır'daki modern tefsir bölümünün açıkları olarak şu isimler ön plana çıkar: Baljon, 'modern' tanımlamasını kullanarak Hindistan-Pakistan bölgesindeki yeni tefsirleri incelemiş, J. Jomier⁴⁵ ve J. J. G. Jansen⁴⁶ ise Mısır bölgesine yoğunlaşmıştır. Her üçünün çalışmaları da özel bir bölge, kişi veya konuya odaklanmıştır. Bunlardan sonra gelenler ise seleflerinin izini takip ederek yeni araştırmalara imza atmışlardır.

Jansen'in de ifade ettiği gibi, bu yeni bakışın iki önemli amacı vardır: "Yeni Kur'an tefsirlerinde görüldüğü şekliyle ağdaş İslam (anlayışı)nın bir tablosunu çizmek ve batılı okuyuculara yeni Kur'an tefsirlerinin neye benzediğine ilişkin bir fikir vermek"tir.⁴⁷ Baljon da, batılı okuyucuyu tefsir hakkında yeni gelişmelerden haberdar etmek ve Kur'an tefsirinin gelişmesine yardımcı olmak şeklinde ikili bir amaçtan bahseder. 'Kur'an tefsirinin gelişmesine yardımcı olma'yı da özetle şöyle izah eder: İslam dünyasının değişik bölgelerinde yapılan tefsir ve Kur'an çalışmaları birbirinden habersizdir. Hatta bazen aynı ya da yakın fikirler yeni veya ilk defa söyleniyormuş gibi yazılmaktadır. İşte yapılan araştırmalar, tefsirle uğraşanları bu ve benzeri gelişmelerden haberdar etmektedir.⁴⁸

Yukarıdaki tespitler, özellikle Baljon ve ondan sonrakiler için geçerlidir. Zira onlar, öncekilerden daha dikkatli ve objektif tavırlar sergilemişlerdir. şunu baştan teslim etmek gerekir ki, bu olumlu yaklaşım bütün ağdaş batılı araştırmacılar tarafından sergilenmediği gibi, ön yargılı klâsik oryantalist zihniyeti sürdürenler de oldukça fazla-

⁴⁵ *Le commentaire coranique du Manâr*, Paris 1954; "Quelques position actuelles de l'exegese coranique en Egypte revelees par une polemique recente, (1947-1951", MIDEO 1, 1954, p. 39-72; "L'exegeses scientifique du Coran d'apres le Cheikh Amin al-Hûlî", (P. Casper'la birlikte), MIDEO 4, 1957, p. 269-280; "Le Cheikh Tantâwî Jawharî (1862-1940) et son commentaire du Coran", MIDEO 5, 1958, p. 115-174

⁴⁶ *The interpretation of the Koran in modern Egypt*, (Leiden, E. J. Brill, 1974) (Türkçesi: *Kur'an'a Bilimsel, Filolojik ve Pratik Yaklaşımlar*, çev. Halilrahman Aar, Ankara 1993); "Shaikh al-Sha'rawi's Interpretation of the Qur'an." (*Intl. Congress for the Study of the Qur'an*. series 1, Canberra 1980).

⁴⁷ Jansen, *Kur'an'a Bilimsel, Filolojik ve Pratik Yaklaşımlar*, 6.

⁴⁸ Baljon, *Modern Muslim Koran Interpretation*, XII. Baljon, yukarıdaki amaca yönelik olarak sadece kitaplar ve makaleler yazmakla yetinmemiş, bireysel ilişkileri sayesinde bu sahada uğraşan kişilerle mektuplaşmak suretiyle onları gelişmelerden de haberdar etmiştir. Örneğin bilimsel tefsirde önemli çalışmalar yapmış olan Dr. Muhammad Kâmil Husayn (Mısır) ve Dr. Seyyid Abdü'l-Vedûd (*Phenomena of Nature and the Quran*, Pakistan 1972) arasında bu tarz bir köprü vazifesi görmüştür. Öte yandan incelemeye aldığı fetvaları değerlendiren çeşitli mektuplar da yazmıştır. Bkz: <http://www.tolueislam.com>; <http://www.madinahmasjid.com/ImamRaza/>; <http://www.raza.co.za>; <http://www.sunnirazvi.org>

dır. Bu yeni ve özgün bir durum olmadığı için üzerinde durmayı gerekli görmüyoruz. Bunların dışındakiler için geçerli olan bazı tespitler yapmamız gerekir. Baljon'un ve Jansen'in ifadeleri göstermektedir ki, amaç değişmiştir. Sebep-sonuç ilişkisi kuralını esas aldığımızda bu araştırmalardaki farkı daha iyi anlayabiliriz. Sebep (amaç), öncelikle kendi kültür çevresini bilgilendirmek olunca sonuç da ona göre renk almıştır. Kısaca şunu söylemek istiyoruz: Goldziher'de açık bir şekilde görüldüğü gibi, klâsik batılı yaklaşım *ötekini tanımlayıcı, sınırlayıcı ve maksatlıdır*. Bu kural, bütün alanlardaki İslam araştırmaları için olduğundan daha çok, Kur'an ve tefsir için geçerlidir. Yirminci yüzyılın ikinci yarısından sonra başlayan yaklaşımda ise *ötekini anlayıcı ve açıklayıcı* bir üslup vardır. Yani, "ne oldu, ne oluyor, olan nedir?" gibi soruların yanıtları aranmaktadır. Gerekli rezervleri koymakla birlikte, bu çalışmaların olumlu bir yanının olduğunu, bu yaklaşımın sonucunda sadece batıda değil İslam dünyasındaki araştırmacıların da müstağni kalamayacağı eserlerin ortaya çıktığını söyleyebiliriz.

Nihayet, Kur'an ve tefsire ilişkin son araştırmaların daha derin ve tahlile yönelik çalışmalar olduğu gözlenmektedir. Bu bir avantaj olarak değerlendirilebilir. Zira Müslümanlar ile batı arasındaki ilişkiler gün geçtikçe daha farklı boyutlar kazanmaktadır. Kanaatimize göre, bu çalışmalardaki olumlu yönlerin artmasının temelinde, batı ülkelerinde yaşayan Müslümanların bu alandaki ihtiyaçlarının gözetilmesi olduğu kadar, bir din olarak İslam ve onun temel referansları hakkında ön yargısız ve gerçeğe daha yakın tespitler yapma gayreti de yatmaktadır. Zira akli selim sahibi ilim adamları dinlerin, kültürlerin ve toplumların özünü ortaya çıkarmak isteyen yorumsayıcı yaklaşımı daha fazla tercih etmektedirler.

Öz olarak tanımlamaya çalıştığımız bu yeni yaklaşımın dünyadaki siyasî, askerî ve diğer stratejik yarışın amansız mücadelesinde yerinin ne olduğu tartışılabilir. Ancak bu tür ilmî çabaların, insanlığın ilerlemesinde İslam'ın payını, her hâlükârda oldukça fazla artıracığına dair şahsî ümidimizi ve kanaatimizi ifade etmek isteriz. Şüphesiz, bu güne kadar olduğu gibi bundan sonra da, batı menşe'li araştırmalar objektif bir şekilde kritize edilmelidir. Zira temkinli, iyi niyetli ve sırf ilmî kaygılarla yapılan araştırmalar için söz konusu olmayabilir ancak, İslam düşüncesi hakkında ön yargılı ve kasıtlı çalışmaların hâlâ yapılmakta olduğu unutulmamalıdır.

ÇOCUĞUN NAMAZ EĞİTİMİ İLE İLGİLİ BİR HADİS TAHLİLİNİN TAHLİLİ

Ahmet Tahir DAYHAN*

ANALYSIS OF THE ANALYSIS ON A HADITH CONCERNING CHILD'S RITUAL PRAYER EDUCATION

In this paper it is aimed at evaluating, in a critical point of view, the article "A hadith (the prophetic saying) used in religious education of child and it's analysis" published in the previous volumes of "Marife" (Year: 2, Vol: 2, Autumn 2002, pp. 53-79) under the name of Mustafa Ertürk; and intended to explore the hadith "Do order your children praying (salat) when they are seven years of age, in their tenth (if they do not pray) beat them..." anew and more carefully in terms of isnad (chain of narrators) and matn (content of hadith's text). The author of the article mentioned above drew the conclusion that the hadith in question stands in contradiction to the Prophet's words and deeds (Sunnah) and has been forged in the name of Prophet therefore it is not genuine/authentic narration (Sahih) unlike the claim of certain scholars. However, this study given below, attempts to show, in the light of legal opinions of jurists and traditionists within six Islamic schools, that the hadith is both in essence a "sahih" narration having sound isnads technically verifying each other and conforms with "amal" (historical facts and practices) which accompanied with it; in addition, that the message given by the hadith is not unreconcilable with contemporary methods of Education on the contrary to claimed one.

Giriş

"Marife"nin önceki sayılarında (Yıl: 2, sayı: 2, gz 2002, ss. 53-79) Doç. Dr. Mustafa Ertürk imzasıyla yayımlanan "Çocuğun Dînî Eğitiminde Kullanılan Bir Hadîs ve Tahlîli" başlıklı makaleyi eleştirel bir bakış açısıyla değerlendiren bu yazı, "Çocuklarınız yedi yaşına geldiğinde onlara namazı emrediniz; on yaşına geldiklerinde namaz kılmazlarsa dövünüz..." hadisini, sened ve metin açısından yeniden ve daha dikkatli bir biçimde incelemeyi hedeflemiştir. Yazar, sözkonusu hadis içerisinde yer alan ve namaz kılmaması halinde çocuğun dövülebileceğine dair emri içeren cümleler hakkında; "Hz. Peygamber'in sünnetiyle bağdaşmadığı, Hz. Peygamber'e isnad edilerek rivayet

* Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. dayhan@excite.com

formuna dönüştüğü ve hadisleştirildiği” hükmünü vermiştir. Ancak aşağıdaki eleştiri yazısı, istisnâî durumlar için sadece ebeveyne ayrıcalık tanıyan önemli bir tavsiye içeren hadisin, teknik açıdan birbirini destekleyen sağlam senedlere sahip “sahih” bir rivayet olduğunu, kendisine canlı bir gelenek halinde eşlik eden “amel” ile de asırlar boyu desteklenerek “vâkiâ”ya uygunluk arzettiğini, altı İslâm mezhebinin fikhî görüşleri ışığında ispatlamaya; ayrıca hadis metnindeki mesajın, modern eğitim metodlarıyla –iddia edildiğinin aksine- çelişik bir durum arzetmediğini göstermeye çalışmaktadır.

İçinden geçerken fikrî sancılarımızı, ilmî kaygılarımızı da hamuruna karıştırdığımız, hatta onları mayalaştırarak kabarttıkça kabarttığımız; “zor zaman” denilebilecek çalkantılı ve buhranlı bir süreci yaşıyoruz. Kur’an ve Sünnet, bu sürece dinî düşünce-nin etkisiyle müdahil olan ve platforma hakem olarak taşınan iki önemli uyarıcı.

Uyarıcıların “tedkik” aşamasında doğru okunması ve anlaşılması kadar, “takdim” tarzına da ayrı bir özen ve dikkat gerekiyor. Ancak tam da bu noktada bazen, sosyal yapı ve mevcut konjonktür araya girerek yoruma el koyuyor; sunuma biçim vererek hüküm yetkisine ortak oluyor. Bir bilinç sekmesi, sayısız testten başarıyla geçerek kalıplaşmış “klasik usûl”ü; değişim anafonda oradan oraya savrulan “modern söylem”e kurban ederek ve ona ait yeni ölçüler uğrunda hizmete sunarak arz-ı endâm ediyor. Arkaplandaki bu sessiz ve kıskırtıcı dürtüyü, bazen sadece hissederek ve sezerek kavriyorsunuz. Sezsensiz bile karşı duramadığınız, yenik düşerek teslim olduğunuz zamanlar da oluyor. Öyle sanıyoruz ki bu, şu sıralar İlahiyat câmiamızın ortak kaderi.

Ondört asırdan uzun bir zamandır İslâm toplumunun en küçük bireyleri olan çocuklara, namaz gibi “dînin direği”¹ addedilen bir ibadetin eğitimi yolunda uygulanagelen ve Hz. Peygamber tarafından telkin edilen bir çift nasihatın bu rüzgardan hissesine düşen payı aldığını görüyoruz. Pekçok müfessirin² “Ey inananlar! Kendinizi ve ailenizi, yakıtı insanlar ve taşlar olan ateşten koruyun!”³ ayetinin tefsiri münasebetiyle özellikle yer verdikleri hadis şöyle:

“Çocuklarınız yedi yaşına geldiğinde onlara namazı emrediniz; on yaşına geldiklerinde namaz kılmazlarsa dövünüz...”

¹ Bkz. İlikiyâ Deylemî, Şiraveyh b. Şehredâr, *el-Firdevs bi Me’sûri’l-Hitâb*, Beyrut 1986, II/404, no. 3795. Nevevî “et-Tenkîh”de hadis için “münker ve bâtil” diyorsa da, İbn Hacer onun bu hükmünü doğru bulmayarak hadisin “mürsel”, râvîlerinin de “sika” olduğunu söylemektedir. Bkz. *et-Telhîsu’l-Habîr fî Ehâdisi’r-Râfiyyi’l-Kebîr*, Medîne 1964, I/173.

² Örnek olarak bkz. Cessâs, Ebû Bekr Ahmed, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, Beyrut 1405, V/365; Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed, *el-Câmi’ li Ahkâmü’l-Kur’ân*, Kâhire 1372, XVIII/195; İbn Kesîr, Ebu’l-Fidâ İsmâil, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, Beyrut 1401, IV/392.

³ Tahrîm, 66/6. Pek çok âyetiyle aile reîsini terbiyeden sorumlu tutan Kur’ân-ı Kerîm, “Ehline namazı emret; kendin de ona sebat ile devam eyle” (Tâhâ, 20/132) buyruğuyla namaz eğitimine dikkat çeker. Zira müslüman olanla olmayanı birbirinden ayırırken bir âlâmet-i fârika olarak “namaz”ın zikredildiği: “Günahkârlara; sizi şu yakıcı ateşe sokan nedir? diye sorarlar. Onlar şöyle cevap verirler: Namaz kılanlardan değildik...” (Müddessir, 74/43) ve “Nihayet onların (İsrailoğullarının) peşinden öyle bir nesil geldi ki, bunlar namazı bıraktılar, nefislerinin arzulanna uydular. Bu yüzden ileride (Cehennem’deki Gayyâ vâdisine atılarak) hüsrâna uğrayacaklar” (Meryem, 19/59) gibi âyetler, kurtuluşun önce âileden başlaması gerektiğine atıf yapan ilk âyetin gerekçesidirler. Tahlilimize konu olan hadis metninin Tahrîm Süresi’ndeki âyetin tefsiri sadedinde kaydedilmesi ise, çocuğun te’dîbi çerçevesinde başvurulması gereken her yöntemin, onu gelecekte ateşten koruyacak bir mahiyet taşımasından ileri gelmektedir. Krş. Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ, *el-Mecmû (Şerhu’l-Mühhezzeb)*, Beyrut 1996, III/12.

"Marife"nin bundan önceki bir sayısında⁴ Doç. Dr. Mustafa Ertürk imzasıyla yayımlanan "Çocuğun Dînî Eğitiminde Kullanılan Bir Hadis ve Tahlili" başlıklı yazıda sözkonusu hadis; sened, metin, lâfız, mânâ, Nebevî Sünnete ve pratiğe uygunluk, Psikoloji ve Modern Din Eğitimi'nin verilerine uygunluk gibi açılardan tahlil ve tenkide tabi tutulmuş,⁵ netice itibariyle, "Hz. Peygamber'den nakledildiği söylenen" bu rivayet içerisinde yer alan ve namaz kılmaması halinde çocuğun dövülebileceğine dair emri içeren cümlelerin, "Hz. Peygamber'in sünnetiyle bağdaşmadığı yahut bağdaşmasının zor olduğu" (s. 78) hükmüne varılmıştır. "Sonuç" kısmındaki ifadelerden, esasen hadis metnindeki orta cümlelerin reddedildiği anlaşılıyorsa da, sened itibariyle rivayet zincirine getirilen eleştiriler dikkate alındığında, metnin bütünü'nün "hadis olmama" ithamıyla karşı karşıya kaldığı görülecektir. Yazara göre "Hz. Peygamber'in hayatında tatbik etmediği ve edilmesini tavsiye etmediği, fakat ona isnad edilen bazı sözler" (s. 54) kapsamında görülen bu metin, "Müslümanların kendilerinin takip ettikleri bir eğitim metodunun Hz. Peygamber'e isnad edilerek rivayet formuna dönüşmüş ve hadisleştirilmiş" (s. 72) halidir.

Sayın Ertürk'ün hadis üzerindeki yer yer kesin olmayan yargıları; "Hz. Peygamber'in sünnetine aykırı olmayabilecek makul herhangi bir çözüm" bulmaya çalışsa da "hadis ilmi ve usûlünün buna fırsat vermediğini" belirtmesi (s. 72, dn. 108), okuyucunun zihninde ister istemez açık bir kapı bırakmaktadır. İşte biz kendisinin tahlilini - hoşgörüsüne sığınarak- tahlil edeceğimiz bu yazıda, açık bırakılan o kapıdan girerek ikinci bir değerlendirme denemesi yapacağız. Bunu yaparken de, yazarla aynı yoldan yürüyecek, ancak meseleye farklı bir pencereden bakacağız.

⁴ Yıl: 2, sayı: 2, güz 2002, ss. 53-79.

⁵ Yazarı, çocuğun dînî eğitiminde kullanılan bir hadisi tahlile sevkeden sebepler arasında, "Kutlu Doğum Haftası" münasebetiyle 2000 yılında katıldığı panellerde sorulan sorular (s. 77, dn. 127) ve bazı gazetelerin fıkıh köşelerinde yer alarak günlerce medyada polemik konusu olan yazılar (s. 55, dn. 7) sayılabilir. Gerçekten de, 2001 yılının Temmuz ayında bir gazetenin köşe yazarının "Dînî Eğitime Başlama Yaşı" başlıklı yazısı etrafında fırtına kopararak konu ekranlara taşınmış, özellikle de Yaşar Nuri Öztürk ile yapılan röportajlar uzun süre gündemi meşgul etmişti. Bu vesileyle belirtelim ki Öztürk, 8 Temmuz 2001 tarihli Star Gazetesi'ndeki köşesinde "Namaz Kılmayanlara Yaptırım Uygulanır mı?" başlığıyla yayımlanan yazısında; "Namazla ilgili olarak İslâmın gerçek kabûlünü, Hz. Ali'nin şu sözlerinden daha güzel açıklayacak bir söz bulunamaz: 'Namazı gücünüz yettiği kadar kılın. Şu bir gerçek ki, Allah namaz için kimseye azap etmeyecektir.' (İbn Hemâm, el-Musannef, 3/78). Bir, 'Konuşan Kur'an' ünvanlı Hz. Ali'nin sözüne, bir de fıkıh kitaplarında kurallaştırılanlara bakın! Ve bu dînin ne hâle getirildiğini bir kez daha düşünün!" diyerek tehlikeli bir tahrifin altına imza atmıştır. Zira, Musannef'te "Duhâ Namazı" babında yer alan ve İbn Cüreyc'in Ca'fer b. Muhammed'den, onun da Hz. Ali'den naklettiği 4865 no'lu mevkuf haberin doğru tercümesi şudur: "Hz. Ali'ye, insanların ihdâs ettiği bu namazdan (kuşluk namazından) bahsedilince şöyle derdi: Gücünüz yettiği kadar kılın! Allah, namaz yüzünden (fazladan namaz kıldınız diye) azap etmez (fe innallâhe lâ yüazzibü ale's-salâti)". Son cümlelerin sıhhatli tercümesinin böyle olması gerektiğine delil, aynı eserdeki 3467 no'lu yine Hz. Ali'ye ait bir diğer rivayettir. Bkz. San'ânî, Ebû Bekr Abdü'r-Rezzâk b. Hemâm, *el-Musannef*, Beyrut 1403, III/78; II/305.

⁶ Yazar hadisin metin yönünden tahlilini yaparken, "metnin muhtevâsını değerlendirmede varılan sonucun değeri bir bakıma değerlendirenin kendisiyle de alâkalıdır... Dolayısıyla metin tahlilinde de varılacak sonuçlar ve verilecek hükümler içtihadî olmaktan öteye gidememektedir... Varacağımız sonuç elbette içtihadî olacaktır" (s. 64) diyerek, bir yandan başka metin yorumlarına imkân tanımakta, diğer yandan sened yönünden yaptığı tahlilin de içtihadî olup değişmez olmadığını imâ etmektedir. Bu imâyâ dair bir ipucu, sahih hadisin tarifi ve şartlarıyla ilgili değerlendirmelerin içtihadî olduğunu belirttiği satırlarda göze çarpmaktadır. Bkz. s. 55, dn. 8.

A. SENED YÖNÜNDEN

Yazarın tespitine göre beş ayrı sahâbîden rivayet edilen hadis, Abdullah b. Amr b. el-Âs, Ebû Süreyye⁷ Sebre b. Ma'bed el-Cühenî ve Enes b. Mâlik'den gelenler dışındaki iki târîki (Ebû Hureyre ve Ebû Râfi' hadisleri) isnadlarındaki zayıf veya meçhul râvîler nedeniyle işin başında sahihlik vasfını yitirmiş olmaktadır (s. 56). Bu tespiti şimdilik olduğu gibi kabul ederek, kalan târiklere bakalım:

AA. AMR B. ŞUAYB:

1. İlk tarihte, sahâbî Abdullah b. Amr'ın torununun oğlu olan Amr b. Şuayb (ö.118/736) bulunmaktadır ve Amr, babası Şuayb, onun da dedesi Abdullah'dan aktardığı (an ebîhi < an ceddihî) rivâyetler nedeniyle hem cerh hem de ta'dîl edilmiştir. Tercihini cerh yönünde kullanacak olan yazar, özetlediğimiz bu ifadelerin altına, Amr b. Şuayb hakkındaki müsbet ve menfî değerlendirmeleri topluca bulabileceğimiz kaynak olarak "el-Câmi' fi'l-Cerhi ve't-Ta'dîl" adlı eserin ilgili sayfalarını not düşmüştür (s. 57, dn. 19). Ancak sözkonusu kaynağa müracaat ettiğimizde, Yahyâ b. Saîd el-Kattân (ö. 198/814) dışındaki diğer otoritelerin Amr b. Şuayb'ı tevsîk ettiklerini görmekteyiz. Yedi Kurrâ'dan biri olan Basra'lı Ebû Amr b. el-Alâ' (ö. 154/771)'nin da Amr için ağır sayılmayacak bir tenkidi bulunmakla birlikte, bu tenkidi "et-Târîhu'l-Kebîr"inde nakleden Buhârî'nin bizzat kendisinin ve hocalarının onu "sika" gördükleri kayıtlıdır. Aynı eserde, yaygın kanaati belirtmesi açısından son sırada Tirmizî'nin şu sözlerine yer verilmektedir: "Ancak ehl-i hadîsin ekserîsi, Amr b. Şuayb'ın hadisiyle ihticâc ederler ve onu güvenilir bulurlar".⁸

2. Düştüğü dipnotun hemen ardından yazarın, Amr b. Şuayb için Yahyâ b. Saîd el-Kattân'ın "vâhⁱⁿ" ve "kezzâbⁱⁿ" dediğini naklederek söze girmesi oldukça gariptir. Zira Amr'ın "yalancı" olduğuna dair (Yahyâ'nın ağzından çıkıp çıkmadığı şüpheli olan) bu ağır iddia sadece Ukaylî (ö. 322/934)'nin "ed-Duafâ"sında geçmektedir⁹ ve daha işin başında böyle bir değerlendirmeyi özenle seçerek zikretmenin okuyucunun zihninde menfî tesir bırakacağı kuşkusuzdur. Ukaylî'nin eseri de dahil diğer kaynaklarda Ali b. el-Medînî (ki kendisi Amr'ı tevsîk edenlerdendir) vasıtasıyla hocası Yahyâ'dan yapılan nakillerde onun, "Amr'ın hadisi bizim nezdimizde vâhîdir" dediği kayıtlıdır.¹⁰

⁷ İbn Hacer bu kelimeyi "Seriyye" şeklinde, peltek se'nin fethi ile okumuştur. Bkz. İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Takrîbü't-Tehzîb*, Suriye 1986, s. 229, no. 2209.

⁸ Bkz. *el-Câmi' fi'l-Cerhi ve't-Ta'dîl*, Beyrut 1992, II/290-291, no. 3250. Bu cümleyi iki sayfa sonra yazarın kendisi de (kaynak vermeden) nakleder. Bkz. s. 59. Tirmizî'nin sözlerine benzer bir ifadeyi İbn Abdilberr'in "et-Tekassî" adlı Muvatta' şerhinde kullandığını (s. 254-255) görmekteyiz: "Amr b. Şuayb'ın babasından, onun da dedesinden rivayet ettiği hadisler, nakil âlimlerinin çoğunluğu nezdinde makbuldür". Bkz. Ahmed Muhammed Şâkir, *Şerhu Süneni't-Tirmizî*, İstanbul 1992, II/143. İbnü's-Salâh ve Nevevî'nin aynı mealdeki sözleri için bkz. *Ulûmü'l-Hadîs*, Dimeşk 1986, s. 315; *et-Takrîb ve't-Teytir li Ma'rifeti Süneni'l-Beşiri'n-Nezir*, Beyrut 1986, s. 87.

⁹ Muhammed b. Amr b. Mûsâ el-Ukaylî'nin bazı raviler hakkındaki müteşeddît tavrının, Muhammed Zâhid el-Kevserî'nin (ö. 1952) ağır eleştirisine hedef olduğuna işaret etmeliyiz. Kevserî, "Nasbu'r-Râye"nin Hindistan baskısı için yazdığı takdim yazısında şöyle der: "Ukaylî'nin Duafâ'sında ve İbn Adiyî'nin Kâmil'inde, fıkıh imamları efendilerimiz hakkında rastgele söylenmiş pekçok söze rastlanız. İlki bunu (nassların zahirine bağlı kalıp akıl yürütmeyi reddeden) haşviyyenin yoluna uymak suretiyle ve itikadının bozukluğu nedeniyle yaparken; ikincisi, yanlış itikadla birlikte cehaletten kaynaklanan mezhep taassubu sebebiyle yapar...". Bkz. Zeylaî, Ebû Muhammed Abdullah, *Nasbu'r-Râye li Ehâdisi'l-Hidâye*, İdâratü'l-Meclisi'l-İlmî, Hindistan 1973, I/57; "Takdimetü 'Nasbu'r-Râye' ve Kelimetün an Fikhi Ehli'l-İrâk".

¹⁰ Örnek olarak bkz. İbn Adiyî, Abdullah el-Cürcânî, *el-Kâmil fi Duafâi'r-Ricâl*, Beyrut 1988, V/114, no. 1281; Zehebî, Şemsüddîn Muhammed, *Mizânü'l-İtidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, Beyrut 1995, V/321, no. 6389; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, Beyrut 1996, VIII/48-49, no. 5928.

3. Ahmed b. Hanbel'in "lehû menâkîr" ve "leyse bi hucce" dediğine dair İbnü'l-Cevzî'nin "Duafâ"sından aktarılan sözlerin (s. 57, dn. 21) baş tarafı eksik olduğu gibi,¹¹ onun bu hadisi "Müsned"ine almış olması karşısında muhtaç olunan izaha da yer verilmemiştir.¹² Amr b. Şuayb'ın "münker hadislerinin olması" ya da "huccet olmaması" demek, "hadisleri i'tibâr için yazılır" demektir.¹³ Bir başka ifadeyle "destekleyici karineler olduğunda huccettir" anlamına gelir ki, Ahmed b. Hanbel'in sözkonusu hadis için tercihi de bu yöndedir. Muhaddislerin mezkur isnadla gelen rivâyetleri "bazen huccet kabul edip bazen de tereddüt ederek terketmeleri" yine aynı ihtiyâtî tavrın eseridir. Yeri gelince bahsedeceğimiz üzere, cerh-tadil üstadlarının bir ravi hakkındaki "genel" değerlendirmesi ile, o ravinin belli bir rivayeti üzerindeki hükümleri birbirine karıştırılmaması gereken iki ayrı husustur. Ve bizi burada öncelikli olarak ilgilendiren, "ravi"den ziyade "rivayetin" durumudur.

4. Bir paragraf sonra Zehebî'nin "Mîzânü'l-İ'tidâl"inden naklen verilen cümlede Ebû Zür'a er-Râzî, Amr b. Şuayb'ın babası < dedesi kanalıyla aktardığı rivayetlerin çoğunun âlimler tarafından reddediliş sebebinin "oldukça kolay hadisler" işitmesi ve yanındaki sahîfeden nakletmesi olarak açıklar. Oysa tırnak içindeki cümlenin doğru tercümesi "az sayıda hadis semâ etmesi/işitmesi" olacaktır.¹⁴

5. Bundan bir paragraf sonra da, Yahya b. Maîn'in Amr için "leyse bi zâke" dediğini nakleden yazar, cümlenin devamındaki: "bir rivâyette ise; Amr'ın kendisi sikadır demiştir" şeklindeki ifadeyi tercüme almamıştır.¹⁵ Ayrıca kaynaklarda Yahyâ b. Maîn'in: "Amr hakkında (menfî) bir şey söyleyemem; imamlar ondan rivâyette bulunmuşlardır" dediği de kaydedilir.¹⁶ Yazarın Yahyâ b. Maîn'in "Târih"i ve İbnü'l-Cevzî'nin "Duafâ"sından hareketle oluşturduğu bir sonraki cümlesi ise şöyledir: "(Yahyâ), Amr b. Şuayb < babası < dedesi senediyle gelen rivayetlerin bir kitaptan nakledildiğini ve bunun da zayıf ya da zayıfa yakın olduğunu ve tevakkuf etmek gerektiğini söyleyerek ihtiyatlı davranmıştır" (s. 57-58). Oysa Yahyâ b. Maîn'in söylediği şudur: "... Amr'ın hadisinin zayıflığı; 'ebî an ceddî' demesinden gelir. (Râvî Abbâs ed-Dûrî der ki:) Ya da buna yakın bir söz söyledi (ev nahve hâzâ mine'l-keîlâm)".¹⁷ Bu vesîleyle, yazarın sıklık-

¹¹ Ahmed b. Hanbel "rivâyetlerinde münker olanlar vardır" demeden önce, "bazen onunla ihticâc ettik, bazen de kalbimizde onun hakkında tereddüt hasıl oldu" der. Bkz. İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman, *Kitâbü'd-Duafâi ve'l-Metrâkîn*, Beyrut 1406, II/227, no. 2564.

¹² Yazar üç sayfa geride (s. 54, dn. 4) rivayetin geçtiği kaynaklar arasında Ahmed b. Hanbel'in "Müsned"ini de (III/404) sayar. Gösterdiği sayfada yalnızca Sebre b. Ma'bed hadisi yer almaktadır. Oysa Müsned'de Amr b. Şuayb tarîkiyle Abdullah b. Amr b. el-Âs'dan gelen iki rivâyet daha bulunmaktadır. Bkz. *el-Müsned*, İstanbul 1992, II/180, 187.

¹³ Bu iki tabirin ilki 4. dereceden, ikincisi ise 6. dereceden cerh lafzıdır. Bkz. Tânevî, Zafer Ahmed, *Yeni Usûl-i Hadîs*, (İnhâû's-Seken ilâ men Yutâliu'l-lâe's-Sünen adlı iki mukaddimenin ikincisi; çev. İbrahim Cânan), İzmir 1982, s. 569-570. Zayıftan kuvvetliye doğru tersinden sıralanarak yapılan bir başka tasnife göre ise, ilki 2. dereceden, ikincisi ise 1. dereceden cerh lafzıdır. Bkz. Emîn Ebû Lâvî, *İlmu Usûli'l-Cerhi ve't-Ta'dîl*, S. Arabistan 1997, s. 256-264.

¹⁴ Zehebî, *Mîzânü'l-İ'tidâl*, V/320; "ve kâlû innemâ semia ehâdîse yesîraten ve ehaze sahîfeten kânet indehû fe ravâhâ".

¹⁵ İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'd-Duafâ*, II/227; "ve kâle fî rivâyetin: hüve sikatün fî nefsihî". Aynı rivâyet için bkz. İbn Adıyy, *el-Kâmil*, V/115, no. 1281. Bu ikinci kaynaktaki Evzâ'nin de: "Amr b. Şuayb'dan daha kâmil bir Kureşli görmedim" dediği kayıtlıdır.

¹⁶ Bkz. Zehebî, *Mîzânü'l-İ'tidâl*, V/320.

¹⁷ Bkz. İbn Maîn, Ebû Zekeriyâ Yahyâ, *Târîhu İbn Maîn (Rivâyetü'd-Dûrî)*, Mekke 1979, IV/462, no. 5302; Mizzî, Ebu'l-Haccâc Yûsuf, *Tehzîbü'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*, Beyrut 1980, XXII/70, no. 4385. "Tevakkuf etmek gerektiğini" söyleyen ise Yahyâ değil, Ebu'l-Feth el-Ezdî'dir. Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'd-Duafâ*, II/227.

la müracaat ettiği "Mizânü'l-İ'tidâl"den, "Amr'ın sika olması" konusunda önem arzeden bir anekdotu aktarmak yerinde olacaktır. Ebû Zûr'a şöyle demiştir: "Ondan rivayet edilen münker (hadis)lerin çoğu el-Müsennâ (b. es-Sabbâh)'dan (ö. 149/766) ve (Abdullah) İbn Lehîa'dan (ö. 174/790) gelenlerdir. Yoksa bizzat kendisi sikadır".¹⁸ İbn Hacer, "el-Müsennâ b. es-Sabbâh el-Yemânî el-Ebnâvî" maddesinde, Ali b. el-Medîni'den naklen Yahyâ b. Saîd el-Kattân'ın şöyle dediğini nakleder: "Biz (zayıf ve muhtelit bir râvî olmasına rağmen) el-Müsennâ'yı, Amr b. Şuayb nedeniyle terketmedik".¹⁹ Onun bu sözü, Amr için "kezzâb" demiş olma ihtimalini çürüttüğü gibi, ondan gelen hadislere değer verdiğini de göstermektedir. Zaten tabakat kitaplarına bakıldığında, Amr b. Şuayb'dan hadis rivayet edenler listesinde "Yahyâ b. Saîd"ın de kaydedildiği görülecektir. Amr'ı "vâhⁱⁿ" olarak nitelemesine gelince; bununla bütün rivayetlerini kastetmediğini bir başka sözüden öğrenmekteyiz: "Amr b. Şuayb'dan sikalar rivayet ederse, işte o zaman sikadır, huccettir".²⁰

6. Yazar devamla şu izahta bulunmaktadır: "Bazı İslâm âlimleri de Amr b. Şuayb'ın rivayetlerinden bahsedilirken, 'Onun ve Vehb b. Münebbih'in çuvallarından (rivayetlerinden) uzak durun, zira her ikisi de kitaptan rivayet etmişlerdir' diyerek ikaz ve uyarılarda bulunmuşlardır" (s. 58). Nakledilen bu cümle tâbiûndan Eyyûb es-Sahtiyânî (ö. 131/749)'ye aittir ve adı aynı zamanda Amr b. Şuayb'ın ravileri arasında zikredilir. Amr b. Şuayb'ı tenkit eden birkaç önemli isimden biri olan Eyyûb es-Sahtiyânî'nin, "Amr'ın meclislerine iştirak ettiğinde" tanınmamak için başını örttüğüne dair kendi sözleri,²¹ onun da Yahyâ b. Saîd ve Ahmed b. Hanbel gibi, Amr'ın hadislerini toptan reddetmediğini, i'tibar için öğrenip kaydettiğini göstermektedir. Eyyûb es-Sahtiyânî'nin, ittifakla sika bir ravi olarak kabul edilen Vehb b. Münebbih (ö. 110/728)'i²² Amr b. Şuayb'la (ki Vehb, Amr'ın da ravidir) birleştirerek rivayetlerinden sakındırması, noktası-harekesi olmayan ve şeyhten semâ edilmediği için tashîfe açık bulunan sahîfelerden nakilde meydana gelebilecek hatalara karşı dikkat çekmek için olmalıdır. Ancak Vehb b. Münebbih için kardeşi Hemmâm (ö. 101/719)'ın çarşıdan kitap satın aldığı²³ hesaba katarsak, onun rivayet hakkı alınmamış icazetsiz sahîfele-riyle, Amr b. Şuayb'ın yabancıların müdahalesine kapalı bir ortamda babasından kendisine intikal eden sahîfelerini aynı kefeye koymanın haksızlık olacağı kanaatindeyiz. Ayrıca Eyyûb'un, icâzetsiz mükâtebe yoluyla alınan hadislerin bile rivayetine cevaz verdiği, usûl kitaplarında kayda geçmiş bir husustur.²⁴

7. Bir sonraki paragrafta yazar, Zehebî'nin genel değerlendirmesini aslına uygun şekilde naklettikten sonra, Zehebî'nin söylediklerinden çıkarılamayacak bir hük- mü kendisi verir: "... bu husustaki genel kanaatin, Amr'ın aile isnadıyla rivayet ettiği

¹⁸ Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl*, V/320.

¹⁹ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, X/35-36, no. 7639. Nitekim aynı nedenle el-Müsennâ'dan hadis alanlardan biri de Buhârî'dir. Talebesi Tirmizî, Muhammed b. İsmâil < İbrâhim b. Mûsâ < el-Velîd b. Müslim < el-Müsennâ b. es-Sabbâh < Amr b. Şuayb... tarikiyle elde ettiği bir hadisi Sünen'inde zikretmiştir. Bkz. Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed, *es-Sünen*, İstanbul 1992, III/32, no. 641.

²⁰ Mizzî, *a.g.e.*, XXII/67; İbn Hacer, *a.g.e.*, VIII/48, no. 5928; Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl*, V/322; *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, Beyrut 1413, V/166, no. 61.

²¹ Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed, *ed-Duaîfü'l-Kebîr*, Beyrut 1984, III/273, no. 1280.

²² İbn Hacer, *a.g.e.*, XI/167-168, no. 8757.

²³ İbn Hacer, *a.g.e.*, XI/67, no. 8575.

²⁴ Bununla ilgili bir değerlendirme, ileride 15 no'lu paragraf için düşünülen bir dipnotta zikredilecektir.

hadîslerin zayıflığı yönünde fikir beyan etmektedir" (s. 58). Oysa Zehebî'nin, İbn Hibbân'ın hatalı görüşlerini aktardıktan sonra (ki bir sayfa ileride yazar da bu sözleri tafsîlâtıyla vermektedir) yaptığı değerlendirme şöyledir: "Amr'ın babasından, onun da dedesinden aldığı rivayetlerin mürsel ve munkatî' olmadığını daha önce söyledik. [Şüphesiz bazıları müsned-muttasil kabîlinden olup, bazısının da vicâde ya da semâ yoluyla alınmış olma ihtimali vardır]. Vicâde olmasına, veya bir kısmının semâ bir kısmının vicâde oluşuna gelince; işte bu, üzerinde düşünülmesi gereken bir konudur (fe hâzâ mahallü nazar). Biz onun hadisinin sahîh'in en üst derecesinden olduğunu söylemiyoruz; bilakis hasen grubuna girer".²⁵ Zehebî'nin kullandığı "en üst derecede olmayan sahîh hadis" tabiri, Sahîhâyn hadisleri için de geçerlidir. O, sika oldukları halde haklarında bazı önde gelen zevâtın ileri-geri söz ettikleri ravileri biraraya getirdiği küçük çaplı bir eserinde, bu şekilde cerhedilmiş ravilerin hadislerinin sahîh'in en üst mertebesinde olmasa bile hasen derecesinden aşağıya da düşmeyeceğini belirtmektedir.²⁶ Dolayısıyla Amr b. Şuayb'ın bu tarikten naklettiği rivayetleri Zehebî'ye göre "zayıf" değil "hasen"dir. Hatta yukarıdaki cümlesinden öyle anlaşılıyor ki, bu hadislerin bir kısmı da müsned-muttasil ve "sahîh"tir.

8. Zehebî'nin sözlerinin yanlış takdîminden sonra yazar, Ebû Amr b. el-Alâ'nın tenkit içeren bir cümlesini Buhârî'den naklederek onun, "Katâde ile Amr b. Şuayb'ın sadece iştirak ettikleri hadîsleri rivayet etmelerinden dolayı ayıplanacaklarını" söylediğini belirtir (s. 58). Oysa Ebû Amr: "... sadece her semâ ettikleri şeyi tahdîs etmelerinden dolayı" ayıplanacaklarını söylemektedir.²⁷ Üstelik Buhârî, bu sözlerinin arkasından (kendi görüşünü de gösterir biçimde) şunu ekler: "Ahmed b. Hanbel, Ali b. Abdillah, Humeydî, Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, İshâk b. İbrahim (b. Râhûye) ve bütün arkadaşlarımızın Amr b. Şuayb'ın babasından onun da dedesinden aldığı hadisleri delil

²⁵ Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl*, V/323. Köşeli parantez içindeki cümle, Zehebî'nin bir diğer eserinde aynı konuyu ele aldığı bölümden aktararak ilave edilmiştir. Bkz. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, V/175. Hadisleri semâa değil de "buluntu kitap"a dayandığı için tenkit edilen ravilerden biri olan İshâk b. Râşid el-Cezerî (ö. ?), Ebu'l-Velîd et-Tayâlisî (ö. 227/842)'nin haber verdiğine göre, Beytül-Makdis'te bulunduğu İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742)'ye ait bir hadis kitabından rivayette bulunmuştur. Bkz. Hâkim, Ebû Abdillah Muhammed en-Nişapurî, *Ma'rifetü Ulûmi'l-Hadîs*, Beyrut 1980, s. 110. Ancak Buhârî, el-Câmiu's-Sahîh'in birkaç yerinde bu ravi yoluyla Zührî'den (aynı metinde İshâk'a başkası da iştirak ettiği takdirde) rivayette bulunmuştur. Bkz. İbn Hacer, *Hedyü's-Sâri Mukaddimetü Fethi'l-Bârî*, Kahire 1986, s. 389. Yukarıda aktardığımız cümlelerinden bir sayfa önce Zehebî, bazı muhaddislerin Amr b. Şuayb'ın hadislerini (noktalama işaretlerinin bulunmadığı bir devirde) sahîfesinin tashîfe maruz kalmış olması ihtimaline binaen illetli gördüklerini belirtmektedir. Bkz. *Mizân*, V/322; *Siyer*, V/174. Şu durumda, Buhârî'nin izlediği yöntemden yola çıkarak, Amr b. Şuayb'dan gelen ve vicâde olduğu bilinen bir hadisi başka sağlam ravilerin mütâbî' veya şâhid mahiyetindeki rivayetlerinde de gördüğümüz vakit, bunu tashîften uzak ve sahîh bir metin kabul etmemiz yerinde olacaktır. Zehebî'nin "nazar"dan kastı da bu olsa gerektir. Konumuz olan hadis ise, ileride (15 no'lu paragrafta) geleceği üzere, Zehebî tarafından sahîh addedilmiştir.

²⁶ Zehebî, *Zikru Esmâi Men Tüküllime fihî ve hüve Müvessekun*, Ürdün 1986, s.27. Bu eserde isimlerini verdiği toplam 401 ravinin 183'ü, aynı zamanda Buhârî'nin de ravileridir. Zehebî bir başka eserinde, Amr'ın babası < dedesi'nden yaptığı nakilleri "hasen'in en üst mertebesi" olarak tanımlar ve birçok hadis hafızının bu ve diğer bazı tarifleri "sahîh'in en alt mertebesi"yle nitelediklerini belirtir. Bkz. *el-Mûkaza fî İlmi Mustalahi'l-Hadîs*, Beyrut 1405, s. 32-33.

²⁷ Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed, *et-Târîhu'l-Kebîr*, Beyrut ts., VI/342, no. 2578; *ed-Duaî'ü's-Sağîr*, Haleb 1396, s. 84, no. 261. Yine Ebû Amr'dan nakledilen bir başka rivayette ise onun: "Herkesten hadis alıyorlar!" dediği kaydedilir. Bkz. Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XXII/68. Babasından aldığı hadislerin tenkide konu olan gruba sokulamayacağı aşikardır.

kabul ettiklerini gördüm.²⁸ Hiçbir müslüman onun hadislerini terketmemiştir. Şu halde sonrakiler de kim oluyor?"²⁹

9. İki paragraf sonra yazar, Buhârî'den naklen Amr b. Şuayb rivayetlerini ta'dîl eden münekkitlerin isimlerini sıraladıktan sonra, Zehebî'nin Buhârî'nin bu sözüne rağmen el-Câmiu's-Sahîh'inde Amr'dan hadis rivayet etmeyerek bir çelişkiye işaret ettiğini söyler (s. 58). Oysa kanaatimizce bu bir "çelişki" değildir. Buhârî'nin her sahih hadisi eserine almak zorunda olmayışı bir yana,³⁰ bunda el-Câmiu's-Sahîh'i oluştururken tasarladığı en yüksek düzeydeki sahihlik şartlarına Amr'ın hadislerini uygun görmeyişi de rol oynamış olabilir.³¹ Ancak şu bir gerçektir ki, Buhârî'nin elimizde mevcut diğer eserlerinde "Amr b. Şuayb an ebîhi an ceddihî" formunda çok sayıda rivayet zikredilmiştir. Hatta çocuğun namaz eğitimi ile ilgili hadis de bunlardan biridir.³² Buna ilave olarak İbn Adiy'ın (ö. 365/976): "... Muhaddisler Amr b. Şuayb'ın babası < dedesi < Nebî (s.a.v.) yoluyla rivâyet ettiği hadislerden -Amr'a müsâmaha göstermekle birlikte- uzak durmuşlar, onları tahrîc ettikleri hadislerin sahih olanları arasına sokmamışlar ve 'bunlar sahîfedir' demişlerdir"³³ şeklindeki iddiasını İbn Hacer; "İbn

²⁸ Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, VI/342; Tirmizî, *es-Sünen*, II/140. Buhârî'den nakledilen benzer bir cümlede, adı geçen zevâta ilaveten "Yahyâ b. Maîn, Ebû Hayseme ve İlim erbâbi birçok şeyh"ın Amr'ın hadisini müzâkere ederek huccet kabul ettikleri kayıtlıdır. Bkz. İbn Ebî Ya'lâ, Ebu'l-Hüseyn Muhammed, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, Beyrut ts., I/273. Ayrıca Ahmed b. Saîd ed-Dârimî Amr için: "Arkadaşlarımız onun hadisiyle ihticac etmiştir" derken, Ya'kûb b. Şeybe: "Arkadaşlarımızdan hiçbirinin Amr hakkında bir şey dediğine rastlamadım" demektedir. Bkz. İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, VIII/50, 54.

²⁹ Zehebî'nin eserlerinde bu ilave cümlelerin geçtiği yerler için bkz. *Mizânü'l-İ'tidâl*, V/320; *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, V/167; *el-Muğnî fi'd-Duaîfâ*, s. 484, no. 4662. Bir rivayette Ahmed b. Temîm, Buhârî'nin yukarıda naklettiğimiz Amr'ı tevsîk eden sözlerini dinledikten sonra kendisine: "Onun hakkında menfî yönde konuşanlar ne diyor?" diye sorar. Buhârî buna: "Amr b. Şuayb çok hadis rivayet etti...diyorlar" şeklinde cevap verir. Bkz. Dârekutnî, Ebu'l-Hasen Ali, *es-Sünen*, Beyrut 1966, III/51, no. 210. Bununla Ebû Amr b. el-Alâ'nın sözlerini kastediyor olsa gerektir.

³⁰ Aslında sanıldığının aksine Buhârî, el-Câmiu's-Sahîh'te "Kitâbü'l-Libâs"ın ilk bab tercemesinde, sened zikretmeksinin (ta'likan) Amr b. Şuayb rivâyetiyle istişhâd etmiştir. "Bâbu kavlihî teâlâ" diyerek A'râf Sûresi'nin 32. âyetinin ilk cümlesini verdikten sonra, "Ve kâle'n-nebiyyü s.a.v." der ve mealen şu hadisi zikreder: "Aşırıya ve tekebbüre kaçmadan, yiyiniz, içiniz, giyiniz kuşanınız, tasadduk ediniz". Bkz. Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul 1992, VII/33. Hadisin şerhinde İbn Hacer: "Bu hadis, Buhârî'de sadece muallak olarak bulunup bir başka yerde vasl edilmemiş olan rivayetlerden biridir. Ebû Dâvud et-Tayâlisî ve el-Hâris b. Ebî Üsâme Müsned'lerinde, hadisi Hemmâm b. Yahyâ < Katâde < Amr b. Şuayb < Babası < Dedesi tarîkiyle mevsul/muttasil olarak zikretmişlerdir... Bu, Buhârî'nin, şeyhi Amr b. Şuayb'ı takviye için tuttuğu bir yoldur. Sahîh'de sadece burada böyle bir işaret gördüm." der. Bkz. *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Kahire 1987, X/265, no. 5783. İbn Hacer bu rivâyeti kendisine ait senedlerle bir başka eserinde vasletmiştir. Bkz. *Tağlîku't-Ta'lik alâ Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut 1985, V/52-53. Hadis, Nesâî (no. 2559) ve İbn Mâce (no. 3605)'de de bulunmaktadır.

³¹ İbnü's-Salâh ve Nevevî'nin Usûl'lerinde "Çocukların babalar(ın)dan rivayeti" başlığı altında bu yolla aktarılan iki nüsha üzerinde durulur. Bunlardan ilki Amr b. Şuayb'ın, diğeri ise Behz b. Hakîm'in nüshalarıdır. Nevevî'nin "Takrîb"ini şerheden Süyûtî'nin bildirdiğine göre; Behz'in nüshasını Yahyâ b. Maîn sahih kabul etmiş, Buhârî ise el-Câmiu's-Sahîh'de bu nüshayla istişhâd etmiştir. (Çıplak gusletmekle ilgili bir bâb başlığında zikredilen hadis için bkz. Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, I/73). Amr'ın nüshasını Behz'in nüshasından daha sağlam kabul edenlerden biri olan Ebû Hâtîm ise, Buhârî'nin (sözlü olarak) Amr'ın nüshasını sahih görmesinin, Behz'in nüshasıyla istişhâd etmesinden daha güçlü olduğunu savunmuştur. Bkz. Süyûtî, Ebû Bekr Abdurrahman, *Tedribü'r-Râvî fi Şerhi Takrîbi'n-Nevâvî*, Beyrut 1993, II/228. Kaldı ki biz bir önceki dipnotta, Amr'ın nüshasının da istişhâd makamında kullanıldığına işaret etmiştik.

³² Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, IV/168, no. 2358. Aynı eserde Amr b. Şuayb'dan nakledilen başka hadisler de vardır. Bkz. no. 2467, 3091, 3326. Buhârî'nin Amr'ın hadislerine yer verdiği diğer iki eseri ve hadis numaraları şöyledir: *et-Târîhu's-Sağîr*, Kâhire 1977, no. 7, 388, 1149; *Halku Ef'âli'l-İbâd* ("İlâhî Kelâmın Müdâfaası" adıyla çev. Yusuf Özbek), İstanbul 1992, no. 136, 199, 218, 302, 440.

³³ İbn Adiy, *el-Kâmil*, V/115.

Huzeyme'nin onun hadisini 'Sahih'inde, Buhârî'nin 'el-Kırâatü Halfe'l-İmâm'³⁴ adlı cüz'ünde, Nesâî'nin de Sünen'de -ki İbn Adıyy bu kitabı Sahih'lerden sayar- ihticâc makâmında tahrîc etmiş olmaları" nedeniyle reddetmektedir.³⁵

10. Yazar sayfanın son paragrafında (s. 58) "Tedrîbü'-Râvî"den istifadeyle kaydettiği Nevevî'ye ait görüşler meyanında şöyle demektedir: "... o nüshayla birçok muhaddisin ihticac ettiklerini söylese de, bunun tam tersi, yani çoğu muhaddislerin onun hadîsiyle ihticac etmedikleri de belirtilmektedir" (s. 58). Halbuki Nevevî'nin, bu cümlelerin ikinci yarısında belirtilen şekilde bir ifadesi bulunmadığı gibi, şârih Süyûtî'nin de bu yönde sarfettiği bir cümlesi yoktur. Üstelik yazarın bundan iki cümle sonra (s. 59): "... (Nevevî) hiçbir Müslüman âlimin onun hadîsini terketmediğini, ...onun hucet olduklarını söyleyerek genel bir hüküm vermektedir" demiş olması,³⁶ bir önceki ifadeyle tezat teşkil etmektedir. Nevevî "Takrîb"de: "Onun böyle büyük ve çoğunluğu kıymetli fikhî meselelerden oluşan bir nüshası vardır. Bu şekilde Amr ile, dedesini tâbiî Muhammed'e değil de (sahâbî) Abdullah'a hamlederek, muhaddislerin çoğu ihticac etmişlerdir" derken, Süyûtî de "Tedrîb"de buna şunu ilâve eder: "Musannif Nevevî 'Şerhu'l-Mühezzeb' (el-Mecmû) adlı eserinde şöyle demiştir: 'Bu, ehl-i hadisin muhakiklerinin üzerinde ittifak ettiği tercih edilen doğru görüştür. Onlar bu işin ustasıdır ve ilim onlardan alınır".³⁷ Amr'ın rivayetini tenkit edenlerin isimlerinden yukarıda bahsedilmişti. Tedrîb'de sadece İbn Adıyy ve İbn Hibbân'ın eleştirilerinden sözedilir. Bununla birlikte Süyûtî'nin: "el-Alâî (Ebû Saîd Halîl b. Keykeldî – ö. 761/1360) bu nüshayı delil olarak kabul etmenin isabetliliği hakkında müstakil bir cüz' te'lif etmiştir"³⁸ diyerek eserden alıntılar yapmış olması, kendi kanaatinin de Nevevî ile örtüşüğünü göstermektedir.

11. Yazar bundan sonraki cümlesinde: "Ancak Süyûtî de ona (yani Nevevî'nin Takrîb'deki cümlesine) 'şayet senedi sahih olursa' diyerek bir kayıt koymaktadır" der. Süyûtî'nin cümlesinin sonundaki "ileyhi" kelimesinin tercümeye alınmaması bu izahı anlamayı zorlaştırmaktadır. Kastedilen şey; "Amr'a kadar olan senedin sahih olması"dır. Amr'dan önceki ravinin güvenilir olması, mütekaddim muhaddislerden bazıları-

³⁴ Bkz. Buhârî, *Cüz'ü'l-Kırâeti Halfe'l-İmâm (el-Müsemmâ bihi Hayru'l-Kelâm)*, Cem'iyet-i Muhammedî, Bombay ts., s. 5, 6, 15; no. 14, 18, 57. Beyhakî'nin aynı ismi taşıyan eserinde üç ravî yoluyla Buhârî'ye ulaştıktan sonra onun tarîkiyle Amr b. Şuayb'dan naklettiği bir hadis için bkz. Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed, *el-Kırâatü Halfe'l-İmâm*, Beyrut 1405, s. 49, no. 96.

³⁵ İbn Hacer, *Tefhîzü'l-Tefhîz*, VIII/52. Bir başka eserinde İbn Hacer: "Tercih edilen görüşe göre Amr'ın tercemesi kavîdir (şahsiyeti ve rivayetleri açısından sicili sağlamdır); ancak herhangi bir teâruz bulunmadığı takdirde." diyerek muhaddislerin ondan gelen rivayetlere karşı aldıkları genel tavır haber vermektedir. Bkz. *Fethu'l-Bârî*, III/408, no. 1483. İbn Hacer'in bu sözünü Molla Ali el-Kârî (ö. 1014/1605), Amr b. Şuayb'ın hadislerini savunma sadesinde son tespit olarak aktarır. Bkz. Kârî, Ali b. Sultân Muhammed el-Herevî, *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-Fiker*, Beyrut 1415, s. 642.

³⁶ Aslında bu ifadeler de Nevevî'ye değil, Takrîb şerhinde Buhârî'den alıntı yapan Süyûtî'ye aittir.

³⁷ Süyûtî, *Tedrîbü'r-Râvî*, II/226. Nevevî, el-Mecmû'da bir başka yerde de şöyle der: "Önceki fasıllarda da belirttiğim gibi, muhaddislerin cumhûru Amr b. Şuayb'ın babası onun da dedesinden aldığı rivayetle delil getirmeyi doğru/sahih bulmuşlardır". Bkz. *el-Mecmû*, I/502.

³⁸ Süyûtî, *a.g.e.*, a.y. İbn Hacer, el-Alâî'nin, babasından < dedesinden rivâyeti olanlar hakkında (fî ma'rifeti men ravâ an ebîhi an ceddihî) büyük bir cilt kitap te'lif ettiğini, kendisinin de bu kitabı telhîs ettiğini söyler. Bkz. İbn Hacer, *Nühbetü'n-Nazar Şerhu Nuhbeti'l-Fiker*, Beyrut 1989, s. 96-97. Süyûtî'nin sözünü ettiği cüz'ün bu kitaptan bir bölüm olması muhtemeldir. İbn Hacer'in hocası Bülkînî (ö. 805/1402), Amr'ın hadislerini savunmak maksadıyla "Bezlu'n-Nâkidi Ba'da Cehdihî fi'l-ihticâci bi Amr b. Şuayb an Ebîhi an Ceddihî" isimli bir eser te'lif etmiştir. Bkz. Bülkînî, Ömer b. Raslân, *Mehâsinü'l-İstılâh fî Tadmîni'bni's-Salâh*, Beyrut 1999, s. 273.

nın da öne sürdüğü bir şart olup, İbn Hacer bu konuda: "Sözkonusu şart bütün raviler için geçerlidir, Amr'a has bir durum değildir" demektedir.³⁹

12. Bir sonraki paragrafta İbnü'l-Cevzî'nin, İbn Hibbân'ın hatalı ifadelerine karşı "Şuayb'ın, dedesi Abdullah b. Amr'ı gördüğüne" dair Dârekutnî'den aldığı sözleri aktaran yazar (s. 59), daha sonra Ali b. el-Medî'nî'nin de aynı yöndeki sözlerini kaydeder. Ancak ardından: "bu konuda ittifakin olmadığı ve Ali b. el-Medî'nî'nin ifadesinin net bir cevap teşkil etmediği söylenebilir" diyerek zikrettiği delil ile vardığı sonuç arasında nedeni belli olmayan bir uyumsuzluk sergiler. "Mizânü'l-İ'tidâl"de Ali b. el-Medî'nî'nin sözleri matbaa hatâsından olsa gerek tam anlaşlamıyorsa da⁴⁰ Zehebî'nin son noktayı koyan ifadeleri gayet nettir. İbn Adiyî'nin, Amr'ın dedesinden maksadın Muhammed olduğu ve Muhammed'in de sahâbî olmaması nedeniyle bu senedin mürsel sayılacağı yolundaki sözlerine karşılık o, Buhârî'nin "et-Târîhu'l-Kebîr"de Şuayb hakkında söylediklerine aynen iştirak eder ve şöyle der: "Bu boş bir sözdür. Zira Şuayb'ın Abdullah'dan semâi sabittir. Şuayb'ı yetiştiren de odur. Hatta Muhammed babası Abdullah hayattayken vefat edince, Şuayb'ın bakımını dedesi Abdullah'ın üstlendiği söylenmiştir".⁴¹

13. İbn Hibbân'ın Amr b. Şuayb hakkındaki görüşlerinin "Kitâbü'l-Mecrûhîn" adlı eserinden tafsîlatıyla nakledildiği paragraftan özetle şunları öğreniyoruz: "An ceddhî ifadesiyle Abdullah b. Amr kastediliyorsa, Şuayb, Abdullah ile karşılaşmamıştır ve bu durumda haber munkatı'dır. Şayet kastedilen en yakın dedesi olan Muhammed ise; onunla bir sohbeti yoktur⁴² ve bu durumda haber mürsel olur" (s. 59). İbn Hacer, İbn Hibbân'ın bu sözleri için Dârekutnî'nin "bu bir hatâdır" dediğini nakleder⁴³ ki yazar da İbnü'l-Cevzî'nin Dârekutnî'yi tasdik eden ifadelerini bir paragraf önce nakletmiştir. Ayrıca, Abdullah b. Amr'ın meclislerinde torunu Şuayb'ın da bulunduğunu gösteren bir rivayet, İbn Hibbân'ın şüphelerini tümüyle izale edecek güçtedir.⁴⁴ Bundan başka Dârekutnî'nin Sünen'inde Ahmed b. Hanbel ve Buhârî'nin, Şuayb'ın dedesinden semâni kabul ettiklerine dair nakillere yer verilmiştir.⁴⁵ Daha önce İbn Hibbân'ın görüş-

³⁹ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, VIII/52.

⁴⁰ "Fe kâle" ile "Ali b. el-Medî'nî" arasındaki iki noktayı ve "Abdullah b. Amr" ile "Şuayb b. Muhammed" arasındaki vav harfini kaldırmak suretiyle ibareyi okuduğumuzda anlam: "Ali b. el-Medî'nî, Abdullah b. Amr'dan torunu Şuayb b. Muhammed'in hadis dinlediğini söyledi" şeklinde olacaktır.

⁴¹ Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl*, V/321.

⁴² "Lâ suhbete lehû" tabiri "onunla bir sohbeti yoktur" değil, "o (Amr'ın dedesi Muhammed) sahâbî değildir" şeklinde tercüme edilmelidir.

⁴³ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, VIII/53. Ayrıca bkz. Dârekutnî, *Ta'likâtü'd-Dârekutnî ale'l-Mecrûhîn li'bnî Hibbân*, Kahire 1994, s. 168.

⁴⁴ Amr'ın babası Şuayb'ın, dedesi Abdullah'ın emriyle bir adamı Abdullah b. Ömer ve İbn Abbâs'a soru sormak üzere götürdüğünü anlatan bu rivayet için bkz. Dârekutnî, *es-Sünen*, III/50, no. 209. Aynı haberi eserine alan Hâkim Nişapurî, nakilden önce şöyle demektedir: "Bu kitapta, Amr b. Şuayb'ın rivayetlerinin -kendisinden aktaran ravi sika olduğu müddetçe- sahih görülmesi gerektiğine dair bol miktarda delil zikrettim... Şuayb b. Muhammed'in Abdullah b. Amr'dan hadis semâ ettiğini gösteren zâhirî bir delil arıyordum ki, ona da ancak şimdi ulaşabildim". Rivayeti naklettikten sonra da şöyle der: "Bu, ravileri sika ve hâfız olan bir hadistir ve Şuayb b. Muhammed'in dedesi Abdullah b. Amr'dan hadis işittiğinin sihhati hususunda elle tutulmuş gibi kesin delildir". Zehebî de "Telhîs"de Hâkim'in sözünü aynen aktararak ona iştirak eder. Bkz. Hâkim, *el-Müstedrek ale's-Sahîhain*, Beyrut 1990, II/65[74-75], no. 246/2375. Şuayb'ın Abdullah b. Amr ile birlikte Kabe'yi tavaf ettiğini anlatan bir başka hadis için bkz. Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Beyrut 1994, V/93[150], no. 9332.

⁴⁵ Bkz. Dârekutnî, *a.g.e.*, III/50, no. 207; III/51, no. 210. Ali b. el-Medî'nî'nin de Şuayb'ın dedesinden semâni onayladığına dair bir rivayet, İbn Abdilberî'nin kendi tarîkiyle "et-Tekassî" adlı eserinde nakledilmektedir. Bkz. A. M. Şâkir, *Şerhu Süneni't-Tirmizî*, II/143-144.

lerini tenkit sadedinde Zehebî'den aktardığımız değerlendirmeyi de gözönüne aldığımızda (7 no'lu paragraf), Amr b. Şuayb'ın hadislerinin mürsel/munkatı' grubuna sokulamayacağını rahatlıkla söyleyebiliriz.⁴⁶

14. Yazarın bir sonraki paragrafta yer alan sözlerine bakalım: "İbn Teymiyye zayıf hadîsin rey'den daha üstün olduğunu, zayıf hadîsten muradın metrûk anlamında değil, hasen derecesinde sayılması gerektiğine dair görüşü belirtir ve ... bu senedin pek de sahîh olmadığını ima ettiği nakledilmektedir. Süyûtî de bu senedin, sahîh değil, hasenin en üstün seviyesinde olduğunu tekrarlamaktadır" (s. 60). Leknevî (ö. 1304/1887)'nin "er-Raf'u ve't-Tekmîl" isimli eserindeki muhakkik Ebû Ğudde (ö. 1997)'nin bir dipnotundan istifadeyle aktarılan ilk cümle, sözkonusu dipnotta yapılan göndermeye binâen yine aynı müellifin aynı muhakkik tarafından neşredilen bir başka eserine baktığımızda daha iyi anlaşılacaktır. Leknevî'nin "el-Ecvîbetü'l-Fâdile"sinde zayıf hadisleri kabul şartları ile ilgili bir bölümde Ahmed b. Hanbel'in: "Bize göre zayıf hadis, rey'den daha sevimlidir" şeklindeki cümlesi için düşülen dipnotta Ebû Ğudde, İbn Teymiyye'nin "Minhâcü's-Sünne"sinden (Bulak 1321, II/191) şu alıntıyı yapar: "Zayıf hadis rey'den hayırlıdır sözümüzden murad, metrûk olan zayıf hadis değil; Amr b. Şuayb'ın babasından onun da dedesinden rivayet ettiği gibi hasen olan hadistir ki ... bunların hadislerini Tirmizî hasen ya da sahîh görür..."⁴⁷ Dolayısıyla ortada "pek de sahîh olmayan"dan bahsetmeyi gerektirecek bir durum bulunmadığı gibi, Ahmed b. Hanbel ve onun takipçisi İbn Teymiyye'ye göre Amr b. Şuayb'ın nüshasındaki menkûlât, -yazarın bundan sonraki bölümlerde sergileyeceği- ma'kûlâta mukaddemdir.⁴⁸ Süyûtî'den nakledilen ikinci cümle ise Tedrîbü'r-Râvî'de geçmemektedir. Ancak buna yakın bir ifadeyi, daha önce aktardığımız üzere (7 no'lu paragraf) Zehebî'nin cümlelerinde bulmamız mümkündür.

15. Takibeden paragrafta yazar, Amr b. Şuayb tarafında bulunan el-Halîl b. Mürre hakkında İbn Adıyy'in "leyyin", Buhârî'nin ise "fîhi nazar" dediğini "Nasbu'r-Râye"den nakleder (s. 60). Ancak hem aynı sayfada hem de iki sayfa ileride Zeylaî, bu hadisi Amr b. Şuayb'dan Halil b. Mürre < Leys b. Ebî Süleym dışında, bir de Sevvâr b. Dâvud'un rivayet ettiğini, Sevvâr için Yahyâ b. Maîn ve İbn Hibbân'ın "sika" dediklerini zikreder.⁴⁹ Bu durumda iki tarafın birbirini destekleyerek "Amr'a kadar sahîh" isnadla geldiğini kabul etmemiz gerekecektir. Zeylaî'nin tutumu da zaten budur.

⁴⁶ Bundan sonra yazarın: "İbn Hibbân, bazı hadisçilerin aile senediyle gelen rivayetin sahîh olduğunu beyan ettikleri zaman kendisinin bunu araştırdığını, ..." şeklinde başlayıp devam eden cümlesinde (s. 60) önemli tercüme hataları göze çarpmaktadır. İbn Hibbân'ın söylediği şudur: "Şeyhlerimizden biri, 'Amr b. Şuayb, babadan < dededen derken, Abdullah b. Amr'ın ismini açık olarak vermişse o hadis sahihtir' diyordu. Dediğini araştırdım ancak, güvenilir ravilerin Amr'dan naklettikleri rivayetler arasında dedesi Abdullah b. Amr'dan semâ kaydının bulunduğu (yani isminin zikredildiğine) rastlamadım. Bu, Muhammed b. İshak ve bazı ravilerin, dedesinin isminin Abdullah b. Amr olduğu (Muhammed olmadığı) bilinsin diye söyledikleri bir şeydir. Böylelikle bu isim isnada sonradan eklenmiş (idrâc edilmiş)tir". İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed el-Büstî, *Kitâbü'l-Mecrûhîn*, Halep ts., II/73.

⁴⁷ Leknevî, Ebu'l-Hasenât Muhammed, *el-Ecvîbetü'l-Fâdile li'l-Es'ileti'l-Aşrati'l-Kâmile*, Beyrut 1994, s. 47.

⁴⁸ Bundan başka İbn Teymiyye'nin, bir soruya cevap mahiyetindeki şu sözlerini de kaydetmeliyiz: "Eimme-i islâm ve cumhûr-u ulemâ, Amr b. Şuayb'a kadar nakil sahîh olduğu takdirde, onun babasından < dedesinden rivayet ettiği hadislerle ihticac etmişlerdir; Mâlik b. Enes, Süfyân b. Uyeyne, Şâfiî, Ahmed b. Hanbel, İshâk b. Râhûye ve diğerleri gibi... Demişlerdir ki; Nebî (s.a.v.) zamanından kalma el yazısı bir nüsha olması, onu daha güvenilir kılar ve sahîhliğine daha çok delalet eder...". Bkz. *Mecmûu Fetâvâ Şeyhi'l-İslâm Ahmed b. Teymiyye*, Mektebetü't-Takvâ ts., XVIII/8-9.

⁴⁹ Bkz. Zeylaî, *Ebû Muhammed Abdullah, Nasbu'r-Râye li Ehâdîsi'l-Hidâye*, Mısır 1357, I/296, 298.

İkinci rivayeti "Müstedrek"e alan Hâkim, hadisi zikrettikten sonra (hocası Fakîh Ebu'l-Velîd Hassân b. Muhammed'in isnâdıyla) İshâk b. Râhûye'nin Amr b. Şuayb hakkındaki şu sözünü kaydetmektedir: "Amr'ın ravisi sika olursa, o hadis Eyyûb (es-Sahtiyânî)'un Nâfi' (Mevlâ b. Ömer)'den, Nâfi'in de İbn Ömer'den rivâyeti gibidir".⁵⁰ Bu söz, muhaddisler nazarında en sağlam kabul edilen isnadlardan birine yapılmış bir benzetmedir. İshâk'ın Müstedrek'te geçen bu ifâdesini daha sonra İbn Hacer'in, ondan da Süyûtî'nin aldığını görüyoruz.⁵¹ Gerek "Müstedrek"te ve gerekse diğer kaynaklarda konumuz olan hadise ait Amr b. Şuayb tariflerinin hemen hepsinde, ondan bir sonraki ravi Sevvâr b. Dâvud Ebû Hamze es-Sayrafi'dir. Abdullah b. el-Mübârek'in de aralarında bulunduğu bir grup muhaddisin kendisinden hadis aldığı bu zat için Ahmed b. Hanbel: "... Basra'da güvenilen bir şeyhtir. Kendisinden sadece (namaz eğitimi ile ilgili) bu hadis rivayet edilmiştir"⁵² derken, İbn Hibbân onun ismini "Kitâbü's-Sikât"ta kaydeder. Yahyâ b. Maîn'e göre ise Sevvâr "sika" bir râvîdir.⁵³ Muhaddisler arasında şöhret bulmuş olan tek rivayeti bu hadis olduğuna göre, Yahyâ b. Maîn onun için "sika" demekle, aslında çocuğun namaz eğitimi ile ilgili olan hadisin "sahih" olduğunu ifade etmiş olmaktadır. Zehebî'nin de "Telhîs"inde sözkonusu hadis için "sahih" dediğini belirtelim.⁵⁴ Daha önce de işaret ettiğimiz gibi, bizim için burada önemli olan, tek tek raviler hakkında verilen hükümlerden ziyade, belli bir rivayet üzerinde alimlerin hangi kanaate varmış olduğudur. Bu noktada, farklı zaman dilimlerinde yaşamış üç ayrı muhaddisin, aynı hadisin sihhati üzerinde birleşmiş olmaları önem arzeder.

Amr b. Şuayb'la ilgili görüş ve alıntılarını kritik etmeye çalıştığımız bu bölümü bitirirken konuyu toparlamak suretiyle son birkaç noktaya daha temas etmeliyiz. En başta yazarın takdim ettiğinin aksine, Amr b. Şuayb "sika" bir ravidir. Onun ismini "el-Mecrûhîn"e alan İbn Hibbân da bunun farkına vararak: "Amr b. Şuayb hususunda doğru olan, onun Târîhu's-Sikât'a nakledilmesidir..." demiştir.⁵⁵ Zehebî'nin şu sözlerini

⁵⁰ Hâkim, *Müstedrek*, I/197[312]. Hâkim bu sözü, başka vesilelerle de aktarmaktadır. Bkz. I/105[187]; I/500[679]. Aynı değerlendirme daha önce İbn Adıyy tarafından da nakledilmiştir.

⁵¹ *Tedribü'r-Râvî*, I/60. Bu cümle için ayrıca bkz. İbn Adıyy, *el-Kâmil*, V/114; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XXII/72; Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl*, V/319. Ancak sözün kaynağının Horasan'lı muhaddis ve "el-Müsnedü'l-Kebîr" sahibi el-Hasen b. Süfyân en-Nesevî (ö. 303/915) olduğunu sonraki bir kaynaktan öğrenmekteyiz. Bkz. Bülkîni, *Mehâsinü'l-İstılâh*, s. 273.

⁵² Bunun bulabildiğimiz tek istisnâsı, Sevvâr'ın Sâbit el-Bünânî vâsıtasıyla Enes b. Mâlik'den rivâyet ettiği bir hadistir. Bkz. Makdisî, Ebû Abdillâh Muhammed, *el-Ehâdisü'l-Muhtâra*, V/111, no. 1735.

⁵³ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, IV/267-268. Ayrıca Dârekutnî'nin "hadisi i'tibar için yazılır" demekle birlikte, Sevvâr hadisini "Sünen"inde zikrettiğini kaydedelim.

⁵⁴ Muhammed Nâsıruddîn Albânî, namaz eğitimi ile ilgili hadisin tahkikinde İshâk b. Râhûye'nin sözü ile Yahyâ el-Kattân'ın "vâhⁱⁿ" değerlendirmesini yanyana koyarak şöyle der: "Doğru olan ortasıdır. Amr b. Şuayb hasenü'l-hadis'tir. Onun hadisiyle mütekaddim imamlardan bir grup ihticâc etmişlerdir...". Daha sonra Amr'ın ravisi Sevvâr b. Dâvud'un ve diğer tariflerdeki Abdülmelik b. er-Rabî'in de (muhâlefet edilmediği takdirde) "hasenü'l-hadis" olduğunu belirten Albânî hadis hakkında şu hükmü verir: "Abdülmelik'in hadisi, şâhidi olan Amr b. Şuayb rivayetiyle birlikte sihat derecesine yükselir". Bkz. *İrvâü'l-Ğalil fî Tahrici Ehâdisi Menâri's-Sebil*, Beyrut 1985, I/266-267.

⁵⁵ Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl*, V/323; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, VIII/53. İbn Hibbân'ın bu sözü "K. el-Mecrûhîn" in elimizdeki baskılarında mevcut değildir. Zehebî ve İbn Hacer'in işaret ettiği bu ifadeye onun Dârekutnî'ye ulaşan eserinin tahkikli basımında rastlıyoruz. Bkz. *Ta'likâtü'd-Dârekutnî ale'l-Mecrûhîn li'bni Hibbân* (Rivâyetü Ebî Muhammed el-Cevherî, Ebî Mansûr b. Hayrûn, Ebî'l-Fadl b. Ali, Ebî Tâlib es-Sayrafi), Tahkik: Halîl b. Muhammed el-Arabî, s. 167-168. Muhakkik dipnotta şöyle demektedir: "Bu metnin tamamı matbû nüshada eksiktir. Bu, baskıda meydana gelen en kötü iskât ve tashiften biridir ki, araştırmacıyı İbn Hibbân'ın kastetmediği görüşü benimsenek gibi bir hatâya düşürür".

de bir son tahlil olarak takdim edebiliriz: "Amr b. Şuayb ile büyük imamlar ihticac etmiş ve onu genel anlamda tevsîk etmişlerdir. Diğerleri ise onun hakkında biraz tevakuf etmişlerdir. Ancak onu terkeden herhangi birini bilmiyorum".⁵⁶ Aynı müellifin, Amr'ın aile isnadiyla naklettiği hadisler için "hasen" dediğini de hatırlayalım. Zehebî'nin verdiği bu genel hükmü, daha önce Nevevî: "Ebû Dâvud bu hadisi hasen bir isnadla rivayet etmiştir" diyerek vermiştir.⁵⁷

Gerek "Mîzânü'l-İ'tidâl", gerekse "Tehzîbü't-Tehzîb"te yeralan tafsîlatlı bilgilerin bütününden anladığımız göre, Amr b. Şuayb'ın babası vâsıtasıyla dedesinden yaptığı nakiller, dedesinden kalan sahîfeye/kitaba istinâd ettiği; bunların tamamının semâ yoluyla alınıp alınmadığı bilinmediği için "vicâde" hükmündedir ve problemin temel nedeni de budur.⁵⁸

İbn Şâhîn (ö. 385/995), Amr b. Şuayb için "sika" ve "sebt" dedikten ve sahife-den rivayet ettiğini belirttikten sonra, onun babası < dedesi yoluyla naklettiği bütün hadislerin "semâ" olduğunu, Buhârî'nin şeyhi Ahmed b. Salih'den (ö. 248/862) nakleder.⁵⁹ İbn Hacer, hem Ahmed b. Sâlih'in bu sözünü, hem de İbn Hayseme'den naklen Yahyâ b. Maîn'in Amr'ın babasından hadis semâ ettiğini tasdik eden sözlerini kaydettikten sonra şöyle demektedir: "İbn Maîn onun hadislerinin –sadece bir kısmını semâ etmiş olsa bile- sahih olduğuna şehadet edince, geriye kalanların 'vicâde-i sahîha' olması gerekir ki, bu da tahammül yollarından biridir... Ali b. el-Medîni: 'Bize göre Amr b. Şuayb sikadır, kitabı ise sahihtir' demiştir".⁶⁰

İbnü's-Salâh "Usûl"ünde, hadis tahammül yollarının sekizincisi olarak konu başlığı açtığı "vicâde"de, içinde hadisler bulunan ve yazısı sahibine ait olan bir kitabı bulan şahsın, o kitabın sahibiyle hiç karşılaşmamış ya da ondan hiç hadis işitmemişse bunu hangi lafızla rivayet etmesi gerektiğini anlatır. Sonra da şöyle der: "Bu munkatî' ve mürsel grubuna girer. Bununla birlikte ittisâl şüphesi/ihtimali de taşır".⁶¹ Bu durumda, Amr b. Şuayb'ın dedesi ve babasından kendisine tevârüs eden kitabın, İbnü's-Salâh'ın "ittisâl şüphesi" taşıdığını söylediği türden kitaplara göre çok daha güvenilir sayılması gerektiği kanaatindeyiz.⁶² Çünkü orada "bulmak"dan öte "intikal" sözkonusudur.⁶³ Nitekim Ali b. el-Medîni de buna "sahih kitap" diyerek özel bir tanımlama getirmiştir.⁶⁴

⁵⁶ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, V/175.

⁵⁷ Nevevî, *el-Mecmû'*, III/11.

⁵⁸ Yahyâ b. Maîn, Ali b. el-Medîni, Ebû Zür'a er-Râzî, İbn Adıyy gibi alimlerin bu mealdeki sözleri için daha önce adı geçen kaynakların ilgili sahifelerine bakılabilir.

⁵⁹ Bkz. İbn Şâhîn, Ebû Hafs Ömer, *Târîhu Esmâ's-Sikât mimmen Nukile anhümü'l-İlm*, Beyrut 1986, s. 221-222, no. 803.

⁶⁰ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, VIII/54-55.

⁶¹ İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-Hadîs*, s. 178.

⁶² Mâlikî muhaddislerin aksine İmam Şâfiî ve önde gelen ashâbî (icâzetli olsun olmasın) vicâde ile amel etmenin câiz olduğunu, sâhibine âdiyeti konusunda güven duyulduğu takdirde bu tür hadislerle amel etmenin vâcib olduğunu söylemektedirler. Vicâde ile amel hakkında öne sürdükleri delil ise Amr b. Şuayb'ın babası < dedesi yoluyla naklettiği (ve başka tariklerle de desteklenen) bir hadistir. Bkz. Süyûtî, *Tedribü'r-Râvî*, II/60-61.

⁶³ Amr b. Şuayb'ın sahîfesini dededen toruna "icâzetli münâvele", torundan oğluna da "tahdîs min ğayri imlâ" yoluyla intikal etmiş hadis mecmûası olarak görmemiz mümkündür. Bu tâbirler için bkz. Süyûtî, *Tedribü'r-Râvî*, II/9, 43, 51. Abdullah b. Amr'dan torununun oğlu Amr'a kadarki intikal şekline "icâzetli mükâtebe" de diyebiliriz. Hadislerin kitâbet yoluyla (hem de icâzetsiz olarak) alınmasına cevaz veren âlimlerden birinin, daha önce (6 no'lu paragrafta) geçtiği üzere ehl-i hadîsi Amr b. Şuayb'ın kitaplarından sakındıran Eyyûb es-Sahtiyânî olması oldukça ilginçtir. Bkz. *Tedribü'r-Râvî*, II/53. Ancak son tahlilde bu hadislerin "bir bölümünün" semâ yoluyla intikal

AB. ABDÜLMELİK B. ER-RABÎ:

16. Amr b. Şuayb hakkındaki değerlendirmesini; "gerek adâleti gerekse hadîs tahammül ve edası hakkında bu derecede ihtilaf edilen bir râvînin rivayeti acaba ne derece sahih kabul edilebilir." diyerek ve Amr'a yönelik menfî görüşleri onun bütün rivayetlerine teşmil ederek tamamlayan yazar, hadisin Seb're b. Ma'bed el-Cühenî'den gelen ikinci târifinde yer alan ve Seb're'nin torunu olan Abdülmelik b. er-Rabî'i incelemeye almaktadır.

Yazarın naklettiğine göre Yahyâ b. Maîn, İbn Hibbân ve İbnü'l-Kattân Abdülmelik için "zayıf" derken, İclî onun "sika", Zehebî "sadûk" olduğunu söylemekte, Buhârî ve Mizzî ise herhangi bir değerlendirme yapmamaktadır (s. 61). Şu durumda, cerh-ta'dil açısından mutedil bir konumda duran Zehebî'nin sözleri diğerlerine tercih edilebilir. Bu da en azından, Abdülmelik b. er-Rabî' rivayetlerinin itibar için yazılabileceği anlamına gelmektedir ki Nâsiruddîn Albânî'nin onun için "muhâlefet etmediği/edilmediği takdirde hasenü'l-hadîsdir" dediğini daha önce (dn. 54) nakletmiştik.

Abdülmelik b. Er-Rabî'den gelen namaz eğitimi ile ilgili hadis hakkında birkaç önemli hususa işaret etmeliyiz. Birincisi; bu rivayeti eserine alan Hâkim Nişapurî (ö. 405/1014)'nin, hadisin arkasından: "Abdü'l-Melik'in dedelerinden yaptığı nakillerle

→

etmediğini kabul etmek gerekir. Nitekim Sehâvî (ö. 902/1497), İbn Hacer'i kastederek şöyle der: "Şeyhimiz dedi ki: Şuayb dedesinden o hadislerin bir kısmını mutlaka işitmiştir. Diğerleri ise sahîfedir". Bkz. Sehâvî, Ebû Abdillâh Muhammed, *Fethu'l-Muğîs bi Şerhi Elfiyyeti'l-Hadîs li'l-İrâkî*, Dârul-İmâm et-Taberî 1992, IV/190. Bu noktada, İbn Hacer'in "vicâde-i sahîha" tabirini desteklemek amacıyla Abdülfettâh Ebû Ğudde'nin İbn Kayyimi'l-Cevziyye'den aktardığı bazı tespitler oldukça önemlidir. İbnü'l-Kayyim, Hasan-ı Basrî'nin Semûre b. Cündüb'den rivayet ettiği şuf'a hakkına dair bir hadisin sıhhati hakkında şöyle demektedir: "Hasan'ın Semûre'den hadis semâ ettiği doğrudur. Ancak yukarıdaki hadis olsa olsa kitaptan nakledilmiştir. Ümmet, eskiden olduğu gibi şimdi de kitaplarla amel etmeye devam etmektedir. Sahâbe, kitaplarla amel üzerinde müttefikti. Daha sonra halîfeler de aynı şey üzerinde ittifak etmişlerdir. İnsanların ilim konusundaki itimadı ancak kitaplardır. Onlardaki ilimle amel edilmezse şeriat iptal olur. Rasûlullah (s.a.v.) uzak ülkelere ve beldelere mektuplar yazardı. Mektubun kendisine ulaştığı kimse onunla amel ederdi ve 'bu kitaptır' demezdi. Daha sonra halîfeleri de böyle yaptılar ve günümüze kadar da aynı şekilde geldi. Şu halde sünnetleri bu fâsîd ve zayıf şüphe ile reddetmek tamamen sağmaktır. Hâfıza hiyânet eder, kitap ise hiyânet etmez". Bkz. Zebîdî, Muhammed Murtaşâ (ö. 1205/1791), *Bülğatü'l-Erîb fi Mustalahi Âsâri'l-Habîb*, Beyrut 1408, s. 216; Ebû Ğudde'nin tahkik notlarından naklen. Krş. İbn Kayyimi'l-Cevziyye, Ebû Abdillâh Muhammed ed-Dimeşkî, *İ'lâmü'l-Muvakkûin*, Beyrut 1973, II/144. İbn Teymiyye'nin konuyla ilgili sözleri ise daha önce 48 no'lu dipnotta zikredilmişti.

⁶⁴ Ali b. el-Medîni'nin "kitabı sahihtir" diyerek tevsik ettiği bir başka ravi de Şebîb b. Saîd'dir. Bkz. *Tehzîbü't-Tehzîb*, IV/307. Kütüb-i Sitte ravileri içinde kitapları için aynı ifadenin kullanıldığı isimler şunlardır: İbrâhîm b. Süleymân (Yahyâ b. Maîn), I/125; Üsâme b. Zeyd el-Leysî (İbn Hibbân), I/210; İshâk b. Muhammed b. İsmâil (Ebû Hâtîm), I/248; Temîm b. el-Muntasır (Ebû Dâvud), I/514; Hâtîm b. Yûsuf (İbn Kahzâd), II/132; el-Hüseyn b. Ali b. el-Velîd (İclî), II/358; Hammâd b. Üsâme b. Zeyd (Ahmed b. Hanbel), III/3; Saîd b. Seleme b. Ebi'l-Hüsâm (Ebû Seleme et-Tebûzkî), IV/41; Süleymân b. Abdurrahmân (Ya'kûb b. Süfyân), IV/208; Şucâ' b. Mahled el-Fellâs (Ahmed b. Hanbel), IV/312; Sabâh b. Muhârib (Abdurrahmân b. el-Hakem), IV/408; Abdullah b. Amr b. Ebi'l-Haccâc (Ya'kûb b. Şeybe), V/336; Abdullah b. Avn (Osmân b. Ebî Şeybe), V/348; Abdullah b. Lehîa (Ahmed b. Sâlih), V/376; Abdullah b. Nâfi' b. Ebî Nâfi' (Buhârî, Ebû Hâtîm, İbn Hibbân), VI/51; Abdurrahmân b. Ziyâd el-İfrîkî (Ebû Dâvud), VI/175; Abdü'l-Vâhid b. Vâsıl (Ahmed b. Hanbel), VI/440; Muhammed b. Ca'fer el-Hüzelfî el-Ğunder (Vekî b. el-Cerrâh, Yahyâ b. Maîn), IX/98; Muhammed b. Râfi' b. Ebî Zeyd (Müslim), IX/162; Muhammed b. Abdillâh b. ez-Zübeyr (İbn Nümeyr), IX/255; Muhammed b. el-Fadl es-Sedûsî Ârim (Zühli), IX/405; Mâlik b. İsmâil b. Dirhem (Ya'kûb b. Şeybe), X/4; Muallâ b. Hilâl (Vekî'), X/241; Nâfi' b. Ömer el-Mekkî (Ahmed b. Hanbel), X/409; el-Vaddâh b. Abdillâh Ebû Avâne (Affân, Ebû Hâtîm), XI/117; el-Velîd b. Mezyed (Evezâî), XI/151; Yahyâ b. ed-Dureys b. Yesâr (Abdurrahman b. Beşîr), XI/233; Yûnus b. Yezîd b. Ebi'n-Nicâd (Abdullah b. el-Mübârek), XI/450. "Kitabı sahihtir" yerine "sâlihtir" denilen raviler: Hâtîm b. İsmâil (Ahmed b. Hanbel), II/128; Kays b. er-Rabî' el-Esedî (Ya'kûb b. Şeybe), VIII/394; Hemmâm b. Yahyâ b. Dînâr (Yezîd b. Zuray'), XI/69 gibi. "Kitabı Lâ Be'se Bih'dir" denilen ravi: Yahyâ b. Süleym el-Kuraşî (Ya'kûb b. Süfyân), XI/227.

ihiticâc edilmiştir” demiş olmasıdır.⁶⁵ Dolayısıyla Hâkim, ona “sika” diyen İclî (ö. 261/875) ile aynı kanaati taşımaktadır ve hadis için verdiği “Müslim’in şartına göre sahihtir” hükmünü Zehebî de aynen onaylamıştır.⁶⁶ İkincisi ise; yazarın da naklettiği üzere İbn Hacer’in Ebu’l-Hasen b. el-Kattân’dan aktardığı şu sözle ilgilidir: “Adâleti sâbit değildir. Her ne kadar Müslim ondan Sahîh’inde hadis nakletmişse de (no. 1406) kendisiyle ihticac edilmez”.⁶⁷ İbn Hacer’in naklettiği bu söz, Abdülhak İşbîlî’nin (ö. 581/1185) “el-Ahkâmü’l-Vustâ”sını tenkit mahiyetinde İbnü’l-Kattân’ın (ö. 628/1231) kaleme aldığı eserde geçmektedir. Abdülmelik’den gelen sözkonusu hadisi İşbîlî’nin “sahih” kabul etmesi üzerine (el-Ahkâm, I/249) İbnü’l-Kattân önce İbn Maîn’in Abdülmelik hadisleri için söylediği sözü naklederek yukarıda geçtiği üzere kendi kanaatini belirtmekte, sonra da şöyle demektedir: “Hadisin zayıf değil, hasen olması umulur”.⁶⁸

Yazarın “Müstedrek”te Hâkim’in hadis hakkında söylediklerine hiç değinmemesi yanında⁶⁹ dikkatinden kaçan bir diğer husus da; Sebre b. Ma’bed hadisini Câmi’ine/Sünen’ine alan Tirmizî’nin, hadis hakkında “hasenün sahîhun” değerlendirmesini yapması, ve sonra da “Ehl-i ilmin bir kısmı bu hadisle amel etmiştir. Ahmed b. Hanbel ve İshâk b. Râhûye bu görüştedir” demiş olmasıdır.⁷⁰ Hatta Tirmizî’nin ifadeyle bu iki âlim: “Çocuk on yaşından sonra terkettiği namazlarını iade eder.” diyerek namaz zorunluluğu için dövülme yaşını sınır kabul etmektedirler. Tirmizî, “hasen-sahîh” demekle, esâsen “hasen” hükmünde olan bu hadisin destekleyici tariflerle “sahih” mertebesine çıkmış olduğunu belirtir.⁷¹ Yukarıda zikredildiği üzere İbnü’l-Kattân’ın hadis için “hasen” hükmünü vermeyi uygun bulması da Tirmizî ile aynı fikirde bulduklarını gösterir. Yani tek başına “hasen” olan bu hadis, “i’tibâr” neticesinde elde edilen destekleyici diğer “şevâhid”le birlikte değerlendirildiğinde “sahih” sayılmaktadır.⁷² Diğer yandan, Ahmed b. Hanbel’in hadisin fehvâsınca amel ettiğinin belirtilmesiyle, Amr b. Şuayb rivayetleri için genel anlamda şüphelerini ortaya koyan muhaddisin, özelde bu rivayeti sahih kabul ettiğini öğrenmiş oluyoruz.

⁶⁵ Hâkim, *el-Müstedrek*, I/201, 258 [317, 389].

⁶⁶ A.g.e., ay.

⁶⁷ İbn Hacer, *Tehzîbü’l-Tehzîb*, VI/393.

⁶⁸ İbnü’l-Kattân, Ebu’l-Hasen Ali el-Fâsî, *Beyânü’l-Vehmi ve’l-İhâmi’l-Vâkıayni fî Kitâbi’l-Ahkâm*, Riyad 1997, IV/137-138, no. 1578.

⁶⁹ Yazar, tahlilini yapacağı hadisin hadis kaynaklarında geçtiği yerleri kaydettiği bir dipnotta (s. 54, dn. 4) Müstedrek’teki iki ayrı rivayetin yerini göstermiş, ancak az önce naklettiğimiz sözlerin bulunduğu sayfayı (I/201) vermemiştir. Ayrıca I/197’de Hâkim’in Amr b. Şuayb rivayeti için yaptığı ve bizim 15 no’lu paragrafta naklettiğimiz açıklamalara da hiçbir şekilde temas etmemiştir.

⁷⁰ Tirmizî, *es-Sünen*, II/260, no.407. Sahih bir isnâdı olmasa bile bir hadisin, “âlimlerin kabûlü ve ameli” ile sıhhat kazanması ve Tirmizî’nin bu yöndeki sözlerinin “hadis metninin” sahih bir aslı olduğunu gösterdiğine dair bkz. Leknevî, *el-Ecvîbetü’l-Fâdile*, s. 228-238; Ebû Ğudde’nin notları. Tasnif asrının önemli sîmâlarından biri olan Tirmizî’nin hadisin senedi ve metni üzerindeki değerlendirmelerini gördükten sonra, yazarın “... bu rivayetin en azından klasik hadis usûlü kriterlerine göre gerçekten sahîh 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.” (s.55) ve “hemen hemen hiç sorgulanmamış ya da görmezlikten gelinen bir rivayet türüdür.” (s. 78) şeklindeki tariflerini güçsüz bir iddia olarak kabul etmemiz gerekecektir.

⁷¹ Nevevî ise bu tarif için şöyle der: “Sebre hadisi sahihtir. Ebû Dâvud, Tirmizî ve diğerleri bu hadisi sahih senedlerle rivayet etmişlerdir”. Bkz. *el-Mecmû’*, III/11.

⁷² İbnü’l-Kattân’ın eserini tahkik eden Dr. el-Hüseyn Âyet Saîd, hadisin dört farklı sahâbiden rivayet edilen diğer tariklerini verdikten ve hepsi için ayrı ayrı değerlendirme yaptıktan sonra: “Buna göre hadis, sâlih şâhidleriyle birlikte sahih derecesine yükselir” demektedir. Bkz. *Beyânü’l-Vehmi ve’l-İhâmi*, IV/137.

AC. DÂVUD B. EL-MUHABBER:

17. Hadisin üçüncü rivâyeti olan Enes b. Mâlik tarîkinin ravisi Ebû Süleymân Dâvud b. el-Muhabber hakkında münekkid muhaddisler nezdindeki genel kanaat, yazarın da ayrıntılı olarak verdiği gibi (s. 61), "zayıf/metrûk" olduğu yönündedir. Ancak "müfesser/gerekçeli cerh" olarak tanımlayabileceğimiz tek tenkîdin sahibi olan Yahyâ b. Maîn, Dâvud için şunları söyler: "Hadis rivayetiyle maruftur. Hadis yazarken hadis(le iştiğâl) terketti ve sonra mu'tezileden bir grupla arkadaşlık etti. Onlar Dâvud'u bozdular. Dâvud sikadır".⁷³ "Dâvud yalancı değildir. Babası el-Muhabber b. Kahzem'den hadis yazdı(m). Dâvud sika idi. Ancak hadisi ihmal etti ve daha sonra hadis rivayet etti".⁷⁴ İbn Maîn'in değerlendirmelerini esas alacak olursak; el-Hâris b. Ebî Üsâme (ö. 282/895)'nin "Müsned"⁷⁵, Taberânî (ö. 360/971)'nin "el-Mu'cemü'l-Evsat"⁷⁶ ve Dârekutnî (ö. 385/995)'nin "Sünen"inde⁷⁷ nakledilen bu rivayeti, İbn el-Muhabber'in "hadisle iştiğâli terkettiği" ve "bozulduğu" ileri yaşlarında mı, yoksa gençliğinde mi "tahammül" ettiğine dair elde bir bilgi yoktur. Ancak el-Mu'cemü'l-Evsat'taki tarîkde Dâvud b. el-Muhabber, "haddesenâ ebî" diyerek hadisi babasından semâ ettiğini belirtir. Bu da muhtemelen, namaz eğitimi ile ilgili hadisi sika kabul edildiği gençlik yıllarında almış olduğuna bir işarettir. Rivayetin sonunda Taberânî, "bu hadisi Enes b. Mâlik'in torunu Sümâme'den, Dâvud'un babası el-Muhabber b. Kahzem'den başkasının işitmediğini" söyler. Oysa Dârekutnî'nin iki ravi vasıtasıyla, el-Hâris b. Ebî Üsâme'nin ise vasıtasız olarak Dâvud b. el-Muhabber'den aldıkları rivayette, Dâvud ile Sümâme b. Abdullah b. Enes arasında (babası yerine) Abdullah b. el-Müsennâ vardır ki, bu zât Sümâme'nin kardeşinin oğludur. Dolayısıyla sözkonusu rivayetin gerek Enes'den Sümâme ve Abdullah'a, gerekse Muhabber'den Dâvud'a uzanan kısmı ayrı ayrı "çocukların babalarından rivayeti" niteliğini taşımaktadır. Yazarın ilk iki rivayet için yaptığı "aile isnadı" tanımlamasına (s. 57), böylece bir üçüncüyü daha ilave imkânı doğmuştur ki bu durumun "metin tahlilinde" yol gösterici bir rol üstlenebileceğini düşünmekteyiz.

Yazarın; "akla dair uydurma rivayetleri topladığı Kitâbü'l-Akl isimli eserin müellifidir" diyerek tanıtmaya başladığı Dâvud b. el-Muhabber için İbn Adıyy şöyle demektedir: "Dâvud'un aklın faziletleri hakkında tasnif ettiği bir kitabı vardır. Bu kitapta müsned hadisler bulunmaktadır ki, bunların hepsi ya da çoğu mahfuz değildir (münkerdir). Kitâbü'l-Akl dışında Dâvud'un sâlih hadisleri de vardır. Yahyâ b. Maîn'in

⁷³ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, III/199-200. İbn Adıyy, onun (Basra yakınlarındaki) Abadan'da sûflilerle arkadaşlık ettiğini, hasırcılıkla meşgul olduğunu, daha sonra Bağdat'a geldiğini İbn Maîn'den nakleder. Bkz. *el-Kâmil*, III/99. Ukaylî ise, Basra'da hadis işittikten sonra Abadan'a geçtiğini, orada sûflilerle beraber olduktan ve hasır imal işiyile uğraştıktan sonra hadisi unuttuğunu, sonra Bağdat'a geldiğini söyler. Bkz. *ed-Duaî'ü'l-Kebîr*, II/35, no. 458.

⁷⁴ İbn Maîn, *Târîhu İbn Maîn*, IV/388, no. 4920. İbn Hacer'in nakline göre son cümle: "Ancak hadisi ihmal etti ve kendisini ibadete verdi" şeklindedir. Bkz. , *Tehzîbü't-Tehzîb*, III/200. İbnü'l-Cevzî'nin ibaresi de İbn Hacer'le aynı olmakla beraber cümle sonunda: "Yaşlanınca sahîfelerden hadis nakletti ve hata etti" ilavesi bulunmaktadır. Bkz. *Kitâbü'd-Duaî'*, I/268, no. 1168. İbn Adıyy'de ise şöyledir: "İhtiyarladığında ehl-i hadis ona geliyor, o da onlara hadis rivayet ediyordu. Çok hata ve tashîf yapıyordu. Ancak kendisi sika idi". Bkz. *el-Kâmil*, III/99. Bu rivayetlerin varlığına rağmen Albânî'nin Dâvud el-Muhabber için: "Yalancıdır, hadisiyle istiğhâd edilmez, itibara mahal yok! (lâ kerâmetel!)" diyerek kestirip atması şaşırtıcıdır. Bkz. *İrvâü'l-Ğalîl*, I/267.

⁷⁵ Heysemî, Nûruddîn Ali, *Müsnedü'l-Hâris (Zevâidü'l-Heysemî)*, Medîne 1992, I/238, no. 106.

⁷⁶ Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleymân, *el-Mu'cemü'l-Evsat*, Kâhire 1415, IV/256, no. 4129 [V/78-79, no. 4141].

⁷⁷ Dârekutnî, *es-Sünen*, I/231.

dediği gibi, çoğu zaman hatâ ve tashîf yapardı. Yine onun dediği gibi, aslında Dâvud sadûk'tur".⁷⁸

"Sâlih hadisler" ifadesi, sıhhatini tartıştığımız hadis de dahil olmak üzere "Kitâbü'l-Akl" dışında kalan rivayetlerin i'tibâr için yazılabileceğine, hatta bunların "hasen" derecesine ulaşabileceğine işaret etmektedir.

En meşhur üç tarîk üzerindeki tahlîllere ilişkin incelememizi sonlandırmadan önce, son yıllarda hatırı sayılır şekilde tırmanış gösteren ve akademik çevrelerde rağbet bulan bir tenkit şeklinin, Hadis İlmi kriterleri açısından taşıdığı mahzûra da temas etmemiz gerekecektir. Şöyle ki; toplumun her dönem değişen telakkileri doğrultusunda izahında güçlük çekilen ve metninde problem görülen bir hadis rivayeti, hemen isnadı bakımından mercek altına alınmakta, tek tek raviler hakkında "tabakât" kitaplarına bakılmakta, haklarında muhaddislerin "genel" kanaatleri gözden geçirilmekte, bir veya birkaç muhaddisin isnadda yer alan herhangi bir ravi üzerine söylediği cerh ifâdesi, diğer bütün ta'dîl lafızları yok sayılarak öne çıkarılmakta, böylece ihtilafsız ve kesintisiz "ma'mûlün bih" olmuş bir hadis metni bile "klasik usûle uygun" tarzda aceleyle çizilip atılmaktadır. Oysa araştırma teknikleri açısından eksik kaldığı için yanlış sonuçlara ulaşması mukadder olan bu tutum, hadis âlimleri nezdinde genel ifadelerle mecrûh addedilen bir ravinin "rivayeti"nin, karineler mevcut olduğu zaman makbul duruma geçebileceği gerçeğini de gözardı etmektedir. Zira cerh-ta'dîl âlimlerince bazen bir ravinin zayıf kabul edilmesi, sikalarla olan münâsebetlerine bakılarak verilmiş genel bir tanımlamadır ve onun her bir rivayeti için ayrı ayrı geçerli değildir.⁷⁹ "Cerh-ta'dîl İlmi"nin sorumluluğunun bittiği yerde "İlel"in görevi başladığına göre; ilkinin verilerinden hareketle ravinin bütün rivayetlerine aynı hükmü tatbik etmek metodik bir hatâ olsa gerektir. Bir hadisin sened açısından sahih ya da zayıf olup olmadığını tespit için, ravilerin kendi özel şartlarını da hesaba katmak gerekir. Dirâyetü'l-Hadis'in rolü de bu noktada devreye girer.⁸⁰

⁷⁸ İbn Adıyy, *el-Kâmil*, III/100.

⁷⁹ Bu gibi raviler belli bir şeyh, belli bir belde veya belli bir konuda sika olabilirler. Örneğin Ziyâd b. Abdillâh el-Bekkâî (ö. 183/799) genel anlamda zayıf bir ravi iken, Meğâzî sahibi Muhammed b. İshâk (ö. 151/768)'dan rivayette insanların en sağlamıdır. Zira onunla uzun süre beraber olmuş, İbn İshâk kendi kitabını Ziyâd'a iki kez imlâ etmiştir. Bkz. İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, III/375-376; Zehebî, *Mizânü'l-l'idâl*, II/91. Aynı şekilde Hammâd b. Seleme (ö. 167/783) vehim ve hatâsı çok olan bir ravi olsa da, Sâbit b. Eslem el-Bünânî (ö. 127/745)'nin talebeleri arasında ittifakla en mevsûk kimsedir. Bkz. *Tehzîbü't-Tehzîb*, II/3, III/12-16. Şam Hadis Okulu, Mekke, Medîne, Basra ve Küfe gibi meşhur Hadis Okullarından daha düşük mertebede olmakla birlikte, Meğâzî ve Siyer'de diğerlerinin önündedir. Bu konunun ayrıntıları için bkz. Abdülkerim el-Vüreykât, *el-Vehem fi Rivâyâti Muhtelifi'l-Emsâr*, Riyad 2000, s. 71-79.

⁸⁰ Cerh-Ta'dîl ile İlel İlmi'nin birbirinden ayrıldığı hassas noktaya işaret eden Dr. Abdülkerim el-Vüreykât: "iki ilim arasındaki bu açık farka bakınca, tashîh ve tad'îfte yalnızca cerh-ta'dîl ehlinin bir ravinin sika ya da zayıf olduğu yönündeki genel hükümlerini içeren sözlerine itimat ederek bunu ravinin bütün rivayetlerine teşmil edenlerin metodundaki hatâ ortaya çıkıyor. Halbuki bu genel hüküm, ravinin ilmî seviyesini tespit için yapılmış mücerred bir tasniften ibarettir. Münekkitt âlimler bununla, ayrı ayrı bütün rivayetlerine o hükmü vermeyi kastetmezler" demektedir. Bkz. *el-Vehem*, s. 73. Benzer bir ifadeye son zamanlarda yapılmış bir başka çalışmada da rastlamaktayız: "Hadisle uğraşan çoğu kimse, çoğu zaman ravinin durumu ile rivayetinin durumunu birbirine raptetme ve rivayet hakkındaki hükmü ravinin hükmüne bağlama zahmetine girer. Böylelerine göre sika ravinin hadisi ebediyen sahih, sadûk ravinin hadisi sadece hasen, zayıf ravinin hadisi zayıf, kezzâb ravinin hadisi ise topluca mevzûdur". Bkz. Ebû Muâz Tânk b. İvdu'llah b. Muhammed, *el-İrşâdât fi Takvîyeti'l-Ehâdisi bi's-Şevâhidi ve'l-Mütâbeât*, Kahire 1998, s. 78.

Zikredilen sebeplere binâen, çocuğun namaz eğitimi ile ilgili rivayetin farklı tarihlerinde ismi geçen raviler hakkındaki "genel" değerlendirmelerden çok, nakline ortak oldukları bu rivayet üzerindeki muhaddis-fukahânın "özel" tavrını ortaya koymayı daha güven verici buluyoruz. Yukarıda ta'dîl ve tecrîh açısından yaptığımız tespitler arasında yeri geldikçe bu noktaya da temas etmiştik.

Ahmed b. Hanbel ve Tirmizî başta olmak üzere önde gelen muhaddislerin, isnâdını tahlil ettiğimiz hadisi eserlerine alarak muteber addetmelerinin sebepleri arasında, birbirini takviye eden tarîklerin varlığı da sayılmalıdır. Zira hadisleri "i'tibâr" için yazılan ravilerin rivayetleri –ki bunu başlıklarda adı geçen üç raviden herhangi biri için de düşündüğümüzü varsayalım- "mütâbi" ve "şâhid"lerle desteklediği takdirde, genel mülâhazalardan ayrı tutularak sahih sınıfına sokulmaktadır. Konuyla ilgili olarak İbn Hacer el-Askalânî'nin bir tespitini önemli buluyoruz: "Seyyü'l-Hıfz ya da ne rivayet ettiğini bilmeyen muhtelit bir raviye, kendisi gibi veya kendisinden üst seviyede olan bir başka muteber ravi mütâbeat ederse; aynı şekilde hazfedilen ravinin bilinmediği mürsel veya müdelles isnâda mütâbeatta bulunulursa, bunların hadisi lizâtihi olmasa da mütâbi' ve mütâba'ların mecmûu itibariyle artık hasen olur. Zira her birinin tek tek, doğru ve hatâya eşit şekilde ihtimâli vardır. Bunlardan birine muvafık olacak şekilde muteber ravilerden bir rivayet geldiği vakit, işbu iki ihtimalden biri tercih edilir. İşte bu tercih, hadisin mahfûz olduğuna delalet eder ve hadis tevakkuf derecesinden kabul derecesine yükselir. Ancak bununla birlikte hasen lizâtihi rütbesinden de düşük bir konumdadır (yani liğayrihi hasendir). Bazıları bu hadise mutlak olarak hasen demeye çekinmişlerdir"⁸¹ Bir başka vesîleyle de şöyle der: "Bir haber, her biri zayıf olan iki tarîkten geldiğinde, bir tarîk diğerini takviye eder. Tirmizî'nin bu hadise (Beğavî'nin rivâyet ettiği zayıf bir hadis için söylüyor) hasen demesi bu nedenledir."⁸² Namaz eğitimi ile ilgili hadisin, İbn Hacer'in sözünü ettiği hadislerden daha iyi durumda olduğunu; hatta ilk iki tarîkin her biri için hasen ve sahih diyenlerin bulunduğunu dikkate aldığımızda, diğer destekleyici tarîkleri hiç hesaba katmasak bile,⁸³ teknik açıdan hadisin **sihhatinden** şüpheye mahal kalmamaktadır.

⁸¹ İbn Hacer, *Nüzhetü'n-Nazar*, s. 83. İbn Hacer'in talebesi Kâsım b. Kutluboğa (ö. 879/1474) Nuhbetü'l-Fiker'e yazdığı hâşiyede son cümle üzerine şu izahı yapmaktadır: "İyice düşünüldüğünde, bu rivayetin hasen lizâtihi'den bile üstün olması gerekir. Çünkü muteber olan mütâbi'in hadisi zaten hasendir. Buna bir de mütâba' olan hadisin eklendiğini düşünelim...". Nüzhetü'n-Nazar şârihi Molla Ali el-Kârî ise: "İbn Hacer'in bu sözü, diğer mütâbi'lere bakılmadığında doğrudur. Hadisin tek başına liğayrihi hasen olduğuna şüphe yoktur. Ancak hep birlikte ele alındığında hiçkimse, biri hasen lizâtihi diğeri liğayrihi iki tarîkten gelen bu hadisin, tek başına hasen lizâtihi olan muâriz başka bir hadise tercih edileceğinde şüphe etmez" demektedir. Bkz. *Şerhu Şerhi Nuhbetü'l-Fiker*, s. 542. Başka tarîklerle desteklenerek zayıf hadisin hasen, hasen hadisin sahih derecesine yükselmesiyle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Tânevî, *Yeni Usûl-i Hadîs*, s. 75-79.

⁸² İbn Emîri'l-Hâc, *Ecivbetü'l-Hâfız İbn Hacer an Ehâdisi'l-Mesâbîh*, Beyrut 1987, Mesâbîhu's-Sünne içinde, s. 82, 86.

⁸³ Yazanın senedle ilgili tahlillere girmeden önce "Ebû Hüreyre rivayetinin senedinde Muhammed b. el-Hasen el-Avfi isimli kişi cerhe maruz kalmış ve hiç kimse onu tevsik etmemiştir" diyerek değerlendirmeye almadığı tarîk için i'tibâra elverişli olduğunu söylememiz mümkündür. Her ne kadar yazarın ifadesini destekler biçimde Heysemî de Mecmau'z-Zevâid'de (I/294) "Muhammed b. el-Hasen'i tevsik edeni görmedim" diyorsa da, Yahyâ b. Maîn Kûfe'li olan bu ravinin "sika" olduğunu belirtmiş, Zehebî ise: "Zayıf addetmişlerdir, ancak terkedilmemiştir" demiştir. Bkz. İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, IX/118. Bezzâr'ın Müsned'inin elimizdeki eksik baskısında bulamadığımız Ebû Hüreyre rivayeti, Heysemî'nin bir başka eserinde bütünüyle verilmiştir. Orada metnin arkasından Bezzâr'ın: "Hadisin Ebû Hüreyre'den bu isnad dışında rivayet edildiğini bilmiyoruz" dediği kayıtlıdır. Bkz. Heysemî, *Keşfü'l-Estâr an Zevâidi'l-Bezzâr ale'l-Kütübi's-Sitte*, Beyrut 1979, I/172, no. 341. Değerlendirme dışı bırakılan Ebû Râfi' rivayeti ise Bezzâr'ın Müsnedi'nde "Rasûlullah'ın azadlısı Ebû Râfi'in Müsnedi" başlığı altında geçmektedir. Bkz. Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed, *el-Müsned*, Beyrut 1409, IX/329, no. 3885; ayrıca *Keşfü'l-Estâr*, I/173,

B. METİN YÖNÜNDEN

"Konumuzla ilgili hadîsin senedi de sağlam gözükmemekle birlikte, metninin sahîh olabileceği ihtimalini gözönünde bulundurarak, metin yönünden de tahlîl edilmesini ihtiyaten uygun görmekteyiz" (s. 63) diyen yazar, bir paragraf sonra: "Gerçi metnin muhtevasını değerlendirmede varılan sonucun değeri bir bakıma değerlendirilen kendisiyle de alâkalıdır... 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 tahlîlinde de varılacak sonuçlar ve verilecek hükümler içtihadî olmaktan öteye gidememektedir" (s. 64) şeklinde açıklamada bulunarak, metin tahlîli ameliyesinin "göreceli"ğini işin başında kabul etmiş olmaktadır. Ancak biz, "konumuzla ilgili hadisin senedinin sağlamlığından şüphe etmemekle birlikte" metin yönünden yapılacak bir tahlîlin de hadisin sıhhatine olan güveni pekiştireceğine inanıyoruz. Yazarın sened dışında kalan diğer yönlerden yaptığı tahlillerin tümünü bu ana başlık altında ele alacağız.

18. Hz. Peygamber (s.a.v.)'in kendi çocuklarını bizzat cezalandırdığına dair hiç- bir örneğin bulunmamasından hareket eden yazar, Peygamber'in sözü ile fiili arasında çelişki gözüküğünü belirtmektedir (s. 67). Oysa böyle bir çelişkinin varlığından sözdebilmek için, Hz. Peygamber'in kendi çocuklarından birine on yaşından sonra namaz kılmayı emrettiğini, çocuğun bu emre aldırış etmemesine rağmen dövme yoluna gitmediğini gösteren bir rivayetin bulunması gerektiğini düşünüyoruz. Enes b. Mâlik'in "ondan bir defa bile azar işitmediğini" söylemiş olmasından (s. 69), zaman zaman namaz kılmayı yönündeki emirlere itiraz ettiği anlamını çıkarmak mümkün değildir.⁸⁴ Bilakis, Enes'in Hz. Peygamber'in oğlu değil de hizmetçisi olması nedeniyle,

→

no. 342. Aynı başlık altında, Ğassân b. Ubeydillah < Yûsuf b. Nâfi' senediyle toplam beş rivayet zikredilmektedir. Bunların ilkinde (no. 3882), Ğassân b. Ubeydillah er-Râsibî < Yûsuf b. Nâfi' b. Abdillâh b. Nâfi' b. Sâbit b. Abdillâh b. ez-Zübeyr denilerek ilk ravinin nisbesi, ikincinin ise nesebi verilmiştir. Bu bilgi Ğassân'ın kimliğini tam olarak ortaya çıkarmıyorsa da, Yûsuf'un, Nesâî ve İbn Mâce'nin ravisi olan Abdullâh b. Nâfi'in (ö. 216/831) torunu olduğunu göstermektedir. Ğassân'ın Yûsuf gibi bilinmeyen bir ravi olduğunu söyleyen Heysemî (I/294), Bezzâr'ın Müsned'inden naklettiği aynı ravi zincirine sahip bir başka Ebû Râfi' hadisi hakkında "Bezzâr bunu şeyhi Ğassân b. Ubeyd'den rivayet etmiştir. Ğassân'ı İbn Hibbân (Sikât, no. 14843) ve diğerleri onda zayıflık bulunmasına rağmen tevsik etmişlerdir" demektedir. Bkz. *Mecmau'z-Zevâid*, Beyrut 1982, VIII/48. Oysa İbn Hibbân'ın sika kabul ettiği ravi "Ğassân b. Ubeyd el-Mevsilî"dir. Bkz. *es-Sikât*, Dâru'l-Fikr 1975, IX/1, no. 14843. Bezzâr'ın şeyhi ise "Ğassân b. Ubeydillah er-Râsibî"dir. Heysemî'nin ravi isminde tashîfe düşmüş olması muhtemeldir. Ancak İbn Huzeyme, İbn Hibbân ve Tîbî gibi muhaddislere tabi olarak, meşhur bir ravinin (ki burada Basra'lı hadis hâfızı Ahmed b. Amr el-Bezzâr'ın) rivayetiyle "cehâletü'l-ayn" halinin ortadan kalkacağını söyleyebiliriz. Bkz. Emin Âşıkutlu, *Hadiste Ricâl Tenkidi*, İstanbul 1997, s. 126. Her iki raviyi de "meçhûlül-ayn" kabul etsek bile, hadisi i'tibâr için kullanmamızda bir sakınca olmasa gerektir. Bu yöndeki bir açıklama için bkz. Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1992, s. 212. [Yazar Ebû Râfi' rivayetiyle gelen hadisi kaydederken "yollardaki fidanları kesenlerin lanetlenmiş olduğu" şeklinde yanlış bir tercüme vermiştir (s. 65). Kanaatimizce doğrusu; "yollardaki arazi sınırlarını belirleyen işaretleri kaldıranların... -min tühümü'l-ard-" olmalıdır]. Hadîsin, yazar tarafından işaret edilmeyen bir tarîki daha vardır ki, bunun metninde "on iki yaşına geldiğinde dövün" ibaresi yer almaktadır. Makdisî'nin zikrettiği bu rivayetin senedi şöyledir: Abdü'l-Mun'im b. Nuaym < A'meş < Ebû Sâlih < Ebû Hureyre. Bkz. Makdisî, Muhammed b. Tâhir, *Tezkiratü'l-Huffâz (Etrâfu Ehâdisi Kitâbi'l-Mecrûhîn li'bnî Hibbân)*, Riyad 1994, s. 220, no. 529. Ancak Abdü'l-Mün'im'in ittifakla münker bir ravi olması nedeniyle hadis i'tibâra elverişli değildir. Zira Ahmed b. Hanbel'in dediği gibi; "Münker ebediyyen münkerdir". Bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, Riyad 1409, s. 120, no. 281.

⁸⁴ Rivayete göre, Hz. Peygamber Medîne'ye geldiğinde Enes b. Mâlik sekiz yaşındadır. Annesi Ümmü Süleym elinden tutarak onu Hz. Peygamber'e hizmet etmek üzere teslim ettikten sonra, Hz. Peygamber'in Enes'e "Sırrımı sakla ki mü'min olasin!" diyerek verdiği ilk nasihatler arasında: "Evlâdım! Hiç durmadan namaz kılabiliyorsan kı! Zira sen namaz kıldıkça melekler de sana salât ederler" cümlesi de mevcuttur. Aynı rivayetin başında

→

böyle bir itirâzî ve inâdî tavır takınması halinde en fazla Ebû Talha'nın evine geri gönderilmesinin sözkonusu olabileceğini düşünmek daha makuldür.

19. Yazar, hadisin nebevî sünnete uygunluğunu ele aldığı bölümde, kaynaklarda çocuğun namaz kılmaması halinde dövülmesini emir veya tavsiye eden "ikinci bir rivayetin" ve namaz dışında çocuğun dövülebileceğini emreden "sahih" bir hadisin bulunmamasını öne sürerek; "dolayısıyla böyle bir rivayetin şâzlığı ortaya çıkmaktadır" der (s. 68). Oysa bu ifadesiyle, "şâz hadis" in tanım ve tarifine uymayan bir yorumda bulunduğu açıktır. Üstelik aynı sayfadaki 93 no'lu dipnotta zikredilen ve bir adamın, uhdesindeki yetimi kendi çocuğunu dövdüğü kadar dövebilmesine izin veren hadis, zayıf da olsa yazarın görüşü aleyhine delil teşkil etmektedir.⁸⁵

20. Hadisin Hz. Peygamber'in genel sünnetine aykırılığından bahisle onun, "bırakınız çocukları, mükellef çağına girdiği ve bazı dinî emirleri yerine getirmediği ya da getiremediği halde hiç kimseyi azarlamadığını ve tehdit etmediğini" (s. 69) öne süren yazar; bu iddiasını ispat için, Enes b. Mâlik'in Hz. Peygamber (s.a.v.)'den bir defa bile azar işitmemiş olması dışında bir başka delil getirmeye gerek görmemiştir. Mükellefler için azarlama ve tehdîdi bile neredeyse dînî çerçevenin dışında tutan bu görüşün –iyimser bir ifadeyle– maksadı aştığını düşünmekteyiz.⁸⁶ Zira Hz. Peygamber'in, yapılmasına cevaz verdiği veya vahiyle ruhsat tanınan bazı konularda, kendi tabiatı ya da bulunduğu konum itibarıyla aksi yönde davrandığına dair bazı rivayetlerin varlığı, onun yapmadığı/yapmak istemediği her davranışın hukûken de imkansız olduğu anlamına

→

Enes, Hz. Peygamber'in kendisine verdiği sırrın ne olduğunu soran annesine ve Peygamber zevcelerine bunu asla açıklamadığını, ayrıca Hz. Peygamber'in kendisini hiç dövmediğini, kötü söz söylemediğini, azarlamadığını ve kaşlarını çatmadığını haber vermektedir. Bkz. Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali el-Mevsilî, *el-Müsned*, Dimeşk 1984, VI/306-309. Bu metnin diğer varyantlarını ve hadisi "Mezûât"ına alan İbnü'l-Cevzî'ye karşı Süyûtî'nin itirazını birarada görmek için bkz. Süyûtî, *el-Leâli'l-Masnûa fi'l-Ehâdisi'l-Mevdûa*, Beyrut ts., II/378-384.

⁸⁵ İbn Hacer'in "el-Metâlibü'l-Âliye" sini Şihâbüddîn el-Bûsîrî (ö. 840/1436) nin "İthâfü's-Sâdeti'l-Mehera" sının muhtasarındaki değerlendirmelerle birlikte yayına hazırlayan Habîbü'r-Rahmân el-A'zamî, 2538 no'lu hadis için düştüğü dipnotta yazarın da belirttiği üzere, Hz. Peygamber'in müezzini Bilal (b. Rabâh et-Teymî)'den gelen bu rivayetin el-Haccâc b. Ertât nedeniyle zayıf olduğunu Bûsîrî'den nakleder. Haccâc, Ahmed b. Hanbel ve Bezzâr'ın dediği gibi hadis hâfızı bir kimse olmasına rağmen, irsâl-tedlîs yapması ve kibirli davranışları yüzünden kınanmıştır. Bkz. *Tehzîbü'l-Tehzîb*, II/196-199. Ancak Beyhakî "Sünen"inde bir cümle ilavesiyle aynı metni, Kitâbü'l-Vesâyâ'da "Yetimin Te'dîbi" başlığını verdiği babda el-Hasen b. Abdillâh el-Uranî adlı sika bir tâbi'den mürsel olarak, Kitâbü'l-Buyû'da ise Câbir b. Abdillâh'dan mevsûl olarak tahrîc etmektedir. Bkz. *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VI/6, 465 [285], no. 10993-94, 12672. Her biri zayıf olan bu üç târikîn birbirini desteklediğini söyleyebiliriz. Duhâ Sûresi'nin 9. âyeti uyarınca hadis metnini tenkit eden yazarın sözkonusu âyete yüklediği anlam: "Yetîme gelince, sakın onu azarlama" şeklindedir. Oysa "fe lâ takhar" ile nehyedilen, "azarlama"dan ziyade; yetimi tahkir etme, ona zulmederek malına el koyma vs. şeklindeki bir "ezme/aşağılama"dır. Âyetin "te'dîb gâyesiyle azarlama"dan bahsettiğini söylemek mümkün değildir.

⁸⁶ Câmî' ve Sünen türü hadis kaynaklarının "Kitâbü'l-Hudûd" bölümlerine kısaca bir göz gezdirmek bile yazarın verdiği hükmün yanlışlığını ispata yeterlidir. Ancak biz Buhârî ve Ebû Dâvud'un aynı senedle Ebû Hureyre'den rivayet ettikleri şu hadisi, metninde "idribûhu" (dövün onu!) ibaresi geçtiği için örnek olarak verelim: "Allah Rasûlü'ne şarap içmiş bir adam getirilmişti. 'Dövün onu' dedi. Kimimiz eliyle, kimimiz ayağındaki sandalıyla, kimimiz de elbisesiyle vurmak suretiyle adamı dövdük. İş bitince topluluktan biri adama: 'Allah seni rezîl-rûsvâ etsin!' dedi. Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.v.): 'Böyle söylemeyiniz, onun aleyhine şeytana yardım etmeyiniz!' buyurdular". Buhârî, *es-Sahîh*, Hudûd 4, VIII/14; Ebû Dâvud, *es-Sünen*, IV/620, no. 4477; İbn Hibbân, *es-Sahîh*, XIII/37, no. 5730; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II/300. Yazarın "hiç kimseyi azarlamamıştır" sözlerine tam ters bir ifade Ebû Dâvud'da (no. 4478) bulunmaktadır. Rivayete göre, içki içen şahsa dayak atıldıktan sonra Hz. Peygamber: "bekkîtühû (onu azarlayın)" emri vermiştir. Bu iki rivayette döven ve azarlayanın bizzat Hz. Peygamber olmadığından hareketle, dînî emirleri yerine getirmeyenlere karşı "müsâmaha ve hoşgörünün onun umumî uygulaması" olduğundan sözetmek bizce sağlıklı bir yaklaşım tarzı değildir. Enver Şâh el-Keşmîrî (ö. 1934)'nin: "kavlî hadis, fiilî hadisten daha fazla delil olabilir" sözünü bu vesileyle kaydedelim. Bkz. Zaferullah Daudî, *Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, İstanbul 1995, s. 216; Feydu'l-Bârî alâ Sahîhi'l-Buhârî, II/296'dan naklen.

gelmemektedir. Nitekim o, mü'min olduğu halde ganîmette hilekârlık yapan, Hayber Fethi sırasında bir yahudiden az miktarda mücevher çalan, intihâr eden, geriye mal bırakmadan borçlu olarak ölen kimselerin cenâze namazlarını kılmadığı halde, ashâbının kılmaması için emir vermiştir.⁸⁷ Allah'a yaklaşmaya (tekarrub'a) uygun bulmadığı bir çok "mubâh"ı terketmiş olması da Peygamber'in kendine has özelliklerindedir. Bu konuda İbn Hazm'ın şu tespiti önemlidir: "Yaslanarak yemek yemeği, yıkandıktan sonra kurulanmayı, Hz. Âişe ve Fâtımâ'nın kapıları üzerine işlemeli perde asılmasını, yanında dirhem ve dinar olduğu halde bir gece geçirmeyi ve bunlara benzer pek çok şeyi mubah olduğu halde nefsi için iyi görmemiştir... Mûsikîyi de takrîf sünnetle onayladığı halde -kaval sesini duyduğunda kulağını tıkayarak- ondan uzak durmuştur".⁸⁸

Hicretin dokuzuncu yılında Hz. Peygamber ile hanımlarının arasının açılmasına yol açan ve Ahzâb Sûresi'nin 28-29. âyetlerinin inmesine neden olan olayları anlatıldığı rivayetlerde de aydınlatıcı bazı ipuçlarına rastlamaktayız. Söz konusu rivayetlerde, Hz. Peygamber'in bir ay süreyle hanımlarından uzak kalmasından hemen önceki günlerde, Hz. Ebû Bekr ve Hz. Ömer'in, Peygamberden kudretinin üstünde nafaka isteyen kızlarını tokatlamak (boyunlarını dürtmek) için üzerlerine yürüdükleri nakledilmektedir.⁸⁹ İki büyük sahâbînin çocukları için teşebbüs etmekte beis görmemelerine, hatta (Peygamber için düşündüğümüzde) buna Nisâ Sûresi 34. âyetteki "va'dribûhünne" kavliyle ilâhî ruhsat da verilmiş olmasına rağmen Allah Rasûlü'nün, kendi hâne-i saâdetinde "darb"ı bir te'dîb yöntemi olarak kullanmadığına şahit oluyoruz. Bu da kanaatimizce, gerek söz konusu âyette, gerekse konumuz olan hadiste "dövme"nin, "en iyi yol" değil, "en son çâre" olarak tavsiye edildiğine bir işarettir. Şu da unutulmamalıdır ki; ne her âile reisi bir "Peygamber", ne de her çocuk bir "Enes" dir. Bu yüzden, bir toplumun bütününe ilgilendiren eğitim metodları üzerine söz söylerken, o toplumun genel karakter yapısını hesâba katmak, Kur'an ve Sünnet'te karşımıza çıkan ahkâma dair meselelerde de gözü ardı edilmeyişine kıyasla, önemli bir prensip olsa gerektir. Hz. Peygamber sonrası Medîne'de ve diğer İslâm beldelerinde yaşayan halkın namaz eğitimi hususundaki eğilimi Peygamberin emir ve tavsiyeleri ile şekillenmiş, yazarın iddiası⁹⁰ aksine, yaşayan sünnet/gelenek (living tradition) şeklinde değil, sünnete dayalı yaşantı (traditional life) halinde süreklilik kazanmış ve ilgili rivayetler fakihler tarafından asırlar boyu delil olarak kullanılmıştır.⁹¹ Yazarın duyduğu şüphenin doğruluğunu

⁸⁷ Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, Beyrut 1994, I/76-81.

⁸⁸ İbn Hazm, *Risâletün fi'l-Ğinâi'l-Mülhî(Mülehhî) e-Mubâhün hüve em-Mahzûrun*, Beyrut 1987, s. 437; Bayram Akdoğan, *İbn Hazm el-Endülüsî'nin Mûsikî İle İlgili Hadislerle Bakışı*, Dinî Araştırmalar, cilt: 2, sayı: 4, Mayıs-Ağustos 1999, s. 37'den özetlenerek.

⁸⁹ Müslim, *es-Sahîfî*, İstanbul 1992, II/1104, no. 1478; Ebû Ya'lâ, *el-Müsned*, IV/175, no. 2253.

⁹⁰ Yazar: "Acaba İslâm âlimleri veya hadisi anlayan ve şerheden yahut nakledenler, kendilerinin uyguladıkları namazı öğretme metodunu mu hadislettirdiler?" (s. 70) şeklindeki sorusuna, iki sayfa ileride şöyle bir karşılık verir: "Yukarıdaki rivayetlerden anlaşıldığı kadıyla buluş 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 problemdir..." (s. 72). Bu sözler kanaatimizce, fikhî mezhepleri kasıtlı olarak şahsa göre değil şehre göre isimlendiren J. Schacht (ö. 1969)'ın ürettiği ve "amel'i "sünnet" in karşısına koyan "yaşayan sünnet" kavramıyla paralellik arz etmektedir. Schacht'ın bu konudaki dört temel yargısının ve sunduğu delillerin çürüklüğü için bkz. M. Mustafa el-A'zamî, *İslâm Fikhî ve Sünnet - Oryantalist J. Schacht'a Eleştirisi*, (On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence, Riyad 1985'den çev. Mustafa Ertürk), İstanbul 1996, s. 75-90, 121-135.

⁹¹ Usûl ve Furû kitaplarında, konumuz olan hadiste zikri geçen emirlerin bütünü çocukla ilgili birden fazla meselede delil olarak kullanılmış, bu arada darb'in "te'dîb, tehzîb, ta'lîm, temrîn ve ta'zîr" maksadıyla uygulanması gerek-

varsayarak, bu tür yöntemlerin her konuda ötedenberi halk arasında uygulanagelen yaygın ve yanlış bir tutumun hadisleşmiş tezâhürü olduğunu kabul etmiş olsak, bu sefer de Hz. Peygamber'den: "Namaz kılmadıkları için çocukları dövmenin" şeklinde uyarıcı bir ifadenin bu yöntemi reddeden ulemâ marifetiyle niçin hadis formuna soku-larak bize kadar intikal etmediğini sormamız gerekecektir. Şu halde, fukahâ nezdinde böyle bir uygulamanın varlığı ve toplumun pratiğine uygunluğu, sanıldığı aksine, hadisin sıhhatini destekleyen bir göstergedir. Biz eldeki verilere istinaden, te'dîb için dövmenin "yok"luğundan değil, "nihâî"liğinden söz etmenin daha isabetli bir yaklaşım olduğunu düşünüyoruz. Böyle bir yolun son çare olup olmadığına karar verecek olan ise, çocuktaki baskın karakteri en başından beri bilen ve şekillendiren "ebeveyn"den başkası değildir.⁹²

21. Hadis metninde "dövme" anlamını ihsas edecek ön şartın veya "namaz kılmazlarsa" şeklindeki sarfî kaydın lafzen bulunmamasını, darb emrine farklı bir anlamın da yüklenebileceği şeklinde yorumlayan yazar, "fa'dribûhum" kelimesini "onları sıkıştıran" şeklinde tercüme etmeyi daha makul bulmaktadır (s. 72). Birkaç sayfa geride (s. 68) sözkonusu cümleye diğer anlamın nasıl verildiğinin ayrıntılı izahını yapan yazar, burada ise "darabehû ale's-şey' – bir şeyden dolayı dövme" anlamına dair günümüzde yapılan yorum ve tercüme delile dayanmadığını iddia etmektedir. Sonra da kendisinin yüklediği anlamın bir "faraziye"den ibaret olduğunu, bunu sözlük anlamıyla da olsa ispatlayabilecek bir delîle sahip olmadığını söyleyerek, ve nihâyet bu iddiasının geçersizliğini bizzat ortaya koyarak (s. 72, dn. 108) kendi kendini nakzetmektedir. Kendi fikrini kendisinin çürütmesini bir "sesli düşünme" olarak değerlendirmemiz mümkündür. Ancak makalenin temel tezini ispatlamak için, kelimelerin anlamı üzerin-de değişiklik yapmayı bir çıkış yolu görmesi düşündürücüdür.⁹³

Bir dilin yazılı olan ve olmayan kurallarını, en mükemmel biçimde, o dili konuşan ve o dille yazan insanların bildiğini belirtmeye elbette gerek yoktur. Bir edatın belli bir kelimeye ne anlam yüklediği lugatte açıkça belirtilmemişse bile, dinleyen ya da

→

tiği vurgulanmıştır. Farklı mezheplere mensup fukahânın eserleri arasında, te'lif bakımından zamanımıza uzak ve yakın olanlarından birer örnek verelim: [Hanefî]: Cessâs (ö. 370/980), *el-Fusûl fi'l-Usûl*, Kuveyt 1994, II/74; İbn Âbidîn, Muhammed Emin (ö. 1252/1836), *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr fi Şerhi Tenviri'l-Ebsâr*, Beyrut 1386, I/352. [Mâlikî]: Sahnûn, Abdü's-Selâm b. Saîd (ö. 240/854), *el-Müdevenetü'l-Kübrâ*, Beyrut 1994, I/191; Sâvî, Ahmed b. Muhammed el-Halvetî (ö. 1241/1826), *Bülğatü's-Sâlik li Ekrabi'l-Mesâlik (ilâ Mezhebi'l-İmâm Mâlik li Ebi'l-Berekât Ahmed ed-Derdîr)*, Dâru'l-Meârif, Mısır ts., I/263-264. [Şâfiî]: Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed (ö. 505/1111), *el-Mustasfâ fi İlmi'l-Usûl*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut ts., s. 67; Remlî, Muhammed b. Ahmed b. Hamze Şemsüddîn (ö. 1004/1596), *Nihâyetü'l-Muhtâc ilâ Şerhi Elfâzi'l-Minhâc*, Beyrut 1984, I/391. [Hanbelî]: İbn Teymiyye, Takiyyüddîn Ahmed (ö. 728/1328), *el-Fetâvâ'l-Kübrâ*, Beyrut 1988, II/8, 32; Ruhaybânî, Mustafa b. Sa'd b. Abde (ö. 1243/1827), *Metâlibü Üli'Nühâ fi Şerhi Çâyeti'l-Muntehâ*, el-Mektebü'l-İslâmî, I/278. [Zeydî]: el-Mehdî li Dînillâh, Ahmed b. Yahyâ el-Murtazâ (ö. 840/1436), *el-Bahru'z-Zehhâr el-Câmi li Mezâhibi Ulemâi'l-Emsâr*, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, II/54, 152; San'ânî, Muhammed b. İsmail (ö. 1182/1768), *Sübülü's-Selâm Şerhu Bülâğı'l-Merâm*, Kahire 1979, II/332. Bu konuda ayrıca bkz. *el-Mevsûatü'l-Fikhiyye*, Vizâratü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, Kuveyt 1992, XXVII/58-59.

⁹² Hâdiseyi böyle bir bakış açısıyla tahlil etmez de bu uygulamanın "sonradan" ortaya çıkmışlığına ve rivayetin sahteliğine inanacak olursak, aynı şeyi bir şekilde "va'dribûhunne" âyeti için de düşünebilmek mazur sayılacaktır. Bu emir, bir Kur'an âyeti değil de birkaç ravinin naklettiği bir hadis metni olsaydı, şüphesiz o da kolayca tenkid edilerek evrensel ilkelere aykırı ve yanlış din anlayışına götüren rivayetler arasında yerini alacaktı. Bu tür bir ihtimal bile, herbiri ondört asırdır müslümanlarca amel edilegelen menkûl metinden ibaret olan "hadis" in tenkid edilebilirliği ile "âyetin" tenkid edilemezliği arasında cılız bir çizginin varlığını vehmettirecektir.

⁹³ Benzer şekilde kimi Kur'an âyetlerinde problem çıkaracağı düşünülen kelimelerin çevirisi için de bazı mütercimler tarafından aynı metoda başvurulması, son yıllarda sıkça karşılaştığımız bir manzaradır. Bu yönleme, ibâreyi kendi fikrine boyun eğdirme (tatvû'l-ma'nâ) de denilebilir.

okuyan kimsenin cümlelerin gelişinden ve söyleniş şeklinden (kontekstten) o edatın anlam bütünlüğüne yaptığı etkiyi çıkarması; aynı şekilde zamirlerin merciini tespit etmesi zor bir iş değildir. Konumuz olan hadisin tartışmaya açılmak istenen kısmına, asırlar boyu gerek kitâbiyât gerekse fiiliyâta bir tek anlamın yüklendiği ise şüphe götürmez bir gerçektir. Kaldı ki, yazarın kadîm kullanımdan İbn Ömer'e ait bir örnek sunmuş olması da (dn. 108) klasik anlamın/anlayışın doğruluğunu ispata kâfîdir. Ancak buna şu iki örneği de ekleyebiliriz:

Şâfiî fakih Ebû İshâk eş-Şirâzî (ö. 476/1083) "el-Mühezzeb"de, çocuğa namazın ne zaman emredileceğini belirtirken: "Fe innehû yü'meru bi fi'lihâ li seb'in, ve yudrabu alâ terkîhâ li aşrin" (yedi yaşında namaz kılması emredilir, on yaşında ise terketmesi nedeniyle dövülür) diyerek harf-i cer ile zamîr-i muttasıl arasına mahzûf bir masdar takdir etmekte ve cümleyi daha anlaşılır kılmaktadır.⁹⁴ Onun eserini şerheden Nevevî (ö. 676/1277) ise, "ve yudrabâni alâ terkîhâ izâ beleğâ aşra sinîn" (erkek ve kız çocuk on yaşına geldiklerinde namazı terketmeleri nedeniyle dövülürler) der.⁹⁵

Mâlikî fukahâsından Ebû Bekr İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148), Tirmizî'nin Sünen'indeki "Hizmetçinizi döverken Allah'ın adını anar (ona sığınır)sa, elinizi çekin" hadisinin⁹⁶ şerhinde şöyle bir cümle sarfeder: "Ve'l-yezkur lehû izâ darabehû mâ darabehû aleyhi, ve in lem ya'rifhû inne hâzâ cezâühû" (döveceği zaman ona kendisini ne için/neden ötürü dövdüğünü söylesin. Anlamazsa eğer, işte cezası budur).⁹⁷ Gerek Şirâzî'nin gerekse İbnü'l-Arabî'nin, biyografik eserlerde "fesâhat ve belâğat"leri nedeniyle övgüye mazhar bulunan iki âlim olduklarını ayrıca belirtelim.⁹⁸

22. Makâlesinin son bölümünde, hadisin Psikoloji ve Modern Din Eğitimi'nin verileri açısından bir tahlilini yapan yazar, özellikle Atalay Türkoğlu'nun "Çocuk Ruh Sağlığı" (Ankara 1983) isimli kitabından aktardığı pasajlarla metne yönelik menfî kanaatini güçlendirmeye çalışmaktadır. Adı geçen eserdeki cümleler özetle şöyledir: "Etkisi kısa süren bir yıldırma yöntemi olan dayak cezasının eğitim ve öğretim aşamasında pekçok olumsuz yönleri vardır. Çocukta heyecansal gerginlik, aşırı kaygı ve nörotik eğilimler meydana getirir; kişiliğini ezer, kendine güvenini yok eder, yalana ve ikiyüzlülüğe sevkeder, psikolojik bozukluklara sebep olur, kaçamak yapmak ve boşluklardan yararlanmak eğilimi doğurur" (s. 76-77). Mehmet Emin Ay ise benzer fikirleri şöyle dile getirmektedir: "Dayak cezasıyla yaptırılan bir din eğitimi-öğretimi, bu baskının kalktığı yıllar olan ergenlik öncesi ve ergenlik yıllarında, çocuğun ibadetleri terkederek, dinî değerlere sırt çeviren biri olmasına sebep olabilir... 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".⁹⁹ Ancak aynı yazarın, namaz eğitimiyle ilgili hadis sözkonusu olduğunda; "Gereği gibi yerine getirilen eğitim-öğretim faaliyetlerinden sonra çocuk namaz kılmamakta direniyorsa ve başvurulan manevî cezaların da fayda vermediği görülüyorsa, artık bu durumda cezaî bir müeyyide olan dayağa, çocuğun psikolojik durumu gözönüne alınarak ve çeşitli sınırlar dahilinde başvurulabilir... Kanaatimizce bu hadis, namazın İslâm

⁹⁴ Şirâzî, Ebû İshâk İbrâhim b. Ali b. Yûsuf, *el-Mühezzeb*, Beyrut ts., I/51.

⁹⁵ Nevevî, *el-Mecmû'*, III/11.

⁹⁶ Tirmizî, *es-Sünen*, IV/337, no. 1950; Ebû Ya'lâ, *el-Müsned*, II/331, no. 1070.

⁹⁷ İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh el-Endelüsî, *Ârdatü'l-Afvezi bi Şerhi Sahîhi't-Tirmizî*, Mektebetü'l-Meârif ts., VIII/1130.

⁹⁸ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XVIII/453, XX/199.

⁹⁹ Mehmet Emin Ay, *Din Eğitimi Mükâfat ve Ceza*, İzmir 1994, s. 185.

dinindeki önemini belirlemesi bakımından eğitim amacıyla çocuğun dövülebileceğine izin verilen tek hadistir... Bu hadiste bile yaş noktaları pedagojik tesbitlerle tam bir uyum içindedir. Burada, dinin temeli olan namaz ibadetini çocuğa kazandırmak için gerektiğinde onların belli şartlara uyarak dövülebileceğine izin verilmektedir"¹⁰⁰ demesi, genel anlamda "eğitimde ceza", özelde ise "namaz için darb"ı tamamen yok saymanın hatâsına işaret eder.¹⁰¹ Modern eğitim araştırmalarının ulaştığı genel sonuçların her yer ve zaman için mutlak doğruluğundan/değişmezliğinden söz etmenin mümkün olmayacağı kabul edilmesi gereken bir husustur. Zira sosyal/beşerî bilimler, tabiat bilimleri gibi kesin denklemler ve belli sebep-sonuç ilişkileri içine (hiç değilse ayrıntılarda) sıkıştırılamazlar. Aynı esnekliğe binâen yazar da Yörükoğlu ve Ay'ın çalışmalarındaki görüşleri aktarmadan önce "çoğunluğuna bizim de katıldığımız..." diyerek, katılmadığı kısımların varlığını imâ etmiştir.¹⁰²

¹⁰⁰ *A.g.e.*, s. 77. Makale yazarı bu cümlelerle ilgili olarak: "Bu hadîsin sened veya senedlerinin sahih olamayabileceği/olmadığı kaynaklarda belirtilseydi, acaba bu hadîsin metninin pedagojik tespitlerle uyum içerisinde olduğu yine söylenecek miydi?..." değerlendirmesini yapmaktadır. Oysa aynı soruyu zayıf/mevzû olduğu halde din eğitiminde kullanılmakta olan çok sayıda hadis için de sormamız mümkündür. Bu noktada her nedense "metin tenkidi" olgusu, sadece tek yönlü çalıştırılmaktadır. Ancak yine de bir metnin otantikliği ya da apokrifliği, zaman, mekan ve telakkilerin değişimine endekslı olmamalıdır. Aksine değişim/farklılık, otantikliği ispatlanmış (isnadı sahih) bir metnin anlaşılma ve uygulanma safhasında sözkonusu olabilir.

¹⁰¹ İslâm eğitim sisteminde "ceza"nın yeri hakkında bkz. Bayraktar Bayraklı, *İslâm'da Eğitim*, İstanbul 1989, s.169-175.

¹⁰² İngiliz ahlâk filozofu John Locke (ö. 1704), eğitimde sert cezaların pek az fayda sağlayacağını, buna karşılık çok kötü sonuçlar vereceğini savunmakla birlikte şöyle demiştir: "Kabul etmek lazımdır ki, her çeşit karaktere sahip çocuklarla karşılaşmak mümkündür; bazıları ile başka türlü başa çıkılmaz". Bkz. M. Emin Ay, *a.g.e.*, s. 40; J. Leif - G. Rustin'in "Genel Pedagoji" adlı eserinden naklen. Bu sözler, "Bir kimsenin çocuğunu terbiye etmesi, bir sâ' (yiyecek) tasadduk etmesinden hayırlıdır" mealindeki zayıf hadisi şerheden Münâvî (ö. 1031/1621)'nin söyledikleriyle paralellik arzeder: "Mev'iza, vaîd, tehdîd, darb, habs, atıyye, nevâl (hediye)... te'dîb çeşitlerindedir. Temiz ve asil bir nefsi eğitmek, kötü ve alçak bir nefsi eğitmekle bir değildir". Bkz. Münâvî, Abdü'r-Raûf b. Ali, *Feydu'l-Kadir Şerhu'l-Câmi's-Sağîr*, Mısır 1356, V/257. Ancak Münâvî'den de dört asır önce, İbn Miskeveyh (ö. 421/1030) ve Gazzâlî (ö. 505/1111)'nin fikirlerinden etkilendiği bilinen bir diğer eğitimci İbnü'l-Hâc el-Abderî (ö. 737/1336): "Ceza çocuğa göre değişir. Birine sadece bir kaş çatma, diğerine azar, bir üçüncüsüne ise dayak gerekir. Ancak on yaşın aşığındaki bir çocuk dövülmemelidir" demektedir. Bkz. M. Emin Ay, *a.g.e.*, s. 92. XIX. yüzyılda gerçekleşen "Çağdaş Eğitim Reformu"na yön veren "Çocuktan Hareket Akımı"nın XX. yüzyıldaki ilk temsilcilerinden olan Ellen Key (ö. 1926), "ilk üç yaşta bedenî cezalara az miktarda yer verilebileceğini" öne sürerken (krş. *a.g.e.*, s. 45), ondört asır önce Hz. Peygamber: "Lâ tadrîbû evlâdekümü'l-etfâl" (7-8 yaşlarına ulaşmamış gayr-ı mümeyyiz çocuklarınızı -ağladıkları için- dövmeyiniz) buyurarak daha insafli bir metodu tavsiye etmişti. Bkz. Deylemî, *el-Firdavs bi Me'sûri'l-Hitâb*, V/53, no. 7436. Yakın anlamlı bir başka hadis için bkz. Süyûtî, *el-Leâli'l-Masnûa*, 1/98. Dolayısıyla modern eğitimcilerin öngördükleri yöntemlerden yola çıkarak, İslâmî terbiye ölçülerini belirleyen hadisleri tenkit etmek her zaman doğru sonuçlar vermeyebilir. Nitekim Prof. Dr. M. Osman Necâtî, "el-Hadîsü'n-Nebeviyye ve İlmü'n-Nefs" adlı eserinde, "geç çocukluk çağı" denilen 9-12 yaşlar arasındaki bir çocuğun ahlâkî ve dînî ölçülere karşı çıkarak sapma eğilimi göstermesi halinde şiddetli olmayacak ve ceza verene karşı benliğine nefret tohumu ekmeyecek ölçüde dövmenin faydasından bahsettikten ve İbn Sînâ'nın "Kitâbü's-Siyâse"sinden bu yönde sözler aktardıktan sonra şöyle demektedir: "Çağdaş eğitimciler cezalandırma konusunda farklı düşünmektedirler. Bir kısmı, bazı durumlarda cezalandırmanın çocuğun eğitiminde yararlı olacağını söylerken; bir kısmı, çoğunlukla çocuğun kimliğinin oluşmasına zarar vereceği kaygısıyla cezalandırmaya karşı çıktılar. Birçok aile, özellikle batı ülkelerinde, çocuğun terbiyesinde cezalandırmayı kullanmaya karşı çıkan görüşü benimsediler. Ancak eğitimciler, gençler arasında umursamazlık, sorumsuzluk, sapıklık eğiliminin arttığına gördüler ve bu yüzden ceza kullanılmayı savunan bazıları önceki görüşlerini gözden geçirdiler. Bazı durumlarda cezalandırmanın, sevgi, şefkat ve anlayışa doymuş bir ailede, usûlüne uygun verildiğinde yararlı olduğuna ikna olmaya başladılar. Böylece çağdaş eğitimciler, daha önceden İslâmın ortaya koymuş olduğu, biraz önce Rasûl (s.a.v.)'in hadisinde geçtiği gibi... ilk müslüman terbiyecilerin uyguladığı İslâm prensiplerine dönmeye başladılar". Bkz. *Hadis ve Psikoloji* (çev. Mustafa Işık), Ankara 2000, s. 241-243.

Bundan önce de belirttiğimiz gibi, darba başvurmak arzu edilen ve hedeflenen bir yöntem olmayıp, aksine bunun; hoşgörü, teşvik ve mükâfatın fayda vermediği hallerde uygulanan "manevî/tabîî ceza" şekillerinden sonraya bırakılması ve başvur-mamak için elden gelen gayretin gösterilmesi elbette daha uygundur. Ancak çaresiz kalan anne-babanın, çocuklarına karşı makul ölçüde bir darbu "son koz" olarak kul-lanmalarını faydasız görerek bu hakkı ellerinden almak ve buradan hareketle hadisin sıhhatine gölge düşürmek mutedil bir yaklaşım olmasa gerekir. Öyle sanıyoruz ki psikolog ve pedagogların, taşıdığı risk ve zararı sebep göstererek reddettikleri şey, çocukları ile ilişkilerini tamamen "dayak" üzerine kurmuş ailelerin içine düştükleri metodik yanlıştır. Hatta "dayaktan da beter" diyebileceğimiz, tehdit ve hakaret dolu söz ve bakışların, haftalarca süren küskünlük, kızgınlık, sevgisizlik ve ilgisizlik dolu süreçlerin, çocuğun psikolojik yapısı üzerinde kalıcı yansımaları neden olacağını söy-lemek için pedagojik formasyon sahibi olmamıza da gerek yoktur. Ancak dayakçı bir eğitim tarzını daha başından asla tasvip etmediğini bildiğimiz Hz. Peygamber'in "özel ruhsatına" konu olan bu durum, kanaatimizce bu tür davranışları âdet edinmemiş aile reisleri içindir ve uygulanması halinde zarar değil fayda getireceği umuluyorsa denen-melidir.¹⁰³ Dolayısıyla karar, ebeveynin takdirine bırakılmıştır. Her halükârda bu takdir, "Hâfizû alâ evlâdiküm fi's-salâti" (Namaz konusunda çocuklarınızın üzerine titreyi-niz)¹⁰⁴ hadisi gereğince, lüzum eden tedbîrin alınması yönünde kullanılmalıdır.

Bu noktada, daha önce 17 no'lu paragrafta da işaret ettiğimiz üzere, rivayetin en sağlam üç tarifininin, üç ayrı sahâbînin çocukları ve torunları yoluyla nakledilmiş bir "aile hadîsi" olduğunu hatırlamamız gerekiyor. Hz. Peygamber'in, ergenliğe yaklaştığı halde namaz kılmamakta ısrar eden çocukların eğitimi için darbtan sözetmeye gerek duyduğu cümleleri, halka açık ve geniş katımlı sohbetler yerine; özellikle Abdullah, Enes ve Sebre (r.anhüm) gibi yakın çevresindeki birkaç sahâbîyi tercih ederek (ya da onların sorularına cevap mahiyetinde) söylediğini düşünmemize bir engel yoktur. Farklı anlayış seviyesine sahip kitleler için "ıdrîbû" emri, darb'ın tokat'tan kırbaça kadar değişebilen ve kesin ölçüsü belirtilmemiş bir ceza şekli olması hasebiyle, mak-sadı aşan anlamlar ifade edebilirdi.¹⁰⁵ Bu nedenle hadisin, önce Hz. Peygamber'in

¹⁰³ Nitekim Mâlikî fakihlerden Ebu'l-Berekât ed-Derdîr "Ekrabü'l-Mesâlik" adlı eserinde: "Darbin yeri, fayda vereceği umulduğu zamandır. Aksi halde buna başvurulmaz" demektedir. Bkz. Sâvî, *Bülğatü's-Sâlik li Ekrabi'l-Mesâlik*, I/263-264. Bu görüşün Mâlikî mezhebinin genel kanaati olduğuna dair bkz. *el-Mevsûatü'l-Fıkhiyye*, XXVII/59. Mâlikîler namaz emrini diğer üç mezhebin hilâfına "nedb"e hamlelerken, değnek ve kamçı gibi sert cisimlerle vurmayı reddeden Hanefî (ve Hanbelî)lerin aksine, çıplak elle olmadan da vurulabileceğini, üstelik bunu "uç"le sınırlandırmamayı savunurlar. Bkz. *a.g.e.*, ay. Te'dîb için darbtan üç kereyi aşmamak, Hz. Peygamber'in ashâb-ı suffe'den muallim Mirdâs b. Mâlik el-Eslemî'ye verdiği nasihatın yanısıra, Amr b. Şuayb'ın babası < dedesi kanalıyla rivayet ettiği şu hadise dayanır: "Allah Rasûlü müeddibin üç darbeden fazla vurmasını yasakladı". Ancak Amr b. Şuayb'dan sonra isnadda ismi geçen Ömer b. Mûsâ b. Vecîh ittifakla "münker" bir ravidir. Bkz. İbn Adıyy, *el-Kâmil*, V/12, no. 1187. Hanbelî fakih İbn Abde er-Ruhaybânî ise, Süyûtî'den naklen İbn Süreyc'in, Cibrîl (a.s.)'in vahyin başlangıcında Hz. Peygamber'i üçten fazla sıklamış olmasına binâen "üçten fazla vurulmaz" dediğini zikreder. Bkz. *Metâlibü' Üli'Nühâ fi Şerhi Çâyeti'l-Müntehâ*, I/278. Darb esnasında yüze vurmamak, Hz. Pey-gamber'in tavsiyeleri doğrultusunda –yaşça büyük insanlar için bile- genel kabul görmüş bir husustur. Bkz. Buharî, *es-Sahîh*, Itk 20, III/125-126. Hanefî ve Hanbelîler, namazı emretmek ve terki halinde darbetmenin vücûbu için başlangıç sınırını sekiz ve onbirinci yaşların başı olarak tayin ederler. Bkz. İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, I/352; *el-Mevsûatü'l-Fıkhiyye*, XXVII/59. Mâlikîler ise aynı konuda yedi ile onuncu yaşın başlangıcını sınır kabul ederler.

¹⁰⁴ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, III/119 [84], no. 5094-5096; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, IX/236, no. 9155.

¹⁰⁵ Nitekim Mâlikî fakih Eşheb b. Abdilaziz el-Kaysî (ö. 204/819), Medîne fukahâsı nezdindeki "amel-i naklî"yi gösterir biçimde, hocası İmam Mâlik'in şöyle dediğini nakleder: "İnsanların çoğunun vurduğu ve bunda da haddi aştığı gibi vurulmaz (yani ancak hafifçe vurulabilir)". Bkz. Ruaynî, Ebû Abdillâh Muhammed Hattâb (ö.

itidal ve insaflarından şüphe etmediği genç ashâbına söylendiğini, onlardan da çocuklarına (jest, mimik ve ses tonunun taklidiyle birlikte) en sağlıklı anlatım biçimiyle nakledildiğini söyleyebiliriz.¹⁰⁶ Kaynaktan uzaklaştıkça hadislerin söyleniş esnasında sahip oldukları bazı nüansları yitirmeleri, metin üzerinde ihtilafa neden olan unsurlardan biridir. Bu yüzden metinle ilgili problemlerin çözümünde "karine" (destekleyici/açıklayıcı ipucu) arayışı kaçınılmazdır. Ancak ihtilafsız kabul edilebilecek bir konu varsa, o da; belli şartları taşıyan "aile hadisleri"nin isnad ve metinleri açısından "âlî" derecede kıymet ifade ettikleridir.¹⁰⁷

→

954/1547), *Mevâhibü'l-Celil fi Şerhi Muhtasari Halil*, Beyrut 1398, I/412. Bu sözler, Medine'deki genel yönelim ile Hz. Peygamber'in özel tavsiyesi arasındaki uygulama farkını göstermesi bakımından önemlidir.

¹⁰⁶ Yazanın s. 68-69'daki 93 no'lu dipnotta işaret ettiği üzere, Ümmü Eymen'in ifadesiyle Hz. Peygamber'in "ehli beytinden bazılarına" yaptığı tavsiyeleri arasında geçen: "Ve lâ terfa' anhüm asâke edeben! - Aile halkından te'dîb için sopayı refetme (yani göremeyecekleri yere koyma)!" (Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V/238; Abd b. Humeyd, *el-Müsned*, no. 1594) hadisi, muhtevası bakımından günümüzdeki bazı eğitim uygulamalarına uygunluk arzeder. Örneğin Amerika'nın bazı eyaletlerindeki okullarda, öğrencilerin görebileceği bir yerde sopa ve cetvel bulundurma geleneği sürdürülmektedir. Bkz. M. Emin Ay, *a.g.e.*, s. 73, dn. 191; Atalay Yörükoğlu'nun "Değişen Toplumda Aile ve Çocuk" adlı kitabının 132. sayfasından naklen. Dikkat çekmek istediğimiz nokta, yazanın da belirttiği gibi, bu vasiyetin Hz. Peygamber'in yakınındaki ashâba yapılmış olmasıdır. (Pekçok kaynakta Ümmü Eymen dışında, Hz. Peygamber'in azatlısı Ümeyme, Ubâde b. es-Sâmit, Ebû Zerr, Sevbân ve Ebu'd-Derdâ'dan da nakledilen bu hadis, sadece Buhârî'nin bir eserinde "Ve lâ terfa' asâke alâ ehlike" lafzıyla rivayet edilmiştir. Bkz. Buhârî, *el-Edebü'l-Müfred*, no. 18. Emri açıklar mahiyette cümle sonunda zikri geçen "edeben" kelimesi ise yalnızca Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde bulunmaktadır. İbn Hacer, birden fazla "şâhid" nedeniyle hadisin hasen derecesinde olduğunu söyler. Bkz. *el-Emâli'l-Mutlaka*, Beyrut 1416, s. 73-75). Hz. Peygamber'in kadınların dövülmesini önce yasaklayıp sonra bu yasağı kaldırması üzerine, hâne-i saâdete bir gecede yetmiş kadın sahâbî dayak yedikleri için şikayete gelmiş; aşırına kaçıldığını gören Hz. Peygamber bu sefer: "Bu döven şahıslar en hayırlılarınız olamaz" buyurmak zorunda kalmıştı. Bkz. Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VII/496 [304].

¹⁰⁷ İbnü's-Salâh, iki ravi vasıtasıyla Ebu'l-Kâsım Mansûr b. Muhammed el-Alevî'nin şöyle dediğini nakleder: "İsnâdın bir kısmı avâli (kaynağa yakın), bir kısmı ise meâlî (iftihar vesilesi)dir. Bir kimsenin bana babam dedemden haber verdi demesi meâlî'dendir". Bkz. *Ulâmü'l-Hadis*, s. 317; Sehâvî, *Fethu'l-Muğis*, IV/187; Ensârî, Ebû Zekeriyâ Muhammed, *Fethu'l-Bâkî bi Şerhi Elfiyyeti'l-İrâkî*, Beyrut 1999, s. 562. Amr b. Ebî Seleme (ö. 213/828)'nin haber verdiğine göre İmam Mâlik (ö. 179/795), Zühuf Süresi 44. âyetteki "Bu Kur'an, senin ve kavmin için bir hatırlatma/şeref/beyan'dır. Hepiniz ondan sorulacaksınız" meâlînde Peygamber'e yöneltilen hitapta kavim için zikir olma keyfiyetini: "Bir kimsenin haddesenî ebî an ceddî demesidir" şeklinde tefsir etmiştir. Bkz. Süyûtî, *Tedribü'r-Râvî*, II/226; Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'an*, Kahire 1372, XVI/93; Mâverî ve Sa'lebî'nin tefsirlerinden naklen. Krş. Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed (ö. 427/1036), *el-Keşf ve'l-Beyân an Tefsiri'l-Kur'an*, Süleymaniye Ktp. Veliyyüddin Efendi Böl., no. 4109, varak. 1275b; Mâverî, Ebu'l-Hasen Ali (ö. 450/1058), *en-Nüketü ve'l-Uyûn (Tefsiri'l-Mâverî)*, Beyrut 1992, V/227. Mâlik ile Ebû Yûsuf arasında geçen bir konuşmadan da aynı neticeyi çıkarmamız mümkündür. Ebû Yûsuf şöyle sorar: "Yanınızda Nebî (s.a.v.)'den gelen bir hadis olmadığı halde tercî' ile ezan okuyorsunuz öyle mi?". (Tercî': Dört tekbirden ve kısık sesle ikişer kere şehâdetleri okuduktan sonra yeniden başa dönerek yüksek sesle şehâdetleri ikişer kere daha okumaktır. Bkz. İbn Abdilberr, *et-Temhid*, Mağrib 1387, XXIV/28). Mâlik ona dönerek: "Yâ Sübhânallah! Bundan daha acaip bir şey görmedim. Herkesin gözü önünde her gün beş kere ezan okunuyor ve bunu çocuklar babalarından, Rasûlullah'tan zamanımıza kadar tevârüs etmişler. Artık bu konuda fülân an fülân'a gerek mi var?... Bu şuyû bulmuş haber, bize göre hadisten daha sağlamdır" der. Bkz. Kadî İyâz, *Tertibü'l-Medârik ve Takribü'l-Mesâlik*, Beyrut-Libya 1967, I/224. Hollandalı müsteşrik G. H. A. Juynboll, "Early Islamic Society As Reflected in Its Use of Isnads (İlk Devir İslam Toplumunun İsnad Kullanma Yöntemleri)" isimli makalesinde "Aile İsnadları (Family Isnads)"na ayırdığı alt başlıkta meseleye tamamen ters bir açıdan yaklaşmakta, aile isnadına sahip evlatların sorgulanamayacağı önyargısından hareketle, bu isnadların "ilk müşterek ravi" eliyle uydurulduğunu iddia etmekte ve daha önce bu tür isnadların değersizliğini savunan Alman müsteşrik J. Schacht'ın görüşlerine aynen katılmaktadır. Bkz. *Oryantalistik Hadis Araştırmaları – Makaleler* (Juynboll'e ait beş ayrı makalenin toplu çevirisi: Mustafa Ertürk), Ankara 2001, s. 94 vd. Oysa yukarıda İmam Mâlik'ten yaptığımız alıntılar ve aklî istidlâl çerçevesinde aile isnadının, İslâm'ın vaz'ettiği bütün hayâtî prensiplerin sonraki nesillere intikâli için olmazsa-olmaz bir şart olduğunu düşünmemiz kaçınılmazdır. Bununla birlikte musannefâtta kayda geçmiş bu tür isnadlar arasında muhaddisler tarafından kabul görmeyenler de vardır. Bkz. A'zamî, *İslâm Fıkhu ve Sünnet*, s. 236 vd. (A'zamî konunun devamında "müşterek ravi"

→

Metne yönelik tenkidleri tahlil etmeye çalıştığımız bu bölüme son vermeden önce, bir hususa daha temas etmekte fayda görüyoruz. Şöyle ki; "metni tenkid etmek" gibi "öznelliğin" ağır bastığı yöntemlerde, "salt metin" tenkid ediliyor gibi görünse de, hakikatte tenkid edilen "münekkidin metinden anladığı"dır. İncelemeye çalıştığımız örnekte de görüleceği gibi, akıllar ve anlayışlar farklı farklı olunca, aynı metin üzerindeki sıhhat ve za'f'a yönelik değerlendirmeler de farklılık arz etmektedir. Şer'î hukûku da ilgilendiren böylesi önemli konularda, "tevakkuf"u tercih ederek acele karar vermemenin ve ma'kûl ile menkûlû uzlaştırma yolunu tercih etmenin daha isabetli bir yaklaşım olduğunu düşünülüyor.¹⁰⁸ Metnin illetli görünen bir bölümü ayıklanmaya çalışılırken, aynı metinde yer alan ve din eğitimi açısından büyük kıymet taşıyan diğer bölüm de ister istemez hebâ edilmiş olmaktadır. Müttekaddim ulemânın, bir hadîsin sıhhatini tespititte metinden ziyade ısrarla sened üzerinde durmuş olmalarındaki hikmet de zannımızca burada gizlidir.

SONUÇ

Herşeyden önce; yirmiiki maddede toplanan bu tahlil yazısının, çocukların namaza ve diğer ibadetlere alıştırılması ve ısındırılması yolunda en etkili yöntemin "da-

→

kavramını da ele alarak Schacht'ın öne sürdüğü delilleri çürütmektedir). Juynboll aile isnadları arasında özellikle Amr b. Şuayb'ın dedesinden aktardığı nüshaya temas ederek, oradaki hukûkî hadislerin tümünün hayal ürünü olduğunu iddia eder. Bu hadislerin başka bazı sahâbîlerin rivayetleri arasında da bulunup bulunmadığına bakarak sağlamasını yapmaya gerek görmeden acele karar vermekle kalmaz, Amr'dan sonraki raviler arasında İmam Mâlik'in de yer almış olmasını fırsat bilerek sözkonusu sahîfeye ait uydurma isnad zincirini Mâlik'in yaygınlaştırdığını öne sürer. Daha önce 10 no'lu paragrafta Amr'ın nüshasını savunmak için müstakil bir cüz te'lif ettiğini söylediğimiz İbn Keykeldî ise, Mâlik'in Muvatta'da Amr'ın aile isnadından hadis nakletmesini bu nüshanın sahipliğine delil kabul ederek, oryantalist bakış açısının tam zıddına hüküm vermiştir. Bkz. Süyûtî, *Tedribü'r-Râvî*, II/227. Biz örnek olarak sadece 59 no'lu dipnotta (*Oryantalistik Hadis Araştırmaları*, s. 96) Muvatta II/978 (no. 1764)'den nakledilen hadise baktığımızda bile, Juynboll'ün Amr'ın nüshasındaki hadis metinleri için mütâbî' ve şâhid arama zahmetine girmeyişinin nedenini anlamakta gecikmeyiz. Zira Hâkim'in işaret ettiği üzere, "er-Râkibü şeytânün..." hadisinin Ebû Hureyre'den çok yakın lafızla gelen şâhidi mevcuttur. Bkz. *Müstedrek*, II/102 [112]. Ayrıca Amr b. Şuayb'ın ravisi Abdurrahman b. Harmele'nin Saîd b. el-Müseyyeb'den mürsel olarak naklettiği bir başka rivayet ile, Abdullah b. Ömer'den gelen bir diğer rivayet hadisin anlamını desteklemektedir. Bkz. Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, V/257 [421]. Juynboll devamla Mâlik'in Amr dışındaki aile isnadlarının (örneğin mevlâ Nâfî' < Abdullah b. Ömer) başında/sonunda isminin geçtiğinden, ravilerinin rical kaynaklarına bakıldığında bütünüyle meçhul olduklarından söz eder. Meçhul ravilerle Nafi'den gelen hadisleri kastediyorsa, bunların hiçbirinde bilinmeyen bir ravi yoktur. Yok eğer Muvatta'da (II/609) Amr b. Şuayb'dan nakledilen Urbân (kaporalı) satışının nehyine dair hadisi kastediyorsa; bu hadisin senedinde Mâlik ile Amr arasında "ona göre sika olan biri" denilerek müphem bırakılan ravi, İbn Abdilberr'in kendi tarihleriyle ortaya koyduğuna göre, ya Abdullah b. Lehîa veya (daha zayıf bir ihtimalle) Abdullah b. Âmir el-Eslemî'dir. Bkz. *et-Temhîd*, XXIV/176-178. Hadislerin naklinde köşetaşı olarak bilinen muhaddisleri tahkir için aile isnadını bahane eden Juynboll, aynı konuyla ilgili olarak düşüttüğü 61 no'lu dipnotta (s. 97) Ahmed b. Hanbel, İbn Mâce, Ebû Dâvud, Hammâd b. Seleme, Zühri ve Buhârî'nin de benzeri aile isnadlarının uydurucusu olduklarını iddia eder. Juynboll'ün gerek adı geçen makalede aile isnadları ile ilgili diğer iddiaları, gerekse "Muslim Tradition" adlı eserinden sayın Hayri Kırsaçoğlu'nun hiçbir tenkide tabi tutmadan "İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi"ne aldığı bazı tespit ve tezleri, tarafımızdan cümle cümle mercek altına alınmış olup nasipse bir başka vesileyle okuyucunun karşısına çıkacaktır.

¹⁰⁸ "Tevakkuf"u, Mu'tezilî âlim Câhîz (ö. 255/869)'ın, hocası Ebû İshâk en-Nazzâm (ö. 160/777)'dan naklettiği bir anekdottan hareketle; "ilk bakışta anlam verilemeyen bir hadis metnini, bir başkasının anlamlandırabileceği ihtimaline karşı reddetmemek" şeklinde tarif edebiliriz. Ebû İshâk şöyle demiştir: "Henüz küçük yaşta iken, Hz. Peygamber'in 'kırbanın ağzını dışa doğru kıvrarak (ve kaba dökmeden ağız dayayarak) su içmekten nehyettiğini' (Buhârî, *Eşribe* 23, VI/250) duymuştum. 'Bu hadiste bir gariplik var; kırbanın ağzından içmekte ne ola ki böyle bir nehiy gelmiş?' diyordum. Nihayet günün birinde, kırbanın ağzından su içen bir adamı bir yılanın soktuğu; yılanların kirba ağızlarına girdikleri haberi duyuldu. Anladım ki, te'vilini bilmediğim her hadisin, ben bilmesem de bir izah tarzı vardır". Bkz. el-Câhîz, Ebû Osmân Amr b. Bahr, *Kitâbü'l-Hayevân*, Mısır 1966, IV/267.

yak"tan geçtiğini savunmak amacıyla kaleme alınmadığını belirtelim. Bir müslüman çocuğun "kimliğini" şekillendirecek olan namaz ibadetinin, yedi yaş gibi erken bir zamanda öğretilmeye başlanarak sıkı takibe alınmasının, din eğitiminde vazgeçilmez yeri olduğu aşikardır. Eğitimin en güzel şeklinin, şiddete başvurmak yerine, çocuktan istenileni "bizzat yaşamak ve ona canlı örnek olmak" olduğu da bilinen bir gerçektir. Böyle yapıldığı takdirde çocuk, namazın tıpkı oturup kalkmak, yemek içmek gibi tabii bir davranış olduğunu görecektir ve namaz kılmadığı zaman kendisinde bir eksiklik bulunduğunu farkedecektir. Ancak üzerinde durduğumuz hadis, istisnâî durumlar için sadece ebeveyne ayrıcalık tanıyan önemli bir tavsiye içermektedir ki, çağdaş eğitim tarzına uymadığı önyargısından hareketle sened ve metin etrafında -biraz da zorlama ve zayıf gerekçelerle- oluşturulan problem çemberinin temel dayanağı da budur. Hz. Peygamber'in namaz eğitimi ile ilgili tartışma platformuna çekilen ve "darb"a izin veren tavsiyesinin, onun genel sünnetiyle bağdaşmamasının yanısıra, günümüze ve geleceğe ışık tutacak evrensel ilke ve prensipler sunmaktan da uzak olduğu yönündeki iddia (s. 78-79), kendi adımıza hadisin yeniden ve daha dikkatli biçimde incelenmesini zorunlu kılmıştır. Bir süre öncesine kadar sorun çıkarmayan, dahası yazara göre "sorgulanmamış ve hatta görmezden gelinmiş" bir hadis metninin, birdenbire sorguya alınarak "cesaretle ortaya konulmuş tarihî bir yanlış" haline dönüşmesi, üstelik bunu ispat için klasik usûlden de ikna edici görünen deliller sunulması, doğrusu iddianın bizzat kendisini hadisten daha fazla şüpheli ve tahlile değer hale getirmiştir.

Sened açısından vardığımız sonuç, hadisin Abdullah b. Amr ve Sebre b. Ma'bed'den gelen en önemli iki tarifinin her birinin kendi başına "fikhî hüküm" çıkarılmaya elverişli olduğu yönündedir. Bu noktada; "Ahkâmın çoğu hasen tariflerle (yani en üst seviyede olmayan sahih rivayetlerle) sabit olmuştur" diyen Beğavî (ö. 516/1122)'nin sözlerini hatırlamalıyız.¹⁰⁹ Amr b. Şuayb ve Abdülmelik b. er-Rabî'nin hadislerinin en zayıf tabirle "hasen" derecesinde kabul edilmeleri, birlikte değerlendirildiğinde iki tarifin en üst derece "sahih"e dönüşmesini zorunlu kılmıştır ki buna, Ebû Hureyre, Ebû Râfi', Enes b. Mâlik'den gelen ve 'itibâr'a elverişli olan diğer zayıf tarifler dahil değildir. Daha önce hiç söz etmediğimiz Hz. Ali'den rivayet edilen ve İmâmîyye Şîa'sının delil olarak aldığı altıncı bir tarif daha vardır ki, diğer beşi gibi onda da "on yaşına geldiklerinde dövün" ibaresi yer almaktadır.¹¹⁰ Bunların yanısıra, ilk dönem

¹⁰⁹ Bkz. Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn, *Mesâbilü's-Sünne*, Beyrut 1987, I/110.

¹¹⁰ Senedi hakkında malumat edinemediğimiz habere göre Hz. Ali şöyle buyurmuştur: "Eddib siğâra beytike bi lisânike ale's-salâti ve't-tuhûr. Fe izâ beleğû aşra sinîne fa'drib ve lâ tucâviz selâsen" (Evindeki küçükleri namaz ve tahâret hakkında dilinle terbiye et. On yaşına geldikleri vakit üç kereyi geçmeyecek şekilde döv!). Bu tavsiyede darbin "üç" defayla sınırlanmış olması, daha önce 103 no'lu dipnotta zikrettiğimiz Mirdâs ve Abdullah b. Amr hadislerine uygunluk arz etmektedir. Baskı yeri ve tarihini bilemediğimiz ancak "Merkezü'r-Risâle" tarafından neşredildiği belirtilen "Terbiyetü't-Tıfî fi'l-İslâm" adlı internette yayınlanan bu kitapta (s. 103), sened verilmeksizin "kâle rasûlullah" denilerek şu mealde iki hadis daha nakledilmiştir: "Yedi yaşına geldiklerinde çocuklarınıza namazı emrediniz. Dokuz yaşına geldiklerinde ise, namazı terketmeleri halinde onları dövünüz". Dövmeye sınırını dokuz yaşa indiren bu hadisten önceki cümle şöyledir: "İslâmî eğitim metodu, ibadetlere alıştırmada konusunda çocukların yaşlarıyla mütenâsip ve onların aklî-bedenî kudretlerini gözeten temel kurallar koymakla başlar. Nitekim namaz eğitimi hakkında Allah Rasûlü (s.a.v.) şöyle buyurmuştur:..". Bkz. <http://www.amal-movement.com/akida/tarbia/tarbia4.html>. İlk haberin kaynağı: Hüseyn b. Verrâm b. Ebî Firâs, *Tenbîhü'l-Havâtir ve Nüzhetü'n-Navâzir*, Dâru't-Teâruf ts., s. 390. Diğer iki hadisin kaynakları: Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî b. Maksûd Ali Meclisî (ö. 1110/1698), *Bihâru'l-Envârî'l-Câmia li Düveri Ahbârî'l-Eimmeti'l-Ethâr*, Beyrut 1983, C1/98; Hüseyn b. Mirza Muhammed Takî en-Nürî et-Tabersî (ö. 1320/1902), *Müstedrekü'l-Vesâil*, ? 1991, II/624. (DİA kütüphane kayıtlarından öğrendiğimize göre ilk eser 110 ciltten müteşekkildir. İkinci eser ise, Muhammed b.

Mâlikî fukahâsının eserlerinde kaydedilen, ancak sened zincirinin ikinci halkasındaki ravi isimlerinin açıkça belirtilmediği başka varyantların varlığından da söz etmemiz mümkündür.¹¹¹

Namaz eğitimi ile ilgili hadis, rivayet tekniği açısından sağlam ve güvenilir olduğu gibi, kendisine canlı bir gelenek halinde eşlik eden "amel" ile de asırlar boyu desteklenmiş ve "vâkiâ"ya uygunluk arz etmek suretiyle sayısız kere güven tazelemiştir.¹¹² Zeydî ve Şîî ulemanın görüşleri de hesaba katıldığında, altı ayrı mezhebin fikhî eserlerinden sunduğumuz örnekler, ulaştığımız neticenin sağlamasını yapmak için yeterlidir. Sadece Amr b. Şuayb'ın babası vasıtasıyla büyük dedesinden naklettiği metin bile, üçüncü hicrî asırda Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Maîn, İshâk b. Râhûye ve Tirmizî tarafından sahih kabul edilerek amel edilmeye elverişli bulunmuş, sonraki devirlerde Hâkim Nişapurî, İbn Abdilberr, İbnü'l-Kattân, Nevevî, İbn Teymiyye, Zehebî, İbn Hacer, Süyûtî ve Ali el-Kârî gibi hadis otoriteleri nezdinde de aynı itibarı korumuş ve "hadis metinlerinin şâhid ve mütâbi'lerle birbirini takviye etmesi" esasına istinâden sıhhatinden şüphe duyulmamıştır. Bu prensip, tecrübeye dayalı teknik bir kural olarak benimsenmemiş olsaydı, bugün hiçbir eğitimci, akademisyen ya da din görevlisi; "İlim tahsil etmek her müslüman üzerine farzdır" ibaresini Peygamber efendimizin eğitime kıymet veren hikmetli bir hadisi şeklinde göğsünü gere gere takdim edemezdi.¹¹³

Hadis metninde emir ve tavsiye buyrulan "darb"ı, kökleri Hz. Peygamber'den en az 1500 yıl geriye uzanan bir te'dîb yönteminin daha sınırlı biçimde devamı mahiyetinde anlayabiliriz.¹¹⁴ Ancak değişik vesilelerle söylediğimiz gibi, bu bir "tek çare"

→

Hasen b. Ali Hürr el-Âmilî el-Meşgarî (ö. 1104/1693)'nin fikh bablarına göre tertip ettiği "Tafsîlü Vesâilî'ş-Şîa ilâ Tahsîli Mesâilî'ş-Şerîa" adlı yirmi ciltlik kitabının müstedreki olup onsekiz cilttir.

¹¹¹ el-Müdevvene'de, "Sahnûn (ö. 240/854) < İbn Vehb (ö. 199/815) < birden fazla ravi (an ğayri vâhid) < Abdullah b. Amr b. el-Âs ve Sebre el-Cühenî" tarikiyle namaz eğitimi hakkındaki hadis zikredilmekte ve delil olarak kullanılmaktadır. Bkz. el-Müdevvene, I/191. Sahnûn'un Mâlikî fikhını kırkbin meselede biraraya getirdiği bu eserin, İmam Mâlik'in Mısırlı talebesi İbnü'l-Kâsım (ö. 191/807)'in kontrolünden geçtiğini hatırlatalım.

¹¹² Muhammed Enver Şah el-Keşmîrî (ö. 1934), "Feydu'l-Bârî alâ Sahîhi'l-Buhârî" adlı ders notlarında (III/409), karinelerle sıhhati belirlenmiş ve amel'le de desteklenmiş bir hadisin, sadece bir ravinin zayıflığı yüzünden terkedilmesinin doğru bir yöntem olmadığını izah mahiyetinde, "Lâ vasiyyete li vâris" hadisi münasebetiyle şöyle der: "İsnad tutkunlarına ağır da gelse bence en makbul olan, bir hadisin amel'le te'yid edildiği zaman zayıflık hâlinde kabul mertebesine yükselmesidir... Bana göre vâkiaya/olguya itibar etmek, kavâid üzere yürümekten evlâdır. Kurallar, dışarıdan bakmakla durumu doğru şekilde anlaşılamayan şeyler hakkında hüküm vermek için konulmuştur". Bkz. Leknevî, *el-Ecvibetü'l-Fâdile*, s. 237.

¹¹³ Sıhhati üzerinde ihtilâf edilen bu hadis, Ahmed b. Hanbel, İshâk b. Râhûye, Bezzâr, Ebû Dâvud, Ukaylî, İbn Adıyy, İbn Şâhîn, Ebû Ali en-Nişapurî, Hâkim en-Nişapurî, Beyhakî, İbnü'l-Cevzî, İbnü's-Salâh ve Nevevî gibi çok sayıda alim tarafından "zayıf" addedilirken, İbnü'l-Kattân, Mizzî, Zerkeşî, İrâkî ve Sehâvî'ye göre "hasen"dir. Ancak Süyûtî, birbirini destekleyen zayıf-hasen tarifleri sayesinde onun "sahîh li ğayrihi" derecesine yükseldiğini müstakil bir cüz'de savunarak, din eğitimi açısından önemli ve vazgeçilmez değerdeki bir rivayeti layık olduğu yere yerleştirmiştir. Onun takip ettiği bu yöntem, hadislerin sıhhat tartışmalarında gözden kaçırılmaması gereken önemli bir prensibe vurgu yapar. Bkz. Bedî' es-Seyyid el-Lahhâm, *el-İmâmü'l-Hâfiz Celâlüddîn es-Süyûtî ve Cûhûdühû fi'l-Hadisî ve Ulûmihî*, Dimeşk 1994, s. 467-473.

¹¹⁴ Hz. Süleyman (m.ö. 985-932/920)'dan nakledilen "meseller" arasında yer alan otuz "hikmet" in onikincisi şöyledir: "Lâ temna'î't-te'dîbe ani'l-veled / Fe in darabtehû bi'l-asâ lâ yemûtü / Tadribuhû bi asa't-te'dîb / Fe tünküzü min âlemi'-'emvâti hayâtehu" (Çocuktan terbiyeyi esirgeme / Onu değnekle döversen ölmez / Te'dîb değneğiyle döversin / Böylece ölümler diyarından [Cehennemden] hayatını kurtarırın). Bkz. *el-Kitâbü'l-Mukaddes*, Cem'iyetü'l-Kitâbi'l-Mukaddes, Lübnan 1995, el-Emsâl 23/13-14, s. 815. Krş. el-Emsâl, 13/24, 19/18, 22/6,15, 29/15. Ayrıca bkz. *The Interpreter's Bible*, USA 1955, IV/907; tefsir ve şerh: Charles T. Fritsch, Rolland W. Schloerb. (Bu sözleri savunan ya da farklı yorumlayan yazılar için bkz. <http://www.wayoflife.org/fons/dad.htm>, <http://akadad.bizland.com/rps/spank.htm>, <http://www.spring-ni.com/title71.htm>, <http://www.gentlemothering.com/articles/laurie/gcmguidance4.html>) Ahd-i Atîk'deki bu hikmetlerin söylenişinden ikibin

→

değil, "son çare" olarak telakki edilmelidir. Anne ve babanın yedi ile on yaş arasında, üç yıl süreyle bilfiil örnek olmak ve her namaz vaktinde iyilik ve güzellikle binlerce kez çağrı ve teşvikte bulunmak¹¹⁵ üzere belli aşamaları geçmelerinden, bu da yetersiz kaldığı takdirde uyarı ve tehditte bulunmalarından sonra; on yaşına (Hanefî ve Hanbelîlerin yorumuna göre onbir yaşına) bastığı halde namaz kılmamakta direnen evlatlarına, miktarı ve mahalli belli olan ölçülü bir "darb" uygulama haklarını ellerinden almanın, hatta bunu modern eğitim metodlarından getirilen genel içerikli argümanlarla destekleyerek hadis metninin sünnetle bağdaşamayacağına yormanın, rivayet tekniği açısından olduğu kadar sosyal gerçeklik alanında da bazı problemler doğuracağı kuşkusuzdur.¹¹⁶ Sözkonusu evrelere gereğince riayet etmemiş, hatta namaz konusunda kendileri eğitime muhtaç bir ebeveyn için ise, bütün söylenenleri söylenmemiş farzetmek en doğru davranış olmalıdır. Zira böylesi bir durumda, Hz. Peygamber'in yaptığı/söylediği bir şeyi, aynı şekilde, aynı niyet ve maksada binâen yapmak anlamındaki "teessî/mütâbea"dan bahsetmek mümkün değildir.¹¹⁷

Meselenin, metni doğru anlamak açısından bizce önem arzeden bir başka cephesi de şudur: Çocuklarıyla ilişkilerini laçkalaştırmamış, onları şımartarak isteklerine kendilerini köle etmemiş sağlam yapıli ailelerde, anne-babanın güler yüzle yapacağı bir nasihat ya da bir ciddi bakış, belki bir sert ifade bile eğitim için gerekli olan tesiri yapmaya yeterlidir. Münasebetlerini daha başından sağlıklı bir zemin üzerine inşa edememiş aileler için ise dayak, çocuğa söz geçirilemeyen her durumda sıkça başvuru ve acil netice vermekle birlikte geleceğe yönelik menfî izler bırakan bir terbiye (daha doğrusu tecziye) şeklindedir. Bu şartlar altında darbın, namaz da dahil hiçbir konuda gerçek anlamda yaptırma sahip ve devamlılık arzeden bir disiplin aracı olamayacağı şüphesizdir. Kanaatimizce Hz. Peygamber'in hadisindeki dövme emri de, esasen bu tür aileleri muhatap almış değildir. Onun bu umûmî emrini, hem şefkate dayalı disiplin şeklini benimsemiş aile reislerine, hem de "çok özel" durumlara tahsîs ederek anlamak en doğru yol olsa gerektir.¹¹⁸ Bu öylesine "özel" bir durumdur ki, sonraki hayatının bütününde çocuğun gönlüne "kulluk bilincini" yerleştirecek, kaçılması ve terkedilmesi mümkün olmayan, ekme ve su kadar gerekli bir faaliyetin anlatılma yolunun son sınırınıdır. Bu sınır, aynı zamanda onun bedenini "ateşten", rûhunu "ölüler diyarından" kurtarmanın da sınırınıdır.

→

sene sonra, ünlü Hanefî fakihî Abdülazîz b. Ahmed el-Buhârî (ö. 730/1330), Pezdevî'nin Usûl'ünü şerh ederken şu beyti nakleder: "Eddîb benîke izâ mâ'stevcübü edeben / Fe'd-darbu enfeu ahyânen mine'n-nedemi" (Çocuklarını edebi hakettikleri zaman terbiye et / Dövmek bazen nedâmet getirmekten iyidir). Bkz. *Keşfü'l-Esrâr* (Şerhu Usûli'l-Pezdevî), Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî ts., IV/254.

¹¹⁵ Bu süre zarfında her gün beş vakit namaz için birer kez teşvikte bulunulduğunu farzederek, toplam sayı: $5 \times 365 \times 3 = 5475$ olur.

¹¹⁶ Bu iki problem alanına, anlayış ve pozisyonların tarihsel farklılığını hesaba katmadan rivayete yaklaşmış olmanın taşıdığı riski dahil etmiyoruz.

¹¹⁷ Hatta belki şekil olarak uyum anlamındaki "teşebbüh/muvâfaka"dan bile bahsedemeyiz. Bu kavramların izahı için bkz. Basrî, Ebu'l-Hüseyn, *el-Mu'temed*, Beyrut 1403, I/343-345; Âmidî, Ebu'l-Hasen Ali, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Beyrut 1404, I/226-227, Halebî, İbn Emîr el-Hâc el-Hanefî, *Kitâbü't-Takrîr ve't-Tahîbîr*, Beyrut 1996, II/404.

¹¹⁸ Nitekim hadisin en meşhur üç tarîkinin, üç ayrı sahâbînin çocukları ve torunları yoluyla nakledilmiş bir "aile hadisi" olduğunu yeniden hatırlatmalıyız.

SOSYAL DEĞİŞİM VE İSLAM HUKUKU

Nihat DALGIN*

SOCIAL CHANGES AND ISLAMIC LAW

Since social changes are inevitable, social institutions should also welcome the changes. Law as a social institution should have the means of changes. Islamic law employs revelation as a source and the other sources derived by human being as well.

Social structure and revelation have important roles in the formation of Islamic law. Throughout the history, Islamic law has effected social structure and vice versa. Therefore, the interaction between Islamic law and social change keeps a close and dynamic relationship. The Quran and Sunna (tradition of the prophet) as the revelation sources have no statements which hinder economical and technical developments in a society. The fact that Islamic law tries to stop harmful social changes has been mistakenly interpreted; and the opinion that Islamic law has no permission and tolerance to any kind of changes is deliberately pronounced by which public opinion has been misled. In the period after revelation, structures of Islamic societies living in different parts of the world have played important role in the formation of Islamic law and the statements of law. In this period, statements and/or law according to social changes had been enacted so as to give chances to the changes and not to lag behind social changes. The statements about any subjects which might lead to social distabilization had been altered. In addition, when individuals can be vulnerable to harmful codes of practice through the imposes of social changes and opposition to those changes; in some cases the statements which were described by the Quran and Sunna as a tradition or the statements - to be obeyed - produced by Islamic scholars' interpretation have been subject to tolerance.

In Islamic societies, a lot of changes have been observed as a result of practice and advises on law, morality, prayer, and belief. Islam has succesfully played a significant role in social changes. This success mainly depends on the facts that Islam has conveyed proper messages to human being, and has never ignored social

* Doç. Dr. On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ndalgin @ omu. edu. tr

demands, and has closely followed social changes, and has employed belief, morality and law as a whole in order to reach the aim.

Giriş

Bu araştırmada, *İslam hukukunun sosyal değişimle olan ilişkisi kurumsal olarak* ele alınacaktır. Araştırmamız, benimsenen bir tezin savunulması şeklinden çok, "*İslam hukuku her türlü değişime kapalı*" şeklindeki bir yargının yargılanması niteliğinde olduğu için, sosyal değişim ve İslam hukuku ilişkisini, olumlu ya da olumsuz olarak, bize anlatma ihtimali bulunan, birçok farklı örnek ve uygulama ışığında sürdürülecektir. Araştırma konumuz, "*İslam Hukukunun Oluşumunda Sosyal Yapının Etkisi*" ve "*Sosyal Değişime İslam Hukukunun Katkısı*" şeklinde, iki ayrı açıdan ele alınmış olup, bu bağlamda, İslam hukuku ve değişim ilişkisi ile alâkalı olarak, maksadımızı anlatacak örneklerden, tüme varım yöntemi ile, konu hakkında bir sonuca ulaşmaya çalışılmıştır.

Araştırmada yer verilen birçok örneğin, hakkında değerlendirme yapılmaksızın verilmesinin arkasında yatan sâik de, tarih içinde verilmiş bu fer'î hükümlerin doğru ya da yanlış olmalarından çok, bu hükümlerin İslam hukukundaki değişimi yansıtıyor olmalarının bizi ilgilendirmesidir.

Değişimin, belirli bir zaman sürecinde, herhangi bir şeyde ya da alanda, gözle görülebilen farklılaşma¹ olduğu bilinmektedir. *Sosyal değişim*; genel ifadesi ile, sosyal ilişkilerdeki meydana gelen değişiklik olarak nitelenmekte,² teknik anlamda ise şöyle tanımlanmaktadır: *Sosyal değişim, "toplumsal yapıda yer alan ilişkilerin, fikir ve düşüncelerin yeni bir biçim ve içerik kazanması sonucunda, insanlar arası ilişkilerin ve toplumsal kararların değişmesidir"; "Zaman içinde gözlenebilen, geçici olmayan, belirli bir toplumun yapılanmasını ve işleyişini etkileyen ve o toplumun geleceğe yönelik akışını değiştiren başkalaşım demektir."*³

Hukuk, genel ifadesiyle, "*toplumu bir nizam ve düzen içerisinde yaşatan, devlet gücüne dayalı kâide ve kurallar bütünü*"⁴ olduğuna göre, hukuk sosyal bir kurumdur. Buna göre, belirli bir toplumdaki sosyal ilişkileri, devlet gücüne dayanan, organize yaptırımlarla düzenleyen hukukla, bireylerin ve grupların birbirleriyle değişen ilişkilerini içeren toplumsal değişim kavramı arasında sıkı bir bağ vardır.⁵ Bir diğer ifadeyle, sosyal kontrol aracı konumunda bulunan hukukun da, toplumsal değişimden etkilenmesi kaçınılmazdır. Nitekim hukuk, taşıdığı bu özellik sebebiyle, hem toplumsal yapının ürünü hem de sosyal yapıyı yönlendiren, etkileyen bir sosyal kurum olarak nitelenmektedir.

Buradan şöyle bir sonuç çıkarılabilir: Değişimin kaçınılmaz bir olgu olması nedeniyle, bütün sosyal kurumlar, değişme yeteneğine sahip olarak oluşturulmalı ve bu özelliklerini hiçbir zaman kaybetmemelidirler. Değişim araçlarından yoksun bir sistem,

¹ Ülker Gürkan, *Hukuk Sosyolojisine Giriş*, Ankara 1994, s. 68.

² Erkan Perşembe, "Toplumsal Değişme ve Din İlişkisi Üzerine", *OMÜİFD*, V, 1991, s. 171.

³ Esat Çam, *Siyaset Bilimine Giriş*, İst. 1977, s. 290; Ayrıca bkz. Ülker Gürkan, *Sosyal Değişmeler*, Ankara 1969, s. 453.

⁴ Şeref Gözübüyük, *Hukuka Giriş ve Hukukun Temel Kavramları*, Ank. 1973, s. 6; M. Erdoğan, "*Sosyal Değişim Karşısında İslam Hukuku*", *Sosyal Değişme ve Dinî Hayat*, İst. 1991, s. 30.

⁵ Artun Ünsal, "Toplumsal Değişme ve Hukuk", *Hacettepe Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi*, IV, 1, 1972, s. 114.

kendini koruma araçlarından da yoksun sayılır. Değişme yeteneğini kaybeden sosyal kurumlar, hayatta kalma yeteneğini de kaybederler.⁶

Başarılı bir hukuk sisteminin özelliklerinin başında, insanların beklentilerine cevap vermesi, ihtiyaçlarını gidermesi ve insanlar arasındaki hak ve adaleti oluşturması gelmektedir. Bu nedenle, sosyologlara ve hukukçulara göre, hukuk kendisini sürekli olarak değişen sosyo-ekonomik şartlara uydurmak zorundadır. Hukukî kurallar, toplumsal değişmeye ayak uydurabildikleri oranda, toplumsal değişimin yanında yer alırlar. Yürürlükteki hukuk ile, toplumun sosyal, ekonomik, kültürel ve siyasal değişimi arasında bir çatışmanın ortaya çıkması, söz konusu hukuk kurallarının, o toplumdaki temel değişikliklerden doğan yeni ihtiyaçlara cevap veremez bir duruma düştüğünü gösterir.⁷

Hukuktaki değişim sosyal bir değişim anlamına gelmekte ise de, her sosyal değişim hukukî sistemde farklılaşmayı gerektirmemektedir. Özellikle hukukun değişimindeki etkenlerin önemlileri arasında şunlar sayılabilir: Toplumların maddî temeli, yani coğrafî konumu, demografik yapısını ilgilendiren morfolojik etkenler, ekonomik etkenler, eğitsel etkenler, siyasal etkenler, ideolojiler, din ve ahlâk gibi etkenler.⁸

Bu etkenlerin hepsi, hukuk alanındaki değişimlerin üzerinde aynı güçte rol oynamazlar. Bazen biri, bazen bir kaç daha etkili olabilir. Denilebilir ki, bir toplumda hangi tür sosyal olaylar ya da olgular diğerlerinden daha çabuk gelişmişse, diğerleri için "değiştirici etken" konumuna geçerler. Örneğin, bazı toplumlarda ahlâkî inançlar, diğer kural düzenlerinden ve hukuktan daha hızlı bir gelişim gösterebilir, böyle bir toplumda hukuk, ahlâkî inançlara göre değişim gösterecektir. Fakat ahlâk, bu geri hukuk düzeninden etkilenmeyecektir. Bunun aksi de mümkündür. Öyle ki; ileri bir hukuk, yaşayan ahlâkın ilerisine geçebilir ve ahlâkî değişmelerin etkeni olabilir. İşte büyük hukuk devrimlerinde, sosyal reformlar döneminde, karşımıza çıkan durum bu ikinciyi ifade eder.

Bazı toplumlarda ekonomik gelişme, toplumdaki kültürel, siyasal ya da hukuk olgularının önüne geçebilir. Bu takdirde, hukuktaki değişmeyi sağlayan, ekonomik olaylar olacaktır.

Şu halde, hukukun değişmesi üzerinde rol oynayan etkenleri, hukuk düzeyinden daha hızlı gelişme gösteren olgu ya da olaylar grubunda aramak gerekir. Ancak, yukarıda belirttiğimiz gibi, bazen hızlı bir hukuk gelişmesi, onu diğer sosyal olay ve olgu grupları üzerinde değiştirici etken konumuna getirir. Bu durum, özellikle hukuk devrimlerinin yapıldığı dönemler ile resepsiyon olayları sırasında kendisini gösterir.⁹

Aynı toplumu oluşturan kurumlar arasında, hem bağılılık hem de bağımsızlık mevcuttur. Birbirlerine bağımlı olan kurumların birindeki sosyal değişim diğerlerini de anında etkilemekte olup, bunların da hemen değişerek, bağımlı oldukları kurumla intibak etmeleri gerekmektedir.

Modern toplumlarda hukuku ve dolayısıyla, toplumsal değişmeleri harekete geçirerek *toplum-hukuk* dengesini sağlayacak üç organla karşılaşırız.

1. Uzmanlaşmış yazılı kural koyucu organlar.

⁶ Sulhi Dönmezer, *Toplum Bilim*, İst. 1994, s. 400.

⁷ Ünsal, a.g.e., s. 117.

⁸ Gürkan, *Hukuk Sosyolojisine Giriş*, s. 73.

⁹ Gürkan, a.g.e., s. 74.

2. Mevcut hukuk kurallarını uygulamak, geliştirmek, gerektiğinde kural koymakla görevli yargı organı.
3. Hukuk kuralları ile mahkeme kararlarını uygulamakla yükümlü icra, infaz organları ile polis örgütü.¹⁰

Araştırmalar normatif düzenin (hukukî düzenin) devlet eliyle, bilinçli kullanımı sayesinde, toplumun aklı ve bilinçli çabalarla kendini değiştirme gücüne sahip olduğunu göstermiştir.¹¹ Bu bir nevi, kanun koyuculuğun mühendislik aracı olarak kullanılmasıdır.

Ancak, bu alanda her zaman tam bir başarıya ulaşmak mümkün değildir. Çünkü, kanunlarla yeni bir yön verilmek istenen toplum pasif bir varlık değildir. Nitekim hukuk ekolleri, hukukun sosyal mühendislik aracı olarak kullanılmasını tartışmışlardır.

Tarihçi hukuk okulu; "hukukun, toplumun örf âdetine ters düşmemesi gerektiği"ni savunurken, Pozitif hukuk okulu; "hukuk aracılığı ile topluma istenen yön verilebilir" tezini savunmuştur.¹²

Hukuk aracılığı ile sosyal değişim hedeflendiğinde, bu iki tezin uzlaştırılması gerekecektir. Hukuk tarafından yaşamın doğal akışı bir doğrultuya yöneltilmek istenirken, toplumsal gerçekliğin iyi tanınması gerekmektedir. Bunun için, sosyal gerçekliğin bilimsel olarak araştırılmasını konu edinen "*hukuk sosyolojisi*" ile işbirliği yapılmalıdır.

Toplumsal olayların akışına ivedi bir şekilde karışabilmek, onları istenilen doğrultuya yöneltebilmek, ancak sosyoloji ve hukuk sosyolojisinin sonuçlarına uymakla, verilerinden yararlanmakla gerçekleşebilir.

Ayrıca, hukukî kurallar ve kanunlar yardımı ile sosyal değişim arzulandığında, toplumsal değişime direnecek olan bazı olgular da göz ardı edilmemelidir. Bunları; alışkanlıklar, gelenekler-inançlar, hâkim dünya görüşü, çıkar grupları, programı uygulamadaki sınırlı imkânlar ve yaptırım yetersizliği şeklinde sıralayabiliriz.

Bilindiği gibi, kanunlar toplumun ihtiyaçlarına cevap verdiği oranda benimsenir ve halk üzerinde etkin olurlar. Bu nedenle, hukuk bir sosyal mühendislik aracı olarak kullanılmak istendiğinde, yalnız hukukî tedbirlerle yetinilmemeli, sosyal, ekonomik ve kültürel alanlarda alınacak tedbirlerle de hukuk desteklenmelidir. Nitekim, sosyo-ekonomik alt yapısı gelişmemiş, okur-yazar oranı çok düşük, dinî-mistik inançların egemen olduğu toplumlarda yapılan hukuk devrimlerinin çoğu "göstermelik" olmaktan ileriye gidememektedir.

Unutmamak gerekir ki, bir toplumda yürürlükte olan hukuk kuralları ile o toplumda hâkim bulunan ahlâk anlayışı arasında sıkı bir ilişkinin bulunması kaçınılmazdır. Ahlâk anlayışı ile çelişme durumunda olan hukuk kuralları devamlı olamazlar.¹³

Değişim ve hukuk ilişkisi hakkında, günümüz uzmanlarınca yapılan bazı tespitleri, bu şekilde verdikten sonra, İslam hukukunun değişim karşısındaki duruşunu ele alabiliriz. Yukarıda da belirtildiği gibi, öncelikli olarak, oluşum sırasında İslam hukukunun sosyal yapı ile ilişkisi ele alınacaktır.

¹⁰ Gürkan, a.g.e., s. 75, 76.

¹¹ Gürkan, a.g.e., s. 77.

¹² Gürkan, a.g.e., s. 78.

¹³ Gözübüyük, *Hukuka Giriş*, s. 13

I. İSLAM HUKUKUNUN OLUŞUMUNDA SOSYAL YAPININ ETKİSİ

Pozitif hukuk bilginleri, hukukun toplumun bir ürünü olduğunu kabul etmişlerdir. Yani onlara göre, hukukun yaratıcısı toplumdur. Toplum dilediğinde mer'î hukuku değiştirir veya ilga eder.

Hukukun oluşumunda toplumun katkısını inkâr etmemekle birlikte, yukarıdaki kabulleri itirazsız benimsemek mümkün değildir. Çünkü, semavî dinlerin öğretilerine göre, ilk insan aynı zamanda bir peygamberdir.¹⁴ Yüce Allah, ilk insan ve aile bireylerinden oluşan o çekirdek toplumda düzeni temin için 10 sayfalık bir mesaj göndermiştir. Muhtemelen bu mesajın bir kısmı, temel hukuksal hükümlerdir.¹⁵

Sonraları, her millet için içlerinden bir elçi seçilmiş,¹⁶ bu elçilerin bir çoğu ile de, yeni hukuksal hükümler içeren (yeni şeriat) mesajlar gönderilmiştir. Toplumlar genişleyip, problemleri çoğaldıkça, mesajların muhtevası da genişlemiş, sonunda, ilâhî mesajlar, Kur'an gibi, büyük çapta bir kitap oluşturacak kapsama ulaşmıştır.

Yeryüzünün her köşesine ilâhî mesajın ulaştırılması ilâhî bir irade olduğuna göre, her toplumda az ya da çok, ilâhî kaynaklı kavramlar ve hukuksal hükümler bulmak mümkündür. İnsanlık tarihi bir bütün olarak ele alındığında, her toplum ve kültürün, az da olsa semavî boyutunun bulunması kaçınılmazdır. Aynı şekilde, her hukuk sisteminde, semavî boyutun bulunabileceği göz ardı edilmemelidir. Buna göre, hukuk sistemlerinin bütünüyle toplumun malı olduğunu iddia etmek, en azından, semavî öğretileri kabul edenler nezdinde, mutlak bir doğru olarak görülmecektir.

Çağımız dünyasında, sahih yada tahrif edilmiş şekliyle mevcut olan kutsal metinlerde mevcut olan, bir kısım hukukî ve ahlâkî kurala, lâik toplum ve hukuklarda bile aynıyla rastlanması, yukarıdaki görüşleri teyit eder mahiyettedir.

Ancak, bizim bu başlık altında araştırmayı düşündüğümüz boyut, pozitif/lâik hukuklardaki semavî boyutun kapsamının ne olduğunu tespit etmek değil, İslam hukukunun oluşmasında toplumsal yapının ne derece etkisinin olduğudur. Oluşum sürecinde, sosyal hayatın İslam hukukuna etkisini ise, vahiy dönemi ve sonraki dönem olarak iki ayrı zaman açısından değerlendirmeyi düşündüğümüzden, öncelikli olarak, hukuksal nitelikli nasların oluşumundaki vahiy toplumunun etkisi araştırılacaktır.

A-KUR'AN VE SÜNNET NASLARININ OLUŞUMUNDA SOSYAL YAPININ ETKİSİ

Semavî kaynaklı öğretilerin orijinaliteleri tahrif edilip, bu mesajlarda yüklü olan ilâhî irade, özünden değiştirildiklerinde, Allah tarafından yeni öğretiler gönderilmiştir. Bu mesajların sonuncusu, milâdî 7. asrın başlarında, Hz. Muhammed s.a. aracılığı ile gönderilmiş olan Kur'an'dır.

Yeni bir hukuk oluştururken, ya da hukuk aracılığı ile toplumsal yapı belli yöne yönlendirilmek istenirken, bu hukuka muhatap olacak toplum her yönüyle çok iyi bilinmelidir. Toplumun statik bir varlık olmadığı, içinde bir kısım dinamikleri barındırdığı göz ardı edilmemelidir. Sosyal değişim için yalnızca hukukî kurallar yeterli olmayıp, bunun sosyo-kültürel, ahlâkî ve ekonomik yönlerle desteklenmesi gerekmektedir.

¹⁴ Bkz. *Bakara* 2/30-34.

¹⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâm'i'l-Kur'ân*, Kahire 1994, I, 280.

¹⁶ *Yunus* 10/47.

Aksi takdirde, hukuk devrimi başarısız kalacak ve arzulanan sosyal değişim gerçekleştirilemeyecektir.

Hukuk ve toplum arasındaki bu sosyolojik ilişki, hem hukukun toplum düzenlemesindeki etkinliği için, hem de hukuk aracılığı ile gerçekleştirilmek istenen sosyal değişim için zorunludur.

Bir kanun koyucu (şâri') olarak, Yüce Allah'ın yukarıda belirtilen sosyolojik kuralları göz ardı etmediği rahatlıkla görülmektedir. Çünkü, şâri' yeryüzü toplumuna son defa bir elçi ile mesaj göndererek, arzuladığı toplum modeli için gerekli kuralları vahyederken, bir yandan insanların hür iradelerine ipotek koymayarak, imtihan sırrının bozulması önlenmiş, öte yandan mesajın ilk muhatapları olarak seçilen Arap toplumunun yapısı, o dönemin insanların kabulleri, algılama düzeyleri, örfleri, beklentileri ve korkuları hiçbir zaman göz ardı edilmemiştir. Zira "Din kendinden önceki hayatı bütünüyle silip, tamamıyla yeni bir hayat kurmak için indirilmemiştir. Hayat, dinlerin miras bıraktığı ve insan fitratının doğruladığı çok sayıda hak olan ilkeler üzerine kurulu idi. Son şeriat (din) kaybolmuşu diriltiyor, eğrilmiş düzeltiyor, eksikliği tamamlıyordu."¹⁷

Kur'an, son evrensel ve ebedî mesaj olacak idiyse de, muhatapları olan Arap toplumunun ihtiyaçlarına cevap vermeyi öncelikli iş olarak görmüştür. Yani, Kur'an öncelikli olarak, bu toplumda düzeni tesis etmeyi, hak ve adaleti hâkim kılmayı hedeflemiştir.

Kur'an ve Sünnet kaynağının hüküm koyarken takip ettikleri metot şöyledir: Toplumda cârî hükümler bütünüyle değiştirilmeyecektir. Toplum için yararlı olan kurallar ve alışkanlıklar aynı ile benimsenecek (*ibkâ*), ıslah edilmesi gerekli görülenler düzeltilerek (*islah*) güncelleştirilecektir. Her şekliyle toplum için zararlı bulunan kurallar/alışkanlıklar ve hükümler ise, lağvedilerek (*ilğa*), yerlerine yenileri konulacaktır.

İslam hukukunun farklı branşlarının oluşmasında birer ilke olarak benimsenen bir çok ayetin şekillenmesinde, vahiy dönemi Arap toplumundaki bilgi, yaşantı ve kavramların etkisi mevcuttur. Bir başka deyişle, ilim sıfatıyla yaratıklarının her halini bilen, semî ve basar sıfatlarıyla, onların dilek ve temennilerini, yakarışlarını gören ve işiten Yüce Allah'ın bir çok hukuksal nitelikli mesajını, mesaja ilk muhatap olacak toplum bireylerinin özellikleri ve sorunları şekillendirmiştir.

Burada yalnızca birkaç örneğe yer verilecektir. "Allah alış veriş helâl, faizi haram kıldı" şeklindeki ayetteki¹⁸ "alış veriş" ve "faiz" terimleri o günkü Arap toplumunda bilindiği şekliyle kullanılmış olup, Kur'an ya da Sünnet'te bu kavramlar ayrıca açıklanmamıştır. Yani bu kavramlar semavî kavramlar değil, beşerî kavramlardır. Ancak hukukî sonuçları açısından bu kavramlar ilâhîdir. İlk Arap toplumunda bazı kimseler alış veriş ve faiz arasında fark bulunmadığını iddia ederek, faizin yasaklanmaması gerektiğini savunuyorlardı. Bu tartışmaya Yüce Allah, faizin meşru olan alış veriş gibi olmadığını açıklayıp, birinin haram diğerinin ise helâl olduğunu belirterek,¹⁹ bu kavramların İslam hukukundaki hükümlerini belirtmiştir.

Nikâh, *mehir* ve *talâk* ile alâkalı hükümler, o dönemin Arap toplumunda içeriği bilinen bu kavramlar üzerine bina edilmişlerdir. Ayrıca, bu kavramlarla ilgili olarak cahili-

¹⁷ Hasan Turâbî, *İslamî Düşüncenin İhyası*, s. 75.

¹⁸ Bakara 2/275.

¹⁹ Ebû Bekir Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cassâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Beyrut 1992, II, 183 vd.; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, III, 357 vd.

ye döneminde oluşan kabuller genel olarak benimsenmiş, ancak bazı nikâh ve talâk türleri hakkında düzenlemelere gidilmiştir.

Örneğin, cahiliye döneminde boşanma sebeplerinden birisi olarak görülen *zihâr*'ın bir boşanma sebebi olmadığı, ancak böyle bir suç işleyen kocanın ceza olarak kefaret ödemesi gerektiği şeklindeki ilâhî mesajın şekillenmesine sebep, şüphe yok ki, yaşlı bir kadına kocasının *zihâr* yaparak, onu zor durumda bırakması olayı olmuştur. Nitekim bu arka plân (konu ile ilgili vahyin gönderilişinde etkisi olan toplumsal olgu) açıkça ayette belirtilmiştir. Konu hakkındaki ayet şöyledir: "*Eşi hakkında seninle tartışan ve Allah'a yakınan kadının sözünü, Allah elbette duydu. Gerçekten de Allah, sizin tartışmanızı duyuyordu. Evet Allah duyar, görür. İçinizden kadınlarını kendi öz annelerinin sırtıyla karşılaştıranların onlar anneleri değildir. Kadınlarını annelerinin sırtıyla karşılaştıranlar, sonra söylediklerine geri dönerlerse, birbirleriyle ilişkiye girmeden önce bir köleyi özgürleştirmeleri gerekir... Bunu bulamayanların aralıksız iki ay oruç tutmaları gerekir, buna gücü yetmeyen ise, altmış fakiri doyursun...*"²⁰

Görüldüğü gibi, bu ayetler vahiy dönemi Arap toplumunda, toplumsal bir sorun hâline gelen "*zihâr*" olgusu hakkında ilâhî hükmü açıklayarak, acil bir sorunu çözümlenmiştir. Önerilen kefaret türlerinde bile, toplumsal bir gerçeklik olan "*köle*" olgusuna yer verilmiş, ancak *ceza olarak bir kölenin hürriyete kavuşturulması* şeklindeki hukuk normu, bu konuda Yüce Allah'ın muradının ne olduğunu da açıklığa kavuşturmuştur. Aynı kefaret içerikli ayet bugün gönderilmiş olsa, toplumda köle statüsünde insanlar bulunmadığı için, ceza olarak farklı bir müeyyideye yer verilmiş olacaktı.

Hz. Peygamber'in zengin bir aileye mensup olmaması neticesi, konaklarda yaşamaması ve eşlerinin meskenlerinin kapısında bekçilerin bulunmaması, Peygamber hanımlarının ümmetin erkekleri ile perde arkasından konuşmalarını emreden bir mesajın gönderilmesine sebep olmuştur.²¹

Ifk hadisesi olmasaydı, *ifk* olayını konu edinen ayetler,²² elbette, Kur'an'da yer almayacaktı.

Bir çok hukuksal nitelikli ayet mesajına, Hz. Peygamber'e sorulan bazı soruların neden olduğu bizzat Yüce Allah tarafından açıklanmaktadır. Şu ayetler bu tür sorular nedeniyle gönderilmişlerdir.

"Sana içki ve kumarın (hükmünü) soruyorlar..."²³

"Sana âdet gören kadının halinden soruyorlar..."²⁴

"Sana ganimetleri soruyorlar..."²⁵

Hz. *Peygamber* kaynaklı hükümlerin oluşmasında da, içinde yaşadığı toplum yapısının etkisi görülmektedir. Bu nedenle, sünnet verilerindeki hükümlerin çoğunun özel nitelikli olup, güncel sorunlara çözüm şeklinde olduğu, ancak azınlığı oluşturacak derecede de olsa, genel nitelikli hükümlere sünnetin kaynaklık ettiği bilinmektedir.²⁶

²⁰ Mücadele, 58/1-4.

²¹ Konu ile alakalı ayetler için bkz. *Ahzab* 33/ 31-34.

²² *Nur* 24/ 11.

²³ *Bakara*, 2/219.

²⁴ *Bakara*, 2/222.

²⁵ *Enfal*, 8/1.

²⁶ Mehmet Erdoğan, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, İst. 1994, s. 117.

Bu konuda da, sözü uzatmamak için, yalnızca birkaç örnekle yetinmek uygun olacaktır. Hz. Peygamber'e ait oldukları belirtilen; "Evlilik kararı alınırken veliden izin alınmasının gerekli olduğu, ancak, velilerin gayrı ma'kul bir şekilde velayeti altında bulunan kız veya kadınları evliliğe zorlayamayacakları",²⁷ "evlilik esnasında, erkek eşin imkânları nispetinde, kadın eşe mihir adı altında, mutlaka karşılıksız bir ödemede bulunmasının gerekli olduğu",²⁸ "ölü toprağı ihya (imar) edenin, o toprağın sahibi olacağı",²⁹ "paranın peşin olmasına karşılık, malın sonradan verilmesi anlamına gelen selem alışverişinin caiz olduğu",³⁰ "çoğu sarhoşluk veren şeyin azının da haram olacağı",³¹ "zarar vermenin ve zarara zararlar karşılık vermenin yasak olması"³²... şeklindeki hadislerden her birinin, şerhlerde tespit edilmiş sebeb-i vürûdları (söylenme gerekçeleri) mevcuttur. Yani, sünnet kaynaklı bütün hükümlerin oluşumunda, Hz. Peygamber'in hayatını kuşatan sosyal yapının etkisinin varlığını tartışmak bile anlamsızdır. Ancak, bu tespit, sünnet kaynaklı hukuksal nitelikli hükümlerin hepsinin tarihsel olduğu, içlerinde hiçbir genel nitelikli hüküm bulunmadığı anlamına gelmemektedir.³³ Klâsik dönem İslam bilginleri, bu tür sünnet için de aynı kriteri getirerek, tarihsel boyutu bulunsa da, genel içerikli (âmm lâfızlı) bir ifade ile sevk edilmiş bulunan sünnet hükümlerini, çoğunlukla genel teşri olarak değerlendirmişlerdir.

Kur'an'da -özellikle en bağlayıcı iki hukukî hüküm olan farz ve haram düzeyinde- hukukî kurallar konurken, toplumun gelişmesine, insanların olgunlaşmasına ve hükümleri içselleştirmelerine paralel olarak, tedricîliğin takip edilmiş olması, ayrıca, toplumun acil maslahatlarını temin için, geçici çözümler şeklinde hükümler konması sonrasında, bunların neshedilerek, süreklilik arz eden hükümlerin getirilmesi, hükümler vazedilirken toplumsal gerçekliğin dikkate alındığının açık delilleridir.

Bu bölümde örnekleri çoğaltmak yerine, ulaştığımız sonucu şöyle açıklayabiliriz: Kur'an'da yer verilen birçok hukukî konuda, vahiy dönemindeki Arap toplumuna ait motif, kavram ve kurallar görülmektedir. Kur'anî hükümler oluşurken, ilk dönem Arap toplumunun sosyal yapısı göz ardı edilmemiştir. Kur'an mesajı, muhatap aldığı ilk toplum yapısını yok saymamış, aksine, bu toplumdaki örf-âdet, kültür ve algılama düzeyi, ilâhî mesajın şekillenmesinde etkili olmuştur.

Bu tespitlerimizle biz, Kur'an'ın yalnızca ilk dönem Arap toplumunda uygulanmak üzere gönderilmiş, "bölgesel ve tamamıyla tarihsel bir mesaj" olduğu şeklindeki iddiayı haklı çıkarmak gayretinde değiliz. Böyle bir kabulü burada tartışmak hedefimiz olmamakla birlikte, yanlış anlaşılmaya meydan vermemek için, şu kadarlık bir hatırlatmayı zorunlu bulmaktayız:

Bir hukukî metnin/kuralın-söylemin hazırlanmasında, fizikî gerçekliği olan bir sosyal yapının izlerinin bulunması, o hukukî metni ne tamamen o toplumla sınırlı kılar ne de bu metnin bütünüyle tarihsel olmasını gerektirir. Belli bir zaman ve mekân diliminde, belirli sosyal şartlar altında oluşturulmuş nice hukukî metinler ve felsefî dü-

²⁷ Hadisler için bkz. Şevkânî, *Neylül-Evtâr*, VI, 230 vd.

²⁸ Hadisler için bkz. Şevkânî, a.g.e., VI, 286 vd.

²⁹ Buhârî, *Hars* 15; Ebû Dâvûd, *İmâre* 37; Tirmizî, *Ahikâm* 38.

³⁰ Buhârî, *Selem* 1, 2; İbn Mâce, *Ticârât* 59.

³¹ Ebû Dâvûd, *Eşribe* 5; Tirmizî, *Eşribe* 3; Nesâî, *Eşribe* 25.

³² Muvatta', *Kadâ* 26; İbn Mâce, *Ahikâm* 17.

³³ Benzer bir değerlendirme için bkz. İbn Âşur, *İslam Hukuk Felsefesi*, s. 65 vd.

şünceler vardır ki, bütün dünyaya mal olmuş ve yüzyıllardır, evrensel bir değer olarak canlılığını hâlâ korumaktadır.

Bir düşünürün bir çok görüşünün, bir hukukçunun keşfettiği birçok hukuk kuralının evrensel ve uzun ömürlü olarak canlılığını muhafaza etmesi, aynı şahsın kaynaklık ettiği her sözün, aynı özellikte olmasını da gerektirmeyecektir. Aynı kaynaktan, farklı özellikte söylemlerin sadır olabileceği muhakkaktır.

Kur'an ve sünnet mesajlarına da bu perspektiften bakılmasının uygun olacağını düşünmekteyiz. Nitekim, İslam hukukçularının bir çoğu, Kur'an'da evrensel/tarihsel, makâsıd/vesâil, amaç/araç gibi farklı hükümlerin bulunduğunu, isimlerinden de anlaşılacağı gibi, bazı hükümlerin Kur'an'ın nazil olduğu ilk toplumlara has olduğunu, o toplumdaki örf nedeniyle bu şekilde gönderildiğini benimsemişlerdir. Ancak, aynı âlimler grubu, bazı ayetlerin gönderilişi sebebi özel de olsa, kendilerinde gönderildiği toplumun bir kısım sosyal özelliği mevcut da olsa, içerdiği hitabın genel olması halinde, hüküm itibarıyla, bu ayetlerin evrensel olduğu, yürürlük açısından da ebedî olduğunu kabul etmişlerdir. Nitekim bu düşünce, klâsik dönem hukukçularınca, "*hükümün sebebinin hususî (özel) oluşu, hükümün umumî olmasına engel değildir*" şeklindeki kural haline getirilmiştir. Böylece, vahiy dönemindeki özel bir olay/sorun üzerine gönderilen bir hükmün, bütün muhatapları/inananları kapsayacak derecede genel olabileceği kabul edilerek, hüküm içeren ayet nassının tarihsel yada evrensel bir içerik taşıdığı hususunda, genelde mesajın dili kriter olarak benimsenmiştir.

Hüküm belli bir şahsa, yere ve zamana ait olarak düzenlenmiş olduğunda, o hükmün tarihsel olduğu, yani yalnızca o toplumdaki bir problemi çözmek için gönderildiğinde şüphe yoktur.

Örneğin; *Ahzab* 33/31, 34, 50; *Tahrir* 66/1 gibi ayetler Hz. Peygamber ve onun eşleri ile alâkalı olarak teşri' buyurulmuş olup, evrensel bir nitelik taşımazlar. Şu var ki, bu özellikteki ayetler çok fazla değildir. Bunun yanında, kendilerinde ilk dönem toplum yapısının izlerini taşımakla beraber, evrensel nitelikli hükümler ise çok daha fazladır.

Örneğin; *Mücadele* 58 / 1-5; *Nisa* 4 / 7, 128, 135; *Nur* 24/4; *Talak* 65/2; *Bakara* 2/34,276,278... gibi birçok ayet, umum ifadeli mesajlar içermekte ve evrensel nitelik taşımaktadırlar.

Biz bir çok Kur'an hükmünün, ilk dönem toplum yapısının izlerini taşımasını ve bu ayetlerin oluşmasında toplumsal olgunun etkisinin oluşunu, Kur'an için olumlu bir özellik olarak değerlendirmekteyiz. Zira, hitap ettiği toplum gerçeklerini dikkate almadan oluşturulmak istenen hiçbir ıslah hareketi ve hedeflenen sosyal değişim, başarılı sonuç veremez. Kur'an'ın 14 asırdır dünyanın gündeminde kalması, hâlâ fert ve toplum bazında bir çok kuralının uygulanma şansı bulması, bir çok mesajının uluslar arası çevrelerde kabul görmesi, takip edilen metodun başarısını göstermektedir.

Bölümle ilgili sonuçlarımızı şöyle ifade edebiliriz: Kur'an'daki hukuksal nitelikli hükümlerin oluşumunda VII. yüzyıl Arap toplum yapısının hiç etkisinin olmadığı ve bütün ilâhî hükümlerin evrensel ve ebedî olduğu görüşü aşırı iddialı bir görüştür.

İslam hukukunun, tamamıyla, Arap toplumunun vahiy destekli bir ürünü olduğu, Kur'an'daki hukuksal nitelikli hükümlerin hiçbirinin evrensellik ve ebedîlik arz etmediği şeklindeki görüş³⁴ de gerçeklikten uzak gözükmektedir.

Her iki görüş de Kur'an ile yüzleştirildiğinde, bunların yanlış olduğu görülecektir. Bize göre; Kur'an'daki hukukî ayetler, ilk Arap toplumunun o günkü problemlerini ve bunlara yönelik en uygun ilâhî çözümleri ifade etmekle birlikte, özel sorunlara cevap sadedindeki nasların birçoğunda, aynı zamanda, ebedî nitelikli hükümler de bulunmaktadır. Bu bağlamdaki bazı hükümlerin gönderiliş sebebinin özel bir vakia olması, sevk edilen hükümlerin de yalnızca o toplumdaki belli şahıslara ait kılınmasını gerektirmeyecektir. Bazı hukukî ayetler ise, müstakil olarak, evrensel-ebedî mesajlar (evrensel hukuk normları) şeklinde vahyedilmişlerdir.

Yani, İslam hukukunun Kur'an kaynaklı hükümleri, tarihsel (Hz. Peygamber'in içinde yaşadığı topluma ait sorunlara yönelik özel çözümler) olanları yanında, evrensel olanları da içermektedir. Bu haliyle, İslam hukukunun ilk kaynağı olan Kur'an'ın bir çok hükmü, sosyal değişime paralel olarak, değişimi kabul edecek niteliktedir. Bunun ötesinde, Kur'an'ın ve onun üzerine bina edilmiş olan İslam hukukunun, ebedî olarak yürürlükte kalabilmesi için, örfî olan hükümlerinin, değişen örfe paralel olarak, maslahatı temin edecek şekilde değiştirilmesinin hukukî bir zorunluluk olduğu da söylenebilir.³⁵

İslam hukuku araştırmacılarına düşen görev, farklı statüdeki bu Kur'anî hükümleri, sağlıklı bir şekilde tespit ederek, uygulayıcılara yardımcı olmaktır. Bu, aynı zamanda, Kur'an'a ve İslam'a yapılacak bir hizmettir.

B-VAHİY SONRASI DÖNEMDEKİ SOSYAL YAPININ İSLAM HUKUKUNA ETKİSİ

Kur'an ve Sünnet kaynağındaki hukuksal nitelikli nasların anlaşılması, yorumlanması ve bunlardan birer hukuk kuralı çıkarılarak, bunlar üzerinde bir hukuk sisteminin dizayn edilmesi safhalarının, İslam hukukunun beşerî boyutu olduğunu ve bu hukukun kavramlarının oluşması ve kurumsallaşmasında, uzmanların yaşadıkları topluma hâkim kültür ve anlayışın yansımalarının mevcudiyeti kabul edilen bir gerçektir. Buna göre, ilâhî mesajların muhataplarının kültür seviyesi ve algılama düzeyi değiştikçe, mesajların farklı şekilde yorumlandığı, toplumsal yapının değişmesine paralel olarak, bu mesajlardan beklentinin değiştiği, hülasa olarak, ihtiyaçlar farklılaştıkça mesajlara bakış tarzının değiştiğini söylemek mümkündür. Neticede, bütün bu farklı anlayış ve kavrayışlar üzerine kurulacak olan İslam hukuk sistemleri de farklılık arz edecektir. Dolayısıyla, lâfzen herhangi bir değişikliğe uğramamış ve yürürlükten kaldırıldığına dair herhangi yeni bir mesaj yayınlanmamış olan otantik Kur'an ve Sünnet mesajlarını anlama, yorumlama ve uygulamaya geçirme safhasındaki farklılık bir vakıadır.

³⁴ Bu görüşü ve değerlendirmeleri hakkında geniş bilgi için bkz. Muhammed Abid el-Câbirî, *Çağdaş Arap İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, çev. A. İhsan Pala-Mehmet Şirin, Kitabiyât Ankara 2001, s.52; Fazlur Rahman, *İslam'ı Yeniden Düşünmek*, çev. Adil Çiftçi, Ankara 2000, s. 117,258; İsmail Raci el-Fârûkî, *"Kur'an'ın Yorumunda Yeni Bir Metodolojiye Doğru"*, çev. Mehmet Paçacı, İslamî Araştırmalar, 1994, sy. VII, 3-4, s. 307; Hasan Turâbî, *İslamî Düşüncenin İhyası*, çev. Sefer Turan-Adem Yerinde, İst. 1997, s. 116.

³⁵ Bu yargı hemen hemen bütün İslam âlimleri tarafından benimsenmekte ve bu yöntemin İslam hukukunun meziyetlerinden olduğu kabul edilmektedir. Örnek olarak bkz. Zekiyüddin Şa'bân, a.g.e., s. 200-201; Şener, a.g.e., s. 143 vd.

İslam hukukunun temel hüküm kaynakları olan Kur'an ve Sünnet'in oluşum süreci, Hz. Peygamber'in vefatıyla son bulmuştur.

Vahiy sonrası dönemde, kısa zaman içinde, İslam hukukunun bütün kaynakları oluşturulmuş ve teknik olarak tanımlanmıştır. İslam hukukunun, diğer bilim dallarından önce inkişaf etmesi, temel literatürünün oluşması, toplumsal zorunluluğun bir sonucu idi. Çünkü, hayat şartları, farklı problemler oluşturuyor, bunların çözümü ise gecikme kabul etmiyordu.

İslam devletlerinin hâkim olduğu fizikî alan genişledikçe, Müslüman halk ve gayrimüslim unsurlardan oluşan sosyal yapı, yeni problemler üretiyor, bu durum, başta İslam hukukunu ve hukukçuları zorluyordu. İşte bu sebeplerle, İslam hukuku kısa zamanda müesseseleşti, usulünü oluşturdu, hüküm kaynakları ve onlardan hüküm çıkarma yöntemleri tartışılarak, belli sonuçlara varıldı, böylece, canlı bir teşri kaynağı, hukukçuların da gayretleriyle hayata geçirildi.

Biz bu bölümde, İslam hukukunun usulü veya furûu konusunda tarihî bilgi ve detay sunmayı düşünmüyoruz. Maksadımız, vahiy sonrası dönemde, İslam hukuku kurumlaşırken, toplumsal yapı ile olan ortak hareket kabiliyeti ve toplumdaki sosyal değişim ile hukukî düzen arasındaki etkileşimin boyutu hususunda, tüme varım yöntemi ile bazı tespitlerde bulunmaktır. Bu dönemi şu şekilde sınıflandırmak mümkündür :

I. YENİ OLAYLARA HUKUKÎ NİTELİK KAZANDIRMA SÜRECİ

a-Hüküm kaynağı olarak kıyasın kullanılması: Vahiy sonrasında oluşan bir çok yeni olay, vahiy döneminde hükme bağlanmış olaya kıyaslanmak suretiyle, hukuka katılmaya çalışılmıştır. Örneğin, sahabeler, Hz. Ebu Bekir'e halife olarak biat ederken, Hz. Peygamber'in onu namaz için imam olarak seçtiğini göz önüne almışlar ve halifeliği, namaz imamlığına *kıyas ederek*, onun halife olmasının uygun olacağına karar vermişlerdir.³⁶ Hz. Ebu Bekir, mirasta dedeye verilecek pay ile alâkalı olarak, dedenin babaya kıyas edilmesini uygun görmüştür. Çünkü, ona göre, dedede babalık manası bulunmakta ve bu onun baba gibi miras payı almasını gerektirmektedir.

İbn Abbas ise, dedeyi oğlun oğluna kıyas ederek, dedeye oğuldan torunun aldığı miras payını uygun görmüştür.³⁷

Hz. Ali, içki suçunu, kazf suçuna kıyas ederek, içki cezasının belirlenmesini uygun görmüştür. Kıyas şekli ise şöyledir: İçki içen sarhoş olur ve karşısındaki bireylerin iffet ve namusu ile alâkalı iftiralarda bulunur. Normal halde, iffet ve namusuna düşkün bir insana atılan zina suçu, şahitlendirilemediğinde cezayı gerektirir. Bunun cezası ise, Kur'an tarafından 80 sopa olarak belirtilmiştir.³⁸ Buna göre, içki suçunun cezası da aynı olmalıdır.³⁹

Nisap tamamlanmadan önce, zekâtı peşin olarak vermek caiz değildir. Bunun illeti, zekât vermenin sebebi olan, nisap miktarı malın tamamlanmamasıdır. Nisaptan önce zekâtı ödemek, sebep bulunmadan ödeme şeklindedir ki, böyle bir ödemede bu-

³⁶ Bkz. İbnü'l-Kayyim, *i'lâm*, 1, 253.

³⁷ Ebû Zehra, *Usul*, s. 194, 195

³⁸ Konu ile alâkalı ayet için bkz. Nur 24/4.

³⁹ Hz. Ali'nin konu hakkındaki değerlendirmesi için bkz. Mâverdi, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, Beyrut 1990, s. 376; İbn Ferhûn, *Tebseratü'l-Hukûkâm*, tahk. Cemal Maraşlı, Lübnan 1995, s. 190.

lunmak geçersizdir. Bu mesele, vakit girmeden önce namaz kılmaya benzetilerek hükme bağlanmıştır.⁴⁰

b- Hüküm kaynağı olarak maslahatın kullanılması: Bir çok yeni olay ise, vahiy döneminde kendilerinin kıyaslanabileceği bir asıllarının bulunmayışı nedeniyle, maslahat ilkesi gereğine göre hukukî hüviyet kazanmıştır.

Örneğin, Kur'an'ın Mushaf haline getirilmesi daha önce görülmüş bir şey değildi. Hz. Ebu Bekir'in, kendisinden sonra halife olarak Hz. Ömer'i tavsiye etmesi, Ömer tarafından divanların oluşturulması, Müslümanlar için para basılması, hapishanelerin inşa edilmesi, Hz. Osman'ın Peygamber mescidini genişletmesi maslahata dayalı, meşru hükümlerdir.⁴¹

Sahabîler, bir kişiyi öldürme suçuna iştirak eden topluluğun tamamını ölüm cezasına çarptırırken, maslahat delili ile amel etmişlerdir.⁴²

Hz. Ömer, iddeti dolmamış bir kadını kendisine nikâhlayıp, onunla zıfafta bulunan bir şahsın, o kadınla ebediyen evlenemeyeceğine hükmetmiştir. Bu hükmün gerekçesi ise, bundan sonra, başkalarının böyle bir işe girişmelerini engellemektir.⁴³

Maslahat temeline dayanan bir başka örnek şudur: Bir şahsın evi müsait olsa, başka birisi de ev ve barksız bulursa, evi müsait olan kimse, açıkta kalan şahsı evinde oturtmaya mecbur edilebilir. Bu durumda, ev sahibinin o şahıstan ecr-i mislinden fazla ücret (kira) alması caiz olmaz.⁴⁴

Konuyu şu örnekle bitirmek istiyoruz. Bir satıcı, elindeki malı normal değerinden fazlasına satmak istese, halkın ihtiyacı (toplum maslahatı) göz önüne alınarak, o şahıs, bu malı rayiç kıymetiyle satmaya zorlanır.⁴⁵

c- Hüküm kaynağı olarak örfün kullanılması: Bir kısım olaylar ise, örf bağlantıları sebebiyle, farklı hükme tâbi olmuşlardır. Örneğin, Ebu Hanife'ye göre ottan öşür (mahsul zekâtı) gerekmemesinin sebebi, otun toprağı temizlemek için kesilmesi ve âdeten ottan gelir temin edilmek istenmemesidir.

Süs bitkileri ile Fârisî kamışının öşre tâbi olmamasının sebebi de, âdeten bunlar sebebiyle gelir temin edilmek istenmemesidir.⁴⁶ Bu içtihatlar, belli bir bölgede, belli bir dönem için geçerli olan adete göre ortaya konmuştur.

Baba, gelinlik kızına bir kısım çeyizlik ve takı alıp verse, sonraları bunları kendisine emanet mal olarak verdiğini söyleyip yaptığı yardım mallarını geri almak istese, bu ortamda oluşacak anlaşmazlığın çözümlenmesinde, o bölge örfüne göre hükmedilir.

Haftalığı şu kadar liraya şeklinde işçi-memur çalıştırılsa, o bölgede haftalık iş günü kaç gün ise, o günlerin bitiminde, çalışanlar haftalık ücreti hak etmiş olurlar.⁴⁷

Görüldüğü gibi, özellikle hukuktaki örf, maslahat ve istihsan kriterleri, hükümlerin toplum bağlantısını oluşturan düğmelerdir. Buradan hareketle, vahiy sonrası

⁴⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, III, 32.

⁴¹ Karafî, *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl*, s. 199. Ebû Zehra, *Usul*, s. 243.

⁴² Değişik örnekler için bkz. Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, II, 287-302.

⁴³ Z. Şaban, *Usul*, s. 174.

⁴⁴ İbnü'l- Kayyim, *et- Turuku'l Hükmiyye*, s. 223, 224.

⁴⁵ Karaborsacı ile ilgili bilgi için bkz. Orhan Çeker, *Fıkıhî Dersleri*, İst. 1999, s. 139,140; Yunus Apaydın, *İhtikâr*, G.Y.A., II, 369, 370.

⁴⁶ Y. Vehbi Yavuz, *Hanefî Mezhebinde İctihat Felsefesi*, s. 330.

⁴⁷ Benzer örnekler için bkz. Ali Haydar, *Dürerü'l-Hukkâm*, I, 46.

dönemde de hükümlerin konmasında ve olayların tetkikinde, toplumsal yapının, fertlerin ve İslam ümmetinin maslahatının göz ardı edilmediği söylenebilir. Bu nedenlerle, farklı coğrafyada, farklı sosyal şartlar altında gelişen benzer olayların hükümlerinin, içinde bulunulan sosyal şartlara paralel olarak, birbirlerinden farklı olduğu da önemli bir husustur.

Aynı yöntemin, günümüz İslam hukukunun da bir özelliği olarak, canlılığını koruması gerektiği hemen herkesin kabulüdür.

2. SOSYAL DEĞİŞİME PARALEL OLARAK HÜKÜMLERİN DEĞİŞMESİ

Burada, sosyal değişim gerekçe gösterilerek, ilk konulmuş hükmün değiştirilmesinin örnekleri görülecektir. Bu örneklerden bir kısmı Kitap yada Sünnet kaynaklı hükümlerin değişimi, bir kısmı ise, içtihat kaynaklı hükümlerin değişimi ile ilgili olacaktır.

Verilecek örneklerden bazıları salt olarak sosyal yapı/ortamın değiştiği için, yeni ortamda maslahat oluşturacak değişimi, bazıları ise, sosyal ortamın olumsuz şekilde değişmesine/bozulmasına paralel olarak, ilk hükmün gayesinden inhiraf edilmesi şeklindeki durumları yansıtmaktadır.

Konunun dağılmaması için, verilen örnekler üzerinde hukukî tartışmaya girilmemesine dikkat edilmiştir. Örneklere, sosyal değişimin hükümlere etkisi perspektifinde bakılacak, buradan da İslam hukukunun sosyal değişimle olan ilişkisi gözlenmeye çalışılacaktır. Konu ile alakalı olarak seçtiğimiz örneklerden bazıları şöyledir:

a-Kur'an'da zekâtın verilebileceği yerler arasında "müellefe-i kulûb" bulunmaktadır.⁴⁸ İlk yıllar bu sınıfa zekât verilmiştir. Zira o günkü konjoktür, bunların gönüllerinin alınmasını toplum maslahatı için gerekli kılmaktaydı.

Hız. Ömer döneminde, İslam devleti güç ve kuvvet kazanmış olup, bir kısım insanların olumsuz tavırlarından toplumun etkilenmesi endişesi kalmamıştı. Konjoktürün Müslümanların lehine olarak değiştiği bu dönemde, müellefe-i kulûba zekât fonundan pay verilmesinin maslahat oluşturmayacağı gerekçesiyle, bu sınıfa zekât verilmesine son verilmiştir.

Ömer b. Abdülaziz döneminde, İslam devletinin siyasî gücünü kaybetmesi nedeniyle, tekrar Kur'an'daki hükme dönülerek, müellefe-i kulûba zekât payı ayrılmıştır.⁴⁹

b-Kadınların ev dışına çıkarken "cilbâb" ismi verilen bir dış giysi giyinmeleri Kur'an'da emredilmiştir. Gerekçe olarak, kadınların "tanınıp eziyet görmemeleri" şeklinde bir neden belirtilmiştir.⁵⁰

Ayetin gönderildiği günkü sosyal yapıdan hareketle, bu emrin, hür kadınların cariyelerden ayırt edilmeleri amacıyla verildiği kanaatini taşıyan bazı İslam hukukçuları, toplum statüsü değişip, kölelik ve cariyeliğin bulunmadığı dönemlerde, böyle bir giysi (cilbâb) giyme hükmünün değişeceğini belirtmişlerdir. Yani, bu görüşe göre, artık günümüzde kadın, şer'an örtülmesi gereken yerlerini örten bir giysi ile, gerek ev için-

⁴⁸ Tevbe 9/60.

⁴⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut, ts., V, 350, Mustafa Şelebî, *Ta'lîlül-Ahikâm*, Beyrut, 1981, s. 87

⁵⁰ Bkz. *Afızab* 33 / 59.

de, gerekse ev dışında, yabancı erkekler arasında bulunabilecektir. Yani, cilbâb giyme emri bu günün bayanını kapsamamaktadır.⁵¹

c-*Haşimoğullarının zekât almalarını* Hz. Peygamber yasaklamıştır.⁵² Çünkü bu sülâleye, Hz. Peygamber'in yakınları olmaları nedeniyle, beytü'l-mâlden /devlet hazinesinden geçimlerini temin edecek miktarda maaş bağlanmıştı.

Dört halife dönemi sonrasında, Peygamber yakınlarından bu tahsisat kesilince, bunlar diğer insanlar gibi kabul edildiler. Buna göre, ihtiyaç sahibi olduklarında, kendilerinin zekât almalarının caiz olduğu hakkında hukukçular hüküm vermişlerdir.

d-*Ebu Hanife, kısas ve hadlerin dışındaki hususlarda*, şahitlerin zahiren adalet vasfını taşıyor olmaları ile yetinileceği ve ayrıca tezkiye edilmelerine gerek olmadığı görüşünde idi. Bu görüşünde o, "Müslümanlar birbirlerine şahitlikte adalet sahibidirler" şeklindeki hadise dayanıyordu. Şüphesiz bu hüküm, Ebu Hanife'nin zamanına uygundu. Çünkü o dönemde, toplumda dürüstlük hâkimdi. Ancak halkın ahlâkî özellikleri değişip, yalancılık yaygınlaşınca, öğrencileri Ebu Yusuf ve Muhammed, zahirî adaletle yetinmenin bir çok hakkın kayba uğramasına yol açacağı düşüncesiyle, şahitlerin gizlice de araştırılması gerektiğine hükmetmişlerdir.⁵³

e- *Hanefî ekolünün ilk dönem hukukçuları, Kur'an öğretme karşılığında ücret almanın caiz olmadığı hususunda fikir birliği etmişlerdir.* Bu hükmün verildiği dönemde, Kur'an öğreticilerine beytü'l-mâlden tahsisat yapılıyordu. Zamanla şartlar değişti, beytü'l-mâlden verilen bu tahsisat kesildi. Kur'an öğretimi ile uğraşanlar, ücret de almasalar, geçimlerini sağlayamayacaklardı. Öğretme işini bıraksalar, Kur'an öğretimi yok olup gidecek, kutsal kitabı okuyup anlayamayan bir nesil yetişmiş olacaktı. İşte böyle bir dönemde, bu şartlar altında, Kur'an öğretimi karşılığı ücret alınamayacağı hükmü değiştirilerek, bu hizmet karşılığında ücret alınabileceği şeklinde hüküm vermişlerdir.⁵⁴

3. SOSYAL BOZULMAYI ÖNLEYEBİLMEK AMACIYLA HÜKÜMLERİN DEĞİŞMESİ

Bu bölümde, insanların istismarı sebebiyle, sosyal yapıyı olumsuz şekilde etkileyecek olması, haksızlık ve zulme sebep olma ihtimali taşıması düşüncesiyle, Kur'an ya da Sünnet kaynaklı bir kısım hükümde yapılan değişiklik örnekleri görülecektir.

a- Hz. Peygamber pazarda satılan malların fiyatlarının devlet tarafından belirlenmesini/sabitletmesini (narh konulması), malın maliyet fiyatı değişik olabileceği, zaman içinde artış gösterebileceği için, müteşebbisi de koruma amaçlı olarak uygun görmüştür. Bu konudaki talepleri geri çevirmiş ve: "Fiyatları belirleyen, darlığı, bolluğu ve rızkı veren Allah'tır. Ben kan ve mal hususunda yapmış olduğum bir haksızlık yüzünden, peşimde bir alacaklı olduğu halde Allah'a kavuşmayı istemem" demiştir.⁵⁵ Sonraki dönemlerde, insanların gözünü para, mal ve dünya hırsı bürüdüğü için, ahlâken bozulmuşlar, neticede, maliyet fiyatlarında artma olmadığı halde, malların satış fiyatına fahiş ve haksız olarak ilâve yapılıyordu. İşte bu durumda bile, tüccarların belirledikleri fiyatlara müdahale edilmemesi, tüketici olan halkın zarar görmesini sağlayacaktı. Hz. Peygamber'in "Zarar

⁵¹ Tahir b. Âşur, *İslam Hukuk Felsefesi*, s. 104. Konu hakkındaki görüşlerin değerlendirmesi için bkz. Nihat Dalgın, "Örtünmenin Dindeki Yeri", henüz yayınlanmamış makale.

⁵² Buhârî, *Zekât* 57; Müslim, *Zekât* 161; Ebû Dâvud, *İmâre* 18-19; Nesâî, *Zekât* 95.

⁵³ Z. Şa'ban, a.g.e.,s. 200.

⁵⁴ Y. Vehbi Yavuz, a.g.e.,s. 375.

⁵⁵ Tirmizî, *Büyü*' 73; Ebû Dâvud, *Büyü*' 51; İbn Mâce, *Ticârât* 27.

vermek ve verilen zarara zararlar karşılık vermek yoktur" şeklindeki hadisine dayanılarak, bazı dönemlerde pazar fiyatlarına narh konmuştur.⁵⁶

b- Kur'an Müslüman bir erkeğin farklı dinden (ehl-i kitap) bir kadınla evlenebileceğini açıklar.⁵⁷ Kur'an'daki bu hükme rağmen, Hz. Ömer, halifeliği döneminde, ehl-i kitap bir kadınla evlenmiş olan Medayin valisi Huzeyfe b. Yeman'ın eşinden boşanmasını emretmiştir. Gerekçe olarak ise, bu hareketin Müslüman kadınların aleyhine, kötü bir âdet oluşturması kuşkusunu göstermiştir.⁵⁸ Bu kararda, olumsuz şekilde gelişecek bir sosyal değişimin önlenmesi fikri yatmaktadır. Burada ayrıca, "hakları kullanmada hukukun müdahale yetkisinin bulunduğu" görülmektedir.⁵⁹

c- İlk dönemler, küçük kız ve erkek çocuklarının velileri tarafından evlendirilebileceği benimsenmişken, XX. asrın başlarında yayımlanan Hukûk-ı Âile Kararnâmesi, İslam tarihi boyunca, taraf bulmamış bir içtihadı, günün şartları için uygun bularak, ilk dönemdeki uygulamayı kaldırmış/yasaklamış, konu hakkında farklı bir hüküm benimsenmiştir. Konuyu düzenleyen madde şöyledir: "On iki yaşını itmâm etmemiş olan sağır ile dokuz yaşını itmâm etmemiş olan sağire, hiçbir kimse tarafından tevzic edilemez."⁶⁰

d-İlk dönemler, nikâh akdi esnasında, eş dost çağrılarak bir velîme verilmesi, sünnet bir tavsiye olarak görülmüştür. Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'nde ise, nikâh akdi öncesinde durumun ilân edilmesi hukuken gerekli görülmüştür. Konuyu düzenleyen madde şöyledir: "Akd-i nikâhın icrasından evvel, keyfiyet ilân olunur."⁶¹ Çünkü, bu dönemde çok nüfuslu yerleşim alanları kurulmuş, nikâhın gizli dostluklardan ayırt edilebilmesi için, yeni bazı tedbirlerin alınması gerekli olmuştur.

e-İlk dönemlerde, nikâhlar iki şahidin şahadeti ile tescil ediliyor, bir başka işleme gerek görülüyordu.

Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'ne göre, "Esnây-ı akidde hatîp ile mahtûbeden birinin ikâmetgâhı bulunan kazâ hâkimi veya bunun izinnâme-i mahsûs ile me'zûn kıldığı nâib hâzır bulunup akidnâme-i tanzîm ve tescil eder"⁶² şeklinde, nikâh akdi esnasında bölge hâkimi veya onun izin verdiği birisinin hazır bulunması şartı getirilmiştir. Bu tür tedbir de, aile hukuku ile alakalı bazı istisnaları önlemede etkili olmuştur.

4.SOSYAL DEĞİŞİMİN ZORUNLU KILMASI NEDENİYLE BAZI YASAKLAR

ALANINDAKİ HÜKÜMLERDE TOLERANS GÖSTERİLMESİ

a- İslam'da vakıf meşru görülerek teşvik edilmiş bir kurumdur. Vakıfta insanlığa uzun süreli hizmet amaçlanmakta, bu hizmetin karşılığı Allah'tan beklenmektedir.

Tarih içinde gelişen çok değişik vakıf türleri mevcuttur. Vakıf malın kiraya verilerek elde edilecek gelirin, belli bir yönde sarf edilmesi şeklindeki vakıflar konumuz için örnek teşkil etmektedir. Bunlar, icâre-i vâhideli, icâreteynli ve mukâtaalı vakıflar olmak üzere üç ana gruba ayrılır.

⁵⁶ Narh hakkında bilgi için bkz. Yunus Apaydın, "Narh", *Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, III, 447-449.

⁵⁷ Bkz. *Maide* 5/5.

⁵⁸ Şelebî, *Ta'lîlül-Ahkâm*, s. 43 vd.; Muhammed Şerif, *Nazariyyetü's-Siyâseti's-Şer'iyye*, s. 151, 152.

⁵⁹ İlke hakkında ve uygulama örnekleri için bkz. Dalgın, *Boşama Yetkisi*, s. 190 vd.

⁶⁰ Hukûk-ı Âile Kararnâmesi, md. 7.

⁶¹ Hukûk-ı Âile Kararnâmesi, md. 33.

⁶² Hukûk-ı Âile Kararnâmesi, md. 37.

Konunun bizimle ilgili yönü, 16. yüzyıldan itibaren, uygulanmaya başlanan icâreteyn usulü vakıflardır.

İcâre-i vâhîde ile, yani, belli bir kıymet ve müddetle kiraya verile gelen vakıf malları zamanla yıkılmaya yüz tutmuş, yanmış, harap olmuş ve bu vakıfların gelirleri, vakıflar için gerekli olan bakım ve tamiri yapmaya kâfi gelmemiştir. Bunun için, hem vakıf akarların tamiri, hem amme menfaatini temin hem de şehirleri tezyin için, bu tür vakıflarda *icâreteyn usulü* kabul edilmiştir. Bu usulde, vakıf gayr-ı menkul değerine yakın, peşin bir kira bedeli ile ve süresiz olarak kiraya verilmiş, elde edilen bu peşin kira bedeli ile vakıf akar tamir edilmiş ve çok cüz'î miktarda olan sürekli bir kira bedeli ile vakıf mal kiracının tasarrufuna bırakılmıştır.

Kiracının bu tasarruf hakkı, ölümüyle mirasçılara geçmekte, böylece mülkiyet gibi, kuşaklar boyu devam eden bir süreklilik arz etmektedir.

Vakıf hukukunun ilk İslam hukuk doktrinindeki orijinal yapısını kaybederek, Osmanlı tatbikatında uğradığı değişikliklerden birisi de, *mukâtaalı vakıf* uygulamasıdır.

Mukâtaalı vakıf mutasarrıfı, üst hakkı şeklinde bir aynî hakka sahip olup, vakıf arsasının kiracısı, arsa üzerindeki inşaat ve mütemmim cüzlerin ise mâliki durumundadır.

Bu vakıf örnekleri de gösteriyor ki, fiilî durum ve sosyal sıkıntılar, vakıf müessesesini orijinal yapı ve gayesinden zaman zaman uzaklaştırabilmektedir. Bunlar, bazen vakıanın doktrine egemen olup, onu yönlendirebildiğini göstermesi açısından önemlidir.⁶³

b-Ekonomik zaruretler, bey'u'l-îne, bey'u'l-vefâ gibi akitlerin toplumda yaygın hale gelmesini doğurmuştur. Bu her iki akdin de, borç para bulma sıkıntısının faize bulaşmadan çözümlenebilmesi düşüncesiyle, bir zaruret olarak ortaya çıktığı görülmektedir.

Bey'u'l-vefânın 11. yüzyılda Buhara çevresinde yaygın olduğu bilinmektedir. *Bey'u'l-vefâ* şöyle bir sözleşmedir.⁶⁴ Şahıs, gayr-i menkulünü bir başkasına "*paranı verdiğimde malımı bana vereceksin*" şeklinde bir şartla satar, alış veriş gerçekleştirilir, müşteri malı alır, parasını teslim eder. Daha sonra, malın ilk sahibi, malını satarken aldığı parayı biriktirdiğinde, giderek bu parayı ilk müşterisine verir ve malını geri alır. Bu akit, mal sahibinin borç para bulmasını temin için oluşturulmuştur. Şahsın asıl maksadı, zaten malını satmak değildi. Ancak, nakit paraya ihtiyacı vardı ve bunu borç olarak bulamamıştı. Faizli şekilde borç almak da istememişti.

Bu işlemde müşteri, mal için verdiği para kendisine geri getirilene kadar, satın aldığı maldan değişik şekillerde yararlanmaktadır.

Müşteri açısından bu işlem, kâr amaçlı borç verme -kâr getiren borçlar dinen yasaklanmıştır- ise de, değişik şekildeki yorumlama ile, bu işlem, borç karşılığında yapılan ipotek olarak kabul edilmiş ve caiz görülmüştür. Bu şekilde, borç para bulabilme yollarında oluşan problem çözülmüştür. Neticede, bu tür bir sosyal zaruret, *bey'u'l-vefâ* şeklindeki bir işlemi İslam hukukuna ilâve etmiştir.

*Benzer bir işlem bey'u'l-înedir.*⁶⁵ Bu işlemi gündeme çıkaran saik de aynıdır. Bey'u'l-îne şöyle gerçekleşir: Esnaftan veresiye olarak alınan mal, aynı ortamda, aynı

⁶³ Vakıf türleri hakkında bilgi için bkz. Ali Bardakoğlu, "Vakıf", G.Y.A., IV, 432-439.

⁶⁴ Bu sözleşme ile ilgili geniş bilgi için bkz. Ali Haydar, *Dürrü'l-Hukkâm*, I, 364-368.

⁶⁵ Bu sözleşme ile ilgili geniş bilgi için bkz. Yunus Apaydın, "İyne", G.Y.A., II, 326-329. Ayrıca bu sözleşme ile alâkalı değerlendirme için bkz. Saffet Köse, *İslam Hukukunda Kanuna Karşı Hile*, İst. 1996, s. 378-392.

şahsa, peşin olarak, daha ucuz bir fiyatla satılmaktadır. Bu sayede müşteri borç para bulabilmektedir.

Zahiren iki farklı akit gibi görünen bey'u'l-İne, faizli borç para almamak için geliştirilmiş hukukî bir hile görünümündedir. Bu işlem, açıkça değilse de, üstü kapalı şekilde faizli borç işlemidir.

Kimi İslam hukukçuları, bu zahire bakarak, bu akdi caiz olarak nitelemişlerse de, genel kanaat, bu akitteki kasta dikkat ederek, bunun caiz olmadığı yönünde olmuştur. Zira, burada üstü kapalı olarak, faizli borç alma şeklinde, gayr-i meşru bir hile mevcuttur. Burada durum gizlenmek istense de, yapılan şey, faizli bir borç işlemidir.⁶⁶

Bu bölümde ulaşılan sonuçları şöylece ifade edebiliriz: İslam hukuku, felsefe olarak, vahiy temelinden uzaklaşmamak kaydıyla, tarihî süreç içerisinde, benimsenen bazı hükümler tartışmaya açık olmakla birlikte, hem bir kısım sosyal değişimin önünü açarak hareketlendiren, hem sosyal değişime/bozulmaya direnen, aynı zamanda, sosyal değişimden hayli etkilenen bir kurum olma özelliğini taşımaktadır.

Her zaman ve zeminde, İslam hukuku, Müslüman toplumlarda, insanların maslahatı, topluma hak ve adaletin hâkim olması düşüncesiyle, kâh toplumsal değişimde âmil olmuş, kâh insanların zararı söz konusu olduğu için, bir kısım toplumsal bozulmayı önleyici tavır sergilemiştir. Bu özelliğinin bir göstergesi olarak, farklı sosyal şartlarda yaşayan insanların karşı karşıya kaldıkları sıkıntılardan kurtulmak için oluşturdukları, yeni alışkanlıklar, sözleşmeler ve yeni kurumlar gibi olguları toptan reddeden, kesin bir tutum içinde olmamıştır. Aksine, bu durumda seçmeci tavır takınmış; yeni olanlar hukukta hedeflenen ilkelerle taban tabana zıt ise onları reddetmiş, kısmî çözüme söz konusu olmakla birlikte, toplumsal sıkıntının giderilmesine katkıda bulunacak olanları ise, müsamaha ile karşılamıştır. Bu noktada, toplumdaki yaşayan bireyleri vicdanen de rahatlatmak düşüncesiyle, bu tür yeni olaylara meşruiyet tanımıştır. Bunu yaparken, zaman zaman, nasların lâfzından uzaklaşıp, genel nitelikli nasların ruhundan hareketle, yeni yorumlar yapıldığı da olmuştur. Böylelikle, asırlar sonrasında, farklı toplumlarda mer'û olan İslam hukuku, ilk dönem İslam toplumlarında yürürlükte bulunan İslam hukukundan, hüküm içeriği ve kapsam açısından bir hayli farklılık göstermiştir.

Bu tespitler, aynı zamanda İslam hukukunun toplumsal süreci bir şekilde takip ettiği, her ortamda müntesiplerinin yararını gözetmeye çalıştığı somut birer delildir.

Ancak, tarihî süreçte, içtihat olgusunun yerinde ve zamanında işletilerek, hukuk ve toplum ilişkisinin dengeli bir şekilde götürülmesi yerine, bu ilişkinin koparıldığı dönemlerde, Müslüman halkın sıkıntılar çektiği, rahatlatıcı hükümlere olan aşırı ihtiyaç nedeniyle, zaman zaman, yabancı hukuklardan hüküm istinbatı girişimlerinde bulunduğu da bir gerçektir. Bu durum, İslam hukuku kurumunun bir acziyeti olarak değil, dönemlerinde içtihat müessesesine işlerlik kazandırmayan ulemanın ve yapılan farklı içtihatlardan istifade etmeyen devlet ricalinin hatası olarak değerlendirilmelidir.

⁶⁶ Köse, a.g.e., s. 391.

II. İSLAM HUKUKUNUN SOSYAL DEĞİŞİME KATKISI

Hukukun, sosyal yapıdan etkilenecek değişimi kabul etmesi yanında; toplumsal değişimi zorlayıcı, toplumsal değişimi frenleyici, toplumsal değişimin önünü açıcı ve toplumsal değişime ayak uydurma gibi farklı işlevlerinin bulunduğu da bilinmektedir.

Biz burada, İslam hukukunun, toplumsal değişimi zorlayıcı olma ve toplumsal değişimin önünü açıcı olma işlevleri hakkında, örnekler vererek, bu bağlamda bir sonuca ulaşmayı düşünmekteyiz. İslam hukuku ile alâkalı olarak, diğer yönlerle, önceki bölümlerde yer verildiği için, burada tekrar ele alınmayacaktır.

A- İSLAM HUKUKUNUN PASİF OLARAK SOSYAL DEĞİŞİME KATKISI

İslam bazen pasif olarak, bazen de aktif olarak, toplumsal değişime katkıda bulunmuştur. İlâhî emir ve yasaklar, toplumdaki bir kısım aktif değişimin amilleri olarak görülebilir. Bir çok konuda ayet ya da hadis nassının bulunmaması nedeniyle, toplumsal yapının ihtiyaç duyduğu doğrultuda değişim kaydetmesine *İslam'ın katkısı pasif bir durum* arz etmektedir. Yeni sosyal şartlara göre, toplumun yapılanması ve kurumsallaşmasına imkân tanınmış diye, ilâhî kaynakta teferruatlı bir toplum yapısından bahsedilmez. Diğer bir ifadeyle, bu sahada ilâhî mesajlarda bağlayıcı hükümler yok denecek kadar azdır.

I- KAMU HUKUKU ALANINDAKİ DEĞİŞİME KATKISI

İslam hukukunun ana kaynakları olan Kur'an ve Sünnet sabit bir devlet ve hükümet şekli önermiş değildir. Bu konuda, genel birkaç tavsiyeden öte, bağlayıcı kurallar getirmemiştir.⁶⁷ Buna göre, hak ve adaletin hâkim olduğu, insan hak ve özgürlüklerinin engellenmediği bir toplum modeli için, hangi tür devlet yapısı uygunsa, onun benimsenebileceği, hükümet idaresinde göreve geçecek kimselerin seçiminin ve idarî yapılanmanın toplum maslahatına en uygun şekilde gerçekleşebileceği kabul edilmiştir. Buna göre, insanlık en ideal devlet şekli ve yönetim biçimine doğru yol aldıkça, İslam hukuku da, müntesiplerinin aynı modeli seçmelerine engel olmayacaktır.

Devletin işleyişi ve bunun için gerekli olan kurumlar hakkında da, İslam'da sabit, bağlayıcı naslar mevcut değildir. Aksine, sosyal yapı ve çağın gerekli gördüğü her türlü yapılanmaya açık bir tavır sergilenmiştir. Bu alandaki yenilikler, insanlık için zararlı olmadığı müddetçe, "*eşyada asıl olan kural meşru olmaktır*" ilkesi altında değerlendirilmiştir. Nitekim az sonra görülecek örneklerden de anlaşılacağı gibi, İslam toplumunda idarî yapı, Hz. Peygamber dönemi sonrasında, bir hayli değişiklik göstermiş, idarî yapıdaki yenilikler bazı yeni kurumların oluşmasına neden olmuştur. İslam hukuku bu tür yeniliklere karşı koymayarak, kurumsal yapısının her an değişime açık olduğu görülmüştür.

Burada, soyut olarak verilen bu bilgilerin, pratik olarak devlet yönetimi içindeki yerlerini görebilmek için, somut birkaç örnek aktarmak uygun olacaktır.

⁶⁷ İslam'ın devlet yönetimi hususundaki önerileri ile ilgili bilgi için furû fıkıhla ilgili kaynakların "*Siyer*" isimli bölümü yanında ayrıca bkz. Maverdî, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, Beyrut 1990, s. 5 vd.; Ebu Ya'lâ, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, Beyrut 1983, s. 19 vd.; Muhammed Hamidullah, *İslam'da Devlet İdaresi*, çev. Kemal Kuşçu, Ankara 1979, s. 181 vd.; Hamidulah, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İst. 1993, I, 650 vd.; Mevdudî, *İslam'da Hükümet*, çev. Ali Genceli, Ankara ts.; Hüseyin Hatemi, *İslam Hukukunda Devlet Yapısı*, İst. 1970; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, I, 78-118.

a-*Divan-ı Mezalim*; bir kamu hukuku kurumu olması nedeniyle, ilk örnek olarak seçilmiştir. İslam devletlerinin merkez teşkilâtında yer almış olan bu kurum, yüksek dereceli bir devlet yargı organıdır.

Mezalim, Hz. Peygamber, Dört Halife ve Emevîler devirlerinde kurum olarak bulunmamasına rağmen, Abbasîlerin ilk döneminde tam bir kurum haline gelmiştir.⁶⁸ Bundan sonra büyük bir gelişme gösteren Mezalim, Müslüman devletlerin genel yönetiminin merkez ve taşra teşkilâtlarında yer alan temel bir organ olmuştur.

Bu kurum hem yargı alanında hem de yargılama alanı dışında kalan siyasî, hukukî ve iktisadî alanlarda görev yapmış olmakla birlikte, yargılama alanındaki işlevi her zaman daha yoğun olmuştur.

Bu kuruluş, önemli mülkiyet uyuşmazlıklarını çözümlenmenin yanı sıra, devlet memurlarının hukuka uygun olarak hareket etmesini, diğer bazı denetim yollarının yanı sıra, özellikle yargı yönünden denetleyerek, idarî yargının bir çekirdeğini meydana getirmiş olmaktadır.⁶⁹

Mezalim kurulunun üyeleri; hükümdar, vezir, vali, özel mezalim görevlileri (sâhibü'l- mezalim) kadı, hukukçular, müftüler vb. kimselerden oluşmaktadır.⁷⁰

Divanü'l-Mezalim görevlerini; vezir, hukukçu, şuhûd, ordu ve maliye temsilcileri gibi, devletin yüksek memurlarından oluşan bir kurul halinde yerine getirmiştir. Bu kurula yardımcı olan çeşitli görevliler de bulunmuştur.

Mezalim, görevlerini; cami, medrese, resmî makam veya ikametgâhlarda yerine getirmiştir. Ancak sonraları özel yerler inşa edilmiş ve bunlar içinde *Dârü'l-Adl* denilen binalar yaygın hale gelmiştir.

Mezalim kurumu Osmanlılarda kendisini *Divan-ı Hümayun* adıyla ve daha geniş yetkilerle donatılmış olarak göstermiştir. Bu kurum günümüzdeki *Danıştay*, *Yargıtay*, *Sayıştay* ve *Devlet Güvenlik Mahkemesi* kurumlarına değişik yönlerden benzemekte ve onların kökenini oluşturmaktadır.

b- *İlk İslam devleti olan Medine Site Devleti'nde*, yasama-yürütme ve yargı, Hz. Peygamber tarafından temsil ediliyordu. Bu dönemde site devletinde, kuvvetler ayrılığı yoktu. Ancak Hz. Peygamber'in son zamanlarında kuvvetler ayrılığına doğru bir gelişme söz konusudur.⁷¹

Medine Site Devleti, ilk kurulduğunda fedaratif yapıda iken, Bahreyn, Umman gibi devletler İslam devletine bağlanınca, konfederal yapıya dönüşmüştür. Her eyalet, işlerinde serbest olup, yönetim şekli adem-i merkeziyettir.⁷²

c- Hz. *Peygamber vali*, *eyalet valisi*, *hâkim*, öğretmen, vergi memuru, komutan gibi gereken memurları tayin ediyordu. Hz. Ömer zamanında, kamu hizmetlerinin yürütülmesi bir plân ve programa bağlandı, divanlar kuruldu. Halifeler zamanla vezaret müessesesini kurdular.⁷³

⁶⁸ Bu kurumla ilgili geniş bilgi için bkz. Vecdi Akyüz, *İslam Hukukunda Yüksek Yargı ve Denetim (Divan-ı Mezalim)*, İst. 1995.

⁶⁹ Fahreddin Atar, *İslam Adliye Teşkilâtı*, Ankara ts., s. 166 vd.

⁷⁰ Akyüz, a.g.e., s. 77-104.

⁷¹ Tahsin Fendoğlu, *İslam ve Osmanlı Anayasa Hukukunda Yargı Bağımsızlığı*, İst. 1996, s. 65-66.

⁷² Salih Tuğ, *İslam Ülkelerinde Anayasa Hareketleri*, İst. 1969, s. 44.

⁷³ Fendoğlu, a.g.e., s. 70.

d- Kadılar arasında hiyerarşik derecelenmenin Kâdi'l-Kudât tarafından yapılması (yargının yürütmeden fonksiyonel olarak ayrışması) Abbasiler zamanına rastlar. Harun Reşit devletin yargı fonksiyonunu yerine getiren Kâdi'l-Kudâtlık teşkilâtını kurdu. Bu teşkilâtın görevleri, kadıların tayin, terfi, nakil ve azil işlemlerini yapmak, danışma mercii olarak görev yapmak şeklinde gerçekleşmiş olup, ilk Kâdi'l-Kudât Ebu Yusuf'tur.⁷⁴

e-Osmanlı Devleti yargı teşkilâtını kurarken, daha önceki İslam ve Türk devletlerinden istifade etmiş olmakla birlikte, kendine has bir sistem meydana getirebilmiştir. Osmanlı kara teşkilâtı, Rumeli, Anadolu ve Mısır olmak üzere üç bölgeye ayrılır. Bu devletteki yargı fonksiyonu, esas itibarıyla, halifeye aittir. Osmanlı devlet teşkilâtında, padişah yargının başıdır, kadılık görevini tevzi eder. Padişah Divan-ı Hümayun'un verdiği kararları, şeyhülislama danışarak infaz eder.

Osmanlı'da padişahın karar yetkisini bizzat kullandığı fazla bilinmemektedir. Bu yetki, genelde kadılara aittir. Bir kararda, pozitif hukukun temsilcisi kadıdır. Kadının verdiği hükmü düzeltme yetkisi kazaskere aittir, yargı alanında kadı ve kazasker, padişaktan üstün bir konumdadır.

Osmanlı şer'î hukukunda yargının üç ayağı vardır. Kadı, kazasker ve Divan-ı Hümayun.⁷⁵

Konu ile alâkalı örnekleri çoğaltmak yerine, Hz. Peygamber sonrasında İslam devleti yapısında, değişen sosyal şartlara paralel olarak, yeniden yapılanma ihtiyacı dolayısıyla, peyderpey oluşan yeni kurumların isimlerine, genel olarak, atıfta bulunmak faydalı olacaktır. Bu yeni kurumlar bağlamında şunlar önem arz etmektedir: *Hilafet makamı*,⁷⁶ *Vezaret makamı*,⁷⁷ *Adalet teşkilâtı*,⁷⁸ *Yüksek Yargı teşkilâtı (Mezalim mahkemeleri)*,⁷⁹ *Nüfus İdareciliği (Nakiblik)*,⁸⁰ *Divanların tesisi*⁸¹ ve *Hisbe teşkilâtı (belediye işleri)*.⁸²

Yukarıda verilen örneklerden de anlaşılacağı gibi, özellikle devletin teşkilâtlanması ile alâkalı, bağlayıcılık özelliği bulunan, ilâhî kaynaklı bir hüküm bulunmadığı için, İslam hukuku, devlet yönetimi için gerekli olan yeni kurum ve kurulların oluşturulması hususunda değişime/yeniliğe direnmayerek, *değişimin önünü açıcı olma şeklinde, pasif olarak*, toplumsal değişime katkıda bulunmuştur.

2-ÖZEL HUKUK ALANINDAKİ DEĞİŞİME KATKISI

Farklı sosyal şartlar, insanlar arası ilişkileri düzenleyen; ticarî sözleşmeler, evlenme-boşanma, miras, vasiyet gibi özel hukuku ilgilendiren alanda da bir kısım değişimi gerekli kılmaktadır.

İslam hukukunun, öz itibarıyla vahiy orijininin uzaklaşmadan, bu alandaki sosyal değişime imkân verdiğini görebilmek için, birkaç örneğe bakmak yeterli olacaktır.

⁷⁴ Abdülkerîm Zeydân, *Nizâmü'l-Kazâ fi Ş-Serîati'l-İslâmiyye*, Müessesetü'r-Risâle 1989, s. 39.

⁷⁵ Fendoğlu, a.g.e., s. 119.

⁷⁶ Maverdî, a.g.e., s. 29 vd.

⁷⁷ Maverdî, a.g.e., s. 61 vd.

⁷⁸ Maverdî, a.g.e., s. 129 vd.

⁷⁹ Maverdî, a.g.e., s. 148 vd.

⁸⁰ Maverdî, a.g.e., s. 171 vd.

⁸¹ Maverdî, a.g.e., s. 337 vd.

⁸² Maverdî, a.g.e., s. 391 vd., Atar, a.g.e., s. 170-175.

a- İslam toplumunda, milâdî 8-9. yüzyıl gibi, ilk dönem sayılabilecek yıllarda, altın ve gümüş paralar yerine kağıt para basımına ihtiyaç duyulmuş, kısa süre sonra da, para yerine geçebilecek olan çeke ihtiyaç duyulmuş ve bunlar keşfedilerek⁸³ toplum hizmetine sunulmuştur.

Tarih içinde farklı sözleşmelere duyulan ihtiyaç nedeniyle, yeni akitler oluşturulmuş, bu meyanda, mudâra-be-murâbaha ve 'inân şirketleri kurulmuş, Noterlik ve Avukatlık⁸⁴ gibi müesseseler vücuda getirilmiştir.

b- Evlilik yaşı yükseltilmiş, nikâh akdi için bir kısım şekil şartı getirilmiştir.⁸⁵ Boşanma için de bazı şekil şartları getirilmiş, hukukî düzenlemeler geliştirilmiştir.⁸⁶

c- Satım sözleşmesine konu olan mal kavramı geliştirilerek, haklar ve menfaatler de mal kavramı içine alınarak, bunların alım-satımı caiz kabul edilmiştir⁸⁷.

Çağdaş gelişmelere paralel olarak, telif hakkı, patent hakkı, üst hakkı gibi ekonomik değeri bulunan şeylerin satımının caiz olacağına karar verilmiştir.

Bu ve benzeri örnekler, İslam hukukunun özel hukuk alanındaki değişime de engel olmadığını, çağın ihtiyacı olan yeni sözleşme ve tasarruflara müsaade ederek, pasif bir şekilde de olsa, toplumsal gelişmeye katkıda bulunduğunu göstermektedir.

B- İSLAM HUKUKUNUN AKTİF OLARAK SOSYAL DEĞİŞİME KATKISI

Bu bölümde, genel bağlamda İslam'ın, özel bağlamda ise, İslam hukukunun aktif olarak toplumsal değişime olan katkıları örneklendirilecektir. Maksudımızı anlatmak için verilecek olan örneklerin seçimi ve sıralanmasında, nasların toplumsal değişime katkısını göstermekten başka bir maksat güdülmemektedir.

1-Kur'an'da bir iş yapılırken istişarede bulunulması, işi bilen başkalarına danışılması yönünde, şu türden emirler bulunmaktadır: "(Umuma ait) işlerde onlara danış . Artık kararını verdiğin zaman da Allah'a dayanıp, güven",⁸⁸ "Onların işleri , aralarında istişare (danışma) iledir".⁸⁹

Danışmayı emreden ve istişareyi mü'minlerin değişmez özellikleri kılan bu ve benzeri naslar sebebiyle, gerek Hz . Peygamber, gerekse Raşid Halifeler devrinde, hemen her önemli iş, danışma konusu yapılmış, kendileri ile istişarede bulunulacak kişilerden oluşan bir danışma kurulu (*ehl-i şûra*) oluşturulmuştur. Buraya seçilecek üyelerde bulunması gereken şartlar arasında; "adalet (iyi ahlâk), ilim, işin gerektirdiği olgunluk ve kabiliyet, vazgeçilmez şartlar olarak benimsenmiştir.⁹⁰

Böylelikle, devlet yönetiminin danışma ve istişare ile yapılması bir ilke haline almış ve bu davranış, tarih boyunca oluşturulan İslam devlet yönetiminin özellikleri arasında yer bulmuştur.

⁸³ Beşir Gözübenli, "Para Kavramına İslâmî Yaklaşım", Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi (*Para- Faiz ve İslam*) , İst. ts., s. 70 vd.

⁸⁴ Atar, İslam Adliye Teşkilâtı, s. 126.

⁸⁵ İlk dönem İslam aile hukukunda benimsenen hükümlerden farklı olan hükümlerle alakalı bilgi için bkz. *Hukûk-ı Âile Kararnâmesi*, md. 4; 7; 33; 37 vb.; Ayrıca bkz. 1340 tarihli *Aile Hukuku Kanun Tasarısı*; md. 3, 12, 18, 41, 45 vb.

⁸⁶ Boşanma hukuku ile ilgili yeni gelişmeler için bkz. Dalgın, *İslam Hukukuna Göre Boşama Yetkisi*, s. 214 vd.

⁸⁷ Mal kavramı ile ilgili tarihî süreç ve değerlendirmesi için bkz. Dalgın, "İslam Hukukuna Göre Satım Sözleşmesi Açısından Mal Kavramı", OMÜİFD, sy. 11, s. 97-127.

⁸⁸ Âl-i İmran 3/159.

⁸⁹ Şûra 42/38.

⁹⁰ Karaman, Anahatlarıyla İslam Hukuku, I, 202-203.

2- İslam kölelik ve cariyeliğin kaldırılması için başarılı bir süreç başlatmış ve bu statünün kalkmasını sağlamıştır. Bu bağlamda, hür insanların köle edinilmesinin yasaklanması, kölelerin hürriyete kavuşmak için efendileri ile anlaşma yapabilmeleri müsaadesi, köle ve cariyelere iyi muamelede bulunma emri, bir kısım suçların cezası olarak bir köle/cariyenin hürriyete kavuşturulmasının önerilmesi, efendisinden hamile kalarak doğum yapan cariyenin, efendisinin ölümü ile direkt olarak hürriyete kavuşmuş olması gibi dinî/hukukî prensipler, bu statünün kalkmasında, İslam'ın izlediği yolun çeşidini ve sağlıklı olduğunu göstermesi açısından önemlidir.⁹¹

3- İslam, toplumsal hastalık halini almış kötü alışkanlıklarla mücadele etmiştir. Örneğin, birden çok tanrı fikrine dayanan şirk ve putperestlik inancının yıkılmasını, tek Allah inancının yerleşmesini sağlamıştır. Bir Allah fikrine dayanan tevhid akidesinin yerleşmesi ile toplumu saran bir çok hurafe de yok olmuştur.

4- Naslarda mevcut olan öğretiler sayesinde, kadınların sosyal ve hukukî hayattaki statüleri değişerek, hukukî kişilikleri tanınmış, temel hak ve özgürlükler açısından, erkeklerle eşit hale getirilmiş,⁹² kız çocuklarına yapılan kötü muameleler önlenmiştir.⁹³

Kadınlar aleyhine cereyan eden olumsuz bakışın, Hz. Muhammed aracılığı ile gönderilen ilâhî mesajlar ve bunlar üzerine oluşturulan düzenlemeler sayesinde kırılması sonucu, toplumda, bayan öğretmenler, orduya komuta eden kadınlar, denetim memuru bayanlar gibi, sosyal hayatın değişik alanlarında görev alan kadınlar görülmeye başlanmıştır.

İslam, kadınların cinsel istismara konu olmamaları yönünde de tedbirler almış, bu amaçla, başta nikâhsız birlikteliği yasaklamış,⁹⁴ kadınların zoraki fuhuş bataklığına itilmelerini önlemiş, onların vücut güzelliklerini çıkar amaçlı kullanmak isteyenlere, müstehcenliği yasaklayarak⁹⁵ engel olmuştur .

5- İslam çalışmayı emretmiş,⁹⁶ tembelliği kınamış, en hayırlı kazancın el emeğinden elde edilen olduğuna vurgu yapmıştır.

Ayrıca, adaletli bölüşümü savunmuş, kartelciliği önleyici tedbirler almış,⁹⁷ zenginliğin sosyal bir olay olduğunu benimseyerek, zenginlerin toplumdaki güçsüz insanlara, gerek zekât ve akrabalık nafakası gibi zorunlu şekliyle, gerekse ihtiyarî olarak sadaka türünden yardımcı olmalarına hükmetmiştir.

Haksız kazanç yollarını bütünüyle kapamak isteyen İslam; haksız kazanç türü olarak değerlendirdiği için kumar, içki satışı, faiz, kara borsacılık, şans oyunları ile mal biriktirmek, dinen kendilerinden faydalanma imkânı bulunmayan şeylerin alım satımı,

⁹¹ İslam'ın köleliği kaldırma yönündeki çabaları hakkında geniş bilgi için bkz. Nihat Engin, *Osmanlı Devletinde Kölelik*, İst. 1998, s. 22-31.

⁹² Bakara 2/228.

⁹³ Kız çocuklarının öldürülmesini yasaklayan ayet için bkz. İsrâ 17/31; kadının miras hakkının olduğu ile alâkalı ayet için bkz. Nisa 4/12.

⁹⁴ En'am 6/151; İsrâ 17/32; Bakara 2/222.

⁹⁵ Nur 24/31-32; A'zâb 33/33.

⁹⁶ "Kişiye ancak çalıştığına karşılığı vardır" Necm 53/39; "İman edip, iyi hareket ve davranışlarda bulunanlar (salih amel işleyenler) için, içinden ırmaklar akan cennetler olduğunu müjdele" Bakara 2/ 25 şeklindeki ayetler, çalışmayı teşvikle alâkalı olarak verilebilecek örnek mesajlardan yalnızca ikisidir.

⁹⁷ Şu ayet, İslam'da sosyal adaletin hedeflendiği ve kartelciliğin hoş karşılanmadığı hakkında fikir vermektedir: "Allah'ın, fethedilen ülkeler halkının malından Peygamberine verdiği ganimetler, Allah, Peygamber, yakınları, yetimler, yoksullar ve yolda kalmışlar içindir. Böylece o mallar, içinizden yalnız zenginler arasında dolaşan bir devlet olmaz..." Haşr 59/7.

aşırı risk içeren satımlar gibi, birçok işlemi kendi toplumlarında yasaklamıştır. Böylece, İslam mesajının hâkim konumda bulunduğu toplumlarda, farklı bir oluşumu zorunlu kılmış, yukarıda bir kısmı sayılan, gayr-ı meşru kazanç yollarının yasaklanmasıyla, bu sektöre ağır darbe indirilmiştir.

6- İslam, insanlara ve diğer canlılara yalnız Allah rızası elde etmek için iyilik yapmanın önemini çok ciddi şekilde işlemiş, bunun sonucu olarak, her türden canlıya yardım için, vakıf şeklinde kurumların oluşmasını sağlamıştır. İslam'ın bu yöndeki öğretileri, Müslüman toplumlarda o derece kabul görmüş olmalı ki, Osmanlı İmparatorluğu hâkimiyeti altında yaşayan Müslüman halklar, bu toprakları vakıf cenneti haline getirmişlerdir.

İslam, inanç, ibadet, ahlâk ve hukuksal alanda belirlediği normlar ve tavsiyeler sonucunda, müntesiplerinden oluşan toplumlarda, gözle görülür bir değişimi başarmıştır. İslam toplumlarındaki değişim, sağduyulu insanların hoş göreceği, benimseyeceği şeylerin yoğunluk teşkil etmesi, akıl ve hikmet sahibi şahısların çirkin bulunduğu şeylerin azalması yada yok olması şeklinde gerçekleşmiştir.

İslam'ın toplum plânındaki bu değişim başarısı; kendisinin insan fitratına uygun mesajlar sunuyor olması, toplumsal istekleri göz ardı etmemesi, toplumsal değişimi takip ediyor olması, hedefine varmada inanç, ahlâk ve hukuk kurumlarını birlikte kullanıyor olması gibi nedenlere dayandırılabilir.

SONUÇ

Değişim, gözle görülebilen farklılaşma demektir. Sosyal değişim ise, toplum yapısında yer alan ilişkilerin, fikir ve düşüncelerin, yeni bir biçim ve içerik kazanması sonucunda, insanlar arası ilişkilerin ve toplumsal kararların değişmesidir. Sosyal değişimin kaçınılmaz olması nedeniyle, her toplum ve her kurum, uzun süre ayakta kalmak için, değişim araçlarına sahip olmalıdır.

Çalışmamızda, toplumsal ilişkileri organize yaptırımlarla düzenleyen hukukla, bireylerin ve grupların birbirleriyle değişim ilişkilerini içeren toplumsal değişim kavramı arasında sıkı bir bağın varlığı tespit edilmiştir.

İslam hukuku, vahiy kaynağının yanında, beşer mahsulü birçok kaynağı da kullanmaktadır. Vahiy kaynaklı hukukî hükümler oluşturulurken, Hz. Peygamber dönemi Arap toplumunun sosyal yapısı, bu dönemin kabulleri, kültürel yapısı, dönem insanların beklentileri ve korkuları dikkate alınmıştır. Kur'an'da öncelikli olarak, bu toplumdaki sorunların çözümüne yer verilmiştir. Buna göre, birçok hukuksal nitelikli nassın, Allah ya da Peygamberi tarafından vazedilmesinde, bu toplumun yapısı etkili olmuştur. Bu durum; hukuksal nitelikli ayet ve hadislerin içeriklerinin oluşmasında, ilk dönem Arap toplumunun yapısının hiç etkisinin bulunmadığını iddia etmenin doğru olmadığını göstermesi yanında, bütün hukuksal nitelikli nasların tarihsel olduğu, yani yalnızca gönderildiği zaman ve toplum için geçerli olduğu, sonraki dönemlerde bunların tarihî birer belge olma ötesinde bir anlam taşımadıklarını da ifade etmez. Kur'an'da tarihsel olanların yanında, evrensel hüküm içeren ayetler de bulunmaktadır. Ayetler hakkında, tarihsel ve evrensel şeklinde bir nitelemede bulunmak için, henüz üzerinde konsensüs oluşmuş bir usûl mevcut olmadığından, akademisyenlerin bu konuda kriter belirleme girişimleri sürmektedir.

Vahiy kaynağı başta olmak üzere, İslam hukukunun oluşumunda, sosyal yapının etkisi görüldüğü gibi, tarihî süreç içerisinde, bu etkileşim; bir yünden İslam hukukunun sosyal yapıyı etkilemesi şeklinde, diğer yünden bu hukukun sosyal yapıdan etkilenmesi şeklinde devam ettiği için, İslam hukuku ile değişim arasındaki somut ilişki tespit edilmiştir.

İslam hukukunun vahiy kaynaklarını teşkil eden Kur'an ve Sünnet'te, bir toplumun ekonomik ve teknik anlamdaki gelişmesine engel oluşturan bir hükme rastlanmamıştır. Şu var ki, İslam hukukunun, bozulma anlamındaki sosyal değişime (örn. içki üretim ve tüketimini, fuhşun ticaret yolu görülmesini, şans oyunlarının meşru görülmesini vb. yasaklayarak) engel olma gayreti, zaman içinde, yanlış bir şekilde aktarılarak, İslam hukukunun her tür değişime kapalı olduğu şeklinde lanse edilmiş olmasına rağmen, bu çalışmamızda, İslam hukuku hakkındaki bu yargının yanlış olduğu tespit edilmiştir.

İslam hukuku, değişime ihtiyaç olacak konularda, değişimin gerçekleşmesini doğal kabul ederek, buna imkân sağlayabilmek amacıyla, bazı tedbirler almıştır. Bunlar; değişime ihtiyaç duyacak konulara ait hukukî naslarda detay hükümler vermekten kaçınılması; ahkâma dair naslarda yapılması gerekenlerden çok, yasaklananlara yer verilmesi; yasama yaparken, ayet ve hadis naslarının yanında, istihsân, mürsel maslahat ve örf gibi kaynakların hüküm çıkarımında kullanılmış olması şeklinde görülmektedir. İslam hukukunun ebedilik ve evrensellik şeklindeki gayesi de, bu hukuk sisteminin olumlu değişime açık olmasına imkân sağlamıştır.

Vahiy sonrası dönemde, İslam hukukunun, gerek diğer kaynaklarının oluşumunda, gerekse hukuksal alandaki hükümlerinin oluşmasında, farklı bölgelerde yaşamını sürdüren İslam toplumlarının yapısı etkili olmuştur. Bu dönemde, bir yandan sosyal değişimin önünü açmak ve hukukun toplumun gerisinde kalmasını önleyebilmek amacıyla, sosyal değişime paralel hükümler verilmiştir. Öte yandan, sosyal yapıda bozulma sürecinin başlamasına neden olabilecek konularda, ilk konulan hükümlerde değişikliklere gidilerek, toplumun istikrarı sağlanmıştır. Ayrıca, sosyal değişimin zorlanması ve karşı konulduğunda, bireylerin genel olarak zarar göreceği olmaları nedeniyle, bazı durumlarda, naslar tarafından örfî olarak belirlenmiş olan veya ilk dönem müçtehitlerinin içtihatlarına dayanan yasak hükümlerde tolerans gösterilmiştir.

İslam hukuku, kamu hukuku ve özel hukuk alanında, bazen pasif olarak, bazen de aktif olarak, sosyal değişime katkıda bulunarak, sosyal hayatla birlikte hareket ettiğini göstermiş, toplum hayatının dışında bir hukuk olmadığını kanıtlamıştır. İslam hukuku, Müslüman topluma hâkim olan inanç ve ahlâk kurumlarının da yardımıyla, toplumda gözle görülür bir sosyal değişimi başarmış, birçok olumsuz değişim girişimini önleyerek, İslam toplumlarında, asırlarca devam eden huzur ve sükûnetin teminini sağlayabilmiş, ahlâkî bozulmayı önlemede büyük katkısı olmuştur. İslam'ın toplum plânındaki bu değişim başarısında, kendisinin insan fitratına uygun mesajlar sunuyor olması, toplumsal istekleri göz ardı etmemesi, toplumsal değişimi takip ediyor olması ve hedefine ulaşmada farklı kurumlardan yardım alıyor olmasının ayrı ayrı katkıları bulunmaktadır.

Son olarak; değişmeyen şeyin değişim olduğu, ayakta kalabilmek için değişimin zorunlu olduğu, ancak her tür değişime açık olmanın, toplum açısından, değişime bütünüyle kapalı olmakla eşdeğer bir sakınca taşıdığını hatırlatmakta yarar vardır. Bu araştırmamızla, *İslam hukukunun tamamıyla, bütün gelişme ve değişimlere kapalı olduğu şeklindeki yargının yanlış olduğunun ve İslam hukukunda değişime kapalı alanların bulunması yanında, genel olarak, hem vahiy kaynağı hem de beşerî kaynakları ile olumlu değişime gelişmeye açık olduğu tespit edilmiştir.* Günümüz dünyasında, İslam hukukunu koruma adına, bu kurumu değişim araçlarından yoksun bırakarak dondurmak, onun adına yapılabilecek en büyük kötülük olacaktır. Ancak, değişime gereksinimi olmayan konularda bile değişim sevdasına kapılarak, İslam hukukunu, vahiyle belirlenmiş ilkelerinden ve felsefî temelinden koparmak ise bu kurum adına, çok daha vahim bir hata olacaktır.

TANZİMAT HAREKETİ'NE MUHALEFET

Ejder OKUMUŞ*

THE OPPOSITION TOWARD THE TANZİMAT MOVEMENT

To know the sociological dimensions of the opposition against the Tanzimat Movement is as important as Tanzimat and crucial in order to understand Turkey's yesterday and today. This study aims to investigate the opposition efforts attempted on The Tanzimat Movement in period of 1839-1856 in the sociological perspective and to make contribution in understanding of the Movement of Tanzimat.

Giriş

Bu çalışmada, 1839-1856 yıllarını kapsayacak biçimde Tanzimat Hareketi'ne muhalefet ve bu muhalefet çerçevesinde *uleman*ın tavrı ele alınarak Osmanlı'nın Tanzimatlı yıllarında *din* ve *uleman*ın toplumsal değişim karşısında nasıl bir tutum içerisine girdiği hususu ele alınmaya çalışılmaktadır.

1. DİN, MUHALEFET VE MUHALEFETİN TİPOLOJİSİ

Tanzimat Devleti, 1839-1856 yılları arasında açık, örgütlü bir muhalefet hareketine şahit olmasa da¹ halk tabanında Tanzimat'a karşı duyulan rahatsızlıklar, bağımsızlık ve milliyetçilik çabaları, bazı yönetici zevatin Tanzimat'tan hoşnutsuzlukları, çevrede âyân ve çok az sayıda ulemanın Tanzimat'a karşı tavırları, bazı ikaz, itiraz, protesto ve isyanlar vb. çerçevesinde Osmanlı topraklarında devlete veya devlet politikasına karşı hareketlerden söz edebiliriz. Aşağıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere Tanzimat Hareketi'nin Osmanlı tarihi açısından önemli bir sonucu, yukarıdaki olayların da etkisiyle Türkiye'de modern anlamda muhalefet hareketine zemin hazırlamasıyla kendini göstermektedir. Osmanlı siyasî hayatında, Tanzimat'a kadar iktidara karşı kurumlaşmış meşrû bir muhalefet kavramından söz etmek çok zor görünmektedir.

* Doç.Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ejderokumus@hotmail.com

¹ Tanpınar'a göre Abdülmecit devrinde açık bir muhalefet hareketi vuku bulmamıştır. Kuleli Vak'ası istisna edilirse devlet idaresi hakkında yapılan tenkitlerin ve kamuoyundaki hoşnutsuzluğun hareket halinde açık bir ifadesine tesadüf edilmez. Bkz. Ahmet Hamdi Tanpınar, XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi, 2. bs., İÜEFY, İstanbul 1956, s. 189.

Ulemanın devleti denetleme mekanizması, Yeniçeri Ocağı'nın devlete müdahaleleri, bazı tarikat hareketleri, bazı itiraz ve isyanlar gibi olaylar söz konusu olmuşsa da esasen devletin kendi meşrûiyet sınırları içinde alternatif politikalarla ortaya çıkmış örgütlü bir muhalefetin gerçekleşmediği söylenebilir. Bunun nedenleri,² ayrı bir araştırma konusu olacak kadar önemli bir konu olduğundan burada ele alınamasa da son tahlilde Tanzimat'ın Türkiye'de modern anlamda devlete muhalefet olgusunun temelini attığını söylemek mümkündür.

Her hâlükârda biz, 1839-1856 yılları arasında Osmanlı yönetiminin Tanzimat politikalarına karşı olumsuz tepkileri, ferdî ve sessiz itirazları, isyanları, bağımsızlık ve milliyetçilik hareketlerini, bazı protesto hareketlerini, gayrimüslim cemaatlerin bazı konularda gösterdikleri karşı tavırları, bazı Müslüman halkın itirazlarını, Tanzimat Hareketi'ne muhalefet olarak adlandırmakta bir beis görmemekteyiz.

Tanzimat Dönemi Osmanlı Devleti veya yönetimine ya da Osmanlı Devleti'nin Tanzimat uygulamalarına karşı gösterilen muhalefetin ayrıntısına girmeden önce bazı kavramları birbirinden ayırt etmemiz gerekmektedir:

İkaz, itiraz, protesto, isyan gibi isimlendirmelerle bütün bunları da içine alacak şekilde muhalefet kavramının farklı yönlerinin ortaya çıkması bakımından bazı işaretlerde bulunmak faydalı olabilir.

Siyasî ve sosyal platformda *ikaz*, mevcut örgütün, cemaatin, toplumun ya da devlet düzeninin bütün veya bazı görüş, inanç ve uygulamalarına ferdî veya kolektif olarak, geçici ya da sürekli bir biçimde, sert/radikal veya yumuşak, aktif ya da pasif uyarılarda bulunmaya gönderme yapar. Aynı çerçevede karşı davranış, söylem veya icraatlarıyla mevcut uygulamaların yapıldığı şekliyle olmaması gerektiğini ifade ederse itiraz olurken, itiraz bir şekilde karşı davranışlarla açıktan açığa bir ret hareketine dönüştüğünde protesto adını alır. Bu üç olgudan ikaz, dikkat edilirse içerden bir muhalefettir. İtiraz ve protestonun ise hem iç hem de dış boyutları olabilir. Yani mevcut durumu benimseyerek bazı yönlerine itiraz ve protesto yapılabileceği gibi benimsenmeden dışarıdan bir biçimde de yapılabilir.

İsyan ise bu üçünden farklı bir biçimde ve üçünü de kapsamına alacak şekilde mevcut devlete, yönetime, topluma, hareket ve uygulamalara bir karşı koyuş ve baş kaldırı hareketi olarak tarif edilebilir.

² Bilal Eryılmaz'a göre bunun nedeni, bütün devlet yetkilerinin padişahın şahsında toplanmış olması, sultanın halife sıfatıyla sahip olduğu dinî şahsiyeti ve batı ülkelerinin aksine devlet karşısında özerkliği olan dinî cemaat örgütlerinin bulunmamasıdır. (Bilal Eryılmaz, Tanzimat ve Yönetimde Modernleşme, İşaret Yay., İstanbul 1992, s. 241) Ancak şunu da belirtmek gerekir ki ulemanın, devlete karşı denetleme mekanizması oluşturması, Osmanlı'da bir muhalefetten söz edilmesini haklı gösterecek boyutlara ulaşmıştır. Bunun ötesinde Osmanlı Devleti'nde açık örgütlü-kurumlaşmış bir muhalefet hareketinin bulunmayışı ya da çok sınırlı kalmasının önemli nedenleri olarak, devletin güçlü olmasını ve dolayısıyla toplumuyla problemlerinin olmamasını, bundan dolayı da mezkûr manada bir muhalefete girişilmemesini ve de muhalefetin meşrûiyeti meselesini kabul edebiliriz. Özellikle muhalefetin meşrûiyeti konusu, devletin varlığı ve devamının sağlanmasında dayandığı meşrûiyet kadar önemlidir. Temelde İslam hukukunun kabul edildiği Osmanlı Devleti'nde, nasıl devlet temelde meşrûiyetini dinden ve dinî faktörlerden alıyorsa, muhalefetin de aynı sınırlar içinde meşrûiyetini temelde dinden alması gerekir. Yani İslam'da muhalefet, meşrûiyetini, şer'î delillere dayanmak suretiyle kazanır. Bu yüzden muhalefet de muhalefetini yaparken, İslam'ı mevcut yönetimden daha iyi gerçekleştireceği iddiasıyla ortaya çıktığında meşrûiyet elde eder. (Bkz. Abdulhâlık Mustafa Nevin, İslâm Siyasî Düşüncesinde Muhalefet, Çev. Vecdi Akyüz, İz Yay., İstanbul 1990, s. 24). Osmanlılarda devletin güçlü olduğu dönemlerde mezkûr manada muhalefetin olmaması, muhalefette dinî meşrûlaştırımdan onay alamamak gibi bir düşünceden kaynaklanabilir.

Görüleceği üzere gerek ikaz, itiraz ve protesto, gerekse isyan, muhalefet şemsiyesi altına sokulabilir. Başka bir ifadeyle söz konusu olgular, muhalefetin (opposition, muârada) farklı cephe ve yöntemlerini ifade etmektedirler.

Söz konusu muhalefet biçimlerine Osmanlı Devleti ve Tanzimat Hareketi bağlamında baktığımızda, dinî yönleri dikkat çekmektedir. Müslim ve gayrimüslimlerden oluşan Osmanlı toplumu, dinî bir yapılanmaya sahip olduğuna göre Tanzimat'a yapılan muhalefetlerin de dinî özelliklerinin olması doğal, hatta bir bakıma zorunludur. Dolayısıyla yukarıdaki olguları, dünyevî meşrûiyet alanlarından da yararlanmakla veya seküler yönleri bulunmakla birlikte, gerek Müslümanlar, gerekse Müslüman olmayan cemaatler plânında, dinî ikaz, dinî itiraz, dinî protesto,³ dinî isyan ve dolayısıyla dinî muhalefet olarak vasıflandırabiliriz. Dinî ikazı İslamî toplumlarda en iyi karşılayan ifade veya olgu, belki de *emr bi'l-ma'rûf nehy ani'l-münker* ilkesiyle ıslah hareketidir. Bu hareket, İslam dünyasında ve Osmanlı Devleti'nde İslam hukuku çerçevesinde kurulan *Hisbe* teşkilatıyla da açık ve örgütlü bir biçimde ortaya çıkmıştır. Ayrıca dinî ikaz, itiraz ve protestoyu da içerecek biçimde İslam toplumlarında *tecdîd* ve *ihyâ* hareketlerinden de muhalefet hareketleri olarak bahsetmek mümkündür.

İsyan hariç diğer bütün varyantlarıyla muhalefet hareketleri, içinden çıktığı siyasî ve sosyal birliğin içinde kalarak bir takım faaliyetlerde bulunabilecekleri gibi, radikal ve aktif biçimlerde kendini göstererek ana birlik veya bünyeden i'tizâl edebilir ve bağımsız bir grup, toplum veya devlet olabilirler. İsyan söz konusu olduğunda ise isyan hareketi, başarılı olup mevcut duruma hâkim olursa, aynı sistemi veya yapıyı farklı şahıslarla sürdürebileceği gibi ideolojisi, inancı, ritüelleri farklı yeni bir sistem de kurabilir.

İslam toplumlarında muhalefet olgusunun geçerliliği (validity), meşrû görülmesine bağlıdır. Bu çerçevede ikaz, itiraz, protesto gibi muhalefet biçimlerinin, halife, halife-sultan veya toplum katında meşrû görülebilmesi için de İslamî sınırlar içinde yer almaları, İslam'ın temel prensiplerine göre hareket etmeleri şarttır. Bu yönüyle aslında İslam'da ve İslam toplumlarının yönetiminde muhalefet, dine aykırı olan her şeye karşı çıkış olarak tespit edilebilir. Bu anlamda da İslam toplumunda her Müslüman fert, grup veya cemaat, yönetici ve yönetilen, potansiyel olarak muhalefet etme hakkına sahiptir. Biat, şûra ve emr bi'l-ma'rûf nehy ani'l-münker prensipleri, doğal olarak Müslümanlara bu hakkı tanımaktadır.⁴

Hülasa diyebiliriz ki devlet, sultan veya yönetici, meşrûiyetini temelde dinden sağladığı gibi muhalif cephe veya cephele de meşrûiyetlerini dinden elde etmek zorundadırlar. Bir olgu olarak muhalefet, İslam toplumunun çerçevesi içinde yer alır; dine dayanmak ve meşrûluğunu dinden alarak kendisini haklılaştırmak zorundadır. "İslam idealizminin gerçekleştirmek için siyasî toplumda yaşama zaruretinden doğan siyasî bir olgu" olarak muhalefet,⁵ eğer mevcut halifeyi, halife-sultanı, yönetimi ya da yönetici seçkinleri, yerlerinden uzaklaştırıp yerine kendisi geçmek istiyorsa, o durumda toplumu, mevcudun meşrûiyetini yitirdiğine dair ikna etmesi veya toplumun bunu

³ Dinî ikaz, itiraz ve protestonun, dinî grup ve cemaatler bağlamında sosyolojik anlam ve yorumları hakkında bkz. Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, Çev. Ünver Günay, İFAV Yay., İstanbul 1995, ss. 204-258.

⁴Bkz. A. M. Nevin, a.g.e., ss. 54-61. Bu çerçevede İslam toplumunda devlete itaat-meşrûiyet ilişkisi hakkında bkz. Bernard Lewis, *İslam'ın Siyasal Dili*, Çev. Fatih Taşar, Rey Yay., İstanbul 1992, ss. 141-176.

⁵ A.e., s. 60.

bizzat görmesi ve muhalefetin kendisinin de bu meşrûiyetin kendisine geçtiğini kanıtlaması gerekmektedir. Aksi halde muhalefet de meşrû addedilmez ve ona da muhalif bir hareket yönelebilir. İslam toplumunun varlığının korunması bu çerçevede bir muhalefeti gerekli kılar. Fârâbî'nin *erdemli şehir*,⁶ Erich Fromm'un *sağlıklı toplum*⁷ nitelemesinden yararlanarak bu muhalefete İslamî toplumlar bağlamında erdemli veya sağlıklı muhalefet, buna uymayana ise erdemsiz veya sağlıksız-patolojik muhalefet diyebiliriz.

Bu noktada İslam tarihinde ve tarihçiliğinde kendini gösteren fitne olgusuna işaret etmek yararlı olabilir. İslam toplumu içinde ortaya çıkan muhalefet hareketleri meşrûiyetlerini kazanmışlarsa, sağlıklı muhalefet olarak toplum ve devlet katında olumlu bir makamda yerlerini alırlar; ancak sağlıksız bir muhalefet söz konusuysa, bu bir fitne olarak addedilir.⁸ Osmanlı tarihçileri de bu fitne türünden muhalefet olgusuna işaret ederler. Devlete karşı yapılan muhalefet, özellikle isyan biçiminde kendini gösteren karşıt hareketler, Osmanlı tarihlerinde fitne olarak adlandırılarak mahkûm edilirler.⁹ Hoca Sadeddin Efendi'nin, Naîma'nın, Cevdet Paşa'nın, Lütfî'nin vb. tarihlerinde bunu görmek mümkündür. Meselâ Tanzimat Dönemi tarihçisi Cevdet Paşa, Mekke ulemasının Tanzimat'a karşı giriştiği olaylı muhalefet hareketini ("ihtilâl teşebbüsü"¹⁰) fitne olarak adlandırmakta, Mekke Emiri Şerif Abdülmuttalib ve Mekke Reîsü'l-Ulemâ'sı Cemal Efendilerin fitne çıkardıklarını,¹¹ Cemal Efendi'nin Reîsü'l-Ulemâ iken reîs-i ehl-i fitne ve fesâd olduğunu söylemektedir.¹² Tabî ki Mekke muhalefetini, Cevdet Paşa devlet tarihçisi olarak devlet gözlüğüyle değerlendirerek sağlıksız görmekte ve fitneyle eş değer kabul etmektedir.

Tanzimat Dönemi devlet yönetimine muhalefetle ilgili değinmemiz gereken bir husus da Müslüman toplumun içinden çıkan ikaz, itiraz veya protesto çabalarının, Batı'yla kurulan dolaylı ve dolaysız temaslar olarak ortaya çıkan akkültürasyon olgusunun doğurduğu batılılaşma ve dış gerilime karşı olumsuz tepki biçiminde kendini gösteren nativist girişimler olduğu konusudur. Nativist muhalefet çabaları, ithal edilen batı kültürüne karşı yerli kültür kalıplarının yeni düzenlenmesi, ihyâ edilmesi veya değişen şartlara uyarlanması ve sonuçta devletin çöküşten kurtarılmasına vesile olması gibi hususları savunan dinî, sosyal ve kültürel hareketler olarak tezahür etmişlerdir.¹³ Bilindiği üzere anti-modernleşme ideolojisine sahip olan nativist hareketler, geleneksel kültürü savunurlar.¹⁴ Belirtmelidir ki burada söz konusu olan yerlici muhalefet hareketlerinin yerliliklerinde belirleyici olan, Osmanlı'nın geleneksel devlet yapısı ve hukukunun sürdürülmesi, yani şeriatın geçerliliğinin devam etmesi hususudur.

⁶ Fârâbî, el-Medinetü'l-Fâzıla, Çev. Nafiz Danışman, MEBY, İstanbul 1990.

⁷ Bkz. Erich Fromm, Sağlıklı Toplum, Çev. Yurdanur Salman-Zeynep Tannısever, 2. bs., Payel Yay., İstanbul 1990.

⁸ A. M. Nevin, a.g.e., s. 59. İslam siyaset dilinde fitne kavramı için bkz. B. Lewis, a.g.e., s. 148.

⁹ Bkz. Erik Jan Zürcher, Modernleşen Türkiye'nin Tarihi, Çev. Ömer Laçiner, 2. bs., İletişim Yay., İstanbul 1996, s. 29.

¹⁰ C. Paşa, Tezâkir, c. 1, Haz. Cavid Baysun, 2. bs., TTKY, Ankara 1986, ss. 132, 139.

¹¹ A.e., c. 1, ss. 101-113.

¹² A.e., c. 1, s. 111.

¹³ Bkz. Ali Coşkun, Osmanlı Dönemi Dinî "Kurtuluş" Hareketleri Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1996, ss. 211, 366; Anthony F. C. Wallace, "Revitalization Movements", American Anthropologist, Sayı: 58, 1956, ss. 267, 278.

¹⁴ P. L. Berger-B. Berger-H. Kellner, Modernleşme ve Bilinç, ss. 179, 176; Mümtaz Turhan, Kültür Değişmeleri, 2. bs., İFAV Yay., İstanbul 1994, s. 117.

Daha sonraki dönemlerde nativist hareketler bu tekil özelliğini kaybederek milliyetçilik ve İslamcılık olarak iki kanada bölünecektir.

2. TANZİMAT HAREKETİ'NE MUHALEFET

Tanzimat Hareketi'ne muhalefet, kuşkusuz ciltlerce çalışmanın sayfalarını dolduracak kadar çok geniş bir konudur. Dolayısıyla bizim bu noktada yapacağımız şey, muhalefet girişimlerine atıfta bulunarak din-devlet ilişkisi bağlamında muhalefetin ne olduğunu ele almaktır.

Tanzimat'a muhalefet olgusunu birkaç açıdan ve birkaç cephede incelemek mümkündür. Burada birkaç açıdan ifadesi, muhalefetin niteliğine, birkaç cepheden ifadesi ise muhalefetin hangi statü, konum, sosyal kesim, kavim ve din çerçevesinde gerçekleştiğine göndermede bulunur.

Muhalefetin niteliğini işaretlemesi bakımından Tanzimat'a muhalefeti, *gizli muhalefet*, *açık-yumuşak/pasif muhalefet* ve *açık-sert/radikal muhalefet* olarak üç biçimde ele alabiliriz. Muhalefetin cephesini ortaya koyması bakımından da yönetici seçkinler ve yönetilen-halk kesimleri olmak üzere iki ana kısımdan söz edebiliriz. Yönetici seçkinlerin muhalefetini Reşid Paşa ve taraftarlarına muhalif olan merkezî yönetimdeki ulema dışı yöneticilerin muhalefeti, taşrada bulunan âyânın muhalefeti, merkezde bulunan ulemanın muhalefeti ve taşra ulemasının muhalefeti olmak üzere dört tipe ayırabiliriz. Yönetilen halk kesimlerinin muhalefetini ise Müslümanlar ve Müslüman olmayanlar şeklinde iki ana tipte mütalâa etmek mümkündür.

Bu tipoloji, mesleklere, statülere vb. kriterlere göre de yapılabilir. Fakat biz şimdilik yukarıdaki muhalefet tipolojisiyle konuyu ele alabileceğimize inanıyoruz.

Yaptığımız tipolojide nitelik ve cepheye göre muhalefetleri birbiriyle bağlantılı hale getirmek istediğimizde, örnekleriyle birlikte şu tablo karşımıza çıkmaktadır.

2.1. YÖNETİCİ SEÇKİNLERİN MUHALEFETİ

2.1.1. Reşid Paşa ve ekibine muhalif olan merkezî yönetimdeki *ulema dışı yöneticilerin* muhalefeti, nitelik bakımından açık-yumuşak/pasif muhalefeti karşılar. M. Reşid Paşa ile onun "Ali Paşa ve Fuad Efendi gibi âdemleri"nin¹⁵ azil ve nefyinde rolü olan yöneticileri buna örnek verebiliriz. Rıza Paşa, Damat Said Paşa ve Sârim Paşa bu kimselerdendir. Reşid Paşa'ya nispetle muhafazakâr olan Rıza Paşa, 7 Safer 1257/31 Mart 1841'de Reşid Paşa'nın azli ile iktidara gelmiş ve nispeten muhafazakâr politikalar gütmüştür.¹⁶ 1264'de Serasker Dâmâd-ı Şehriyârî Said Paşa'nın gayretiyle Reşid Paşa düşüp yerine Sârim Paşa sadrazam oldu".¹⁷ Hüsrev Paşa da aynı şekilde Tanzimatçı bürokrat seçkinlere muhalif olmuştur.¹⁸ Damat Mehmed Ali Paşa'nın muhalefetini¹⁹ de bu tipe dahil edebiliriz. Belirtmek gerekir ki bu muhalif kanadı oluşturanlar da devletin

¹⁵ C. Paşa, Tezâkir, c. 1, ss. 23-24.

¹⁶ H. İnalçık, "Tanzimat'ın Uygulanması ve Sosyal Tepkiler", s. 638; Engelhardt, Türkiye ve Tanzimat, Devlet-i Osmaniye'nin Tarih-i İslahatı, Çev. Ali Reşad, Kanaat Kütüphanesi, İstanbul 1328, ss. 75-76.

¹⁷ C. Paşa, Tezâkir, c. 1, ss. 23-24; A. Şeref, "İlâve-i Nâşir", Târîh-i Lütffî, c. 8, Sabah Matbaası, İstanbul 1328, s. 193.

¹⁸ Bkz. Engelhardt, a.g.e., s. 82

¹⁹ D. M. Ali Paşa'nın Medrese öğrencilerini M. Reşid Paşa aleyhine tahrik etmesi (suhte-softa) olayı hakkında bkz. C. Paşa, Tezâkir, c. 4, ss. 65-66; c. 1, ss. 17, 37-38; Bayram Kodaman-Ahmet Turan Alkan, "Tanzimat'ın Öncüsü Mustafa Reşit Paşa", 150. Yılında Tanzimat, (Haz. Hakkı Dursun Yıldız), TTKY, Ankara 1992, s. 6.

bekâsını temin için çabalamış, ancak Tanzimatçı bürokratların modernliklerine kıyasla gelenekselliği savunmuş, en azından gelenekselliğe daha yakın olmuşlardır. Onlar, Tanzimat reformlarına esas itibarıyla karşı olmamışlardır. Karşı oldukları, M. Reşid Paşa ile ekibi ve bunların izlediği siyasî yöntem olsa gerektir. Nitekim meselâ Rıza Paşa, iktidara geldiğinde Rumeli'ye gönderilecek eski Hariciye nazırı M. Sadık Rifat Paşa'ya ve taşradaki idarecilere hitaben Tanzimat'ın tadiline dair yazılmış bir ferman,²⁰ Tanzimat esaslarını teyit etmekle beraber, Reşid Paşa'nın radikal görünen bazı reformlarını devlet ve halk için doğurduğu bazı güçlükler nedeniyle tehir ederek, eski bazı müesseseleri geri getirmiştir.²¹

2.1.2. Taşrada bulunan *vücûh-ı memleket, ağa (âyân) ve beylerin* muhalefeti, bir kısmıyla açık-yumuşak/pasif, bir kısmıyla açık-sert/radikal nitelikli muhalefeti karşılar. Eyaletlerde idareyi fiilen ellerinde tutan ağa, vücûh-ı memleket adı altında eski âyân²² Tanzimat'a muhalefet etmiş ve bu muhalefetine hem açık-yumuşak/pasif, hem de açık-sert/radikal sitili kullanmıştır. Birinci sitile örnek olarak Ankara'ya bağlı Bâlâ kasabası Ayanlarından Yağcıoğlu İbrahim'in Tanzimat'a muhalefeti verebiliriz. Resmî bir vesikaya göre²³ Yağcıoğlu İbrahim, Tanzimat-ı Hayriyye gereği vergi muafiyeti kalktı-ğından ve dolayısıyla kendisi de herkesle birlikte vergi vereceğini anladığından, Bâlâ kasabasına tâbi olan ve kendisinin köyü olan Yeni Şeyh karyesi ile diğer bazı karye ahalisini tahrik ve ifsada ibtidâr ile dört yüz silahsız fakiri Ankara civarına toplamıştır. Ancak bu topluluk, tedâbîr-i hakîmane ile dağıtılmış ve mezkûr kişi tutuklanmıştır. Bunun gibi olayların dışında taşra meclislerinde âyânın çeşitli konularda muhalefet girişimlerinde bulunmasını²⁴ da bu tür muhalefete dahil edebiliriz.

İkinci sitile örnek olarak ise Bosna-Hersek beylerinin muhalefeti, Niş, Vidin, Arnavutluk, Bulgaristan, Girit isyanlarını, Sırbistan İhtilâli'ni,²⁵ Lübnan ve Suriye olayları gibi çoğu Tanzimat'ın ilk yıllarında gerçekleşen itiraz ve protestoları verebiliriz. Kuşkusuz bu isyan ve olaylarda başı çekenler, o bölgelerin ileri gelenleri, âyân, ağa ve beyleri, idarecileridir. Bu kişilerin öncülüğünde ortaya çıkan muhalefet girişimleri, gerçekten de açık-sert/radikal olmuş, Osmanlı Devleti'ne İngiltere, Fransa ve Rusya gibi büyük batı devletlerinin müdahalesini getirmiş ve bu müdahalenin de etkisiyle milliyetçilik duygularını kamçılamış ve sonuçta Osmanlı Devleti'nin parçalanmasına neden olmuştur.²⁶

Sözünü ettiğimiz isyan, ihtilâl, itiraz ve protesto biçimlerinde ortaya çıkan muhalefet hareketleri, hep reformlarla ilgili hadiselerdir.²⁷ Bir kısmı Tanzimat öncesine dayansa da her hâlükârda bizzat Tanzimat'tan kaynaklanan yönleri bulunmaktadır. Biz

²⁰ Evâil-i Receb 1258/1842 Ağustos Ortaları tarihli Ferman için bkz. Başvekâlet Arşivi, Mühimme Defterleri, No. 255'den naklen H. İnalçık, "a.g.m.", ss. 687-690.

²¹ "Aynı m.", ss. 638-639.

²² H. İnalçık, "Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-ı Hümayûnu", Belleten, TTKY, c. XXVIII, no: 112, Ankara, Ekim 1964, s. 615; H. İnalçık, "Tanzimat'ın Uygulanması ve Sosyal Tepkiler", s. 635.

²³ 27 Safer 1257/20 Nisan 1841 tarihli belge için bkz. Başvekâlet Arşivi, Bâb-ı Asâf Defterleri, No. 370, s. 53'ten naklen H. İnalçık, "Tanzimat'ın Uygulanması ve Sosyal Tepkiler", ss. 682-684.

²⁴ Bkz. "aynı m.", ss. 635-636.

²⁵ Bkz. A. Lütüfî, *Târîh-i Lütüfî*, c. 6, Mahmud Bey Matbaası, İstanbul 1302, s. 112.

²⁶ Bkz. A. C. Eren, "Tanzimat" MEBTA, c. XXX, Ankara 1981, s. 398; E. Z. Karal, *Osmanlı Tarihi, Nizam-ı Cedid ve Tanzimat Devirleri (1789-1856)*, c. V, 5. bs., TTKY, Ankara 1991, s. 210; R. Kaynar, *Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat*, TTKY, Ankara 1991, ss. 408-409 vd.

²⁷ A. C. Eren, "Tanzimat" MEBİA, c. 11, İstanbul 1993, s. 723.

burada bu olayları tek tek ele almak durumunda değiliz. Ancak daha sonra değineceğimiz din-devlet ilişkisiyle ilgili bazı hususlara açıklık kazandırması için zikretmekteyiz.

Bunlar gibi Tanzimat Hareketi'ne muhalefet girişimlerinin ortaya çıkmasında Tanzimat'ın uygulanmasının getirdiği çeşitli problemler, özellikle vergi meselesi ve toprak meselesi etkili görünse de²⁸ esasen dinin merkezî bir rol oynadığını söylemek mümkündür. Problemlerin vergi ve toprak meselelerinin, askerlik olayının temelinde eşitlik ilkesinin uygulanması çabası olduğu düşünülürken bu durum anlaşılacaktır. Söz konusu tespit, Müslümanlar arası ilişkilerde ve Müslümanlarla gayrimüslimler arasındaki ilişkilerde olduğu gibi gayrimüslimlerin kendi aralarındaki ilişkilerde de geçerlidir.

Bosna-Hersek'in Müslüman beyleri, öteden beri batılılaşma çabalarına karşı kuşkuyla yaklaşmış²⁹ ve Tanzimat'ın getirdiği vergi reformuna muhalefet etmiş, eşitlik prensibine karşı çıkarak Hıristiyan reâyâ ile ilişkilerinin eskisi gibi devam etmesini temine çalışmışlardır.³⁰ Burada dinin önemli bir etken olduğu muhakkak.

Vergi reformu nedeniyle ortaya çıkan olaylardan biri de Niş isyanıyla³¹ kendini göstermiştir (1841). Burada önde gelen Müslümanlar vergi muafiyetlerinin kalkmasına, zengin Hıristiyan çorbacılar da vergi nispetlerinin servetlerine göre artmasına karşı çıkarak muhalefete geçmişlerdir. Hıristiyan zenginler, reâyâyı da yanlarına alarak isyan çıkarmışlardır.

Lübnan olaylarında da Tanzimat'ın eşitlik ilkesini icra etme girişimlerinin etkisi büyük olmuştur. Dürzîlerle Hıristiyan Marunîler, müsâvî tebaa muamelesi görmeye yanaşmamış ve her biri kendine özgü bir takım imtiyazlar talep ve iddia etmişlerdir.

Lübnan Emiri Kasım'ın Hıristiyan olması ve Marunîleri himaye etmesi Dürzîlerin başkaldırmasında âmil olmuştur. Osmanlı Devleti'nin çok uğraştığı Lübnan olaylarının çıkmasında Beyrut'taki yabancı konsoloslukların tahrik çabaları vasıtasıyla Batılıların rolü de olmuştur.³² Lübnan olayları Fransa ve İngiltere'nin işe karışmasıyla uluslar arası büyük bir siyasî problem halini almış ve devleti uzun yıllar uğraştırmıştır.³³

Bunların dışında Arnavutluk isyanı,³⁴ Van,³⁵ Diyarbakır, Erzurum, Trabzon, Hakkâri bölgelerinde çıkan ayaklanmaları³⁶ da sert/radikal muhalefete dahil edebiliriz. Bunlar arasından 1846'da çıkan Hakkâri olayında başrolü oynayan meşhur Kürt emirlerinden Bedirhan Bey (Mütesellim), Hakkâri'de Tayyarî Nasturîlerini kendi emri ve boyunduruğu altına almış ve onları katletmekle tehdit etmiştir. İngiliz ve Fransızların

²⁸ Bkz. M. Çadircı, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Ülke Yönetimi", TCTA, İletişim Yay., İstanbul ty., ss. 216-219; H. İnalçık, "a.g.m.", s. 632 vd.

²⁹ Alan Palmer, Osmanlı İmparatorluğu, Son Üç Yüz Yıl, Bir Çöküşün Yeni Tarihi, Çev. Belkıs Çorakçı Dişbudak, Sabah Kitapları, İstanbul 1993, s. 126.

³⁰ Bkz. Engelhardt, a.g.e., ss. 86-87.

³¹ İsyân hakkında bkz. H. İnalçık, "a.g.m.", ss. 640-646.

³² R. Kaynar, a.g.e., ss. 408-409.

³³ E. Z. Karal, a.g.e., s. 210.

³⁴ Bkz. Engelhardt, a.g.e., ss. 69-70.

³⁵ Lütfî, Târîh'inde Van'ın muhalefetini "ni'met-i adâleti takdirden gâfil olarak karşı çıktıklarından...." ifadesini kullanarak izah etmektedir. Bkz. A. Lütfî, Târîh-i Lütfî, c. 8, Sabah Matbaası, İstanbul 1328, ss. 30-31.

³⁶ Bkz. Musa Çadircı, "Tanzimat'ın Uygulanmasında Karşılaşılan Bazı Güçlükler", Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu, Ankara: 31 Ekim-3 Kasım 1989, TTKY, Ankara 1994, s. 297.

müdahalesini de celbeden olay, devlet tarafından bastırılmış, Bedirhan Bey ise Tanzimat'ın başarılarını ifa edenlerden M. Reşid Paşa vasıtasıyla affedilmiştir.³⁷

Taşra âyân, bey ve ağalarının açık-sert/radikal muhalefetlerine daha pek çok örnek getirilebilirse de bu kadarının kâfi olduğunu düşünüyoruz.

2.1.3. *Merkezde bulunan ulemanın* muhalefeti, bir yönüyle gizli muhalefeti, bir yönüyle ise açık-yumuşak/pasif muhalefeti karşılar. Daha önceki bahislerde yeri geldikçe ulemanın reformların içinde olduğunu vurgulamıştık. Gerçekten de ulema ve İlimiye örgütü Tanzimat Devleti'ne ve reformlarına sadakatini her noktada göstermiştir. Ancak bu demek değildir ki ulema, Tanzimat'a ve Tanzimat aydınlarına hiç muhalefet etmemiştir. Elbette ulemanın klâsik zamanlardaki gibi muhalefet gücü kalmamıştı.³⁸ Fakat yine de ulemanın bazıları iç dünyalarında, yani açığa çıkarmadan gizli bir muhalefet hesabı yapmış, yeri geldiğinde bir kısmı da ikaz ve itirazlarda bulunmuş, tepkisini ortaya koymuştur. Birinci grup ulemanın muhalefetini gizli, ikinci grup ulemanın muhalif tavrını ise açık-yumuşak/pasif muhalefet olarak tespit edebiliriz. Gizli muhalefete örnek olarak Cevdet Paşa'nın duruşunu verebiliriz. Cevdet Paşa'nın kendi ifadelerine³⁹ dayanarak diyebiliriz ki o, pragmatik ve stratejik bir tavır sergileyerek Tanzimatçılarla da diğerleriyle de ilişki kurmaya çalışmıştır. Fakat kendisinin tavrını netleştirerek ya Tanzimatçılarla ya da ötekilerle birlikte olmasını isteyen kimseye "behemehâl bir bayrak altına girmek lâzım gelirse Bayezid Meydanı'nda bir bayrak açıp yalnız altında otururum" demesi onun Tanzimat'ı da içine sindiremediğini, Tanzimat'a gizli bir muhalefetinin olduğunu göstermektedir.

İkinci gruba giren ulema muhalefetine örnek olarak ise birkaç olayı getirebiliriz. Birincisi İlimiye mensuplarının, M. Reşid Paşa Ticaret Kanunnamesi çıkarmaya çalışırken ortaya koydukları itirazdır. Bu itiraz nedeniyle söz konusu kanunname ertelenmek zorunda kalmıştır. İkincisi ise Suhte (softa) hadisesidir. Bu, ulemanın dışında gibi görünmektedir; ancak Medrese'yi ilgilendiren bir konu olduğu için ulema ile ilişkili bir olaydır. Tarihî verilere göre Damat Mehmed Ali Paşa'nın da teşvikiyle medrese talebeleri, Osmanlı Devleti'nin Filistin'deki mukaddes yerler meselesi yüzünden ihtilâfa düştüğü Rusya ile savaşmaması gerektiğini savunan M. Reşid Paşa'ya karşı protesto gösterileri yapmışlardır.⁴⁰ Cevdet Paşa'nın ihtilâl olarak adlandırdığı bu olaydan⁴¹ dolayı M. Reşid Paşa korkusundan üç gün boyunca sokağa çıkamamıştır.⁴² Abdülmecid'in kesin emri ile olay bastırılmış, "ihtilâl"e ön ayak olan hoca ve suhtelerden bir çoğu tutuklanmış ve nefyolunmuştur.⁴³ M. Ali Paşa da softalar isyanını tahrik etmek suçundan

³⁷ A. Şeref, "a.g.m.", ss. 489-492, 506-507.

³⁸ İ. Kara, İslamcılığın Siyasî Görüşleri, İz Yay., İstanbul 1994, ss. 48-49.

³⁹ Reşid Paşa'nın adamlarından biri Cevdet Paşa'ya 'Ya bizim tarafa gel ya öte tarafa git. İki bayraktan birine yazıl. Zira buraya gelip gittiğin için hey'et-i hâzıra senden emîn olamaz. Yarın biz meydana çıkarsak, birinci işimiz seni ezmektir.' dediğinde Cevdet Paşa, cevaben şöyle demiştir: 'Ben dâiyân-i devletdenim ve küçük rütbede bir âdemim (o zaman Efendi'dir) Vükelânın ihtilâfına karışmak bana yakışmaz. Ben herkesle barışığım ve behemehâl bir bayrak altına girmek lâzım gelirse Bayezid Meydanı'nda bir bayrak açıp yalnızca altında otururum.' (C. Paşa, Tezâkir, c. 4, s. 62)

⁴⁰ B. Kodaman-A.T.Alkan, "a.g.m.", s. 6; C. Paşa, Tezâkir, c. 4, ss. 65-66.

⁴¹ A.e., a. yer.

⁴² B. Kodaman-A.T.Alkan, "a.g.m.", s. 6.

⁴³ C. Paşa, Tezâkir, c. 4, ss. 65-66.

Abdülmeccid'in emriyle Kastamonu'ya sürülmüştür (27 Receb 1271 Cumartesi).⁴⁴ M. Reşid Paşa, Softa ihtilâline seyirci gibi davranan Arif Hikmet Bey'e de gücenmiştir.⁴⁵

Bu olay esasen kendi içinde şeyhülislam ve ulemanın da M. Reşid Paşa'ya muhalefetini barındırmaktadır. Nitekim olaydan sonra M. Reşid Paşa, ulema ile yönetimin arasının düzeltilmesini temin maksadıyla Cevdet Paşa'yı aracı olarak görevlendirmiştir. Cevdet Paşa ise Şeyhülislam Arif Efendi, Fetva Emîni Refik Efendi ve diğer ileri gelenlerle görüşerek aracılık etmiştir. Ulemadan yolsuz hareketlere meydan verilmeyeceğine dair söz alınarak bir mazbata hazırlanmış ve Saray-ı Hümayun'a takdim edilmiş, böylece dedikodunun arkası kesilmiştir.⁴⁶

Suhte vakası, ilk bakışta açık-sert/radikal muhalefet gibi görünse de esasen oluş şekli ve muhtevası itibarıyla açık-yumuşak/pasif bir gösteri yürüyüşü olarak kabul edilebilir.

Tanzimat'ı başarısız gördükleri için camilerde hocaların ve vaizlerin açıkça hükümeti eleştirmeleri⁴⁷ gibi olayları da bu gruba dahil edebiliriz.

Her hâlükârda merkezde bulunan "Resmî Ulema", gizli ya da açık muhalefete girişmiştir. Ancak vurgulamalıyız ki ulemanın muhalefeti, reformları engelleyici, sosyal değişmeyi önleyici bir nitelik taşımamaktadır. Ulema, reformları desteklemiş, reformların bilfiil içinde olmuştur. Ancak statüleri ve misyonları gereği, yeri geldikçe muhalif tavırlar sergilemişlerdir. Dolayısıyla diyebiliriz ki ulemanın muhalefeti, içerden bir muhalefet özelliğindedir.

2.1.4. *Taşrada bulunan ulemanın* muhalefeti, ayrı ayrı açık-yumuşak/pasif ve açık-sert/radikal muhalefet olarak nitelendirilebilir. Taşra ulemasının açık-yumuşak/pasif muhalefetine örnek olarak ulemanın karantinaya karşı çıkmaları ve halkı tahriklerini verebiliriz. Amasya'da bazı meclis üyeleriyle birlikte ulemanın da karantina aleyhine halkı tahrik ettiklerine dair belgeler bulunmaktadır.⁴⁸ Aynı şekilde Manisa sancağına bağlı Demirci kazası müftüsü de karantinanın şeriata uymadığını yaimaya çalışmıştır.⁴⁹

Taşra ulemasının açık-sert/radikal muhalefetine örnek olarak ise Mekke ulemasının merkeze karşı giriştiği muhalefet hareketini⁵⁰ zikredebiliriz. Osmanlı Devleti'nin başını çok ağrıtan bu olayın ortaya çıkmasında, siyasî ve ekonomik çıkar hesapları olsa da dinî gerekçeler öne çıkmıştır. Osmanlı Devleti, esir alışverişini (bey'-i üserâ) yasakladığında Cidde'nin önde gelen tüccarlarından bir grup, Hicrî 1271 yılının on üç Recebinde Mekke uleması ve seçkinlerine bir mektup yazarak esir ticaretinin yasaklanmasının yanlışlığını, Tanzimat-ı Hayriyye'nin bütün maddelerinin icrasının kararlaştırıldığını, bu maddelerden birinin üserâ ticaretinin yasaklanması, diğeri hudûd-i şer'iyyenin ibtâlî, bir diğeri din düşmanlarının Cezîretü'l-Arab'dan istedikleri yerlerde bina inşa edebilmeleri, diğeri biri kadınların kocalarının veya babalarının yanlarında

⁴⁴ A.e., c. 1, ss. 37-38.

⁴⁵ C. Paşa, a.e., c. 4, ss. 65-66.

⁴⁶ A.e., c. 4, s. 66.

⁴⁷ E. Z. Karal, Osmanlı Tarihi, Islahat Fermanı Devri (1856-1861), c. VI, 4. bs., TTKY, Ankara 1988, s. 95.

⁴⁸ Başvekâlet Arşivi, Bâb-ı Asâfî Defterleri, No. 370, 20 Safer 1257 tarihli yazıdan naklen H. İnalçık, "Tanzimat'ın Uygulanması ve Sosyal Tepkiler", ss. 680-681.

⁴⁹ M. Çadırcı, "a.g.m.", ss. 298-299.

⁵⁰ Mekke Olayı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. C. Paşa, Tezâkir, c. 1, ss. 101-152. Olayın bir yorumu için bkz. Bernard Lewis, "The Tanzimat and Social Equality", *Economie et Sociétés dans l'Empire Ottoman*, Colloques Internationaux du CNRS, No: 601, ss. 52-54.

durmak istemedikleri zaman kendilerine karışılmaması, kâfirlerin ehl-i İslam kadınlarıyla evlenebilmeleri, buna itiraz edilmemesi, kadınların elbiselerini istedikleri gibi giye-bilmeleri ve buna karışılmaması olduğunu ve dolayısıyla bütün bunların İslam'a aykırı olduğunu, bu hususları *din nasihattir* gereğince imama arz etmeleri gerektiğini söylemişlerdir.⁵¹

Bu mektubun Mekke'ye ulaşmasıyla Mekke Emiri Abdülmuttalib Efendi, ulema ve diğer eşraf harekete geçerek isyan, Cevdet Paşa'nın ifadesiyle⁵² -Osmanlı Devleti'nin bakış açısıyla- fitne ve fesat girişimini başlatmışlardır.⁵³

Mekke "ihtilâl teşebbüsü"nün⁵⁴ gerçekleşmesinde Mekke Emiri'nin büyük payı olduğunda kuşku yok. Cevdet Paşa'nın verdiği bilgilere göre Emir Abdülmuttalib Efendi, Mekke Reîsü'l-Ulemâsı Cemal Efendi'yle görüşerek ona Türklerin mürted olduğunu, şimdilik irtidadlarını gizleseler de sonra ilân edeceklerini, eskiden beri hakları olan hükümeti şimdi der-dest edeceklerini ve bu hususa ibtidârlarına men'-i üserâ madde-sinin bahane edilebileceğini söylemiştir.⁵⁵

Cemal Efendi de aynı doğrultuda bir fetva vererek; esir ticaretinin yasaklanması konusunun, şer'-i şerîfe muğâyir olduğunu, bundan başka Ezân-ı şerîf terk edilerek yerine top atılması, kadınların başı açık gezmesi ve nikâhın kaldırılmasının kadının eline bırakılması gibi şerî'at-ı mutahhara'ya aykırı on dört teklifleri olduğu için Türklerin müşrik olduğunu, kanlarını dökmenin ve evlatlarını esir etmenin helâl olduğunu, Türklerin mürted olduğunu, onlarla ve onlara tâbi olanlarla savaşılmaması gerektiğini, Türklerden onların cehennemlik olduğunu söylemiştir.

Cemal Efendi, emrin okunduğu mahkemeye de gelerek kadiya emri, yani esir ticaretinin yasaklanması meselesini uygulamaması gerektiğini, zira bunun şer'-i şerîfe aykırı olduğunu söylemiş, buna karşı çıkan kadiya zorla mürâsele almıştır.⁵⁶

Abdülmuttalib Efendi de bu isyan hareketine itiraz eden Nakîbü'l-Eşrâf Seyyid İshak Efendi'yi hapsedmiş, aç susuz bırakarak öldürmüştür.⁵⁷

Özetle Cemal Efendi'nin fetvasıyla patlak veren ve yaralananlarla ölenlerin olduğu, baskınların yapıldığı Mekke Olayı Şerif Mansur Efendi'nin çabalarıyla yatıştırılmıştır.⁵⁸

Mekke Olayı'nda ilgi çeken bir husus, isyanı çıkaranların da kendisine isyan edilen Osmanlı Devleti'nin de bu noktada dine dayanmalarıdır. Mekkeliler, dine dayanarak muhalefete girişirken devlet de dine dayanarak bu isyanın yanlış olduğunu savunmuştur.⁵⁹ Mekke uleması ve emirinin gerekçesini yukarıda açıklamıştık. Osmanlı Şeyhülislamı Arif Efendi de *Mekke Kadısı, Müftüsü, Ulemâ ve Şürefâ, Eimme ve Hutebâ Esendilere* hitaben 3 Cumadelulâ 1272'de bir mektup yazarak isyancıların iddialarına cevap vermiş; onların iddia ettiği türden gayri İslâmî bir uygulama ve anlayışın Osmanlı Dev-

⁵¹ Cevdet Paşa, Ferik Râşid Paşa'nın tahkikatı sonucunda bu mektubun harfiyen Mekke Emiri Abdülmuttalib Efendi tarafından tertip ettirildiğini söylemektedir. Bkz. C. Paşa, Tezâkir, c. 1, s. 103.

⁵² A.e., c. 1, ss. 102-103, 111 vd.

⁵³ A.e., c. 1, ss. 101-103.

⁵⁴ A.e., c. 1, ss. 132, 139.

⁵⁵ A.e., c. 1, s. 103.

⁵⁶ A.e., c. 1, ss. 111-112.

⁵⁷ A.e., c. 1, ss. 104-105.

⁵⁸ A.e., c. 1, ss. 112-116.

⁵⁹ Bkz. a.e., c. 1, ss. 101-126.

leti'nde câri olmadığını, padişahın Müslümanların imamı olduğunu, dolayısıyla ona itaatin farz olduğunu, bu durumda da doğal olarak isyanın fitne ve fesat olduğunu ayet ve hadislerle ileri sürmüştür.⁶⁰

2.2. YÖNETİLENLERİN MUHALEFETİ

2.2.1. Müslümanların muhalefeti, gizli ve açık-yumuşak/pasif olarak nitelendirilebilir. Müslüman halkın genel olarak devlete ve Tanzimat'ın uygulanaşına karşı ciddi manada muhalefetinden söz etmek zor olsa da bazı muhalefet işaretlerinin olduğunu söyleyebiliriz. Bu muhalefet işaretlerinden bir türünü biz gizli muhalefet olarak ifade etmekteyiz. Halkın gizli muhalefetiyle kastımız, açıktan açığa muhalif tavırlara girişme-se de genel olarak Tanzimat'tan rahatsızlığıdır. Tanzimat Hareketi'nin karşılaştığı en güç problem, reformların halka benimsetilmesi olmuştur. Müslüman tebaa arasında Tanzimat bir Frenk icadı ve Frenk düzeni olarak telâkki edilmiştir.⁶¹ Bu nedenle de halk Tanzimat'ın başrollerini ifa edenleri gâvur veya kâfir paşa olarak adlandırmışlardır.⁶² Bu telâkkinin temel sebebi, kuşkusuz Tanzimat'ın getirdiği ve uygulamaya çalıştığı, Müslümanlarla Müslüman olmayanların eşitliği meselesidir. Bu eşitlik olgusu, Müslümanları huzursuz etmiştir.⁶³ Tanzimat uygulamasında da gerçekten Müslüman olmayanlar lehine gelişmeler olurken Müslüman halk lehine bir gelişmeden söz etmek zor görünmektedir. Dolayısıyla reformların Tanzimatçı usulle yapılmasını halkın tasvip etmediğini söyleyebiliriz.⁶⁴

Tanzimatçıların eşitlik temelinde izledikleri Osmanlı(cı)lık siyaseti Müslüman halkın kabulüne mazhar olmamıştır. Halk Tanzimat aydınlarının oluşturmak istediği *yeni toplumsal kimliği* benimsememiştir.⁶⁵ Bilindiği gibi söz konusu kimlikte Avrupa kültürü önemli bir yer tutar. Tanzimatçıların ideolojisinin batılılaşma veya batı medeniyeti olduğunu⁶⁶ düşünürsek, Tanzimat'a gösterilen halk tepkisinin de bu ideolojiye veya bu ideolojinin Osmanlı toplumunun problemlerine bir çözüm getirmeyişine karşı olduğunu tespit edebiliriz. Kuşkusuz bu tepki, nativist-yerel bir tepki olmakla birlikte milliyetçi değil dinî bir tepkidir.⁶⁷

Çağdaşlaşma hareketi olarak Tanzimat'a gösterilen söz konusu olumsuz tepki ve muhalefetin en önemli sebebi, Tanzimat'ın eşitlik ve Osmanlılık siyaseti sonucu gayrimüslim unsurların pek çok yarar sağlamalarıdır. Tanzimat, reformlarıyla birlikte Ermenileri ve diğer gayrimüslim uyrukları Müslümanlara göre daha üstün bir duruma getirmiş veya buna zemin hazırlamıştır. Müslümanlar, Hıristiyanların daha üstün fay-

⁶⁰ A.e., c. 1, ss. 136-138.

⁶¹ A. C. Eren, "Tanzimat", MEBİA., s. 721.

⁶² Roderic H. Davison, "19. Yüzyılda Hıristiyan-Müslüman Eşitliğine İlişkin Türk Tavrı", Çev. Sevcihan Ahmedoğlu, İslâm Dünyası ve Batılılaşma, Yöneliş Yay., İstanbul 1997, s. 77; Engelhardt, a.g.e., ss. 47-48.

⁶³ B. Eryılmaz, Tanzimat ve Yönetimde Modernleşme, s. 126; R. H. Davison, "a.g.m.", ss. 72-74 vd.

⁶⁴ Recai G. Okandan, "Amme Hukukumuzda Tanzimat Devri", Tanzimat I, Maarif Matbaası, İstanbul 1940.

⁶⁵ Süleyman Seyfi Öğün, "Uçucu Kimliklerimiz", Türkiye Günlüğü, Mart-Nisan 1995, s. 53.

⁶⁶ Bu noktada M. Reşid Paşa'nın, "...Biz medeniyetsiz hiç bir şey olamayız. O medeniyet de sadece Avrupa'dan bize gelir..."sözünü hatırlayabiliriz. Bkz. Bayram Kodaman, "Mustafa Reşid Paşa'nın Paris Sefirlikleri Esnasında Takip Ettiği Genel Politikası", Mustafa Reşid Paşa ve Dönemi Semineri (Bildiriler), 13-14 Mart 1985, TTKY, Ankara 1987, s. 73; B. Eryılmaz, a.g.e., s. 124.

⁶⁷ N. Berkes, a.g.e., s. 265.

dalar sağlayarak daha varlıklı bir duruma gelmelerini ve fakat kendilerinin fakir kalarak kendi topraklarını bile yitirmeye başlamalarını bir haksızlık olarak görüyorlardı.⁶⁸

Tanzimat'a muhalefet olgusu çerçevesinde işaret edilmesi gereken önemli bir husus, dinî meşrûlaştırım-muhalefet ilişkisidir. İlmîye sınıfının Tanzimat'la ilgili bütün meşrûlaştırım gayretlerine rağmen Müslüman halk, geleneksel din anlayışından hareketle bu meşrûlaştırımı uzun süre kabullenmekte zorluk çekmiştir.⁶⁹ Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Osmanlı Devleti, kendi geleneksel anlayışına aykırı olan, dinin kabul etmediği bir şeyi Müslüman halk katında din ile meşrûlaştırma yoluna gitmiştir. Bu bir çelişkidir; ama Tanzimat Dönemi'nin bariz bir yönüdür. Dine aykırı bir şeye dinî bir izah, Tanzimat'ın rüşvet, zulüm, fesâd-ı ahlâk, haksız vergi gibi olumsuzluklarıyla birleşince, halk Tanzimat'a karşı soğuk durmuştur. Tanzimat Dönemi'nde rüşvet kaldırılmamış, tersine daha da yaygınlaşmıştır.⁷⁰ Tanzimat Dönemi'nde bürokrasiye, yöneticilere, orduya sirayet eden genel bir ahlâkî bozulma söz konusudur. Engelhardt, reformcuların bir ahlâk bozukluğuna göz yumduklarını veya bir çare bulamadıklarını söylemektedir.⁷¹ Ayrıca halktan yasa dışı yollarla para alınması olayı da Tanzimat'ta sıkça şikâyet konusu olan bir konudur.⁷²

Bunların dışında devletin halkın problem ve ihtiyaçlarına cevap vermekte gevşek davranmasından da söz edilebilir.⁷³

Esasen Tanzimat'ın önemli ilkelerinden biri bu olumsuzlukların kaldırılması, can, mal, ırz ve namus emniyetinin sağlanması olduğundan Ferman'a bu yönüyle halk olumlu bakmış, bazı yerlerde şenlikler düzenlenmiştir. Ancak uygulamalarla birlikte ve gayrimüslimlere verilen haklardan dolayı Müslüman halk Tanzimat'a karşı çıkmıştır.⁷⁴

Özetle Müslüman halk, Tanzimat'a karşı gizli bir muhalefet içinde olmuştur. Gerçi bu muhalefet, Tanzimatçıların şahıslarına yönelik bir tehlike doğurmamış veya M. Reşid Paşa'nın Tanzimat Fermanı'nı okuyacağı gün, akşama sağ çıkacağı konusundaki endişeli olduğu⁷⁵ kadar bir karşı koyuş şeklinde gerçekleşmemişse de devletle halk arasında bir meşrûiyet krizinin ve ciddi bir kopukluğun oluşmasına neden olmuştur. Tanzimat'la birlikte veya Tanzimat'ın sosyal ve siyasî problemleri çözemesi sonucunda halk saraydan, yönetici seçkinler ve aydınlardan kopmaya başlamıştır.⁷⁶ Bu başlangıç bugünlere dek uzanan ve etkileri görülen devletin halka, halkın devlete

⁶⁸ Salâhi R. Sonyel, "Tanzimat ve Osmanlı İmparatorluğu'nun Gayr-i Müslim Uyrukları Üzerindeki Etkileri", *Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu*, Ankara: 31 Ekim-3 Kasım 1989, TTKY, Ankara 1994, ss. 346-347.

⁶⁹ İ. Kara, *İslamcılığın Siyasî Görüşleri*, s. 29.

⁷⁰ C. Paşa, *Tezâkir*, c. I, ss. 10, 19, 20 vd.; E. Z.Karal, *Osmanlı Tarihi, Nizam-ı Cedid ve Tanzimat Devirleri (1789-1856)*, ss. 173-174.

⁷¹ Engelhardt, a.g.e., ss. 108-109.

⁷² Bkz. M. Çadırcı, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Ülke Yönetimi", ss. 216-219; H. İnalçık, "Tanzimat'ın Uygulanması ve Sosyal Tepkiler", ss. 298-299.

⁷³ Cevdet Paşa'nın verdiği bilgilere göre 1271'de Bursa'da her şeyi yerle bir eden bir deprem olmuş, fakat devlet ancak on gün sonra haber almıştır. Halbuki İngilizler Bursa halkına yardım için hemen iki gemi ekmek ile bir hayli akçe göndermişler. Bkz. C. Paşa, a.g.e., c. I, s. 35.

⁷⁴ B. Eryılmaz, a.g.e., s. 126 vd.

⁷⁵ A. Şeref, *Tarih Musahabeleri*, s. 62.

⁷⁶ Cemil Meriç'e göre "Tanzimat'tan önce bir insan ham madde ambarı olan Anadolu, Tanzimat'tan sonra saraydan büsbütün koptu. Anadolu kendi karanlık gecesinde kendinden utanan insanların vatanı oldu. Aydınla halk arasındaki uçurum tarihin hiç bir çağında hiç bir yerde bu kadar korkunç olmamıştır." (Cemil Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferansları*, (Haz. Ümit Meriç Yazan), İletişim Yay., İstanbul 1993, s. 142)

güvensizliği meselesiyle yüz yüze getirmiştir Türkiye'yi. Tanzimat'la birlikte açıkça kendini gösteren Yeni Bürokrat Sınıf, devletin geleneksel-dinî meşrûlaştırımının yıkılmasına zemin hazırlamıştır. Bu sınıf, daha önceki dönemlerde yöneticilerle halk arasında uzlaşmayı sağlayan mekanizmanın yıkılmasına neden olmuşlardır. Daha önceki dönemlerde yöneticilerle halkın çıkarları ortak bir paydada birleşirken Tanzimat Dönemi'nde bürokrat sınıfla toplumdaki diğer sınıfların çıkarları uzlaşmamıştır. Buna sebep, söz konusu bürokrat sınıfın geleneksel ilişkilerden kopmaya başlayarak uluslar arası düzlemde Batı ile ilişki ve çıkarlara kaymaları olarak izah edilebilir.⁷⁷ Bu, aşağıda da göreceğimiz gibi Tanzimat'ın izlediği politikanın sosyal bir anomî ve dezorganizasyon doğurmasıyla direkt ilgilidir. Tanzimat, getirdiği yeniliklerle, yeni kurum ve düzenlemelerle, alt yapısını oluşturmadan yaptığı değişikliklerle yönetimde, yönetim halk ilişkisinde ve toplumda çözülmenin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu çözüme, Tanzimatçı aydınının sahip olduğu Batı kompleksinin topluma sirayet etmesini ve toplumun kendine güvenini yitirmesini beraberinde getirmiştir.

Tanzimat'ın eşitlik politikası çerçevesinde uyguladığı hususlardan biri de, kiliselerde çan çalmaya serbestiyet getirilmesidir. Tanzimat'a kadar bazı belli yerler dışında şehir, kasaba ve köylerdeki kiliselerde çan çalmak yasaktı. Tanzimat'la birlikte dinî ayinlerin her yerde serbestçe yapılmasına izin verilmesi ve sonuçta Müslüman olmayanların bulunduğu yerlerde çan çalınması, Müslüman halk arasında nefreti mucip olmuştur.⁷⁸

Aynı şekilde Müslümanların Hıristiyanları tasvir eden veya niteleyen "gâvur" gibi bazı ifadeleri, aşağılayıcı kabul edildiği için yasaklanmışlardır. Bu da Müslüman halkın hoşlanmadığı bir durum olmuştur.⁷⁹

Bu örnekler çoğaltılabilirse de Müslüman halkın Tanzimat'tan hoşnutsuzluğu bilindiği için bu kadarı kâfi gelebilir.

Müslüman tebaanın açık-yumuşak/pasif olarak nitelendirilebilecek olan muhalefetine gelince, buna bir kaç olayı örnek olarak getirebiliriz. Birinci örnek, Niş Müslümanlarının muhalefettir. Niş Müslümanları isyana varan bir karşı koyuş göstermemişlerdir; fakat her hâlükârda Tanzimat reformlarına karşı olmuşlardır. Bu Müslümanlar daha önce sultanlar tarafından verilen muâfiyetnâmelerle vergi ödemekten muaf tutuluyorlardı. Tanzimat bu muâfiyeti kaldırmış ve eşitlik temelinde herkesin vergi vermesi ilkesini getirmiştir. Müslüman halk, muâfiyetin kalkmasını ve vergiye tâbi tutulmalarını haksızlık olarak kabul etmiş ve buna karşı çıkmışlardır.⁸⁰

Bu noktada başka bir örnek olay, Trablusşam'da Tanzimat'ın getirdiği eşitlik ilkesine dayanarak cenazelerini, merkep üstünde değil de çarşı içinde omuzlar üzerinde taşıyan Hıristiyan gruba, bir grup Müslüman'ın saldırmasıdır.⁸¹

Diğer bir örneğimiz, âyânların muhalefetine de örnek olarak getirdiğimiz Yağcıoğlu İbrahim olayına iştirak eden halkın muhalefettir.

⁷⁷ Hürrihan İslamoğlu-İnan, a.g.e., s. 41.

⁷⁸ A. C. Eren, "Tanzimat", MEBİA., s. 721.

⁷⁹ A. Şeref, a.g.e., s. 59.

⁸⁰ H. İnalçık, "Tanzimat'ın Uygulanması ve Sosyal Tepkiler", s. 641.

⁸¹ Bkz. İ. Ortaylı, İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı, s. 82.

Bu örnekleri pekâlâ çoğaltabiliriz; fakat bu kadarı bile Müslüman halkın açık-yumuşak/pasif muhalefetini ortaya koymaktadır. Muhalefete konu olan olayların sembolik değeri düşünülürken, halkın muhalefetini anlamak daha da kolaylaşacaktır.

Müslüman halkın 1839-1856 yılları arasında açık-sert/radikal muhalefet hareketlerine rastlamıyoruz. Bu anlamda bir muhalefet, daha sonra Müslüman unsurlar ortaya çıkacak olan milliyetçilik ve bağımsızlık hareketleriyle kendini gösterecektir. Bu tür muhalefet ise ana bünye olan Osmanlı toplumundan kopmakla sonuçlanacaktır.

2.2.2. Gayrimüslim cemaat ve toplulukların muhalefetini ise yerine göre gizli, açık-yumuşak/pasif ve açık-sert/radikal olmak üzere üç nitelikte de vasıflandırmak mümkündür.

Gizli muhalefeti, gayrimüslimlerin genel olarak Tanzimat'tan duydukları rahatsızlık olarak ifade edebiliriz.

Gayrimüslimlerin Tanzimat'a muhalefeti ve Tanzimat'tan yararlanarak Osmanlı Devleti'ne muhalefeti konusu, Tanzimat'ın anlaşılması bakımından önemlidir.

Tanzimat Fermanı ilân edildiğinde, bazı gayrimüslim cemaat liderleri hariç Müslüman olmayan halk genelde olumlu tepki göstermişti. Bu olumlu tepkinin arkasında hiç kuşkusuz Tanzimat'ın eşitlik ilkesi bulunmaktadır. Bu eşitlikten ötürü gayrimüslimler, Tanzimat'a bir bakıma alkış tuttular. Gülhane Hatt-ı Hümayunu da onlara hak arama fırsatı vermiş, Balkanlarda millî duyguları kamçılıyarak⁸² milliyetçilik hareketlerinin çıkışına zemin hazırlamıştır.

Fakat Tanzimat'ın eşitlik ilkesi pratiğe aktarılmaya başlandığında, mükellefiyetlerde de geçerli olacağını anlamış olan Gayrimüslimler, Tanzimat'a karşı tavır almaya yönelmişlerdir. Meselâ Tanzimat'ın eşitlik anlayışına onların da Müslümanlar gibi askerlik yapmaları gerekiyordu. Oysa onlar buna karşı çıkmışlar ve bu nedenle askerlik yerine bir bedel ödemeleri kabul edilmiştir.

Aynı şekilde kiliselerin vakıflarını idare eden nüfuzlu yüksek *ruhban* sınıf, vergilerin yeni sisteme bağlanması ile eski kazançlarını elde edemediklerinden Tanzimat'tan memnun olmamışlardır.⁸³

Ayrıca Rum Ortodokslar, müsâvât prensibine çok sıcak bakmamışlardır; zira onlar mesela Yahudilere göre daha üst bir statüye sahiplerdi. Dolayısıyla Rum Ortodoksların, daha önceden sahip oldukları bir takım imtiyazları kaybetme endişesiyle Tanzimat'a karşı oldukları söylenebilir.⁸⁴ Yine İstanbul Patriği de eşitlikçi reforma sıcak bakmamıştır; çünkü patrik Ortodoks Kiliselerinin çok üzerinde bir nüfuz ve güce sahipti. Eski otoritesini ve hükmettiği coğrafyayı kaybetmek istemiyor, bunun korunmasını istiyordu.⁸⁵

Özetle gayrimüslimlerin genel olarak Tanzimat'ı benimsememeleri, *gizli muhalefet* adı altında ele alınabilir.

⁸² H. İnalçık, "a.g.m.", s. 624; B. Eryılmaz, a.g.e., s. 128.

⁸³ A. C. Eren, "a.g.m.", s. 723.

⁸⁴ Engelhardt, a.g.e., s. 114; İ. Ortaylı, a.g.e., s. 82.

⁸⁵ İlber Ortaylı, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Millet", TCTA, c. 4, İletişim Yay., İstanbul 1985, s. 1000; Stanford Shaw, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Azınlıklar Sorunu", Çev. Ahmet Günlük, TCTA, c. 4, İletişim Yay., İstanbul 1985, s. 1005.

Gayrimüslimlerin açık-yumuşak/pasif muhalefetine örnek olarak askerlik yapmaya karşı çıkmaları ve bu noktada devlete geri adım attırmaları olayını verebiliriz. Gayrimüslimler, meselâ Rum Ortodokslar, askerlikle ilgili bütün tebaanın eşitliği prensibine şiddetle karşı çıkarak klâsik uygulamanın sürmesini istemişlerdi. Onlar askerlik yapmak istememişlerdir. Tanzimat'ın bu maddesinin uygulanması durumunda topluca dağlara kaçacaklarını, komşu devletlere iltica edeceklerini ilân etmişlerdi. Bu yüzden devlet, askerliğin bütün tebaaya teşmil edilmesini askıya almak zorunda kalmıştır.⁸⁶

Gayrimüslimlerin açık-sert/radikal muhalefetlerine örnek olarak Niş isyanında yer alan *reâyâyı* verebiliriz. Vergilerini vermek istemeyen reâyâ isyana kalkarak yakaladıklarını Müslümanları katletmişlerdir.⁸⁷ Bu çerçevede Vidin isyanını⁸⁸ da örnek olarak getirebiliriz.

Gayrimüslimlerin muhalefesinde dikkati çeken bir husus, bazı gayrimüslim unsurlar, çıkarları gereği Tanzimat'a karşı çıkarlarken, büyük bir bölümünün de Tanzimat'ın yetersiz olduğunu öne sürerek daha çok hak istemenin peşine düştüklerinden muhalefet etmeleri hususudur. Bu muhalefet girişimlerinde kuşkusuz onların en büyük destekçileri, hatta yönlendiricileri batı devletleriydi. Batılı devletler Tanzimat hareketi boyunca Osmanlı Devleti'ne Ferman'ın uygulanması doğrultusunda baskılar yapmış ve gayrimüslimleri bu noktada yönlendirmişlerdir.⁸⁹ Ancak birinci gruba giren ve Klâsik Dönem boyunca Osmanlı Devleti'ndeki millet sisteminin, kendilerine dindaşları üzerinde sağladığı erk nedeniyle millî ayaklanmalara şiddetle karşı çıkmış olan Yahudi ve Hıristiyan dinî yöneticiler, Tanzimat'ın getirdiği millet sistemini eşitlikçi plânda reorganize edici reform çabaları sonucu otoritelerini kaybetmeye başlayınca milletlerini kışkırtmaya, çıkan ayaklanmaları desteklemeye başlamışlardır.⁹⁰

Kısaca Tanzimat reformları, Hıristiyanları memnun etmemiştir. Çünkü Fransız İhtilâli'nin etkileri, bu tür düzenleme ve yeniliklerle ortadan kaldırılabilecek kadar zayıf değildi. Hıristiyanlar bağımsızlık istiyor ve batılı ülkelerden tam bir destek görüyorlardı.⁹¹

Tanzimat'ın batılı devletlerle ilişkilerde izlediği siyaset ve gayrimüslimlere verdiği eşitlik hakkı gayrimüslimleri daha fazla hak istemeye itmiş, tabir caizse şımartmıştır. Islahat Fermanı'nın okunmasından sonra da olsa Maraş'ta gerçekleşen bir olay, Tanzimat'ın gayrimüslimlerin psikolojisi üzerinde yaptığı etkiyi -Osmanlı'nın aleyhine bir etki- ortaya koymaktadır: Tarihî verilere göre Islahat Fermanı Maraş'ta okunduğunda hükümet aleyhine tepkiler -siyasî adıyla "dedikodu"- olmuşsa da önemli bir hadise olmadan yatıştırılmış, fakat bir İngiliz tüccarı ve İngiltere konsolos vekili olan şahıs, mahkemede bir duruşmada, beldenin hâkimine sövmüş, hatta bir de adam öldürmüş, ahali de bunun üzerine birikerek mezkûr şahsın evine saldırmış, karısı ve çocuklarıyla birlikte evini yakmışlardır.⁹²

⁸⁶ Engelhardt, a.g.e., s. 114.

⁸⁷ Bkz. H. İnalçık, "a.g.m.", ss. 640-646.

⁸⁸ Bkz. "aynı m.", ss. 646-648.

⁸⁹ Enver Ziya Karal, Osmanlı Tarihi, Nizam-ı Cedid ve Tanzimat Devirleri (1789-1856), ss. 185-188

⁹⁰ S. Shaw, "a.g.m.", s. 1005.

⁹¹ Ahmet Mumcu, Tarih Açısından Türk Devriminin Temelleri ve Gelişmesi, 14. bs., İnkılâp Kit., İstanbul 1990, s. 14.

⁹² C. Paşa, Tezâkir, c. 1, s. 89; A. C. Eren, "Tanzimat", MEBTA, s. 408.

Bu ve benzeri olaylar gayrimüslimlerin, Tanzimat akli ve mantığının bir yansıması veya sonucu olarak Osmanlı Devleti'ni ve Müslümanları nasıl görmeye başladıklarını açıkça göstermektedir.

Tanzimat Dönemi'nde devlete muhalefet hareketlerinde *irtidâd* konusunu da zikretmemiz gerekmektedir. Gerçi bu, doğrudan doğruya Tanzimat'a yapılmış bir itiraz sayılmaz, fakat Tanzimat'ın gayrimüslimlerde sağladığı yeni psikoloji,⁹³ onların din değiştirme ve irtidâd etme doğrultusunda hareket ederek Osmanlı Devleti'ne muhalefet etmelerine neden olmuştur.

Tanzimat, Osmanlı toprakları üzerinde yaşayan insanlar üzerinde derin etkiler bırakmıştır. Gayrimüslimler de Tanzimat'ın sağlayacağı haklardan etkilenmiş ve daha çok hak isteme yoluna gitmişlerdir.

Tanzimat Dönemi'nde bazı kesimler, Tanzimat'ın inanç özgürlüğü getirdiğine inanmış olacaktı ki din değiştirmeye yönelmişlerdi.

Örneğimiz yabancı kaynaklarda Krypto-Katolik olarak bilinen olaydır. Kura usulüyle askere çağırılma mecburiyeti tatbik olunmaya başladığı zaman, Kuzey Arnavutluk'ta öteden beri devlet nezdinde Müslüman oldukları tescil edilmiş bulunan bir kaç köy halkı, İslamiyet'i şimdiye değin zahiren kabul ettiklerini, gerçekte Katolik olduklarını ve Tanzimat Fermanı gereğince askere gitmeye mecbur tutulmayacaklarını ilân etmiştir.⁹⁴ 1273'de Girit'te de iki yüz kadar Müslüman ailesi Hıristiyanlığa geçmişlerdir.⁹⁵

Uluslar arası boyutlar kazanan irtidâd olayları, Osmanlı Devleti'ni bir hayli meşgul etmiştir. Daha önce de bahsettiğimiz gibi devlet, bir mürtede ölüm cezası verildiğini ilân ettiğinde Avrupa olaya bütün imkânlarıyla müdahale etmeye çalışmıştır. Toplu irtidâdları düşündüğümüzde, devleti olumsuz yönde etkileyebilecek olan bu siyasî olaylara devletin müdahalesinin bir anlamının olduğunu görebilmekteyiz.

Toplu irtidâd göstermiştir ki, bazı gayrimüslim unsurlar üzerinde devletin gücü etkisini azaltmış, devlet otoritesini geçiremez olmuştur. Güç dengeleri Batı lehine değişince bazı Müslüman görünen unsurlar, tavırlarını ortaya koyarak güçlüden yana olmuş ve Hıristiyanlığa geçiş yapmışlardır.

Hülasa Tanzimat başarılı olsun ya da olmasın, kağıt üzerinde kalmamış, devletin sınırları içinde uluslar arası mahiyet kazanacak biçimde geniş ve etkili hareketlere yol açmış, geleneksel sosyal yapıda derin sarsıntılar doğurmuştur.⁹⁶

Fakat Tanzimat'a karşı yapılan ve ikaz, itiraz, protesto, isyan vb. biçimleriyle kendini gösteren muhalefet çabalarında iki kesimin muhalefetini ayırt etmek gerekir. Müslüman kesimlerin ve tabiatıyla ulemanın muhalif tavırları temelde içerden iken, gayrimüslimlerin muhalefetleri dışarıdan, yani devleti parçalayacak mahiyettedir. 1839-1856 yılları arasında "Müslüman millet" içinden milliyetçi tavırla hareket eden ve ana bünyeden kopmakla sonuçlanan muhalefet veya isyan girişimi görmek çok güç. Ancak bu daha sonra olmayacağı anlamına da gelmez. Tanzimat'ın en önemli sonuçlarından biri milliyetçi Müslüman hareketlerin ortaya çıkmasına ve bazı Müslüman

⁹³ Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, "Tanzimatta İctimâî Hayat", Tanzimat I, Maarif Matbaası, İstanbul 1940, s. 626.

⁹⁴ A. C. Eren, "a.g.m.", s. 398.

⁹⁵ C. Paşa, Tezâkir, c. 2, s. 4.

⁹⁶ H. İnalçık, "a.g.m.", s. 624.

kavimlerin ana cemaat olarak Osmanlı toplumundan kopmalarına zemin hazırlaması ya da önüne geçememesidir. Arabistan olaylarını buna örnek verebiliriz.

Tanzimat'ın Müslümanlar ve Osmanlı Devleti açısından bir başka sonucu, etkileri günümüze kadar sürecek olan daha sonraki bazı olaylara zemin hazırlamasıdır. Kuleli Vak'ası, Yeni Osmanlıcı muhalefet, İslamcılık, Türkçülük gibi olay ve olguları bunlara örnek verebiliriz.

Gayrimüslimlerin muhalefeti ise daha baştan Batılıların da desteğiyle kopmayı hedefleyen, i'tizâl amacı taşıyan karşı çıkış olarak görülmektedir. Özellikle 1789 Fransız İhtilâli'nin etkisiyle Tanzimat'tan çok önceleri başlayan gayrimüslim millî bilinci, Tanzimat'ın Osmanlılık politikalarıyla önlenememiş, hatta bu politikadan bir nevi meşrûiyet elde etmiş ve milliyetçilik hareketlerine ivme kazandırmıştır. Gülhane Hatt-ı Hümayunu ve Tanzimat uygulamaları bilhassa Bulgaristan ve Makedonya'da Bulgar reâyâ arasında millî hisleri kamçulamıştır.⁹⁷ Bu noktada Tanzimat için reâyâyı şımarttığı, genel bir ayaklanma ve devletin parçalanması tehlikesini oluşturduğu teşhisi yapıldığını⁹⁸ hatırlayabiliriz.

Müslümanlarla gayrimüslimlerin muhalefetlerinin farklılığının doğurduğu önemli sonuçlardan biri, H. İnalcık'a göre şudur: Rumeli'de Gülhane Hattı'nın doğurduğu kıpırdanma, derhal millî-siyasî bir ayaklanma ve milletler arası siyasetin ilgilendiği bir konu olma istidadı göstermiştir. Rumeli'de reâyâ, Çorbacıların idaresinde esaslı sosyal reformlar için harekete geçmekte, Anadolu'da ise eski Osmanlı Devleti'nin geleneksel kurumlarını temsil edenler bu gibi reformlara mukavemet etmekte ve halkı peşinden sürüklemektedirler. Bu tarihlerden sonra Balkanlarda millî uyanış ve modernleşme hareketleri gelişirken, Türk siyaset hayatına, uzun zaman taşraya hâkim âyân ve ağaların gelenekçiliği ile merkezdeki bürokratların modernleşme çabaları arasındaki çatışma hâkim olacaktır.⁹⁹

SONUÇ

Tanzimat'a muhalefet olgusu ele alınırken bir kaç hususun altının çizilmesi gerekmektedir: Öncelikle zikredilebilir ki Tanzimat'a muhalefet, çok karmaşık bir olgudur. Gerek ulemanın, gerekse Müslüman halkın içerden ikaz, itiraz ve protestolarını, kestirmeci bir yolla Tanzimat reformlarına karşı yapılmış muhalefet girişimleri olarak açıklamak indirgemecilik olur. O dönemde toplumun ve yöneticilerin içinde bulunduğu şartları ve psikolojik ortamı düşündüğümüzde, olayın çok basit olmadığını ve reformlar yapılarak devletin kurtarılması gerektiğini herkesin kabul ettiği ve desteklediğini görebiliriz. O halde Tanzimat'a ve Tanzimatçılara muhalefette bize göre Tanzimat'ın çözülmeye neden olması, problemleri çözmemesi ve dolayısıyla başarısız görülmesi,¹⁰⁰ Tanzimat'ın Bürokrat Aydınları'nın ahlâkî yönlerinin hoş karşılanmama-

⁹⁷ Bkz. "aynı m.", s. 624.

⁹⁸ "Aynı m.", s. 645.

⁹⁹ "Aynı m.", s. 649.

¹⁰⁰ Meselâ Tanzimat Hareketi'nin başarılı olamaması, camilerde hocaların açıkça hükümeti eleştirmelerine neden olmuştu. Bkz. E. Z. Karal, Osmanlı Tarihi, Islahat Fermanı Devri (1856-1861), s. 95.

sı,¹⁰¹ lüks, israf, rüşvet, güvensizlik gibi olumsuzluklar içinde olmaları gibi hususlar etkili olmuş olabilir.

Kuşkusuz çok nadir bazı muhalif çabalarda ekonomik, siyasî, ideolojik vb. amaçların etkili olduğu da vakidir. Mesela Mekke Olayı'nın çıkmasında, Cevdet Paşa'nın verdiği bilgilere göre Mekke seçkinlerinin asabiyet duygusuyla ve dinî önderlik hakkı iddiasının önemli bir rol oynadığı, ayrıca tüccarların ticarî kayıplarının önüne geçmek istemelerinin ve bu çabalarını da din ile meşrûlaştırmalarının etkili olduğu söylenebilir. Ancak bu durum genel ve yaygın bir durum olmamıştır.

Gayrimüslimlerin itiraz ve isyanlarında da yönetici seçkinlerin, âyân ve ağaların, vergi görevlilerinin yanlış uygulamaları veya eski imtiyazlı konumlarından vazgeçmemelerinin de önemli etkisi olmuştur. Niş ve Vidin isyanlarında bu görülebilir.¹⁰²

Tanzimat'a muhalefet hareketiyle ilgili olarak işaret edilmesi gereken önemli bir husus da "Resmî Ulema"nın Tanzimat'a karşı olduğuna dair önermelerle sık sık karşılaşılmasıdır. Bu tür önermelerde, ulemanın Tanzimat'ı şeriata ve İslam devleti esaslarına aykırı göstermeğe çalıştığı, Tanzimat'a çıkarları tehlikeye düşen başlıca iki sınıf olan âyân ve ulemanın karşı çıktığı,¹⁰³ ulemanın Tanzimatçıları dinsizlikle suçladığı,¹⁰⁴ ulemaya göre Tanzimat'ın İslam'ın düşmanları tarafından düzenlendiği¹⁰⁵ gibi husus ve iddialar yer almaktadır. Bizim kanaatimiz, bu tür iddiaların belli bir önyargı ve abartının ürünü olduğu şeklindedir. Elbette ulema, Tanzimat'ın bazı ilke ve uygulamalarından rahatsızdı. Ancak bu onların reformlara ve yenileşmeye karşı çıktıkları anlamına gelmez. Nitekim Halil İnalçık'ın taşra ulemasının isyana tahrikçiliğine dair delil olarak getirdiği arşiv belgelerinde bile suçlanan âlimlerin açık ve ciddi suçlarının olmadığı ifade edilmiştir.¹⁰⁶ Araştırmamız boyunca yeri geldikçe ortaya koyduğumuz veriler de ulemanın reformların içinde olduğu şeklindedir. Taşra uleması, cemaat liderleri vb. unsurlar belki merkez ulemaya göre biraz daha muhalif tavır takınmış olabilirler. Ancak şunu rahatlıkla ifade edebiliriz ki ulema, geleneksel Osmanlı yönetiminde sahip olduğu güç ve muhalefet fonksiyonunu, Tanzimat'la birlikte yitirmeye başlamıştır. Türkiye'de din-devlet ilişkilerinin anlaşılmasında bu hususun önemi ortadadır.

İlmiye kurumunun gerileyişi ve çöküşü, bazı araştırmacıları, ulema hakkında hatalı ve yanlış bir takım aceleci genellemeler yapmaya yöneltmiştir. Bu genellemelerde, ulemanın bütün reform teşebbüslerini doğal olarak engellediği ifade edilmiştir. Halbuki tarihî veriler, ulemanın engellemek şöyle dursun reformlar karşısında pasif anlamda dahi durmadığını reformların içinde yer aldığını göstermektedir.¹⁰⁷

¹⁰¹ Ahlâkın yöneten ve yönetilenlerle ilişkisinin önemi yadsınamaz. Bir inanç ve düşünce sistemi ve pratik bir olgu olarak ahlâk, toplumlar için vazgeçilmez bir olgudur. Sağlıklı toplum ve sağlıklı devletin gerçekleşmesi, iyi ahlâkla mümkündür. Ahlâk-fert ve ahlâk-toplum ilişkisi konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Erol Güngör, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, Ötüken Yay., İstanbul 1995; Kınalızâde Alî Efendi, *Ahlâk, Ahlâk-ı Alâî*, Haz. Hüseyin Algül, Tercüman 1001 Temel Eser, byy., ty.

¹⁰² Bkz. H. İnalçık, "a.g.m.", ss. 624, 640-649.

¹⁰³ Bkz. H. İnalçık, "Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-ı Hümayûnu", s. 615.

¹⁰⁴ Bkz. "Aynı m", s. 622.

¹⁰⁵ Aytunç Altındal, *Türkiye'de Kadın*, 5. bs., Anahtar Kitaplar Yay., İstanbul 1991, s. 99.

¹⁰⁶ Bkz. Başvekâlet Arşivi, Bâb-ı Asâfî Defterleri, No: 370, s. 38'den naklen H. İnalçık, "Tanzimat'ın Uygulanması ve Sosyal Tepkiler", ss. 680-681; Başvekâlet Arşivi, Aynı Defter, s. 57'den naklen "aynı m.", ss. 684-685.

¹⁰⁷ Bkz. Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, Çev. Mümtaz'er Türköne-Fahri Unan-İrfan Erdoğan, İletişim Yay., İstanbul 1996, ss. 243-246 vd.

Ulemanın yerilmesi ve reformlara karşı bir grup olarak görülmesinin önemli bir nedeni, belki de Tanzimat anlayışının ve Tanzimatçıların ulemanın bitmesindeki rollerini örtbas etmek için suçu ulemaya yüklemeleri, onları anti-Tanzimat olarak göstermeleri olabilir. Bilindiği gibi Tanzimatçılar, uyguladıkları reform siyasetiyle, özellikle eğitim yoluyla ulemanın ilim ve siyaset etkinliklerinin önünü tıkamışlar ve bu da ulemanın tükenişini hızlandırmış, hatta sağlamıştır.

Din-devlet ilişkisi bağlamında siyasî değişme ve din konusu ele alınmak istendiğinde de denilebilir ki, Tanzimat'ın getirdiği kültürel değişim karşısında din, yöneticilere ve halka yansıdığı kadarıyla bütünleştirici fonksiyonunu sürdürmeye çalışır gibidir. Ulema da bir dinî grup olarak bu paralelde tavır takınmışa benzemektedir. Fakat yukarıda gördüğümüz gibi dini, halkı, dinî toplulukları ve ulemayı tamamen de bütünleşme-işlevle izah etmek yeterli olmayacaktır. Ulema ve toplum dinî çerçevede bütünleşmeyi en azından zedelemek istememiştir; ancak nispeten muhalefet de ederek değişimden hoşlanmadığı yönlerini ortaya koymuştur. Bu normaldir; zira dönem, kriz işaretlerinin ortaya çıktığı, siyasî ve toplumsal karşılıkların olduğu, toplumsal ve siyasî uzlaşmanın zedelenmeye başladığı bir dönemdir. Bu tür durumlarda din ve dinî unsurların, bir muhalefet hareketi veya protesto biçimi olarak kendilerini göstermeleri normaldir.¹⁰⁸ Fakat şunu da belirtmelidir ki yine de din, bütünleşme konusuna dikkat etmeye çalışmıştır. Sistemin denge içinde olduğu Klâsik Dönem'de ise dinin sosyal bütünleşme fonksiyonunu devreye sokmuş olduğu söylenebilir.

Tanzimat'a muhalefet olgusuyla birlikte Osmanlı ve Türkiye tarihinde yeni bir anlayış ortaya çıkmıştır. Türk siyasetinde, devletle halk, yönetenlerle yönetilenler, iktidarı ellerinde tutanlarla muhalefet edenler arasındaki ilişkilerde belirleyici olan bu anlayışta, devlet veya iktidar *ilerici*, muhalefet edenler ise *gericidirler*.

Klâsik Dönem'de devlete isyan veya kıyam girişiminde bulunmaya *fitne* ve *fesat/işsat*, girişimde bulunanlara da *fitne* ve *fesat ehli* denmekteydi. Tanzimat Dönemi'nde muhalifler için bu ifadeler kullanılmaya devam etmiş,¹⁰⁹ ama yeni bir yöntem de ortaya çıkmıştır. Bu siyasî yöntemde, devlet *ilerici*, muhalefet edenler ise *gericidir*. Modern Türk siyasetine damgasını vuran bu yöntemdeki söz konusu ifadeleri karşılayan kelimeler, *efkâr-ı cedîde ashâbı*, *usûl-i cedîde-i Avrupa*, *irtica*, *eski taassub yolu* ve *efkâr-ı atîka ashâbı* gibi ifadelerdir. Buna göre meselâ M. Reşid Paşa ve grubu "efkâr-ı neşr-i maârif ve tamîm-i terbiye ile devleti usûl-i cedîde-i Avrupa'ya tevfiikan tanzîm etmek" isteyen *efkâr-ı cedîde ashâbı* iken, bunlara karşı çıkanlar, meselâ Damat Said Paşa gibi yöneticiler "devleti eski taassub yoluna götürmek" isteyen *ashâb-ı atîka* veya *taassub-i bârid ashâbı* idiler.¹¹⁰ Yine örneğin Hüsrev Paşa *vâsıla-i irtica* idi.¹¹¹

Bunlar göstermektedir ki Türkiye'de ilerici-gerici ikilemi, Tanzimat'a dayanmaktadır. Bu anlayış, her ne kadar muhalefeti engellememişse de muhalefete geçecek

¹⁰⁸ Nur Vergin, "Toplumsal Protesto ve Dinsel Hareketler", İstanbul Ü. İktisat F. Mecmuası, c. 37, 1979 İstanbul, s. 101 vd.

¹⁰⁹ Bkz. C. Paşa, Tezâkir, c. 1, ss. 101-113, 133-138; 20 Safer 1257 tarihli belge, Bâb-ı Asâfi Defterleri, No: 370, s. 38'den naklen H. İnalçık, "Tanzimat'ın Uygulanması ve Sosyal Tepkiler", ss. 680-681; Başvekkâlet Arşivi, Aynı Defter, s. 53'den naklen "aynı m.", ss. 682-683. Rifâ'a Tahtavî, Fransa'da kral için yapılan isyan girişimlerini *fitne* ve *fesat* olarak adlandırır. Bkz. Rifâ'a Râfi' Tahtavî, Paris Gözlemleri, Haz. Cemil Çiftçi, Ses Yay., İstanbul 1992, ss. 253-257, 265 vd.

¹¹⁰ Bkz. C. Paşa, Tezâkir, c. 1, s. 11; c. 4, ss. 23-24; Engelhardt, a.g.e., ss. 47-48; A. Şeref, "a.g.m.", s. 193.

¹¹¹ Engelhardt, a.g.e., s. 82.

pek çok kimse ya da kesimin sinmesine, muhalif olanların devlet katında mahkûm edilmesine yol açmıştır. Bu durum ise zihniyet olarak devletin mutlaklığını, sorgulanamazlığını beraberinde getirmiştir.

Son olarak belirtelim ki Tanzimat Dönemi'nde devlete karşı gösterilen ikaz, itiraz, protesto ve isyan gibi çeşitli muhalefet biçimleri, Osmanlı Devleti'nin, halife-sultanın veya hilâfet-saltanat müessesesinin, toplum üzerindeki güçlü etkisini yitirmeye başladığını da ortaya koymaktadır. Bu da devletle halk arasında uzlaşmazlık olduğunu ve tabiatıyla *meşrûiyet krizinin* baş gösterdiğini işaretlemektedir.

Siyasal açıdan Tanzimat'a muhalefet olgusunun ifade ettiği anlam, devletin *dinî meşrûlaştırım kaynaklarını* kaybetmeye başlaması, Osmanlı toplumundaki çeşitli etnik ve dinî unsurları bir arada tutan dinî mekanizmanın çözülmesi ve dolayısıyla ümmet anlayışının zedelenip yerine lâiklikle ilişkili modern milliyetçi anlayışın yerleşmeye başlaması gibi önemli hususları ihtiva etmektedir.

BUHÂRÎ'NİN et-TÂRÎHU'L-KEBÎR'İNE YÖNELİK TENKİTLER

Yusuf Ziya KESKİN*

THE CRITICISMS LEVELED AGAINST AL-BUKHARI'S AL-TARIKH

Al-Tarikh al-Kabir is the most voluminous work of al-Bukhari. In this work, he gives information about the transmitters of hadith until his lifetime. There are some criticisms leveled against this work done by leading scholars like Abu Zur'a al-Razi, Abu Hatim al-Razi and Khatib al-Baghdadi, to name only four of them. These criticisms focused on the mistakes in determining the names of the transmitters, of their fathers and teachers. Yes, they are right in some of their criticisms; however it is to be noted that these mistakes are resulted from different manuscripts of this work. As it is well known, al-Bukhari began compiling al-Tarikh in the early period of his life. Therefore, it is not surprising to find some differences between earlier copies of it and the later ones. One of the indications of this difference is that out of 771 mistakes, which are allegedly reported in the manuscripts of Al-Bayan by Ibn Abi Hatim, we found that 300 of them in approximate as true / corrected in the edited copy. That is to say that we may consider the most of what al-Bukhari says about other transmitters, who are not rejected by other leading scholars after all, as reliable.

Hadis Tarihi'nin önemli simalarından biri olan Buhârî (ö. 256/870), hadis konusundaki derin bilgisi yanında râvî bilgisi yönünden de temayüz etmiş bir şahsiyettir. O, hadis senedlerinde geçen, kendi zamanına kadar yaşamış râvîlerle ilgili *et-Târîh* adını verdiği üç eser meydana getirmiştir. Bunlar *et-Târîhu'l-kebir* ile onun muhtasarları niteliğinde olan *et-Târîhu'l-evsat* ve *et-Târîhu's-sağîr*'dir. Buhârî'nin ricâl ile ilgili başka eserleri de mevcuttur.¹

* Doç. Dr. Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yzkeskin@hotmail.com

¹ Bkz. M. Mustafa el-A'zamî, "Buhârî", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1992, VI, 371.

et-Târîhu'l-kebîr, Buhârî'nin ricâl konusunda kaleme almış olduğu en hacimli kitabıdır. 13.790² râvî hakkında bilgi veren eser, ilk olarak 1361 yılında Haydarâbâd'da dört cilt olarak; daha sonra Abdurrahmân b. Yahyâ el-Muallimî'nin tahkikiyle Dimeşk'te 1407/1986 yılında (*Kitâbu'l-Künâ* dahil) 8 cilt olarak yayınlanmıştır.³

et-Târîhu'l-kebîr, Buhârî'nin *el-Câmi'u's-sahîh*'inden sonra en önemli eseridir. Ebu'l-Abbâs b. Saîd (ö. ?), "Bir kimse 30.000 hadis yazsa bile, Buhârî'nin *Kitâbu't-Târîh*'inden müstağni kalmaz."⁴ diyerek eserin hadis tarihindeki yerine işaret etmiştir. Buhârî, kitabını 18 yaşında iken telif etmeye başlamış⁵ ve ömrünün sonlarına doğru ikmal etmiştir.⁶

Buhârî, her kitabını üç defa yazdığını belirtir.⁷ Nakledildiğine göre *et-Târîh*'i de üç defa yazmıştır.⁸ Bu konuda *et-Târîh*'in muhakkiki Muallimî şöyle der: "Buhârî, isimleri önce tertipsiz kaydetmiş, sonra tertip etmiş, ardından da baba isimlerini dikkate alarak harflere göre sıralamıştır."⁹ Buhârî her bir aşamada bazı eklemeler ve çıkarmalarda bulunarak kitabını tamamlamıştır.

13.000 Kûsûr râvî hakkında bilgi veren bir eserde bazı hataların olması kaçınılmazdır. Bu sebeple hem kendi devrinde, hem de kendinden sonraki dönemlerde kitabına yönelik eleştiriler yapılmıştır. Tenkitler ağırlıklı olarak Ebû Zür'a er-Râzî (ö. 264/878), Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 277/890) ve Hatîb-i Bağdâdî'den (ö. 463/1071) gelmiştir. Bu âlimlerin yanı sıra Ebû Alî Sâlih b. Muhammed (ö. 293/906), İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938), Dârekutnî (ö. 385/995) ve Zehebî (ö. 748/1347) de *et-Târîh*'e yönelik bazı eleştirilerde bulunmuşlardır.

Buhârî 250/864 yılında Rey'e geldiğinde, Ebû Zür'a er-Râzî ile Ebû Hâtim er-Râzî ondan hadis dinlemiş; ancak Muhammed b. Yahyâ ez-Zühîlî (ö. 258/872), Buhârî'nin, Kur'ân'ı telâffuz etmenin mahlûk olduğunu söylediğine dair mektup yazınca, Ebû Zür'a ile Ebû Hâtim onun hadislerini terk etmişlerdir.¹⁰ Buna göre her iki âlimin Buhârî'ye yönelik tenkitlerini bu perspektiften değerlendirmek mümkündür.

Ebû Zür'a er-Râzî ile Ebû Hâtim er-Râzî'nin *et-Târîh*'e yönelik tenkitleri, İbn Ebî Hâtim'in (ö. 327/938) *Beyânu hata'il-Buhârî fi Târîhihi* adlı eserinin konusudur. Bu eser, Abdurrahmân b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî'nin tahkiki ile Haydarâbâd'da 1380/1961

² Ali Yardım, *Kitâbu'l-Künâ*'nın sonunda yer alan 8 kadının künyesini sayıya katmadığı için bu rakamı 13.782 olarak vermektedir. Bkz: Ali Yardım, "Buhârî ve *et-Târîhu'l-kebîr*", Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi V, İzmir 1989, s. 185.

³ *et-Târîhu'l-kebîr* hakkında geniş bilgi için bkz: Ali Yardım, "Buhârî ve *et-Târîhu'l-kebîr*", s. 181-193.

⁴ Ebû Bekr Ahmed b. Alî el-Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071), *Mûdih evhâmi'l-cem' ve't-tefrîk*, (Thk. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Mu'allimî), I-II, Haydarâbâd 1378/1959, I, 9.

⁵ Bkz. Muallimî'nin *et-Târîhu'l-kebîr*'e yazdığı mukaddime, I, 6; İsmail Hakkı İzmirli, *Hadis Târîhi*, (Tenkitli Neşir: İbrahim Hatiboğlu), İstanbul 2002, s. 259, dipnot 671.

⁶ Ali Yardım, 252 yılında vefat eden bir râvînin kitapta tanıtılmış olmasından hareketle Buhârî'nin *et-Târîh*'ini 252/866 yılında tamamlamış olmasının muhtemel olduğunu belirtir. Bkz. Ali Yardım, "Buhârî ve *et-Târîhu'l-kebîr*", s. 184.

⁷ Bkz. Ebu'l-Fadl Ahmed b. Alî b. Hacer el-'Askânî (ö. 852/1448), *Hedyu's-sârî mukaddimetu Fethi'l-Bârî*, Beyrut, ts., s. 487.

⁸ Bkz. Muallimî'nin *et-Târîh*'e yazdığı mukaddime, I, 6. Yani *et-Târîh*'i önce tertipsiz olarak telif etmiş, ardından isimleri belli bir düzen içerisinde sıralamış, sonra da eksiklikleri tamamlayarak kitabını meydana getirmiştir.

⁹ Muallimî, *Mûdih*'e yazdığı mukaddime, s. 10.

¹⁰ Abdurrahmân b. Ebî Hâtim er-Râzî (ö. 327/938), *el-Cerh ve't-ta'dîl*, (Thk. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Mu'allimî), I-IX, Haydarâbâd 1371-73/1952-53, VII, 191. Ayrıca bkz. Yusuf Ziya Keskin, "İbn Ebî Hâtim ve *el-Cerh ve't-ta'dîl*'indeki Metodu", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VIII/1, s. 25-26.

yılında yayınlanmıştır. Eserde, *et-Târîh*'te geçen 771 hataya işaret edilmiştir. Bunların çoğu Ebû Zür'a'nın, bir kısmı ise Ebû Hâtîm'in tenkitlerinden oluşmaktadır.

İbn Ebî Hâtîm *Beyân* adlı eserinde, 1-667 rakamlar arasında *isim-baba ismi* şeklinde olan râvîleri; 668-673 rakamlar arasında *İbn* ile başlayan râvîleri; 674-700 rakamlar arasında mülhak başlığıyla *isim-baba ismi* şeklinde olan râvîleri; 701-771 rakamlar arasında da künyeleriyle tanınan râvîleri alfabetik olarak sıralamıştır. 49/676, 90/677, 169/681, 290/728, 396/399, 492/695 ve 533/698 rakamlarda ise aynı râvîler tekrar olarak tanıtılmıştır.

Hatîb'in tenkitleri ise, *Mûdihu evhâmî'l-cem' ve't-tefrîk* adlı, bazı hadis âlimlerinin cem' ve tefrîk¹¹ türünden hatalarına değindiği kitabında mevcuttur. Bu eser de Abdurrahmân b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî'nin tahkiki ile iki cilt olarak Haydarâbâd'da 1378/1959 yılında yayınlanmıştır. Hatîb bu kitabında, *et-Târîh*'te geçen cem' ve tefrîk türü 74 hataya işaret etmiştir.

Şimdi kronolojik olarak, tespit ettiğimiz âlimlerin *et-Târîhu'l-kebir*'e yönelik tenkitlerini inceleyeceğiz.

A. EBÛ ZÜR'A ER-RÂZÎ'NİN TENKİTLERİ

Cerh ve Ta'dîl otoritelerinden biri olan Ebû Zür'a er-Râzî (ö. 264/878), *et-Târîh*'i çeşitli açılardan tenkide tâbi tutmuştur. Onun tenkitleri, yukarıda ifade ettiğimiz gibi İbn Ebî Hâtîm'in *Beyân* adlı eserinde yer almaktadır. İbn Ebî Hâtîm, Ebû Zür'a'nın tenkitlerini babası Ebû Hâtîm kanalıyla elde etmiştir.¹²

Bu eserde belirtildiğine göre el-Fadl b. el-Abbâs es-Sâîğ (ö. 270/883), istinsah ettiği *et-Târîh* nüshasını Ebû Zür'a'ya getirmiş;¹³ o da nüshayı incelemek suretiyle tespit etmiş olduğu hataları kaydetmiştir.

el-Fadl b. el-Abbâs'ın *et-Târîh*'i asıl nüshasından mı, yoksa Buhârî'nin bir talebesinin nüshasından mı istinsah ettiği belli değildir. Ebû Zür'a'nın ileri sürdüğü pek çok hatanın, Buhârî'nin gözden geçirdiği son nüshadan istinsah edildiği tahmin edilen İbn Sehl (ö. ?) nüshasında bulunmaması, el-Fadl'ın *et-Târîh*'i asıl nüshadan değil de, Buhârî'nin talebelerinden birinin gözden geçirilmemiş nüshasından istinsah etmiş olduğunu düşündürmektedir.

Ebû Zür'a er-Râzî'nin Buhârî'ye yönelik tenkitleri, genellikle râvînin ismi, baba ismi, künyesi veya nisbesi, yahut râvînin hocasının ismi veya baba isminin yanlış kaydedilmesi noktasında yoğunlaşmaktadır. Şimdi bu ve benzeri tenkitleri başlıklar halinde inceleyeceğiz.

I. İSİMLERLE İLGİLİ HATALAR

Ebû Zür'a, 65' yerde Buhârî'nin (ö. 256/870), tanıttığı râvînin ismini yanlış kaydettiğini belirtir.¹⁴ Meselâ Ziyâd b. Husayn olması gereken râvîyi Zeyd b. Husayn ola-

¹¹ Cem', iki ayrı şahsın bir şahıs gibi, tefrîk ise bir şahsın iki ayrı şahıs gibi tanıtılmasıdır.

¹² Abdurrahmân b. Ebî Hâtîm er-Râzî (ö. 327/938), *Beyânu hatai'l-Buhârî fi Târîhihi*, (Thk. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Mu'allimî), Haydarâbâd 1380/1961, s. 2.

¹³ İbn Ebî Hâtîm, *Beyân*, s. 2.

* Hatalarla ilgili sayılar, *Beyân* adlı eserden tarafımızca tespit edilen rakamlar olup, gözden kaçanlar olabileceği dikkate alındığında bu sayılarda küçük bazı değişiklikler meydana gelebilir.

¹⁴ Bkz. r. 15, 25, 27... (r.) kısaltması, İbn Ebî Hâtîm'in *Beyân* ve Buhârî'nin *Târîh* adlı eserinde geçen râvîlerin tanıttığı rakamı ifade etmek üzere kullanılmıştır.

rak tanıtması gibi.¹⁵ Ebû Zür'a'nın hatalı olduğunu söylediği 65 râvîden beşi, matbu *et-Târîh* nüshasında yer almamaktadır.¹⁶ 11 yerde ileri sürülen hata ise, matbu nüshada doğru şekliyle geçmektedir.¹⁷ 4 yerde Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 277/890), Buhârî'nin kaydettiği bilginin doğru olduğunu,¹⁸ bir yerde de hatanın kâtipten kaynaklandığını belirtir.¹⁹ Mezkûr yerlerden birinde Buhârî'nin tanıttığı râvî ile Ebû Zür'a'nın hatalı gördüğü râvî ayrı şahıslardır.²⁰ Nitekim Ebû Hâtim ve İbn Ebî Hâtim bu iki râvîyi ayrı şahıslar olarak kabul etmişlerdir.²¹ Başka bir yerde ise,²² râvînin isminde ihtilaf vardır.²³

Ebû Zür'a, 123 yerde Buhârî'nin, râvînin baba isminde hata ettiğini söyler.²⁴ Meselâ Muhammed b. Yezîd et-Tavîl olması gereken ismi, Muhammed b. Ebî Tavîl olarak kaydetmesi gibi.²⁵ Ebû Hâtim er-Râzî, mezkûr yerlerden birinde Buhârî'nin kaydettiği bilginin doğru olduğunu,²⁶ iki yerde de hatanın kâtipten kaynaklandığını belirtir.²⁷ Ebû Zür'a'nın işaret ettiği üç râvî ise matbu *et-Târîh* nüshasında yer almamıştır.²⁸ Mezkûr 123 yerden 59'unda hatalı olduğu ileri sürülen husus, matbu nüshada doğru şekliyle geçmektedir.²⁹ Yani Ebû Zür'a'nın doğru kabul ettiği şekliyle kayıtlıdır. Bu, Ebû Zür'a'nın kullandığı nüsha ile Buhârî'nin son şeklini verdiği nüsha arasında büyük farklılıklar olduğunu gösterir.

Ebû Zür'a, 33 yerde Buhârî'nin, râvînin dede ismini yanlış kaydettiğini belirtir.³⁰ Meselâ Ravh b. el-Hâris b. Haneş olması gereken ismi, Ravh b. el-Hâris b. el-Ahnes olarak kaydetmesi gibi.³¹ Ancak mezkûr 33 yerden 19'unda Ebû Zür'a'nın hatalı dediği bilgiler, matbu *et-Târîh* nüshasında doğru şekliyle geçmektedir.³²

Ebû Zür'a'ya göre Buhârî, 9 yerde râvînin ismi veya baba isminde harf hatası yapmıştır.³³ Meselâ Şümeyt olması gereken ismi Sümeyt olarak kaydetmesi gibi.³⁴ Ancak mezkûr 9 yerden ikisi, matbu *et-Târîh* nüshasında doğru şekliyle geçmektedir.³⁵ Bu arada isimlerle ilgili tahrif ve tashifin yanlış okuma veya yazmadan kaynaklandığı

¹⁵ Bkz. r. 158. Krş. Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî (ö. 256/870), *et-Târîhu'l-kebir*, (Thk. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Mu'allimî), I-VIII, Dimeşk 1407/1986, III, 391 (r. 1303).

¹⁶ Bkz. r. 74, 301, 335, 336, 680.

¹⁷ Bkz. r. 126, 256, 448... Krş. Buhârî, *Târîh*, III, 187 (r. 635); V, 93 (r. 259); VII, 88 (r. 393).

¹⁸ Bkz. r. 384, 458, 494, 577.

¹⁹ Bkz. r. 610. Krş. Buhârî, *Târîh*, III, 336 (r. 1139); VIII, 186 (r. 2645).

²⁰ Bkz. İbn Ebî Hâtim, *Beyân*, s. 43 (r. 196).

²¹ Bkz. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, IV, 306, 309.

²² Bkz. İbn Ebî Hâtim, *Beyân*, s. 129 (r. 603).

²³ İbnü'l-Esîr, râvînin ismini Buhârî gibi kaydetmiştir. Bkz. İzzuddîn Ebu'l-Hasen Alfî b. Ebu'l-Kerem İbnü'l-Esîr eş-Şeybânî *el-Cezerî* (ö. 630/1232), *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-Sahâbe*, I-V, Beyrut, ts., V, 37.

²⁴ Bkz. r. 11, 13, 23...

²⁵ Bkz. r. 11. Krş. Buhârî, *Târîh*, I, 123 (r. 362).

²⁶ Bkz. r. 32.

²⁷ Bkz. r. 404, 472. Krş. Buhârî, *Târîh*, VI, 478 (r. 3042); VII, 136 (r. 613).

²⁸ Bkz. r. 245, 635, 680.

²⁹ Bkz. r. 9, 349, 699... Krş. Buhârî, *Târîh*, I, 107 (r. 306); VI, 78 (r. 1766); VIII, 91 (r. 2301).

³⁰ Bkz. r. 53, 270, 646...

³¹ Bkz. r. 149. Krş. Buhârî, *Târîh*, III, 310 (r. 1053).

³² Bkz. r. 22, 222, 712... Krş. Buhârî, *Târîh*, I, 179 (r. 548); IV, 280 (r. 2808); VIII, 18 (r. 142 *Kitâbu'l-Künâ*).

³³ Bkz. r. 112, 115, 131...

³⁴ Bkz. r. 199. Krş. Buhârî, *Târîh*, IV, 204 (r. 2502).

³⁵ Bkz. r. 99, 290. Krş. Buhârî, *Târîh*, III, 9 (r. 31); V, 263 (r. 846).

söylenbilir. Çünkü isimler noktasız ve harekesiz yazıldığında bir kaç şekilde okunmaya elverişli olmaktadır.

İki yerde Ebû Zür'a, Buhârî'yi râvînin ismini yanlış harekelediği için tenkit etmiştir. Meselâ Burke'yi Bereke,³⁶ Cemî'i de Cüme' olarak harekelemesi gibi.³⁷ Ancak Muallimî, bazı âlimlerin de bu isimleri Buhârî gibi kaydettiklerini söyler.³⁸

11 yerde Ebû Zür'a, Buhârî'nin, râvînin ismiyle babasının ismini maktûb olarak verdiğini belirtir.³⁹ Meselâ Târik b. Ziyâd olması gereken ismi Ziyâd b. Târik olarak kaydetmesi gibi.⁴⁰ Ancak mezkûr yerlerden birinde⁴¹ râvînin ismi başka müellifler tarafından da Buhârî gibi kaydedilmiştir.⁴²

Ebû Zür'a, 59 yerde Buhârî'nin, râvînin hocasının ismi veya baba ismini yanlış kaydettiğini, yahut hocası olarak yanlış isim zikrettiğini ifade eder.⁴³ Meselâ Buhârî, İshâk b. Mansû'u tanıtırken onun 'Ukbe b. Hâlid'den rivayette bulunduğunu söylemiş; ancak Ebû Zür'a bu zâtın isminin 'Ukbe b. İshâk olduğunu bildirmiştir.⁴⁴ Mezkûr 59 yerden birinde Ebû Hâtim, râvî ile ilgili verdiği bilgide Buhârî'yi desteklemiş;⁴⁵ bir yerde râvînin baba isminin iki şekilde okunacağını, dolayısıyla Buhârî'nin kaydının hatalı olmadığını ifade etmiş;⁴⁶ başka bir yerde ise Ebû Hâtim, Buhârî'nin verdiği bilginin doğru olduğunu belirtmiştir.⁴⁷ Bu arada Ebû Zür'a'nın hatalı olduğunu söylediği 3 râvî, matbu *et-Târîh* nüshasında yer almamıştır.⁴⁸ 30 yerde ise Ebû Zür'a'nın hatalı dediği husus, matbu nüshada doğru şekliyle kaydedilmiştir.⁴⁹

Ebû Zür'a, 79 yerde Buhârî'nin, tanıttığı râvînin talebesinin ismi veya baba ismini yanlış kaydettiğini, yahut râvînin talebesi olarak yanlış isim zikrettiğini belirtir.⁵⁰ Meselâ Ali b. Hâlid'in, Saîd b. Ebî Hilâl olması gereken talebesinin ismini Saîd b. Ebî Eyyûb olarak kaydetmesi gibi.⁵¹ Ebû Hâtim, mezkûr 79 yerden birinde hem Ebû Zür'a, hem de Buhârî'nin hatalı olduğunu;⁵² iki yerde hatanın Buhârî'den değil, kâtipten kaynaklandığını,⁵³ bir yerde de Buhârî'nin kaydettiği bilginin doğru olduğunu belirtir.⁵⁴ Bu

³⁶ Muallimî, bu ismin yazma nüshada Bereke şeklinde harekelendiğini söylemiş (bkz. İbn Ebî Hâtim, Beyân, s. 17, dipnot 4.), ancak yayınladığı metinde Burke olarak harekelemiştir. Bkz. Buhârî, Târîh, II, 147 (r. 2003).

³⁷ Bkz. r. 67, 81. Krş. Buhârî, Târîh, II, 147, 243 (r. 2003, 2331).

³⁸ Bkz. Buhârî, Târîh, II, 147, dipnot I; II, 243, dipnot I.

³⁹ Bkz. r. 62, 156, 293, 413, 504, 524, 573, 578, 591, 594, 608.

⁴⁰ Bkz. r. 156. Krş. Buhârî, Târîh, III, 359 (r. 1214).

⁴¹ Bkz. İbn Ebî Hâtim, Beyân, s. 16 (r. 62).

⁴² Bkz. İbn Ebî Hâtim, el-Cerh, II, 382; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî (ö. 748/1374), Mîzânü'l-İtidâl fî nakdi'r-ricâl, (Thk. Alî Muhammed el-Becâvî), I-IV, Dimeşk, b.t.y., I, 343; Ebu'l-Fadl Ahmed b. Alî b. Hacer el-'Askalânî (ö. 852/1448), Lisânu'l-Mîzân, I-VII, Haydarâbâd 1329, II, 48.

⁴³ Bkz. r. 68, 161, 207...

⁴⁴ Bkz. r. 51. Krş. Buhârî, Târîh, I, 402 (r. 1285).

⁴⁵ Bkz. r. 103.

⁴⁶ Bkz. r. 357.

⁴⁷ Bkz. r. 612.

⁴⁸ Bkz. r. 693, 723, 771.

⁴⁹ Bkz. r. 82, 462, 737... Krş. Buhârî, Târîh, II, 247 (r. 2350); VII, 122 (r. 545); VIII, 53 (r. 465 Kitâbu'l-Künâ).

⁵⁰ Bkz. r. 28, 46, 59... Ancak Buhârî, 46. rakamda geçen râvîyi babaya değil de dedeye nispet etmiştir (Bkz. Buhârî, Târîh, I, 377 (r. 1197). Râvînin dedeye nispet edilmesi, çoğu âlimler ve râvîlerce yapılagelmektedir. Dolayısıyla bunu hata olarak değerlendirmemek gerekir.

⁵¹ Bkz. r. 381. Krş. Buhârî, Târîh, VI, 273 (r. 2383).

⁵² Bkz. r. 88. Krş. Buhârî, Târîh, II, 326 (r. 2636).

⁵³ Bkz. r. 10, 230. Krş. Buhârî, Târîh, I, 116 (r. 339); IV, 323 (r. 2990).

arada Ebû Zür'a'nın hatalı olduğunu söylediği iki râvî, matbu *et-Târîh* nüshasında yer almamıştır.⁵⁵ 39 yerde ise Ebû Zür'a'nın hatalı dediği hususlar, matbu nüshada doğru şekliyle geçmiştir.⁵⁶

Ayrıca Ebû Zür'a, râvînin nesebindeki bazı isimleri⁵⁷ veya rivayet zincirinde geçen sahâbî ismini yanlış kaydetmesi;⁵⁸ râvînin künyesini baba ismi olarak zikretmesi;⁵⁹ râvînin baba ismiyle dede ismini maktûb vermesi;⁶⁰ râvînin rivayette bulunduğu sahâbî isminde hata etmesi;⁶¹ râvînin arkadaşının,⁶² kardeşinin,⁶³ mevlâsının,⁶⁴ hanımının⁶⁵ veya torununun ismini yanlış kaydetmesi⁶⁶ ve râvînin adı olarak baba ismini zikretmesi⁶⁷ sebebiyle Buhârî'yi tenkit etmiştir.

2. NESEP, NİSBE VE KÜNYELERLE İLGİLİ HATALAR

Ebû Zür'a'ya göre Buhârî, 23 yerde tanıttığı râvînin nesebinde isim atlamıştır.⁶⁸ Meselâ Abdurrahmân b. Yahyâ b. 'Abbâd b. Hallâd adlı râvînin nesebinden Abbâd ismini atlaması gibi.⁶⁹ Ancak 16 yerde hata diye nitelendirilen hususlar, matbu *et-Târîh* nüshasında doğru şekliyle geçmektedir.⁷⁰

Yine 16 yerde Buhârî, râvîyi dedesine nispet ettiği için Ebû Zür'a tarafından tenkit edilmiştir.⁷¹ Ancak 9 yerde hata olarak ileri sürülen husus, matbu *et-Târîh* nüshasında doğru şekliyle kayıtlıdır.⁷² Bu arada nesepte isim atlanması veya râvînin dede-

→

⁵⁴ Bkz. r. 352.

⁵⁵ Bkz. r. 585, 729.

⁵⁶ Bkz. r. 557, 643, 725... Krş. Buhârî, Târîh, VII, 409 (r. 1792); VIII, 290 (r. 3036); VIII, 39 (r. 342 Kitâbu'l-Künâ).

⁵⁷ Bkz. r. 35, 41, 95, 243, 247. Ancak 35 ve 95 rakamlı râvîlerle ilgili hatalar, matbu *et-Târîh* nüshasında doğru şekliyle geçmektedir. Bkz. Buhârî, Târîh, I, 309 (r. 980); II, 370 (r. 2804).

⁵⁸ Bkz. r. 20, 520, 758. Ancak 20 rakamlı râvîyle ilgili ileri sürülen hata, matbu *et-Târîh* nüshasında doğru şekliyle geçmektedir. Bkz. Buhârî, Târîh, I, 172 (r. 515).

⁵⁹ Bkz. r. 537, 579, 678. Ancak 537 ve 579 rakamlı râvîlerle ilgili ileri sürülen hatalar, matbu *et-Târîh* nüshasında doğru şekliyle geçmektedir. Bkz. Buhârî, Târîh, VII, 340 (r. 1461); VIII, 34 (r. 2062).

⁶⁰ Bkz. r. 72, 421, 487. Ancak 72 ve 487 rakamlı râvîlerle ilgili ileri sürülen hatalar, matbu *et-Târîh* nüshasında doğru şekliyle geçmektedir. Bkz. Buhârî, Târîh, II, 171 (r. 2093); VII, 172 (r. 775).

⁶¹ Bkz. r. 155, 190, 711. Ebû Hâtim, 155 ve 190 rakamlı râvîlerle ilgili Buhârî'nin verdiği bilginin doğru olduğunu belirtir. Bkz. İbn Ebî Hâtim, Beyân, s. 34, 42, dipnot 4.

⁶² Bkz. r. 736. Ancak burada hata olarak ileri sürülen husus, matbu *et-Târîh* nüshasında doğru şekliyle geçmektedir. Bkz. Buhârî, Târîh, VIII, 53 (r. 459 Kitâbu'l-Künâ).

⁶³ Bkz. r. 305, 450, 590, 599, 655. Ancak 450, 590 ve 599 rakamlı râvîlerle ilgili ileri sürülen hatalar, matbu *et-Târîh* nüshasında doğru şekliyle geçmektedir. Bkz. Buhârî, Târîh, VII, 91 (r. 407); VIII, 75, 102 (r. 2222, 2338).

⁶⁴ Bkz. r. 468, 481, 515, 618. Ancak 515 rakamlı râvî hariç, diğer râvîlerle ilgili ileri sürülen hatalar, matbu *et-Târîh* nüshasında doğru şekliyle geçmektedir. Bkz. Buhârî, Târîh, VII, 130, 156 (r. 587, 702); VIII, 200 (r. 2706).

⁶⁵ Bkz. r. 492.

⁶⁶ Bkz. r. 564, 599. Ancak 599 rakamlı râvî ile ilgili hata olarak ileri sürülen husus, matbu *et-Târîh* nüshasında doğru şekliyle geçmektedir. Bkz. Buhârî, Târîh, VIII, 102 (r. 2338).

⁶⁷ Bkz. r. 128, 236, 339, 435, 508, 547, 604, 624. Ebû Hâtim, 339 rakamlı râvî hakkında Buhârî'nin verdiği bilginin doğru olduğunu belirtir (Bkz. İbn Ebî Hâtim, Beyân, s. 75). 508 rakamlı râvî ile ilgili ileri sürülen hata ise, matbu *et-Târîh* nüshasında doğru şekliyle geçmektedir (Bkz. Buhârî, Târîh, VII, 245 (r. 1047). 547 rakamlı râvî olarak da Buhârî babayı tanıtmış, onun oğlunu ise *et-Târîh*'in başka yerinde kaydetmiştir. Bkz. Buhârî, Târîh, III, 170 (r. 579); VII, 381 (r. 1645).

⁶⁸ Bkz. r. I, 4, 16...

⁶⁹ Bkz. r. 310. Krş. Buhârî, Târîh, V, 367 (r. 1159).

⁷⁰ Bkz. r. 30, 83, 615... Krş. Buhârî, Târîh, I, 254 (r. 810); II, 289 (r. 2502); VIII, 196 (r. 2686).

⁷¹ Bkz. r. 46, 359, 390...

⁷² Bkz. r. 4, 30, 162... Krş. Buhârî, Târîh, I, 85, 254 (r. 232, 810); III, 431 (r. 1434).

ye nispet edilmesini hata saymamak gerekir. Çünkü pek çok âlim zaman zaman, ya ihtisar sebebiyle, ya da râvî dedeye nispetle şöhret bulduğu için tanıttıkları râvîleri babaya değil de dedeye nispet etmişlerdir. Nitekim Ebû Hâtim, râvînin dedeye nispet edilmesini hata olarak değerlendirmemiştir.⁷³

Ebû Zür'a, 58 yerde Buhârî'nin, râvîlerin nisbelerini yanlış verdiğini belirtir.⁷⁴ Meselâ Eyyûb b. Beşîr'in, el-Basrî olması gereken nisbesini el-Mısırî olarak kaydetmesi gibi.⁷⁵ Ebû Hâtim, mezkûr 58 yerden ikisinde Buhârî'nin kaydettiği bilginin doğru olduğunu,⁷⁶ iki yerde de hatanın kâtipten kaynaklandığını ifade eder.⁷⁷ 35 râvî ile ilgili hata ise, matbu *et-Târîh* nüshasında doğru şekliyle geçmektedir.⁷⁸ Ayrıca bazı râvîlerin bir-den fazla yere nispet edildiği dikkatten uzak tutulmamalıdır.

32 yerde Ebû Zür'a, Buhârî'nin râvînin künyesini yanlış kaydettiğini söyler.⁷⁹ Meselâ İsmâîl b. Mûsâ el-Fezârî'nin Ebû Muhammed olması gereken künyesini Ebû İshâk olarak kaydetmesi gibi.⁸⁰ Ebû Hâtim, mezkûr 32 yerden birinde hatanın kâtipten kaynaklandığını belirtmiştir.⁸¹ Bir yerde zikredilen râvî, matbu *et-Târîh* nüshasında geçmemektedir.⁸² 13 yerde hatalı olduğu ileri sürülen husus ise, matbu nüshada doğru şekliyle kayıtlıdır.⁸³

Ayrıca Ebû Zür'a, râvînin nesebinde ziyade isim zikretmesi,⁸⁴ râvînin baba ismini râvînin künyesi yapması,⁸⁵ râvînin ismiyle künyesini birbirine karıştırması,⁸⁶ râvîyi tanınmayan künye ile künyeemesi,⁸⁷ râvînin dede ismini râvînin künyesi yapması,⁸⁸ râvînin babasının künyesini yanlış kaydetmesi,⁸⁹ râvînin babasının künyesini râvînin künyesi yapması⁹⁰ ve râvînin annesinin nisbesini yanlış vermesi⁹¹ sebebiyle Buhârî'yi tenkit etmiştir.

⁷³ Bkz. r. 35, 92.

⁷⁴ Bkz. r. 21, 24, 44...

⁷⁵ Bkz. r. 55. Krş. Buhârî, *Târîh*, I, 408 (r. 1305).

⁷⁶ Bkz. r. 44, 507.

⁷⁷ Bkz. r. 66, 460. Krş. Buhârî, *Târîh*, II, 145 (r. 1991); VII, 118 (r. 526).

⁷⁸ Bkz. r. 54, 118, 714... Krş. Buhârî, *Târîh*, I, 415 (r. 1324); III, 158 (r. 542); VIII, 21 (r. 167 Kitâbu'l-Künâ).

⁷⁹ Bkz. r. 3, 80, 748...

⁸⁰ Bkz. r. 45. Krş. Buhârî, *Târîh*, I, 373 (r. 1184).

⁸¹ Bkz. r. 610. Krş. Buhârî, *Târîh*, III, 336 (r. 1139); VIII, 186 (r. 2645).

⁸² Bkz. r. 726.

⁸³ Bkz. r. 106, 345, 739... Krş. Buhârî, *Târîh*, III, 55 (r. 208); VI, 61 (r. 1712); VIII, 55 (r. 482 Kitâbu'l-Künâ).

⁸⁴ Bkz. r. 170, 281, 301, 353, 690. Ancak 170, 281 ve 690 rakamlı râvîlerle ilgili ileri sürülen hatalar, matbu *et-Târîh* nüshasında doğru şekliyle geçmektedir (Bkz. Buhârî, *Târîh*, IV, 10 (r. 1789); V, 219 (r. 712); VI, 108 (r. 1862). 301 rakamlı râvî ise, matbu *et-Târîh* nüshasında yer almamaktadır.

⁸⁵ Bkz. r. 544. Ancak muhakkik, diğer ricâl kaynaklarının da râvînin künyesini Buhârî gibi kaydettiğini belirtir. Bkz. İbn Ebî Hâtim, *Beyân*, s. 117, dipnot 2.

⁸⁶ Bkz. r. 33, 47, 113. Ebû Hâtim, 33 rakamlı râvî hakkında Buhârî'nin kaydettiği bilginin doğru olduğunu belirtir (Bkz. İbn Ebî Hâtim, *Beyân*, s. 9). 113. rakamda tanıtılan râvî ise matbu *et-Târîh* nüshasında geçmemektedir.

⁸⁷ Bkz. r. 278, 288, 409. Bu üç yerde yapılan tenkit Ebû Hâtim'e aittir.

⁸⁸ Bkz. r. 320.

⁸⁹ Bkz. r. 466. Ancak burada hata olarak ileri sürülen husus, matbu *et-Târîh* nüshasında doğru şekliyle geçmektedir. Bkz. Buhârî, *Târîh*, VII, 129 (r. 580).

⁹⁰ Bkz. r. 40.

⁹¹ Bkz. r. 531. Ancak burada hata olarak ileri sürülen husus, matbu *et-Târîh* nüshasında doğru şekliyle geçmektedir. Bkz. Buhârî, *Târîh*, VII, 320 (r. 1377).

3. SENEDLERLE İLGİLİ HATALAR

35 yerde Ebû Zür'a, tanıtılan râvîye ulaşan veya râvî kanalıyla gelen senedde ziyade isim veya yanlış isim zikretmesi yahut isim atlaması sebebiyle Buhârî'yi tenkit eder.⁹² Meselâ Buhârî, İsmâîl b. İbrâhîm el-Ensârî'yi tanıtırken İbn Ebî Humejd - İbnü'l-Münkedir - İsmâîl b. İbrâhîm el-Ensârî - Babası, senedini zikretmiş, Ebû Zür'a ve Ebû Hâtim ise senedde İbnü'l-Münkedir'in zikredilmesini hata olarak değerlendirmişlerdir.⁹³ Ancak mezkûr 35 hatadan biri, Ebû Hâtim'e göre kâtipten kaynaklanmıştır.⁹⁴ 15 yerde hata olarak ileri sürülen husus ise, matbu *et-Târîh* nüshasında doğru şekliyle geçmiştir.⁹⁵

Ebû Zür'a 10 yerde Buhârî'yi, râvînin hocası olması gereken kişiyi talebesi; talebesi olması gereken şahsı hocası olarak göstermesi sebebiyle tenkit eder.⁹⁶ Meselâ Buhârî, Abdüla'lâ b. Hilâl es-Sülemî'nin Saîd b. Süveyd'den rivayette bulunduğunu söylemiştir. Oysa Saîd b. Süveyd, Abdüla'lâ'dan rivayet etmektedir.⁹⁷ Ancak mezkûr yerlerin tamamında hata olarak ileri sürülen hususlar, matbu *et-Târîh* nüshasında doğru şekliyle geçmektedir.⁹⁸

Ebû Zür'a, 13 yerde Buhârî'nin, râvînin hocasının hocası olması gereken kişiyi râvînin hocası olarak zikrettiğini belirtir.⁹⁹ Meselâ Buhârî, Süleym b. Abdullâh'ı tanıtırken onun Ebû Hüreyre'den rivayet ettiğini söylemiştir. Oysa Süleym, babası Abdullâh vasıtasıyla Ebû Hüreyre'den rivayette bulunmuştur.¹⁰⁰ Mezkûr 13 yerden ikisinde Ebû Zür'a'nın hatalı dediği husus, matbu *et-Târîh* nüshasında doğru şekliyle geçmektedir.¹⁰¹ Bu arada kimi râvîlerin kendi hocalarından bazen doğrudan bazen de dolaylı olarak rivayette buldukları vâkidir.

Ebû Zür'a, 20 yerde Buhârî'nin, râvînin talebesinin talebesi olması gereken kişiyi râvînin talebesi olarak gösterdiğini belirtir.¹⁰² Meselâ Buhârî, 'Ubeyd b. Yahyâ'yı tanıtırken ondan Yahyâ b. Muhammed b. Hânî'in rivayet ettiğini söyler. Oysa Yahyâ b. Muhammed, Muhammed b. İshâk vasıtasıyla 'Ubeyd b. Yahyâ'dan rivayet etmektedir.¹⁰³ Ancak mezkûr 20 yerden 11'inde hata olarak ileri sürülen husus, matbu *et-Târîh* nüshasında doğru şekliyle geçmektedir.¹⁰⁴

Ayrıca Ebû Zür'a, râvînin hocası olması gereken şahsı dedesi gibi göstermesi veya dedesi olması gereken şahsı hocası olarak göstermesi,¹⁰⁵ râvînin hocası olması

⁹² Bkz. r. 38, 73, 167...

⁹³ Bkz. r. 38. Krş. Buhârî, Târîh, I, 343 (r. 1085).

⁹⁴ Bkz. r. 210. Krş. Buhârî, Târîh, IV, 245 (r. 2681).

⁹⁵ Bkz. r. 295, 306, 474... Krş. Buhârî, Târîh, V, 291, 347 (r. 948, 1102); VII, 137 (r. 618).

⁹⁶ Bkz. r. 65, 91, 114...

⁹⁷ Bkz. r. 346. Krş. Buhârî, Târîh, VI, 68 (r. 1736).

⁹⁸ Bkz. r. 178, 346, 350... Krş. Buhârî, Târîh, IV, 46 (r. 1915); VI, 68, 83 (r. 1736, 1780).

⁹⁹ Bkz. r. 97, 143, 187...

¹⁰⁰ Bkz. r. 187. Krş. Buhârî, Târîh, IV, 127 (r. 2199).

¹⁰¹ Bkz. r. 167, 172. Krş. Buhârî, Târîh, III, 510-11 (r. 1698); IV, 12 (r. 1800).

¹⁰² Bkz. r. 208, 217, 258...

¹⁰³ Bkz. r. 333. Krş. Buhârî, Târîh, VI, 7 (r. 1505).

¹⁰⁴ Bkz. r. 136, 166, 171... Krş. Buhârî, Târîh, III, 216, 510 (r. 736, 1695); IV, 12 (r. 1797).

¹⁰⁵ Bkz. r. 173, 706. Kanaatimizce bu nevi hatalar, istisnahtan kaynaklanmıştır. Müstensih "an" yazacağı yerde "ibn" yazdığı için isimler birbirine karışmıştır.

gereken şahsı bir üst hoca olarak vermesi,¹⁰⁶ senedde yanlış veya ziyade rivayet lâfzı kullanması,¹⁰⁷ mevkûf olması gereken haberi merfû' olarak zikretmesi,¹⁰⁸ senedde râvî ile hocası arasında¹⁰⁹ veya râvî ile talebesi arasında başka isim zikretmesi,¹¹⁰ râvînin babasından gelen haberi râvîden; râvîden gelen haberi babasından gelmiş gibi göstermesi¹¹¹ ve râvînin talebesinin ismini maktûb olarak kaydetmesi¹¹² sebebiyle Buhârî'yi tenkit etmiştir.

4. CEM' VE TEFRİK TÜRÜ HATALAR

Ebû Zür'a, 7 yerde iki ayrı şahsı cem'ederek aynı şahısmış gibi tanıttığı için Buhârî'yi tenkit eder.¹¹³ Meselâ Buhârî, Mübeşşir es-Sa'îdî'yi tanıtırken onun ez-Zühri'den rivayette bulunduğunu belirtmiş; ardından Evzâ'nın Mübeşşir'den, onun da ez-Zühri'den rivayet ettiğini ifade etmiştir. Ancak Ebû Zür'a, Mübeşşir es-Sa'îdî ile Evzâ'nın kendisinden rivayette bulunduğu Mübeşşir'in ayrı şahıslar olduğunu, dolayısıyla Buhârî'nin bu iki şahsı cem'ederek hata ettiğini belirtmiştir.¹¹⁴ Mezkûr yedi yerden birinde hata olarak ileri sürülen husus, matbu *et-Târîh* nüshasında doğru şekliyle, yani cem' olmaksızın geçmektedir.¹¹⁵ Birinde de ihtilâf vardır. Bazı âlimler iki râvîyi cem'ederken, bazıları tefrîk etmiştir.¹¹⁶

Ebû Zür'a, 23 yerde de Buhârî'nin, aynı şahsı tefrîk ederek iki ayrı şahısmış gibi tanıttığını belirtir.¹¹⁷ Meselâ Buhârî, Hammâd b. Yezîd b. Müslim adındaki râvîyi tanıttıktan sonra başka bir Hammâd b. Yezîd'i tanıtmıştır. Oysa ikisi aynı şahıstır.¹¹⁸ Ancak mezkûr 23 yerden dördünde Buhârî, ikinci tanıttığı şahsın kendi kanaatine göre birinci ile aynı olma ihtimalinden bahsetmiştir.¹¹⁹ 6 yerde de Buhârî, sadece bir râvî tanıtmıştır. Yani Buhârî, Ebû Zür'a'nın tefrîk edildiğini iddia ettiği diğer râvîye yer vermemiştir.¹²⁰ Geriye kalan yerlerde de Buhârî, kendisine gelen bilgilerin farklı oluşundan dolayı kesin kanaat hasil olmadığı için râvîleri ayırmış olmalıdır.

¹⁰⁶ Bkz. r. 151. Ancak Ebû Zür'a'nın burada ileri sürdüğü hata, matbu *et-Târîh* nüshasında doğru şekliyle geçmektedir. Bkz. Buhârî, *Târîh*, III, 329 (r. 1112).

¹⁰⁷ Bkz. r. 441, 456, 609, 746. Ancak 746 rakamlı râvî hariç, diğer râvîlerle ilgili ileri sürülen hatalar, matbu *et-Târîh* nüshasında doğru şekliyle geçmektedir. Bkz. Buhârî, *Târîh*, VII, 77, 112-113 (r. 352, 499); VIII, 157 (r. 2551).

¹⁰⁸ Bkz. r. 360. Ancak burada hata olarak ileri sürülen husus, matbu *et-Târîh* nüshasında doğru şekliyle geçmektedir. Bkz. Buhârî, *Târîh*, VI, 156 (r. 2012).

¹⁰⁹ Bkz. r. 153, 363.

¹¹⁰ Bkz. r. 260, 416, 485. Ancak 260 ve 416 rakamlı râvîlerle ilgili ileri sürülen hatalar, matbu *et-Târîh* nüshasında doğru şekliyle geçmektedir. Bkz. Buhârî, *Târîh*, V, 112 (r. 335); VI, 537 (r. 3239).

¹¹¹ Bkz. r. 286, 570, 672, 673.

¹¹² Bkz. r. 513, 588, 629.

¹¹³ Bkz. r. 165, 221, 231, 344, 390, 572, 638.

¹¹⁴ Bkz. r. 572. Krş. Buhârî, *Târîh*, VIII, 11 (r. 1957).

¹¹⁵ Bkz. r. 344. Krş. Buhârî, *Târîh*, VI, 58 (r. 1701, 1702).

¹¹⁶ Bkz. Buhârî, *Târîh*, III, 492, dipnot 3, 4.

¹¹⁷ Bkz. r. 26, 64, 101...

¹¹⁸ Bkz. r. 101. Krş. Buhârî, *Târîh*, III, 21 (r. 85, 86). Muallimî, İbn Hibbân'ın (ö. 354/965) da bu iki râvîyi Buhârî gibi aynı değerlendirdiğini belirtir. Bkz. Buhârî, *Târîh*, III, 21, dipnot 1.

¹¹⁹ Bkz. r. 26, 226, 237, 376. Krş. Buhârî, *Târîh*, I, 203 (r. 630, 632); IV, 296 (r. 2885, 2886); IV, 350 (r. 3100, 3101); VI, 256 (r. 2333, 2334).

¹²⁰ Bkz. r. 198, 225, 340... Krş. Buhârî, *Târîh*, IV, 195, 291 (r. 2467, 2862); VI, 48 (r. 1660).

5. DİĞER HATALAR

Ebû Zür'a'nın Buhârî'ye yönelik tespit ettiğimiz diğer tenkitleri ise şöyledir:

Râvînin lâkabını yanlış kaydetmesi,¹²¹ râvînin mesleğiyle ilgili bilgide hata etmesi,¹²² tanıttığı râvînin görev yerini yanlış zikretmesi,¹²³ mevlâsını râvînin babası gibi göstermesi,¹²⁴ râvînin baba ismini râvînin lâkabı yapması,¹²⁵ râvînin itikadî mezhebini¹²⁶ veya vefat tarihini yanlış kaydetmesi,¹²⁷ râvî kanalıyla gelen hadisin metnini¹²⁸ veya haberde geçen kelimeyi yanlış kaydetmesi.¹²⁹

6. HATA OLARAK DEĞERLENDİRİLEMEYECEK HUSUSLAR

12 yerde Buhârî, tanıttığı râvînin ismi, baba ismi, künyesi, nisbesi, talebesinin baba ismi veya hocasının baba ismiyle ilgili iki ihtimali zikretmiş, Ebû Zür'a ise bu iki ihtimalden birinin doğruluğunu tasrih etmiştir.¹³⁰ Ebû Zür'a'nın tasrihlerini hata olarak değerlendirmemek gerekir. Çünkü Buhârî, râvî ile ilgili kendisine ulaşan iki farklı bilgiyi kaydederek ilmî hassasiyetini ortaya koymuş olmaktadır.

Bir yerde de Buhârî, tanıttığı râvî için "Bence o Sicistan kadısıdır." demiş, Ebû Zür'a ise, "O, şüpheye mahal olmaksızın Sicistan kadısıdır." diyerek Buhârî'nin kanaatini pekiştirmiştir.¹³¹

Ebû Zür'a, 16 yerde râvînin ismini zikretmiş, ancak herhangi bir hatadan bahsetmemiştir.¹³² Bu, ya daha sonra kaydetmek üzere ihmal edilmesinden veya müsten-sihlerin eksik bırakmasından kaynaklanmış olmalıdır.

23 yerde de asıl metin beyaz (silik) olduğu için Ebû Zür'a'nın râvî hakkındaki görüşü belirlenememiştir.¹³³

¹²¹ Bkz. r. 184, 332, 470, 730. Ancak 332 rakamlı râvî ile ilgili ileri sürülen hata, matbu et-Târîh nüshasında doğru şekliyle geçmektedir (Bkz. Buhârî, Târîh, VI, 6 (r. 1503). Muallimî, 470 rakamlı râvînin lâkabını başka âlimlerin de Buhârî gibi kaydettiklerini belirtir. Bkz. İbn Ebî Hâtim, Beyân, s. 102, dipnot 6.

¹²² Bkz. r. 239, 331, 750. Ebû Hâtim, 239 rakamlı râvî ile ilgili hatanın kâtipten kaynaklandığını belirtir (Bkz. İbn Ebî Hâtim, Beyân, s. 53). 331 ve 750 rakamlı râvîlerle ilgili hata ise, matbu et-Târîh nüshasında doğru şekliyle geçmektedir. Bkz. Buhârî, Târîh, VI, 4 (r. 1494); VIII, 60 (r. 533 Kitâbu'l-Künâ).

¹²³ Bkz. r. 29, 569. Ebû Zür'a'nın 29 rakamlı râvî ile ilgili ileri sürdüğü hata, matbu et-Târîh nüshasında doğru şekliyle geçmektedir. Bkz. Buhârî, Târîh, II, 109 (r. 1862).

¹²⁴ Bkz. r. 179, 469, 763. Ancak 469 rakamlı râvî ile ilgili ileri sürülen hata, matbu et-Târîh nüshasında doğru şekliyle geçmektedir. Bkz. Buhârî, Târîh, VII, 131 (r. 594).

¹²⁵ Bkz. r. 454. Ancak burada hata olarak ileri sürülen husus, matbu et-Târîh nüshasında doğru şekliyle geçmektedir. Bkz. Buhârî, Târîh, VII, 107 (r. 473).

¹²⁶ Bkz. r. 697.

¹²⁷ Bkz. r. 482, 614, 616. Ancak 482 rakamlı râvî ile ilgili hata olarak ileri sürülen husus, matbu et-Târîh nüshasında doğru şekliyle geçmektedir (Bkz. Buhârî, Târîh, VII, 156 (r. 703). 616 rakamlı râvî ile ilgili Buhârî'nin verdiği bilgiyi başka kaynaklar da teyit etmektedir. Bkz. Ebu'l-Fadl Ahmed b. Alî b. Hacer el-'Askalânî (ö. 852/1448), Tehzîbu't-Tehzîb, I-XII, Haydarâbâd 1325, XI, 36.

¹²⁸ Bkz. r. 19. Ancak hadisin metni matbu et-Târîh nüshasında doğru şekliyle geçmektedir. Bkz. Buhârî, Târîh, I, 170 (r. 508).

¹²⁹ Bkz. r. 445, 525. Ancak 445 rakamlı râvî, matbu et-Târîh nüshasında yer almamaktadır. Ebû Hâtim, 525 rakamlı râvî ile ilgili verilen bilgide hem Buhârî, hem de Ebû Zür'a'nın hatalı olduğunu belirtir. Bkz. İbn Ebî Hâtim, Beyân, s. 113.

¹³⁰ Bkz. r. 263, 374, 377, 419, 422, 430, 496, 497, 534, 634, 702, 755.

¹³¹ Bkz. r. 250.

¹³² Bkz. r. 61, 102, 147...

¹³³ Bkz. r. 5, 132, 212...

Bu arada Ebû Zür'a'nın *et-Târîh*'te hatalı olarak zikredildiğini iddia ettiği 28 râvî, matbu *et-Târîh* nüshasında geçmemektedir.¹³⁴ Muhtemelen Buhârî, son gözden geçirmede bu râvîleri kitabından çıkardığı için *et-Târîh* nüshasında yer almamıştır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla *Beyân* adlı eserde, 281 yerde Ebû Zür'a'nın hatalı dediği bilgiler, matbu *et-Târîh* nüshasında doğru şekliyle geçmektedir.¹³⁵

Buna göre *Beyânu hatai'l-Buhârî fî Târîhihi* adlı eserde hata diye nitelendirilen hususların üçte birinden fazlası, el-Fadl b. el-Abbâs'ın istinsah ettiği nüshadan kaynaklanmıştır.¹³⁶ Buna kâtibin hatası, râvî ile ilgili bilginin iki ihtimalli olması, Ebû Zür'a'nın yanlış değerlendirmeleri, Buhârî'ye ulaşan bilgilerin noksanlığı gibi hususları eklediğimizde, hata olarak nitelendirilen konuların oldukça azaldığı görülecektir.

B. EBÛ HÂTİM ER-RÂZÎ'NİN TENKİTLERİ

İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938), *Beyânu hatai'l-Buhârî fî Târîhihi* adlı eserinde Ebû Zür'a'nın (ö. 264/878) tenkitleri yanında babası Ebû Hâtim'in (ö. 277/890) râvîlerle ilgili görüşlerine "*semi`tu Ebî yekûlu kemâ kâle*" veya "*semi`tu Ebî yekûlu kezâ huve*" gibi ifadelerle yer vermiştir. Ebû Hâtim'in tenkitleri, İbn Ebî Hâtim'in *el-Cerh ve't-ta'dîl* adlı kitabında da yer almaktadır. Birazdan bu eserde geçen tenkitleri kaydedeceğiz.

Yaptığımız tespite göre *Beyânu hatai'l-Buhârî fî Târîhihi* adlı eserde zikredilen 771 râvîden yaklaşık 550 yerde Ebû Hâtim, Ebû Zür'a'nın Buhârî'ye yönelik tenkitlerine katılmıştır. Bununla birlikte ona katılmadığı yerler de vardır. 115 yerde ise Ebû Hâtim'in Ebû Zür'a'ya katılıp katılmadığı hususunda herhangi bir ifade yer almamıştır.¹³⁷ Ayrıca Ebû Hâtim, 77 yerde Ebû Zür'a'nın tashihlerine ek olarak onun râvîlerle ilgili değinmediği hususlara işaret etmiştir.¹³⁸ 16 yerde sadece Ebû Hâtim'in açıklaması yer almış, Ebû Zür'a'nın değerlendirmesine ise yer verilmemiştir.¹³⁹

Ebû Hâtim, 18 yerde Ebû Zür'a'nın tenkidinin haksız, Buhârî'nin verdiği bilginin doğru olduğunu belirtmiş,¹⁴⁰ 14 yerde ise hatanın kâtipten kaynaklandığına işaret etmiştir.¹⁴¹

Yine Ebû Hâtim, 15 yerde Ebû Zür'a'ya katılıp katılmadığını belirtmeksizin tanımlanan râvîyi tanımadığını ifade etmiştir.¹⁴²

İki yerde Ebû Hâtim, hem Ebû Zür'a'nın hem de Buhârî'nin kaydettiği bilginin doğru olduğunu belirtmiş,¹⁴³ 7 yerde ise her iki âlimin kaydettiği bilginin hatalı olduğunu söylemiştir.¹⁴⁴

Bu arada İbn Ebî Hâtim, bir yerde babası Ebû Hâtim'in râvî ile ilgili Ebû Zür'a'dan farklı görüş beyan ettiğini; ancak kendisinin Ebû Zür'a'nın kitabına baktığını; Ebû Zür'a'nın görüşünü daha isabetli bulduğunu belirtmiştir.¹⁴⁵

¹³⁴ Bkz. r. 42, 74, 113...

¹³⁵ Örnek için bkz. r. 1, 2, 4...

¹³⁶ Hatîb de bazı hataların nüsha farklılığından kaynaklandığını belirtir. Bkz. Müdh, I, 7-8.

¹³⁷ Bkz. r. 39, 102, 105...

¹³⁸ Bkz. r. 45, 94, 100...

¹³⁹ Bkz. r. 274, 278, 288...

¹⁴⁰ Bkz. r. 32, 33, 44...

¹⁴¹ Bkz. r. 10, 31, 42...

¹⁴² Bkz. r. 394, 521, 523...

¹⁴³ Bkz. r. 357, 507.

¹⁴⁴ Bkz. r. 88, 155, 288...

Ebû Hâtim'in *et-Târîhu'l-kebîr*'e yönelik tenkitleri, İbn Ebî Hâtim'in *el-Cerh ve't-ta'dîl* adlı eserinde de yer almıştır.

Bu eserden yaptığımız tespitlere göre Ebû Hâtim'in Buhârî'ye yönelik tenkitleri şöyledir:

Râvînin ismi ile baba ismini maktûb olarak zikretmesi,¹⁴⁶ râvînin ismini¹⁴⁷ veya baba ismini yanlış kaydetmesi,¹⁴⁸ ayrı şahıslar olması gereken iki râvîyi cem'etmesi,¹⁴⁹ aynı olması gereken şahısları tefrîk ederek iki veya üç ayrı şahısmış gibi tanıtmaması,¹⁵⁰ sahâbî olmayan kimseleri sahâbî olarak göstermesi,¹⁵¹ râvînin talebesinin ismini yanlış kaydetmesi,¹⁵² baba adı bilinen râvîyi ferd isim olarak zikretmesi.¹⁵³

Ebû Hâtim'in bazı tenkitleri haklı olmakla birlikte, ileri sürülen kimi hataların matbu *et-Târîh* nüshasında doğru şekliyle geçmesi, bir kısım hataların nüsha farklılığından kaynaklandığını göstermektedir.

C. SÂLİH CEZERE'NİN TENKİTLERİ

et-Târîh'e yönelik tenkitte bulunan âlimlerden biri de Cezere lâkaplı Ebû Alî Sâlih b. Muhammed'dir (ö. 293/906). Ebû Zür'a er-Râzî, *et-Târîh*'te çok hata olduğunu söyleyince, Ebû Alî Sâlih b. Muhammed ona şöyle demiştir: "Buhârî'nin kusuru şudur: Irak'tan zabt ehli olmayan ve kitaplarında noktalama işaretleri bulunmayan Buhâralı

→

¹⁴⁵ Bkz. r. 761.

¹⁴⁶ Meselâ Müslim b. el-Velîd olması gereken ismi el-Velîd b. Müslim olarak kaydetmesi gibi (Bkz. İbn Ebî Hâtim, el-Cerh, VIII, 197. Krş. Buhârî, Târîh, VIII, 153 (r. 2534). Ebû Hâtim'in bu tenkidine Ebû Zür'a da katılmıştır.

¹⁴⁷ Meselâ Mûsâ b. Bâzân'ı, Müslim b. Bâzân olarak tanıtmaması gibi (Bkz. İbn Ebî Hâtim, el-Cerh, VIII, 138). Buradaki tenkide Ebû Zür'a er-Râzî de katılmıştır. Ancak Buhârî, râvînin ismiyle ilgili her iki görüşü de zikrettiği için bu konudaki tenkit bizce haklı değildir (Bkz. Buhârî, Târîh, VII, 255 (r. 1083). Diğer örnekler için bkz. İbn Ebî Hâtim, el-Cerh, VII, 107; VIII, 138; IX, 443.

¹⁴⁸ İbn Ebî Hâtim, el-Cerh, V, 372. Buhârî, bahse konu olan râvîyi tanıtırken ona ulaşan farklı tarikleri kaydetmiş, bu tariklerde de râvînin baba ismi farklı şekillerde geçmiştir. Dolayısıyla burada bir hata varsa, Buhârî'den değil, kendilerinden rivayette bulunduğu kimselerdendir. Bkz. Buhârî, Târîh, V, 433 (r. 1413).

¹⁴⁹ İbn Ebî Hâtim, el-Cerh, VI, 235. Krş. Buhârî, Târîh, VI, 337 (r. 2569). Ancak burada Ebû Hâtim, Buhârî'nin ismini açıkça vermez, "ba'du'n-nâs" diyerek onu eleştirir. İbn Ebî Hâtim, el-Cerh, VIII, 376'da da Ebû Hâtim, Buhârî'nin ayrı olması gereken Muâviye b. Hayde el-Kuşeyrî ile Muâviye el-Leysî'yi cem'ettiğini söyler. Ancak el-Cerh'in muhakkiki Muallimî, matbu *et-Târîh* nüshasında bahse konu olan iki râvînin ayrı ayrı tanıtıldığını, dolayısıyla cem' olmadığını belirtir. Bkz. İbn Ebî Hâtim, el-Cerh, VIII, 376, dipnot 4. Krş. Buhârî, Târîh, VII, 329 (r. 1408, 1410).

¹⁵⁰ Meselâ Muhammed b. Kays el-Hemdânî el-Murehhebi'yi, Muhammed b. Kays el-Hemdânî ve Muhammed b. Kays el-Murehhebi olarak ayırması gibi (Bkz. İbn Ebî Hâtim, el-Cerh, VIII, 61). Ancak el-Cerh'in muhakkiki Muallimî, buradaki hatanın Ebû Hâtim'in kullandığı nüshadan kaynaklandığını, matbu *et-Târîh* nüshasında iki râvînin tefrîk edilmediğini belirtir (Bkz. İbn Ebî Hâtim, el-Cerh, VIII, 61, dipnot 4. Krş. Buhârî, Târîh, I, 209 (r. 661). Diğer tefrîk örnekleri için bkz. İbn Ebî Hâtim, el-Cerh, VII, 20, 150, 158, 197, 208, 256, 310; VIII, 169, 187, 197, 198, 201, 212, 235, 264, 350, 411, 425, 446, 483, 504-505; IX, 20, 91, 157, 181, 437. Bu arada VIII, 235, 425 ve 483'de geçen iddialar ile ilgili el-Cerh'in muhakkiki Muallimî, matbu *et-Târîh* nüshasında Ebû Hâtim'in iddiasını doğrulayacak bir ifadenin yer olmadığını belirtir. Bkz. İbn Ebî Hâtim, el-Cerh, VIII, 235, dipnot 5; VIII, 425, dipnot 1; VIII, 483, dipnot 2. Krş. Buhârî, Târîh, VII, 342 (r. 1471); VIII, 66, 110 (r. 2177, 2379).

¹⁵¹ Meselâ Mes'ûd b. Hirâş'ı sahâbî olarak göstermesi gibi (Bkz. İbn Ebî Hâtim, el-Cerh, VIII, 282. Krş. Buhârî, Târîh, VII, 421. Başka örnekler için bkz. el-Cerh, VIII, 266, 289-90, 299, 346; IX, 225). Bazı yerlerde de Ebû Hâtim'in iddia ettiği husus, matbu *et-Târîh* nüshasında geçmemektedir. Bkz. İbn Ebî Hâtim, el-Cerh, IX, 292, 319; Krş. Buhârî, Târîh, VIII, 363, 434 (r. 3344, 3613).

¹⁵² Meselâ râvînin talebesinin Hayy b. Mâti' olan ismini Habîb b. Mâni' olarak kaydetmesi gibi (Bkz. İbn Ebî Hâtim, el-Cerh, VIII, 291). Buradaki tenkide Ebû Zür'a da katılmıştır. Ancak matbu *et-Târîh* nüshasında bu isim Habîb b. Nâfi' olarak geçmektedir. Bkz. Buhârî, Târîh, VII, 403 (r. 1766).

¹⁵³ Meselâ Mansûr b. Dînâr'ı, sadece Mansûr olarak tanıtmaması gibi. Bkz. İbn Ebî Hâtim, el-Cerh, VIII, 171. Krş. Buhârî, Târîh, VII, 349 (r. 1504). Başka bir örnek için bkz. el-Cerh, VIII, 483. Krş. Buhârî, Târîh, VIII, 110 (r. 2379).

kimseler onun yanına gelir, o da kitapları yanında olmadığı halde bu kimselerin kitaplarına bakar, orada tanımadığı bir isim görünce o ismi kitabına yanlış olarak kaydederdi. Bununla birlikte ondan daha zeki bir Horasanlı görmedim. Keşke meramını ifadede güçlük çekmese. Ayrıca kitapta tanınmayan isimler mevcuttur. Buhârî, bu râvîlerden kimlerin rivayette bulduklarını, onların kimlerden neyi rivayet ettiklerini açıklamamıştır. İnsan kendisine hayret ediyor. Ebu'l-Heysen Hâlid b. Ahmed (ö. ?) benden kendisi için bu kitaba bakıp düzeltmelerde bulunmamı istedi. Ben de baktım ve Buhârî'nin hata ve tashihlerini düzelttim. Öte yandan Buhârî'yi Bağdat'ta gördüm, *et-Târîhu'l-kebirî* insanlara okutuyordu. Bu sırada "İbrâhîm b. Şu'ayb, ondan İbn Vehb rivayette bulundu" dedi. Ben ona "O, İbrâhîm b. Şu'ays'tır" dedim. Sonra ona dedim ki: "Sen insanların kitaplarına bakıyorsun, tanımadığın bir isim görsen bile onu kaydediyorsun. Ancak burada hata senden değil, başkasındandır. Çünkü onlar doğru zabt etmiyorlardı."¹⁵⁴

Yukarıdaki ifadelerden anlaşıldığına göre Ebû Alî Sâlih b. Muhammed, Buhârî'nin *et-Târîh*'teki çoğu hatalarının zabt ehli olmayan ve kitaplarında noktalama işareti bulunmayan Buhâralı kimselerden kaynaklandığını bildirmektedir. Buhârî, yanında kitapları olmadığı için karşılaştırma imkânı bulamadan bu kimselerin kitaplarında gördüğü tanımadığı isimleri onların zabtını esas alarak kendi kitabına kaydetmiş, neticede hatalar ortaya çıkmıştır. Ancak Buhârî, matbu İbn Sehl nüshasında görüldüğü gibi, pek çok hatayı daha sonra düzeltmiş, dolayısıyla bu âlimlerin ileri sürdükleri hataların önemli bir kısmı, son şeklini verdiği *et-Târîh* nüshasında tashih edilmiş olarak yer almıştır.

Ayrıca Ebû Alî, hocaları, talebeleri ve rivayetleri bilinmeyen râvîleri kitabına aldığı için Buhârî'yi eleştirmiştir.¹⁵⁵ Ancak Buhârî'nin bu râvîleri, onlar hakkındaki bilgileri daha sonra elde edeceği ümidiyle kitabına almış olması muhtemeldir.

D. İBN EBÎ HÂTİM'İN TENKİTLERİ

İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938), *el-Cerh ve't-ta'dil* adlı eserinde *et-Târîh*'e yönelik bazı eleştirilerde bulunmuştur. O, Buhârî'nin aynı olması gereken bazı isimleri tefrik ettiğini söyler. Meselâ İsâ b. Meysere el-Ğifârî ile İsâ el-Hannât'ın aynı şahıslar olduğunu, fakat Buhârî'nin bu iki şahsı tefrik ederek ayrı şahıslar olarak tanıttığını belirtir.¹⁵⁶ Ancak bu, Buhârî'nin üslûbundan kaynaklanan bir farklılıktır. Çünkü o, iki ayrı şekilde tanınan râvîleri, okuyucuya kolaylık olsun diye meşhur oldukları şekilde ilgili yerlerde tanıtır.

Yine İbn Ebî Hâtim, Buhârî'nin bazı isimleri kalbettiğini belirtir. Meselâ Muhammed b. İsmâîl b. Sa'd olması gereken ismi, İsmâîl b. Muhammed b. Sa'd olarak kaydetmesi gibi.¹⁵⁷ Ancak İbn Ebî Hâtim, başka birinin râvîyi maktûb olarak zikretmiş,

¹⁵⁴ Hatîb, Mûdih, I, 7.

¹⁵⁵ Hatîb, Mûdih, I, 7. Buhârî'nin, sadece isimlerini zikredip başka bilgi vermediği râvîlere örnek için bkz. Târîh, I, 404 (r. 1290); II, 261 (r. 2393); III, 307 (r. 1042); IV, 313 (r. 2955); V, 394 (r. 1269); VI, 381 (r. 2701); VII, 191 (r. 850); VIII, 319 (r. 3162).

¹⁵⁶ İbn Ebî Hâtim, el-Cerh, VI, 289-90. Krş. Buhârî, Târîh, VI, 404, 405 (r. 2793, 2794). Başka örnek için bkz. el-Cerh, VII, 263; IX, 162.

¹⁵⁷ Bkz. Buhârî, Târîh, I, 371 (r. 1174).

Buhârî'nin de bunu fark etmeden kitabına kaydetmiş olabileceğini söyleyerek hatanın başkasından kaynaklandığına işaret etmiştir.¹⁵⁸

Ayrıca İbn Ebî Hâtim, Buhârî'nin İbn Bilâl'i ismi bilinmeyenler arasında saydığını söylemiş, ardından râvînin isminin Abdullâh olduğunu belirtmiştir.¹⁵⁹ Bunun, Buhârî'ye ulaşan bilginin noksanlığından kaynaklanmış olduğu söylenebilir.

E. DÂREKUTNÎ'NİN TENKİTLERİ

Buhârî'yi eleştiren âlimlerden biri de Dârekutnî'dir (ö. 385/995). O, Buhârî'nin *et-Târîh*'te bazı şahısları tefrîk ederek farklı şahıslarmış gibi tanıttığını söyler. Meselâ Buhârî, aynı olması gereken İsmâîl b. Saîd el-Becelî ile İsmâîl b. Saîd b. 'Azre'yi ayrı şahıslar olarak tanıtmıştır.¹⁶⁰ Ancak bu iki râvî, matbu *et-Târîh* nüshasında İsmâîl b. Saîd b. 'Azre el-Becelî adıyla tek râvî olarak tanıtılmıştır.¹⁶¹ Dolayısıyla Dârekutnî'nin itirazı, nüsha farklılığından kaynaklanmıştır.

Yine Dârekutnî, Buhârî'nin İsmâîl bâbında aynı olması gereken İsmâîl b. Ebî Saîd, İsmâîl Ebû Saîd, İsmâîl b. Şerûs¹⁶² ve İsmâîl b. Ebî Şukayr'ı ayrı şahıslar olarak tanıttığını belirtir.¹⁶³ Ancak Ebû Alî Sâlih b. Muhammed (ö. 293/906), İsmâîl b. Ebî Saîd ile İsmâîl b. Şerûs'un ayrı şahıslar olduğu görüşündedir.¹⁶⁴

F. HATİB-İ BAĞDÂDÎ'NİN TENKİTLERİ

Hatîb-i Bağdâdî (ö. 463/1071), bazı âlimlerin¹⁶⁵ cem' ve tefrîk türü hatalarına değindiği *Mûdihu evhâmî'l-cem' ve't-tefrîk* adlı eserinde Buhârî'nin (ö. 256/870) *et-Târîh*'inde geçen çoğu tefrîk, bazıları da cem' niteliğinde olan 74 hataya işaret etmiştir.

Hatîb-i Bağdâdî, *et-Târîh*'e yönelik tenkitlerini yaparken bu eserin Ebû Ahmed Muhammed b. Süleymân b. Fâris ed-Dellâl'in (ö. 312/924) Buhârî'den yaptığı rivayet nüshasını kullanmıştır.¹⁶⁶ Dolayısıyla Hatîb'in iddia ettiği bazı hatalar, nüsha farklılığından kaynaklanmıştır.¹⁶⁷ Meselâ Hatîb'in nüshasına göre Buhârî, Muhammed b. Abdullâh et-Temîmî, Muhammed b. Abdullâh el-Kindî ve Muhammed b. Abdullâh el-'Ammî'yi peş peşe tanıtmış; aralarında el-Kindî'yi zikretmek suretiyle et-Temîmî ile el-'Ammî'yi ayrı şahıslar olarak değerlendirmiştir.¹⁶⁸ Ancak matbu olan İbn Sehl nüsha-

¹⁵⁸ İbn Ebî Hâtim, el-Cerh, VII, 188.

¹⁵⁹ İbn Ebî Hâtim, el-Cerh, IX, 316. Krş. Buhârî, Târîh, VIII, 431 (r. 3604).

¹⁶⁰ Hatîb, Mûdih, I, 3-4.

¹⁶¹ Bkz. Buhârî, Târîh, I, 356 (r. 1127).

¹⁶² Bu isim, Ebû Ahmed Abdullâh b. 'Adiy el-Cürcânî (ö. 365/975), el-Kâmil fi du'afâi'r-ricâl, (Thk. Süheyl Zekkâr), I-VIII, Beyrut 1409/1988, I, 320'te Şerûs, Zehebî'nin Mizân'ında (I, 324) ise Şerves olarak harekelenmiştir.

¹⁶³ Hatîb, Mûdih, I, 3-4. İbn Hacer de Dârekutnî gibi düşünmektedir. Bkz. Lisânu'l-Mîzân, I, 408. Krş. Buhârî, Târîh, I, 357-60 (r. 1130, 1131, 1138, 1139).

¹⁶⁴ Bkz. Buhârî, Târîh, I, 357, dipnot 1.

¹⁶⁵ Hatîb'in, hatalarına işaret ettiği bazı âlimler şunlardır: Buhârî, Yahyâ b. Ma'in, Ahmed b. Hanbel, Alî b. el-Medîni, Muhammed b. Yahyâ ez-Zühli, Ya'kûb b. Süfyân el-Fesevî, Müslim b. el-Haccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. el-Harbî, Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Saîd b. 'Ukde el-Kûfî, Dârekutnî, Ebû Bekr Ahmed b. 'Abdân eş-Şîrâzî ve başkaları.

¹⁶⁶ Bkz. Hatîb, Mûdih, I, 9.

¹⁶⁷ Nüsha farklılıklarından kaynaklanan itirazlar için bkz. Hatîb, Mûdih, I, 12-15 (3. vehim); I, 44-47 (13. vehim); I, 173-74 (55. vehim); I, 174-76 (56. vehim); I, 176-77 (57. vehim); I, 198-99 (66. vehim); I, 199-201 (67. vehim). Krş. Buhârî, Târîh, I, 93, 203 (r. 256, 630, 632); VII, 260, 272, 276, 347 (r. 1098, 1152, 1168, 1169, 1497); VIII, 304, 335, 337 (r. 3096, 3099, 3225, 3228).

¹⁶⁸ Hatîb, Mûdih, I, 25-26.

sında -ki Muallimî'ye göre gözden geçirilmiş son nüshadır.¹⁶⁹ üç râvî et-Temîmî, el-'Ammî, el-Kindî sırasıyla tanıtılmıştır.¹⁷⁰ Buhârî, metot olarak aynı olması muhtemel râvîleri peş peşe kaydettiği için¹⁷¹ et-Temîmî ile el-'Ammî'yi ardı ardına getirmek suretiyle bu iki râvînin aynı olma ihtimaline işaret etmiş olmaktadır.

Muallimî, Hatîb'in itirazlarının Buhârî'nin üslûbunu bilmemekten kaynaklandığını, ayrıca Hatîb'in, âlimleri vehmetmekle itham ederken bazı yalancı veya müttehem râvîlerin rivayetleriyle istihâd ettiğini, dolayısıyla her ithamının haklı olmadığını belirtir.¹⁷²

Hatîb, *Mûdih* adlı eserinde 7 yerde cem',¹⁷³ 67 yerde de tefrîk nevinden hatalara işaret etmiştir.

a) Cem' türü hataya misal: Buhârî, İshâk b. Sâlim Mevlâ Benî Nevfel b. 'Adiy'i tanıtırken Zühri - İshâk Mevlâ el-Muğîre b. Nevfel - el-Muğîre b. Nevfel tarikiyle bir hadis kaydetmiş; böylece ayrı olması gereken İshâk b. Sâlim ile İshâk Mevlâ el-Muğîre'yi cem'ederek aynı şahıs yapmıştır. Muhakkik Muallimî de Buhârî'nin burada hata ettiği görüşündedir.¹⁷⁴

b) Tefrîk türü hataya misal: Buhârî, aynı olması gereken Muhammed b. İbrâhîm el-Hâşimî ile Muhammed b. İbrâhîm b. Abdullâh el-Hâşimî'yi tefrîk ederek ayrı şahıslar olarak tanıtmıştır.¹⁷⁵ Ancak Ebû Hâtim (ö. 277/890) ve İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938) de bu iki râvîyi ayrı şahıslar olarak değerlendirmişlerdir.¹⁷⁶

Hatîb'in bazı tenkitleri, Buhârî'nin üslûbunun dikkate alınmamasından kaynaklanmıştır. Meselâ Buhârî, baba ismi *elif* harfi ile başlayanlar bâbında İbn Ebî Ya'kûb olarak da bilinen Muhammed b. İshâk el-Kirmânî'yi tanıtmış, aynı şahsı baba ismi *ya* harfi ile başlayanlar bâbında da Muhammed b. Ebî Ya'kûb Ebû Abdullâh el-Kirmânî olarak tanıtmıştır.¹⁷⁷ Bu zat iki şekilde meşhur olduğu için Buhârî, okuyucuya kolaylık olsun diye her iki bâbda da meşhur oldukları şekilde tanıtmıştır. Hatîb ise bu şekildeki tanıtımı aynı râvînin iki ayrı şahıs kabul edildiği şeklinde değerlendirmiştir.¹⁷⁸

Bazen de Buhârî, aynı olma ihtimali bulunan iki râvîyi peş peşe tanıtır; ardından ikinci râvînin birinci râvî ile aynı olma ihtimalinden bahseder. Hatîb, bu durumda da Buhârî'yi hata yapmakla itham eder.¹⁷⁹ Oysa Buhârî'nin, kesin kanaat hasıl olmayınca ihtimali ifade kullanarak râvîleri ayırması, onun ilmî hassasiyetini gösterir.

¹⁶⁹ Muallimî, Ebû Zür'a'nın kullandığı nüshanın ilk, Hatîb'in ikinci, matbu olan İbn Sehl nüshasının da gözden geçirilmiş üçüncü nüsha olduğunu ifade eder. Bkz. Muallimî, *Mûdih'e yazdığı mukaddime*, s. 11-12.

¹⁷⁰ Bkz. Buhârî, *Târîh*, I, 136-37 (r. 414, 415, 416).

¹⁷¹ Muallimî, *Mûdih'e yazdığı mukaddime*, s. 13-14.

¹⁷² Bkz. Muallimî, *Mûdih'e yazdığı mukaddime*, s. 8.

¹⁷³ Bkz. Hatîb, *Mûdih*, I, 54-55, 85-88, 96-98, 151-152, 204-205, 210-211 (17, 23, 24, 27, 49, 69, 73. vehimler).

¹⁷⁴ Bkz. Hatîb, *Mûdih*, I, 54-55. Krş. Buhârî, *Târîh*, I, 388 (r. 1241). Muhakkikin görüşü için bkz. Hatîb, *Mûdih*, I, 54-55, dipnot 2.

¹⁷⁵ Hatîb, *Mûdih*, I, 9. Krş. Buhârî, *Târîh*, I, 25-26 (r. 24, 30).

¹⁷⁶ Bkz. el-Cerh, VII, 185. Muhakkike göre diğer âlimlerin de Buhârî gibi iki râvîyi ayrı şahıslar olarak değerlendirdiklerine dair örnekler için bkz. Hatîb, *Mûdih*, I, 28, dipnot 2; I, 52, dipnot 1; I, 59, dipnot 1; I, 112, dipnot 1; I, 113, dipnot 1; I, 119, dipnot 2; I, 136, dipnot 1; I, 182, dipnot 1; I, 185, dipnot 2; I, 192, dipnot 1; I, 203, dipnot 1; I, 205-206, dipnot 1; I, 207, dipnot 1; I, 207, dipnot 1; I, 212, dipnot 1.

¹⁷⁷ Buhârî, *Târîh*, I, 41, 267 (r. 66, 858).

¹⁷⁸ Hatîb, *Mûdih*, I, 11. Başka örnek için bkz. *Mûdih*, I, 134-35.

¹⁷⁹ Bkz. Hatîb, *Mûdih*, I, 126. Krş. Buhârî, *Târîh*, IV, 296 (r. 2885, 2886).

Hatîb zaman zaman cem' ve tefrîk dışındaki hatalara da değinmiştir. Meselâ Muhammed Ebû Osmân olması gereken ismin Muhammed b. Osmân,¹⁸⁰ Üseyd olması gereken ismin Esîd,¹⁸¹ Şebbâk olması gereken ismin Şibâk,¹⁸² Şumeyt olması gereken ismin Sumeyt,¹⁸³ el-Muttalib olması gereken ismin es-Salt,¹⁸⁴ Nadr olması gereken ismin Nasr,¹⁸⁵ Şureyh olması gereken ismin Süreyc¹⁸⁶ şeklinde kaydedilmesi gibi.

Ayrıca Hatîb, Buhârî'nin, râvînin baba ismini¹⁸⁷ veya hadis aldığı hocasının ismini yanlış kaydetmesi,¹⁸⁸ râvînin hadis almadığı kimseden hadis aldığını söylemesi¹⁸⁹ gibi hatalarına da değinmiştir.

Bazen de Buhârî, aynı isimli iki râvîyi tanıttıktan sonra ikisinin aynı şahıs olup olmadığını bilmediğini söylemiş, Hatîb ise ikisinin aynı olduğunu belirterek bunu hata olarak değerlendirmiştir.¹⁹⁰

Buhârî bazen râvîyi, ismiyle ilgili ihtilâfları dikkate alarak iki ayrı yerde tanıtmış ve her iki yerde de ismi hakkındaki ihtilâflara işaret etmiştir. Ancak Hatîb, Buhârî'nin bu şekilde râvîyi iki ayrı yerde tanıtmasını hata diye nitelendirmiştir. Meselâ Bâbî Mevlâ Abbâs b. Abdülmuttalib'i, ayrıca *nûn* babında Nâbî Mevlâ Abbâs b. Abdülmuttalib olarak da tanıtmıştır.¹⁹¹ Buhârî, hem râvî ile ilgili ihtilâfa işaret etmiş hem de okuyucunun her iki bâbda arayabileceğini dikkate alarak râvîyi ayrıca *nûn* babında tanıtmış olmasından dolayı bunu hata olarak değerlendirmemek gerekir.

Buhârî'nin *et-Târîh*'teki tertibinin bir başka özelliği de aynı olma ihtimali bulunan râvîlerin peş peşe tanıtılmasıdır. Buhârî, aynı isimle gelen bazı râvîleri ardı ardına tanıtmak suretiyle bu kimselerin aynı olma ihtimaline işaret etmiş olmaktadır. Ancak Hatîb, bu ihtimali dikkate almadan ayrı başlıkta tanıtılan râvîlerin aynı râvîler olarak değerlendirildiğini söyleyerek Buhârî'yi hata yapmakla itham eder.¹⁹²

Bazen de Hatîb, vehim olarak değerlendirdiği bir bilginin *et-Târîh*'in başka bir yerinde doğru şekliyle geçtiğini ifade eder. Meselâ Buhârî'nin, iki ayrı şahıs olması gereken Harb b. Meymûn adındaki râvîleri tek şahıs olarak değerlendirdiğini belirtmiş, ardından Buhârî'nin, 'İmrân el-'Ammî'yi tanıtırken Harb b. Meymûn adında iki ayrı râvî olduğunu ifade ederek daha önce tek şahıs olarak değerlendirdiği râvînin iki ayrı şahıs olduğunu bildirmiştir. Hatîb bu bilgiyi sadece İbn Fâris rivayetinde bulunduğunu ifade etmiştir.¹⁹³

Buna göre Hatîb'in vehim olarak değerlendirdiği bazı hususlar, *et-Târîh*'in başka yerlerinde doğru şekliyle kaydedilmiş olabilmektedir. Dolayısıyla bir yerde hatalı olarak

¹⁸⁰ Hatîb, Mûdih, I, 39. Krş. Buhârî, Târîh, I, 181 (r. 554, 559).

¹⁸¹ Hatîb, Mûdih, I, 58. Krş. Buhârî, Târîh, II, 11, 47 (r. 1528, 1642).

¹⁸² Hatîb, Mûdih, I, 122. Krş. Buhârî, Târîh, IV, 269-70 (r. 2768, 2771).

¹⁸³ Hatîb, Mûdih, I, 120. Krş. Buhârî, Târîh, IV, 204, 262 (r. 2502, 2745).

¹⁸⁴ Hatîb, Mûdih, I, 128. Krş. Buhârî, Târîh, IV, 299 (r. 2902); VIII, 7 (r. 1942).

¹⁸⁵ Hatîb, Mûdih, I, 178. Krş. Buhârî, Târîh, VIII, 91, 105 (r. 2300, 2354).

¹⁸⁶ Hatîb, Mûdih, I, 206. Krş. Buhârî, Târîh, IV, 205, 229 (r. 2507, 2612).

¹⁸⁷ Hatîb, Mûdih, I, 137. Krş. Buhârî, Târîh, V, 275 (r. 890).

¹⁸⁸ Hatîb, Mûdih, I, 128. Krş. Buhârî, Târîh, VIII, 7 (r. 1942).

¹⁸⁹ Hatîb, Mûdih, I, 179. Krş. Buhârî, Târîh, VIII, 158 (r. 2554).

¹⁹⁰ Hatîb, Mûdih, I, 42-43. Krş. Buhârî, Târîh, I, 189, 191 (r. 578, 580).

¹⁹¹ Hatîb, Mûdih, I, 74-76. Krş. Buhârî, Târîh, II, 143 (r. 1984); VIII, 130 (r. 2453).

¹⁹² Örnek için bkz. Hatîb, Mûdih, I, 81-82.

¹⁹³ Hatîb, Mûdih, I, 96-101. Harb b. Meymûn adlı râvînin iki ayrı şahıs olarak değerlendirilmesiyle ilgili itiraz, Zehebî (ö. 748/1347) tarafından da yapılmıştır. Bkz. Zehebî, Mizân, I, 471.

geçen bilginin *et-Târîh*'in bir başka yerinde doğru olarak geçmesi, dikkatten uzak tutulmamalıdır.

Zaman zaman Hatîb, *et-Târîh*'in nüshaları arasında meydana gelen farklılıklara da değinir. Meselâ 28. vehimde Hût b. Abdullâh b. Nâfi' adlı râvîyi İbn Fâris'in Buhârî'den bu şekilde rivayet ettiğini, Abdurrahmân b. el-Fadl el-Fesevî'nin (ö. ?) ise Buhârî'den, Hût b. Abdullâh b. Râfi' şeklinde kaydettiğini belirtmiş, İbn Fâris'in İbn Nâfi' şeklindeki zabtının yanlış olduğunu ifade etmiştir.¹⁹⁴

Hatîb, bazı hataların nüsha farklılığından meydana geldiğini söyler. Meselâ Buhârî'nin, Sâlih b. Sâlih adında aynı olması gereken iki râvîyi tefrîk ederek tanıttığını belirtmiş, ancak bunun Buhârî'den kaynaklanmadığını özetle şöyle açıklamıştır: "Buradaki hata, Buhârî'yi bağlamaz. Çünkü Sâlih b. Sâlih, *et-Târîh*'te aynı fasılda doğru şekilde, yani tek râvî olarak tanıtılmaktadır.¹⁹⁵ Buradaki vehim, *et-Târîh*'i İbn Fâris'ten (ö. 312/924) rivayet eden Alî b. İbrâhîm el-Müstemlî en-Neccâd'dan (ö. ?) kaynaklanmıştır. en-Neccâd, Buhârî'nin Sâlih b. Sâlih'in nesebi ile ilgili verdiği farklı bilgileri, farklı râvîler şeklinde algılamış ve nüshasında Sâlih b. Sâlih'i iki ayrı râvî olarak kaydetmiştir. Ancak Abdurrahmân b. el-Fadl el-Fesevî (ö. ?) ve İbn Sehl (ö. ?) nüshalarında Sâlih b. Sâlih tek râvî olarak tanıtılmıştır."¹⁹⁶

Hatîb, bazı hataların kâtipten kaynaklandığını belirtir. Meselâ Buhârî, Karsa' ed-Dabbî adındaki râvînin akabinde 20 isim tanıttıktan sonra Karsa' adında diğer bir râvîyi tanıtmıştır.¹⁹⁷ Hatîb bu konuda şöyle der: "Kanaatimce ikinci Karsa', kitabın haşiyesinde idi. Daha sonra kâtip onu ilgisi olmayan yere koydu, böylece onu ayrı bir terceme yapmış oldu."¹⁹⁸

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Hatîb-i Bağdâdî bazı iddialarında haklı olmakla birlikte, ileri sürülen hataların bir kısmı nüsha farklılığından, bazısı Buhârî'nin metodundan, bazısı da kâtipten kaynaklanmış, bir kısım hatalar ise *et-Târîh*'in başka yerinde doğru şekilde kaydedilmiştir.

G. ZEHEBÎ'NİN TENKİDİ

et-Târîh'e yönelik eleştiride bulunan bir diğer âlim de Zehebî'dir (ö. 748/1347). O, Buhârî'nin ayrı olması gereken el-Hakem b. 'Uteybe el-Kindî ile el-Hakem b. 'Uteybe b. en-Nehhâs el-'İclî'yi cem' ederek aynı şahısmış gibi tanıttığını belirtir.¹⁹⁹

Buhârî, *et-Târîh*'te el-Hakem b. 'Uteybe el-Kindî'yi tanıtırken sadece nesep âlimlerinden birinin el-Hakem b. 'Uteybe b. en-Nehhâs dediğini nakletmiş,²⁰⁰ bu ifadeden hareketle Hatîb (ö. 463/1071) ve Zehebî, Buhârî'nin iki ayrı şahsı cem'ettiğini söylemiştir. *et-Târîhul-kebir*'in muhakkiki Muallimî, bunu söyleyen nesep âliminin İbnü'l-Kelbî (ö. 204/819) olduğunu, İbn Mâkûlâ (ö. 475/1082) ve başka âlimlerin de onu des-

¹⁹⁴ Hatîb, Mûdih, I, 101-102.

¹⁹⁵ Bkz. Buhârî, Târîh, IV, 284 (r. 2826).

¹⁹⁶ Hatîb, Mûdih, I, 124-125. Diğer örnekler için bkz. I, 174-175.

¹⁹⁷ Bkz. Buhârî, Târîh, VII, 199, 205 (r. 875, 896).

¹⁹⁸ Hatîb, Mûdih, I, 166.

¹⁹⁹ Zehebî, Mizân, I, 577. Aynı itiraz, Hatîb-i Bağdâdî tarafından da yapılmıştır. Bkz. Hatîb, Mûdih, I, 87-88 (24. Vehim).

²⁰⁰ Buhârî, Târîh, II, 332-33 (r. 2654).

teklediğini, dolayısıyla Buhârî'nin bu bilgiyi kaydetmesinde bir hata olmadığını belirtir.²⁰¹

* * *

Yukarıda kaydettiğimiz bilgilerden anlaşıldığına göre *et-Târîh'u'l-kebir*'deki hataların büyük bölümü nüsha farklılıklarından, bazıları ya Buhârî'nin talebelerinden, ya da bilgi aldığı kimselerden, bir kısmı da kâtiplerden kaynaklanmıştır.

Hata diye ileri sürülen bazı hususlar da Buhârî'nin üslûbundan kaynaklanmış, bu üslûp iyi kavranmadığı için *et-Târîh*'e yönelik tenkitler ortaya çıkmıştır.

SONUÇ

et-Târîh'u'l-kebir, hicri III. asırda ricâl konusunda telif edilmiş en hacimli eserlerden biridir. Ancak 13.000 kûsûr râvî hakkında bilgi veren bir eserde bazı hataların olması kaçınılmazdır. Nitekim yukarıda kaydettiğimiz tenkitler, bunun göstergesidir. Bununla birlikte ileri sürülen hataların önemli bir kısmı, nüsha farklılığına dayanmaktadır. Buhârî'nin, *et-Târîh*'i genç yaşlarda iken telif etmeye başlayıp ömrünün sonlarına doğru ikmal etmiş olması, eserin ilk nüshası ile gözden geçirilmiş son nüshası arasında bazı farklılıkların ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Nitekim matbu olan ve Muallimî tarafından son nüsha olarak kabul edilen İbn Sehl nüshası ile Ebû Zür'a'nın kullandığı el-Fadl b. el-Abbâs ve Hatîb-i Bağdâdî'nin kullandığı İbn Fâris nüshası arasında büyük farklılıklar mevcuttur. Bu iki nüshada hatalı olduğu ileri sürülen pek çok bilgi, matbu olan İbn Sehl nüshasında doğru şekliyle geçmektedir. Ayrıca bu iki nüshada geçip de İbn Sehl nüshasında yer almayan râvîler de mevcuttur. Bu, Buhârî'nin *et-Târîh*'i zaman içerisinde ikmal ettiğini; bazı eklemeler ve çıkarmalarda bulunarak kitabını tamamladığını gösterir. *Beyânu hatâi'l-Buhârî fi Târîhihi* adlı eserde, *et-Târîh*'te mevcut olduğu ileri sürülen 771 hatadan üç yüze yakınının matbu nüshada doğru şekliyle geçmesi, bunun en açık delilidir.

et-Târîh'e yönelik en çok eleştiride bulunan Ebû Zür'a er-Râzî'nin çoğu tenkitleri haklı olmakla birlikte, ileri sürdüğü bazı iddialar, arkadaşı Ebû Hâtim'in itirazına uğramış; onun ifadesiyle hataların bir kısmı kâtipten kaynaklanmış, bazılarında da Ebû Hâtim, Buhârî'nin verdiği bilginin doğru olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca Ebû Zür'a ile Buhârî'nin ihtilâflı olduğu kimi konularda ise diğer bazı âlimler Buhârî'yi desteklemişlerdir.

et-Târîh'e yönelik itirazların bir kısmı da Buhârî'nin üslûbundan kaynaklanmıştır. Buhârî, bazı râvîleri şöhret buldukları isimlere göre birden fazla yerde tanıtmış, bazı âlimler bunu aynı şahsı tefrîk şeklinde değerlendirmişlerdir.

Bazı hatalar ise, Ebû Alî Sâlih b. Muhammed'in dediği gibi zabt ehli olmayan Buhârî kimselerden kaynaklanmış; Buhârî, bu râvîlerin kitaplarındaki yanlış bilgileri karşılaştırma yapmadan kitabına aldığı için hatalar ortaya çıkmıştır.

Buna göre âlimlerin itirazına uğramayan *et-Târîh*'teki diğer râvîlerle ilgili bilgilerin büyük çoğunluğunu doğru kabul edebiliriz.

Matbu nüshada doğru olarak geçen yaklaşık 300 râvîyi hariç tuttuğumuzda *et-Târîh*'te hatalı olarak kaydedildiği ileri sürülen 500 civarındaki râvînin tek tek diğer ricâl kaynaklarıyla mukayese edilerek durumlarının tespit edilmesi, Buhârî'ye yönelik itirazların ne derece haklı olup olmadığını daha açık bir şekilde ortaya koyacaktır.

²⁰¹ Bkz. Hatîb, Mûdih, I, 88, dipnot 2.

ÜRDÜN AHVÂL-İ ŞAHSİYE (HUKÛK-I İLE) KANUNLARINDA OSMANLI TESİRİ

Ahmet BOSTANCI*

OTTOMAN INFLUENCE ON JORDANIAN FAMILY LAW

Although it is known that Ottoman Family Law, issued in 1917, remained in effect for some times in the countries that were lost by the Ottomans after the First World War, and influenced their Family Law; there is no study showing the extend of this influence. This study examines its influence on Jordanian Family Law. It presents all the arrangements made in the Jordanian Family Law from Ottomans to the present and argues against some scholars that it remained in effect longer than that which they claim.

1917 tarihli Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi'nin Birinci Dünya Savaşı sonunda Osmanlı hakimiyetinden çıkan diğer bazı ülkelerde belirli bir süre daha yürürlükte kalmaya devam ettiği ve bu ülke kanunlarına olan etkisi genel olarak bilinen bir husus olmakla birlikte bu tesirin boyutlarının net olarak ortaya konması için tafsilatlı araştırmalara ihtiyaç vardır. Bu çalışmada, kararnamenin Ürdün'de aile hukuku (daha sonraki adıyla ahval-i Şahsiye) alanında çıkarılan kanunlara ne gibi etkilerinin olduğunun tespitine çalışılmaktadır. Bu amaçla, Osmanlıdan günümüze, Ürdün'de aile hukuku alanında yapılan bütün düzenlemeler incelenmekte ve kararnamenin Ürdün'de yürürlükte kalma sresi ile ilgili olarak daha önce bir kısım müellifler tarafından ortaya konulan değerlendirmelerin tümüyle isabetli olmadığı ortaya konulmaktadır.

Ürdün yaklaşık 400 yıl Osmanlı hâkimiyeti altında kalmış bir Orta Doğu lkesidir. Bu uzun birliktelik dolayısıyla dil, hukuk, sanat gibi pek çok alanda her iki toplumun birbirlerinden etkilenmeleri son derece tabii'dir. Biz bu yazımızda hukukun belirli bir bölümündeki etkileşme üzerinde duracağız. Bu da 1917 tarihli Hukûk-ı ile Kararnamesi'nin Ürdün'de aile hukuku (daha sonraki adıyla ahvâl-i Şahsiye) alanında çıkarılan kanunlara ne gibi etkilerinin olduğunun tespiti Şeklinde olacaktır. Hemen belirtelim pek çok Ürdünlü müellif, 1947'de 26 sayılı Hukûk-ı ile Kanunu çıkana değin Osmanlı Hukûk-ı ile Kararnamesi'nin Ürdün'de uygulanmaya devam ettiğini söylemek-

* Yrd. Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi abostanci@hotmail.com

tedir.¹ Bazı kaynaklarda da kararnamenin bazı değişikliklerle 1951 yılına kadar yürürlükte kaldığı bilgisi yer almaktadır.² Ancak bu bilgiler tam olarak doğru bir hükmü yansıtmamaktadır. Konuyla ilgili kesin bir yargıya varabilmek için Ürdün'de bu alanda yapılan bütün düzenlemelerin incelenmesi gerekmektedir. Aşağıda bu incelemeyi yaparak HAK'nın Ürdün'de icra ettiği tesirleri net bir şekilde ortaya koymaya çalışacağız.

I. OSMANLI HUKÛK-I ÂİLE KARARNÂMESİ

8 Muharrem 1336/25 Ekim 1917 tarihli Hukûk-ı Âile Kararnâmesi (kısaca HAK) hem Osmanlı Devleti'nde ve hem de İslam ülkelerinde İslam Aile Hukuku sahasında ilk kanun olması ve sahasında köklü yenilikleri taşıması bakımından son derece önemli bir kararnamedir.

HAK, dört sünnî mezhebin esaslarından istifade edilmek suretiyle yapılmış olup gayrimüslim tebaanın evlenme ve boşanmaları da kendi dinlerinin esaslarına göre tanzim edilmiştir.³

Kararname, iki kitap ve 157 maddeden meydana gelmektedir. Birinci kitap "Münâkahât" başlığını taşımakta ve 6 bâba ayrılmaktadır. Bâblar da kendi aralarında fasillara ayrılmış durumdadır. İkinci kitap "Müfârakât" hakkındadır ve 3 bâba ve bunlar da kendi içlerinde fasillara ayrılmıştır. Son kısımda da mevâdd-ı şettâ (çeşitli hükümler) başlığını taşıyan bir kısa bölüm yer almaktadır.

Kararnamenin en önemli özellikleri ve getirdiği yenilikler şunlardır: Kararname, İslam ülkelerinde alanındaki ilk kanundur. Müslümanlar, Hıristiyanlar ve Musevîler hakkında ayrı hükümler getirmiştir. Hanefî mezhebine bağlı kalma geleneğinden ayrılarak diğer mezheplerden istifade yolunu açmıştır. Osmanlı Devleti'nde kazâî birliği temin etmiştir. Evlenme ve boşanmada devlet kontrolü getirmiştir. Bazı durumlarda kadına kocasından tefrîk hakkı vermiştir. Kadının kocasının monogam kalmasını şart koşabileceğini kabul etmiştir. Evlenme yaşına alt sınır getirmiştir.⁴

Kararname uzun müddet uygulanma şansı bulamamış ve 20 ay gibi kısa bir süre mer'iyette kaldıktan sonra çeşitli baskılar neticesinde 18 Haziran 1919 tarihinde yürürlükten kaldırılmıştır.⁵

Kararname daha önce de zikredildiği üzere, İslam ülkelerinde aile hukuku alanında yapılan ilk kanundur. Mısır'daki bazı münferit düzenlemeler bir tarafa bırakılırsa, kararnameden sonra uzun süreler bu sahada ikinci bir kanun ortada görünmemiştir. Bu bakımdan kararname uzun seneler sonra bu sahayı kanunlaştırmak isteyen devletlere en azından örneklik etmiştir denebilir.⁶

Kararnamenin tesiri vakıası daha ziyade Ortadoğu ülkeleri için söz konusu olmaktadır. Zira bu ülkeler umumiyet itibarıyla Osmanlı Devleti'yle aynı hukuk ekolüne sahiptir. Üstelik bu ülkelerden bir kısmı kararnameyi uzun müddet tatbik etmiş, bir

¹ Bk. Muhammed Mahmûd Muhaylân, el-Kazâ eş-şerî fi'l-Ürdün, Amman 1994, s. 15; Abdülfettâh Ayiş Amr, el-Karârât el-kazâiyye fi'l-ahvâl eş-şahsiyye, Amman 1990, s. 2; Ahmet Saîd Milhım, eş-Şerhu't-tatbîkî li kânûni'l-ahvâl eş-şahsiyye el-Ürdünî, Amman 1998, s. 13.

² M. Akif Aydın, İslam-Osmanlı Aile Hukuku, İstanbul 1985, s. 226.

³ Halil Cin, İslam ve Osmanlı Hukukunda Evlenme, Konya 1988, s. 292.

⁴ Aydın, Aile Hukuku, s. 207-217.

⁵ Cin, Evlenme, s. 293.

⁶ Aydın, Aile Hukuku, s. 227.

kısmı da Osmanlı Devleti'nin bir parçası olarak bu devlet ve onun hukuk sistemi içerisinde yaşamışlardır.⁷

Bu ülkeler içinde Ürdün, kararnamenin en fazla tesirinde kalan ülke olarak görünmektedir. Nitekim, Velidedeoğlu, Ürdün kanununu Osmanlı ve Mısır kanunlarının bir sentezi olarak değerlendirmektedir.⁸ Bu durum, aşağıda Ürdün'de bu alanda yapılan kanunî düzenlemeleri HAK ile karşılaştırmalı olarak incelediğimizde net olarak karşımıza çıkacaktır.

II. ÜRDÜN'DE YAYIMLANMIŞ AİLE HUKUKU (AHVÂL-i ŞAHSİYE) KANUNLARI VE HAK'DAN ETKİLENME DURUMLARI

Ürdün'de Osmanlı yönetimi sonrasında günümüze değin 4 tane hukûk-ı âile (en son kanundaki ismiyle: ahvâl-i şahsiye) kanunu yayınlanmıştır. Bunlar: 1) 1927 Tarihli Hukûk-ı Âile (Nikâh ve İftirâk) Kanunu, 2) 1947 Tarihli 26 Sayılı Hukûk-ı Âile Kanunu, 3) 1951 Tarihli 92 Sayılı Hukûk-ı Âile Kanunu, 4) 1976 Tarihli 61 Sayılı Ahvâl-i Şahsiye Kanunu.⁹

A. 1927 TARİHLİ ÜRDÜN HUKÛK-ı ÂİLE (NİKÂH VE İFTİRÂK) KANUNU¹⁰

Ürdün'de aile hukuku alanında çıkarılan ilk kanun 1927 tarihli Hukûk-ı Âile (Nikâh ve İftirâk) Kanunudur. Ürdünlü çok sayıda müellif de dahil olmak üzere pek çok araştırmacı muhtemelen muttali olamama sebebiyle bu kanunun varlığından bahsetmemekte ve HAK'nın 1947'ye kadar Ürdün'de yürürlükte kaldığını ifade etmektedirler. Ancak 1927 tarihli kanun, her ne kadar büyük oranda HAK'ya dayansa da, Ürdün hükümeti tarafından HAK'ya atıfta bulunmaksızın yeni bir kanun gibi yasalaştırıldığından ayrı bir kanun olarak değerlendirilmesi zarureti vardır.

1927 Hukûk-ı Âile Kanunu, Ürdün'de alanında yayımlanmış ilk kanun olması itibarıyla ayrı bir öneme haizdir. Kanunu HAK ile karşılaştırdığımızda şu hususları zikretmemiz mümkündür:

HAK 157 maddeden meydana gelirken ÜAHK 104 maddeden oluşmaktadır. Madde sayılarındaki farklılığın sebebi ve aynı zamanda da iki kanun arasındaki en büyük fark, HAK'da yer alan gayrimüslimlerle ilgili hiçbir maddenin Ürdün kanununda yer almamasıdır. Bu durum, Ürdün'de başlangıçtan itibaren gayrimüslimlere ait ayrı bir kaza sisteminin olması dolayısıyla bu maddelere gerek olmamasından kaynaklanmaktadır. Bilindiği üzere HAK'da gayrimüslimlerle ilgili maddelere de yer verilmesinin temel sebebi, cemaat mahkemelerinin yetkilerinin kaldırılarak bir nevi kaza birliğinin temin edilmek istenmesidir ki, kararname bu yüzden gayrimüslim cemaatlerinin tepkisini çekmiştir. Kanunun çıktığı tarih olan 1927 yılında İngiliz Mandası altında küçük bir emirlik olan Ürdün'de (o zamanki ismiyle Doğu Ürdün Emirliği) gayrimüslimlerin tepkisini çekecek böyle bir uygulamanın varlığını düşünmek ise imkânsızdır. Gayrimüslimlerle ilgili maddelerde durum böyle olmakla birlikte HAK'ın Musevîlerle ilgili 60. maddesi Müslümanlarla ilgili fikhî hükümlerle benzerlik taşımasının da etkisiyle ve muhte-

⁷ Aydın, Aile Hukuku, s. 227.

⁸ Bk. Aydın, Aile Hukuku, s. 231.

⁹ Bk. Abdullahî A. An-Na'im, İslamic Family Law in a Changing World, New York 2002, s. 119.

¹⁰ Kanun metni için bk. Doğu Ürdün Hükümeti Resmî Gazetesi, 15 Nisan 1927/12 Şevval 1345 Cuma tarihli 154. sayı, s. 8-15.

melen sehven Ürdün kanunu tarafından da alınmıştır ki, sonraki Ürdün kanunlarında bu durumun düzeltildiğini müşahede edilmektedir.

Gayrimüslimlerle ilgili maddeler dışında HAK'da bulunup da Ürdün kanununda yer almayan çok az madde söz konusudur. Bunlardan bir kısmı HAK hazırlandığı sırada mevcut olup karamameye etki eden bazı sosyal gerçeklerin Ürdün toplumu için söz konusu olmamasından kaynaklanmaktadır. Örneğin HAK'da 38. madde olarak yer alan "Üzerlerine evlenmemek ve evlendiği surette kendisi veya ikinci kadın boş olmak şartıyla bir kadını tezevüic ve şart muteberdir" hükmü, ÜAHK'da yer almamaktadır. HAK'da bu madde muhtemelen, poligamiye karşı fikirlere sahip olan ve kanun hazırlandığı sırada belirli bir kamuoyunu etkileme gücüne sahip olan batıcı ve Türkçüleri yatıştırmak amacıyla konulmuştur ve bu açıdan benzer bir durumla karşı karşıya bulunmayan Ürdün'de kanunlaşmamış olması tabiidir.

104 Maddelik kanunda HAK'nın 84 maddesi en ufak bir değişiklik yapılmaksızın aynen alınmıştır. Diğer bazı maddelerde ise çok küçük farklılıklar, ilâve ya da eksiklikler yer almaktadır. Hal böyle olmakla birlikte Ürdün kanunu HAK'ya hiçbir atıfta bulunmayan ilk defa hazırlanmış bir kanun hüviyetinde ortaya konulmuş bulunmaktadır.

İki kanun arasında evlilik yaşı gibi çok az hükümde farklılık bulunmaktadır. Bazı maddelerde de sanki ayrı bir kanun olduğu havası verilmek için konulduğu kanaati uyandıran küçük ifade farklılıkları yer almaktadır. İfade farklılığı bulunan yerlerden bir kısmı, HAK'dan madde alınırken tercümenin yanlış yapıldığı izlenimi vermektedir. Zira bu tür yerlerde hükmün ÜAHK'daki şekilde olması fikhî açıdan ve kanun dili açısından isabetli değildir. Örneğin Ürdün kanunu 4. maddesinde "Mecnunun bir zarurete mebni olmadıkça nikâhı caiz değildir." denilerek HAK'daki "...ve mecnunenin..." kaydına yer verilmediği halde devamında "zaruret bulunduğu halde o ikisinin nikâhları (nikâhahümâ) veli tarafından akd olunur" denilerek HAK'nın ifadesi aynen alınmış ve maddenin baş tarafında "mecnune" kaydının alınmadığı hususu dikkatten kaçırılmıştır. Tercümenin dikkatsiz yapıldığını gösteren bir başka husus da şudur: HAK'nın üçüncü bâbının 2. faslının maddeleri gayrimüslimlerle ilgili olduklarından ÜAHK'da yer almamaktadır. Buna rağmen Ürdün kanununda 18. madde ile başlayan kısım 2. fasıl olması gerekirken, HAK'da olduğu gibi, 3. fasıl olarak başlıklandırılmıştır. Bir başka örnek de şöyledir: HAK'da md. 72'de "Koca gayr-i mümeyyiz çocuğundan başka aile ve akrabasını ... oturtamaz" hükmü yer alırken ÜAHK'da 34. maddede "...ve gayr-ı mümeyyiz çocuğunu oturtamaz" hükmü yer almaktadır ki, mefhumu muhalifinden mümeyyiz çocuğun beraberinde oturtulabileceği şeklinde bir hüküm çıkarılabilecek bu ifade, HAK'nın ilgili maddesinin yanlış tercüme edilmiş olabileceği kanaatini uyandırmaktadır.

İki kanun arasındaki bir diğer farklılık da şudur: HAK'da kanunda yer almayan hususlarda hâkimlerin nasıl hareket edeceği hususu belirtilmemiş, Ürdün kanununda bu durumda (Hanefî) mezhebinin muteber kitaplarına müracaat edileceği hükmü konulmuştur.

Genel bir değerlendirme olarak, 1927 tarihli Ürdün kanununun çok büyük oranda HAK'nın maddelerinin aynen tercümesi ile oluşturulmuş olduğunu söyleyebiliriz. Muhtemelen bu sebepten veya matbuatın yaygın olmaması sebebiyle muttali olamamaktan dolayı pek çok müellif, 1927 kanunundan bahsetmemekte ve HAK'nın 1947'ye kadar Ürdün'de yürürlükte kaldığını ifade etmektedirler. Ancak 1927 yılında HAK'ya dayansa da müstakil bir kanun çıkarılmış olması ve yine 1947 kanununda ve sonraki kanunlarda da HAK'nın etkileri bulunması dolayısıyla bu tür bir değerlendirme isabetli değildir.

B. 1947 TARİHLİ 26 SAYILI HUKÛK-I ÂİLE KANUNU¹¹

Ürdün'de aile hukuku alanında çıkarılan ikinci kanun 1947 tarihli ve 26 sayılı Hukûk-ı Âile Kanunu'dur.

1947 tarihli bu kanunda 1927 tarihli kanuna hiç değinilmemekte, kanunla ilgili herhangi bir ilga maddesi de yer almamaktadır. Muhtemelen bu vb. sebeplerden ötürü, bir çok müellif HAK'nın Ürdün'de 1947 yılına kadar yürürlükte kaldığını ifade etmişlerdir. Ancak bununla birlikte 1947 kanununun ifade olarak HAK'dan küçük farklılıklar arz ettiği konularda aynen 1927 kanunundaki ifadelerin alındığı görülmektedir ki, bu durum bizi 1947 kanununu hazırlayanların 1927 tarihli kanundan haberdar oldukları kanaatine götürmektedir.

1947 Tarihli kanunun 1927 tarihli kanundan farklı olan yönleri şunlardır:

1927 Tarihli kanunda evlilik yaşı 16 iken, 1947 tarihli kanunda bu 15'e indirilmiştir. 1927 tarihli kanunda yer alan mecnunun evlendirilmesi hükmü 1947 tarihli kanunda yer almamaktadır. İnkâr halinde vesikaya dayanmayan evlilik iddialarının dinlenmeyeceği hükmü getirilmiştir. 1927 Tarihli kanunda mutlak sefer ifadesi varken 1947 tarihli kanununda kadının kocasıyla beraber ülke içinde sefere mecbur olduğu ifadesi vardır. 1947 Kanununda mazeretsiz olarak yapılan birden fazla evlilikte harç ödeneceği hükmü getirilmiştir. Fasid ve batıl nikâhlarda tefrikin kamu hakkı adına yapılacağı zikredilmiştir. Talâkın tescil edilmemesi halinde para cezası öngörülmüştür. Rücûu kadiya bildirme zorunluluğu getirilmiştir. Hapis cezası alanın karısının hâkim tarafından tatlıki hükmü konulmuştur.

1947 Tarihli kanunu Osmanlı Aile Hukuku Kararnamesi ile karşılaştığımızda da şu hususları söyleyebiliriz:

HAK'da Yahudi ve Hristiyanlara yönelik maddeler de bulunurken 1927 kanununda olduğu gibi 1947 kanununda da gayrimüslimlerle ilgili maddeler yer almamaktadır. Bu yüzden HAK 157 madde iken 1947 Ürdün kanunu 107 maddeden meydana gelmektedir.

1947 Kanunu büyük oranda 1927 kanunu ile aynı olduğundan tabii olarak HAK ile büyük benzerlik arz etmektedir. Maddeler, gayrimüslimlerle ilgili maddeler çıkarıldığına aynı sırayı izlemektedir.

1947 Kanununun 75 maddesi HAK ile tamamen aynıdır. Kanunda HAK'da hiç yer almayan bazı maddeler bulunmaktadır ki, bunlar şunlardır: Yaş konusunda da denklik aranacağı (md. 4); karısını boşayan kimsenin iddet müddeti içerisinde onun mahrem akrabası ile evlenemeyeceği (md. 9); talâkın tescil ettirilmesi (md. 69); ric'î talâkta ric'ati hâkime haber verme zorunluluğu (md. 72); 5 yıl hapis cezası alanın eşinin kadı tarafından tatlık edilebileceği (md. 87); kanunda yer almayan hususlarda (Hanefî) mezhebin(in) muteber kitaplarına başvurulacağı (md. 105).

Gayrimüslimlerle ilgili maddeler dışında HAK'da yer alıp da 1947 tarihli Ürdün kanununda yer almayan maddeler ise şunlardır: Mürâhik ve mürâhikanın evlendirilmesi (HAK md. 5, 6, 7, 8); mecnunun evlendirilmesi (HAK md. 9); nikâh akdinin ilânı (HAK md. 33); mut'a nikâhının ve muvakkat nikâhın fasid oluşu (HAK md. 55); sarhoş ve mükrehin talâkı (HAK md. 104, 105); biriken nafakanın sakit olmaması (HAK md. 154).

¹¹ Kanun metni için bk. Ürdün Resmî Gazetesi, 1947 senesi 910 no.lu sayı.

Geriye kalan maddelerde HAK ile Ürdün kanunu arasında kısmî değişiklikler bulunmaktadır. Bunlar bazen ifade farklılığı, ihtisar ve tevsî' şeklinde olabildiği gibi bazen "nikâh altında cem edilmeleri memnû olan iki kadından biri nikâhında iken diğerini nikâhlananın", HAK'da "fasid", Ürdün kanununda "batıl" olarak kabul edilmesi gibi hüküm farklılığı şeklinde de olabilmektedir. Yine farklı bir hüküm olarak Ürdün kanunu evlilik ehliyetinde 15 yaş kabul ederken HAK, erkekte 18 kızda 17 yaş kabul etmiştir.

Görüldüğü üzere 1947 kanunu da çok büyük oranda HAK'ya dayanmaktadır.¹² Zaten kanunda HAK'ya yönelik bir ilga maddesi zikredilmemektedir. Bu tür bir madde aşağıda inceleyeceğimiz 1951 tarihli kanunda yer almaktadır. Bu açıdan bazı müellifler tarafından ifade edilen HAK'nın Ürdün'de 1947 yılına kadar yürürlükte kaldığı bilgisi doğru değildir. Zira bu kanun öncesinde de 1927 yılında başka bir kanun çıkarılmıştır ve o kanunda olduğu gibi 1947 tarihli kanun da çok büyük oranda HAK'nın tercümesinden ibarettir. Buna göre ya HAK'nın 1927 yılına kadar yürürlükte kaldığı söylenmeli ya da 1947'ye kadar yürürlükte kaldığı şeklinde bir yorumda bulunmadan HAK'nın 1951 tarihli ve daha sonraki kanunlara ne şekilde etki ettiği incelendikten sonra bir değerlendirme yapılmalıdır.

C. 1951 TARİHLİ 92 SAYILI HUKÛK-I ÂİLE KANUNU¹³

Ürdün toplumsal hayatında meydana gelen gelişmelerin aile hukuku kanununda değişiklikler yapılmasını zorunlu kılması neticesinde, 1951 yılında 92 sayılı kanun çıkarılmıştır.¹⁴

1951 Tarihli kanunun bir önceki kanundan farklı yönleri şunlardır:

1947 Tarihli kanunda evlilik ehliyeti için gerekli yaş, kız ve erkekte 15 iken, 1951 tarihli kanunda kız için 17 erkek için 18 yaş öngörülmüştür.

1947 Tarihli kanunda eşler arasında 30'dan fazla yaş farkı olduğunda hâkimin küçüğün rızasından emin olması gerektiği hükmü varken yeni kanunda bu fark 20 yaşa indirilmiştir.

Önceki kanunda özürsüz birden fazla evlilik yapmak isteyen mahkemeye harç ödemesi hükmü getirilmişken 1951 tarihli kanunda kaldırılmıştır.

1951 Kanunu, yazılı senet bulunmadığında mehir iddialarının dikkate alınmıyacağı hükmünü getirmiştir.

1947 Tarihli kanunda nafakanın eşlerin durumuna göre belirleneceği hükmü varken yeni kanunda kocanın durumuna göre belirleneceği hükmü getirilmiştir. Ayrıca doktor ücreti gibi önceki kanunda yer almayan bazı hususlara da yer verilmiştir.

1951 Tarihli kanun, sarhoş ve mükrehin boşaması, gayri müncez talâk, kocanın sahip olduğu talâklar, talâk vaki olmayan ibareler, sayı belirtilerek yapılan talâklar gibi, bir kısmı HAK'da yer aldığı halde önceki kanunda yer almayan talâkla ilgili hususlara yer vermiştir.

Önceki kanunda kocası 5 yıldan fazla hapis cezası alan kadının boşanmak için kadiya başvurabileceği hükmü varken, 1951'de 3 yıl ceza alanın karısının 1 yıl geçtikten sonra mahkemeye başvurabileceği hükmü getirilmiştir.

¹² Benzer kanaat için bk. An-Na'im, *Islamic Family Law*, s. 119.

¹³ Kanun metni için bk. Ürdün Resmî Gazetesi, 16. 08. 1951 tarihli 1081 no.lu sayı.

¹⁴ Muhaylân, *el-Kazâ eş-Şer'î*, s. 25.

1947 Tarihli kanunda iddet nafakasında kadının talebi şart koşulmuşken 1951 kanununda bu nafakanın kocanın zimmetinde borç olduğu kabul edilmiştir. 1947 Kanunu akraba nafakasına değinmemişken, 1951 kanunu ayrıntılı olarak düzenlemiştir.

1951 Kanunu hidâne yaşını, şartlarını ve hakkın kime ait olduğunu düzenlemiştir. Kanunda geçen sene ifadelerinin hicrî seneyi ifade ettiği belirtilmiştir. Önceki kanunda bu hususa yer verilmemektedir.

1951 Tarihli kanununu HAK ile karşılaştırdığımızda da şunları söylememiz mümkündür:

131 Maddelik 1951 kanununun 68 maddesini aynen HAK'dan almış bulunmaktadır. 107 maddelik 1947 kanununda 75 maddenin aynen alındığı düşünülürse harfi harfine hiç değişiklik yapılmaksızın madde alım oranının bu kanunda biraz daha aşağı düştüğü ifade edilebilir. Ancak diğer maddelerdeki değişiklikler aşağıda ortaya koyacağımız üzere küçük olduğundan 1951 kanununun da yine HAK etkisinde çıkarılmış bir kanun olduğunu söylememiz rahatlıkla mümkün olmaktadır.

1951 Kanununda yer alan ve HAK'da bulunmayan maddeler şunlardır:

Velisinin imtinaî halinde hâkimin 17 yaşını tamamlamış bakire veya dulu evlen-direbileceği (md. 5), boşadığı karısının iddeti içerisinde onun mahrem akrabası ile evlenilemeyeceği (md. 11), kocanın nikâh akdi için hâkime müracaat etmesinin zorunlu olduğu (md. 22), hamilelik varsa yaş farkı sebebiyle fesih iddiasının dinlenmeyeceği (md. 30), zevcenin mehrin teciline rıza göstermesi halinde itaatten imtina edemeyeceği (md. 43), duhûlden önce zevcin mehirden aczinin ortaya çıkması sebebiyle tefrîk (md. 50), senede dayanmayan mehir iddialarının dinlenmeyeceği (md. 51), ebe, doktor ve çocukların eğitim masraflarının nafakaya dahil olduğu (md. 64), bir şeyi yaptırmaya zorlama amacı taşıyan gayri müncez talâkın vaki olmayacağı (md. 70), sayıya izafe edilen talâkın bir defa vuku bulacağı (md. 72), tescil edilmemiş talâk iddialarının dinlenmeyeceği (md. 77), üç sene hapis cezası alanın zevcesinin hâkim tarafından tatlîk edilebileceği (md. 93), eşine infaktan imtina edenin durumu (md. 98), adem-i infak sebebiyle tatlîkte talâkın ric'î olduğu (md. 100), iddetin ayrılık öncesi ortak meskende bekleneyeceği (md. 153), akraba nafakaları (md. 115-122), hidâne yaş (md. 123), nesebin sübutu (md. 124), mefkûdun durumu (md. 125-126), kanunda hicrî senenin kastedildiği (md. 127), kanunun öncesi talâklara şamil olmadığı (md. 128), kanunda yer almayan hususlarda Hanefî mezhebinin râcihine müracaat edileceği (md. 129).

HAK'da yer alıp da 1951 tarihli kanunda bulunmayan maddeler de şunlardır:

12 yaşını tamamlamayan erkek ve 9 yaşını tamamlamayan kızı kimsenin evlen-diremeyeceği (HAK md. 7), kocanın talâkı hâkime beyana mecbur olduğu (HAK md. 110), duhûlden önceki talâkın bâin olduğu (HAK md. 116), takdirden önce geçen müddetin nafakasının sakit olacağı (HAK md. 153), birikmiş nafakanın vefat ile sakit olmayacağı (HAK md. 154).

Her iki kanunda yer alan farklı hükümler de şunlardır: Fasid nikâhtaki duhûl Ürdün kanunu md. 16'ya göre hürmet-i müsâhare gerektirirken, HAK md. 19'a göre gerektirmemektedir. ÜK md. 95'e göre kocasının öldüğüne hükmedilen kadının ikinci evliliği kocanın gelmesi ile fesh olmaz iken, HAK md. 129'a göre fesh olmaktadır.

Diğer maddelerde iki kanun arasında çok az farklılık bulunmaktadır. Bunlar genellikle tevsi' veya ihtisar veya örneklendirme şeklinde olmaktadır. 1951 Kanununda dikkat çekici bir yön olarak evlilik yaşı konusunda önceki Ürdün kanunlarından farklı olarak HAK'daki 18/17 yaş hükmü benimsenmiştir. Önceki kanunlardaki hükümleri

bırakıp HAK'nın hükümlerini benimsemiş, başka hükümlerde de söz konusudur ki, buna fasid ve batıl evliliklerle ilgili maddeler örnek verilebilir. 1951 Kanununda diğer maddelerdeki ifadelerin de 1947 kanunundan farklı olarak HAK'ya daha yakın olduğu görülmektedir. Bu sebeple 1951 kanununu HAK'nın 5 maddesi çıkarılıp 22 yeni madde eklenmiş hali olarak nitelendirmemiz mümkündür. Buna göre muhtemelen HAK ile ilgili ilga maddesi bulunmasından hareketle yapılan, HAK'nın Ürdün'de 1951'e kadar yürürlükte kaldığı şeklindeki değerlendirme de isabetli bulunmamaktadır. Zaten her ne kadar ilga maddesi bulunsa da bu madde, HAK hükümlerinin toptan ilgası anlamına gelmemekte, sadece yeni çıkan kanuna aykırı maddelerinin iptal olduğunu ifade etmektedir. Nitekim, Ürdün'de tadilat ve ilgalar istisna olmak üzere Osmanlı kanunlarının yürürlük durumunun devam ettiği, Doğu Ürdün Kânûn-ı Esâsî'si'nin 58. maddesinde açık bir hüküm olarak yer aldığı gibi, bağımsızlık sonrası kabul edilen 1946 anayasasının 71. maddesinde de teyit edilmiştir.¹⁵ 1952 Anayasasının 128. maddesinde ise anayasanın yürürlüğe girdiği tarihte geçerli olan kanunların yürürlüklerinin devam edeceği hükmü yer almaktadır ki, bu da 1946 anayasasında yer alan Osmanlı kanunlarının yürürlüklerinin sürdüğünü ifade eden hükmün devam ettiğini göstermektedir.¹⁶ Binaenaleyh bu konudaki nihai değerlendirme için 1976 kanununun da incelenmesine ihtiyaç vardır.

D. 1976 TARİHLİ 61 SAYILI AHVÂL-İ ŞAHSİYE KANUNU¹⁷

Bazı maddelerinde yapılan değişikliklerle beraber şu an yürürlükte olan kanundur. Önceki kanunlardan farklı olarak sadece 4 mezhep ile yetinilmeyip, Davud ez-Zâhirî ve İbn Hazm'ın görüşlerine de yer verilmiştir. Önceki kanunlardan bir çok yönden ayrılmaktadır.¹⁸

Önceki kanunlarda yer almayıp sadece bu kanunda yer alan hususlar şunlardır:¹⁹

Kanun, evliliği, erkek ve kadın arasında aile kurmayı ve nesil meydana getirmeyi helâl kılan akit olarak tanımlamış, evlilik ehliyeti için erkeğin 16 kızın 15 yaşını tamamlamış olması şartını getirmiştir. 18 Yaşını geçmiş olan dulun evliliğinde veli rızasını zikretmemiştir. Evliliğin resmen tescilini ve aksine hareket halinde cezayı öngörmüştür. Yurt dışında yaşayan Ürdünlüler için evlilik ve talâk işlemlerini konsolosluklarda yapabilecekleri hükmünü getirmiştir. Kanunda evlilik vesikasında yer alan şartların taraflar açısından bağlayıcı olduğu kabul edilmiş, uyulmaması ve karşı tarafın talebi halinde akdin fesholacağı belirtilmiştir.

Zevce nafakasının yiyecek, kıyafet, mesken, doktor ve emsallerine hizmetçi tayin edilenleri için hizmetçiye şamil olduğu kabul edilmiştir.

¹⁵ 1946 Anayasası md. 71: "Yürürlükte olan kanunlar şunlardır: -Ürdün Hâşimî Krallığı'ndaki ahvâlin tatbikine imkân verdiği ve mezkûr kralıktaki teşri ile ilga veya tadil edilmedikleri ölçüde- basın yoluyla yürürlükte oldukları ilân edilmiş olan ve 1 Teşrin-i Sâni 1914 veya öncesinde yayımlanmış olan Osmanlı kanunları ve bu anayasanın yürürlüğünden önceki Osmanlı kanunları."

¹⁶ 1952 Anayasası 128. md: "Bu anayasanın yürürlük tarihinde Ürdün'de geçerli olan bütün kanun, nizamname ve diğer teşri-i a' mâl yeni bir teşri ile ilga veya tadil edilene değin yürürlükte kalır."

¹⁷ Kanun metni için bk. Teysîr Ahmed ez-Za'bi, Mecmûatü't-teşriât eş-şer'iyye, Amman 2000, s. 104-136.

¹⁸ Muhaylân, el-Kazâ eş-Şer'î, s. 28.

¹⁹ Muhaylân, el-Kazâ eş-Şer'î, s. 28-31.

Kocanın, eşi üzerinde üç ayrı mecliste üç talâk hakkına sahip olduğu, kocanın tatlık için tevkilde bulunabileceği, yazılı olmak şartıyla zevceye talâk hakkı verilebileceği belirtilmiştir.

Şikâk ve nizâ davalarında hakemlerin tahkikatlarını eşlerin de imzaladıkları yazılı bir belgeye dökmelerinin zorunlu olduğu, evlilik devamınca çocukların bakım ve terbiyesinin anneye ait olduğu, ayrılık halinde bu hakkın bulûğa kadar devam edeceği, kocasının ölümüne hükmedilmesi neticesinde evlenen kadının yeni evliliğinin duhûlden sonra feshedilmeyeceği hükümlerine yer verilmiştir.

1976 Sayılı kanun öncesinde dede veya ninesi sağ iken anne veya babası ölmüş olan torunların kendilerini hacb eden bulunduğu dede veya ninelerinin terikelerinden pay alamayacağı şeklindeki Hanefî mezhebi hükmü uygulanırken, 1976 yılından itibaren torunların belirli şartlar dahilinde vacip vasiyet yoluyla nine ya da dedelerinin miraslarından pay alması öngörülmüştür.

Bu kanunu HAK ile karşılaştırdığımızda da şu hususları söylememiz mümkündür:

HAK gayrimüslimlerle ilgili maddeler de dahil olarak 157 madde iken 1976 kanunu 187 maddeden oluşmaktadır. Bu 187 maddenin 49 tanesi HAK'dan aynen alınmıştır.

1976 Kanununun HAK'da bulunmayan maddeleri şunlardır:

Evliliğin tarifi (md. 2), yakın velinin rızasının uzak velinin hakkını düşürdüğü (md. 11), yakının gıyabı hâlinde hakkın uzak veliye geçmesi (md. 12), 18 yaşından büyük dul için veli rızasına ihtiyaç olmadığı (md. 13), gerçekleşmemiş şarta ve geleceğe izafe edilen zevâcın in'ikâd etmeyeceği (Md. 18), kişinin iddeti içerisinde mu'teddesinin mahrem akrabası ile evlenemeyeceği (md. 29), mehrin teciline razı olan zevcenin itaatten imtina edemeyeceği (md. 47), duhûlden önce akdin fesholması hâlinde mehrin geri alınacağı (md. 50), duhûlden önce mehrin yarısını gerektiren ayrılığın zevcden kaynaklanan ayrılık olduğu (md. 51), kadından kaynaklanan veya kadındaki ayıp sebebiyle olan ayrılıklarda mehrin düşeceği (md. 52, 53), evlilik vesikasına aykırı mehir iddialarının dinlenmeyeceği (md. 59), tarafların mehirden artırma ve eksiltme yapabilecekleri (md. 63), mehirden velinin kabzının geçerli olduğu (md. 65), nafakanın nelere şamil olduğu (md. 66), nafakanın akitten itibaren geçerli olduğu (md. 67), izinsiz çalışan eşin nafaka alamayacağı (md. 68), karar üzerinden 6 ay geçmeden yeni bir nafaka davasının dinlenmeyeceği (md. 71), doktor, ebe vb. masrafların nafakaya dahil olduğu (md. 78), mu'teddenin nafakasının kocaya ait olup zevciyet nafakası gibi olduğu (md. 79, 80), zevcenin defin masraflarının kocaya ait olduğu (md. 82), talâkın yazı ve işaret ile de gerçekleşeceği (md. 86), talâkta tevkil ve zevceye talâk yetkisi verilebileceği (md. 87), bir şeyi yaptırmak amacına matuf gayri müncez talâkın vâki olmayacağı (md. 89), sayıya izafe edilen ve bir mecliste birden fazla talâkın bir talâk olduğu (md. 90), talâkın hâkim huzurunda yapılması halinde bilâhare aksine iddianın dinlenmeyeceği (md. 91), talâka yemin ile talâkın vuku bulmayacağı (md. 92), muhâlaa ile ilgili maddeler (md. 102-112), kadındaki kusur sebebiyle kocanın fesih hakkı (md. 117), kadında sonradan meydana gelen kusurlarda davanın dinlenmeyeceği (md. 118), kusurun doktor veya ebe raporuyla bilineceği (md. 119), duhûlden önce mehirden acz sebebiyle fesih (md. 126), nafakadan imtina sebebiyle hâkimin tatlıki (md. 127-129), mahpusun eşinin kadından tatlık talebi (md. 130), sebepsiz talâkta tazminat (md. 135), iddetin koca evinde bekleneceği (md. 146), nesebin sübutu (md. 147-149), annenin çocuğunu emzirmesi (md. 150-153), hidâne hakkı ile ilgili maddeler (md. 154-166),

akraba nafakası ile ilgili maddeler (md. 167-176), miras ile ilgili maddeler (md. 180-182), kanunda yer almayan hususlarda Hanefî mezhebinin râcihine başvurulacağı (md. 183), kanununun önceki talâklara şamil olmadığı (md. 184), kanunda kastedilenin hicrî sene olduğu (md. 186).

Görüldüğü üzere 1976 tarihli bu kanunda HAK'da yer almayan pek çok yeni madde bulunmaktadır.

HAK'da yer aldığı halde 1976 kanununda yer almayan maddeler de şunlardır:

Mürâhik ve mürâhikanın evlendirilmesi (HAK md. 5, 6), erkekler için 12 ve kızlar için 9 yaşını tamamlamayanı kimsenin evlendiremeyeceği (HAK md. 8), nikâh akdinin ilânı (HAK md. 33), adem-i kefâet hâlinde velinin birinin rızasının diğerlerinin itiraz hakkını düşürdüğü (HAK md. 49), takdirden evvel geçen dönemin nafakasının sakıt olacağı (HAK md. 95), nafakadan biriken miktarın vefat ile sakıt olmayacağı (HAK md. 100), rücûnun talîk olamayacağı (HAK md. 114), tefrîke hükümden sonra birinci eşin zuhuru halinde ikinci nikâhın fesholmayacağı (HAK md. 128), takdirden evvel geçen dönemin iddet nafakasının sakıt olacağı (HAK md. 153), iddet nafakasından biriken miktarın vefat ile sakıt olmayacağı (HAK md. 154).

1976 Kanununda HAK'dan farklı olarak yer alan hükümler şu şekildedir:

1976 Kanununda evlenme yaşı 15-16 olarak yer alırken HAK'da 17-18 olarak yer almaktadır. HAK md. 54'te nikâhı haram olanlarla yapılan evliliğin fasid, 1976 kanunu 33. maddede batıl olduğu hükmü vardır. HAK md. 139'da üç hayız denilirken 1976 kanunu md. 135'te önceki Ürdün kanunlarında olduğu gibi üç kur' denilmiştir. Ürdün kanunu 179. maddede "*vefatına hükmedilenin karısının ikinci evliliği birincinin dönmesi halinde duhûlden sonra fesholmaz*" hükmü varken, HAK 129. maddede fesholur hükmü yer almaktadır.

Bunların dışındaki maddelerde genelde özetleme veya daha fazla tefarruat ya da örnek zikredilmesi ya da bazı unsurlar ilâvesi gibi çok da önemli sayılamayacak farklar bulunmaktadır. Örneğin HAK 104-105. maddelerde sarhoş ve mükrehin talâkının geçerli olmadığı zikredilirken, 1976 kanunu md. 88'de buna "uyuyan, baygın ve medhûş (kendini bilmez derecede sinirlenmiş kişi)" da ilâve edilmiştir. Çağdaş gelişmelerin tabîi yansıması olarak da bazı farklar bulunmaktadır. Örneğin HAK md. 9'da "mecnunun zaruret halinde evlendirilebileceği" zikredilirken, 1976 kanunu md. 8'de "*doktor raporu ile evlendirilmesinde maslahatı bulunduğu takdirde...*" hükmü yer almaktadır.

Genel bir değerlendirme yapacak olursak şunları söyleyebiliriz: 1976 Kanunu bazı kısımlarında HAK'nın sırasını tam olarak takip etmemektedir. Bununla birlikte büyük bir kısmında yine HAK'nın madde sırası izlenmiştir. Yeni bir kanun olması itibarıyla mevcut şartlara uygunluk bakımından maddeleri daha fazla tefarruat içermektedir. Bu da kanunun HAK'nın maddeleri alınarak mevcut şartlara göre geliştirilmiş ve yeni maddeler ilâve edilerek yeni bir kanun oluşturulmuş kanaatine götürmektedir. 1976 Kanunu "Hukûk-ı Âile Kanunu" değil "Ahvâl-i Şahsiye Kanunu" adını taşıdığından HAK'dan daha fazla konuya temas etmesi de tabîi karşılanmalıdır.²⁰

²⁰ Sertâvî, Ürdün AŞK'nın çoğu maddesinin Suriye AŞK'dan alındığını söylemektedir. Bk. Muhammed Ali es-Sertâvî, Şerhu Kanûn el-ahvâl eş-şahsiyye, Amman 1997, s. 286. Osmanlı ve Mısır kanunlarına dayandığı görüşü için de bk. Aydın, Aile Hukuku, s. 231.

Bu değerlendirmeler ışığında Ürdün'de HAK'nın etkisinin nispeten daha azaldığı ve Ürdün'deki sosyal gelişmeleri daha fazla yansıtan kanun olarak 1976 tarihli kanun gösterilebilir.

E. 1976 TARİHLİ KANUNDA YAPILAN DEĞİŞİKLİKLER

2001 Yılındaki 82 sayılı Ahvâl-i Şahsiye Kanunu Tadil Kanunu²¹ ile 1976 tarihli kanunda aşağıdaki değişiklikler yapılmıştır:

1976 Kanununda 5. maddeye göre evlilik ehliyeti yaşı 16/15 iken 2001 yılında yapılan değişiklikle bu 18'e çıkarılmış, ancak 15 yaşını tamamlayanlar için hâkimin evlilik izni verebilmesi hükmü benimsenmiştir. Bu durumda bir anlamda evlilik yaşı konusunda HAK'nın hükmüne geri dönülmüş olmaktadır.

6. Maddeye yapılan ilâve ile hâkimin kocanın maddî durumunu ve evli olduğunu ikinci eşe haber vermesi hükmü getirilmiştir. Bu tür bir hüküm HAK'da bulunmamaktadır.

Md. 63'e yapılan ilâve ile tarafların mehirde yapabilecekleri ilâve ve azaltmayı hâkimin önünde vesikalaştırmaları şartıyla yapabilecekleri hükmü eklenmiştir. Vesikalaştırma şartı HAK'da yer almamaktadır.

68. Maddedeki izinsiz çalışan zevcenin nafaka alamayacağı hükmü, işin meşru olması ve kocanın muvafakati şartıyla nafaka alır şeklinde değişmiştir. HAK'da tabii olarak kadının çalışması ile ilgili maddeler bulunmamaktadır.

126. Maddeye eklenen 2. fıkra ile şu hüküm konulmuştur: Duhûlden önce kadın aldıklarını vererek tefrik isteyebilir. Duhûlden sonra da hulû' talep edebilir.

134. Maddedeki sebepsiz talâhta kadının tazminat talep edeceği hükmü yer almaktayken yapılan tadilatla bunun 3 yıllık nafaka miktarını geçemeyeceği hükmü getirilmiştir.²² Bu hükümler HAK'da yer almamaktadır.

GENEL DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

1. HAK'nın Ürdün'de 1947 veya 1951 yılına kadar yürürlükte kaldığı şeklindeki değerlendirmeler yüzde yüz isabetli değildir. Zira bu değerlendirmeler her şeyden önce 1927 yılındaki kanundan haberdar olunmaksızın yapılmaktadır. Öte yandan 1927 ve 1947 kanunlarında olduğu gibi 1951 kanununda da HAK'nın sistematığı ve pek çok maddesi aynen alınmış, çok az hükmü değiştirilmiş, sadece HAK'da olmayan bazı maddeler ilâve edilmiştir. HAK'ya göre köklü değişiklikler ancak 1976 kanununda olmuştur. Bu kanunda bile yine HAK'nın derin izlerini görmek mümkündür. Bu sebeple 1976 kanununa kadar HAK'nın yukarıda ayrıntılı olarak yer verdiğim hususlar çerçevesinde, çıkarılan kanunlar içerisinde olarak Ürdün'de yürürlükte kaldığı, günümüze değin küçük tadilatlarla uygulanmaya devam eden bu kanunda da yine önemli oranda HAK etkisi olduğu şeklindeki bir değerlendirme daha isabetlidir. Söylediğimiz bu hususlar aşağıda ek olarak yer vereceğimiz HAK ile Ürdün kanunlarının karşılaştırılmasına yer veren tablodan da net olarak müşahede edilebilecektir.

2. HAK'nın Ürdün aile hukuku kanunlarına olan tesirini sadece maddelerinin alınması ile sınırlı tutmamak gerekir. Zira HAK'nın getirdiği ve zamanına göre oldukça önemli bir gelişme olan, Hanefî mezhebi ağırlıklı ancak diğer mezhep hükümlerinden

²¹ Ürdün Resmî Gazetesi'nin 31. 12. 2001 tarihli ve 4024 sayılı nüshasında yayımlanmıştır.

²² Değişiklikler için bk. Râtib Zâhir, et-Teşrîât el-hâssa bi-mahâkim eş-şer'iyye (el-Muaddele), Amman, 2002.

de istifade etme şeklindeki anlayışın Ürdün kanunlarında da aynen devam ettirildiği, hatta 1976 tarihli kanunda dört sünî mezhebin yanı sıra Zâhirîler gibi diğer bazı mezheplerden de hükümler alındığı görülmektedir. Yine evlilik yaşına sınır koyma vb. pek çok HAK kaynaklı yeniliğin Ürdün kanunları tarafından da benimsendiğine şahit olmaktadır.

3. Diğer pek çok İslam ülkesinde olduğu gibi Ürdün'de de HAK'nın bu derece kabul görmesini başarılı bir taknîn çalışması olduğu şeklinde yorumlayabiliriz. Ne yazık ki bu başarılı çalışma çeşitli siyasî sebeplerle Osmanlı Devleti'nde çok az yürürlükte kalmış, kanun hâline gelme şansı bile bulamadan 2 yıl gibi kısa bir sürede yürürlükten kaldırılmıştır.

4. HAK'nın Birinci Dünya Savaşı sonunda Osmanlı hâkimiyetinden çıkan diğer bazı ülkelerde yürürlükte kalmaya devam ettiği ve bu ülke kanunlarına tesiri ana hatlarıyla bilinen bir husus olmakla birlikte konunun daha net olarak ortaya konması için yapılacak yeni araştırmalara ihtiyaç duyulmaktadır. Ayrıca konuyla ilgili olarak yapılacak yeni çalışmaların ilginç sonuçlar ortaya koyması da muhtemeldir. Nitekim değerli araştırmacı Hacı Mehmet Günay konunun Bulgaristan boyutunu, daha önce bilinmeyen pek çok hususu ihtiva eden orijinal bir makale ile ortaya koymuş bulunmaktadır.²³ Hâli hazırda Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Suriye Aile Hukuku ile ilgili bir doktora tezinin hazırlanmakta olduğunu da biliyoruz. Bu ve benzeri çalışmaların konuyu daha net bir şekilde ortaya koyması sonucunda HAK'nın diğer İslam ülkelerindeki etkileri konusunda daha ayrıntılı değerlendirmelerde bulunabilmemiz mümkün olacaktır.

HAK'nın Ürdün Kanunları ile Tablo Hâlinde Karşılaştırılması

HAK	1927 Tarihli Kanun	1947 Tarihli Kanun	1951 Tarihli Kanun	1976 Tarihli Kanun
Md. 1	Md. 1	Md. 1 ("Mücerred" kaydı yok)	Md. 2 ("Mücerred" kaydı yok)	Md. 3 (ilâve: "Fâtiha okuma ve mehir alma ile de olmaz")
Md. 2	Md. 2	Md. 2 (içerik aynı ifade biraz farklı)	Md. 3	Md. 4 (sadece: tarafların nişandan dönebilecekleri) Md. 65
Md. 3	GM ²⁴	GM	GM	GM
Md. 4	Md. 3 (Nikâh yaşı 16)	Md. 3 (Nikâh yaşı 15, ayrıca 18 yaşını tamamlamış bakirenin)	Md. 4	Md. 5 (nikâh için kız 15, erkek 16 yaşında olmalı)

²³ Bk. H. Mehmet Günay, "Bulgaristan Baş Müftülüğüne Hazırlanan 1924 Tarihli Münakaha ve Müfâratat Talimatnamesi ve Bulgar Şer'îye Mahkemelerinde Uygulanışı", Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2001, sy. 3, s. 163-196.

²⁴ GM: Gayrimüslimlerle ilgili madde anlamında kullanıyoruz. Bilindiği gibi HAK gayrimüslimlerle ilgili maddeler de içermektedir. Ancak bu maddeler ahvâl-i şahsiye alanında gayrimüslimlerin kazâi muhtariyete sahip oldukları Ürdün kanunlarında alınmamıştır.

		kadı tarafından evlendirilmesi ilâvesi var)		
Md. 5	–	–	Md. 4 (ilâve: "hâkimi 15 yaşında olduğuna ikna ederse...")	Md. 6 (15 yaşını doldurmuş kızı hâkimin evlendirilmesi)
Md. 6	–	–	Md. 4 (ilâve: "15 yaşına varmış..")	–
Md. 7	–	–	–	–
Md. 8	–	–	Md. 5 (Fark: "dengi ile ve velisi imtina ederse...")	–
Md. 9	Md. 4 (sadece "mecnun" ifadesi var, "mecnune" yok)	–	Md. 16	Md. 8 (ilâve: "doktor raporu ile...")
Md. 10	Md. 5	Md. 5	Md. 7 (ilâve: "Hanefî mezhebinde olduğu şekilde...")	Md. 9 (ilâve: "Hanefî mezhebinde olduğu şekilde...")
Md. 11	Md. 6 ("çocuk" ifadesi geçmiyor)	Md. 6 ("çocuk" ifadesi geçmiyor)	Md. 8 ("çocuk" ifadesi geçmiyor)	Md. 10 (ilâve: "mahtûbe Müslüman ise veli Müslüman olmalı")
Md. 12	GM	GM	GM	GM
Md. 13	Md. 7	Md. 7	Md. 9	Md. 27
Md. 14	Md. 8 ("mu'tedde" ifadesi geçmiyor)	Md. 8	Md. 10	Md. 28
Md. 15	Md. 9	Md. 10	Md. 12	Md. 30 (ilâve: "üç ayrı mecliste boşadığı...")
Md. 16	Md. 10 (küçük ifade farklılıkları var)	Md. 11 (daha az tafsilatlı)	Md. 13 (daha az tafsilatlı)	Md. 31 (daha az tafsilatlı)
Md. 17	Md. 11	Md. 12	Md. 14	Md. 24
Md. 18	Md. 12	Md. 13	Md. 15	Md. 26 (ilâve: "Hanefî mezhebi istisnaları hariç...")
Md. 19	Md. 13 (farklı olarak: Fasid nikâhtaki duhûlün de hurmet-i musâhare gerek-	Md. 14 (farklı olarak: Fasid nikâhtaki duhûlün de hurmet-i musâhare gerek-	Md. 16 farklı olarak: Fasid nikâhtaki duhûlün de hurmet-i musâhare gerekeceği	Md. 25

	tireceği	tireceği		
Md. 20	_GM	_GM	_GM	_GM
Md. 21	_GM	_GM	_GM	_GM
Md. 22	_GM	_GM	_GM	_GM
Md. 23-32	_GM	_GM	_GM	_GM
Md. 33				
Md. 34	Md. 14	Md. 15 (ilâve: vesikaya dayanmayan iddiaların dinlenmeyeceği)	Md. 17 (ilâve: resmî vesikaya dayanmayan nikâhlara para cezası)	Md. 16 (ilâve: şahitlerin icab ve kabulü duyup anlamaları)
Md. 35	Md. 15	Md. 16	Md. 18	Md. 14
Md. 36	Md. 16	Md. 17	Md. 19	Md. 15 (ilâve: "acizin işareti de olur")
Md. 37	Md. 17	Md. 18	Md. 20	Md. 17 (teferruat ve evlilik ve boşanmaların yurt dışında konsolosluklara tescili ilâvesi)
Md. 38	_	Md. 19 (ilâve: şartların yazılı olması gerektiği)	Md. 21 (ilâve: şartların yazılı olması gerektiği)	Md. 19 (şartlar daha teferruatlı ele alınmış)
Md. 39-44	_GM	_GM	_GM	_GM
Md. 45	Md. 18	Md. 20	Md. 23 (kefâet sadece malda aranır)	Md. 20 (kefâet sadece malda aranır)
Md. 46	Md. 19	Md. 21	Md. 23	Md. 20
Md. 47	Md. 20	Md. 22	Md. 24	Md. 22
Md. 48	Md. 21	Md. 23	Md. 25	Md. 21
Md. 49	Md. 22	Md. 24	Md. 26	Md. 12 (kısmen)
Md. 50	Md. 23	Md. 25	Md. 27	
Md. 51	_GM	_GM	_GM	_GM
Md. 52	Md. 24	Md. 26	Md. 28	Md. 34
Md. 53	Md. 25 (farklı olarak: ...kız kardeşini nikâhlamak caiz değildir)	Md. 27 (farklı hüküm: Nikâh batıldır)	Md. 28	Md. 34
Md. 54	Md. 26	Md. 28 (farklı hüküm: Nikâh batıldır)	Md. 29 (farklı hüküm: nikâh batıldır)	Md. 33 (farklı hüküm: nikâh batıldır)
Md. 55			Md. 28	Md. 34
Md. 56	Md. 27	Md. 29	Md. 28	Md. 34
Md. 57	Md. 28	Md. 30	Md. 28	Md. 34
Md. 58	Md. 30	Md. 31	Md. 29	

Md. 59	GM	GM	GM	Md. 23
Md. 60	Md. 30 ²⁵	GM	GM	GM
Md. 61	Md. 30	GM	GM	GM
Md. 62	Md. 30	GM	Md. 28	
Md. 63-68	GM	GM	GM	GM
Md. 69	Md. 31	Md. 33	Md. 31	Md. 35
Md. 70	Md. 32	Md. 34	Md. 32	Md. 36
Md. 71	Md. 33	Md. 35 (farklı hüküm: ülke içinde sefer)	Md. 33 (ilâve: zevc ile intikale mâni olan durumlar)	Md. 37 (ilâve: "aksini şart koşması hariç...")
Md. 72	Md. 34 (farklı olarak: kadın gayrı mümeyyiz çocuğunu da oturtamaz)	Md. 36 (farklı olarak: baliğ çocuğunu oturtamaz)	Md. 34 (farklı olarak: baliğ çocuğunu oturtamaz)	Md. 38 (farklı olarak: ihtiyaç sahibi ana-babasını oturtabilir)
Md. 73	Md. 35	Md. 37	Md. 35	Md. 39
Md. 74	Md. 36	Md. 38 (ilâve: birden fazla zevcenin aynı evde rızaları dışında oturtulamayacağı)	Md. 36 (ilâve: birden fazla zevcenin aynı evde rızaları dışında oturtulamayacağı)	Md. 40 (ilâve: birden fazla zevcenin aynı evde rızaları dışında oturtulamayacağı)
Md. 75	Md. 37	Md. 40	Md. 37	Md. 41
Md. 76	Md. 38	Md. 41	Md. 38	Md. 42
Md. 77	Md. 39	Md. 42	Md. 39 (ilâve: "amme hakkı adına...")	Md. 43 (ilâve: hamilelikten sonra yaş sebebiyle fesad iddialarının dinlenmeyeceği)
Md. 78-79	GM	GM	GM	GM
Md. 80	Md. 40	Md. 43	Md. 40	Md. 44
Md. 81	Md. 41	Md. 44	Md. 41 (ilâve: "yazılı olmak şartıyla...")	Md. 45 (ilâve: "yazılı olmak şartıyla...")
Md. 82	Md. 42 (ilâve olarak: koca ölünce mehir için konulan sürenin düşeceği)	Md. 45 (ilâve olarak: koca ölünce mehir için konulan sürenin düşeceği)	Md. 42	Md. 46
Md. 83	Md. 43	Md. 46	Md. 44-45	Md. 48-49

²⁵ HAK'nin esasında gayrimüslimlerle ilgili olan bu maddeleri Müslümanlarla ilgili fihki hükümlerle de benzerlik taşımasının da etkisizle ve muhtemelen sehven Ürdün kanunu tarafından da alınmıştır. Diğer kanunlarda ise yeniden HAK'nin tertibine geri dönüldüğünü görmekteyiz.

Md. 84	Md. 44	Md. 47	Md. 46-47	Md. 54-55
Md. 85	Md. 45	Md. 48	Md. 48	Md. 56
Md. 86	Md. 46 (ilâve: akittteki miktarı geçemez)	Md. 49	Md. 49	Md. 57
Md. 87	Md. 47	Md. 50 (Tefarruat var)	Md. 50 (Tefarruat var)	Md. 58 (Tefarruat var)
Md. 88	Md. 48	Md. 51	Md. 52	Md. 60
Md. 89	Md. 49	Md. 52	Md. 53	Md. 61
Md. 90	Md. 50	Md. 53	Md. 54	Md. 62
Md. 91	GM	GM	GM	GM
Md. 92	Md. 51	Md. 54	Md. 56	Md. 70
Md. 93	Md. 52	Md. 55	Md. 57	Md. 72
Md. 94	Md. 53	Md. 56	Md. 58	Md. 73
Md. 95	Md. 54		Md. 56	
Md. 96	Md. 55	Md. 57	Md. 59	Md. 74
Md. 97	Md. 56 ("borçlanmasına izin verir" ifadesi yok)	Md. 58 ("borçlanmasına izin verir" ifadesi yok)	Md. 60 ("borçlanmasına izin verir" ifadesi yok)	Md. 76 ("borçlanmasına izin verir" ifadesi yok)
Md. 98	Md. 57	Md. 59	Md. 61	Md. 75 (daha sade)
Md. 99	Md. 58	Md. 60	Md. 62	Md. 77
Md. 100	Md. 59	Md. 61	Md. 63	
Md. 101	Md. 60 (ilâve: "nakil isteğinden sonra men ederse...")	Md. 62 (ilâve: "nakil isteğinden sonra men ederse...")	Md. 64 (ilâve: kocanın eziyeti meskeni terk için meşru sebep)	Md. 69 (ilâve: kocanın eziyeti meskeni terk için meşru sebep)
Md. 102	Md. 61	Md. 63	Md. 66	Md. 83
Md. 103	Md. 62 (ilâve: "iddet müddeti içerisinde olsa da...")	Md. 64	Md. 67	Md. 84 ("Nikâhı fesh edilen zevce-i mu'tedde mahall-i talâk olmaz" kaydı yok)
Md. 104			Md. 68	Md. 88
Md. 105			Md. 68 (ilâve: "medhûşun talâkı da geçersizdir")	Md. 88 (ilâve: "medhûş, baygın, uyuyan ve matûhun talâkı da geçersizdir")
Md. 106	Md. 63	Md. 65	Md. 75	Md. 96
Md. 107	Md. 64	Md. 66	Md. 76	Md. 96
Md. 108	Md. 65	Md. 67	Md. 69	Md. 85 (ilâve: "uç ayrı mecliste...")
Md. 109	Md. 66	Md. 68	Md. 71 (nispeten farklı)	Md. 95

Md. 110	Md. 67	Md. 69 (talâkın tescili)	_	Md. 101 (talâkın tescili)
Md. 111	Md. 68	Md. 70	Md. 74 (ric'î olmayan talâkların hangileri olduğu)	_
Md. 112	Md. 69 (farklı olarak: rucû hakkı ancak ıskat ile sakıt olur)	Md. 71	Md. 78	_
Md. 113	Md. 70	Md. 73 (ilâve: rucû'u kadiya bildirmesi gerekir)	Md. 79	Md. 97
Md. 114	Md. 71	Md. 73	Md. 80	_
Md. 115	Md. 72	Md. 74	Md. 73	Md. 93
Md. 116	Md. 73 ("ve keza beynûnet ifade eden lâfızlarla..." kısmı yok)	Md. 75 ("ve keza beynûnet ifade eden lâfızlarla..." kısmı yok)	Md. 74 (kısmen)	Md. 94 (bir kısmı farklı)
Md. 117	Md. 74	Md. 76	Md. 81	Md. 98-99
Md. 118	Md. 75	Md. 77	Md. 82	Md. 100
Md. 119	Md. 76	Md. 78	Md. 83 (hastalık isimleri sayılıyor)	Md. 113 (hastalık isimleri sayılıyor)
Md. 120	Md. 77	Md. 79	Md. 84	Md. 114
Md. 121	Md. 78	Md. 80	Md. 85	Md. 115
Md. 122	Md. 79 (hastalık isimleri geçmiyor)	Md. 81 (hastalık isimleri geçmiyor)	Md. 86	Md. 116 (ilâve: "hâkim uzmanından yardım ister")
Md. 123	Md. 80	Md. 82	Md. 87	Md. 120
Md. 124	Md. 81	Md. 83	Md. 88	Md. 121
Md. 125	Md. 82	Md. 84	Md. 88	
Md. 126	Md. 83 (ilâve: "...ve haberi de kesilse")	Md. 85 (daha tefaruatlı)	Md. 91	Md. 123-125
Md. 127	Md. 84 (savaşta kaybolma yerine dâruharpte kaybolma)	Md. 86 (savaşta kaybolma yerine dâruharpte kaybolma)	Md. 92	Md. 123-125 (daha tefaruatlı) Md. 131 Md. 178 (kısmen)
Md. 128	Md. 85	Md. 88	Md. 94	
Md. 129	Md. 86	Md. 89	Md. 95 (farklı hüküm: fesholmaz)	Md. 179 (farklı hüküm: duhûlden sonra fesholmaz)
Md. 130	Md. 87	Md. 90	Md. 96 (daha tafsi-	Md. 132 (daha

		(tefarruatta farklılık var)	latlı)	tafsilatlı)
Md. 131	Md. 88	Md. 91	Md. 97	Md. 133
Md. 132-138	_ GM	_ GM	_ GM	_ GM
Md. 139	Md. 89 (üç hayız yerine üç kur')	Md. 92 (üç hayız yerine üç kur')	Md. 101 (üç hayız yerine üç kur')	Md. 135 (üç hayız yerine üç kur')
Md. 140	Md. 90	Md. 93	Md. 102	Md. 136
Md. 141	Md. 91	Md. 94	Md. 103	Md. 137
Md. 142	Md. 92	Md. 95	Md. 104	Md. 138
Md. 143	Md. 93	Md. 96	Md. 105	Md. 139
Md. 144	Md. 94	Md. 97	Md. 106	Md. 140
Md. 145	Md. 95	Md. 98	Md. 107	Md. 141
Md. 146	Md. 96	Md. 99	Md. 108	Md. 142
Md. 147	Md. 97	Md. 100	Md. 109	Md. 143
Md. 148-149	_ GM	_ GM	_ GM	_ GM
Md. 150	Md. 98	Md. 101	Md. 110	Md. 145 (zevcin zimmetinde borç olması)
Md. 151	Md. 99	Md. 102	Md. 111	Md. 81
Md. 152	Md. 100	Md. 103	Md. 112	Md. 144
Md. 153	Md. 101	Md. 104 (iddet nafakasında nafaka talebinin kalan iddet süresine göre değerlendirilişi)	-	-
Md. 154				
Md. 155	_ GM	_ GM	_ GM	
Md. 156	_ GM	_ GM	_ GM	
Md. 157				
-	Md. 102 (kanunda olmayan hususlarda Hanefî mezhebine müracaat)	Md. 105	Md. 129	Md. 183
-	Md. 103 (yayımlar tarihinde yürürlüğe gireceği ve kâdî'l-kudâtın yürüteceği)	Md. 106 (Yayımlardan bir ay sonra yürürlüğe gireceği) Md. 107 (Kâdî'l-kudât ve başbakanın yürüteceği)	Md. 131 (Kâdî'l-kudât ve başbakanın yürüteceği)	Md. 187 (başbakan ve bakanlar kurulu tarafından yönetileceği)
-	-	Md. 4 (Eşler arasında yaş açısından denklik)	Md. 6	Md. 7

		aranması)		
-	-	Md. 9 (erkeğin iddet müddeti içersinde mu'teddesinin mahremi ile evlenemeyeceği)	Md. 11	Md. 29
-	-	Md. 39 (mazeretsiz olarak ikinci evlilik yapacak kimsenin harç ödeyeceği)	-	-
-	-	Md. 87 (mahpusun eşinin talâkı)	Md. 93	Md. 130
-	-	-	Md. 1 (kanunun ismi ve yürürlük tarihi)	Md. 1 (kanunun ismi)
-	-	-	Md. 22 (erkeğin nikâh için kadıya başvurması gerektiği)	-
-	-	-	Md. 39 (hamilelik sonrasında yaş farkı sebebiyle fesat iddialarının dinlenmeyeceği)	-
-	-	-	Md. 43 (tecile anlaşmışlarsa zevcenin itaatten imtina edemeyeceği)	Md. 47
-	-	-	Md. 51 (evlilik vesikasına aykırı mehir iddialarının dinlenmeyeceği)	Md. 59
-	-	-	Md. 55 (Duhûlden önce zevcin mehirden acziyetinin ortaya çıkması)	Md. 126
-	-	-	Md. 65 (doktor ve çocukların eğitim masraflarının nafakaya dahil olduğu)	Md. 78 Md. 66 (nafakaya nelerin dahil olduğu) Md. 67 (nafakanın akit anından itibaren geçerli olduğu) Md. 68 (izinsiz çalışan kadının nafaka alamaya-

				cağı)
-	-	-	Md. 70 (bir şeyi yaptırmayı hedefleyen gayri müncez talâkın vuku bulmayacağı)	Md. 89
-	-	-	Md. 72 (sayıya izafe edilen talâkın bir olarak vuku bulacağı)	Md. 90
-	-	-	Md. 77 (tescil edilmiş talâk iddialarının dinlenmeyeceği)	-
-	-	-	Md. 89-90 (kocanın ikamet mahalli maruf şekilde gaipliği)	-
-	-	-	Md. 98 (zevcin infaktan imtinası)	Md. 127
-	-	-	Md. 99 (zevcin yakın yerde gaib olması)	Md. 128
-	-	-	Md. 100 (adem-i infak sebebiyle tatlikin ric'î olduğu)	Md. 129
-	-	-	Md. 113 (nafakanın zevc için deyn olması)	-
-	-	-	Md. 114 (iddetin evlilik evinde olacağı)	Md. 146 (iddetin bekleneceği ev)
-	-	-	Md. 115-122 (akraba nafakaları)	Md. 167-176
-	-	-	Md. 123 (hidâne yaşı)	-
-	-	-	Md. 124 (nesebin sübutu)	-
-	-	-	Md. 125-126 (mefkûdun durumu)	-
-	-	-	Md. 127 (seneden kastın hicri sene olduğu)	Md. 185
-	-	-	Md. 128 (kanunun önceki talâklara şamil olmadığı)	Md. 184
-	-	-	Md. 130 (ilga edilen kanunlar)	Md. 186
-	-	-	-	Md. 2 (evlilik)
-	-	-	-	Md. 11 (yakın

				velinin rızasının uzak veliyi düşüreceği)
-	-	-	-	Md. 13 (18'inden büyük dul için izne gerek olmadığı)
-	-	-	-	Md. 18 (geleceğe ve şarta izafe edilen nikâhın in'ikâd etmeyeceği)
-	-	-	-	Md. 50 (duhûlden önce fesih hâlinde mehrin istirdâtı)
-	-	-	-	Md. 51 (zevcden kaynaklanan aylık hâlinde mehrin yarısının istirdat edileceği)
-	-	-	-	Md. 52 (ayrılık zevceden kaynaklanıyorsa mehrin tamamının düşeceği)
-	-	-	-	Md. 53 (kadındaki kusur sebebiyle fesh halinde mehrin düşeceği)
-	-	-	-	Md. 63 (tarafaların mehrde eksiltme ve arttırma yapabilecekleri)
-	-	-	-	Md. 64 (mehr velinin kabzının da yeterli olduğu)
-	-	-	-	Md. 71 (altı ay geçmeden yeni bir nafaka davasının dinlenmeyeceği)
-	-	-	-	Md. 79-80 (iddet nafakası)
-	-	-	-	Md. 82 (zevcenin defin masraflarının kocaya ait

				olduğu)
-	-	-	-	Md. 86 (talâkın söz, yazı ve işaretle olabileceği)
-	-	-	-	Md. 87 (talâkta tevkîl ve zevceye bırakma)
-	-	-	-	Md. 91 (hâkimin yanında yapılan talâklarda aksinin dinlenmeyeceği)
-	-	-	-	Md. 92 (talâka yeminin talâk olmayacağı)
-	-	-	-	Md. 102-112 (muhâlea)
-	-	-	-	Md. 117-19 (ayıp sebebiyle fesih)
-	-	-	-	Md. 134 (sebepsiz talâkta tazminat)
-	-	-	-	Md. 147-149 (nesebin sübutu)
-	-	-	-	Md. 150-153 (süt emzirme)
-	-	-	-	Md. 154-166 (hidâne hakkı)
-	-	-	-	Md. 177 (mefkûdun ölümine hükmedilmesi)
-	-	-	-	Md. 180-182 (miras)

ifade etme/edebilme durumu ortaya çıktı.¹ Öyle ki özellikle 90'lı yıllarla birlikte Alevilik-Bektaşilik ile ilgili büyük bir kısmı alevi yazarlar tarafından yazılmış olan onlarca kitap, dergi, makale yayımlandı.²

Ancak bahsedilen onlarca kitabın temel özelliği, akademik olmayan subjektif çalışmalar olmalarının yanı sıra, hepsinin de Aleviliği, daha çok Hz. Peygamber (sas)'ın vefatından sonra ilk İslam toplumunda baş gösteren halifenin kimin olacağı tartışmasıyla başlatıp, olayı Hz.Ali-Muaviye çatışması, Hz.Hüseyin'in Kerbelâ'da şehit edilmesi vs. gibi Şia'nın temel çıkış noktası olan, Ehl-i Beyt'in hakkının gasp edilmesi bağlamında değerlendiren çalışmalar olmasıdır.³ Bu bakış açısı, Anadolu Aleviliğini Şia'yla organik bağı olan, Şiiliğin Anadolu'da ortaya çıkmış bozulmuş bir çehresi olarak görür.⁴

Mehmet Fuat Köprülü⁵, Cumhuriyet Türkiye'sinde Alevilik-Bektaşilik ile ilgili bilimsel nitelikli çalışma yapmış, söz söylemiş ilk kişilerden birisidir. Türk Kültür ve Edebiyatı'na büyük katkılarda bulunan Köprülü'nün, Türk-İslam heterodoksisinin bir grubu olarak gördüğü Alevilik-Bektaşilik hakkındaki görüşleri, çeşitli eserlerinde dağınık

¹Ahmet Yaşar Ocak, *Türk Süfliğine Bakışlar*, İletişim Yayınları, İstanbul 1996, s. 237-245; Reha. Çamuroğlu, *Değişen Koşullarda Alevilik*, Doğan Kitap, İstanbul 2000, s.13-14.

²Bu çalışmaların nitelik ve niceliğiyle ilgili bilgi için bkz. Ahmet Yaşar Ocak, a.g.e., s. 191-223; Karin Vorhoff, *Academic and Journalistic Publications on the Alevi and Bektashi of Turkey*, s. 23-50 (*Alevi Identity, Cultural, Religious and Social Perspectives*, Swedish Research Institute in Istanbul, İstanbul 1998 adlı Tord Olsson, Elisabeth Özdalga ve Catharina Raudvere editörlüğünde çıkmış olan, daha önce İstanbul'daki İsveç Araştırma Enstitüsü'nün 25-27 Kasım 1996 tarihleri arasında düzenlediği "Osmanlı ve Modern Türkiye Alevilerinde Din, Kültürel Kimlik ve Toplumsal Örgütlenme" başlıklı konferansta sunulan tebliğlerin derlemesinden oluşmuş çalışma içerisinde).Yine anılan çalışmanın *Alevi Kimliği*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1999 adıyla çıkmış Türkçe çevirisinde, *Türkiye'de Alevilik ve Bektaşilik ile ilgili Akademik ve Gazetecilik Nitelikli Yayınlar*, s. 32-66.

³Örnek olarak bkz. Rıza Yürükoğlu, *Okunacak En Büyük Kitap İnsandır (Tarihî ve Günümüzde Alevilik)* Alev Yayınları, İstanbul 1994 (4. bs.); Rıza Zelyut, *Öz Kaynaklarına Göre Alevilik*, Yön Yayıncılık, İstanbul 1994 (8. bs.); Faik Bulut, *Ali'siz Alevilik, İslam'da Özgürlük Arayışı-1*, Berfin Yayınları, İstanbul 1998 (2. bs.); Oral Çalışlar, *Hz. Ali-Muaviye Çatışması*, Pencere Yayınları, İstanbul 1997 (7. bs.); Burhan Kocadağ, *Alevi-Bektaşî Tarihi*, Can Yayınları, İstanbul 1997 (2. bs.); Baki Öz, *Alevilik Tarihinden İzler*, Can Yayınları, İstanbul 1997; *Alevilik Nedir?* Der Yayınları, İstanbul 1996; Ali Ağa Varlık, *Hanedan-ı Ehl-i Beyt Neden Hor Görüldü?*, Can Yayınları, İstanbul 1997 (5. bs.); Abdülkadir Sezgin, *Alevilik Deyince*, Burak Yayınevi, İstanbul 1996 (2. bs.); İsmail Metin, *Aleviliğin Anayasası*, Akyüz Yayıncılık, İstanbul 1999; Esat Korkmaz, *Anadolu Aleviliği*, Berfin Yayınları, İstanbul 2000, Atilla Özkırmlı, *Alevilik Bektaşilik, Toplumsal Bir Başkaldırının İdeolojisi*, Cem Yayınevi, İstanbul 1998 (4. bas.).

⁴Günümüzde başta Iréne Mélikoff ve Ahmet Yaşar Ocak olmak üzere bazı akademisyenler yaptıkları çalışmalarda, anılan bakış açısının doğru olmadığını, Anadolu Aleviliğinin, Şiilikle organik bağı olmayan ama başka unsurlardan olduğu gibi ondan da etkilenmiş Türk İslam heterodoksisinin bir kolu olduğunu söylemektedirler. (bkz. A. Y. Ocak, *Türk Süfliğine Bakışlar*; Iréne Mélikoff, *Uyur İdik Uyardılar* (Çeviren: Turan Alptekin), Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları, Cem Yayınevi, İstanbul 1994 (2. bs.) ve *Hacı Bektaş Efsanesinden Gerçeğe* (Çeviren: Turan Alptekin), Cumhuriyet Kitapları, İstanbul 1999 (2. bs.). Mélikoff'un anılan bu iki eseri, yazanın 30 yılını verdiği Alevilik-Bektaşilik ile ilgili daha önce değişik yerlerde yayımlanmış ya da konferans olarak verilmiş çalışmalarının yine yazar tarafından bir araya getirilmiş halidir.) Ayrıca (krş. Mehmet Eröz, *Eski Türk Dini ve Alevilik Bektaşilik*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul 1992; *Yörükler*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul 1991; Ethem Ruhi Fiğlalı, *Türkiye'de Alevilik-Bektaşilik*, Selçuk Yayınları, İstanbul 1996, (4. Baskı); Orhan Türkdoğan, *Alevi Bektaşî Kimliği*, Timaş Yayınları, İstanbul 1995.)

⁵M. Fuat Köprülü'nün (1890-1966) hayatı, bilimsel kişiliği ve eserleriyle ilgili olarak şu çalışmalara bakınız: Orhan F. Köprülü, *Fuat Köprülü -Türk Büyükleri Dizisi 64-* Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1987; Fuat Özdemir, *Fuat Köprülü'nün Türk Saz Şairleri Üzerindeki Çalışmaları*, Kültür Bakanlığı, Ankara 1999; *Meydan Larousse-Büyük Lûgat ve Ansiklopedi*, 7. cilt, s. 545, Meydan Yayınevi, İstanbul 1972; *Türk Ansiklopedisi*, C. XXII, s. 288-290, MEB, Ankara 1974.

olarak yer almaktadır. Onun, Alevilik-Bektaşılık ile ilgili çalışmalarında ulaştığı sonuçlar çok önemli olup, günümüz araştırmacıları için büyük bir esin kaynağı durumundadır.

Bu makalenin amacı, Anadolu Aleviliği hakkında ilk söz söyleyenlerden biri olan Fuat Köprülü'nün bu konuyla ilgili görüş ve düşüncelerini ortaya koyarak, Alevilik çalışmalarına katkıda bulunmaktır.

I. ANADOLU ALEVİLİĞİ VE HETERODOKSİ

"Anadolu Aleviliği" ya da "Alevilik" tabiri, son iki yüzyıldır kullanılmaya başlamıştır. Osmanlı dönemine ait tarih kitaplarında, bugün Alevi dediğimiz zümre, 'zındık', 'rafizi', 'mülhid' ve özellikle de 'kızılbaş' olarak ifade ediliyordu. Ancak bu toplumu ifade için kullanılan "Kızılbaş" tabirinin, zamanla pejoratif/küçültücü bir mana kazanması ve zihinlerde olumsuz bir anlamı çağrıştırması nedeniyle artık o toplum tarafından bile kullanımı terk edilerek, Alevi kelimesi kullanılmaya başlanmıştır.⁶

Anadolu Aleviliği ile Anadolu'da yaşayan Alevi gruplar kastedilmektedir. Bu nedenle, Anadolu dışında var olan grupların, en azından Anadolu Aleviliği çerçevesine girmediği malumdur. Peki Anadolu Aleviliği neyi ifade etmektedir? Din midir? Dinsel bir mezhep midir? Yoksa bir tarikat mıdır? Daha da önemlisi, Anadolu Aleviliği, İslam dinî içerisinde mi yoksa dışında mıdır? Bütün bu soruların cevabını vermek çok zordur. Çünkü yazılı kültüre sahip olmayan, geleneği büyük ölçüde sözlü/şifahi olarak oluşturmuş bir inançla karşı karşıya bulunmaktayız.

Fuat Köprülü başta olmak üzere, probleme bilimsel yaklaşan bazı araştırmacılar, Aleviliğin İslam içerisinde ama heterodoks/cemaat dışı bir inanç olduğunu söylemişlerdir. Gerçi günümüzde bazı araştırmacılar, Anadolu Aleviliğinin heterodoksi olarak ifade edilmesini doğru bulmamaktadırlar.⁷ Ancak burada problem daha çok heterodoksi kelimesinin kendisinden kaynaklanmaktadır. Kabul etmeyenler heterodoksi ifadesine takılmakta, bunun bize ait olmayan yabancı bir kavram olduğunu ve Hıristiyan dünyayla ilgili olduğunu söylemektedirler. Halbuki bu kavram Alevilik olgusunu çok iyi ifade etmektedir. İleride görüleceği üzere, Köprülü de Alevilik-Bektaşılık ve diğer bazı ezoterik/batını grupları Türk İslam heterodoksisinin bir kolu olarak görmektedir.

II. KÖPRÜLÜ'YE GÖRE TÜRKLER VE ALEVİLİĞİN ALTYAPISI

Köprülü'ye göre, Asya içlerinden Akdeniz kıyılarına kadar bütün Türklerin genel tarihi bir bütün olarak incelenmelidir.⁸ Bu düşünceden hareketle o, "Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar" adlı yapıtını ortaya koyarken, Anadolu'da oluşmuş ve Yunus Emre'yle temsil edilen Türk Edebiyatını, ilk defa Orta Asya'da, Ahmet Yesevî ile başlayan edebiyatın bir devamı olarak görmüş ve anılan hacimli eserinde bu noktaya sık sık

⁶ Iréne Mélikoff, 'Alevî' tabirinin yanlış bir kullanım olduğunu söyleyerek, XIX. yüzyıldan önceki Osmanlı arşiv belgelerinde 'Alevî' ifadesinin geçmeyip, daha çok, 'Râfizî', 'Kızılbaş', 'mülhid', 'zındık' ifadelerinin kullanıldığını söyler. (bkz. Mélikoff, *Efsaneden Gerçeğe*, s. 319; *Uyur İdik Uyardılar*, s. 25-26 ve 53)

⁷ Nejat Birdoğan bu araştırmacıların biridir. bkz. Nejat Birdoğan, *Anadolu'nun Gizli Kültürü Alevilik*, s.10. Bize kalırsa burada problem, Birdoğan'ın heterodoksi anlayışından kaynaklanmaktadır. Halbuki gerçekte kendisinin Aleviliğin mahiyeti ile ilgili söyledikleriyle, Aleviliği heterodoksi olarak tanımlayanlar arasında pek fark yoktur. Aleviliği heterodoksi olarak yorumlayanların başında Köprülü, İ. Mélikoff, A. Y. Ocak ve Reha Çamuroğlu gelmektedir.

⁸ Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1984, s. 2.

işaret etmiştir.⁹ Yine ona göre, Anadolu'ya Türklerin göçleriyle başlayan ve dört asır devam eden süreçte meydana gelmiş dinî oluşumları anlayabilmek için, olaylara bütüncül bir gözle bakmak gerekir.¹⁰

1. Türkistan'da Tasavvuf ve Sûfilik'in Yayılması

Türkler için hiç yabancı bir saha olmayan ve eski İran ananelerini sinesinde saklayan Horasan, sûfilik akımının da başlıca merkezlerinden biriydi. Bu nedenle Mâverâünnehir İslamlaştıktan sonra, bu akımın İslamiyet'in önceden takip ettiği yollardan Türkistan'a girmesi gayet normaldi. Hemedan, Nişapur, Merv IX.yüzyılda sûfilerle dolmuştur. X.yüzyılda da Buhara ve Fergana'da şeyhlere tesadüf edilmeye başlanmıştır. Fergana'daki Türkler kendi şeyhlerine Bab yani Baba ismini vermişlerdir. Esasen, önceden Horasan'a gelmiş olan Türklerden de Mehmed Ma'şuk Tûsi, Emir Ali Abu gibi bazı tanınmış sûfiler yetişmişti. İşte bu gibi amillerin etkisiyle, Türkler arasında sûfilik akımı hızlı yayılmıştır. Buhara, Semerkand, Kaşgar gibi büyük İslam merkezlerinden, birçok fedakar dervişlerin göçebe Türkler arasına yayıldıkları ve yeni akideler, düşünceler götürdükleri görülmektedir. Kendilerine ilahiler, şiirler okuyan, Allah rızası için iyilikte bulunan, daima cehennem azabıyla korkutan bu dervişleri, saf Türkler, eskiden dinî kutsiyet atfettikleri ozanlara¹¹ benzeterek hararetle kabul ediyorlar, dediklerine kolayca inanıyorlardı.¹²

Bu şekilde İslamiyet'i kabul eden Türkler arasında, eski ozanların yerine Ata veya Bab unvanlı bir takım dervişler ortaya çıkmıştır. Ananeye göre, Hz.Muhammed (sav)'in sahabesinden sayılan Arslan Bab¹³ ile İslamiyet'i anlamak amacıyla Hicaz'a kadar giderek, Hz.Ebubekir ile görüşen ve o sayede İslamiyet'i kabul eden Ozanlar Piri meşhur Korkut Ata (Çoban Ata), işte bunlardan kalan bir geleneği hatırlatmaktadır. Fakat, bu ilk Türk sûfilerinin en tanınmış, kendi adına kurulmuş olan Yesevîlik tarikatıyla hatırası Orta Asya, Azerbaycan, Anadolu ve Volga Türkleri arasında yüzyıllarca yaşayan Hoca Ahmet Yesevî'dir.¹⁴

2. Türklerin İslamlaşmasında İran Tesiri

Türkler, coğrafi konumları gereği, pek eski zamanlardan beri Çin ve İran ile daima münasebette bulunmuşlardır. Uzun asırlar her iki medeniyetin de etkisinde kalan Türkler, İslam dinini kabul ettikten sonra İran'ın etkisinde daha çok kalmışlardır. Ger-

⁹ Köprülü, a.g.e., s. 2-4 vd. Nitekim o, Ahmet Yesevî'yi Doğu Türklerinin, Yunus Emre'yi de Batı Türklerinin edebiyat mümessili olarak görmüştür. (bkz. a.g.e., s. 4.)

¹⁰ Köprülü, "Bektaşiliğin Menşeleri", *Türk Yurdu*, Sayı (169-8/1925) Tübitay Yayınları, Ankara 2001, s. 69.

¹¹ Ozan, Oğuzların en eski râhip, büyücü şairleridir. Tonguzlar aynı görevi yapan adamlara 'Şaman', Altay Türkleri 'Kam', Kırgızlar, 'Baksı' derlerdi. Sihirbazlık, rakkaslık, musikişinaslık, hekimlik gibi birçok görevleri kendilerinde toplayan bu adamların halk arasında büyük ehemmiyetleri vardı. Fakat muhtelif zaman ve yerlerde bunlara verilen önem, kıyafetleri, musiki aletleri, yaptıkları işin şekli değişmekle beraber; gökteki ilâhlara kurban sunmak, ölünün ruhunu yerin dibine göndermek, ölümlerini hatıralarını yaşatmak, kötü cinlerle mücadele gibi çeşitli görevler hep bunlara aitti. XV. Yüzyıla kadar Anadolu'da da rastlanan bu ozanların yerini, bu yüzyıldan sonra aşıklar almıştır. (bkz. Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 242-243, not 88.)

¹² Köprülü, a.g.e., s. 14; *Türk Edebiyatı Tarihi*, Ötüken, İstanbul 1980, s. 192-193.

¹³ Söylenceye göre, Şeyh Baba Arslan, Hz. Muhammed (sav)'in ileri gelen sahâbilerinden biridir. 400 veya 700 sene yaşamıştır. Geleneğe, Hz. Peygamber tarafından Ahmet Yesevî'yi irşâd etmekle memur kılınmıştır. (bkz. Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 28-29). Naim-Bek Nurmuhammedoğlu, Arslan Baba'nın, Hz. Peygamber'in sahâbilerinden Selmân-ı Fârisî olduğunu söylemektedir. (bkz. Naim-Bek

Nurmuhammedoğlu, *Hoca Ahmet Yesevî Türbesi* (Çeviren-Hazırlayan: Hayati Bice), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1991, s.5.)

¹⁴ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 19; *Türk Edebiyatı Tarihi*, Ötüken, İstanbul 1980, s. 193.

çekte İran medeniyeti, Abbasiler zamanında İslam medeniyeti üzerinde de çok tesirler bırakmıştır. Çünkü Abbasiler, yönetimlerinde Sâsânîler'in devlet politikalarını uygulamışlardır.¹⁵

Bir de şu hususu göz önüne almak gerekir ki; Türkler İslamiyet'in birçok unsurlarını doğrudan doğruya Araplardan değil, Acemlerden almışlardır. İslam medeniyeti Türklere, İran kültürünün merkezi olan Horasan yolu ile Mâverâünnehir'den geçerek geliyordu. Mâverâünnehir'in birçok büyük merkezleri bile mânen 'Türk' olmaktan ziyade 'İranî' idi. İşte, bundan dolayıdır ki, İslâmiyet'ten önce de tanıştıkları için Türklere yabancı gelmeyen İranlılar, İslâm medeniyeti dairesine girmek için yine onlara yol gösterdiler.¹⁶

Köprülü, İran tesirine örnek olarak, Türklerin İslâmiyet'i kabul ettikten sonra bilinen ilk Türkçe eser olan Yusuf Has Hâcib'in Kutadgu Bilig'ini vermektedir. Ona göre bu eserdeki İran tesirleri özellikle dil, vezin ve şekilde kendini göstermektedir.¹⁷

3. Ahmet Yesevî ve Yesevîlik

Fuat Köprülü, toplumların sosyal hayatlarında derin izler bırakan kişilerin, o toplumlar üzerinde bıraktığı etkiler nedeniyle hayatlarının zamanla efsanevi bir hale büründüğünü, bunun da o kişi veya kişilerle ilgili tarihi bilgilerin karşısında söylencelerin ortaya çıktığını belirterek, zamanla söylencenin üstün gelecek tarihi bilgileri örttüğünü söylemiştir.¹⁸

Köprülü gerek Ahmet Yesevî'yi gerekse diğer meşhur velileri tanıtırken önce bu kişilerin etrafında halelenmiş menkıbeleri göz önüne alıp onlardan hareketle tarihi kişiliklerini ortaya koymaya çalışmıştır. Bu da doğal olarak tarihi gerçek kişilik ile efsanevi/söylencesel kişiliği tam olarak birbirinden ayıramamaya ve bazen de yanlışlara düşmeye sebep olmuştur.

Nitekim Köprülü, Ahmet Yesevî'yi, İlk Mutasavvıflar'da, Yesevî'yi anlatan Nakşi geleneğine dayanarak, onu dinîni yaşayan ortodoks sünni bir alim olarak tanıtmıştır. Fakat Köprülü, İslam Ansiklopedisi'nin Türkçe baskısı için yazdığı Ahmet Yesevî maddesinde ise, İlk Mutasavvıflar'da Yesevî'nin kişiliği ile ilgili yazdıklarının tam olarak doğruyu yansıtmadığını söyleyerek kendini düzeltmiştir. Şöyle der:

"... Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar'ı yazarken, gerek Ahmet Yesevî'nin sūfiyane şahsiyetini, gerek Yesevî tarikatının hüviyetini tamamıyla Nakşibendi kaynaklarının gösterdiği şekilde tasvir etmişim. Halbuki, Babai, Haydari ve Bektaşî ananelerinin Ahmet Yesevî hakkındaki rivayetleri, şüphesiz, tarihi hakikate daha yakındır. İlk Mutasavvıflar'ın neşrinden sonra Bektaşîliğin menşeleri hakkında yaptığım araştırmalar ve elde ettiğim yeni vesikalar, bana bu hususta kat'i bir kanaat vermiştir."¹⁹

Tarihi gerçek kişiliğinden ziyade, söylencelerdeki anlatımlarla hayatını bilebildiğimiz Ahmet Yesevî'nin doğum tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Ahmet Yesevî,

¹⁵ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 20.

¹⁶ Köprülü, a.g.e., s. 21.

¹⁷ Köprülü, a.g.e., s. 21.

¹⁸ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 27. Menkıbeler ve Menâkıbnâmeler ile ilgili olarak bkz. A. Y. Ocak, *Kültür Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler*, TTK, Ankara 1992.

¹⁹ Köprülü, "Ahmet Yesevî", *İslam Ansiklopedisi*, cilt 1, s. 212; Yine aynı mealde sözleri için bkz. Köprülü, *İslam Medeniyeti Tarihi*, s. 187. A. Y. Ocak da Ahmet Yesevî'nin dinî kimliği ile ilgili olarak aynen Köprülü gibi düşünmektedir. (krş. Ocak, *Türk Süfiliğine Bakışlar*, s. 33-37, 52-56.) Mélikoff da böyle düşünüyor görünmektedir. (bkz. Mélikoff, *Hacı Bektaş-Efsaneden Gerçeğe*, s. 36-37; *Uyur İdik Uyardılar*, s. 176-177.)

Hacegân/Hocalar silsilesine mensup olduğu için Hâce/Hoca diye isimlendirilmiştir. Muhtemelen XI.asrın ikinci yarısında, Taşkent'in kuzey doğusunda, bugünkü Çimkent yakınında Sayram'da doğmuş ve buranın kuzeybatısında, Sir Deryâ havzasındaki Yesi'de yaşamıştır. Yesevî nisbesi buradan gelmektedir.²⁰

Ahmet Yesevî'nin, önceki araştırmalarından çıkan sonuca göre, ortodoks bir sünni olduğunu söyleyen Köprülü'nün daha sonraki çalışmalarında bu görüşünden vazgeçtiğini onun ortodoks bir sünni değil, heterodoks bir kişi olduğu sonucuna ulaştığını yukarıda ifade etmiştik.

Ancak o, bu kendi kendini düzelttiği, İslâm Ansiklopedisi'ndeki Ahmet Yesevî maddesinde, Yesevî'yi anlatırken yine İlk Mutasavvıflardaki anlatım biçimine yakın bir tarzda tanıtmıştır. Yine onun sünni bir sûfi olan Yusuf Hemedâni'nin halifesi saymış ve Buhara'da sayılı hocalardan dersler aldığını ifade etmiştir. Bu çelişkili durumu Köprülü, Ahmet Yesevî ve bir tarikat olarak Yesevîliğin, heterodoks bir yapıda olmasına rağmen Mâverâünnehir ve Harezm bölgelerinin sünnilik büyük merkezlerinden olması nedeniyle 'ortodoks' bir mahiyet arz etmiş olabileceğini söyleyerek aşmaya çalışmış görünmektedir.²¹

a.Ahmet Yesevî ve Divan-ı Hikmet

Ahmet Yesevî'nin, Türkler arasında tasavvuf esaslarını yaymak için halk edebiyatı şekillerine uygun, hece vezni ile Türkçe manzumeler yazmış olduğu bilinmektedir. Ancak XV. ve XVI. asırlarda bu manzumelerin toplanmasıyla oluşturulan Dîvan-ı Hikmet'in Yesevî'ye aidiyeti şüphelidir. Çünkü elimizde bulunan en eski nüsha XVII.asırdan öncesine gitmemektedir.²²

Divan-ı Hikmet'in Yesevî dervişleri tarafından oluşturulduğu, eser üzerinde yapılacak basit bir çalışmayla anlaşılabilir. Nitekim hikmetlerde Yesevî'den en az iki asır sonra yaşamış olan Nesîmî(ö.1417)'ye atıflarda bulunulması da, bu hikmetlerin en azından hepsinin Yesevî'ye ait olamayacağını basit bir göstergesidir.²³

Divan-ı Hikmet; konu bakımından, dervişliğin ve dervişlerin faziletlerinden bahsedilen methiyeler, sonunda dinî-ahlaki sonuçlar çıkarılmış meşhur İslam menkıbeleri, Peygamber'in hayatına ve mucizelerine ait bir takım parçalar, dünya halinden şikayet ve kıyamet günlerinin yakınlığına hatırlatmak amacıyla yazılmış zâhidâne şikayetler, cennet ve özellikle cehennem hallerinden bahsedilen destanlar gibi konuları içermektedir. Ancak bu eserin edebi açıdan pek bir kıymeti yoktur. Edebi zevkten mahrum bir eserdir. Ancak yine de Türkler üzerinde çok etkili olmuştur. Bunun da temel nedeni

²⁰ Köprülü, "Ahmet Yesevî", s. 210; İlk Mutasavvıflar, s. 61-62; Mélikoff, Hacı Bektaş-Efsaneden Gerçeğe, s. 30-35; Ocak, a.g.e., s. 31.

²¹ Köprülü, "Ahmet Yesevî", s. 211-212.

²² Köprülü, a.g.m., s. 213-214; İlk Mutasavvıflar, s. 121-122. Günümüzde de Dîvan-ı Hikmet üzerinde yapılan çalışmalar neticesinde, Köprülü'nün ifade ettiği gibi XVII. yüzyıldan öncesine ait nüsha yoktur. Hayati Bice'nin Türkiye Diyanet Vakfı Yayınlarından çıkan Dîvân-ı Hikmet adlı çalışması da daha önce 1836'da Kazan'da basılan nüsha esas alınarak yayımlanmış bir çalışmadır. Bu çalışmadan önce Türkçe'de Dîvân-ı Hikmet'in tam metninin basımı yoktur. Ancak Kemal Eraslan tarafından hazırlanan ve Kültür Bakanlığınca yayınlanan Dîvân-ı Hikmet Seçmeler adlı çalışma var ise de bu, 70 adet hikmetten oluşmuş bir çalışmadır. (bkz. Kemal Eraslan, Ahmet Yesevî Dîvân-ı Hikmet Seçmeler, Kültür Bakanlığı, Ankara 1993 (3. bs.), Hayati Bice, Hoca Ahmed Yesevî, Dîvân-ı Hikmet, TDV Yayınları, Ankara 1993, s. XVII.)

²³ Köprülü, "Ahmet Yesevî", s. 213-214; İlk Mutasavvıflar, s. 124-150.

hem mahiyet itibariyle dinî-tasavvufi unsurlardan müteşekkil olması, hem de halk edebiyatından alınan milli unsur olsa gerektir.²⁴

b.Yesevîliğin Tarihi Gelişimi

Köprülü, Ahmet Yesevî ile ilgili tarihi verileri ve söylenceleri/menkibeleri kendi ifadesiyle 'tenkidî bir şekilde mezcederek', Yesevîlik tarikatının tarihi ve coğrafi oluşumuyla ilgili olarak şu sonuçlara ulaştığını söyler:

a. Yesevîlik, bir Türk sûfisi olan Ahmet Yesevî tarafından, tamamen Türk olan bir çevrede kurulmuş, ilk büyük Türk tarikatıdır.

b. Yesevîlik, önce Seyhun, Taşkent ve Doğu Türkistan'da kuvvetli bir şekilde yerleşmiş, daha sonra Türk dil ve kültürünün Mâverâünnehir ve Harezmi sahalarında kuvvetlenmesine paralel olarak buralarda da ehemmiyet kazanmıştır. Ancak daha sonra, yine kuruluşuna zemin hazırladığı diğer bir Türk tarikatı olan Nakşibendiliğin Orta Asya'da etkili olmasıyla buralardaki tesiri nispeten azalmıştır. Daha çok, Seyhun sahasıyla Kırgız-Kıpçak bozkırlarına münhasır kalmış gibidir.

c. Yesevîliğin Anadolu'ya girişi XIII.asırdadır. Bu giriş, muhtemelen Moğol istilâsı neticesinde, Horasan, İran ve Azerbaycan bölgelerindeki Türkler arasında bir müddet varlık gösterdikten sonradır.

d. Yesevî şeyh ve dervişlerinin XIII. asırda Anadolu'ya göçleri, azalmakla beraber XIV.asırda da devam etmiştir.

e. Hacı Bektaş Veli ve Sarı Saltık gibi meşhur Anadolu sûfîlerinden başka, Azerbaycan ve Anadolu sahalarındaki birçok Yesevî dervişlerinin ananelerinin XVII.asırda hâlâ yaşadığını Evliya Çelebi'nin Seyahatnâmesi sayesinde bilinmektedir.

f. XX.yüzyıl başlarında Dersim(Tunceli)'deki Kızılbaş Kürt aşiretlerinden önemli bir kısmının hâlâ (Vakit Gazetesi, 20 Haziran 1925) Ahmet Yesevî'ye mensup olduklarını iddia etmeleri, Yesevî propagandasının vaktiyle Anadolu'da ne kadar önemli bir rol oynadığını gösterir.

g. XIII.asırda Haydariye tarikatının doğmasında etkili olan Yesevîlik, aynı asrın ikinci yarısında Anadolu'da Babai ve Bektaşî tarikatlarının teşekkülünde de etkili olmuştur.²⁵

Köprülü'nün Anadolu Aleviliği problemine bakış açısını takip ederek, onun bir bütün olarak gördüğü Türk tarihinin, konumuzla ilgisi sadedinde Orta Asya boyutunu, yine onun bakış açısına göre yansıttık. Şimdi onun Anadolu'da Aleviliğin nasıl oluştuğu ile ilgili görüşlerini inceleyelim.

III. KÖPRÜLÜ'YE GÖRE ANADOLU ALEVİLİĞİNİN OLUŞUM SÜRECİNDE İNANÇLAR, SOSYAL GRUPLAR VE ETKİN ŞAHSİYETLER

Anadolu'nun tarih boyunca göze çarpan en önemli özelliği, üzerinde birçok medeniyeti barındırması ve birçok medeniyetin de geçiş noktası üzerinde yer almasıdır. Anadolu şimdi olduğu gibi geçmişte de doğu ile batı arasında bir köprü olmak bakımından büyük önemi haizdir. Köprülü, ortaçağda Anadolu'nun özellikle büyük

²⁴ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 167; *Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 195, 197.

²⁵ Köprülü, "Ahmet Yesevî", s. 213; *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, TTK, Ankara 1999, s. 98; *Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 194.

şehirlerinin hem etnoloji hem de inanç itibarıyla farklı görünümde olduğunu söylemiştir.²⁶

I. Oğuz Aşiretleri ve Selçuklu Medeniyeti

Selçuklu İmparatorluğunu kuran Oğuzlar, Göktürk devletini kuran Türk koludur. Bunlar daha Sâsânîler zamanında Horasan sınırlarında bulunuyorlardı. Yoğun olarak buldukları yerler, Seyhun ve Ceyhun civarları olup, başkentleri Seyhun yakınındaki Yeni Kend kasabasıydı. Fakat bunların büyük bir kısmı henüz göçebe idiler. Geniş otlaklarda yetiştirdikleri koyun ve deve sürülerinin ürünlerini Mâverâünnehir ve Harezmi halkına satarlardı. Bunlar zaman zaman civar memleketlere çapullarda da bulunurlardı. Kıpçakların baskısı neticesinde XI.yüzyılda Mâverâünnehir ve Horasan'a geçtiler. Bu yüzyılla beraber Oğuzların İslamlaşması artık başlar. Önceleri farklı reislerin idaresi altında olarak Karahanlılar, Sâmânîler ve Gaznelilerle siyasi ve askeri münasebetleri olduktan sonra, aralarından çıkan Selçuklu hanedanının azimli ve becerikli idaresi altında Çin Türkistan'ından, Mısır ve Bizans sınırlarına kadar büyük bir imparatorluk kurdular. İlk Selçuklu hükümdarlarının Seyhun civarından devamlı göçebe olarak gelen Oğuzları daima batı sınırlarına sevk etme siyaseti sayesinde, Azerbaycan, Güney Kafkasya, Erzurum, Irak, Kuzey Suriye havalisinde kuvvetli Türk zümreleri yerleşerek, o bölgelerin etnik çehresini önemli ölçüde değiştirdikleri gibi, Anadolu'nun son bir şekilde Türkleşmesi de bu Oğuz göçlerinin bir sonucudur.²⁷

Köprülü, Oğuz aşiretlerinin inanç yapılarıyla ilgili olarak; onların Batıni akımların etkili olduğu Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerinde bulduklarını, İslam'ı kabul etmelerine rağmen hâlâ eski milli geleneklerinin ve eski dinlerinin etkisi altında kaldıklarını söyler. Ona göre, Oğuzlar her ne kadar Hıristiyanlık, Hinduizm, Mazdeizm, Maniheizm gibi farklı din ve inançlardan etkilenmiş olsalar da İslamiyet de dahil tüm bu inançlar o Türkmenler için kapalı ve anlaşılabilir yönler barındırıyordu. Bu nedenle onlar eski sade inançlarını unutmamışlardır. Köprülü'ye göre, bugün Kızılbaş, Alevi, Hurufi, Ali İlahi gibi isimlerle Anadolu ve İran'da varlıklarını sürdüren heterodoks zümreler, bu Oğuz aşiretlerinin torunlarıdır.²⁸

Anadolu'ya yerleşen Oğuz Türkleri, Müslüman Arap ve İran medeniyeti ile temastan sonra, geldikleri bu yeni alanda, eski ve İslami olmayan medeniyetlerin kalıntılarına rastlamışlardı. Yavaş yavaş Türkleşen büyük ve eski Anadolu şehirlerinde, Türkler eski Bizans veya Ermeni sanat eserleri ve mimarisine rast geldikleri gibi, Hıristiyanlarla yan yana yaşamak suretiyle aralarında doğal bir gelenekler etkileşimi meydana geldi. Aşiret halinde yaşayan göçebe Türkler, asırlarca önceki yaşayış tarzlarını kolayca değiştirmediklerinden, bütün bu tesirlere yabancı kalıyorlardı. Fakat büyük şehirlerde yerleşenlerin bu tesirlerden etkilenmemeleri adeta imkansızdı. Ancak, hayat bakımından incelenmiş, yükselmiş olan şehir halkı çoğunlukla uzun bir medrese tahsili görmüş, Arap ve Acem ilim ve edebiyatına karşı ruhunda derin ve samimi bir hayranlık saklamış olduğu için, İslam medeniyetine nispetle maddeten ve manen daha aşağı gördüğü bu Hıristiyan medeniyetine karşı –az çok hakaret edici- bir kayıtsızlığa sahipti. Bu nedenle bu İslami olmayan medeniyetin Türkler üzerindeki etkisi, başlıca mimari

²⁶ Köprülü, *Anadolu'da İslamiyet*, (Franz Babinger'in makalesiyle beraber) Hazırlayan, Mehmet Kanar, İnsan Yayınları, İstanbul 1996, s. 53.

²⁷ Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 179-180.

²⁸ Köprülü, "Bektaşîliğin Menşeleri", s. 70-71; *Anadolu'da İslamiyet*, s. 44-45.

gibi harici ve maddi unsurları daha bariz olan sanatlarda bile kısmen ortaya çıkmıştır. Buna göre Anadolu Selçuklularının meydana getirdiği medeniyet, eski Türk ve Arap-Acem unsurlarından etkilenmiş, İslami olmayan unsurun etkisi çok az olmuştur.²⁹

Köprülü, XIII-XVI.asırlarda Anadolu ve İran Türkleri arasında meydana gelen Batınî hareketlerde Türklerin de önemli etkisinin olduğunu söyleyerek, İslâm heterodoksi tarihinde Türklerin de çok önemli bir rolü olduğunu söylemiştir.³⁰

2.XIII. Asırda Anadolu'nun Durumu

XIII. asır, siyasi değişiklikler bakımından, ortaçağ Anadolu tarihinin en dikkate şayan, en hareketli devridir. O devrin bir portresini çizmek gerekirse; Anadolu Selçuk Devleti siyasi ve kültürel bakımlardan zirvededir.

- IV.Haçlı Seferi'nden sonra, Bizans İmparatorluğu'nun Anadolu'daki enkazı üzerinde İznik ve Trabzon devletleri kurulmuştur.
- Moğollar Anadolu'yu istilâ ederek, buraya hakim olmuşlar ve Selçuk hakimiyetini bir gölge haline getirmişlerdir.
- Anadolu Türkleri, Büyük İlhanlı İmparatorluğu içine girmişlerdir.
- İlhanlılara rakip olan Mısır-Suriye Memluk İmparatorluğu, dost ve müt-tefiki olan Altınordu İmparatorluğu ile beraber, Anadolu'da siyasi faa-liyetlere başlamışlardır.
- Yine İstanbul'daki Bizans İmparatorluğu'nun yeniden canlanması da bu asırdadır.³¹

XIII.asırdaki bunca siyasi olayın, sosyal hayatın bütün tezahürlerinde etkili olması ve derin tepkiler meydana getirmesi nedeniyle ki, Anadolu'da asırlarca etkili olmuş birtakım büyük tarikatların oluşumu, göçebe aşiretlerle yerli halk arasındaki ekonomik uçurumun dinî bir kıyam adı altında Selçukluları en güçlü oldukları bir zamanda sarsması bu asırda olmuştur.

3.Babailer İsyanı ve Aleviliğin Tarihsel Altyapısı

Anadolu din tarihi ile ilgili belki de en önemli olay Babailer İsyanı adıyla bilinen, Türkmenlerin yaptıkları kıyamdır. Bugün artık bu konuyla ilgili yapılmış çalışmalar sayesinde bu isyanın mahiyeti daha açık bir şekilde ortaya çıkmıştır.³²

Köprülü, İlk Mutasavvıflar'da, Babailer isyanını, Anadolu'da Kızılbaşlık, Bektaşilik gibi grupların oluşumunun bir başlangıcı olarak gördüğünü söyleyerek, bu isyanla ilgili kesin bilgilere sahip olunmadığını söyler.³³ O, İlk Mutasavvıflar'da isyanın arkasındaki kişi olarak, Baba İlyas Horasani'yi göstermiş, Baba İshak'ı ise ya onun ölümünden sonra ona uymuş bir kişi ya da onun adına isyan çıkaran halifesi olarak göstermiştir.³⁴

²⁹ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 190.

³⁰ krs. Köprülü, "Bektaşiliğin Menşeleri", s. 69-70.

³¹ Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, s. 27-39. Ayrıca Anadolu'nun XIII. yüzyıldaki durumuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1998.

³² Babailer İsyanı ile ilgili olarak, şimdiye kadar yapılmış en kapsamlı çalışma, A. Y. Ocak'ın "Babailer İsyanı Aleviliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslam-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü", Dergâh Yayınları, İstanbul 1996 adlı çalışmasıdır. Yine bu konuyla ilgili olarak bkz. Reha Çamuroğlu, *Tarîhî, Heterodoksi ve Babailer*, Metis Yayınları, İstanbul 1992.

³³ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 208-209.

³⁴ Köprülü, a.g.e., s. 207-211. Bugün artık Baba İlyas Horasânî'nin torunu Elvan Çelebi tarafından yazılan *Menâkıbu'l-Kudsîyye fi Menâsibi'l-Ünsiyye* adlı eserin yayınlanmasıyla Baba İshak'ın Baba İlyas'ın baş halifesi olduğu açığa çıkmıştır. bkz. Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsîyye fi Menâsibi'l-Ünsiyye Baba İlyas-ı Horasânî ve Sülâlesinin*

Fakat İslam Ansiklopesi'nde yayınladığı Bektaş maddesinde ise bu sefer Baba İshak'ı isyanın baş aktörü olarak göstermiş Baba İlyas'tan söz etmemiştir.³⁵ Köprülü, Bektaşiliğin Menşeleri adlı makalesinde de, Baba İlyas'tan hiç söz etmeyip sadece Baba İshak'tan bahsetmektedir.³⁶ Öyle görünüyor ki, Köprülü Baba İlyas ve Baba İshak'ı aynı kişi olarak görmektedir.

Köprülü'ye göre, bir Kalenderiye babası olan Baba İshak, bu isyanda siyasi gayeler gütmüştür. Buna delil olarak da, Selçuklularla problemleri olan Harezmîleri yanına çağırmasını gösteriyor ki, bu onun siyasi mahareti olduğunu gösterir Moğolların ve Eyyubi prenslerinin de bu isyanda parmakları olabileceğini söyler.³⁷

Köprülü'nün Babailer İsyanı'yla ilgili olarak dikkat çektiği bir nokta da, isyanın, öteden beri farklı inançlara beşiklik etmiş bir bölgede meydana gelmesidir. Nitekim buralar daha sonra, Safevîler için de hareket noktası olacaktır.³⁸

Tarihi kaynaklarda, 'siyah libaslı, kızıl böklü, ayakları çarıklı' olarak nitelenen göçebe Türkmenlerle Moğol hakimiyeti devrinde Karaman Oğulları ile birlikte Konya'yı istilâ eden Türkmenler bu isyanı çıkaranlarla aynı gruptadırlar.³⁹

Karaman Oğuzları'nın, Anadolu'daki Türkmen kabileleri üzerindeki etkilerinden hareketle, bunlarla Karaman Oğulları arasında bir yakınlık ihtimali üzerinde durur. Nitekim Sünnilik siyaseti güden Osmanlı padişahlarının Anadolu Türkmenlerini itaat altında tutmak için çektiği zorluğa karşılık Karaman Oğullarının, Türkmenlerle samimi münasebetlerde bulunması, akla bunlar arasında inanç birliği çağrışmaları yapmaktadır.⁴⁰

4. Anadolu'da Tasavvuf Cereyanı

İslam alemindeki tasavvuf cereyanı daima gittikçe artan bir kuvvetle bütün İslam memleketlerini sarmış, her tarafa hızla yayılmıştı. Gazali(ö.1111)'den sonra Ehl-i Sünnet inançlarıyla pek iyi telif edilmiş olan bu cereyan XII. ve XIII.yüzyıllarda İran'da, Orta Asya'da, Suriye'de, Mısır'da ve Anadolu'da birçok tekkeler kuruyordu. Bu tekkelerde yaşayan mutasavvıfların hakiki yüzleri kalın menakıp bulutlarıyla örtülmüş olsa bile, o bulutların ardında bir çok mühim şairlere, derin ve serbest düşünceli bir çok mütefekkiye rastlanabilir. Özellikle İbn Arabi(ö.1241)'den sonra vahdet telakkisini en geniş bir surette kucaklamış sûfilere sık sık rastlanacaktır. Bağdat'taki Abbasi halifelerinin maddi ve manevi etkileri zayıflayıp, hakimiyet farklı yerlerde farklı yerel emirlerin eline geçince, bunların bazı maddi sebeplerle tekkelere ve mutasavvıflara iltifat ve teveccüh ettikleri görülmektedir. İşte kuvvetli bir siyasi merkeziyetin yokluğu ve memleketteki anarşi, ruhlarda tasavvuf ihtiyacını doğuruyordu.⁴¹

Tasavvuf akımı, Anadolu'da da kurulmaya başlanan farklı tekkelerle kendini gösteriyordu. Ancak XII. ve XIII.asırlarda kurulan tekkeler daha çok Batıni karakterli idiler. Bunların en yaygın olanları Kalenderiler ve Haydariler idi.

→

Menkıbevi Tarihi (Hazırlayanlar: İsmail E. Erünsal – Ahmet Yaşar Ocak, TTK, Ankara 1995) 538, 540, 546, 547, 549, 553, 561, 576, 588, 593, 595, 597, 612, 618, 623, 624, 629, 630 ve 1616.beyitler.

³⁵ Köprülü, "Bektaş", *İslam Ansiklopedisi*, c. II, İstanbul 1943, s. 461.

³⁶ Köprülü, "Bektaşiliğin Menşeleri", s. 74; *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, s. 48.

³⁷ Köprülü, "Bektaşiliğin Menşeleri", s. 74; *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, s. 49.

³⁸ Köprülü, "Bektaşiliğin Menşeleri", s. 74.

³⁹ Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, s. 49.

⁴⁰ Köprülü, "Bektaşiliğin Menşeleri", s. 74; *Anadolu'da İslamiyet*, s. 51-52.

⁴¹ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 195-196.

a. Kalenderiler-Haydariler ve Diğerleri

Babailerin ve Türkmen şeyhlerinin kaynağını Köprülü'ye göre kısmen Yesevîlik kısmen de Kalenderîlik tarikatlarında aramak gerekir. Yesevîlik hakkında kısmen bilgi verilmişti. Kalenderîlik'e gelince; Köprülü, yalnız Anadolu'nun dinî tarihi değil, genel tasavvuf tarihi bakımından da önemli tesirleri olan bu tarikat hakkında kendi zamanına kadar hiç çalışma yapılmadığından yakındır.⁴² Onun araştırmalarına göre Kalenderîlik; kaynağını Horasan mektebi veya Melâmetîye⁴³ denen ve Cemâleddin Sâvî (ö.1070/1) den sonra Suriye, Mısır, Irak, İran, Hindistan, Orta Asya ve Anadolu sahalarında ortaya çıkan büyük bir tarikattır. Kalenderiler, ayinlerinin garipliği ve mensuplarının dinî konularda aldırılmaz, rahat tavırlarından dolayı, 'Avarifu'l-Maârif' müellifi Sühreverdi (ö.1191) gibi şeriata bağlı sûfîlerin şiddetli hücumlarına maruz kalmıştır. Mensuplarının kıyafetleri, yaşayışları ve ahlak anlayışları itibarıyla Hind Sadhu'larını hatırlatan bu tarikat, muhtelif zaman ve mekanlarda bazı farklar göstermekle beraber, 'mücerredlik, fakr, dilenme ve melâmet' esaslarına bağlıdır. Kalenderler, saçlarını, kaşlarını, sakal ve bıyıklarını traş ederek kendilerine has bayraklar ve dümbeklerle, oldukça kalabalık gruplar halinde şehirden şehire gezerlerdi. Çünkü onların inançlarının temelinde hiçbir kayıt ve şarta bağlı olmaksızın, dünyadan el-etek çekerek asla geleceği düşünmemek yatmaktadır. Bekarlığı, fakirliği ve dilenmeyi kendilerine şiar edinen bu gruplar, insanların kendilerini kinamalarına/melâmet yardımcı olsun diye saçlarını, sakallarını, kaşlarını kazıtırlardı. Bazı merkezlerde tekkeleri olmakla beraber genelde gezgincilerdir.⁴⁴

Köprülü'ye göre, özellikle Moğol istilâsından sonra, istilâ edilen veya istilâ korusuna maruz bulunan yerlerden Anadolu'ya derviş göçü çoğalmıştı. Türkistan, Buha-ra, Harezmi, Irak ve İran'dan birçok derviş Selçuklu saltanatının himayesine sığınmak için geliyorlardı. Gerek Moğol istilâsından önce, gerek sonra Anadolu'ya gelen bu dervişler arasında en büyük çoğunluğunu Kalenderîler ve onun Haydariye gibi başlıca şubelerine mensup insanlar oluşturuyordu.⁴⁵

İslâm dünyasında tasavvuf akımının kuvvetlenip, tarikatların meydana gelmesine paralel olarak; aşırı Şii ve Batınî akideleri bu oluşumların içine girerek, Kalenderîye, Haydariye vs. gibi bir takım tarikatların teşekkülünde etkili olmuşlardır. Türklerin bu husustaki rolleri ise yadsınamaz bir derecededir. Mesela, menşeiini Hamdûn Kassâr ve Ebu Said Ebulhayr gibi büyük sûfîlerin temsil ettiği Horasan Melâmetîyesinden alarak farklı etkilerle farklı İslâm ve Türk sahalarında muayyen bir tarikat şeklinde ortaya çıkan ve 'Tâife-i Abdalân', 'Cevalika' gibi isimler alan bu zümreler bir takım garip âdetlerinden ve din hususundaki vurdum duymazlıklarından dolayı ehl-i sünnet ulemâsı ve hatta sûfiye tarafından ağır ithamlara maruz kalmışlardır. Osmanlı kaynaklarında tarihçilerin 'abdâl, ışık, torlak, şeyyad, haydarî, edhemî, câmî, şemsî' gibi adlarla andıkları da bu kalenderlerdir. XI.asra kadar İslâm ve bilhassa Türk memleketlerinde pek

⁴² Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, s. 98.

⁴³ Melâmetîlik ile ilgili bkz. Ömer Rıza Doğrul, *İslam Tarihinde İlk Melâmet*, İnkılap Kitabevi, tsz.; Cavit Sunar, *Melâmîlik ve Bektaşîlik*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1975.

⁴⁴ Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, s. 99; *Anadolu'da İslamiyet*, s. 49-51, 90 not 35; Kalenderîlik ile ilgili A. Y. Ocak'ın şu çalışmalarına bakılmalıdır: *Kalenderîler-Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfîlik*, TTK Yayınları, Ankara 1992; *Babailer İsyanı*, s. 66-69.)

⁴⁵ Köprülü, *Anadolu'da İslamiyet*, s. 49.

yaygın olan bu tarikat XII.asırdan itibaren birtakım tali şubeler doğurmuştur ki, bunlardan en çok dikkat çeken Haydariye tarikatıdır.. Sava'daki büyük tekkesi asırlarca şöhretini kaybetmeyen ve neslen bir Türk şehzâdesi olup 1221'den sonra ölen Şeyh Kutbeddin Haydar, zamanında büyük bir şöhret kazanarak bilhassa Türk gençlerinden birçok müride sahip oldu.⁴⁶

Aşırı Şii-Batınî eğilimleriyle dolu olan Kalenderiye ve Haydariye tarikatlarıyla Bektaşilik arasında o kadar benzerlik vardır ki, sonraları bunlar birbirinin yerine eş anlamlı olarak kullanılmışlardır.⁴⁷

Buna göre, Şiilik ile Fütüvvet; Şiilikle Kalenderiye ve Haydariye ve bunlarla Yesevîlik-Bektaşilik arasındaki sıkı ilişki ve benzerlikler, tesadüf eseri olan bir durum olmayıp, tarihen gerçek olan bir takım etkenlere dayanmaktadır. Yine Türkmen kitleleri arasına ehl-i sünnet inancına ters bir takım inançların kolayca yayılması ve yeni yeni inanç gruplarının oluşması da tesadüfle açıklanamayacak önemli bir olaydır.⁴⁸

Alevi-Bektaşî inancının kökenlerinin tam olarak kavranabilmesi için, Anadolu'nun XIII. asır dinî tarihinin iyi tetkik edilmesi gerektiğini söyleyen Köprülü, bunu yaparken Sünnî Selçuklu sultanlarının nüfuzuna tabi Anadolu'nun büyük merkezlerindeki sûfi akımlarıyla, kavmî ananeleriyle çok sıkı bir ilişki içerisinde olan Türkmen zümreleri arasındaki dinî anlayışı/tecelliye birbirinden ayırmak gerektiğini özellikle vurgular.⁴⁹

Anadolu'daki sosyal yaşamı anlamak bakımından, orada yaşamış kategorik grupların bilinmesi, bilinmeyenlerin açığa kavuşmasında önemli bir etken olacaktır. Osmanlı dönemi öncesi Anadolu'da yerleşik sosyal grupların varlığı, o dönemi anlatan tarih kitapları sayesinde ortaya çıkarılmıştır.

5. Anadolu'da Dört Sosyal Grup

Köprülü, ilk defa Osmanlı tarihçisi Âşıkpaşazâde'nin 'Tarih'inde; "Bu Anadolu'da misafirler ve seyyahlar arasında dört tayfa vardır ki anılır. Biri Anadolu Gazileri, biri Anadolu Ahıları, biri Anadolu Abdalları, biri de Anadolu Bacıları." diyerek⁵⁰, zikrettiği dört sosyal grubun mahiyetinin anlaşılmasını, Anadolu'nun siyasi ve sosyal tarihini anlaması için bir zaruret olarak gösterir.⁵¹ Bu dört grup şunlardır:

a. Gaziler ve Alplar (Gaziyân-ı Rûm)

Âşıkpaşazâde'nin Gaziyân-ı Rûm, başka kaynakların Alplar, Alp erenler gibi adlarla andıkları bu grup, yalnız Anadolu Selçuklularının son devirlerinde değil, daha ilk Anadolu fetihleri döneminde var olan sosyal bir teşkilattı. İslâmiyet'ten önce de Türkler 'kahraman, cengâver' anlamında bir lakap olarak 'Alp' unvanını kullanıyorlardı. Müslüman olduktan sonra ise, hem bu lakabı hem de Gazi lakabını kullanmaya başlamışlardır. Dinî, kutsal bir anlam olarak mücahitlere verilen Gazi lakabı Dânişmendiler'de ve bazı uç beyliklerinde hükümdarların bir unvanı olarak da kullanılıyordu. Tarihi kaynaklarda bazen genel olarak bütün Müslüman ordusunu ifade anla-

⁴⁶ Köprülü, "Bektaşîliğin Menşeleri", s. 71; *Anadolu'da İslamiyet*, s. 50; *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, s. 99.

⁴⁷ Köprülü, "Bektaşîliğin Menşeleri", s. 72.

⁴⁸ Köprülü, *Anadolu'da İslamiyet*, s. 50.

⁴⁹ Köprülü, "Bektaşîliğin Menşeleri", s. 73.

⁵⁰ *Âşık Paşaoğlu Tarihi*, Atsız Yayını, MEB, İstanbul 1992, s. 165.

⁵¹ Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, s. 83.

mında kullanılan bu unvan daha çok özel anlamda, ordudaki ya da büyük şehirlerdeki belirli bir grup için kullanılıyordu.⁵²

b. Ahiler (Ahiyân-ı Rûm)

Âşıkpaşazâde'nin Anadolu'da öneminden bahsettiği ikinci zümre Ahiyân-ı Rûm yani Anadolu Ahileri'dir. İbn Batuta'nın müşahedeleri sayesinde XIV.asırda bu teşekkülün Anadolu'da çok yayılmış olduğu bilinmektedir, diyen Köprülü, Ahi'leri XIII.asırdan XV.asra kadar, Anadolu şehirlerinde çok mühim bir rol oynayan, ezoterik/batinî bir teşkilat olarak tanımlar. Ona göre Ahi'ler, tarihçi Franz Babinger'in zannettiği gibi Osmanlılar zamanında değil, Selçuklular zamanında ortaya çıkmış olup, Ramsey'in de iddia ettiği üzere eski Anadolu'daki buna benzer mahallî teşkilatın basit bir devamından ibaret olmayıp, İslâm aleminin her tarafında göze çarpan 'esnaf teşkilatı'yla alakalı fütüvvet zümreleridir. Massignon'un da tahmin ettiği gibi bunların; Türkistan, Horasan, İran, Irak, Suriye ve Mısır'ın sınıî merkezlerinde teşekkül eden 'esnaf' teşkilatı olarak, Karamita dâîlerinin Batınî propagandalarıyla sıkı bir ilişkisi vardır.⁵³

XIII.asır başında bütün yakın doğu Müslüman dünyasında yaygın olan fütüvvet zümreleri, bir tür İslam şövalyeliğidir. Abbasilerin son kudretli halifesi Nâsır li dinîllah'ın yeniden tanzim ettiği bu zümre, Anadolu'da Ahi'ler adı altında ortaya çıkmıştır.⁵⁴

Fütüvvet teşkilatının Anadolu'da güçlenmesi, muhtemelen Sultan I. İzzettin Keykavus'un bu teşkilata girmesinden sonra olmuştur. Anadolu'nun manevi muhitindeki fikri cereyanlara uyarak biraz tasavvufi bir renk alan bu teşkilat, çeşitli zanaat gruplarının da içine girerek hem kendi güçlenmiş hem de bu grupları canlandırmıştır. XIII. asrın ikinci yarısından XIV.asra kadar Anadolu'da bir takım büyük devlet adamlarının, kadıların, müderrislerin, muhtelif tarikatlara mensup şeyhlerin ve büyük tacirlerin fütüvvet teşkilatına girdikleri görülmüştür ki, bu teşkilatın sosyal kuvvetini göstermesi bakımından önemlidir.⁵⁵

Anadolu'daki esnaf gruplarının fütüvvet teşkilatı içine girmesi, XIII. asrın ilk çeyreğinden sonra olmuş olmalıdır. Bu da, tarihi kaynaklardan ve Anadolu'da farklı asırlarda yazılmış farklı fütüvvetnâmelerin tetkikinden ortaya çıkan bir sonuçtur. Bu teşkilat içinde genç ve bekar işçilerin varlığından dolayı bazı alimlerce bu teşkilat, bir esnaf

⁵² Köprülü, a.g.e., s. 84. Alpler ile ilgili geniş bilgi için bkz. Köprülü, "Alp", *İslam Ansiklopedisi*, cilt I, s. 379-384.

⁵³ Köprülü, "Bektaşîliğin Menşeleri", s. 73. Günümüzde de Ahilerin menşei meselesi hâlâ tartışmalı olup, bu konuda tam bir görüş birliği yoktur. Ahilik konusunda çok mesai sarf etmiş olan Mikâil Bayram'a göre, Ahilik yapı itibarıyla heterodoks (Şî-Bâtınî) değil, Sünnî'dir. Ahî Evren de çok eser vermiş Sünnî bir halk filozofudur. (krş. Mikâil Bayram, *Ahî Evren ve Ahî Teşkilâtının Kuruluşu*, Konya 1991; "Türkiye Selçuklular Döneminde Bilimsel Ortam ve Ahilik'in Doğuşuna Etkisi", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı 10, Konya 2001; *Şeyh Evhadüddin Hâmid el-Kirmânî ve Evhadîyye Tarikatı*, Konya 1993) Mikâil Bayram son yaptığı çalışmalarda da Ahî Evren'in meşhur Nasreddin Hoca ile aynı kişi olduğu sonucuna varmıştır. Bunun için (bkz. *Tarihin Işığında Nasreddin Hoca ve Ahî Evren*, Konya 2001) Bunun yanı sıra Mélikoff ve A. Y. Ocak ise Ahiliğin heterodoks bir mahiyette olduğunu söylemektedirler. (bkz. Mélikoff, *Elsaneden Gerçeğe*, s. 151-157; Ocak, *Türk Süflüğüne Bakışlar*, s. 169-190.) Bu son çalışmada yazar, Ahilik ile ilgili yapılmış olan çalışmaların tanıtımıyla beraber, yöntemler-yaklaşımlar-kaynaklar ve yorumlar açısından genel bir değerlendirmesini de yapmıştır.

⁵⁴ Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, s. 64; İllé Mutasavvıflar, s. 213, not 40.

⁵⁵ Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, s. 91.

teşkilatı, bazılarınca da sair tasavvufi tarikatlar gibi bir fütüvvet tarikati olarak kabul edilmiştir. Halbuki bunlar doğru değildir.⁵⁶

c. Bacılar (Bâciyân-ı Rûm)

Âşıkpaşazâde'nin üçüncü zümre olarak bahsettiği, Bâciyân-ı Rûm yani kadınlar teşkilatıdır. Başka hiçbir kaynakta zikredilmeyen bu zümrenin mevcudiyeti, araştırmacılarca garip karşılanmış; ya ifade de bir yanlış olduğu ya da Âşıkpaşazâde'nin yanlışlık yaptığı söylenmiştir. Ancak, Bektaşî geleneğinde, Hacı Bektaş Veli'nin bir müridi olarak gösterilen Kadıncık Ana'nın lakabı 'bacı' olarak ifade edilmekte ve tarikattan olan kadınlara 'bacı' denmektedir.⁵⁷

d. Anadolu Erenleri (Abdâlân-ı Rûm)

Âşıkpaşazâde'nin zikrettiği dördüncü ve son zümre olan Abdâlân-ı Rûm, Anadolu Abdalları anlamına gelip, Anadolu'nun heterodoks dervişlerini ifade eder. Bazı kaynaklarda Horasan Erenleri⁵⁸ adıyla da anılan bu grubun, XIV. asırda çok önemli bir dinî-sosyal rol oynadığı, Osmanlı Devleti'nin bu asırına ait bütün kaynaklarda Abdal veya Baba lakabını taşıyan ve ilk Osmanlı hükümdarlarıyla beraber savaflara katılan tahta kılıçlı, cezbeli birtakım dervişlerden bahsedilmesiyle de anlaşılır.⁵⁹

İlk Osmanlı hükümdarlarının yanında, menkibelere göre tahta kılıçlarla savaşan, kaleler alan, bir avuç müridi ile binlerce düşmanı ezen, Müslümanlığı yayan Abdal lakaplı bir çok derviş, mesela Abdal Musa, Abdal Murat, Kumral Abdal, Âşıkpaşazâde'nin Rûm Abdalları dediği zümreye mensuptur. Bu grup, yukarıda ifade edildiği üzere, Yesevîlik, Kalenderilik, Haydarilik gibi muhtelif heterodoks zümrelerin Anadolu'da Türkmen gelenekleriyle ve yerel inanışlarla karışmasından meydana gelen Babailiğin sonraki şekillerinden biri sayılabilir. Yine Osmanlı kaynaklarında görülen, torlaklar ve dervişler muhtemelen bu Abdallardır. İlk zamanlarda daha çok Kalenderilik etkisi altında olan Abdallar, XV. asırdan sonra Bektaşîlik'e meyletmışlerdir.⁶⁰

6. Anadolu Aleviliğinin Oluşum Sürecinde Etkin Şahsiyetler

Anadolu Aleviliğinin oluşum sürecinde etkili olan, Hacı Bektaş-ı Veli, Yunus Emre, Barak Baba, Garkın Dede, Sarı Saltuk gibi birçok sûfi kişilik vardır. Ancak biz burada Anadolu Aleviliğinin oluşumunda etkileri belirgin olan ve Bektaşîlik tarikatına ismi verilen Hacı Bektaş-ı Veli ve günümüzde hâlâ heterodoks olup olmadığı tartışma konusu olan Yunus Emre'yi Köprülü'ye bağlı olarak ele alacağız.

a. Hacı Bektaş Veli

⁵⁶Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, s. 92. Halbuki Köprülü *İlk Mutasavvıflar*'da Ahilerin, fütüvvet inancına mensup olmaları ve senetlerini Hz. Ali'ye dayandırmaları sebebiyle bir tarikat sayılabileceğini söylemiştir. (bkz. *İlk Mutasavvıflar*, s. 212-213)

⁵⁷Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, s. 93-94; Bayram, *Bâciyân-ı Rûm teşkilâtının, Ahî teşkilâtının kadınlar kolu olarak Kayseri'de XIII. yüzyılda, Ahî Evren'in eşi Fatma Bacı tarafından kurulduğunu söyler*. (bkz. Bayram, *Bâciyân-ı Rûm*, Konya 1987; *Ahî Evren ve Ahî Teşkilâtının Kuruluşu*, s. 2, 3, 28, 83.)

⁵⁸Köprülü, eski kaynaklarda çokça geçen 'Horasan Erenleri' ifadesinin bazı tarihçilerce, Horasan'dan gelen dervişler şeklinde yanlış anlaşıldığını söyleyerek; 'Horasan Erenleri' tabirinin coğrafi bir niteleme olmadığını, gerçek manasının melâmetiye meşrepli sûfiler demek olduğunu ve eski sûfi kaynaklarda geçen 'Irakiler' karşılığı kullanıldığını söyler. (bkz. *Anadolu'da İslamiyet*, s. 89-90, not 30.) Mélikoff ise bu ifadeyi coğrafi bir adlandırma olarak kabul etmektedir. (bkz. *Efsaneden Gerçeğe*, s. 29)

⁵⁹Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, s. 94.

⁶⁰Köprülü, a.g.e., s. 101.

Osmanlı İmparatorluğu'nda XIV.asırdan başlayarak, bilhassa XV.-XIX.asır arasında dinî ve siyasi büyük bir nüfuz icra eden ve bir aralık II.Mahmud(1808-1839) tarafından, yeniçeri ocağı ile birlikte, kaldırıldıktan sonra, Sultan Abdülaziz(1861-1876) zamanında tekrar meydana çıkan ve Türkiye Cumhuriyeti tarafından 1925'te tarikatların kaldırılmasına kadar devam eden Bektaşilik tarikatının piri'dir.⁶¹

Köprülü, Hacı Bektaş Veli ve Bektaşilik hakkında, büyük bir monografi hazırladığını çokça söylemişse de,⁶² maalesef böyle bir çalışması gün yüzüne çıkmamıştır.

Bektaşi geleneğine göre, Hacı Bektaş, Ahmet Yesevî'nin zahir ve batın ilimlerinde çok derinleşmiş halifelerinden Lokman Perende'nin mürididir. Hacı Bektaş Veli gerek Lokman Perende'ye gerekse Hoca Ahmet Yesevî'ye birçok kerametler göstermiştir. Buna göre Hacı Bektaş'ı Anadolu'ya, 'irşad' için Ahmet Yesevî göndermiştir.⁶³

Hacı Bektaş, 'kendi halinde bir meczup, saf bir azizdir'⁶⁴Osmanlıların kuruluşundan önce Anadolu'ya yerleşmiştir. Hiçbir şekilde tarikat kurmamıştır. Kişiliği de bir tarikat kurmasına engeldir. Ancak Anadolu Türkleri arasında XIII.yüzyıldan başlayarak, XVI.yüzyıla kadar devam eden dinî kaynaşmalar arasında, daha birçok çeşitli mahiyette inanç ve tarikatlar gibi, Bektaşilik tarikatı da XV.yüzyılda tam anlamıyla kurulmuş ve kendine pir olarak da XIII.yüzyıldan beri tarihi şahsiyeti unutulmuş halk arasında menkıbeleri dolaşan Hacı Bektaş Veli'yi seçmiştir. Hacı Bektaş Veli'nin, Yesevî müridlerinden olduğu ile ilgili meydana gelmiş birçok menkıbe, doğru kabul edilebileceği gibi, Osmanlılardan önce Anadolu'ya birçok Yesevî dervişi gelmesinden hareketle onun da Yesevî dervişi olduğu düşünülmüş olabilir. Ancak bu ihtimallerden hangisi doğru olursa olsun, Bektaşilik tarikatının, Hacı Bektaş Veli tarafından kurulmadığı kesindir. Bu nedenle Yesevîlik ile Bektaşilik arasında bir alaka kurmak doğru değildir. İki tarikat, ayinlerinde Arapça ve Farsça yerine Türkçe kullanmaları bakımından birbirlerine benzeseler de, aralarında organik bir bağ yoktur. Çünkü, ilk kuruluş yıllarında bile Bektaşilik tarikatına intisap edenler, bütün haramları mübah gören zındıklar gibi telakki edilmişler, Hurufiye'den kabul edilip, şeriat dışı sayılmışlardır. Hal böyle olunca, Bektaşiliğin ilk kurulduğunda şeriat içi bir tarikatken daha sonra, bazı mühlid ve zındıkların tarikat içerisine girmesiyle bozulmuş olduğu iddiası da doğru değildir. Zira bu tarikat baştan beri heterodoks bir yapıda olmuştur.⁶⁵

Köprülü, XIII.asırda Anadolu'yu kaplayan Babaî halifelerinin en meşhuru, Horasanlı bir Türk olarak tanıttığı Hacı Bektaş Veli'nin bugün elimizde aslı Arapça olan, müritlerinden Sadedin adlı biri tarafından Türkçe'ye tercüme edilen ve Hatiboğlu Muhammed tarafından nazma çekilen Makâlât adlı bir eseri olduğunu söylemektedir.⁶⁶

Köprülü'ye göre, bu eserin varlığıyla Âşıkpaşazâde'nin Hacı Bektaş-ı Veli'nin tarikat kuramayacak bir kişilikte olduğu iddiası çürütülmüş olmaktadır. Çünkü bu eserle

⁶¹Hacı Bektaş Veli'nin söylenceli hayatını anlatan XVII. yüzyıla ait bir eser olan ve Gölpınarlı'nın hazırlamış olduğu *Vilâyetnâme* bu konuda bir fikir verecektir. bkz. *Vilâyetnâme Menâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli* (Hazırlayan: Abdülbaki Gölpınarlı) İnkılap Kitabevi, İstanbul 1958.

⁶²Köprülü, "Bektaşiliğin Menşeleri", s. 76; *İlk Mutasavvıflar*, s. 112 not 45, 339 not 4; "Bektaş", s. 464. Burada 25 yıldır Bektaşilik ile ilgili büyük bir monografi çalışması olduğunu söylemiştir.

⁶³Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 52-54.

⁶⁴*Aşık Paşaoğlu Tarihi*, s. 165-166; Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 52-54

⁶⁵Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 110-113; "Bektaş", s. 461-463; *Menâkıbu'l-Kudsiyye* sayesinde Hacı Bektaş'ın Baba İlyas'ın halifelerinden biri olduğu açığa çıkmıştır. (bkz. *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, 1994, 2003, 2011. beyitler)

⁶⁶Köprülü, *Anadolu'da İslamiyet*, s. 64 , 105 not 118.

onun dinî ilimlere vakıf olduğu ortaya çıkmıştır. Ancak bu eserde, on iki imamı ikrarı, tevellî (Hz.Ali ve ehl-i beyti sevenleri sevmek) ve teberrî (Hz.Ali ve ehl-i beyti sevme- yenleri sevmemek ve onlardan beri olduğunu açıklamak)'yi tavsiye etmesi nedeniyle onun on ikinci Şiiliğe meyilli olduğunu göstermiştir.⁶⁷

Köprülü, Hacı Bektaş'ın Makâlât'tan başka, Tefsir-i Fatih ve Makâlât-ı Erbain adlı iki eseri daha olduğunu söylemekte, ancak bunların Tire kütüphanesi yangınında yandığını Baha Said'den duyduğunu söylemektedir. Yine onun sözlerini içeren Farsça bir risalesinin özel kütüphanesinde bulunduğunu söylemiştir.⁶⁸

b. Yunus Emre

İlk tarihi kaynakların Yunus Emre hakkında verdikleri bilgiler, eksik ve çelişkili- dir. O muhtemelen, XIII. yüzyılın son yarısı ile, XIV.yüzyılın başlarında yaşamış basit bir dervıştır. Onun Yıldırım Bayezid devri şahsiyetleri arasında gösterilmesi ya da ölüm tarihinin 1439-40 olarak gösterilmesi doğru değildir. Çünkü böyle olsaydı, XIV.yüzyılın son ya da XV.yüzyılın ilk yıllarında zapt ve tespit edilen Bektaşî ananesinin ondan bahsetmesi mümkün olamazdı. Zira Bektaşî ananesi XIII. yüzyılın son XIV.yüzyılın ilk senelerine ait mutasavvıfları içine almaktadır.⁶⁹

Bu bilgilerden sonra Yunus Emre'nin hayatıyla ilgili şunları söyleyebiliriz. O, XIII.yüzyılın son yarısında Sivrihisar civarında veya Bolu'ya dahil olan Sakarya suyu civarındaki köylerden birinde yetişmiş bir Türkmen köylüsüydü. Divan'ından anlaşıl- dığına göre, uzun müddet Hak yoluna erişmeğe çalışmış ve buna ancak Taptuk Emre'ye mürit olduktan sonra kavuşabilmiştir.⁷⁰

Yunus Emre, Ahmet Yesevî ile birlikte Türk dünyasının en tanınmış şairidir. Ah- met Yesevî doğu Türkleri için ne ifade ediyorsa, Yunus Emre de batı Türkleri/Anadolu Türkleri için onu ifade eder. Şiirleri/ilahileri günümüze kadar gelmiş ve hâlâ sevilerek okunan, bestesi yapılmış olan Yunus'un eserlerinin, içerdığı geniş ve serbest tasavvuf anlayışı dolayısıyla, Bektaşiler ve Kızılbaş Türkmenler üzerinde çok etkili olduğunu da unutmamak gerekir.⁷¹

Yunus Emre'nin bilinen tek eseri birçok gazellerini, ilahilerini içeren Divan'ıdır. Yunus'un divanının birçok yazma nüshası olmasına rağmen, XIV. veya XV. yüzyıllarda yazılmış eski bir nüshası yoktur. Eldeki nüshalar, son asırlara ait nüshalardır ki, bu da Divan'ın Yunus'tan çok sonra, ona bağlı bir derviş tarafından tertip ve tanzim edildiği- ni akla getirmektedir.⁷²

⁶⁷Köprülü, a.g.e., s. 64 ve 105 not 118. Bugün, *Makâlât*'ın Hacı Bektaş'a aidiyeti konusunda bilim adamları arasında ortak bir görüş yoktur. *Makâlât*'ın edisyon kritikli neşrini yapan Esad Coşan'a göre, bu eser kesinlikle Hacı Bektaş'a aittir. (bkz. Esad Coşan, *Makâlât*, Seha Neşriyat İstanbul, 1986, s. XLII-XLIII.) Ancak Mélikoff ve A. Y. Ocak ise, eserin Hacı Bektaş'a aidiyetini kabul etmeyerek, *Makâlât*'ın Arapça aslının da hiçbir zaman olmadığını düşünmektedirler. (bkz. Mélikoff, *Efsaneden Gerçeğe*, s. 101; Ocak, *Kalenderiler*, s. 112-113; *Türk Sâflığıne Bakışlar*, s. 162) Köprülü de, bu eserin Arapça aslına ulaşamadığını söyler. (bkz. Köprülü, a.g.e., s. 105 not 118.)

⁶⁸Köprülü, a.g.e., s. 105 not 118.

⁶⁹Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 261-262.

⁷⁰Köprülü, a.g.e., s. 265; Yunus Emre'nin hayatı ve eserleriyle ilgili birçok çalışma yapmış Abdülbaki Gölpınarlı'nın şu eserlerine bkz. *Yunus Emre Divanı*, Ahmet Halit Kitabevi, İstanbul 1943; *Yunus Emre Risâlet al Nushiyya ve Divanı*, Eskişehir Turizm ve Tanıtma Derneği Yayını, İstanbul 1965; *Yunus Emre ve Tasavvuf*, İstanbul 1961.)

⁷¹Köprülü, a.g.e., s. 282-285.

⁷²Köprülü, a.g.e., s. 287; Yunus'un *Divan* dışında bir de *Risâletü'n-Nushiyye* adlı bir eseri daha vardır. Buradaki beyitler, mesnevi tarzından yazılmış, öğütleri içerir. Bu esere ait en eski nüsha Fatih nüshasıdır. (bkz. Gölpınarlı,

Yunus Emre'ye kadar Anadolu'da acem kültürü her bakımdan etkilidir. Özellikle Mevlana ile yerleşmiş olan bu kültürün Mevlana'dan sonra da oğlu Sultan Veled, Şeyh Gülşehri ve Âşık Paşa gibi şairlerin acem kültürünün etkisi altında eserler verdikleri görülmektedir.⁷³

Bunun yanısıra geniş halk kitlelerini etkileyen ise, uzun zaman zarfında oluşmuş Oğuznâme denilen, içinde başka milletlerin de hikayelerine benzeyen halk hikayeleri ve söylenceleridir.⁷⁴

Yunus Emre ise, aruz vezni kullanmakla beraber, ilahilerinin büyük bir kısmını hece vezniyle yazmıştır. Bunda en büyük etken ise, içinde yaşadığı halk kitlesine, alıştığı ve sevdiği tarzda hitap etme endişesidir.⁷⁵

Yunus'un Divan'ını incelediğimizde onda hem Kuran ve Sünnet'e çağıran ilahileri olduğu gibi, şeriata aykırı gibi görünen serbest ilahileri de vardır.⁷⁶

Netice itibarıyla, Yunus Emre, Anadolu'da yetişmiş ve hâlâ aşılammış büyük mutasavvıf bir şairdir. Kendinden sonra gelenleri de etkilemiş olan Yunus, Tekke şii ve Bektaşî şii üzerinde etkili olmuştur. Halkın en aşağı kitlesine kadar inebilmek için, ayin ve erkanlarında bile Türkçe'ye büyük önem veren Bektaşîler üzerinde Yunus'un büyük etkileri olmuştur. Zaten diğer şeyhler gibi medrese tahsili görmemiş basit halk adamları olan Bektaşî dervişleri için acem edebiyatı yerine Yunus'un temsil ettiği halk edebiyatı paha biçilmez bir değerdir.⁷⁷

IV. KÖPRÜLÜ'YE GÖRE BEKTAŞİLİK YA DA ANADOLU ALEVİLİĞİNİN DİĞER YÜZÜ

1. Bektaşiliğin Kuruluşu

Köprülü'nün kendi kendini düzelttiği konulardan birisi de, Bektaşilik tarikatının kurucusu ile ilgilidir. Köprülü önce İlk Mutasavvıflar'da, Âşıkpaşazâde'nin, Hacı Bektaş ile ilgili olarak söylediği onun saf bir aziz olup tarikat kurmadığı düşüncesine katılıp, Hacı Bektaş'ın Bektaşilik tarikatının kurucusu olmadığını söylemiştir.⁷⁸ Ancak Anadolu'da İslâmiyet çalışmasında ise, Makâlât'ı Hacı Bektaş'ın eseri sayıp, bu eserle zaten bilgisiz bir kişi olan Âşıkpaşazâde'nin Hacı Bektaş ile ilgili görüşünün çürütüldüğünü ifade ederek, kendisinin de İlk Mutasavvıflar'ı yazarken sadece Âşıkpaşazâde'ye dayandığını ancak artık yeni belgeler ışığında önceki görüşünü değiştirdiğini ifade etmiştir.⁷⁹

a. Kadıncık Ana ve Abdal Musa

→

Yunus Emre ve Divan, s. LIII; Yunus Emre Risâlat al Nushiyya ve Divan; Mustafa Tatçı, Yunus Emre Divanı, s. 31) Köprülü, *Risâletü'n-Nushiyye*'den hiç bahsetmemiştir.

⁷³ Köprülü, a.g.e., s. 231-242.

⁷⁴ Köprülü, a.g.e., s. 248. Köprülü, her milletin olduğu gibi Oğuz Türklerinin de başlangıcı bilinmeyen bir zamandan beri millî bir destanlarının bulunduğunu ve bunun *Oğuznâme* adıyla bilindiğini söyler. Bazı tarihçilerin *Oğuznâme*'yi bir tarih kitabı zannederek, bunu aradıklarını da söyleyen Köprülü'ye göre, o bir tarih kitabı değil, bir millî destan mecmuasıdır. Bugün elimizde bulunan *Dede Korkut Kitapları* da bu destanın önemli bir kısmını oluşturan parçalarıdır. (bkz. *İlk Mutasavvıflar*, s. 247-253; *Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 53-54) (krş. Muharrem Ergin, *Dede Korkut Kitabı* I-II, TDK Yayınları, Ankara 1997.)

⁷⁵ *İlk Mutasavvıflar*, s. 299.

⁷⁶ a.g.e., s. 325, 328, 333; (krş. Gölpinarlı, *Yunus Emre ve Divanı*, s. 93.)

⁷⁷ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 349.

⁷⁸ Âşık Paşaoğlu, *Tarih*, s. 165; Köprülü, a.g.e., s. 110-113; "Bektaş", s. 461-463.

⁷⁹ Köprülü, *Anadolu'da İslamiyet*, s. 64 ve 105 not 118-119

Hacı Bektaş-ı Veli'nin kimine göre, hanımı kimine göre ise manevi kızı olarak gösterilen Kadıncık Ana ya da Fatma Bacı/Hatun Ana gibi isimlerle zikredilen, ve Bâciyân-ı Rûm teşkilatının da başı olduğu zannedilen bu bayanın ilk defa Hacı Bektaş'ın emanetlerini müridi Abdal Musa'ya verdiğini ve Bektaşilik tarikatının böylece kurulduğu söylenmiştir.⁸⁰

b. Balım Sultan

Kadıncık Ana, Abdal Musa ile beraber Bektaşilik tarikatının birinci kurucusu sayılırlarken, Balım Sultan (ö.1516) ise, tarikatın ikinci kurucusu ve ıslahatçısı sayılmıştır. Bektaşî ananesinin haklı olarak, tarikatın ikinci kurucusu saydığı bu önemli kişilik, âyin ve erkân itibarıyla bazı yenilikler yapmış, tekkelerin iç teşkilatını daha sıkı ve muntazam bir hale sokmuş, bir tekke hiyerarşisi kurmuştur. Yine o zamana kadar daha çok köy ve kasabalar civarındaki tekkelerin etrafında, dini bir grup mahiyetinde ortaya çıkan bir tarikat teşkilatının bel kemiği mesabesinde olmak üzere, bir mücerred/bekar dervişler grubu oluşturmuştur. Nitekim Balım Sultan'ın bu yeniliğinden sonra, Bektaşilik Çelebiler ve Babagân olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Çelebiler, kendilerinin bel evladı olduklarını söyleyip, evlenenler ve Hacı Bektaş-ı Veli'yi de Fatma Bacı ile evli sayanlardır. Babagân kolu ise, kendilerini yol evladı sayarak, evlenmezler. Onlara göre Hacı Bektaş hiç evlenmemiştir. Fatma Bacı onun manevi kızıdır.⁸¹

Bektaşilik, tarikatın ikinci kurucusu sayılan Balım Sultan'dan önce, tarikat olarak bütün âyin ve erkânıyla teşekkül etmiş olabilir. Tarikatın, XV.asrın ilk yarısında Hurufiliğin tarikat içine girmesiyle bozulduğu iddiası kısmen doğru kısmen yanlıştır. Çünkü Bektaşilik, zaten kuruluşundan beri heterodoks bir mahiyet arz etmektedir.⁸²

XIV.asırda Anadolu'da Haydariler, Kalenderiler ve Abdallar gibi muhtelif heterodoks tarikatlar ile birlikte mevcudiyetini gördüğümüz Bektaşilik, XV.-XVI.asırlarda, bilhassa yeniçeri ocağında, adeta resmi bir kült mahiyeti aldıktan sonra büyük bir nüfuz kazanarak, devletin resmi himayesine mazhar olmuş ve böylece başka başka isimler taşımakla beraber, esas akideleri kendisinininkinden farklı olmayan muhtelif batınî derviş zümrelerini de içine almıştır. XIV.asırda Batı Anadolu'da rum gazileri denilen mücahid zümreleri ve askeri taifeler arasında yayılmış bulunan Bektaşilik, Osmanlı fetihleri ile, Balkanlara da geçmiş ve Tuna kıyılarından Arnavutluk'a kadar çok geniş sahalarda kurduğu tekkelerde, Balkanların İslamlaşmasında, sonradan Bektaşiler ile karışmış sair bir takım derviş zümreleri ile birlikte, mühim bir rol oynamıştır. Sarı Saltuk, Seyyid Ali Sultan, Otman Baba gibi, bir kısmı mahalli bir kısmı da daha umumi kültürün doğmasına sebebiyet veren birçok heterodoks şeyhlerin bu hususta büyük bir faaliyet gösterdikleri, bir çok tarihi ve edebi kaynaklardan ve XVII.asırda bile daha pek canlı olan yerli ananelerden anlaşılıyor ki, Evliya Çelebi bu ananeleri, kısmen ağızdan ve kısmen de eski menakıp kitaplarından toplamak suretiyle, tespit etmiştir.^{83*} Bazılarının Hacı Bektaş ve Bektaşilik ile alakaları bulunmadığı malum olan bu misyoner dervişlerin, XVII.asırda artık Bektaşî panteonuna alınmış olduğu Evliya Çelebi'nin ifa-

⁸⁰ Âşık Paşaoğlu, *Tarih*, s. 165.

⁸¹ Köprülü, "Bektaş", s. 462.

⁸² Köprülü, "Bektaş", s. 461-462; *İlk Mutasavvıflar*, s. 110-113.

⁸³ Köprülü, a.g.m., s. 461-462. Günümüzde Balkanlar'da yaşayan Türklerin bu âdet ve geleneklerini yaşattıklarına dair bir örnek olmak üzere, Mehmet Naci Önal'ın *Romanya Dobruca Türkleri ve Mukayeseleriyle Doğum Evlenme ve Ölüm Âdetleri*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1998'e bakınız.

desinden anlaşılıyor. XVII.asırda imparatorluk memleketlerinin birçok sahalarında ve bilhassa Anadolu ve Rumeli'de büyük inkişaf gösteren Bektaşiliğin, XVIII. ve XIX.asırda Arnavutluk ve Epir kıtalarında gelişmesini ve İslamlaştırma faaliyetini devam ettirdiği görülmüştür.⁸⁴

Hacı Bektaş Veli'nin, ilk Osmanlı hükümdarlarıyla münasebeti çerçevesinde zikredilen, Osman Gazi'ye kılıç kuşattığı, tac giydirdiği, Osmanlılar'ın gelecekteki saltanatlarını müjdelediği ve yeniçeri ocağının kuruluşunda manevi bir pîr, bir hamî rolünü oynadığı gibi rivayetler Köprülü'ye göre XV.asırda Bektaşiliğin Osmanlı Devleti içinde önemli bir mevki kazanmasından sonra oluşmuş menkıbelerdir. Gerçekle bir ilgisi yoktur.⁸⁵

Bektaşilerin Osmanlılar nezdinde itibarlı olmalarının nedenleri şunlardır:

- Osmanlı Devleti kurulduğu sıralarda, Batı Anadolu'da Hacı Bektaş mensupları bulunuyorlardı ve bunlar sınırlardaki yerleşik ve göçebe Türkmenlerin dinî hayatı üzerinde etkili oluyorlardı.
- Yine aynı sıralarda sınırlardaki Hıristiyanların İslamlaşmasında büyük rolleri olmuştur.
- En büyük etkiyi ise, XIV.ve XVI.asırlarda Balkanlar'ın İslamlaştırılmasındaki rolleriyle sağlamışlardır.⁸⁶

XIV. asırda Bektaşî tarikatı mevcut olmakla beraber, Babailerin bir uzantısı olan diğer heterodoks gruplardan biriydi. Ancak önemli bir tarikat değildi. O bu önemi XIV.ve XVI.asırlar arasında, Ahilik, Kalenderlik, Babailik ve kolu Abdallar gibi sair heterodoks gruplar da Bektaşîlik içine girince, kazanmıştır.⁸⁷

2. Bektaşiliğin İnanç Yapısı

XV.yüzyılda kurulan ve yerleşen Bektaşîlik daha ilk yerleştiği zamanlarda bile batınî bir mahiyet almıştı. Çünkü bu tarikat, Babailik, Ahilik, Abdallık gibi çeşitli gruplardan etkilendikten sonra bir de Hurufîlik etkisi altında kalmıştı. Bektaşî dervişleri de diğer bazı şeyhler gibi medrese tahsili görmüş kişiler değillerdi. Halkın içinden çıkmış ve halka basit tarzda propaganda yapan kişilerdi. İşte tarikatın bu yapısı nedeniyle, Bektaşîlik edebiyatı oluşurken bu esaslara göre oluştu. O bakımdan Yunus Emre'nin basit, anlaşılır, sade tarzı onları çok etkiledi. Kaygusuz Abdal, Şîrî, Mir'âti Baba, Turâbî, Şem'î, Ecrî, Perîşânî, Pir Sultan Abdal, Kalender Abdal, Kul Nesîmî, Hamdî, Deli Şükrü, Şâhî, İbrahim Baba, Niyazî, Güvenç Abdal, Seher Abdal, Kemterî, Hatayî, Kul Himmî, Rumuzî, Veli Baba gibi Alevi-Bektaşî şair ve ozanlarının hepsi de Yunus'tan etkilenmişler ve onun tarzında hece vezniyle nefeslerini söylemişlerdir.⁸⁸

Hurufiler, XV.asırda Anadolu'da yayılmaya başlamışlardır. II.Murad (1421-1451) devrinde ve Fatih (1451-1481) devrinin ilk zamanlarında saraya kadar girmiş bulunan Hurufiler, vezir Mahmud Paşa ve Fahreddin Acemî'nin etkisiyle, şiddetli ve korkunç bir kovuşturmayla tabi tutulmuşlardır. İşte böyle bir durumdayken Bektaşîler içine girmişler ve propagandalarını bunlar içinde kalarak devam ettirmişlerdir. Yine II.Bayezid (1481-1512)'e düzenledikleri suikasttan sonra şiddetli bir kovuşturmayla uğramış ışık

⁸⁴ Köprülü, a.g.m., s. 461.

⁸⁵ Köprülü, a.g.m., s. 461; *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, s. 102.

⁸⁶ Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, s. 102.

⁸⁷ Köprülü, a.g.e., s. 102; *İlk Mutasavvıflar*, s. 339, not 4.

⁸⁸ *İlk Mutasavvıflar*, s. 349-350.

veya Torlak denen Kalenderler de, Bektaşiler içine karışmışlardır. Ancak bu olaylardan önce de, bu türden kişilerin tarikatın içine girmiş olabileceği tahmin edilebilir.⁸⁹

3. Bektaşiliğin Yayılışı

Köprülü, Bektaşiliğin Anadolu ve Balkanlarda kolayca yayılmasının nedenleri olarak şunları gösterir:

- a. Bektaşilik ilk zamanlardan beri, snniliğin hakim olduğu büyük merkezlerde değil, daha ziyade göçebe aşiretler, köylüler ve sınırlarda yaşayan askeri gruplar gibi sünnilik tesirinden uzak bölgelerde varlığını göstermiştir.
- b. Belirli ve çok net bir inanç sistemine/yapısına sahip olmamaları
- c. Açık bir credo(ament) ortaya koymayıp, elastiki, genel ve kapalı bir akideler karışımı görünümde olmasıdır.⁹⁰

Alevi-Bektaşi kültüründe, Hristiyanlığa ait veya Anadolu'nun Hristiyanlık ncesi kltrlerin, inançlarının olmasından hareketle, Aleviliği, Hristiyanlığın veya diğer başka kltrlerin çok yoğun etkisinde kalmış olduğu düşüncesini kabul etmeyen Köprülü, bu benzeyişlerin normal olduğunu söyleyerek Alevi-Bektaşi inanışının kaynağının Hristiyanlık ve diğer bazı Anadolu kültürlerinden tamamen ayrı olduğunu vurgular.⁹¹

SONUÇ

Türkiye'nin Cumhuriyet dönemi sayılı sosyal bilimcilerinden olan Fuat Köprülü'nün, araştırma yaptığı konulara yaklaşımı objektif ve bilimsel olmuştur. Özellikle yeni kurulmuş olan Cumhuriyet Türkiye'sinin ilk yıllarında çalışmalar yapmış biri olarak, milli tarih ile ilgili konularda belki de olması normal karşılanabilecek subjektiflik ya da romantik tarih anlayışından sakınmış, olabildiğince nesnel olmuştur. Bir konuda ulaştığı sonuçların, eline geçen yeni verilerle doğru olmadığını görünce bu durumu aıkca ifade ederek kendi kendini düzeltmesini de bilmiiştir.

Bugün Anadolu'da var olan, Alevi-Bektaşi ve diğer değişik inanç gruplarının mahiyetini tam olarak anlayabilmek için, Anadolu'nun geçirdiği dönüşümleri özellikle de Orta Asya'dan Anadolu'ya dört asır süren Türk g ve bu süreçte meydana gelen dinī hareketleri iyi tahlil etmelidir. Bu yapılırken de sadece Anadolu tarihi ile yetinilmemeli, Orta Asya başta olmak üzere, İran, Irak, Suriye hasılı birbirine yakın bütün bir coğrafyayı beraber incelemelidir.

Anadolu Aleviliği bir kavram olarak, Köprülü zamanında kullanılmamıştır. Bu kavram 1980'lerden sonra Aleviliğin de popüler olmasıyla kullanılmaya başlamıştır. Bu nedenle Köprülü'nn çalışmalarında bu kavramın görülmeyişi hayretle karşılanmamalıdır. Çünkü Köprülü, bizim bugün Alevi-Bektaşi olarak ifade ettiğimiz grupları, Osmanlı tarih kitaplarında geçtiği haliyle Anadolu Kızılbaşları olarak tanımlamıştır.

Köprülü'ye göre, Bektaşiliği de bünyesinden kabul ettiğimiz Anadolu Aleviliği'nin kökenleri şunlardır.

⁸⁹ Köprülü, "Bektaş", s. 462. Köprülü, Hurfliğin kurucusu Fazlullah Esterbdi'nin halifelerinden Aliyyu'l-A'la'nın (. 1419/20) Anadolu'ya gelip, bir Bektařī tekkesine sığındığını ve Hurflik inançlarını Bektaşilik adı altında neşrettiğini söyler. bkz. *İlk Mutasavvıflar*, s. 112 not 45.

⁹⁰ Köprülü, "Bektaş", s.462.)

⁹¹ Köprülü, "Bektaş", s.463.

Orta Asya'dan Anadolu'ya dört asır süren Türk göçünün Anadolu'daki batınî/ezoterik hareketleri etkilediği ve büyük katkısının olduğu tarihi bir realitedir. Babailer İsyanı bunlardan biridir. Aynı zamanda bu isyan, bugün Anadolu'da görülen Kızılbaş ve Bektaşî zümrelerinin de oluşumlarının başlangıcını teşkil eder.

Yesevîlik ve Ahmet Yesevî mahiyet itibarıyla heterodoks olmakla beraber, ortaya çıktığı Mâverâünnehir ve Harezîm bölgesinde Sünniliğin hakim olması nedeniyle Sünnî bir görünüm arz etmiştir. Ancak Yesevîliğin ve Ahmet Yesevî'nin Anadolu'da ortaya çıkan dini oluşumlarla özellikle de heterodoks gruplarla etkileşim içerisinde olmuştur. Bu Bektaşîliğin oluşumunda önemli faktörlerdendir.

Babailer isyanı bugünkü Anadolu Alevilerinin temelini oluşturan etkileri çok büyük olmuş bir harekettir.

Kalenderîlik ve Haydarîlik gibi batınî oluşumlar Bektaşîlik ile o kadar benzerlikler taşımışlardır ki, birbirlerinin yerine eş anlamlı olarak kullanılmışlardır. XIV.yüzyıldan itibaren de Bektaşîlik içine karışmışlardır.

Hacı Bektaş Veli, Bektaşîlik tarikatının kurucusu olabilecek nitelikte bir kişidir. Bektaşîlik tarikatı XIV. asırda mevcut olmakla beraber, Babailerin bir uzantısı olan diğer heterodoks gruplardan biriydi. Ancak önemli bir tarikat değildi. O asıl önemini XIV.ve XVI.asırlar arasında, Ahilik, Kalenderîlik, Babailik ve kolu Abdallar gibi sair heterodoks gruplar da Bektaşîlik içine girince kazanmıştır.

Günümüzde hâlâ tartışma konusu olan Ahilik, Ahiliğin mahiyeti ve bir kurum olarak Anadolu'da ortaya çıkmış müstakil bir oluşum mu yoksa daha önce Abbasiler zamanında varlıklarını gördüğümüz Fütüvvet teşkilatlarının Anadolu'daki kolu mu, şeklindeki tartışmalarla ilgili olarak Köprülü, Ahililiğin mahiyet itibarıyla Batını/Şii karakterde olduğunu ve Fütüvvet teşkilatının Anadolu'daki bir uzantısı olduğunu söylemiştir. Ona göre, Ahilik Anadolu'da kovuşturmalara tabi olmaya başlayınca XIV.yüzyılda Bektaşîlik içerisine girmiştir.

Hurûflîk gibi yarı felsefi batınî bir hareket de XV.yüzyılda, Bektaşîlik içerisine girmiştir. Böylece Hurufîlik etkileri de Bektaşî edebiyatının oluşumunda kendini göstermektedir. Nitekim Alevi-Bektaşîlerce yedi büyük şairden kabul edilen Yemînî ve Virânî hurûfidirler.

Buna göre, Köprülü eksenli bir Anadolu Aleviliği tanımlamak gerekirse; Anadolu Aleviliği, konar-göçer bir yaşantıya sahip Türk kültür çevresinden çıkmış , İslâmiyeti daha çok esnek bir tarzda İslam öncesi inançlarıyla mezçetmiş, Anadolu'da Haydari-Kalenderî ve Hurufî etkileri bünyesine almış senkretist yapıda bir inançtır. Köprülü, Alevilik ve Bektaşîliği on iki imam Şiiiliğinin heterodoks bir grubu olarak görmeye meyillidir.

Köprülü, Alevileri ve Bektaşîleri bir görmekte ancak, Alevileri eğitim görmemiş, köylerde yaşayan Köy Bektaşîleri olarak tanımlarken; Bektaşîleri ise, eğitimden geçmiş kentliler olarak görmüştür. Bunda büyük ölçüde Bektaşîliğin bir tarikat olarak Osmanlı tarafından tanınmasının ve kaldırıldıktan sonra bile farmasonluk gibi düzenli bir yapı içerisine girmesinin de etkisi vardır.

Sonuç olarak şunu ifade edelim ki, Köprülü özellikle bugün bile kökeniyle ilgili tartışmaların hâlâ sürdüğü Alevilik konusunda işaret ettiği noktalar itibarıyla, bugünün araştırmacılarına büyük bir kaynaklık vazifesi görmüştür. Alevilik-Bektaşîlik konusunda son söz hâlâ söylenmemiştir. Doğrusu söyleneceği de benzemez. Ancak Köprülü her ne kadar kafası karışık bir bilim adamı görünümü verse de, bu konuda derli toplu ve bilimsel olarak ilk sözü söylemiş kişidir.

EŞ'ARÎ DÖNEMİ ARAP DÜŞÜNCE BİÇİMİ VE EŞ'ARÎ DÜŞÜNÇESİNDE ŞÂFİÎ'NİN ETKİSİ

Ahmet ERKOL*

THE FORM OF ARABIC THOUGHT OF AL-ASH'ARI'S PERIOD AND THE EFFECT OF SHAFI'I INASH'ARI'S THOUGHT

Imam Ash'ari is surely one of whose names are mentioned mostly in Islamic thought. In order to understand the thought of Imam Ash'ari in a proper way, one must know the socio-cultural structure and opinion of society which he had lived. In this study we have touched upon the thought of Arabic society which Imam Ash'ari had lived there. In addition to this we have attracted attention to the impact of Imam Shafi'i, who has important influence in Islamic society, on Imam Ash'ari. When we look at the works of Imam Ash'ari, the effect of Imam Shafi'i will be seen, especially on the matter of method. Imam Shafi'i and Imam Ash'ari have considered the rumor more important than reason. This method was applied in theology of Imam Ash'ari and this type of thought formed the Muslim society.

Giriş

Düşüncelerin içinden çıktığı coğrafi, kültürel ve sosyal atmosferlerden soyutlanamayacağı bilinen bir husustur. Aynı şekilde düşünce coğrafyası bilinmeden o düşünceyi sağlıklı bir şekilde anlamak mümkün değildir.¹ Nitekim tefsir tarihinde Kur'an'ın daha sağlıklı anlaşılmasının sağlanması düşüncesiyle "nüzul sebebi" başlığı oluşturulmuş ve her bir ayet için bir nüzul sebebi aranmıştır. Kur'an'ın tefsir edilmesinde nüzul sebebinin ne kadar sağlıklı işlediği konumuzun dışındadır. Zira bu, tefsire ait bir inceleme alanıdır. Ancak Kur'an'ın anlaşılması hususunda işlenen "nüzul sebebi" prensibi, bize İslam kültüründe düşüncelerin arka plânı ile ilgili başlangıcından itibaren bir çabanın var olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Ne var ki, bütün

* Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. ahmeterkol@hotmail.com.

¹ Bkz. Şeyh İna-yetullah, *İslam Öncesi Arap Düşüncesi*, (Hazırlayan, M. M. Şerif, İslam Düşüncesi Tarihi) İnsan Yay., İst., 1990, I, 151.

düşünceler için dikkate alınması gereken bu hususa yeteri kadar özen gösterilmemiştir. Bu nedenle de sosyal/siyasal ve coğrafî ortamla düşünceler arasında bir irtibatsızlık ortaya çıkmıştır. Bu irtibatsızlık sebebiyle düşünceler yeterince kritize edilememiş, hâdise fikir münasebeti sağlıklı bir şekilde değerlendirilememiştir. İslam düşüncesinde başlangıcından itibaren geliştirilen bazı prensipler dolayısıyla, düşünce kritiği yerine, düşüncelerin kendisine atfedildiği kişiler ve dönemlere daha çok önem verilmiştir. Bu nedendir ki, belli şahıslar ve belli dönemlere ait düşünceler mutlaka kabul edilmesi gereken kesin doğrularmış gibi algılanmıştır.

İslam düşüncesinde, nebinin masum olup olmadığı tartışma konusu yapıldığı halde,² sonraki dönemlerde imamlar için masumiyetten söz edilmiştir. Şîa'da "imamın masumiyeti" inanılması gereken temel bir prensip olarak kabul edilmiştir.³ Ehl-i Sünnet düşünürlerine göre ise nebiden başkası masum değildir.⁴ Prensipte kabul edilen bu düşünce uygulamada farklılıklar arz etmiş ve her bir düşünce ekolü zımnen de olsa kendi imamına, ya da imamlarına masumiyet payesini vermiştir. Bu düşünce biçimi nedeniyle İslam düşüncesi tarihinde Peygamber'den birkaç asır sonra, İslam toplumu kendisini yenileme yerine, önceki imamların düşüncelerini tekrarlama ve önceki birikimi tüketme gibi bir tutumun içine girmiştir. Bu da beraberinde donukluğu ve geriliği getirmiştir.

Her toplum, kendisinden öncekilerin birikimleri ile varlıklarını sürdürür ve bir önceki neslin değer yargılarından etkilenerek yeni bir düşünce ve yaşam tarzı oluşturur. Bu, bütün toplumlar için geçerli olan bir hususiyettir. Müslüman toplum da aynı kategoriye dahildir. Bu nedenle İslam düşüncesinin sağlıklı anlaşılması için, düşüncenin içinden çıktığı ve yayıldığı coğrafyanın, sosyal, siyasal ve kültürel yanıyla iyi bilmesi ve dolayısıyla İslam'ın içinden çıktığı toplumun -Arap insanı- düşünce biçiminin iyi tetkik edilmesi gerekmektedir. Bu durumu dikkate alarak makalemize konu olan İmam Şâfî'nin (ö. 204/820), İmam Eş'arî (ö. 324/935) düşüncesindeki izdüşümünü sağlıklı değerlendirmek amacıyla Eş'arî dönemi -Arap- düşünce biçimi ile ilgili bazı bilgileri vermeyi gerekli gördük.

Eş'arî'nin düşünce atmosferini tanımadan, onu oluşturan siyasî, sosyal, kültürel ve tarihî şartları dikkate almadan sağlıklı bir değerlendirme yapmak mümkün değildir. Her insan doğal olarak yaşadığı dönemin bir ürünüdür. Dolayısıyla bu yönüyle insan tarihsel bir varlıktır. Her ne kadar o, aynı zamanda tarihi oluşturan bir varlık ise de. Hâdise fikir münasebetini öne almadan yapılan her türlü değerlendirme indî ve sağlıksız değerlendirmelerdir. Bunu dikkate aldığımız için kısa pasajlarla Eş'arî'nin içinden çıktığı Arap toplumunun düşünsel yapısıyla ilgili Câhız'ın (ö. 255/869) bir değerlendirmesini,⁵ sosyal yaşama dair de İbn Haldûn'un (ö. 808/1406) mülâhazalarını⁶ ve Ahmed Emîn'in (1886-1954) bazı değerlendirmelerini aktarmayı gerekli gördük. Eş'arî dönemi -Arap- düşünce biçimi ile ilgili verdiğimiz bu değerlendirme ile bir genel-

² Bkz. Fahrüddîn Râzî, *el-Muhassal (Kelâma Giriş)*, Çev. Hüseyin Atay, Kültür Bakanlığı, Ankara, 2002, s. 244-248. Seyfuddin Âmidî, *Çayetu'l-Merâm fi İlmi'l-Kelâm*, Thk. Hasan Mahmûd Abdullatîf, Kahire, 1971, s. 319-322; Curcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Menşûratü'ş-Şerîf, Mısır, VIII, 265-270.

³ Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Firak*, Thk. İbrâhîm Ramazân, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1994, s. 309.

⁴ Bkz. Sa'duddîn Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, Thk. Abdurrahmân Umayra, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1989, s. 52-54; Şerafeddin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelâm*, Tekin Kitabevi, Konya, 1996, s. 310-312.

⁵ Bkz. Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, Thk. Hasan en-Nedvî, el-Mektebetü't-Ticâriyye, Mısır, 1926, III, 15.

⁶ Bkz. İbn Haldûn, *Mukaddime*, Çev. Zakir Kadiri Ugan, MEB, Ankara, 1986, II, 377-379.

leme yapmanın doğru olamayacağı bilinen bir husustur. Ancak bu düşünce biçiminin Müslüman toplumun değer yargılarını oluşturmada ve buna bağlı olarak sosyal yaşamında da etkili olduğu açıktır. Bu nedenle konunun bu çerçevede değerlendirilmesi gerekir.

I. EŞ'ARİ DÖNEMİ ARAP DÜŞÜNCE BİÇİMİ

Her şeyden önce şu kabul edilmelidir ki İmam Eş'arî, sadece yaşadığı çağı etkileyen bir fikir önderi değildir. O, sonraki dönemlere de damgasını vurmuş ve İslam düşüncesinin şekillenmesinde en büyük rolü oynamıştır.⁷ İmam Eş'arî, İslam düşünce tarihinde temel köşe taşlarından birisini oluşturmaktadır. Müslüman toplumun belleğini oluşturmada ve oluşturduğu bu bellekle sergilediği sosyal yaşamda Eş'arî'nin tartışılmaz bir yeri vardır. Bu nedenle Eş'arî önemli bir kırılma noktasında durmaktadır. Peygamber asrından sonra İslam'ın geniş coğrafyaya yayılması ile birlikte karşılaşılan yeni sorunlara çözüm bulmada Eş'arî'nin belirlediği yöntem, sonraki nesiller için temel referanslardan en önemlisi olmuştur. Eş'arî'yi önemli kılan, yaşadığı dönemde Mu'tezile saflarından ayrılarak, Sünnî düşüncenin öncüsü olmasıdır. Kırk yıl boyunca içinde yetiştiği Mu'tezile anlayışına detaylı bir şekilde vakıf olan Eş'arî, Mu'tezile'ye karşı verdiği mücadelede sahip olduğu bu donanımdan dolayı büyük etki yaratmıştır. Eş'arî'nin kırk yaşında ve hicrî dördüncü asrın başında Mu'tezile'den ayrılarak Sünnî saflara katılması tesadüf olmasa gerek.⁸ Böylesi bir tarihin Eş'arî tarafından tercih edilmiş olması kanaatimizce bilinçli bir seçimdir. Zira Müslümanların inancına göre her bir hicrî asrın başında Müslümanların inançlarını yenileyecek, onları bâtıla karşı koruyacak ve kendilerini hakka iletcek bir müceddit gelecektir.⁹ Bu inanç biçimini dikkate aldığımızda Eş'arî'nin özellikle hicrî dördüncü asrın başında Mu'tezile'den ayrılarak Sünnî düşünceyi savunmayı üstlenme gerekçesi daha rahat anlaşılabilir. Bu sadece Eş'arî ile sınırlı bir durum değildir. Nitekim Eş'arî'den önce İmam Şâfiî de hicrî üçüncü yüzyılın başında üstlendiği misyon dolayısıyla kendisine mücedditlik izafe edilmiştir.¹⁰ Sonraki dönemlerde de her yüz yılın başında, Müslüman toplumunu sünnet çizgisinde sabit tutmak için bir müceddidin gönderildiği kabul edilmiştir.¹¹

⁷ Bkz. Ahmed Mahmûd Subhi, *fi İlmi'l-Kelâm, Dârü'n-Nahdati'l-Arabiyye*, 1985, II, 43-44.

⁸ Bkz. Watt, *İslam'ın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*, Çev. Arif Aytekin, Kitabevi, İst. 1996, s. 169-172.

⁹ Bkz. İbn Asâkir, *Tebyînu Kezîbi'l-Mufterî fi mâ Nusibe ile'l-İmâm Ebil-Hasan el-Eş'arî*, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1404, s. 53. İbn Asâkir, İmam Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılış nedenleri konusunda pek çok rivayeti aktarmaktadır. Bunlardan özellikle İmam Eş'arî'nin birkaç defa rüyada Hz. Peygamber'i gördüğünü ve Mu'tezile'den ayrılmayı sünneti müdafaa etmesi gerektiği telkininde bulunduğunu belirtmektedir. İbn Asâkir, Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin soyuna mensup birisinin nebevî sünneti ihya edeceğinin Peygamber tarafından bildirildiğini belirten bazı rivayetlere yer vermektedir. Her asrın başında dini yenileyecek ve sünneti tekrar ihya edecek bir müceddidin geleceğini bildiren hadisi aktardıktan sonra İbn Asâkir, ikinci hicrî asrın başında Ömer b. Abdülazîz, üçüncü hicrî asrın başında İmam Şâfiî, dördüncü hicrî asrın başında İmam Eş'arî, beşinci hicrî asrın başında Ebû Bekir el-Bâkîllânî, altıncı hicrî asrın başında ise Ebû Hâmid el-Gazâlî'nin müceddid olarak gönderildiğini belirtmektedir. Bunlar içerisinde özellikle İmam Eş'arî'nin Mu'tezile'ye karşı verdiği mücadele ve sünneti egemen kılmaya dikkat çeken İbn Asâkir, bu açıdan İmam Eş'arî'nin mücedditliğinin çok daha belirgin olduğunu söylemektedir. Bkz. İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 34-53. Watt, Eş'arî'nin, Mu'tezile'den ayrılış gerekçeleri konusunda yapılan tahminlerden birisinin de onun dördüncü hicrî asrın başında ayrılmış olduğu dikkate alınarak müceddidlik beklentisi ile ayrılmış olabileceği değerlendirmelerine yer vermektedir. Bkz. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, Umran Yay., Ankara, 1981, s. 381.

¹⁰ Bkz. Fahrüddîn Râzî, *Menâkıbu'l-İmâmi's-Şâfiî*, Thk. Ahmed Hicâzî es-Sekka, Dârü'l-Cil, Beyrut, 1993, s. 58; Ebu Zehra, *İmam Şâfiî*, Çev. Osman Keskiöğlü, DİB Yay., Ankara, 1996, s. 38. İmam Şâfiî'nin mücedditliği ile ilgili şu

→

Eş'arî dönemi düşünce atmosferini aktarmaktan maksadımız, Eş'arî'yi daha iyi anlamak içindir. Zira düşüncelerin haritaları çıkarılmadan ve arka plânları tespit edilmeden sağlıklı bir anlayışa ulaşmak imkânsızdır. İslam düşüncesinin temel öncüleri ve düşünce önderlerinin, düşüncelerini belirlerken takip ettikleri metot ve bu metodu oluşturan şartlar iyi bilinmelidir. Bu durumun anlaşılması da dönemin siyasî ve sosyal yapısının bilinmesine bağlıdır. Dönemin kısa bir panoramasını, ya da Arap insanın düşünce tarzını belirlemeye çalışmak suretiyle İmam Eş'arî'nin düşünce seyrini izleme konusunda bazı ip uçları elde edilmeye çalışılacaktır.

Düşünce biçimi ve hayata dair değerlendirmelerin farklılığının temelinde toplumların kültürlenme biçimi yatmaktadır. Bilindiği gibi Yunan felsefesi, başından sonuna kadar varlık ve oluşla ilgilenmiştir. Bu sorun sürekli Yunanlıları meşgul etmiştir. Başından itibaren Yunanlılar sürekli soyut olanla ilgilenmişlerdir. Ancak Araplar, geleceksel olarak soyut meselelere pek ilgi duymamışlardır. Cahiliye dönemindeki Arap, eşyanın, kendisinin, develerinin ve çevresindeki varlıkların var olduğunu bilmıştır ama soyut kavram olarak "varlık" meselesiyle ilgilenmemiştir.¹²

Araplar genel olarak metafizikle az ilgilenmişlerdi. Üniversalite fikri onların dikatini çekmemiştir. Onlar yalnız ferdi, somut şeylerle, daha doğrusu eşyanın görünür yanlarıyla uğraşırlardı. Eski Araplar, çevrelerinde gördükleri maddî varlıkların en ince teferruatına kadar incelemekten büyük zevk duyarlardı. Bir somut varlığın, herhangi bir şeyin her parçasını, her yönünü ifade eden Arap dilinin zenginliği buradan gelmektedir. Her varlığın dış görünüşüyle böylesine ilgilenmişlerdir, ancak yavaş yavaş dıştan içe, maddeden manaya tek tek varlıklardan küllî kavramlara, soyut kurallara ulaşamamışlardır. Onlar sadece bireycilik mütehasısı olmuşlardır.¹³

Arap insanının düşünce biçimi ile ilgili Ahmed Emin'in değerlendirmeleri oldukça ilginç ve önemlidir. Ahmed Emin, Araplarla Yunanlıların düşünme biçimini kıyaslar-ken şunları söylemektedir: "Bir Arap, Yunanlının yaptığı gibi dünyaya genel ve bütüncül bir bakışla bakmamıştır. Yunanlı felsefeye başlarken âleme genel bir bakışla baktı ve kendi kendine sordu: Bu âlem nasıl meydana geldi? Ben bu âlemde pek çok değişiklikler görüyorum, acaba bu değişikliklerin sabit bir temeli yok mudur? Varsa nedir? Su mudur, hava mıdır, ateş midir? Bütün âlemin tek varlık gibi birbirini tuttuğunu görüyorum. Bütün kâinat, sabit kanunlara tâbidir, öyleyse bu düzen nedir ve nereden meydana gelmiştir?"

Bu ve benzeri sorular, Yunanlıyı kendine döndürmüştür. Onun felsefesinin esası, bu genel bakıştır. Arap ise İslam'dan sonra bile gözünü bu yana çevirmemiştir. Bunun çevresinde dolaşmış, içine girememiştir. Beğendiği bir manzara görünce duygulanmış, içi bir şiir beyti ya da beyitleriyle veya darbi mesel ile coşup iç duygusunu dile getirmiştir.

Fakat o varlığın cevherine ve sıfatlarına dair genel ve analitik bir bakışa gelince bu Arap aklıyla bağdaşmaz. Üstelik o bir şeye baktığı zaman fikrini tamamen o şeyle

→

rivayet aktarılmaktadır: "Ahmed b. Hanbel, Şâfiî hakkında şöyle demiştir: Hz. Peygamber'den rivayet olduğuna göre Allah Teâlâ her yüz yılın başında bu ümmete dinini yeniden öğretecek bir adam gönderir. İkinci yüz yılın başında Ömer b. Abdülaziz vardı. Umanım ki üçüncü yüz yılın müceddidi de Şâfiî olur." Râzî, *Menâkıbu'l-İmâm*, s. 343-347; Ebu Zehra, *İmam Şâfiî*, s. 38.

¹¹ İbn Asâkir, *Tebîîn*, s. 53.

¹² Bkz. Şeyh İna-yetullah, *İslam Öncesi Arap Düşüncesi*, I, 151.

¹³ Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, Çev. Süleyman Ateş, Arisan Matbaacılık, Ankara, s. 64.

doldurmaz, onun zihninde uyandırdığı duygu ile ilgilenir. Bir ağacın önünde durursa onun bütünüyle uğraşmaz, gözünü ağaçtaki özel bir noktaya takar, meselâ kökünün düzgünlüğüne, dallarının güzelliğine bakar; bir bahçenin önüne gelirse bahçeye bir fotoğraf makinesi gibi bakmaz, gözünü bütün bahçeye çevirmez, bir arı gibi çiçekten çiçeğe uçar ve her çiçekten bir tat alır.

İşte -İslam çağları da dahil- Arap edebiyatında bazı eksiklikler olmakla beraber, güzelliğinin sırrı, Arap aklının bu özelliğinden kaynaklanmaktadır. Netice olarak Yunan aklı bir şeye bakınca ona küllî bir açıdan bakar, bütün olarak onu inceler ve tahlil eder. Arap aklı ise onun içine girmez, çevresinde döner, ondan çeşitli inciler alır, ama bunları bir ipe dizip bir araya getirmez.

Bundan dolayıdır ki böyle insanlar, birinci sınıf lirik şairler yetiştirir ama bunların yaratılışları felsefeye uygun değildir. Yine bu durum, neden onların dillerinin, lirik şiirlere çok elverişli olduğu halde akıl yürütmeye dayanan felsefeye pek elverişli olmadığı sorununu da açıklar. Zira bu dilin vokabolirisi, kendi haline bırakılsaydı, metafizik düşüncenin gereği olan soyut manalara doğru gelişmezdi.¹⁴

Bu çelişkinin nedenlerini ve bunu oluşturan düşünce biçimi hakkında Câhız'ın (ö. 255/869) verdiği malûmat açıklayıcı bir mahiyete sahiptir. Câhız, Arap insanının düşünce biçimi ve kültürlenme tarzını Yunanlılar ve İranlılarla karşılaştırmaktadır. Câhız, Yunanlıların felsefe ve mantık ilmini çok iyi bildikleri halde belîğ bir dil kullanmadıklarını, sözün anlamlarını gayet iyi bilmelerine karşın edebî anlamda ciddi bir performans göstermediklerini belirtmektedir.¹⁵ İranlılardan söz ederken, onların bir düşünceyi dile getirdikleri zaman uzun uzun düşündüklerini, büyük gayret sarf ettiklerini, birbirlerine danışarak yardımlaşmalarını, kitapları inceleyerek kendilerinden öncekilerin bilgilerine ulaştıklarını ve bu bilgileri de kendilerinden sonraki nesillere aktarmak suretiyle yeni düşüncelere ulaşabildiklerini söylemektedir.¹⁶

Araplarda ise her şey (bedihî ve irticalî) kendiliğinden ve sezgiseldir. Sanki kendilerine ilham gelmektedir. Bir şeyi ifade etmek, ya da bir düşünceyi dile getirmek istedikleri zaman, hiçbir çaba göstermeden, başkalarından yardım almadan şiir okur gibi, sözler ağızlarından dökülür. Araplar, düşüncelerini belirtirken hiçbir çabanın içine girmezler, onların bu tarz bir alışkanlıkları yoktur. Onların bütün kaygıları, sözü en güzel bir şekilde dile getirmektir. Bir koyunun başında oyalanırken, devesini sürerken, savaşırken veya kavga ederken onun kaygısı yoldaki topluluğa ve yanına gittiği başkasına yönelir ve sözler ağzından ardı ardına dökülür. O, bu sözleri kendi içinde kaydetmediği gibi çocuklarından herhangi birisi de dokunamaz. Araplar başkalarının ilimlerini ezberleyen, kendilerinden öncekilerin sözlerini rehber edinen bir topluluk değildir. Onlar kalplerinin ısındığı yüreklerinin tatmin bulduğu, akıllarının beğendiği şeyler dışında hiçbir şeyi ya ezberlememişler, şayet ezberlemişlerse de kendilerini hiçbir zahmete ve hedefli çalışmaya koşmamışlardır. Onların bu türden ezberleme faaliyeti de gayri ihtiyarî meydana gelmiştir.¹⁷

¹⁴ Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî*, Beyrut, 1975, s. 41-44.

¹⁵ Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, Thk. Hasan es-Sendûbî, Matbaatü't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, Mısır, 1345-1962, III, 15

¹⁶ Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, III, s. 15.

¹⁷ Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, , III, 15; A. Adnan Adıvar, *Tarih Boyunca İlim ve Din* (Bilim ve Din), Remzi Kitabevi, İst. 1987, s. 76.

Câhız, Arapların fesahat ve belâgattaki durumlarının yüceliğini göstermek ve bu konudaki yüksek istidatlarını ifade etmek için bu durumu zikretmektedir. Bu arada fikir yürütme, aklî muhakeme ve istidlâl anlamında bir akıl etme faaliyetinin Araplarda olup olmadığı konusu tartışılmak istenmemiştir. O daha ziyade Arapların fesahat ve belâgattaki yüksek düzeylerini vurgulamak istemiştir. Câhız'a göre Arap akli (bedihî ve irticalî) sezgiye dayanmaktadır. Câhız bununla Arap zekâ ve anlayışının hızlılığını ve hüküm vermede tereddütsüzlüğünü göstermek istemiştir. Bunun anlamı, ani tepkilerin ve sübjektif yaklaşımların Arap düşüncesinde egemen olduğudur. Oysa objektif yaklaşımda sıkıntı, mücadele ve araştırma temel alınmaktadır. Câhız, bunları Yunan ve Fars aklının özelliklerinden olarak takdim etmektedir.¹⁸

Arap düşünce biçimi ve kültürlenme tarzı ile ilgili pek çok değerlendirmeye rastlanılabilir. Burada bizi ilgilendiren kısmı sadece kelâmcıların sergiledikleri tavırlarda ortaya çıkan sonucun arka plânını tespitiye yöneliktir. Çünkü her toplumun kendine has bir düşünce biçimi mevcuttur ve hiçbir toplum bir anda medenî düzeyi yakalayabilmiş değildir. Her toplumun bu arada geçirdiği belli bazı evreler vardır. Ancak bu evreleri geçirmeden önceki tabiatı görebilmek o toplumda ortaya çıkan inanış ve düşünüş biçimini görmeyi sağlayan bir unsur olarak kabul etmek gerekmektedir. Bilindiği gibi bütün kelâmî tartışmaların temelinde siyasî, sosyal ve kültürel olgular mevcuttur.¹⁹ Dolayısıyla bu nedenleri tespit etmeden kelâmî münakaşaların gerekçelerini belirlemek ve sağlıklı değerlendirmeler yapmak mümkün değildir. İbn Haldûn'un Arap toplumunun kültür ve düşünce biçimi ile ilgili yaptığı değerlendirme de aşağı yukarı Câhız'ın değerlendirmeleri ile paralellik arz etmektedir.

İbn Haldûn, "Arap toplumunun hüner ve sanatlardan en uzak bir toplum" olduğu başlığı altında şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Arap toplumunun hüner ve sanatlardan uzak oluşunun sebebi şudur; Arap toplumu göçebe hayatı yaşayan, bayındırlık ve medenî hayatla ilgili olan sanayiden uzak bir toplumdur. Arapların dışındaki Akdeniz halkı ise hüner ve sanatlarda usta olan kişilerdir. Çünkü bu kavimler yerleşik hayatın bayındırlığı ve medeniyeti içine dalmışlardır. Göçebelikten ve göçebe kültüründen uzaklaşmışlardır. Arap'ın çöl ve sahralarda vahşi bir hayat geçirmesine yardım eden devesi onların yanında bulunmaz. Devenin barınması için gerekli olan otlaklar ve üremesini kolaylaştıran kumluklar onların yurtlarında yoktur. İşte bunun sonucu olarak, Arapların anayurtlarında ve İslamiyet çağında fethettikleri ülkelerin hepsinde hüner ve sanat azdı ve gereken maddeler diğer ülkelerden getirilmekteydi. Arap olmayan kavimlerin yaşadığı Çin, Hint, Türk yurtları ve Hıristiyan dininde olan kavimlerin ülkeleri gözden geçirilirse, o ülkelerde hüner ve sanayinin inkişaf etmiş olduğu görülür. Doğudaki ülkelere gelince medenî olan eski kavimlerden, Fars, Nebat ve İsrailoğulları, Yunan ve Romalılar gibi kavimler asırlardan beri hüküm sürmüş oldukları için doğuda medenî hayat ve bunun sonucu olarak sanat ve sanayi gelişmiş ve yerleşmiştir."²⁰

¹⁸ Bkz. Câhız, *el-Beyân*, 14-16; Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, s. 30-31 Ahmed Emîn, Arap aklının tabiatı, cahiliye döneminde Arap aklının durumu, İslam sonrasında Arap aklının geçirdiği evrelerle ilgili geniş malûmat vermektedir. Bkz. *Fecru'l-İslâm*, s. 30-84.

¹⁹ Bkz. Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, Ankara, 2001, s. 220-221.

²⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 377-379.

İslam öncesi Arap inancının, tabiata dair düşüncelerine bakıldığında, genellikle kaderci bir anlayışa sahip oldukları görülür.²¹ Onlar, insan hayatındaki olayların kader tarafından belirlendiğine ve bunun kaçınılmaz olduğuna inanıyorlardı. Ne yaparlarsa yapsınlar onlar için belirlenen kaderden öte bir şey yapmış olamazlardı. Araplar olayların gelişiminin dehr veya zaman tarafından belirlendiğine inanıyorlardı.²²

Surûfu'd-Dehr (zamanın şekillendirdiği değişiklikler) insan yaşamındaki değişiklikler için Araplar ve onların şairleri tarafından sık sık kullanılan bir ifade idi. Aynı duygu, atasözleri ve deyişlerinde de dile getirilir.* Bu görüş muhtemelen yaşadıkları somut olayların bir neticesidir. Dünyanın hiçbir yerinde insan hayatı ani değişimlere karşı tam olarak emniyette sayılmaz. Ancak özellikle Arabistan çöllerinde insan doğal olmayan bir ölçüye kadar tabiatın karşısında âdeta çaresizdir. Komşu bir kabilenin düşmanca saldırısı, sürülere musallat olan bir salgın, zengin bir insanın bir gecede yoksul bir duruma düşürebilir, ya da uzun süren bir kuraklıkta insan korkunç bir şekilde açlık ve ölümlerle karşı karşıya kalabilirdi. Çöl yaşamının kendisine has ortamı, Araplar arasındaki kaderci eğilimlerin gelişmesini yoğunlaştırmıştır.

Eski Araplar arasında, bu tarz inanışların varlığı göz önüne alındığında, İslam'ın ilk yüzyıllarından itibaren Müslümanlar arasında bu görüşlerin yaygın bir şekilde savunulması ve kader dogmasının Müslüman kitleler arasında yaygın bir şekilde kabul edilmesinin nedenleri daha rahat anlaşılacaktır.²³ Zira hiçbir toplum bir anda eski kültürünü tamamen terk ederek, yeniden kendisini var edemez. Her toplum bir önceki nesilden tevarüs ettiği ile şekillenir ve toplumsal yaşamını o çerçevede belirler. Bu

²¹ Bkz. Tarafa, *Dîvân*, Dârü'l-Kalem, Beyrut, s. 80; Antere, *Dîvânü Antere*, el-Mektebetü'l-Umûmiyye, Beyrut, 1893, s. 68; Hasan Sendûbî, *Şerhu Dîvânî İmrîi'l-Kays*, el-Mektebetü't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, Mısır, s. 65.

²² Bkz. 45, Câsiye, 24. "Bu dünya hayatımızdan başka bir şey yok derler. Dünyaya geldiğimiz gibi ölürüz ve bizi ancak zaman (dehr) yok eder."

* "Dehr'in çeşitli isimleri vardır: Zaman, asr (çağ), eyyâm (günler), avd (zaman). Bunların hepsi de aynı düşünceyi ifade eder. "Dehr" kelimesinin gerek İslam öncesi ve gerekse İslam sonrası dönemde Arap düşüncesinde nasıl anlaşıldığını ve bunun kader anlayışı ve Allah-âlem bağlamında nasıl ele alındığının görülmesi açısından dönemin şairleri tarafından bunun nasıl kullanıldığına birkaç örnek sunmakta yarar görüyoruz. a. (Rüzgâr ve yağmur, zamanın) çürütmesiyle birleşerek evlerin görünüşlerini değiştirdiler. Gerçekten zamanın olaylarına karşı bir garanti yoktur. (Onlara karşı koyacak bir güç yoktur.) Tarafa, *Dîvân*, s. 80; Antere ise şiiirinde zamanı şu şekilde kullanmaktadır: "Bizim hoşumuza giden eski ve yeni hiçbir yaşantı var mı ki zaman onu çürütmüş olmasın" Antere, *Dîvânü Antere*, s. 68. Verdiğimiz bu iki örnekte görüldüğü gibi, daha pek çok Arap şiiirinde İslam'dan önceki hayat görüşünün merkezinde karanlık ve esrarengiz bir düşünce yatmaktadır. Bu karanlık düşünce beşikten mezara kadar ferdin hayatına el atar, onu zulmün pençesi altında tutar. Kabaca "kader" diyebileceğimiz bu inanç, insanın bütün hayatına müdahale ediyor. Değişik isimlerle adlandırılan bu yıkıcı zaman anlayışı İmrîu'l-Kays tarafından şu şekilde dile getiriliyor: "(Büyük babam) Kral Haris'(in) ve konaklar sahibi iyiliksever (babam) Hucr'(ün ölümünden sonra) ben dehrin surûfundan (kötülüklerinden) nasıl bir yumuşaklık beklerim. O dehr ki kaya kütlelerinin zirvelerine bile dokunmadan bırakmamıştır." Hasan Sendûbî, *Şerhu Dîvânî İmrîi'l-Kays*, s. 65. Konu ile ilgili örnekleri çoğaltmak mümkündür. Görüldüğü gibi bu anlayışın temelinde karamsar bir hayat görüşü mevcuttur. İnsanın müdahalesine imkân ve fırsat vermeyecek kadar her şey önceden belirlenmiştir. Tek yapılacak şey bu belirlenmiş olana teslimiyettir. İşte bu acıklı anlayışın yoğun olarak yaşandığı döneme Kur'an âdeta müdahale etmiştir. İnsanın elinden tutarak onu bu çaresizliğe karşı ayakları üzerinde durmaya davet etmiştir. Cahiliye anlayışında kâinat Allah tarafından yaratıldıktan sonra insan kendi kaderiyle baş başa bırakılmıştır. Oysa İslam'ın gelişi ile birlikte âlemi ve kendisini yaratan onu başıboş bırakmadığı gibi, kendi başına varolabileceğini ve hayata da bir şekilde müdahale edebileceğini göstermiştir. Cahiliye dönemindeki mevcut anlayış İslam sonrasında toplumun şekillenmesinde ve Müslümanların kader inancı üzerinde oldukça etkili olmuştur. Konunun filolojik tahlili için Bkz. Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 114-125.

²³ M. M. Şerif, *İslam Düşüncesi Tarihi*, I, 159; Watt, *Hür İrade ve Kader*, s. 182-183.

nedenle İslam sonrasında Müslümanların düşünce sorunları irdelenmeye çalışıldığında, mutlaka İslam öncesi dönemlerin göz önünde bulundurulması gerekmektedir.

Câhız'ın, Arapların düşünce biçimi ile ilgili verdiği bilgi ve İbn Haldûn'un sosyal yaşama dair yaptığı değerlendirmeler ve Arapların zamana yükledikleri anlamı buraya aktarmamızın amacı, düşüncelerin içinden çıktığı toplumun yapısı ile ilgili bir iki kesit sunmaktır. Elbette bu konuya dair söylenebilecek pek çok şey vardır. Ancak şunun görülmesi gerekmektedir; Müslümanların gerek düşünce ve gerekse kültürel tarihlerinden söz ederken, düşüncenin zaman ve mekân atmosferini atlayarak çoğu zaman olduğu haliyle değil de görmek istedikleri gibi bir tarih oluşumuna gidilmiştir. Bu da genellikle tarihin belli dönemlerinde kırılma tarzında bir yaklaşımla düşüncelerin değerlendirilmesine sebep olmuştur. İslam'ın gelişini esas alan bu yaklaşım biçimi, İslam öncesi dönemde yaşayan insanlar ve sahip oldukları kültür ve inançlarının İslam'ın gelişi, ya da o insanların Müslüman olmaları ile birlikte bir anda değişime uğradığı savıyla değerlendirmeler yapılmaktadır. Oysa ne İslam'ın böyle bir iddiası mevcuttur; ne de genel toplum yapısı buna imkân vermektedir. Çünkü insanlık var olduğundan bu yana bir süreci yaşamaktadır. Bu sürecin başında da karşılıklı kültürel ve dinsel etkileşimler gelmektedir. Sosyolojik olarak bunun dışında kalabilmiş bir toplum gösterilemez.

Milletlerin deneyimleri ve hayat tarzları farklı olduğu gibi kültürleri de farklıdır. Dolayısıyla her toplumun kendine has bir referans çerçevesi mevcuttur. Bu referans çerçevesi çeşitli kavram, düşünce aracı, görüş açısı, estetik ve ahlâkî değerler gibi olguların toplamından ibarettir.²⁴ Yazılı geleneğe sahip olmayan Arap toplumu, ilk defa Hz. Peygamber'le birlikte ciddi bir şekilde yazıyla tanışmıştır. Özellikle vahyin yazılması ile oluşturulan vahiy kâtipleri sayesinde son derece kısır olan yazılı gelenek, peygamberî çabayla nispi bir mesafe almışsa da, Kur'an'ın dışında başka şeylerin yazılmaması konusunda sergilenen tavır nedeniyle bu durum geç döneme kadar devam etmiştir. Kur'an'ın dışında ilk döneme ait yazılı eserlerin mevcut olmayışı, temelde Arap toplumunun, yazılı gelenekten ziyade, sözlü geleneğe, başka bir ifadeyle rivayet geleneğine sahip olduğundan kaynaklanmaktadır.

Rivayet kültürüne dayalı Arap toplumu, ancak hicrî ikinci asrın ortalarına doğru tedvin faaliyetine başlamıştır. Elbette bu döneme kadar bazı eserler kaleme alınmıştır, ancak sistemli bir şekilde tedvin faaliyetinin yaklaşık olarak bu tarihlerde başladığı kabul edilmektedir. Peygamber gününden itibaren Müslümanlar değişik alanlarda düşüncelerini yazmaya çalışmışlardır. Ancak bu çalışmalar dağınık bir vaziyette durmaktaydı. Tedvin asrı ile birlikte dağınık duran bu düşünceler çeşitli bâblar altında bir araya getirilmiş ve sistematize edilmiştir. O günden itibaren başlayan bu çaba gittikçe yaygınlaşmıştır. İşte sonraki dönemde Müslümanların temel referans çerçevesini bu dönem oluşturmaktadır.²⁵

Tedvin asrı ile birlikte teşekkül eden, temel meseleleri ve akımları belirginleşmeye başlayan İslam düşüncesine baktığımızda iki temel akıma rastlamaktayız. Birinci akım, İslamî mirasa sıkı sıkıya sarılan ve eşyayı değerlendirmede yegâne ölçüt olarak ona dayanmaya çağırان bir akımdır. İkinci akım ise re'ye sarılan ve gerek İslam mirasının anlaşılmasında gerekse yeni gelişmelerin değerlendirilmesinde akla dayanmaya

²⁴ Bkz. Câbirî, *Arap Akılının Oluşumu*, s. 86-90.

²⁵ Bkz. Câbirî, a.g.e, s. 86-90.

çağırın bir akımdır. Bu iki yaklaşım biçimi tefsir, hadis, nahiv ve kelâm alanlarında kendisini göstermektedir.²⁶ Genel bir prensip olarak ortaya konulmasa da şunun söylenmesi mümkündür. İlk dönemden itibaren, İslam'ın geniş bir coğrafyaya yayılması ile birlikte, İslam düşüncesinin savunulması, ya da yaygınlaştırılmasında sergilenen akılcı ve nakilci tutumda, Arap unsurun, daha önceki geleneğini sürdürerek daha çok nakle sarıldığı, diğer Müslüman unsurların ise, Araplara göre daha çok akılcı yöntemi izledikleri görülmektedir.

Gerek İmam Şâfiî'nin ve gerekse İmam Eş'arî'nin yöntemlerinde bu yaklaşımın ip uçlarını görmek mümkündür. İmam Şâfiî'nin Arap diline yüklediği özel anlam²⁷ ile yaşadığı dönemin siyasî gelişmelerine karşı takındığı tavırda bunlar görülebilir.²⁸ Nitekim Ebu Zehra, İmam Şâfiî'nin, her yönüyle merkez konumunda bulunan Bağdat'ı bırakıp, Mısır'a gidişini izah ederken, onun psikolojik halini ele veren şu değerlendirmeyi yapmaktadır: Hicrî 198 senesinde hilâfet makamına Me'mûn (ö. 218/833) geçti. Bu dönemde İmam Şâfiî, ilmî kişiliği ve yaşantısının el vermeyeceği iki gelişme dolayısıyla Bağdat'ta ikamet edemedi. Bunlardan ilki, Me'mûn döneminde İranlıların Araplara galip gelmesidir. Zira Emîn (ö. 198/813) ile Me'mûn arasında başlayan mücadele, gerçekten Emîn'in ve kumandanlarının temsil ettiği Arap kampı ile Me'mûn tarafını tutan, asker ve kumandanları Arap olmayan unsurlardan oluşan İran kampı arasında bir savaştı. Bu savaş İranlıların galibiyeti ile sonuçlandı. Böylece nüfuz ve iktidar onların eline geçti. Dolayısıyla Şâfiî gibi Kureyş'ten olan bir zatın, İran nüfuzu altında kalan bir yerde yaşamak onuruna dokundu.²⁹

İmam Şâfiî'nin Bağdat'tan ayrılmasına sebep olan ikinci husus ise, Me'mûn'un felsefeci ve kelâmcı bir kimliğe sahip olmasıdır. Me'mûn, Mu'tezile kelâmcılarını yanına toplamış; kâtiplerini, muhafızlarını, birlikte oturduğu kişileri, en yakın adamlarını ve ilimde söz sahibi saydığı kimseleri hep Mu'tezile'den seçmişti. Şâfiî ise Mu'tezile'den ve onların ilmî yöntemlerinden nefret ediyordu. İnanç konularında onların yöntemlerini kullanan, onların tartışmalarına iştirak eden kimselere ceza verilmesi gerektiğini söylüyordu. Şâfiî gibi bir şahsiyet onlarla bir arada bulunmaya, onları nüfuz sahibi yapan bir halifenin idaresinde yaşamaya razı olamazdı. Nitekim daha sonra *mihne* denilen dönemde pek çok ulema takibata uğramıştır. Bu nedenle Bağdat'ta oturmak Şâfiî'nin hoşuna gitmedi. Oradan göçmesi zorunluydu, kendisine göç yeri, rahat yurdu olarak Mısır'ı seçti. Çünkü Mısır'ın valisi Kureyş'ten Hâşimî soyuna mensup bir Abbâsî idi.³⁰

²⁶ Bkz. Câbirî, a.g.e, s. 139.

²⁷ Bkz. Mustafa Öztürk, Kur'an'da Yabancı Kelime Bulunup Bulunmadığı Tartışması ve Şâfiî'nin Doğmatik Dil (Arapça) Tanımlaması Üzerine, (Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü), Hazırlayan: Hayri Kırbaoğlu, s. 181-204.

²⁸ Bkz. Subkî, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, Thk. Abdülfettâh Mahmûd el-Hulv-Mahmûd et-Tanahî, Dâru İhyâi'l-Kütüb, I, 192-293; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, IV, 163-169; İbnü'l-İmad, *Şezerâtü'z-Zehab*, III, 20-24; Fuad Sezgin, *Târihu't-Türâsi'l-Arabî*, III, 179-180.

²⁹ Ebu Zehra, *İmam Şâfiî*, s. 32.

³⁰ Ebu Zehra, *İmam Şâfiî*, s. 32-33. İmam Şâfiî'nin gerek Arap diline yüklediği anlam ve gerekse mevâlîye karşı takındığı tavırda önemli oranda Ahmed b. Hanbel'i de etkilediği, ya da her ikisinin de bu konuda aynı doğrultuda düşündükleri vurgulanması gereken bir husustur. Ahmed b. Hanbel sadece sahabe'nin faziletinden bahsetmez, o aynı zamanda Arapların da İslamî önceliklerinden dolayı faziletlerinden söz etmektedir. Konuyu hadislerle destekleyen Ahmed b. Hanbel, Arap sevgisini, imanın bir gereği, onlara buğz etmeyi de nifak alâmeti olarak kabul etmektedir. Ahmed b. Hanbel'in Şuûbiye hareketine katılanları "rezil insanlar" olarak nitelendirmesi, onun

→

İmam Şâfiî'nin Kureyşli olması dikkate alındığında, Onun özellikle mevâlîye karşı takındığı olumsuz tavır ve bundan kaynaklanan Arap diline karşı aşırı hassasiyet ile, İranlıların etkinliği altındaki yönetim bölgesinde kalmak istememesinin nedenleri konusunda bize bazı ip uçları verebilir. İmam Şâfiî'nin Arapların dışında gelişen felsefî ve aklî ilimlere karşı sert tavır takınması³¹ ve bu arada özellikle Mu'tezile'ye karşı şiddetli muârazada bulunması,³² onu, geleneksel kültürümüzde rivayet ağırlıklı düşünüşün önderi konumuna yükseltmiştir. Nitekim İmam Şâfiî, yöntemi dolayısıyla, fıkhıta Şâfiî mezhebinin imamı olduğu gibi, akaitte de İmam Eş'arî'yi etkilemek suretiyle, Eş'arî düşüncesinin şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır. Mâturidî kelâmı Ebû Hanîfe'ye dayandırıldığı gibi, Eş'arî kelâmını da Şâfiî'ye dayandırmak mümkündür. Gerek İmam Mâturidî'nin ve gerekse İmam Eş'arî'nin kelâmıda takip ettikleri yöntemlerine bakıldığında bunları görmek mümkündür. Bu nedenledir ki fıkhıta Hanefî mezhebine bağlı olanlar akaitte çoğunlukla Mâturidî, fıkhıta Şâfiî mezhebine bağlı olanlar ise akaitte çoğunlukla Eş'arî olmuşlardır.

2.EŞ'ARİ DÜŞÜNÇESİNDE ŞÂFİİ'NİN ETKİSİ

İmam Şâfiî'nin İslam düşüncesi üzerindeki etkisi sadece fıkıh veya fıkıh usulü ile sınırlı değildir. O İslam'ın pratize edilmiş şekli olan fıkhıta etkin olduğu gibi, İslam düşüncesinin teorisi olan akait ve kelâm alanında da etkili olmuştur. İslam düşüncesinde İmam Şâfiî'nin rolü konusunda Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in "*el-İmâmü'ş-Şâfiî ve Te'sîsü'l-Aydolociyyeti'l-Vasatiyye*"³³ ile M. Hayri Kırbaoğlu'nun "*Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*" isimli çalışmada İmam Şâfiî'nin özellikle fıkıh ve hadis alanındaki etkisi açıkça ortaya konulmuştur.³⁴ Sünnî paradigmanın oluşumunda İmam Şâfiî'nin kelâmındaki etkisini görmek amacıyla onun gerek yöntem ve gerekse içerik olarak İmam Eş'arî üzerindeki etkisine bakmak gerekmektedir.

İmam Şâfiî (ö. 204/820), Abbâsîler döneminde yaşamıştır.³⁵ Şâfiî'nin yaşadığı bu dönemde Bağdat, Abbâsîlerin idarî merkezi olduğu gibi, her türlü kültür, düşünce ve dinî inanışın da yaygınlaştığı bir merkez konumunda idi.³⁶ Bu durum, Maniheizm, Sabîlik ve Gnostisizm gibi farklı din, mezhep ve kültürel unsurların karışıp kaynaşma-

→

Arap unsuruna karşı beslediği sevgi ve yakınlığını göstermektedir. Bkz. İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, Thk. Muhammed Hamid el-Feki, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, I, 30. İmam Şâfiî, Ahmed b. Hanbel ve İmam Eş'arî'nin siyasî duruşlarının birbirine yakın oluşlarının temelinde üçünün de Arap unsuruna karşı fazlaca meyyal oluşlarından kaynaklanmış olması mümkündür. Bu nedenle İmam Şâfiî veya İmam Eş'arî'nin düşünceleri değerlendirildiğinde onların yaşadıkları dönemde mevcut siyasî yapıya karşı takındıkları tutumun mutlaka göz önünde bulundurulması gerekir.

³¹ Bkz. Fahrüddin Râzî, *Menâkıbu'l-İmâm*, s. 345-346.

³² Bkz. Râzî, a.g.e., s. 95; İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 339; İbnü'l-Cevzî, *Telbîsu İblîs*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, s. 72-73.

³³ Bkz. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *el-İmâmü'ş-Şâfiî ve Te'sîsü'l-Aydolociyyeti'l-Vasatiyye*, Sina li'n-Neşr, Kahire, 1996.

³⁴ Bkz. M. Hayri Kırbaoğlu, *Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*, Kitabiyat, Ankara, 2000.

³⁵ Bkz. Subkî, *Tabakât*, I, 192; İbn Hallikân, *Veşeyât*, IV, 163-169; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, III, 20; Honsari, *Ravdatu'l-Cennât*, VII, 245. İmam Şâfiî ve yaşadığı dönem için Bkz. Şâfiî, *el-Umm*, Thk. Mahmûd Mataracı, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993, (muhakkikin önsözü, I, 3-40.)

³⁶ Ahmed Emîn, *Duhâ'l-İslâm*, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, I, 162-163; Muhammed Ebû Zehra, *İmam Şâfiî*, Çev. Osman Keskiöğlu, DİB Yay., Ankara, 1996, s. 54; Ömer Ferrûh, *Târîhu'l-Fikri'l-Arabî*, Dârü'l-İlm, Beyrut, 1966, s. 128-129.

sı, felsefî ve kelâmî nitelikli her türlü problemin tartışıldığı çevre ve kültürlerin varlığı için geniş bir tartışma zemini doğurmuştur.³⁷

İslam düşüncesinde, İmam Şâfiî'nin özellikle fıkıh usulü alanındaki etkisi tartışmasızdır.³⁸ Bu nedenle İslam toplumunda sonradan ortaya çıkan ve zamanımıza kadar etkin bir şekilde varlığını sürdüren yöntem ve tartışmaların arka plânını görebilmek için İmam Şâfiî'nin bu etkisi mutlaka göz önünde bulundurulmalıdır. Zira, İmam Şâfiî'nin koyduğu kurallar Müslümanlar üzerinde asırlar boyu etkisini sürdürmüştür. Şâfiî'nin, İslam düşüncesindeki en büyük etkisi, fer'i asla dayandırma prensibini geliştirmiş olmasıdır.³⁹ Câbirî'ye göre, Müslüman düşünce, Şâfiî'nin bu girişimi sayesinde fer' ile asıl arasında hareket ederek kendini beslemiş ve onu fikhî bir akla; yani bütün becerisi, fer'lere asıl aramak, dolayısıyla yenilikleri geçmiştekilerle kıyas edebileceği temeller araştırmakla sınırlı kalan bir akla dönüştürmüştür. Bunu yaparken de sürekli nasları temel aldığı için, naslar, İslam düşüncesinin temel otoritesini oluşturmaya başlamıştır.⁴⁰ Nasların asıl otorite olarak kabul edilmesi ile akıl zaman zaman ikincil plânda işlev görmüş, bazen de tamamen devre dışı bırakılmıştır. İmam Şâfiî ile birlikte nassın egemenlik alanının artması, doğal olarak aklın alanını daraltmıştır. Fıkıh usulünde re'ye göre nass ön plâna çıkarılırken, aynı yöntemi takip eden İmam Eş'arî de kelâm alanında aklın manevra alanını daraltmıştır.⁴¹

Watt, Şâfiî'nin İslam düşüncesinde iki noktadaki önemli etkisine dikkat çekmektedir. Birincisi hadis, ikincisi ise fıkıh, özellikle fıkıh usulü (metodoloji) alanındadır. Şâfiî, sünnet kavramına daha kesin bir anlam kazandırarak, o güne kadar, sünnet düşüncesi etrafında sadece dönemin olaylarının idealizesi şeklinde anlaşılırken, Şâfiî ile birlikte Hz. Peygamber'den rivayet edildiğine dair bir sahabenin şahitliğine dayalı getirilen isnad yöntemi ile birlikte, ileri sürülen bir düşüncenin dayanağı şeklinde anlaşılmaya başlanmıştır. Hadis ile desteklenen bir görüş olduktan sonra, artık muhalif anlayış destekten yoksun bırakılmış olmaktadır. Bu durumda hadis artık, gerek Peygamber'in ve gerekse sonraki dönemin genel bir tasviri ve değerlendirmesi olmaktan çıkmış, Müslümanlar arasında düşüncelerini dayandırdıkları bir hüccet haline gelmiştir.⁴²

Şâfiî'nin ikinci önemli etkisi ise metodoloji alanındadır. Buna göre akıl yürütmenin sadece belli şekilleri kabule şayandır. Bunlar Kitap, sünnet, icmâ ve kıyas yöntemi kullanılarak ulaşılan sonuçlardır. Metodoloji alanındaki Şâfiî'nin bu belirlemesi, İslam düşüncesinin bütün bir geleceğini etkilemiştir. Çünkü fıkıh, İslam dünyasında merkezî ilmî disiplin idi. Mu'tezile kelâmcıları bile, fıkıh sahasında eğitim gördüklerinden dolayı hukuktaki sistematik akıl yürütme tarzını, kelâm ve diğer sahalarda da kullanmışlardır.⁴³

Şâfiî'nin, yaşamın bütün alanlarında, yaşayan sünnet yerine hadisi egemen kılma çabasına değinen Fazlurrahman, onu bu yanıyla "hadis şampiyonu" olarak nitele-

³⁷ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 229.

³⁸ Alî Sâmî en-Neşşâr, *Menâhîc*, s. 80-81.

³⁹ Bkz. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *el-İmâmü Ş-Şâfiî*, s. 7.

⁴⁰ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 146; Şâfiî'nin İslam düşüncesi ve Müslüman toplumu üzerindeki etkiyi görebilmek için Bkz. Hayri Kırbaoğlu, *Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*.

⁴¹ Bkz. Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, Thk. Beşîr Muhammed Uyûn, Mektebetü Dâri'l-Beyân, Riyad, 1993, s. 43.

⁴² Bkz. Nasr Hâmid, *el-İmâmü Ş-Şâfiî*, s. 22-23.

⁴³ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 228-229.

mektedir.⁴⁴ Peygamber döneminde cereyan eden hadiselerin sosyo-politik ve çevresel şartları dikkate alınmadan sadece rivayet şekli esas alınmış ve buna dayanılarak hükümler çıkarılmıştır. Bu durum, Şâfiî'nin, sadece rivayet edilen hadislerin metnine dayandığının bir göstergesidir.⁴⁵ Nassın her türlü soruna çözümler ürettiğini söyleyen Şâfiî,⁴⁶ koyduğu bu ilkeyle aklı geri plâna düşürmüş ve kendisinden sonra gelen ulemanın, onun bu yöntemini kullanmak suretiyle, mutlaka uyulması gereken temel bir esas haline almıştır. Nitekim İmam Eş'arî'nin de takip ettiği yönetime bakıldığında, onun İmam Şâfiî tarafından belirlenen nasta her türlü sorunun cevabının bulunduğu prensibini benimsediği görülmektedir.⁴⁷

Sadece fıkıh alanında değil, inanç alanında da ayetin yanında hadis her haliyle kullanılması gereği, İmam Şâfiî'nin hadis konusunda sergilediği tavırla güçlülük kazanmıştır. Hadisi, bir başka hadisle destekleyen mevcut en eski rivayet Şâfiî'ninkidir.⁴⁸ Bu nedenle gelenekçi anlayışı savunan Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel hadise aşırı bir bağlılık göstermişlerdir. Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'e göre İslam'ın en büyük düşmanı Mu'tezile'dir.⁴⁹ Akait alanında Ahmed b. Hanbel'i imam olarak kabul eden ve rivayet ağırlıklı bir yöntem benimseyen⁵⁰ İmam Eş'arî de, yaşamının büyük bir kısmını Mu'tezile'ye karşı mücadeleyle geçirmiştir. Dolayısıyla İmam Eş'arî'nin Mu'tezile'ye karşı geliştirdiği muhalefette İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'in yolunu takip etmiştir. Mu'tezile'ye karşı geliştirilen bu ortak muhalefette, Mu'tezile anlayışının daha ziyade Arap unsuru dışındaki kesimlerde ve sonradan Müslüman olmuş topluluklar arasında yaygın olduğu dikkate alındığında, onların mevâlîye karşı geliştirdikleri tutumun nedenleri konusunda bazı ip uçları görülebilir. Akaidde ait konular dahil, hiçbir düşüncenin siyasî ya da sosyal olaylardan soyutlanamayacağı gerçeği bilindiği zaman aynı doğrultuda düşünen insanların aynı tepkiler verebileceği de kendiliğinden anlaşılabilir olur. Bunu vurgulamamızdaki amaç, İmam Şâfiî ile İmam Eş'arî'nin Mu'tezile'ye karşı mücadele verirken hangi sâiklerle hareket etmiş olabileceğini tetkike yöneliktir.

İmam Eş'arî, Şâfiî fakih el-Mervezî'den fıkıh dersleri okumuştur. Bu nedenle Eş'arî, kelâmî yöntemini belirlerken Şâfiî imamdan aldığı eğitimin önemli bir etkisi olmuştur.⁵¹

Doğrudan ya da dolaylı olarak gelecekte haber veren bir hadisin, tarihî bakımdan sahih bir şekilde Hz. Peygamber'den gelmiş olabileceğinin kabul edilemezliği, hadis usulcülerini tarafından benimsenen bir prensiptir. Bir başka ifadeyle, gelecekle ilgili yer ve zamanı açıkça bildiren hadislerin uydurma olabileceği konusunda önemli

⁴⁴ Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslam Metodoloji Sorunu*, Çev. Salih Akdemir, Ankara Okulu Yay., Ankara, 1995, s. 54. Aynı şekilde İmam Şâfiî için, dönemin âlimleri "Nâsiru'l-Hadîs" unvanını kullanmışlardır. Bkz. Şâfiî, *er-Risâle*, Thk. Muhammed Seyyid Geylânî, 1969, s. 4.

⁴⁵ Fazlurrahman, *Metodoloji Sorunu*, s. 56.

⁴⁶ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 14.

⁴⁷ Eş'arî, *el-İbâne*, s. 43.

⁴⁸ Fazlurrahman, *Metodoloji Sorunu*, s. 58. Şâfiî'nin hadis konusunda takındığı tutum için Bkz. Hayri Kırbaoğlu, *Sünnî Paradigmanın Oluşumu*, s. 205-216.

⁴⁹ Bkz. Râzî, *Menâkıb*, s. 95; İbnü'l-Cevzî, *Telbîs*, s. 72, 73; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, h. 240-250 yılları arasında kapsayan cilt. George Makdisî, "Şâfiî'nin Hukukî Teoloji Anlayışı", (*Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*) s. 44.

⁵⁰ Bkz. Eş'arî, *el-İbâne*, s. 43.

⁵¹ Bkz. Ahmed Mahmûd Subhî, *fî İlmi'l-Kelâm*, II, 53.

bir anlayış birliği mevcuttur.⁵² Uydurma hadislerle ilgili temel bazı prensiplerin varlığı bilinmesine rağmen, gerek taraf tutmanın ve gerekse kendi düşüncesini hadise onaylatmanın verdiği sâiklerle bu prensipler pek de dikkate alınmamıştır. Örneğin, "Kaderiye, bu ümmetin Mecûsîleridir"⁵³ benzeri hadisler, politik bölünmeler sonucu ortaya çıktığı bilinen bu fırkalarla ilgili kullanılmış ve hadise yaklaşım tarzından dolayı bu tür rivayetler kesin kanıtlarmış şeklinde sunulmuştur. İmam Eş'arî'nin Mu'tezile'yi tenkit ederken benzer rivayetleri kullanması bu düşünce biçiminin bir yansımasıdır.⁵⁴

Şâfiî'nin önemli etkilerinden birisi de icmâ anlayışıdır. İcmâ'nın, hukukun temel ilkelerinden biri olarak tanınması ilk olarak Şâfiî tarafından benimsenmiştir.⁵⁵ Şâfiî'nin icmâ fikri, şekilsel ve mutlak idi. Buna göre, geçmişte üzerinde icmâ edilen uygulamalar bağlayıcıdır.⁵⁶ Bu anlayış nedeniyle, belli bir dönemde yapılan icraatlar mutlaka uyulması gereken temel esaslar olarak kabul edilmiş, yorum ve eleştiriye fazlaca yer bırakılmamıştır. Bu durum, rivayeti aklın önüne geçirmiş ve akıl işlevsizleştirilmiştir. Hukuk alanında Şâfiî'nin başlattığı bu süreç, kelâm alanında da Eş'arî tarafından başlatılmıştır.⁵⁷

Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve *re'y* ehli, yaşamın her alanında akla daha fazla yer verirken, Şâfiî ile birlikte akla verilen bu misyonun yerini rivayet almıştır. Şâfiî'nin bu yaklaşımı, bazı farklılıklarla birlikte diğer bütün fıkıh mezhepleri ve bu arada özellikle Eş'arî tarafından şekillendirilen Eş'arî kelâmında da etkin bir şekilde işletilmiştir.⁵⁸ İmam Şâfiî'nin İmam Eş'arî üzerindeki etkisini görmek amacıyla önce kitaplarındaki şekilsel benzerliğe, sonra da işledikleri konuların içeriklerine bakmak gerekmektedir.

Şâfiî ve Eş'arî arasındaki düşüncedeki şekilsel ve içerik benzerliğe dikkati çeken Câbirî, Eş'arî'nin "*el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*" isimli eserinin, Şâfiî'nin "*er-Risâle*" adlı eserini çağrıştırdığını belirtmektedir.⁵⁹ Kitapta ilk dikkat çeken nokta ismidir. Eş'arî'nin kitap için seçtiği isim, din usulünün beyanı ile ilgilidir. İbâne; beyan etme, açıklama anlamındadır.⁶⁰ Eş'arî'nin kitabının isminde yer alan *ibâne* ve *usul* kelimelerinin kaynağını, Şâfiî'nin *er-Risâle*'deki "Beyanın Mahiyeti"nde bulmak mümkündür.⁶¹

Şâfiî, *er-Risâle*'sinin mukaddimesinde açıklamak istediği hususa hazırlık ve temel olmak üzere bir çok Kur'an ayetini seçmektedir.⁶² Aynı şeyi Eş'arî de yapmış ve o da eserinin takdiminde açıklamak istedikleri hakkında Kur'an'dan ayetler vermektedir.⁶³ Eş'arî sadece kitabının girişinde değil, işlediği her konu ile ilgili pek çok ayet ve hadis

⁵² İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Menâru'l-Münîf fi's-Sahîhi ve'd-Daif*, Thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde, Beyrut, 1994, s. 60-63, 110.

⁵³ İbnü'l-Cevzi, *Kitâbü'l-Mevdûât*, Thk. Abdurrahmân Muhammed Osmân, Dârü'l-Fikr, Beyrut, 1983, I, 274; Şevkânî, *el-Fevâidü'l-Mecmûa fi'l-Ahâdisi'l-Mevdûa*, Thk. Abdurrahmân b. Yahyâ-Abdülvehhâb Abdüllatîf, Matbaatü's-Sünneti'l-Muhammediyye, Kahire, 1960, s. 502; Suyûtî, *el-Leâli'l-Masnûa*, Mısır, 1317, I, 133; İbn Arrâk, *Tenzihü's-Şerâa*, Mısır, s. 316.

⁵⁴ Eş'arî, *el-İbâne*, s. 155-161.

⁵⁵ Bkz. Watt, *İslam'ın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*, s. 173.

⁵⁶ Ebû Zeyd, *el-İmâmü's-Şâfiî*, s. 85-90.

⁵⁷ Fazlurrahman, *Metodoloji Sorunu*, s. 63-64.

⁵⁸ Bkz. Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 148.

⁵⁹ Bkz. Câbirî, *a.g.e.*, s. 160.

⁶⁰ Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Dârü İhyâi't-Türâs, Beyrut, 1996, I, 563.

⁶¹ Bkz. Şâfiî, *er-Risâle*, Thk. Muhammed Seyyid Geylânî, Kültür Yay., İst., 1985, s. 15-33.

⁶² Bkz. Şâfiî, *a.g.e.*, s. 8-15.

⁶³ Bkz. Eş'arî, *el-İbâne*, s. 33-38.

zikretmektedir. Bu sadece dışarıdan görünen ve tesadüfî bir benzerlik değildir. Aksine gerek İmam Şâfiî ve gerekse İmam Eş'arî bu yöntemi bilinçli olarak kullanmışlardır. Her ikisi de işledikleri konularda selefin yolunu hedeflediklerini açıkça duyurmak istemişlerdir.⁶⁴

Bilindiği gibi, Selefi yöntemde nakil esas alınıyor, akıl ondan sonra geliyor ve naklin gösterdiği sınırlar içinde hareket ediliyor.⁶⁵ Şâfiî, Ehl-i Rey saflarında belli bir süre yaşadıkdan sonra onlardan ayrılmış Hadis Ehli'nin saflarına geri dönmüştü.⁶⁶ Aynı durum Eş'arî için de geçerlidir. O da uzun zaman aralarında yaşadığı Mu'tezili safını terk edip Ehl-i Sünnet safına döndüğünü ilân etmiştir.⁶⁷

Diğer yönde ise Şâfiî kitabına "Beyanın Mahiyeti" babıyla başlamaktadır. O, kitabının bu bâbında Kur'anî hitabın beyan şekillerini tespit edip kanunlaştırmayı hedeflemiştir.⁶⁸ Eş'arî de kitabına "Hak ve Sünnet Ehli'nin Sözüne Beyan Etme Üzerine" adlı bir fasılla başlamakta ve burada Ehl-i Sünnet akidesinin dayandığı usul ve kuralları tespiti çalışmaktadır.⁶⁹

Eş'arî "Hakk ve Sünnet Ehli'nin Sözüne Beyanı" başlığı altında açtığı fasılda kitabında dayanacağı usulü belirlemektedir. Eş'arî'yi Şâfiî vasıtasıyla okuduğumuzda, konunun esasta Şâfiî tarafından fıkıh plânında belirlenen usulün aynı şekilde Eş'arî tarafından kelâma uyarlandığı görülebilir.

Kitabının girişinde Eş'arî şunları söylemektedir: "Söylediğimiz söz, bağlandığımız din; İzzet ve Celâl sahibi Rabbımız Allah'ın kitabına, Resulümüz Muhammed'in sünnetine, sahâbe, tâbiûn ve hadis imamlarından rivayet edilene sarılmaktır. Böylelikle biz, Ebû Abdullah Ahmed b. Hanbel'in söylediğine sıkıca sarılmış oluruz. Allah onun yüzünü ak etsin, derecesini yükseltsin ve sevabını artırsın. Onun sözüne karşı çıkanlar muhaliflerdir. Çünkü o, dalâletin ortaya çıktığı dönemde Allah'ın kendisi vasıtasıyla hakkı kaim kıldığı, bidatçıların bidatlerine mâni olduğu, şüphecilerin ve saptırcıların sapıklıklarına engel olduğu fazıl bir imam, kâmil bir reistir."⁷⁰

Gerek Şâfiî ve gerekse Eş'arî'nin kalkış noktaları aynıdır. Her ikisi de kitap, sünnet, sahâbe, tâbiûn ve onları takip edenlerin görüşleri doğrultusunda yapılan rivayetleri, yani icmâ'⁷¹ esas almışlar, bununla birlikte ictihâda da yer vermişlerdir.⁷²

⁶⁴ Bkz. Şâfiî, *er-Risâle*, s. 14; Eş'arî, *el-İbâne*, s. 43.

⁶⁵ Bkz. İsfârâyînî, *et-Tabsîr fi'd-Dîn ve Temyîzü'l-Firaki'n-Nâciye ani'l-Firaki'l-Hâlikîn*, Thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1983, s. 1184-188; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, I, 80.

⁶⁶ Konu etrafındaki tartışmalar için Bkz. Ebû Zehra, *İmam Şâfiî*, s. 77-81.

⁶⁷ İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 50-52.

⁶⁸ Bkz. Şâfiî, *er-Risâle*, s. 15-33.

⁶⁹ Bkz. Eş'arî, *el-İbâne*, s. 43-57.

⁷⁰ Eş'arî, *el-İbâne*, s. 43.

⁷¹ Fazlurrahman'ın, Şâfiî'nin icmâ anlayışını ve bunların yansımaları ile özellikle Şâfiî etkinin Eş'arî ile devam ettiğini vurgulaması bizce önemlidir. Bu konuda Fazlurrahman şunları söylemektedir: "Şâfiî'nin icmâ anlayışı ilk dönem ekollerinin icmâ anlayışından son derece farklıydı. Onun icmâ fikri, şekilsel ve mutlak idi; ayrılığa hiçbir kapı bırakmayan bir görüş birliği istiyordu. O elbette zamanın gereklerini yerine getiriyordu ve toplum içinde denge ve birliği sağlama yönünde uzun zamandır süregelen bir eğilimin âbidevî temsilcisiydi. Ancak Şâfiî'nin şahsında icmâ artık ileriye dönük bir süreçten ziyade geriye dönük bir ilke halini aldı. Bu, belki, orta çağ toplumsal dinî yapımıza bir istikrar verdi, ama, uzun vadede, yaratıcılık ve özgünlüğü yok etti." Hukuk alanında Şâfiî'nin başlattığı bu süreç, kelâm alanında da Eş'arîlik tarafından başlatılmış ve bu alanda da taklit üzerine vurgu sürekli artmıştır. Adil Çiftçi, *Fazlurrahman ile İslam'ı Yeniden Düşünmek*, s. 33.

⁷² Bkz. Şâfiî, *er-Risâle*, s. 15-17; Eş'arî, *el-İbâne*, s. 43.

Eş'arî için Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) ayrı bir önemi vardır. Bu önemi vurgulamak için Eş'arî, takip edeceği yöntemi belirlerken özel olarak Ahmed b. Hanbel'i anmaktadır.⁷³ Çünkü Eş'arî açısından Ahmed b. Hanbel, kendisi ile Şâfiî arasında köprü görevi gören bir kişidir. Şâfiî ile Ahmed b. Hanbel'in ilişkilerine bakıldığında bunu görmek hiç de zor değildir. Bilindiği gibi Şâfiî ile Ahmed b. Hanbel çağdaşlardır.⁷⁴ Ayrıca Ahmed b. Hanbel'in Şâfiî'den sitayiş ile söz ettiğini biliyoruz. O, Şâfiî için şunları söylemektedir: "Allah'ın kitabını bu gençten daha iyi anlayanı görmedim."⁷⁵ Yine o Şâfiî için şöyle demiştir: "Eğer Şâfiî olmasaydı, hadis fikhını öğrenemezdik."⁷⁶ Ahmed b. Hanbel her yüzyılda bir insanlara dinlerini öğretmek üzere Allah'ın bir müceddid gönderdiğini, ilk yüzyılın müceddidi Ömer b. Abdülaziz, ikinci yüzyılın din yenileyicisinin ise İmam Şâfiî olduğunu söylemektedir.⁷⁷ Ahmed b. Hanbel'in, İmam Şâfiî'nin büyüklüğü, ilmî yüceliği, dindeki yeri ve etkisi ile ilgili buna benzer daha pek çok sözleri mevcuttur.⁷⁸ Bu durum bize İmam Şâfiî'nin, Ahmed b. Hanbel üzerindeki etkisini göstermektedir.

Ahmed b. Hanbel'in *er-Reddu ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye* isimli eseri ile Eş'arî'nin *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*'sini karşılaştırdığımızda aralarındaki benzerlik ve yöntemde takip edilen usulün yakınlığını görebiliriz.⁷⁹ Bu yöntem temeli Kur'anî naslardan yola çıkmakta ve onu kendi kullanım bütünlüğü ya da rivayetlerin oluşturduğu epistemolojik beyan sahası içinde anlamaya çalışmaktan ibaret olan Şâfiî'nin takip ettiği bir yöntemdir.

Eş'arî ile Ahmed İbn Hanbel (ö. 241/855) arasındaki münasebet neyse, İmam Şâfiî ile İmam Mâlik (ö. 179/795) arasında da aynıdır. Şâfiî konum bakımından İmam Mâlik'e daha meyyaldi. O da hadise destek çıkıyor ve hadislerin kabulünde Ehl-i Hadis'in bir çoğundan daha kolaylaştırıcı davranıyordu. Ancak yöntem bakımından Ebû Hanîfe'ye (150/767) daha yakındı. Çünkü kıyası yasama usulünden bir asil olarak görüyordu. Aynı durum Eş'arî için de söz konusudur. O Ahmed b. Hanbel önderliğindeki Ehl-i Sünnet'in tavırlarını benimseyerek Mu'tezile'ye karşı durmuş ama yöntem konusunda Ehl-i Sünnet'in akaidini aklî-teorik bir kalıba dökerek Mu'tezile'ye yakın düşmüştür. Şâfiî, Ehl-i Hadis'in yolunu fıkhıta nasıl kuramsallaştırmışsa, Eş'arî de Ehl-i Sünnet'in yolunu akaitte kuramsallaştırmıştır.⁸⁰

İmam Şâfiî ile İmam Eş'arî'nin eserleri arasında şekilsel benzerlik olduğu gibi, içerik itibarıyla da benzerlik mevcuttur. Ele aldıkları konuları nasıl işlediklerine örnek olarak "İmamet" bahsine bakmak yeterlidir.⁸¹

Bilindiği gibi imamet (halifelik) problemi Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra Müslümanlar arasında siyasî bir konu olarak tartışılmaya başlanmıştır⁸² ve bu konu

⁷³ Bkz. Eş'arî, *el-İbâne*, s. 43.

⁷⁴ Bkz. Subkî, *Tabakât*, I, 192-293 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, IV, 163-169; Ahmed Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, I, 39-45.

⁷⁵ Bkz. Şâfiî, *er-Risâle*, Ahmed Muhammed Şâkir'in yazdığı mukaddime, s. 6; Fahrüddîn Râzî, *Menâkıbü'l-İmâmi's-Şâfiî*, s. 59.

⁷⁶ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 6.

⁷⁷ Bkz. Fahrüddîn Râzî, *Menâkıb*, s. 58.

⁷⁸ Bkz. Fahrüddîn Râzî, a.g.e, s. 58-59.

⁷⁹ Bkz. Ahmed b. Hanbel, *er-Reddu ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, Thk. Muhammed Hasan Râşid, el-Matbaatü's-Selefiyye, Kahire, 1393.

⁸⁰ Bkz. Câbirî, *Arap Aklını Oluşumu*, s. 162-163.

⁸¹ Bkz. Câbirî, a.g.e, s. 148.

etrafında pek çok fırka teşekkül etmiştir. Benî Saîde Sakîfesi'nden itibaren Hz. Ali'nin muhalefeti bilinen bir husustur. Bu nedenle nihayetinde dördüncü halife olarak Hz. Ali seçilmişse de onun şehit edilmesinin ardından, yönetimi ele geçiren Emevîlere karşı Şîî muhalefet yükseliş trendine girmiş, siyasî sorun olan hilâfet problemi zamanla Şîa akidesinde inanılması gereken temel esaslardan biri olarak kabul edilmiştir.⁸³ Peygamber'in vefatından sonra yönetimi elinde bulunduranlar, başlangıcından itibaren Şîî muhalefetle karşılaşmış⁸⁴ ve doğal olarak Ehl-i Sünnet daha ziyade savunma pozisyonunda kalmıştır. Çünkü Hz. Ali dönemi hariç tutulacak olursa yönetim başlangıçtan itibaren Sünnî çizginin kabul ettiği mercilerin elinde idi. Pratikte yoğun bir şekilde yaşanan bu sorun hicrî ikinci yüzyıldan itibaren teorik alanda da tartışılmaya başlanmış ve Şîî imamet teorilerine karşı Ehl-i Sünnet de imamet ile ilgili teorisini oluşturmaya başlamıştır. Risaleler şeklinde de olsa daha önceki dönemde bu konu ile ilgili bazı düşünceler dile getirilmişse de, imametle ilgili, özellikle Şîî iddialara karşı Ehl-i Sünnet'in ilk metodik eseri, İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *el-İmâme ve's-Siyâse* isimli eseridir.

Müstakil olarak kaleme alınan bu eserden önce de konu ile ilgili Ehl-i Sünnet'in görüşleri çeşitli vesileler ile dile getirilmiştir. Burada bu eserden söz etmemizin nedeni, eserin İmam Şâfiî'nin belirlediği yöntemle ele alınmış olmasıdır. Çünkü Şâfiî, fıkıh usulünü, hatta Sünnî düşüncenin "yöntem kurallarını" koyan şahsiyet olarak kabul edilmektedir. Elbette Şâfiî'den önce yaşayan diğer imamların da bu konuda belirledikleri ve tatbik ettikleri kurallar bilinmektedir, ancak Şâfiî ile birlikte şeriata delilleri için belirlenen Kitap, sünnet, icmâ ve kıyas delilleri mutlaka uyulması ve takip edilmesi gereken yöntem olarak kabul edilmiştir.⁸⁵

Yaşamın değişik alanlarında karşılaşılan sorunlara bu çerçeveye esas alınarak çözümler üretilmeye çalışılmıştır. Müslüman düşüncede en önemli problem olan hilâfet sorunu ile karşılaşıldığında da aynı yöntem takip edilmiştir. Ancak konu ile ilgili doğrudan bir nassın olmadığı tespit edilmiş ve bu prensip gereği, Kitap ve sünnetten nass olmadığı için Ehl-i Sünnet'in hilâfet teorisi, icmâ ve kıyas asılları üzerine inşa edilmiştir.⁸⁶ Her ne kadar bu konu çerçevesinde gerek Kur'an'dan ve gerekse hadislerden bazı deliller serdedilmişse de bunlar doğrudan değil de delâlet yoluyla olduğu ifade edilmiştir.

Ehl-i Sünnet'in fıkıhçı ve kelâmcıları imametın nasla değil seçimle olduğunu ispat etmek için *el-İmâme ve's-Siyâse* yazarının yaptığı gibi tarihsel olayları serdetmekle yetinmemiş, icmâ'dan da delil getirme yoluna gitmişlerdir. Sahâbe, Ebubekir'e *icmâ* ile biat ettiği gibi Ebubekir'in Ömer'i halef tayin ettiğini de *icmâ* ile kabul ettiklerini belirtmişlerdir.⁸⁷ Hilâfetle ilgili meselelerde, şer'î konularda olduğu gibi kıyas yoluna başvurmuşlar ve yaşadıkları günün olaylarını geçmişle kıyaslamışlardır. Bu nedenle Peygamber ve sahâbe dönemindeki yaklaşımlar esas alınmış, bu dönemde gelişen sosyal

→

⁸² Bkz. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, Thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1990, I, 39-55; İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, Menşûratü'r-Ridâ, Kum, 1363, s. 5-17.

⁸³ Bkz. Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabîratü'l-Edille*, Thk. Claude Salame, Dımaşk, 1993, II, 840; Şehristânî, *Nihâyetü'l-Akdâm fi İlmî'l-Kelâm*, Mektebetü's-Sakâfeti'd-Dîniyye, Kahire, s. 484-485; Adududdîn İci, *el-Mavâkıf fi İlmî'l-Kelâm*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, s. 400-410; Ahmed Mahmûd Subhî, *fi İlmî'l-Kelâm*, III, 34-35.

⁸⁴ Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, I, 54-55.

⁸⁵ Ebû Zehra, *İmam Şâfiî*, s. 180-181.

⁸⁶ Bkz. Eş'arî, *el-İbâne*, s. 168-179.

⁸⁷ Bkz. Eş'arî, *el-İbâne*, s. 170-171; *Makâlât*, I, 41.

ve siyasal olaylar genel kurallarmış gibi kabul edilerek, kendi sorunlarına bu çerçevede çözümler bulmaya çalışmışlardır.⁸⁸

Her ne kadar daha önce imamet sorunu etrafında pek çok tartışma yapılmışsa da, kelâmî çerçevede bu sorunu belli prensiplerle tartışan ilk Sünnî kelâmcı İmam Eş'arî olmuştur. Eş'arî'nin bu yaklaşımı daha sonra Ehl-i Sünnet'in hilâfet teorisinin temel dayanağını oluşturmuştur. Bununla birlikte geçmişte yaşanan siyasî olaylara, belirlenen esaslar çerçevesinde meşruluk kazandırmak suretiyle, bunların tartışılması bir yana, sonraki dönemlerde mutlaka uyulması gereken temel prensipler olarak takdim edilmiştir.⁸⁹

Eş'arî dört halifenin meşruluklarını Şâfiî'nin belirlediği dört aslın hepsiyle de kanıtlamaya çalışmıştır. Bu bağlamda önce Kur'an'ı ele almış ve bazı ayetlerden zorlama tevillerle Ebubekir'in hilâfetine dair deliller bulmaya çalışmıştır.⁹⁰ Sonra hadise geçerek peygamberin kendisinden sonra halifelerin olacağını haber verdiğini söylemiştir. Onun bu konuda sunduğu hadis şudur: "Ümmetimde hilâfet otuz yıldır, ondan sonra krallıktır." Eş'arî, bu hadisi rivayet ettikten sonra râvînin şu sözünü zikreder: "Ebubekir, Ömer, Osman ve Ali b. Ebu Talib'in hilâfetlerini hesapladım ve toplamı otuz yıl buldum."⁹¹

Eş'arî, Kitap ve sünnetle yetinmeyip dört aslın tamamını kullanmıştır. Eş'arî, geçmiş siyasetlerin doğruluk ve meşruluğunu kanıtlamak için bunu yapmak ihtiyacını hissetmiştir. Bu çerçevede sahabenin Ebubekir'e *icmâ* ile biat ettiklerini zikretmiş ve bu konuda Ehl-i Sünnet'in hasımlarına cevaplar vermiştir. Ardından da şunu ilâve etmiştir: "Ebubekir es-Siddîk'in imameti sabit olduğunda Ömer el-Faruk'un da imameti sabit olur. Çünkü onu vasiyet etmiş ve imamet için onu seçmiştir. Osman'ın imameti de sabit olur, çünkü onun imameti şura ehli tarafından onaylanmıştır. Ali'nin imameti de sabit olur, çünkü onun imameti de Ehlü'l-Hal ve'l-Akd tarafından belirlenmiştir."⁹² Eş'arî dördüncü asıl olan ictihâd da bu konuda şöyle kullanır: "Ali, Aişe ve Zübeyr arasında olup bitenlere gelince bunlar tevil ve ictihâd sonucudur. Ali imam, diğerleri de ictihâd ehlidirler. Ali ve Muaviye (r.a) arasında olup bitenler ise bunlar tevil ve ictihâddir."⁹³

Eş'arî bu sözleriyle Ehl-i Sünnet'in hilâfet ile ilgili teorisinin temellerini atmış, diğer bir deyişle onların eski siyasî tavırlarını Şâfiî'nin usulüne dayanarak kuramsallaştırmıştır. Eş'arî bu teşebbüsüyle geçmişte yaşanan olaylara şer'î deliller çerçevesinde bir meşruiyet kazandırmaya çalışmıştır. Tıpkı Şâfiî'nin ictihâd, re'yin kanunlaştırması haline getirdiği gibi. Yani *el-lbâne* sahibi (Eş'arî), *er-Risâle* sahibi (Şâfiî)'nin eksikliğini tamamlamış olmaktadır. Her dönemin kendisine has öncelikleri dikkate alındığında Şâfiî dönemi Şiî muhalefetin Eş'arî dönemine göre daha zayıf olduğu görülür. Ayrıca Şâfiî döneminde Şiî muhalefet bir şekilde Abbâsîlerle uzlaşa halinde idi. Dolayısıyla geçmiş meşrulaştırılması, Şâfiî döneminde henüz Eş'arî dönemindeki kadar acil bir ihtiyaç

⁸⁸ Bkz. Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 153-154.

⁸⁹ Bkz. Câbirî, a.g.e, s. 154.

⁹⁰ Bkz. Eş'arî, *el-lbâne*, s. 168-169; *Kitâbü'l-Luma' fi'r-Red alâ Ehlî'z-Zeyjî ve'l-Bida'*, Thk. eş-Şeyh Abdülaziz İzzuddîn es-Seyrevânî, Dârü Lübnân, Beyrut, 1987, s. 159-160.

⁹¹ Eş'arî, *el-lbâne*, s. 178.

⁹² Eş'arî, a.g.e, s. 170-178.

⁹³ Eş'arî, a.g.e, s. 178-179.

değildi. Ancak Eş'arî döneminde Şîî muhalefet hilâfeti tehdit edecek boyuta ulaşmıştı. Şîîler Sünnî hilâfet devletinin doğu kesimlerinde giderek artan nüfuzlarıyla beraber Mısır'da da kendilerine ait bir devlete (Fâtîmîler) sahiptiler. Sadece bu kadar da değil, siyasî ve akidevî görüşlerinin kuramsallaştırılması işlemini çok sağlam bir şekilde bitirmişler ve imamet inancını namaz, zekât ve hacdan aşağı kalmayan bir derecede dinî bir esasa dönüştürmüşlerdi. Bu görüşler aynı zamanda devlet otoriteleri tarafından destekleniyordu. Böyle bir ortamda, Sünnî bir imamın Ehl-i Sünnet akidesini yükseltme ve yeni tehditlere karşı güçlendirme görevini üstlenmesi gerekiyordu. İşte bu görev de Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'ye takdir edilmiştir. Esasen bu durum Şîî uyarıcıya karşı Sünnî bir tepkiden ibaretti.⁹⁴

Bu duruma dikkat çeken İbn Haldûn, Eş'arî hakkında şunları söylemektedir: "Eş'arî, yolların ortasını bulmuş, teşbihi reddetmiş, Allah için manevî sıfatlar ispat etmiş ve tenzihî selefîn sınırlamasına göre sınırlayarak tenzihîn umumiyetini tahsis eden deliller bulmuştur. O Allah Teâlâ'nın dört manevî sıfatını (hayat, ilim, kudret ve irade) işitme, görme ve zatıyla kaim kelâmını aklî ve naklî delillerle ispat etmiştir. Bütün bu konularda bidat ehlinin iddialarını cevaplamış, salâh-aslah, husun-kubuh gibi bidatler konusunda onlarla mücadele etmiştir. Öldükten sonra dirilme, cennet ve cehennem ahvali, mükâfat ve ceza akidelerini kemale erdirmiştir. İmamiyye fırkasının; imametîn akaidin bir parçası olduğuna dair bidatlerinin ortaya çıkmasıyla birlikte kelâm ilmine imamet konusu eklenmiştir."⁹⁵

Görüldüğü gibi çeşitli konularda Mu'tezile'ye cevap verilirken diğer taraftan da imamet konusunda İmamiyye'ye cevap yetiştirilmeye çalışılmıştır. Burada yapılan Ehl-i Sünnet akaidinin (Selef akaidi), kelâm yöntemi kullanılarak kuramsallaştırılmasıdır. Şâfiî'nin fıkıh ilminde yaptığı şey, Eş'arî tarafından da akait ilminde teorik boyut kazanmıştır.

Peygamber'in vefatından sonra Müslümanlar karşılaştıkları yeni sorunların cevaplarını bulmak amacıyla önce Kur'an'a, sonra da hadise müracaatta bulunmuşlar, burada aradıklarını bulamadıkları zaman ise, Kur'an ve sünnette çözümünü bulunan hususlara kıyas yapmak suretiyle cevap bulmaya çalışmışlardır. Hz. Ömer'in, bu doğrultuda hareket etmeleri için valilerine talimat verdiği bilinen bir husustur. Bu açıdan bakıldığında, Müslümanların sorunlarına çözüm bulmak için böylesi bir yolun takip edilmesi doğal olarak karşılanabilir.

İmam Şâfiî ile birlikte bu yöntem sistematize edilmiş ve sorunların çözümünde takip edilmesi gereken metot olarak kabul edilmiştir. Fıkıhta uygulanan bu yöntem icmâ ve diğer bazı yeni prensipler de ilâve edilmiştir. Daha önce ifade edildiği gibi, fer'î konuları aslî konulara irca etme yaklaşımı nedeniyle karşılaşılan sorunlara sürekli önceki toplumlardan cevaplar aranmıştır. İstenilen cevap bulunmadığı zaman, daha öncekine kıyas yapmakla sorunlar çözülmeye çalışılmıştır. Bu yöntem nedeniyle belli bir dönem sürekli esas alınmıştır.

İmam Eş'arî tarafından kelâmda uygulanan Şâfiî yöntemle, kelâmda öne alınması gereken akıl, nassın gerisine itilmiş ve akıl sadece nassın belirlediği alanda kullanılmıştır. Dolayısıyla akıl belirleyici olmaktan ziyade sınırları önceden çizilmiş ve pasifleştirilmiş bir konuma itilmiştir. Yukarıda *imamet* bahsinde örneklendiği gibi İmam

⁹⁴ Bkz. Câbirî, *Arap Akılının Oluşumu*, s. 155-156.

⁹⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 534-535.

Eş'arî, siyasî bir konuyu irdelerken bile dönemin muhalif anlayışlarına cevaplar verme endişesi ile hareket etmiştir. Siyasî bir konuyu tespit etmeye çalışırken Şâfiî yöntemde görüldüğü gibi, Kur'an nassını, Peygamber'in hadisini ve icmâ'ı kullanarak izaha çalışmıştır. Bu nedenle Eş'arî kelâmında rivayet sürekli aklın önünde olmuştur. Rivayetin elbette dikkate alınması bir zorunluluktur, ancak bütün sorunların sadece bu çerçevede çözülemeyeceği de belirginleşmiştir.

Re'ye karşı hadise daha çok yer veren Şâfiî'de olduğu gibi, Eş'arî de akla göre rivayete daha çok yer vermek suretiyle geleneksel Sünnî çizginin belirlenmesinde önemli rol oynamıştır. Müslüman toplumun çoğunluğunu teşkil eden Sünnî anlayışın bu şekilde belirlenmesinde her dönemin yöneticisinin önemli destekleri olmuştur. Ebû Hanîfe'ye teklif edilen kadılığı kabul etmemekle bir şekilde yönetim erkiyle mesafeli durmasına karşın, İmam Şâfiî yönetim nezdinde idareciliği kabul etmek suretiyle düşüncelerinin daha ziyade yaygınlaşmasına imkân sağlamıştır. İmam Şâfiî ile aynı çizgiyi benimseyen İmam Eş'arî de, gerek yaşadığı dönemde ve gerekse sonraki asırlarda bütün Sünnî yöneticiler nezdinde kabul gören ve desteklenen kişi olmuş ve Eş'arî anlayış çoğu zaman devletlerin resmî ideolojisi olarak kabul edilmiştir. Fıkıhta İmam Şâfiî tarafından şekillendirilen, kelâmda ise İmam Eş'arî tarafından benimsenip uygulanan bu yönetime *orta yol ideolojisi* demek mümkündür. Nitekim Ehl-i Sünnet çizgisi için de aşırı uçlar arasında orta yolu bulma çabası nitelemesi yapılmıştır. Pratikte İmam Şâfiî, teoride İmam Eş'arî tarafında şekillendirilen bu orta yol ideolojisi, tarihte takip edilen yöntem olmuş ve Müslüman toplumların şekillenmesinde bu iki düşünce okulunun imamları sürekli belirleyici olmuşlardır.

SONUÇ

Müslüman toplumunun düşüncesini şekillendirmede ve sosyal yaşamını belirlemede pek çok isim zikredilebilir. Ancak bunlar içerisinde en çok etkiyi yaratanın İmam Şâfiî ve İmam Eş'arî olduğunu söylemek mümkündür. İslam âlimlerinden her birisi hiç şüphesiz belli bir etkinlik alanına sahiptirler ancak, fıkıhta Şâfiî'nin, akaitte ise Eş'arî'nin bıraktığı etki çok daha fazla olmuştur. Bu nedenle İmam Şâfiî ve İmam Eş'arî'nin düşünceleri farklı açıdan değerlendirilmeye tâbi tutulmalıdır. Peygamber sonrası dönemde, Müslümanlar karşılaştıkları sorunların çözümü için Peygamber dönemini örnek almışlardır. İmam Şâfiî'ye gelinceye kadar sorunların çözümü için Kur'an, sünnet, icmâ ve kıyas esasları çerçevesinde bir yöntem takip edilmişse de, İmam Şâfiî ile birlikte, belirlenen bu dört esas mutlaka uyulması gereken temel asıllar haline getirilmiştir. Sosyal alanda re'iden ziyade rivayete ağırlık veren Şâfiî, bu yaklaşımıyla akli nassı anlamayla sınırlandırmıştır.

Yaşamının önemli bir dönemini Mu'tezile içerisinde geçiren Eş'arî'nin, Mu'tezile'den ayrılarak Sünnî düşüncesini savunmaya başlaması İslam düşüncesinde önemli bir kırılma noktasını oluşturmaktadır. Eş'arî ile birlikte rivayet daha ağırlıklı bir yer almıştır. Bu anlamda Şâfiî'nin fıkıhta uyguladığını, Eş'arî kelâmında uygulamıştır. O da akli nassı anlamayla sınırlandırmıştır. Kelâmî sorunların çözümünde Eş'arî yönetime bakıldığında bu durum açıkça görülür. Gerek Şâfiî'nin ve gerekse Eş'arî'nin aklın yerine rivayet kültürünü öne almalarını, onların içinden geldikleri Arap düşünce geleneğine bağlamak mümkündür. O dönemin kısa bir panoramasını dikkate aldığımızda, felsefî düşünüş yerine daha ziyade sezgisel veya hissî bir düşünce tarzının ağırlıkta olduğu görülür. Eş'arî'yi, Şâfiî ile birlikte okumaya çalıştığımızda Sünnî düşüncenin hem düşünsel, hem de sosyal yanını daha sağlıklı görebiliriz. Bu nedenle Eş'arî'yi daha sağlıklı

anlayabilmek için, onun mutlaka Şâfiî ile birlikte değerlendirilmesi gerekmektedir. İslam düşüncesinde ağırlıklı yer teşkil eden Eş'arî düşünce, yöntem konusunda önemli oranda Şâfiî'den etkilenmiştir. Şâfiî'nin ön gördüğü toplumsal yaşam modeli, Eş'arî tarafından desteklenerek güçlenmiştir. Bu proje daha sonra gelen Eş'arî imamlar tarafından geliştirilmiş ve her dönemin Müslüman Sünnî yöneticileri tarafından büyük kabul görmüştür.

Gerek sosyal ve gerekse düşünsel alanda sürekli Peygamber ve sonrası dönemin referans olarak kullanılması, İslam düşüncesinde rivayete merkezî bir konum sağlamıştır. Yaşanılan sorunlara zamanın ve zeminin şartlarına uygun çözümler üretme yerine, sürekli önceki nesillerden cevaplar bulmaya çalışma nedeniyle Müslüman toplumlar kendilerini yenileyememişlerdir. Eş'arî kelâmına bakıldığında yeniden inşa yerine Mu'tezile'ye eleştiri bağlamında bir düşüncenin oluşturulduğu görülmektedir. Merkeze rivayetin oturtulduğu bu yaklaşım, Müslüman toplumunda muhalefetin gelişmesine zemin bırakmamıştır. Belirlenen esaslar dışında öne sürülen düşünceler rivayete, dolayısıyla nassa aykırı düşünceler olarak kabul edilmiş ve toplumda bu tarz yaklaşımlar sapıklıkla nitelenmiştir. Gerek Şâfiî ve gerekse Eş'arî, yaşadıkları dönemde elbette büyük işlevler görmüşlerdir, ancak Şâfiî ve Eş'arî'nin yoğun bir şekilde kullandıkları rivayet yöntemi sonraki nesiller için de uyulması gereken mutlak prensipler şeklinde anlaşıldığından, Müslüman toplumu sürekli önceki toplumları taklide yönelmiş ve yeni bakış açılarını ortaya koyamamıştır.

İSLAM HUKUKUNDA YORUM: İCTİHÂD TEORİSİ

Bernard WEISS*

Çeviren: Menderes GÜRKAN**

İslam geleneği, iyi bir hayatta kutsal hukukun veya Şeriatın merkezîliği üzerinde önemle durur. Aynı zamanda, İslam geleneği benzer önemle Şunu da belirtir; kutsal hukuk, insana, hazır, pasif bir Şekilde ulaşılmış ve elde edilmiş olarak verilmez. Aksine, aktif olarak kendisinin bilgi kaynaklarını oluşturan kutsal metin temelleri üzerine yapılandırılmak durumundadır. Kutsal hukuk, insan davranıŐlarına yön vermek için Tanrı'nın emrettiği kurallar bütünüdür, yani Şer'î hükümlerin tamamıdır. Tanrı tarafından olsa da, bu kuralların çok azı kesin bir Şekilde kişinin rahatlığı için ayrıntılarıyla açıklanmıştır, öte yandan insan, hukukun kaynakları yardımıyla bunları çıkarma görevini üstlenmiştir. İslam'da standart bir mecaz olarak, kuralların bizzat kendisi asıllardan, yani kaynaklardan elde edilen *rn* semere veya *dallar* furû'dur. Sadece kaynaklar verilir; furû' ve semere ise çıkarılmak zorundadır, bunun yapılması için, yukarıdaki mecazı devam ettirerek insanın çiftçiliği diyebileceğimiz ilgiye ihtiyaç duyulur.

İslam hukukunda, hukuk ile hukukun kaynakları arasındaki ayırım çok dikkatli bir Şekilde korunur. Bu ayırım Şunu belirtir ki; ilâhî kaynaklı kuralların bütünü olarak kutsal hukuk büsbütün dinî metinlerden ayrılmış değildir. Şayet ayrı olmuş olsaydı, dinî metinler hukukun kaynakları olmayacaktı, aksine hukukun kendisi olacaktı ve ilâhî olarak verilmiş bir hukuk kodunu oluŐturacaktı. Gerçekte, bir kural olarak dinî metinler tam hukukî anlamıyla yani bir kanunun veya benzer bir Şeyin hukuku ifade ettiği anlamda, kanunu ifade etmez. Mamafih, bunlar hukuku da içerisine alırlar. Hukuk, eskiden de olduğu gibi, bazen kesinlik arz etmeyen ve kapalı kutsal metin ifadeleri içeri-

* Bernard Weiss, Kahire Amerikan Üniversitesi Arapça Araştırmalar Merkezi'nde doçenttir. Bu yazı büyük oranda, Seyfeddin el-Âmidî'nin (v. 1233) hukukla ilgili eserleri üzerine benim yaptığım son çalışmalara dayanır. Bununla birlikte, sırf Âmidî'ye ait usûl bilgilerini vermekten kaçındım ve vâkif olduğum kadanyla (ancak hem Orta ağ hem de Modern ağ diğer Müslüman yazarların çalışmalarına ilişkin bilgim sınırlıdır) genellikle İslam hukukçularının ortak doktrin-fıkıh usûlü bilgileri üzerine yođunlaŐtım. Şia doktriniyle ilgili bilgiler için çoğunlukla Şeyh Muhammed Rıza el-Muzaffer'in Usl'l-fık'h'ına (Necef, 1971) müracaat ettim. (Bernard Weiss'in bu alıŐması, The American Journal of Comparative Law, c. 26, s. 199-212, yıl: 1978 isimli dergide yayımlanmıştır.)

** Yrd. Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

sinde saklı olduğu için, bu metinlerden çıkarıldığı söylenebilir, bundan dolayı da kutsal metinler bizzat hukuk olmaktan çok hukukun kaynakları olarak kabul edilir.

Hukuk kaynaklarından meşru' kuralları türetme veya elde etme *istinbât ve istismâr* süreci, bir insan aktivitesi olma özelliğine atıfla, *ictihâd* diye adlandırılır. Lügat anlamıyla *ictihâd*, çaba ve gayret demektir. Hukukî anlamda ise, hukukçunun, kaynaklarda bulunan delili esas alarak bir hukuk kuralı formüle etme çabasına denir. *İctihâd* taklîd veya yansıtmadan farklıdır. Taklîd, bir kişinin kaynaklardan doğrudan çıkarılan bir delile değil de bir başka hukukçunun otoritesine bağlı olarak bir kuralı kabul etmesi anlamına gelir. *İctihâd* terimine yüklenen esas anlam, hukukçunun büyük bir çabayı içeren gayretidir ki; bu nokta ileride ayrıntısıyla ele alınacaktır. *İctihâd*, batı hukukunda kabaca yorum (interpretation) diye isimlenen şeye tekabül eder. Elbetteki bu iki terim tam eşit değildir, çünkü bunların sözlük anlamları farklıdır ve *ictihâd* normalde yorumun ihtiva etmediği bir aktiviteyi de içerisine alır. Her şeye rağmen ikisi arasında kesin bir uygunluk vardır, çünkü *ictihâd*da bulunurken yerine getirilen aktivitelerin büyük kısmı gerçekte yorumsal aktivitelerdir. Kabul edilen bir kaynaktan bir kural çıkarmaya teşebbüs etmek kaynağın yorumlanması işine benzer. Diğer taraftan, *tefsîr* ve *te'vil* gibi kendisini *yorum* benzerleri gibi gösteren bu iki Arapça terim, gerçekten modern Arapça'da olmasa da klâsik Arapça'da öyle anlamlara sahiptirler ki; bunlar, burada kastedilen geniş anlamda hukukî yorumun anlamından daha çok özelleşmiştir.

Tam anlamıyla söylemek gerekirse, yorumlanan şey hukuk olmayıp hukukun kaynaklarıdır. Tam olarak kuralları içeren, konularına göre sıralanmış ve tamamlanmış haliyle hukuk, hukukî yorumun sonuçlarıdır; yani hukuk yorum sürecinin başında değil sonunda bulunur. Henüz, kaynakları yorumlayan kişi için hukuk yapan anlamında konuşmak doğru değildir. Yorumcuyu, hukuku ortaya çıkaran kişi olarak değerlendirmek daha çok uygundur. *İctihâd* teorisi şunu gerektirir ki; kuralları belirleme süreci, tam sarîh olmayıp ama mevcut olan şeyi açıklama sürecidir. Prensip olarak, Müslüman hukukçu asla kural üretmez; o, hâlihazırda Tanrı tarafından emredilen veya kaynaklarda gizli tutulan kuralları formüle eder veya etmeye çalışır. Tanrı'nın ideal hukukunu oluşturan bu kurallar, nesnel olarak bütün bir hukukî çabanın üstünde ve ötesinde vardır.

İslamiyet'te, hukuk kurallarının tümünün çıkarılmak zorunda olduğu müstakil kaynaklar Kur'an, Sünnet (veya Peygamber'in hadisi) ve İslam toplumunun icmâdır. Kur'an, İslam'ın temel kutsal metnidir. Sünnet ise, hadis diye bilinen literatür tarzında kaydedilmiş Peygamber'in ilham-vahyedilmiş fiil ve sözlerini içerir. Bu iki kaynak, açıkçası karakter olarak metinlerdir ve bu yüzden Arapça'da *nass* (çoğulu: *nusûs*) diye belirtilir. Bilgin kimselerin ifadelerinde yer bulduğu için, İslam toplumunun icmâ da temel metin kaynağı gibi kabul edilebilir. *Nass*ın rütbesinde olmasa da, bu ifadeler sözle sabit yüksek bir dereceyle karakterize edilir, Kur'an ve Sünnet'ten daha az olmamak üzere, yoruma tâbidir. *Nass*lar kesinlikle kutsal metinlerdir, çünkü onlar ilâhî vahyin ürünüdür. İcmâ, hatalara karşı onu koruyan bir topluma ihsan edilmiş özel ilâhî rehberliğin bir ürünü anlamında kutsal sayılır. Böylece, bu kaynaklardan kuralların çıkarılması süreci, metinlerin yorumlanması sürecidir, İslam hukukunun yorumu yalnızca metin merkezlidir.

İslam hukukuna *Hukukçular hukuku* denir. Bu tanımlama, sadece hukukçuların Tanrı'nın hukukunu keşfetmek ve ortaya koymak durumunda oldukları düşüncesini açıklamak, otorite olarak İslam hukukunun ne olduğunu ortaya koymayı ifade etmek için kullanılırsa uygundur. Bunun bir uzantısı olarak, Tanrı hukuku tamamen dünyevî

krallıkta bulunabilir ve o da sadece hukukçuların düzenlemelerinde bulunur. Aslında hukukçuların icthâdından dolayı İslam hukuku, tamamen pozitif kurallar bütünü olarak vardır.

Hukukçular hukuku deyimini Roma hukukuna dair belli benzerlikleri hatıra getirmektedir. Hem Roma hukuku hem de İslam hukukunda hukuku açıklama yetkisi, örfî hukukta olduğu gibi mahkemelerden ziyade lâik uzmanlara (hukukçulara) aitti. Her iki gelenekte de pozitif hukukun büyük kısmı hukukî yorumun sonucu idi. Hâkimler, davacılar ve diğer ilgili kişiler hukukî bir ifade için hukukçuya gittiler. Hukukçuların açıklamaları gücü elinde bulunduranlarca saygınlık gördü.

Bununla birlikte hukukçuların rolü üzerinde Roma ve İslamî telâkkilerde büyük farklılıklar vardır. Bir kere Roma hukukçusunun çalışması, senato veya imparator (yönetici) gibi meşhur seçkinlerce temsil edilip edilmediğine bakılmaksızın, sürekli devletin süregelen yasama aktivitesiyle sınırlıdır. Ne kadar büyük olursa olsun, hukukçunun otoritesi Roma hukukunu tamamen tekeline alamaz. Bilgisel otorite, zinde yasama ile birlikte var olagelmıştır. Diğer taraftan İslamiyet'te, prensip olarak devlet yasama gücüne sahip değildir. Hemen hemen de Müslüman otoriter hukukçu tek hâkimdir ve devletin karışmasına karşı korunur. İslam devletinin hukuk yapma hakkı olmayıp, o sadece hukuku onaylar ve uygular. Klâsik Sünnî hilâfet teorisinde ideal halife, nitelikli bir hukukçu olarak resmedilmiştir; fakat bu sıfatıyla o, sadece birbirine eşitler arasında ilktir. O (ideal halife), kesinlikle hukuku açıklamak ve bu fonksiyonu başkalarına yüklemek için tek hak sahibi değildir. Aşamalı olarak hukukçular Tanrı ile devlet arasına girerler. Emprîk olarak Tanrı'nın hukuku sadece hukukçuların açıklamalarında mevcuttur. Bu, hem devletin kanunlarında hem de mahkeme kararlarında bulunmayabilir.

Diğer taraftan Müslüman hukukçu, en azından prensipte, muhtemelen Roma hukukçusunun olduğundan daha fazla hukukî yorumlarında sınırlıdır. Roma hukukçusu büyük oranda hukukî problemlere çözüm bulmada sezgisine bağlıdır. O, asıl hukukî doktrin tarafından yönlendirildiği kadar, adalet prensibi tarafından da yönlendirilmektedir. A. A. Schiller'in iddiasına göre, Roma hukukçusunun sezgisi çağın sosyal ve psikolojik güçlerinden kaynaklanmaktadır.¹ Romalıların nazarında hukukçu, hukukî bilgeliğe sahip olan kişidir; bu hukukî bilgelik, sipesifik filolojik veya yorumlama maharetinden daha fazla onun kusursuz hükmü ve vukûfiyetiydi. Onun bu durumu kendi çağdaşlarının saygısını ve onun otoritesine temel kazandırdı. Diğer taraftan, Müslüman hukukçu özellikle de Sünnî hukukçu, daha fazla resmî kaynaklar yani (kutsal) metinlere bağlıydı. Onun otoritesi, kişisel maharetinden daha fazla kendinde tabîî olarak bulunan bilgeliğine dayanır. Sünnî hukukçu, Tanrı'nın iradesinin kutsal metinlerde açıklandığı gibi olduğunu belirtir; kendi sezgilerinin dikte edilmesini istemez. Batıların, İslam hukukunun gelişim tarihinde rey'e veya kişisel yoruma daha fazla yer verildiğini belirtmeleri doğrudur. Buna inanmanın iyi bir sebebi vardır, şöyle ki, genellikle hukuk olarak sunulan "fıkıh" terimi esasında rey ile aynı anlamda kullanıldı. Pozitif İslam hukukunun büyük bir kısmının bu ilk rey'den kaynakladığında şüphe yoktur. Bununla birlikte İslam hukukunun esas karakteristiği şudur: Nihayetinde İslam hukuku, hukuku açıklamaya metne dayalı yaklaşım ve daha fazla hukuk yapma adına nispeten sınırsız sağduyulu rey'in yanında oluşur. Metne bağlı yaklaşım, tarihsel olarak İslam

¹ Schiller, *Jurists' Law*, 58 Col. L. R. 1226-38 (1958).

hukukunu geliştiren tek doğru vasıtaadır. Klâsik İslam hukukçusu sezgisine değil, metne ait delile göre hareket eder. Fıkıh, sezgisel anlayıştan daha çok kavramsal bilgidir.

Burada Sünnî İslam hukukunda ortaya çıkan, hukukun tâlî kaynakları diye isimlendirilen özellikle *istihsân* ve *istislâh* hakkında kısaca söz etmek gerekmektedir. Bu kaynaklar esas olarak bir yarara ulaşmak ve kamu faydasını temin için bağımsız yargıda bulunmayı üstlenirler; İslamiyet'le uğraşanlar âdeten bu kaynakları klâsik teoride bulunan rey'in izleri olarak kabul ederler. Doğrusu, hukuk kaynağı olarak kabul edilen bunlar, nihayetinde metinsel kaynaklar içerisinde asimile edilmişler ve böylece bağımsız yapılarından mahrum kalmışlardır. Bundan dolayı bazı hukukçular şu iddiada bulunmuşlardır; istihsân, kişisel tercihin açıklanmasından öte, daha gizli bir delile dayanan diğer bir kuralın benimsenmesi adına -bu nihayetinde daha makul bir kıyastır-kıyasa dayanan bir kuralın reddedilmesinden öte bir şey değildi. Bundan dolayı, eninde sonunda istihsânın *tercih* (birbirine zıt iki kuraldan biri diğerinden daha önemlidir diye kabul etmek) kategorisine bağlı olduğu kabul edilir. Sünnî hukukçularca, sonunda, bağımsız akıl yürütme yoluyla değil de kutsal metinlerin istikra ve araştırılması yoluyla keşfedilecek hukukun amaçları arasında yer verilen kamu yararı kavramı (maslahat) hakkında da aynısı geçerlidir. Bu şekilde, başlangıçta rasyonel veri karakterine sahip gözükken pek çok mütalâa kendi tarzını Sünnî düşünce içerisinde vahyin genişleyen verileri olarak sokmuştur. Bu sebeple, istihsân ve istislâh müstakil hukuk kaynakları olmaktan öte yorum metotları olmaya dönüşmüştür. Kıyas yaparak akıl yürütmenin, aynı müstakil bir kaynak olarak kabul edilmediği anlamda istihsân ve istislâh da sadece birer kaynaktır.

Önemle vurgulanmalıdır ki; Müslüman hukukçunun otoritesi tabîi olarak edinimseldir; yani onun otoritesi tamamen Tanrı'nın otoritesinden çıkarılır. Hukukçunun açıklamaları sorgusuz geçerlidir anlamında hukukçuya verilen bir otorite yoktur. Aksine onun otoritesi, deklare ettiği şeyin esas geçerliliğine bağlıdır. Onun otoritesi takip ettiği metodolojiyle sınırlıdır. Hukukçunun deklare ettiği şeyler, onun deklare etmesinden dolayı değil, deklare ettiği şeylerin (kutsal) metin kaynaklarından çıkarılmış ve bu sebeple Tanrı'nın hukukunun geçerli bir açıklaması olduğundan dolayı otoritedir. Bu nedenle hukukçunun otoritesi onun icthâdından kaynaklanır.

Aynı zamanda, hukukçuların bildirimleri otoriter olabilirler ama mutlak doğru olarak vasıflanamazlar. Çoğunlukla onlar, hukukçuların düşüncelerinin ifadeleri ve Tanrı hukukunun ne olması gerektiğine dair onların düşünceleridir. İslam hukuku icthâd sonuçlarının *zan* veya *rey* olarak nitelenmesi ve zannın çok dikkatli bir şekilde *ilim* ve *bilgi*den ayrılması gerektiği üzerinde çok katı bir şekilde durur. Hukukî yorum sonuçlarının rey diye açıklanması alışılmış bir şey değildir; gerçekten de bu hukukî yorum hakkında konuşmanın normal bir yoludur. Yoruma ihtiyaç duyan hukukun bağımsız olmadığı çok doğru bir şeydir. Hukukun tamamı bağımsız olmuş olsaydı, yoruma ihtiyaç olmayacak ve yorumlanması gereken hiçbir şey olmayacaktı. Birisi hukuku yorumlarsa, onun sunduğu hüküm zorunlu olarak bir rey olacaktır. Bununla birlikte, hukukî meselelerde rey ile bilgi arasına açıkça bir çizgi çekilmesi gerektiğini vurgulamada İslam hukuku diğer hukukî geleneklerden öne çıkmaktadır. Hukuk biliniyorsa, onu yorumlamaya ihtiyaç yoktur. Bu gibi durumlarda, hukuk aktif olarak elde edilmeye çalışılmaktan öte, sadece pasif olarak kabul edilmeye ihtiyaç duyar. Hukuk bilinmiyor-tam açık değilse, hukukçu bütün yorum maharetiyle hukukun ne olduğunu sağlam bir görüş olarak ortaya koymayı dener.

İslamiyet, bilgiyi *kesinlikle* eşit görür: Bir şeyi bilmek onun hakkında emin olmak ve onunla ilgili herhangi bir şüpheyi göz önünde bulundurmamaktır. Diğer taraftan rey, tecrübevî, kesin olmayan ve -şüpheyle eşit olmamakla birlikte- şüpheye maruz kalan bir şeydir. Rey'den şüpheyi-zannı ayıran şey şudur: Kategorik olarak mümkün olmasa da şüpheci, bir şeyi umulmayan bir şey olarak göz önüne alırken, kesin olmasa da bir fikri savunan bir şeyi umulan olarak değerlendirebilir. Bundan dolayı, bilgi *kesinliğe* uygun iken rey' *ihtimale* uygundur.

Hukuk alanında, uygun bilgi ve rey objesi önceden varolan, ilâhî olarak emredilen kurallar olan Tanrı'nın hukukudur. İslamî teoride belki de meşru bilginin mahiyetinin en iyi şekilde açıklaması şu önermelerle yapılabilir; bu mahiyete sahip bir bilgi, "Biliyorum ki, x kuralı Tanrı tarafından emredilen bir kuraldır." şeklindeki önermelerle açıklanabilir. Rey ise, "Biliyorum ki, x kuralı bütün uygunluklarıyla Tanrı tarafından emredilen bir kuraldır." şeklindeki önermelerle belirtilebilir.

Sünnî Müslümanlar için (Şia'nın görüşü sonra ele alınacak), hukuk kurallarının bilgisi insan aklına bağlı değildir. Sünnî inanç hukuk ve ahlâka bir ve aynı şey olarak bakar, fakat ahlâkî-hukukî değerlerin rasyonel sezgi vasıtasıyla hemencecik akledilebilir olduğunu da reddeder. Sünnî Müslümanlara göre, vahiy ahlâkî-hukukî değerlerin biricik kaynağıdır; insan aklı bu gibi değerlerin bilgisine yabancısıdır. Hukuk bilgisi sadece, Tanrı'nın varlığını, vahyin gerçekliğini ve vahyin yer aldığı kutsal metinlerin anlamı ve sıhhatini anlama ile uygun olarak elde edilebilir. Bu yüzden hukuk bilgisi Tanrı bilimsel düşünme, metnin kritik edilme ve yorumlanmasının sonuçlarına dayanır. İlâhiyat makul olarak güvenilir sonuçlar ortaya koyabilir fakat metin kritiğinin ve yorumlanmasının sonuçları çoğu kısım için tam kesinlikten uzaktır.

Sünnî görüşün kabulüne göre, Tanrı kendi hukuk bilgisinin kolayca elde edilmesini uygun görmemiştir. Aynı zamanda, Tanrı merhametinden dolayı (hukuk) bilgisini insan varlığının gayesi ve sebebi de yapmamıştır; bunun aksine, Tanrı, insan oğlunun enerjisinin en üst noktasını kullanmasıyla kabul edilebilir, sağlıklı bir görüşü formüle etmesi için de bir imkân tanımıştır. Halbuki, Tanrı'nın varlığı ve sıfatları, peygamberlerin misyonu gibi katı ilâhiyat meselelerinde bilgidan aşağı olan hiçbir şey kabul edilemez, davranışla ilgili meselelerde ise Tanrı, insanın becerebileceğinin en iyisini kabul etmeyi uygun görmüştür. Birisi Tanrı'nın emirleriyle ilgili kesin bilgiyi elde edemezse Tanrı'nın istediği şey hakkında kendi bildiği hükme güvenebilir. Bundan dolayı, Sünnî hukuk anlayışı şöyle bir prensibi beyan eder: Mütalâa edilen görüş hukukî meselelerde bağlayıcıdır (ez-Zann vâcibü'l-ittibâ' fi'ş-şer').

Rey düşüncesi hata ihtimalini hatıra getirir ve hata, Sünnî teorisyenlerce hukukî hayatın kaçınılmaz bir gerçeği olarak düşünülür. Rey'in açıkça yanlış olabileceği kabul edilir, yani zorunlu olarak eğilimli olmasa da rey hataya maruzdur. Hatanın gerçekliği büyük hukukçular arasındaki fikir ayrılığında, yani ihtilâfta vardır. Ahlâkî hukuk rölativizmine karşı gönülsüz yenik düşen İslam hukuku, Tanrı katında doğrunun bir olduğunda ve insan davranışlarının hepsine referansla yalnız bir tek doğru kuralın olduğunda ısrar eder. Bundan dolayı, hukukçular belli bir kural üzerinde uyuşamadıklarında onların hepsi doğru olmayabilir. Çünkü belli bir hukukî problem karşısında hukukçuların takındığı tavır tamamen görüşlerden ibarettir ve hangi görüşün doğru olduğu bilinmeyebilir. Birisi bir görüşün doğru olduğunu bilirse, hatalı görüşler zorunlu olarak elimine edilecektir. Bu gibi durumlarda, (kesin) bilgi var olacak ve görüşe hâkim olacaktır, çünkü görüş sadece (kesin) bilginin olmadığı yerlerde bağlayıcıdır. Bilginin ol-

madığı yerlerde hata bulunabilir; bilginin olduğu yerlerde ise hata zorunlu olarak ortaya çıkar.

Fiiliyatta görüş (rey), Tanrı'nın ezeli ve ebedi hukukunu hukukçunun ürettiği hukuktan ayırır. Bir hukukçunun bütün görüşlerinde hata ihtimali olabilir ve bu gibi örneklerde Tanrı'nın hukuku hukukçunun ortaya koyduğu hukuktan yapı olarak açıkça ayrılabilir. İyice vurgulanmalıdır ki hata, bir mezhep mensubunun uygun bir şekilde ortaya konmuş görüşe dikkat etme sorumluluğunu ortadan kaldırmaz. Hatalı bir görüş (takip eden bir bilgi gibi algılanmaması şartıyla) bile, hukukçu kutsal metinleri araştırmasında samimi ve gayretli olduğu sürece, bağlayıcıdır. Hatalı bir görüşü öneren hukukçunun, istemeden işlenen hata için özür dilemesi ve bütün bir günah ve suçlama noktalarından temizlenmesini istediğini söylemek gereksizdir.

Hukukta hatanın bu kaçınılmaz varlığı boş yere büyütülmemelidir. Sünnî İslam, kendi hukukçularının yeteneklerine aşırı bir güven duyar ve onların görüşlerini genellikle güvenilir olarak kabul eder. Çok az olsa da, hata ihtimali teorik görüş açısından önemli olan hatanın kapsamından daha fazladır. Hukuk alanında hata ihtimalinin olduğu yerde, hukukçunun rey'i katıdır. Bir hukukçu tarafından önerilen kuralın tam olarak Tanrı tarafından emredilen ideal (fakat bilinmeyen) kuralla uyuşup uyuşmaması pratik bir farklılık oluşturmaz; Onun görüşü hukukun yaptırım gücüne sahiptir. Bu yüzden, Sünnî İslam hukukun formüle edilmesinde büyük bir insan unsurunu önerir ve belki de Sünnî teoride pozitif hukuk düşüncesinin bazı temelleri bile vardır. Hakikaten İslam hukuku günlük dünyevi işleri belirleyen hukukçuların görüşlerinden ibarettir. Böylece, Sünnî İslam'ın büyük hukukî çalışmalarını içeren hukuk, gerçi zor da olsa, tamamıyla Tanrı'nın ideal hukukunun insanî tahminidir. Tanrı'nın ideal hukuku platonik bir kuruntu ve bu dünyada tamamıyla realize olmadan durmaktadır, fakat sürekli olarak insan açısından mümkün olduğu boyutta ideal hukuku realize etmesi için hukukçuya en iyi çabasını harcaması telkin edilmektedir.

Bir hukukçunun görüşü mahkeme kararına dönüştürüldüğünde nihaî ve değişmez hale gelir. Önemsiz bir görüşken değiştirme ihtimali ve eleştiriye açıkken, mahkeme kararı halini aldığı anda artık eleştirilmez. Hukukçu sıfatıyla bir hukukçu, metin kaynaklarından değişikliği gerektiren yeni bir ışık hissederse görüşünü değiştirebilir; bir hâkim sıfatıyla hâkim, bir kere kararını vermişse görüşünü değiştirmeyebilir. Mahkeme kararı nitelikli bir hukukçunun görüşünü temsil etmektedir. Hâkimin kendisi icthâd edebilen nitelikli bir hukukçu ise, karar onun kendi kararı olarak belirtilecektir; hâkim icthâdda bulunmayan birisi ise, karar kendisine danıştığı hukukçunun görüşü olacaktır. Hâkim, ya ilk nesilden bir hukukçunun yazılı çalışmalarını inceleyen hukukçuya danışabilir ya da doğrudan çağdaş bir hukukçuyla temasa geçip ona danışabilir.

Mahkeme kararlarının kesinliği çağdaş bir tahlilciyi mahkeme kararlarını hukukun gerçek mevkii olarak düşünmeye teşvik edebilir ve Hâkim Holmes'in hükmüne uygun olarak bütün hukuk sistemleri gibi İslam hukukunun da mahkemelerin vereceği kararın sadece bir tahmini olduğunu düşündürebilir. Bütün bunlardan sonra birisi tartışabilir, nihayetinde bir mahkemenin dikkat etmeden verdiği bir karar bile İslam hukuk teorisine göre bağlayıcı mıdır? Kendi kararına ulaşmada hukukçuların kabul edilen görüşlerini göz önüne almayan rüşvetçi bir hâkimin kararının durumu nedir? Hâkimin bu yanlış tutumu bilinmediği sürece, etkileri açısından bu karar kesin midir? Klâsik İslam usûlcüsünün buna cevabı şu olacaktır; bu gibi durumlarda hukukî bir geçerlilik yoktur. Prensipite, bir mahkeme kararında müracaat edilecek çözüm kararı nitelikli bir hukukçunun belirttiği görüş ve icthâdıdır. Mahkeme kararlarına uygun

kesinlik, onların hukukun kesin bir ifadesi olarak kabul edildiği anlamına gelmez. Tanrı'nın ideal hukuku hukuk olmaya devam eder. Tanrı'nın hukukunun kesin bir şekilde bilinmediği durumlarda mahkemelerde uygun şekilde başvurulacak şey, icthâd yoluyla belirlenen Tanrı hukukunun tahmini ve olası halidir. Ne bir mahkeme tarafından müracaat edilmesi ne de bir hukukçunun görüşü olarak kesinliği o görüşe hukukî bir güç vermez; aksine onun hukukî gücü, geçerli bir şekilde Tanrı hukukunun tahmini olmasındandır. Şayet bir mahkeme geçerli hukukî bir görüş olduğuna inandığı şeye dürüstçe müracaat etmezse, kat'î olarak ele alsada, bu doğru hukukî bir ifade olmaz. Mahkeme kararlarının kesinliği, belki de sağlam olmayan mahkeme kararlarına zorla bağlı kişilerce yerine getirilen sosyal düzen ve dengeye uygun bir sonuçtur.

Hukukî meselelerdeki görüş basit kaprislerle karıştırılmamalıdır. Rey-görüş sübjektif olmaktan öte objektif olarak görülür. Gerçekten, rey'in objektif yapısı, rey ile önceden işaret edilen ihtimal arasındaki ilişkide ifade bulmalıdır. İhtimal, objektif realite kelimesiyle ilişkilidir; birisi kişisel tercih temelleri üzerine *ihhtimali* belirleyemez. Hukukî tartışmalar içerisinde sübjektif faktörler dahil olduğu ölçüde, rey'i değil de bid'atı oluşturan bu gibi durumlarda hukukî düşünceden dolayı sonuçların tamamı reddedilebilir. Prensipte olarak, hukukçunun kişisel önyargıları tamamıyla onun mütalâalarının içerisinde giremez.

Rey'in objektif temelleri kutsal metinlerin içerisinde bulunmak zorundadır. Rey delile dayanır ve tamamıyla delil vahiy içerisinde bulunur. Hukukî görüş farklılığı bizzat delilin uyumsuz ve belirsiz olmasının kaçınılmaz sonucudur. Metinsel kaynakların bu tip özellikleri dilin esnekliği ve vahyin belirli evreler halinde gelmesi yüzünden olduğu düşünülür. Delilin bizzat kendisi *delilü'z-zannî* ve *delilü'l-ilmî* veya *kat'î* diye; yani rey'i oluşturan ve bilgiyi oluşturan diye iki kısma ayrılır. O zaman bir anlamda görüşleri oluşturan hukukçu değildir, aksine delilin kendisi görüşleri ortaya koyar. Hukukçu basit olarak görüşe varır. Görüşün kendisi de hukukçunun düşüncesinden çıkarıldığını değil, kaynaklardan çıkarıldığını öne sürer. Hukukçu sadece delile ulaşmak için kaynakları inceler. Delil bir kere bulundu ve manası anlaşıldı mı, artık o delil görüşü ortaya koyar.

Bu, Sünnî teoride doğru icthâd diye tiplenen delili araştırma işlemidir. Mesela Seyfeddin el-Âmidî icthâdî; hukukî konularda bir görüşe ulaşmak için takatinin en üst noktasına kadar var gücünü sarf etmesidir diye tanımlar.² İctihâdın bu tanımı hukukî görüşün yapısını sonradan aranan bir obje ve araştırmanın karakterini de yorum çabasının en üst hali olarak gösterir. Yine tanım şunu da vurgular ki; araştırma hukukçunun en son enerjisini içeren genellikte olmalıdır. Hukukçu, ortaya çıkarmaya gücü yettiği delile ulaşmada başarısız olursa, onun rey'i geçersizdir.

İtiraf edileceği gibi, hukukçunun bir görüşü araştırırken bütün çabasını harcaması şartının yerine getirilmesi sadece hukukçunun kendisi tarafından doğrulanabilir. Bu tip sübjektif doğrulama vicdanî tecrübeyi-sorumluluğu gerektirir. İslamiyet'te eninde sonunda her bir şahıs doğrudan Tanrı'ya karşı sorumludur. Şayet birisi kutsal metinlerden kendi davranışları için kurallar çıkarabilme gücüne sahip olmadığını bilirse muhtemelen inananların büyük çoğunluğunun durumunda olduğu gibi- kutsal metinleri daha iyi anlama kabiliyetine sahip kişilere müracaat eder, kendisi de taklîdde bu-

² Seyfeddin el-Âmidî, el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm (Kahire, Dârü'l-kütübi'l-Hidiviye, 1914),c. IV,s. 218.

lunur. Taklîd, ictihâda aykırı olsa da, murakabe ve vicdanî sorumluluk gerektirdiği için tamamen etkisiz de değildir. Kaynakları kendisinin müstakil olarak yorumlama gücüne sahip olduğunu bilen birisi başkalarının görüşlerine uymayı kendisine vicdanen yasaklar: Çünkü böyle birisi için bir başka hukukçunun görüşü geçerli hukukî bir kural değildir. Müstakil olarak yorum yapabilme gücünü taşıdığını hissedenler tahlil yoluyla onların hukukî kabiliyetlerinin sınırlarını belirleyebilir. Onlar bu sınırlara ulaştıkları zaman ulaştıkları görüş ne olursa olsun kendileri için bu kanundur. Hukuk üretme kabiliyeti hukukçudan hukukçuya değiştiği için -bazıları nesilden nesile değiştiğini söylerler- klâsik teoride, ictihâda kademeler ve seviyeler koymuşlardır. Bu seviyeler belirli hukuk problemlerine yöneltilen ictihâddan, belirli bir hukuk ekolünün sınırlarını belirleyen ictihâda, oradan da büyük mezhep kurucularının gerçekleştirdiği mutlak ictihâda doğru yükselir.

Açıkça, pozitif hukuk olarak bütün bir toplumu düzenleme kabiliyetine sahip mevcut İslam hukuku, büyük çoğunluğun ictihâdî azınlığa bırakacağını farz eder ve bu azınlığın verdiği karara göre davranır. Şayet herkes müctehid olsaydı doğal olarak bir hukuk olmayacak ve herkes kendi içinde bir hukuk olacaktı. Bunun toplum açısından sonuçları çok zor anlaşılır. Bu yüzden, herkesin ictihâd için gerekli olan nitelikleri elde etmeye çalışmaması toplum düzeninin faydasıdır. Tahlil sonucunda bunu yapacak olanlar ise, ictihâdlarını hangi seviyeye kadar elde edeceklerine karar vermelidir.

KAPININ KAPATILMASI

Sık sık, İslam hukukunun (doğru olsun yanlış olsun) bir önemli özelliği gibi kabul edilen aşırı tutuculuk, İslamî coğrafyada üçüncü asırdan sonra büyük oranda ictihâdda bulunmada genel bir isteksizlik gösteren hukukçular yüzünden "ictihâd kapısının kapanması" olarak sunulan bir gelişmeyi ortaya koymuştur. İslam bilginleri tarafından bu süreç için öne sürülen bir açıklama şudur; hukukun tüm temel problemlerinin tamamen incelendiği bir noktaya ulaşılmıştır ve daha fazla tartışmanın yıkıcı olmasa da gereksiz olduğu düşünülmüştür. Sözü geçen asra kadar temel İslamî sorunlar büyük oranda tartışılmıştır, şayet bozucu değilse daha fazla tartışma gereksiz sayılır. Sonuç itibarıyla, İslam hukuku bir donukluğa itilmiş ve gelecek nesillerin bütün temel ihtiyaçlarını karşılayabilecek nitelikte katı bir sisteme dönüşmüştür. Üçüncü asırdan sonra gelen hukukçular kendi seleflerinin başarılarına, özellikle büyük mezhep kurucularına aşırı bir hürmet göstermişler ve kendinden öncekilerle uzlaştıracak aynı yeterlilik ölçüsünü ileri sürmede isteksiz davranmışlardır. Bununla birlikte, ictihâd kapısının kapanması ve bunun yerine geçen taklîde yönelinmesi teorik bir gereklilikten öte tarihî bir hâdisedir. Üçüncü asrın sonlarında veya bundan kısa zaman sonraki dönemde İslam hukukçularının ictihâdın ötesinde ulaştıkları görüş birliği fikri, gereksizce savunulamaz. Fıkıh usûlü yazarları, herhangi bir dönem Müslümanlarının müctehidsiz olup olamayacaklarını tartışmışlar, fakat bir cevap üzerinde anlaşmaktan sürekli uzak olmuşlardır. Herhalde, bir Müslüman neslinin müctehidsiz yapabileceğini açıklamak ictihâd kapısının sürekli olarak kapandığını açıklamakla aynı değildir. Hakikatte, ictihâdın varlığına sürekli bir engel yoktur ve zaman zaman bir reformistin ortaya çıkışı bu noktaya dikkat çekmektedir. Fıkıh usûlü ilmi büyük oranda ictihâdî yönlendiren kuralların ifadesidir ki, buna Batı hukukunda yorumlama kuralları denir. İctihâd geçmişin bir kalıntısı ise, bir bilginden sonra bir başka bilginin, kendini bu kuralları titiz bir şekilde ifade etmeye adanması anlamsız olacaktı. Sorgulayıcı bir he-

vesle, birisi fıkıh usûlü literatürünü baştan başa tetkik ederse, devamlı yorum yapmanın için, hakikatte olmasa da, mevcut bir ihtimal olabilir.

Toplumun fikir birliğini, İslam hukukunun tutuculuğunun esas sebebi gibi görmek doğru değildir. İslam hukukçuları arasında, icmâları-fikir birliklerini toplumun kesin ve değişmez addettiği hukukî yorumun bir hülâsası gibi değerlendirme eğilimi varsa da, icmâın hakikî rolü ılımlıdır. Nihayetinde icmâ hukukçuların müstakil yorumlarına ait görülse de, asla bütün durumlarda bu şekildedir denemez. Hukukçuların görüşlerinin büyük bir kısmı bu yaptırıma sahip olamaz. Bundan başka, icmâ bir hukuk kaynağıdır ve bu sebeple Kur'an ve Sünnet gibi, hukukî yoruma konu olurlar. Hatırlanacağı üzere, icmâ furû' alanına değil usûl alanına aittir; yorum yoluyla hukukun dayandığı kaynaklardan birisidir. İcmâ hukukçuların ictihâdının dışında kalabilir (fıkıh usûlü kitaplarında gerekli bir şekilde tartışılıp tartışılmasa da), fakat bir kere icmâ tanınmışsa yeni bir ictihâd için başlama noktası haline gelebilir. İctihâd, Tanrı hukukunun fiilen sürmesini sağlayan bir süreçtir. İcmâ, bu süregelen düşünme sürecinden malzeme seçer ve seçtiği bu malzemeyi kesinlik alanına kutsal bir şekilde yerleştirir.³ İcmâ tarafından süresiz prensiplere dönüştürülen dünün kuralları, çıkarılacak günümüz kurallarına materyal olur.

İslam'ın hâkim olduğu asırlar boyunca, toplumun fikir birliği-icmâı sanıldığı kadar etkili olmadı. İlk olarak, Peygamber döneminin, onun arkadaşlarının (sahabe devri) ve onları takip edenlerin (tâbiîn nesli) dışında müstakil bir hukuk kaynağı olmasını sağlayacak geleneksel bir temele asla sahip olmamıştı. Anlamlı bir şekilde, fıkıh usûlü eserlerinde icmâ örnekleri verildiğinde, bunlar Peygamber'in vefatından hemen sonraki devirden yani İslam'ın etkin liderlerinin prensip olarak Medine'de meskûn küçük gruplar halinde iken, seçilmiş tipik örneklerdir. Çünkü sonraki devirlerde teoride belirtilen gerekleri yerine getiren tam bir icmâın icrası zordur, bir hukuk kaynağı olarak icmâın sınırlı bir etkisinin olduğu anlaşılıyor. Bununla birlikte, hukuk kuralları için bir delil olarak sunulan icmâın gerçek değeri, sadece geniş İslam hukuk literatürünün çalışılmasıyla anlaşılabilir.

HUKUKÇUNUN ROLÜ

Gelişi güzel bir şekilde olsa da, ulaşılabilecek Tanrı hukukunun kabul edilebilir bir görüş olduğunu formüle etmeden önce bir hukukçunun teorik olarak hüküm vermek zorunda olduğu araştırma merhaleleri belki de yeniden sayılarak, ictihâdda gerekli olan belirli görevler iyice açıklanmalıdır. İlk önce, hukukçu problemle ilgili kendisinden kural çıkarmaya niyetlendiği belirli metnin güvenilirliğini kabul etmelidir. Bu, ictihâd yaparken metnin kritik edilmesini veya ön yorumlamayı gerektirir; bu ön hazırlık kendisini takip eden gerçek yorumdan farklıdır. Bir kez metnin güvenilirliği -güvenilirliği tespiti pek çok yolu vardır- anlaşıldı mı, hukukçu metni yorumlayabilir. Yorum iki ayrı işi kapsar: Metindeki kelimelerin anlamını kavramak ve metnin anlamının daha çok açığa çıkması için diğer metinlerdekiyle karşılaştırmak. Bu işlerden birincisi dile aittir ve *linguistik iş* denir. Hukukçu, metnin kelimelerinin geleneksel dilde ne anlamlara geldiğini, yani bu anlamların gerçek anlamlar mı yoksa muhtemel anlamlar mı olduğunu

³ İcmâda, sonuçları itibarıyla belirli hukukî yorumların bu yaptırımları tesadüf de olsa İslamiyet'te örnek doktrine en yakın şeydir, halbuki bu durumdaki örnek doktrin örfî hukuktaki gibi bir mahkeme kararı olmayıp daha çok icmâ yaptırımıyla desteklenmiş hukukî bir görüştür.

nu bilmelidir. Özellikle, hukukçu emirleri ve yasakları tanımlayabilmeli ve bu tip emir ve yasakların kesin mahiyetini anlamalıdır, yani onların bir takım fiillere izin verici, önerici, gerektirici, uygun görmeyici veya yasaklayıcı olduğunu bilmelidir. Bununla beraber, sadece dil içerikli araştırmanın hukukçuyu tatminkâr bir hükme ulaştıracağı uzak bir ihtimaldir; hukukçu metnin esas anlamından uzak olduğunu hissedebilir, çünkü dilin bizzat kendisi anlamın çıkarılmasına bazı aşırı engeller çıkarabilir. Mesela, metinde geçen kelime müşterek anlam taşıyan bir kelime ise, hukukçu mevcut anlamlardan hangisinin istendiğini bilmeye ihtiyaç duyacaktır. Şayet kelime genel bir anlam taşıyorsa, anlamın içine aldığı bütün tarafları mı yoksa onlardan bir kısmını mı kapsadığını bilmesi gerekecektir. Şayet, bu taraflardan bir kısmını kapsıyorsa hangisini kapsıyor bunu bilmelidir. Metindeki kelimeler sarîh ve spesifik olsalar bile, hukukçu metnin hakikî anlamda mı yoksa mecaz anlamında mı yorumlanacağını sorabilir. Bu tip yorum problemleri, sadece metnin kutsal metinlerin kendi bütünlüğü içerisinde yorumlanarak çözümlenemez. Hukukçu hukukun dış amaçlarına da aşına olmalıdır ki; birden fazla seçenek olduğunda hukukun ruhuna uygun olan yorumları seçebilsin.

Fakat sözün bağlamının yardımıyla da anlaşıldığı gibi hukukçu zorunlu olarak kendisini metnin sarîh anlamıyla sınırlayamaz. Hukukçu, hukukun geniş anlamlarından bir parça olduğuna inandığı istidlaller, imalar, ayrıntılar, kıyaslar ve sözsel unsurları ortaya koymayı da isteyebilir. İstekle belirtilecektir ki; geçerli bir görüşü formüle etme zorlukla doludur.

Hukukçu, bir görüşü metnin anlamı üzerine formüle ettikten sonra, metnin sonra gelen bir vahiyle neshedilip neshedilmediğini bilmesi gerekir. Konuyla ilgili metin neshedilmişse, hukukçu metne bağlı bir hukuk kuralı ileri süremez.

ŞİA GELENEĞİ

Yukarıdaki açıklamaların çoğu aynı derecede Şia geleneğine atfedilse de, Sünnî ve Şiî hukukî yorum geleneğinde üç önemli farklılık vardır. Aşağıda gelecek tartışmada, bazı diğer Şiî gelenekler İmâmî geleneğe atfedilen bir kısım özellikleri paylaşırsalar da, Şiîlik On İkilere veya İmâmî geleneğe işaret edecektir.

İki topluluk arasındaki bir farklılık, kurallar çıkarılırken hangi kaynakların kullanılacağı fikridir. Her iki toplum da gerçek vahiy ile ilgili kendilerine has düşüncelerinde olduğu gibi kendilerine has peygamberî materyale sahip olsalar da, hem Sünnîler hem de Şiîler Kur'an'ı ve Peygamber'in sünnetini hukuk kaynağı olarak kabul ederler. Her iki topluluk da Peygamber devrinden sonra yanılmaz doğru bir kaynağa inanırlar, fakat bu kaynağın hüviyetine gelince ayrılırlar. Sünnîler için, bu doğru-yanılmaz kaynak toplumun fikir birliğidir (icmâ) ki; bu fikir birliği büyük oranda Müslümanların ilk nesillerinin (özellikle de Peygamber'in arkadaşlarının icmâ) fikir birliğidir ve bu, süregelen temel üzerinde çağdaş icmâları da içerisine alır. On İki İmam geleneğine sahip Şiîler içinse, Peygamber'in yeğeni ve kızının neslinden gelen toplumun On İki Yanılmaz İmamı süregelen doğru bir kaynak olarak kabul edilir. Fikir birliği-icmâ yanılmaz imamları içerisine almalıdır ve ister icmâ içinde yer alsın isterse almasın imamların ifadeleri doğru kabul edildiği için, Şiîliğin sahih kaynaklar teorisinde icmân önemi azdır.

İki topluluk arasındaki ikinci farklılık, bağımsız bir hukuk kaynağı olarak insan aklına karşı olan tutumlardır. Ehl-i Sünnet mensupları insan aklını geçerli bir hukuk kaynağı olarak kabul etmezler. Sonuç olarak, kutsal metinlere kayıtsız bağlılık vardır. Sünnî hukukçular için, Tanrı tek başına insan davranışlarıyla ilgili bütün kuralları nihâî belirleyicidir ve İslamiyet'te ahlâk ve hukuk ayrı olmadığı için bunların hepsi

manevî değerler içinde yer alır. Bu kabulün diğer bir tarafı da şudur; vahiy olmaksızın insan akli, doğru ile yanlış arasını ayıracak güçte değildir. Doğru ve yanlış sadece ilâhî istek sayesinde mevcut hale geldiğinden ve insan aklının delilsiz ilâhî isteğe ulaşamayacağı düşünüldüğünden, bu ehliyetsizlik vardır. Diğer taraftan Şia mezhebinde ise, ilâhî istek ve insan akli birbirini tamamlamıştır; doğru ve yanlış hem vahyin hem de aklın müşterek önermeleridir.

Şiî hukukunda insan aklının yetkisini kabullenme üçüncü bir önemli farklılığa işaret etmektedir. Genel olarak ifade etmek gerekirse, Şia mezhebi Sünnî mezheplere göre bilgiye daha yüksek bir değer verir. Bu itibarla, Şia mezhebi rey'e karşı daha dikkatli bir tavır sergiler. Sezgi ahlâkî-hukukî değerlerde geçerli bir kaynak olarak tanındığı için, Şiî gelenekte hukukî bilgi Sünnî gelenekte olduğundan daha fazla olarak insanın ulaşımı içerisinde görülür. Şiîlik, kutsal metinlerle insanı belirsizlikten koruyan akli sezgi arasında fonksiyonel bir ilişki olduğunu beyan eder. Bunun da ötesinde, imamın yanılmaz doktrinine yer vermekle Şia mezhebi, doğrunun kaynak değerini artırır. Yapısı icabı belirsiz olan icmân aksine imam kelimesi, Peygamber'in sünneti gibi belirli ve tarihî olarak ispat edilebilir. Gerçekte imam kelimesi, sünnetten farklı bir anlam taşıyan Sünnî fikir birliğinden ayrı olarak, imamla birlikte Peygamber'in geniş bir anlama sahip sünnetiyle benzerlikler taşır. Bu yüzden, Şia mezhebi, Sünnî mezheplerden daha fazla, ilâhî olarak verilmiş doğrunun kaynaklığını kabul etmekle kalmaz, aynı zamanda hukukî bilginin çıkarılmasında insan aklına büyük bir yetki verir.

Her şeye rağmen, Şiî geleneği rey'i tamamen bir hukuk kaynağı saymaz. İnsan akli doğru ile yanlış arasını ayırt edebilse bile, ilâhî hukukun spesifik gereklerini ve özellikle de ibadet alanına giren konuları bütünüyle anlayabilecek nitelikte görülmez. Sonuç olarak, imamların sözlerini de içeren kutsal metinler vazgeçilmez hukuk kaynağıdır. Ve kutsal da olsa hiç bir metin bazı yorumlar gerektirmeyecek kadar açık değildir. Sonuç itibarıyla, Şia mezhebinde rey' hukukun gerekli bir parçasıdır.

Fakat rey, Şia mezhebinde çok dikkatli olarak sınırlandırılmalıdır. İhtilâf (hukuk mezheplerinin çoğunluğunca) yasaklanır. Doğru bir şekle sahip tek doğruluk yapısı dindarlıkla kabul edilir. Rey uygulamasıyla sınırlılık prensibi kıyasın veya akli çıkarımın reddedilmesidir ki; kıyas Sünnî mezheplerde temel bir yorum aracıdır. Şia hukuku, bir (kutsal) metnin gerçek anlamının sınırlarını aşmada rey'e izin vermez. Kıyasla akıl yürütme oldukça tahminî ve oldukça sübjektif kabul edilir. Şiî hukukçular şunu da ifade ederler; birisi, belirli bir kuralın gerçek illeti olabilecek bir şeyi açıklamak için yeterli objektif bir alan veremez. İlet açıkça kutsal metinde ifade edilmemişse bu gibi durumlarda metinden hareketle gerçek bir akıl yürütme yapılamaz, aksine kutsal metinde bulunanın basitçe buyurulması gereklidir.

SONUÇ

Çağdaş İslam toplumlarında icthâd, hukukun gelişmesinde anlamlı bir rol oynuyor veya oynayacak mı? İnsan hayatının bütün yönlerini kuşatan bir Tanrı hukuku olarak İslam hukuk düşüncesi hâlâ geçerli midir? Avrupa hukuk sistemleri artarak etkin bir duruma geldiği için, pek çok İslam ülkesinde geleneksel şariat-hukukun etkisi azalmaktadır. Bununla birlikte, hayatının bütününe Tanrı'nın iradesine göre tanzim edileceği düşüncesi kolaylıkla terk edilmeyecektir. İslam hukuku olmaksızın İslamiyet'in İslam gibi sürüp süremeyeceği yeni belirlenmektedir. Şu zamanlarda, pek çok sözü dinlenir Müslüman böyle bir ihtimali tahayyül etmemektedir. Son yıllarda, İslam hukuk teorisi ve onun yorumu hakkında Müslüman âlimlerin yazdığı kitapların çoğu

şeriat-hukuka karşı süregelen ilgiye şahitlik etmektedir. Pek çok İslam ülkesinde ictihâdın güncel hukukun gelişmesine yok denecek kadar az katkıda bulunduğu gözle-
nebilir; fakat teori ısrarlı olduğu sürece mevcut hukukun muhtemel değişimi için atıl-
mış bir adım sayılabilir. Teori ister mevcut uygulamayı doğru çıkarmak, isterse mevcut
hukuku değiştirmek için kullanılсын, bu önemli değildir. İslam dünyasındaki hukukî
gerçekliklerle ilişkili olmaktan da öte, önemli olan teorinin İslam hukukunun geleceği-
ne anahtar olmasıdır, yani teorinin yardımıyla İslam hukukunun İslam'a uygunluğudur.
Açıkçası, teori eninde sonunda aslî pratiğe uygun olmalıdır, ve bunun için İslam'ın ilk
dönemlerindeki kuvvetli ve istekli ictihâdın yerini tutan yeni bir ictihâd benimsenmeli-
dir.

İSLAM ORTODOKSLUĞUNUN SINIRLARI*

Norman CALDER

Çeviren: Muammer İSKENDEROĞLU**

Öncelikle bu makalede neyi tartışmayacağımı izah ederek başlamak istiyorum. 'Ortodoksluk' terim olarak 'doğru oğreti' demektir; fakat bir gözlemci olarak Sünnîlik ve şilik'ten hangisinin ortodoks hangisinin ortodoks olmayan bir gelenek olduğuna karar verecek bir pozisyonda değilim. Benim düşünceme göre gerek Sünnî gelenek gerekse de şi gelenek içinde olan şudur; her gelenek bir anlamda kendisine bir dize doğru inançlar belirlemede ve bu inançların otesine gitmemektedir. Burada benim sormak istediğim soru şudur: Sünnîlere göre doğru inancın sınırları nelerdir?

F. M. Denny *İslam'a Giriř* (N. York, 1985) adlı eserinde 'Ortodoksluk' teriminin İslam'ı karakterize etmede iyi bir terim olmadığını; doğru amel anlamındaki 'ortopraksi' terimini kullanmanın daha uygun olduğunu iddia etmekte. Bunun doğru olduğunu kabul etmiyorum. Bir sosyolog olarak bakıldığında herhangi bir Müslüman toplumda, o toplum tarafından reddedilen davranışların var olduğu doğru olabilir. Fakat herhangi bir Müslüman toplumun davranışları Müslüman olmanın ołs olan ortopraksiyi temsil etmez. Hatta teolojik açıdan Sünnî geleneğin Müslüman tanımını yaparken amellere itibar etmediği açıktır. Müslüman için kurtuluşa ermenin yolu bir şekilde doğru inanca sahip olmaktır. Eđer bir kiři doğru inanca sahipse, yanlış davranışlar o kişinin kurtuluşa ermesine engel değildir. Bu kiři kısa bir süreyle cehennemde kalabilir, fakat bütün zamanlar ebedilikle karşılaştırıldığında kısıdır, ve inancı olan -burada sınırların nerede olduğu konusunda emin değilim- bütün Müslümanlar, veya bütün Sünnî Müslümanların, belki kendi kötü amellerinin cezasını çekmek için kısa süreli kaldıkları cehennemden niht olarak cennete varacakları garanti edilmiştir. Fakat Müslümanların kötü amelleri onları Müslümanlıktan ıkarmaz. Söz gelimi Müslüman fakihler günde beř vakit namaz kılmayanlar ile -ki bunlar Müslümanlıktan çıkarmazlar- günde beř vakit namaz kılmamanın gerekliliğini inkâr eden ve mürted olma ihtimali olanlar arasında ayırım yapma gereği duyarlar. Sonuç olarak İslam'ın gerek sosyal

* Dr. Norman Calder, 'The Limits of Islamic Orthodoxy', in *Intellectual Traditions in Islam*, (Ed. F. Daftary, London: I. B. Tauris, 2000).

** Yrd. Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi miskenderoglu@hotmail.com

davranış gerekse teolojik ve entelektüel gelenekleri açısından bir ortopraksi dini olduğunu düşünmüyorum. Sünnî İslam'ın içinde bir şekilde, Şîî İslam'ın içinde de farklı bir şekilde tanımlanmış olarak bulabileceğimiz bir doğru öğreti vardır.

İslam'da doğru öğretiyi bulabilmek için bakabileceğimiz yerlerden biri Arapça'da 'akîde' veya 'akâid' olarak adlandırılan kitaplardır. Bu kelime 'öğreti' anlamında olup, bu kitaplar (çoğu zaman kitapçık veya broşür, hatta başka bir konu ile ilgili kapsamlı bir kitabın içinde bir bölüm de olabilir) Müslüman olmayı karakterize eden inanç konularını izah ederler. Hem Sünnî hem de Şîî gelenek tarafından üretilmiş bu tür eserler vardır. Şimdi bir an İslam'ı bir tarafa bırakıp Roman Katolik geleneğine dönelim. Roman Katolik Kilisesi'nin bir öğretisi, bir dize inançları vardır; her gün ayinlerde okunan 'Ben tek Allah'a, Baba'ya, inanıyorum v.b.'. Bu öğreti 4. ve 5. asırlarda yapılan değişik konsillerde şekillenmiştir. Hıristiyanlığın ilk beş asrında Hıristiyan olmak için nelere inanılması gerektiği konusunda tartışmalar vardı ve nihayet, Kadıköy Konsili'nde diyelim, konsilin ve konsili toplayan Papa'nın otoritesiyle bu öğretinin formu kabul edildi. Bu tarihten itibaren bu öğreti aynen muhafaza edildi. Geçen 1500 yıl boyunca günler haftalar ve asırlar boyunca ayinlerde aynı öğreti okundu. Katolik Kilisesi bu çeşit odaklaşmayı ve devamlılığı başardı. Çünkü Katolik Kilisesi Papa, Kardinal, Başpiskopos, Piskopos ve Papaz'dan oluşan ve inanç esaslarını belirleme ve onları ifade etmede son ve kesin kararı vermek için bir araya getirilebilecek kişilerden oluşan resmî bir hiyerarşiye sahiptir.

Hıristiyan geleneğin aksine İslam böyle bir otorite sistemine sahip değildir. İslam'da konsil denen şey hiç olmadı ve İslam kesin olarak belirlenmiş hiyerarşik yapıya da sahip değildir. Hatta biz, bütün Müslümanlar tarafından kabul edilen bir İslam (veya Sünnî İslam) akîdesi bulamayız. Belki de yüzlerce İslam akîdesi vardır; örnek olarak verirsek, Manchester Kütüphanesi'nde kesin düzinelerce akîde bulunabilir. Her bir akîde belli bir fakih tarafından yazılmıştır; örnek olarak biz Tahâvî Akîdesi, İbn Teymiyye Akîdesi, Eş'arî Akîdesi, Ebû Hanîfe Akîdesi gibi akîdeler bulabiliriz. Bu akîdelere bakarak biz, Müslümanların doğru inancının ne olduğunu sorabiliriz. Bu soruya cevabımız tek bir inancın olmadığı gibi görünüyor. Doğru inancın ne olduğu hakkında Eş'arî'nin, Tahâvî'nin, İbn Teymiyye v.b.'nin görüşü vardır. İslam tarihi boyunca bir çok âlim tarafından değişik akîdeler yazılmıştır. Önemli akîdeler tartışma geleneği içinde ve Roman Katolik hiyerarşisinin resmî prosedüründen çok farklı bir şekilde gayri resmî olarak birtakım değerlerin genel kabulüyle ortaya çıkmıştır.

İslam'da bu prosedür sonucu üretilen akîdeler tabii olarak sadece Allah'ın birliği ve Muhammed'in onun elçisi olduğu inancından oluşan şahadetin iki esasını değil, birçok ortak noktayı içerir. Bu iki esasa ilaveten daha derin inançlar da vardır. Örnek olarak, Sünnîler için Allah'ın hakikî sıfatlarının olduğu, Kur'an'ın Allah'ın yaratılmamış kelimesi olduğu gibi. Akîdelerin temel odak noktaları vardır, fakat herhangi bir inancın nasıl ifade edileceği kişiden kişiye değişir. İnancın gündemindeki belli maddeler zaman zaman değişebilir. Bazen bir asırda çok önemli görülen bir mesele zamanla yer değiştirir, listenin sonuna doğru kayar, ve hatta tamamen listeden çıkabilir. Örnek verecek olursak, erken dönem İslam akîdeleri amellerin imandan bir cüz olup olmadığı konusunda birçok şey söylerler. Bu mesele çok tartışmalı bir meseleydi, fakat sonunda yerleşik farklı modeller ortaya çıktı. (Her ne kadar Allah'ın rahmeti ve Peygamber'in şefaati de önemli olsa da) amellerin cennete daha hızlı ulaşmada önemli olduğu, fakat kişinin kurtuluşa erip ermemesi meselesinde amellerin hesaba katılmadığı konusunda uzlaşma olduğu ortaya çıktı. Sünnî geleneğe göre sadece iman kurtuluşu garanti eder

ve imanın sınırı şirk veya çoktanrıçılıktır. Şirkten sakınanlar sonunda cennete gireceklerdir.

Sünnî geleneğin içinde dahi imanın tanımı ve bu tanımın sonuçları hakkında önemli farklılıklar devam etti. Fakat bu soru önemini kaybetti, ve bu soruna her akîdede değinilme gereği de kalmadı; hatta sonraki dönemin bazı akîdelerinde bu soruna hiç değinilmedi. Buna rağmen akîdeler devamlı ve muteber bir literatür geleneği oluşturduklarından, bu mesele her zaman gözden geçirilip ona yeni bir anlam yüklenebilir. Bu Müslüman gelenekteki esneklik modellerinden biridir; inancın gündemindeki bazı maddeler önem sıralamasında aşağı veya yukarı kayabilir, belki önemlerini de kaybedebilirler. Fakat bu maddeler daha sonra tekrar önem kazanıp yeniden ifade edilme ihtiyacı gerektirebilir, ve bu durumda literatür geleneğinin varlığıyla çatışmayacak bir şekilde bu maddelerin yeniden ifade edilmesi gerekebilir.

Her Müslüman Allah'ın bir olduğunu kabul eder, fakat bunu nasıl ifade eder? İbn Sînâ, veya Orta Çağ Avrupasında bilindiği şekliyle Avicenna, Allah'ın felsefî tanımını Sünnî teolojik çevrelerde hemen kabul görmeyen bir ifadeyle zorunlu varlık (*vâcib el-vücûd*) olarak ifade etti. Fakat filozofları takdir eden âlimlerin etkisiyle, özellikle de doğru inancın sözcülüğü gibi şüpheli statüsüne rağmen İbn Sînâ'nın eserlerinden büyülenen Fahreddin Râzî'nin (v. 1209) etkisiyle zorunlu varlık olarak ifade edilen Allah kavramı Sünnî İslam'da kabul edilir oldu. Sünnî gelenekte dahi daha sonraki akîdelerde Allah sadece bir değil, aynı zamanda zorunlu varlıktır.

Görüldüğü gibi doğru inancın ifade edilmişinde gelişme modelleri ve toplum içinde kabul edilmiş tartışmalı alanlar vardır. Hem gündemdeki ilgili maddeler hem de bu maddeleri ifade ediş şekli zamanla değişebilir. Böyle olunca ortodoksluk tam olarak nerede? Ortodoksluk akîdenin bu veya şu ifade şeklinde, bu veya şu asırda, bu veya şu terminolojide mi yatmakta?

Meseleyi basitleştirmek için bir anlık ortodoksluğun akîdeleri yazan fakihlerin tartışma geleneğinin içinde yattığını söyleyelim. Gördüğünüz gibi burada daha önce İslam'ı Roman Katolikliğiyle karşılaştırırken sunduğum bir dizi fikre geri döndüm; şöyle ki, Müslümanlar bir tartışma sürecinin içindeler, devam eden kendi mazilerini yorumlama süreci. Müslümanların 1500 yıl sürecek bir formül oluşturmaya değil, geçici bir formül oluşturmaya çalıştıkları görülmekte -ve bu büyük bir avantaj olabilir. Bu veya şu âlimin ifade tarzı ne kadar ateşli, güçlü, veya teferruatlı olursa olsun, hatta ne kadar etkili olursa olsun, bu ifade tarzı son ifade tarzı değildir. Toplumun âlimleri birbirlerine danışarak, birbirlerini dinleyerek, akîdeyi yavaş yavaş geliştirmekte, değiştirmekte -ve belki çok fazla olmasa da- iletmemekte. Bununla birlikte inancın özü devamlı orada durmakta: Allah'ın bir olduğu inancı, Muhammed'in Allah'ın elçisi olduğu, ve bir anlamda anlaşılması zor da olsa Allah'ın isimlendirilebilip sayılabilen sıfatlarının olduğu.

Müslümanların Allah'ın sıfatlarından ne anladıkları meselesi her zaman zor bir mesele olmuştur. Âlimlerin bu inancı anlayış tarzlarını nasıl ifade ettiklerini burada izah etmek mümkün değil. Belki de daha zor olan Kur'an ve onun statüsü ile ilgili, bir anlamda onun Allah'ın yaratılmamış kelimesi olduğu meselesidir. 19. Asırdan itibaren Kur'an'ın Allah'ın yaratılmamış kelimesi olduğu meselesinin gündemden düştüğüne, hatta hepten terk edildiğine dair bazı deliller var. Hatta günümüzde bir çok Sünnî Müslüman bunun akîde sistemlerinin önemli bir maddesi olduğunu dahi bilmiyorlar. Gerçekten de bazı önemli yazarlar, Kur'an'ın herhangi bir anlamda Allah'ın yaratılmamış kelimesi olduğunu iddia etmenin sadece önemsiz değil, aynı zamanda da gereksiz

bir madde olduğunu öne sürmekte. Buna rağmen bu madde geçmişte değişik zamanlarda akîdenin en önemli ve kıdemli maddelerinden biriydi.

Böylece genel bir noktaya varmış bulunuyoruz; şöyle ki, akîde kendilerini ortodoksluğun özü olan tartışma geleneğiyle meşgul edip kendilerini bu geleneğe adanmış âlimler tarafından hazırlanmış bir dize inançlardan oluşur. Fakat bu ortodoksluğun dış sınırları nelerdir? Söz gelimi kişi ne zaman bu sınırın kenarından düşüp Sünnî Müslüman olmaktan çıkar? Bu noktada yukarıki sorudan vazgeçip farklı bir yaklaşım denememe müsaade edin. Çünkü akîde literatürü geleneğinin ortodoksluğun özünü temsil ettiğini kabul etsek bile bu kabulde tatminkâr olmayan bir şey var. Bir şeyin dışarıda bırakıldığı görülüyor: Fıkıh kastediyorum. Açıkça görülüyor ki İslam, esas teolojik özelliği fıkıh olan bir dindir, buna rağmen akîdeler nadiren fıkıh zikrederler. Şu bir çarpıcı gerçektir ki bir çok fıkıh kitabı (hem *furû'* hem de *usûl*) akîdeyle ilgili ifadeler içerir, ama akîdeler fıkıhla ilgili ifadeler içermez. Ortodoksluğun dış sınırlarıyla ilgili sorumuz bağlamında bu ifade ettiğimiz gerçekte belki de önemli bir sembolizm vardır. Fıkıh kitapları akîdeyle ilgili ifadeler içermekte olduğu halde bunun tersi doğru değildir (Allah'a ve onun peygamberine itaatle ilgili emir ifadeleri fıkıhla ilgili ifadeler olarak görülürse bunlar istisna).

Eğer biz ortodoksluğun tanımını arıyorsak en azından fıkıh bazı referansları da içeren bir tanım aramalıyız. Bu nedenle buraya kadar söylediğim her şeyi sınırlandırıp değişik açıdan tekrar başlamak istiyorum. Tamamen teorik bir bakış açısıyla, bütün zamanlarda tüm insanların dinî inançlarını sınırlı sayıda kategorik başlık altında sınıflandırabiliriz. Bu yönde bir gayret göstermeme müsaade edin. Hatta bu makalenin sınırlı maksadı nedeniyle şu iddiada da bulunacağım; mümkün olan bütün dinî inanç formları aşağıdaki beş başlık altında incelenebilir: Metin, toplum, irfan, akıl ve karizma.

Bazı insanlar Allah hakkında bilgi edinmenin yolunun metin aracılığıyla, yani Allah'ın bizim metin veya vahiy diye isimlendirdiğimiz bir dizi yazılı metinler vasıtasıyla kendi varlığını bize bildirmesiyle olduğunu iddia etmekte. Diğerleri şunu iddia eder; Allah'ın kendini insana bildirmesi vahiy yoluyla değil, veya özellikle vahiy yoluyla değil, fakat toplum vasıtasıyladır. Şöyle ki, belirli bir toplum Allah tarafından seçilip, bu toplum içinde doğru inanç ifade edilip muhafaza edilir, çünkü bu toplum Allah'ın garantisini altında olup hatadan korunmuştur. Üçüncü bir grup, Allah hakkında bilgiye giden yolun irfan vasıtasıyla olduğunu iddia eder -irfan kelimesini burada mistik bilgi için kullanıyorum. Şöyle ki, belli bir şahıs, mübarek bir insan, dua veya riyâzî eğitimle Allah ile vasıtasız iletişim kurmayı başarabileceğini iddia eder. Dördüncü bir grup, Allah'ı anmanın yolunun akli kullanmak olduğunu ve insan aklının Allah hakkında tam bir bilgiye ulaşmak için yeterli olduğunu iddia eder. Belki de Müslüman filozoflar bu bakış açısının temsilcileridir. Son olarak bazı toplumlar, Allah'ın mesajını ifade edip korumak için nesiller boyunca belli bir şahsı tayin ettiğini söylerler. Bu gruplar belki de bu şahsın özel bir karizmaya ve Allah hakkında bilgiye sahip olduğunu, ve bir şekilde bu şahsın Allah tarafından korunup doğru inancın ona verildiğini iddia ederler.

Şimdi burada benim yaptığım, en azından teoride, nazarî kategoriler olarak batabileceğimiz beş kategori resmetmek. Teorik olarak, Allah'ın kendini insana bildirmesinin tek yolunun, söz gelimi, karizma olduğunu iddia eden bir din olabilir. Bu bildirme, toplumun lideri olan ve topluma Allah hakkında bilgi ve toplumun Allah'a karşı vazifelerini bildirecek belli bir şahsın seçimiyle olur. Fakat pratikte çoğu din beş kategorinin karışımına sahiptir. Dinler hem Allah'ın vahiy olan metne, ve belki de toplum

içinde devamlı doğru inancın olduğunu iddia eden bir teoriye, ve de belki de buna ilaveten toplum içinde Allah ile mistik yolla vasıtasız irtibat kuran insanlar olduğunu iddia eden teoriye sahiptir. Gerçekte Hinduizm, İslam ve Hıristiyanlık gibi dünyanın büyük dinî gelenekleri değişik oranda bu beş unsura sahiptir. Bu gerçek İslam'ın içindeki iki büyük ortodoks gelenek olan Sünnîlik ve Şîîlik için de muhtemelen doğrudur. Buna ilaveten büyük bir dinî gelenek içinde de yukarıda sunduğum beş parçalı epistemolojiden herhangi birine karşılık gelen hareketlere de işaret edebiliriz. Kendimize Allah hakkında bilgi nasıl elde ederiz diye sorduğumuzda, bence bu soru bizi yukarıdaki epistemolojik sınıflandırmaya götürmektedir. Ve bence her din bu beş epistemolojik kategoriye dayanılarak analiz edilebilir.

İslam'da değişik şekilleriyle İmamiyye ve İsmâîlî Şîası karizmaya vurgu yapan ve değişik derecede de olsa karizmanın, bizim Allah hakkında bilgi edinmemizin en yüksek ve en önemli şekli olduğunu söyleyen toplumlardır. Yine İslam'da Allah hakkında bilgi edinmemizin yolunun akıl olduğunu vurgulayan iki toplum veya grup vardır. İlk topluluk Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar tarafından temsil edilir. Diğer önemli grup 9. ve 10. ve daha sonraki asırlarda ortaya çıkan tarihsel Mu'tezile grubudur. Mu'tezile, Sünnîler tarafından dışlanmıştı. Çünkü Sünnîlere göre onlar aklın rolüne fazla vurgu yapmışlardır. İslamî bağlamda irfan terimi esas itibarıyla sūflere karşılık gelir.

Sünnîler bu epistemolojik arenanın neresinde durmaktadır? Okuyucu belki de benim argümanımın yönünü sezmiş bulunmakta. Ben Sünnîlerin metin ile toplum arasında durduklarını, veyahut da daha ziyade her iki kategoriye de vurgu yaptıklarını iddia etmek istiyorum. Böylece ben bazı batılı ilim adamlarının Sünnî İslam'ı sunuş yöntemlerinin biraz karşısına geçmiş oluyorum. Genellikle onlar Sünnî İslam'ı metne itimat eden bir toplum olarak sunuyor görünmektedirler. Fakat ben bu ilim adamlarının, Müslümanlar dinlerini ifade edip geliştirmek için düşünme ameliyesine daldıklarında gerçekte ne olduğunu yeterince yakalayamadıklarını düşünüyorum. Burada bizim, en önemli Allah anlayışının hareketli bir toplum içerisinde olanların genel kabulüyle ifade edildiği bir dinle karşı karşıya olduğumuzu düşünüyorum. Gerçekte ben Sünnî İslam'ın metne vurgu yapan dinden ziyade, topluma vurgu yapan bir din olduğunu iddia etmek istiyorum.

Sünnî İslam'ın ana unsurları nelerdir? Bu din, tarihin belli bir anında Allah'ın Muhammed isminde bir peygamber gönderdiğini beyan etmektedir. Muhammed ilk peygamber değildi, ondan önce gelmiş birçok peygamber vardı: Âdem, Nûh, İbrâhim, Mûsâ ve İsâ gibi. Gerçekte bu bilinen listenin ötesinde bir çok peygamber daha vardır, çünkü peygamberlerin toplam sayısının 124 bin olduğu söylenmektedir. Bunlar arasından 300'ü (İbn Kuteybe *Kitâb el-Ma'ârif*'inde 315 diyor) bir şekilde metin getirdi. Bu peygamberler sayesinde, ve özellikle peygamber Muhammed sayesinde biz metne veya vahye sahibiz. Tarihe ilâhî müdahale, asırlar boyunca, Allah'ın peygamber Muhammed'in mesajıyla zirveye çıkıp bir anlamda da sona eren, farklı insan topluluklarına peygamber göndermesiyle kendini göstermiştir. Onun mesajının neticesinde bütün insanlığa -çünkü onun bütün insanlığa çağrısı Muhammed'in mesajının en önemli ayırt edici özelliğidir- iki grup metin kalmıştır; Kur'an ve Hadis. Bu metinler Sünnî Müslümanlar için vahyin içeriği ve tezahürüdür. Bu metinler, kendi inançlarını izah edip yorumlarken, Müslümanların başvurduğu metinlerdir.

Bu metinler kurtuluş tarihinin mirasçılarıdır. Burada 'kurtuluş tarihi' terimini herhangi bir dinî gelenek tarafından, bir anlamda o dinin tanımını yapmak için ön plana çıkardıkları tarih parçasını ifade etmek için kullanıyorum. Genç Müslümanlar eğitilir-

ken onlara okulda, gençliklerinin uygun döneminde, sadece kendi bölgesel ve ulusal tarihleri öğretilmez; aynı zamanda Müslüman olarak onlara Âdem, Nûh, İbrâhim, ve diğer peygamberlerin, ve de Muhammed'in hayatı da öğretilir. Çocuklar için peygamber hikâyeleri olduğu gibi yetişkinler için de peygamber hikâyeleri vardır. Bu hikâyeler, Müslümanların kurtuluş tarihinin ana unsurlarıdır. Kurtuluş tarihinin neticesi olarak (bu tarih Muhammed'in peygamberlerin sonu olması nedeniyle şimdi sona ermiştir) biz vahye veya metne sahibiz. Burada muayyen bir terim önemli değil; referans, otorite oluşturan bir dize metnedir. En azından teoride, Müslüman toplum teoloji ve fıkıh sistemini bu metinlerden çıkarmaktadır, ve her iki sistem de bir yorumlama ameliyesi neticesinde Kur'an ve Hadis'e referansla açıklanıp desteklenmiştir.

Bazı Müslümanlar haklı olarak metin ve vahiyden çıkardıklarının gerçekte bir yaşam tarzı olduğunu söyleyeceklerdir. Metin ve vahyin yorumu bizi Müslüman toplumun pratik ve tarihsel tecrübesinin bütününe götürdüğü sürece bu söylem doğrudur. Fakat ben burada Müslüman toplumun entelektüel tecrübesine odaklaşmak istiyorum. Teoloji, fıkıh ve tefsir, entelektüel geleneklerinin vahiyden, diğer bir deyişle Kur'an ve Sünnetten çıktığını iddia eden Müslüman inancının bu yönüne odaklaşmak istiyorum. Gerçekte Sünnî İslam'ın bütün entelektüel geleneğinin belli literatür türleri altına konabileceğini teklif etmek mümkündür. Bu türler veya eser grupları sayesinde, Sünnî toplum kendisi ile Allah ve onun peygamberi arasındaki ilişkiyi nasıl anladığını ifade eder. Bir şema halinde sunacak olursak bu listenin tamamı şöyledir (burada özellikle Sünnî topluluğa referans verdiğimi vurgulamak istiyorum): Kısas-ı Enbiya, Sîret-i Nebî, Kur'an, Hadis, Fıkıh, Kelâm, Tefsir ve Şerh-i Hadis.

Kısas-ı Enbiya (kelime anlamıyla peygamber hikâyeleri demek) Müslümanlar için kurtuluş tarihinin yeniden anlatımını sunan literatür türüne işaret eder. Bu amacın devamı olarak, fakat farklı bir tür (literatür geleneğinin terminolojisi açısından farklı) Sîret-i Nebî literatürü tarafından tanıtılır. Bu tür, peygamber Muhammed'in biyografisini sunar. Şüphesiz Muhammed'in biyografisinin değişik tasavvur şekilleri olduğu gibi, peygamberlerin hikâyelerinin de değişik tasavvur şekilleri vardır. Her nesil bu malzemeyi değişik şekilde yeniden yazmaktadır. Sonraki nesiller önceki nesillerin eserlerini yeniden tanzim edip onlar üzerine şerhler yazmaktadırlar. Her nesil, bazı insanlar entelektüel, bazıları da beş yaşında olduğu gerçeğini göz önüne alıp bu malzemeyi farklı şekilde kullanmaktadır. Beş yaşındaki bir çocuk için peygamberlerin hikâyeleri ve peygamber Muhammed'in biyografisi, muhatabın daha yaşlı, eğitilmiş ve entelektüel olduğu durumdakinden çok farklı bir şekilde anlatılır.

İslam'da vahyin gövdesi Kur'an ve Hadis tarafından temsil edilir. Bu ikisinin ötesinde, ve bir şekilde yorumlama yoluyla bu ikisiyle ilişkili olarak, büyük entelektüel türler olarak İslamî teoloji olan Kelâm, İslam hukuku olan Fıkıh, Kur'an üzerine yapılan yorumları ifade eden Tefsir ve Hadis literatürü üzerine yorumları ifade eden Şerh-i Hadis türleri vardır. Müslüman toplumun sadece Kur'an üzerine değil fakat Hadis üzerine de yorumlar üretmesi bu iki kaynağın da vahiy statüsüne sahip olduğu, her ikisinin de mana ve önem aramak için yorumlanmasının gerektiği gerçeğini bize hatırlatır.

Şimdi herhangi geleneksel bir Müslüman kütüphanesine, özellikle de Sünnî Müslüman kütüphanesine gittiğinizde, direkt olarak dinle alâkalı oldukları sürece, o kütüphanedeki kitapların çoğunu bu ana başlıklar altına yerleştirebileceğinizi düşünüyorum. Bu iddiayı şüphe götürmez kesinlikte ifade etmek için kendi kategorilerime bir yorum eklemek zorundayım. Örnek olarak, Müslüman toplumun karşılaştığı problem-

lerden biri, doğru hadis konusundaki sınırları koymaktır. Bazıları esas ve genel kabul görmüş, diğerleri geniş ve tartışılmaz önemde, ve de yine diğerleri marjinal statüye sahip ve tartışmaların odağında olmak üzere birçok hadis koleksiyonu vardır. Müslüman geleneğin bir özelliği bu geleneğin sınırsız bir genişlikte hadis literatürü gövdesini kabul ettiğidir. Bu literatür gövdesiyle ilişkili olan ve bu literatür içinde şekillenmiş olan eleştirel değerlendirme metodu vardır. Hadis üzerinde nasıl hüküm verileceğine dair fikir veren bir dize ve değişik tipte kitaplar vardır. Bu kitapların en önemlileri belki de hadis nakledenleri sınıflandırma metodolojisi sunan, böylece hadislerin değerlendirilmesini mümkün kılan *cerh ve ta'dil* kitap türü olarak bilinen kitaplardır. Bu makalenin amacına uygun olarak, bu tipteki bütün kitapları *şerh-i hadis* genel başlığı altında toplamak istiyorum. Kur'an'ın kelimeleriyle, edebî stiliyle, nesih olayıyla, veya Suyûtî'nin Kur'an ilimlerine giriş (*El-İtkân fî Ulûm el-Kur'an*) gibi geniş çalışmalar da dahil olmak üzere, Kur'an'la alâkalı bir çok değişik tip kitapların hepsini tefsirin bir parçası olarak sınıflandırmak istediğim gibi. Bu şekil sınıflandırma ümitsizlik nedeniyle değil - çünkü İslamî dinî literatür daha dikkatli analiz edilip sınıflandırılabilir- fakat sadece pratik uygunluk açısından dır.

Benim bu türleri tasvir edip bunların geleneksel bir kütüphanenin içeriğinin ekseriyetini oluşturduğunu iddia etmemdeki amacım, İslam Ortodoksluğunun sınırlarının bu listede ifade edildiğini ortaya koymaktır. En geniş anlamıyla İslam, bilhassa Sünnî İslam, işte bunlardan oluşur. İslam; Kısas-ı Enbiya, Sîret-i Nebî, Kur'an, Hadis, Kelâm, Fıkıh, Tefsir ve Şerh türlerinin ihtiva ettiği her şeydir. Bu başlıklar altına konan ve Müslüman literatür tecrübesinin tartışma geleneğinin içinde tutulan her şey İslam Ortodoksluğunun sınırları içine aittir. Ve bunlar tartışma sınırlarıdır, çünkü bu eserler içinde ne işlenebilir sorusu herhangi bir esere, veya bir asrın eserlerine, bir okul veya bir coğrafî bölgeye atıfla belirlenmiş değildir. Sünnî İslam'ın ortodoks geleneğini ifade eden literatür ana unsurlar açısından çok belirgindir -ve çok tartışmalı ve birbiriyle uzlaştırılmaları zor görülen İbn Teymiye ve Fahreddin Râzî gibi figürler dahi geleneğin içinde tutulmalıdır- fakat bu literatür, zaman ve ilmî çalışmaların ilerlemesiyle merkeze daha yakın duruma gelebilecek veya merkezden uzaklaşabilecek önemsiz ve tartışmalı figürlere yönelik olarak neredeyse sınırsız bir genişlik sunmaktadır.

Merkezin tartışmalı olduğu, sınırların zorlandığı böyle geniş bir geleneğe kişi herhangi bir şey dışlandı mı diye tereddüt eder. Ortodoksluğun sınırlarına dair bu inceleme bir muayyen inancın veya bir dize inancın bu sınırların dışında kaldığını ispatlayabilir mi? Kısa bir süre tefsiri düşünelim. Tefsir, bir kullanım alanına göre, Kur'an üzerine yapılan yorumlara delâlet eden bir terimdir. Bir tefsir eseri dilimlere ayrılmış şekilde, Kur'an'ın bütün metnini ihtiva eder; müfessir önce bir dilim sunar ve sonra da bu dilimin ne anlama geldiğini söyler -bu dilimin ne anlama geldiği hakkında kendinden önceki insanların ne dediğini söylemeden bu dilimin ne anlama geldiğini de söylemez. Tefsir eserlerinin ayırıcı özelliği, falanca ve filanca insanın Kur'an'ın filan parçasının şu manaya geldiğini ima eden nakillerden oluşmasıdır. Çok benzer bir hâdise, benzer edebî format, fıkıh eserlerinde de bulunur. Tek bir metin zamanın ve ilmî çalışmanın onun üzerindeki etkisiyle parçalanmıştır. Tek bir anlamın imkânı kaybedilmiş, mesaj parçalara ayrılmış, ve bütün parçalar günümüze taşınmıştır, çünkü biz tek bir Kur'an ayeti üzerinde, bu ayetin ne anlama geldiğine dair on değişik âlimin on değişik görüşle yorum yaptığını buluyoruz. Sınırlar olmakla birlikte zaman geçtikçe Kur'an'ın anlamının daha da geliştiği yönünde bir eğilim vardır. Ve yine Müslümanlarda direkt olarak yorum yapmama yönünde bir eğilim vardır. Bir âlim geniş bir tefsir yazdığında

önce o, şüphesiz Peygamber'in kendisinin görüşü de dahil, sahâbîler, sonraki nesil gibi otoritelerin görüşlerini tetkik etmekte, ve sonunda 'benim görüşüm de şudur...' veya 'benim tercih ettiğim görüş de şudur...' diyebilir; böylece Kur'an'ın manasını söylemekten ziyade, gelenek içinde tercihleri ifade eder. Müslüman âlimin Kur'an ile oturup, kendi aklını kullanarak, kendi edebî yetenekleri ve muhayyilesiyle 'Ben şunun x anlamına geldiğini düşünüyorum' dediği neredeyse hiç vuku bulmaz -açıkçası 19. asırdan önce bu hiç olmadı diyeceğim. Bu şey vuku bulduğunda da, genellikle bundan sorumlu olan âlim sapıklık ithamıyla karşılaşır.

Belki de bunu yapan tek şahıs Bâbî hareketinin, ve dolaylı olarak da Bahâî inancının, kurucusu olan Bâb, yani Seyyid Ali Muhammed Şirâzî'dir (v. 1850). Bâb, Kur'an'ın Yusuf sûresinin (12. sûre) tefsirini yazdı. Onun yaptığı, en azından, sonunda kendi görüşünü belirtmek gibi görünüyor. Onun eserinde ortodoks teknik olarak isimlendirilebilecek bazı izler vardır, fakat sonunda o, Kur'an'ı kendi dinî tecrübesini ifade etmeyi teşvik amacıyla kullanmıştır. Bâb, hayatı boyunca hem yeni bir din kurucusu gibi görüldü, hem de sonunda da yeni bir din kurucusu olduğu iddia edildi. Bu ortodoksluktan sapmaydı, tefsirinde toplumun tecrübesini takdir etmemesiyle sembolleşen geleneğin terk edilmesiydi -burada nesillerin tefsirle alâkalı faaliyetlerinde temsil edilen entelektüel tecrübeyi kastediyorum. Bu belki de tuhaf ve bizim hakkında sıkça duyduğumuz din gibi görülmüyor, buna rağmen vâkıa gerçekten de böyle: İslam'ın entelektüel geleneği her gelen neslin önceki nesillerin eserlerine bakıp onları değerlendirmesini bir zorunluluk olarak görmektedir. İslam nesilden nesile metnin ve vahyin orijinal kelimelerine dönen bir din değildir. Bir âlim buna yeltenip orijinal kaynaklara dönüp, onlara ön yargısız bir gözle baktığında (eğer böyle bir şey varsa) insanlar bu tavırdan şüphelenmekte, ve Bâb'in durumunda olduğu gibi) o âlim reddedilmeye mahkumdur.

Bâb'dan daha az radikal insanlar bile dışlanmaktadır. Örnek olarak, İslam'daki Zâhirî ve Selefi diye isimlendirilen hareketlerin kaderini düşünün. Bu terimler sırayla (vahyedilen metnin Zâhirî anlamına dönmeyi îma eden) Zâhirîlik ve (ilk toplum değerlerine dönme anlamında) İbtidâîlik şeklinde tercüme edilebilir. Bu terimler ana geleneğin bu küçük geleneklere yönelik bakış açısını tescil etmektedir. Bu geleneklerin geriye yönelme, ibtidâî toplumun metinlerinin aynı kelimelerine doğru bir eğilime sahip oldukları düşünülmüştür. Ana gelenek büyük hukuk okulları (Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî) ve ana teolojik gelenekler (Eş'arî ve Mâturîdî) tarafından temsil edilmiştir. 13. ve 14. Asırlarda yaşayan büyük Selefi düşünürü İbn Teymiye'nin 20. asır İslam'ı üzerinde büyük etkisi olmuştur, fakat ölümünü takip eden asırlarda o çok az bir etkiye sahipti. 19. Asırda onun düşünceleri canlandırılmış, ve daha önce farklı algılanmasına rağmen, onun iyi düşüncelere sahip olduğu keşfedilmiştir.

Tekrar geleneksel Müslüman kütüphanesinin içeriğini değerlendirmeye dönmemeye müsaade edin. Bu çeşit bir kütüphaneye âşina olanlar önemli bir literatür türünün, Müslüman kütüphanesinde önemli bir yere sahip bir türün, eksik olduğunu fark edebilirler. Bu (nesiller anlamında) *tabakât* türüdür, biyografik eserlerdir, ve bu türü bilinçli olarak dışarıda bıraktım, çünkü, bu türü şimdi gündeme getirmek benim amacımı gerçekleştirmeye yardım etmektedir. İslam'daki en üretken literatür türlerinden biri olan *tabakât* literatürü, her ne kadar bir çok uzmanlık bölümleri varsa da, esas itibarıyla tek bir şekilde uymaktadır: Bu tür, bilginin nesilden nesile aktarılmasını kaydetmektedir. Gerek fukahayla, gerek müfessirlerle, gerek hadis uzmanları veya her çeşit ulema ile ilgilenilsin, bu eserler İslam'ın tarihsel tasavvur edilmesini sunar; bu eser-

ler ana mesajın sadece vahyedilmiş metinlerin içinde değil, aynı zamanda bu metinler hakkında asırlarca nesilden nesile aktarılmış öğretide de muhafaza edildiği iddiasını sunar. Tabakât türü, Müslümanların kendi dinlerini ifade etmelerinin önemli bir parçasıdır, böyle olunca da benim yukarıdaki iddiamı doğrulamaktadır. Şöyle ki, Sünnî İslam bir anlamda her şeyin metne dayandırıldığı, fakat bir anlamda da devam eden bir dindir. İslam mensuplarından zaman içinde gelişen (ve âlimler tarafından temsil edilen) toplumun uygun bir şekilde tanınmasını talep eder görünen bir dindir. Literatür şeklindeki sonraki her katılım -ve düşünce önceden belirlenmiş literatür şekil ve türleri yoluyla oluşur- sonraki her inanç ifadesi, veya Kur'an'ın anlamıyla ilgili bir değerlendirme toplum tarafından üretilen daha önceki ifadeleri hesaba katar. Sünnî İslam içinde metin/vahiy ve toplum epistemolojik kategorileri daima dengede tutulur, ve diyeceğim ki, denge devamlı metinden yana değil toplumdan yana tutulur.

Bu meseleyi tamamen halletmiyor. Görüldüğü gibi ben henüz ortodoksluğun sınırlarına ulaşmadım. Benim ilk adımım, ortodoksluğun sınırları yukarıdaki paragraflarda tanımladığım geniş edebî geleneğinin içinde olan, veya olabilecek şeyler tarafından temsil edildiğini iddia etmektir. Fakat bu edebî gelenek diğer edebî geleneklere de atıflar içermektedir. Örnek olarak verirse, bu gelenek Mu'tezile'nin, filozofların, sûfîlerin ve bazen de İmâmiye ve İsmâîlî Şiasının eserlerine atıflar içermektedir. Ve bana öyle geliyor ki, biz ortodoksluğun sınırlarını sadece bu sınırlar burada, Sünnî topluluğun edebî geleneğinin içindedir diyerek değil, aynı zamanda da orada, yani Sünnîlerin kendi pozisyonlarını belirlemek için gerekli gördükleri diğer geleneklerin ilgili yönlerinin içindedir diyerek tanımlamaya çalışabiliriz. Bir anlamda, Allah'ın sıfatları konusunda Mu'tezile'nin konumunu muhafaza edip hatırlatmak Sünnî pozisyonun zorunlu alt yapısını oluşturur. Gerçekten de ilâhî sıfatlar konusunda Mu'tezile'nin pozisyonunu açıkça hatırlatmadan, bunu Sünnî pozisyonu ayırt edip açıklayan önemli farkların odağı yapmadan, Sünnîlerin pozisyonunu ifade eden çok az teşebbüs vardır. Paralel ve yanlış geleneklerin açıkça tanınması ortodoks geleneğin bir parçasıdır. Ve Ortodoks geleneği bu gelenekten saptığı kabul edilen geleneklerden ayıran sınırların tartışmalı incelemesi olmadan, ortodoksluğun ifade edilmesi başarılmaz.

Burada mesele, metinlerin başka metinlere atıf yapma yolunu ifade eden bir terim olan 'intertextuality' kavramıyla açıklanabilir. Diğer metinlere atıflar zımnî olabileceği gibi -şu anlamda ki, roman, roman diye bir şeyin geniş bir türünün varlığını ima eder- alenî de olabilir. Zımnî atıflar çok ilginç olmakla birlikte bunların değerlendirmesi de zordur. Bizim şu anki araştırmamız açısından açık ve şimdilik faydalı olan şey şu gerçektir; Sünnî Ortodoksluğu oluşturan bu literatür bölümü içinde, Mu'tezile'nin, filozofların, Şîî'lerin ve sûfîlerin eserlerinden oluşan diğer literatür bölümüne birçok açık atıf bulunmaktadır. Bu açık atıflar faydalı ve iş görür olduğu kadarıyla, bu alternatif geleneklere Ortodoks İslam'da, bu bağlamda Sünnî İslam'da, yer verilmiştir. Bu atıflar reddedildiği kadarıyla biz de Ortodoks İslam'ın sınırlarının tanımına yaklaşıyoruzdur.

Şimdi, tahkik edebildiğim kadarıyla, Sünnî gelenek İsmâîlîlerle ilgili herhangi bir şey zikrediyorsa, bu açık ve seçik bir şekilde reddetmek içindir. Sünnî İslam'ın en kesin sınırlarından biri, onu İsmâîlî inancından ayıran şeydir. 11. Asırda Gazâlî, kendi zamanındaki İsmâîlîleri isimlendirdiği şekliyle, Tâlîmiye'ye saldırdığında Gazâlî'yi harekete geçiren şey İsmâîlîlerin felsefî gücünün etkisiyle Sünnîliği tanımlamasında benzer bir güç inşa etmek bir ihtimaldi, fakat sonraki devirlerde İsmâîlîler çok az önemsenmişlerdir. Örnek olarak filozofların aksine İsmâîlî yazarlar sonraki Sünnî yazarların kendile-

rini tanımlamaya yönelik tartışmalarında önemli bir yer işgal etmezler. Bu literatür bölümünde İmâmiye Şiasına da özellikle atıf yapılmadığı ve genel olarak bu grubun sevilmediği de doğrudur. Sünnî bakış açısından Şiîlerin esas hatası, onların Peygamber Muhammed'i takip eden tarihsel hilâfeti tanımayı reddetmeleri sıkça vurgulanır ve bu muhakkak ki Sünnî geleneği tanımlamanın esaslı bir parçasıdır. Fakat gerek hukuk, gerek teoloji veya felsefede olsun, büyük Şiî yazarlar geleneği Sünnî gelenek içerisinde neredeyse hiç önemsenmez. Yukarıda tanımladığım karizma epistemolojik kategorisinin açıkça Sünnî İslam'ın sınırlarının dışında olduğunu söylemek istiyorum. Bunun istisnası, her ne kadar bu gibi şeyler Sünnî bağlamda Şiîlikten ziyade sûfîliğe asimile edilmişse de, popüler seviyede Sünnî İslam Ali b. Ebî Tâlib'in müstesna statüsü hakkındaki bazı inançları uzlaştırmaya çalışmıştır.

Sünnî *kelâm* geleneği Mu'tezile'ye sıkça atıfta bulunmakta, ve Mu'tezile tarafından ifade edilen bazı görüşlerin aşağı yukarı Sünnî İslam için kabul edilebilir olduğu bir çeşit değişken bir pozisyon oluşturmaya çalışmaktadır. İbn Teymiye gibi bazı âlimler Mu'tezile hakkında çok menfi bir tavır almışlardı; bunun aksine, bir başka Sünnî kelâmcı Fahreddin Râzî çok daha uzlaşmacıydı. Râzî, Sünnî gelenekle uyumunu değerlendirmek için Mu'tezile geleneğinden büyük bir oranda alıntı yapmayı, bunları izah edip açıklamayı gerekli gördü. İbn Teymiye'nin aksine Râzî bu alternatif geleneğin şiddetle karşısında değildi, daha ziyade bu geleneğe dayanıp, onu Sünnî İslam'daki alternatifleri keşfedip ifade etmeye yarayan bir araç yapmıştı. Bir diğer yönden Mu'tezile geleneği Sünnî İslam'la uzlaştırılmış kitaplar da üretti. Bunun meşhur örneği Mu'tezili müfessir Zemahşerî'dir (v. 1144). Her ne kadar onun tefsiri Mu'tezilî fikirler ihtiva etse de, iyi olan, Sünnîler için ilginç olan bir çok şey de ihtiva ediyordu ki, onlar Zemahşerî'nin eserine şerhler yazmaya başladılar ve bu eserlerde onun dediklerini ciddiye aldılar. Demek ki burada Sünnîlikle Mu'tezile arasındaki sınırda çizgi çok açık değil. Bir anlamda sınır tartışmalı olup, ilerleme ve gerileme örnekleri not edilebilir. Mu'tezile geleneği bir şekilde Sünnîliğin tarihinin bir parçası olup, Sünnîliğin kendini tanımlamasında daimî bir unsurdur.

Peki filozofların konumu nedir? Gazâlî kendince filozofların niçin kabul edilemez olduklarının sebeplerini meşhur bir şekilde ortaya koydu. Fakat bunu yaparken onlara ortodoksluğun sınırlarını belirlemede önemli bir mevki kazandırdı. Ve herkes de Gazâlî'nin tenkitlerinin tamamına katılmadı. Yine Fahreddin Râzî burada önemli bir şahıstır. Râzî, İbn Sînâ'nın eserleri ve fikirlerine hayran kalıp onun son ve belki de en parlak edebî başarısı olan *İşârât ve Tenbîhât*'ının özetini yazdı. Bu özet yazma gerçeğiyle, Sünnî kelâmcı olarak Râzî, İbn Sînâ'nın söylediklerinin en azından bazılarını kabul ettiğini gösterdi. Ve gerçekten de, İbn Sînâ'nın bir çok fikri ve terminolojisi Râzî'nin tefsirinde kendini göstermektedir. Böylece büyük oranda felsefî terminoloji ve düşünce Sünnî geleneğe sokuldu ve bu geleneğin parçası oldu. Şüphesiz bunlar kesin olarak geleneğin parçası olmadı. Çünkü, özellikle İbn Teymiye gibi Sünnî yazarlar filozoflardan şiddetle nefret ettiler. Demek ki Sünnîliğin içinde gerek filozoflar, gerekse Mu'tezile hakkında bir çeşit 'evet' ve 'hayır' eğilimi var; ve bu anlamda epistemolojik kategori olarak aklın Sünnî İslam içinde önemli, gerçi bayağı sınırlı, bir yeri vardır.

İrfanın konumu nedir? Burada sadece şunu söyleyeyim; görebildiğim kadarıyla 12. asırdan itibaren yavaş ve ısrarlı bir şekilde Sünnî literatür bölümü içinde Sûfîliği temsil eden literatüre artan miktarda lehte atıflar görülmeye başlandı. Yine burada karşı hareketi İbn Teymiye temsil etmektedir. O açıkça, bazı yönlerden, Sûfizmin Sünnî İslam için tehlike olduğunu düşündü. Fakat bu olumsuz değerlendirme başka yer-

lerde, belki de hepsinin üstünde ana fıkıh okullarının sûfî geleneğin dinî özlemlerine muvafakat verme yönündeki genel eğilimleriyle, daha olumlu değerlendirmelerle karşılık buldu. 19. Asra vardığımızda yukarıda tanımlanan literatür bölümü tarafından temsil edilen Sünnî İslam'ın, Ebû Abdullah el-Muhâsibî, Ebû Nuaym el-İsfehânî, Ebû Tâlib el-Mekkî, Kuşeyrî ve diğerleriyle başlayıp, son olarak da, sûfî literatürün en teferruatlı ve belki de en tehlikeli şeklinin sembolü olan, ve buna rağmen genel olarak kabul gören, *şeyhi ekber* İbn Arabî'yi kucaklayan, uzun ve devam eden uzman eserler geleneği olan irfan literatürüyle banşık olduğuna dair uzun bir atıf ve ifadeler geleneği ortaya çıktı.

Bu son nokta 19. asır Hanefî fıkıh eseri olan İbn Âbidîn'in (v. 1842) *Hâşiye Redd el-Muhtâr*'ına atıf yaparak çok kısa bir şekilde izah edilebilir. Bu eser bir fıkıh özetinin haşiyesinin haşiyesidir -bir eserin katmanlı haşiyesi, tesadüfen, yukarıda Sünnî dinî tecrübenin önemli bir parçası olarak tanımladığım devamlılığı, geleneği korumayı ve art zamanlı devamlılığı önemsemeyi güzel bir şekilde izah etmektedir. Fakat burada özel olarak İbn Âbidîn'in sûfî geleneğin eserlerine alenî olarak metinler arası atıf yaptığı bir kaç kontekste değinmek istiyorum. Hanefî fıkıh okulunun kurucusu Ebû Hanîfe'ye kısa biyografik atıfta bulunduğu bir yerde İbn Âbidîn, kendi zamanında genel kabul görmüş şu bilgiyi hatırlatmaktadır; bu büyük imamın fikhî metodolojisini takip edenler arasında İbrâhim b. Ethem, Ma'rûf el-Kerhî, Ebû Yezîd el-Bistâmî ve diğer meşhur sûfler gibi birçok Allah dostu vardı. İbn Âbidîn bu şahıslar hakkında söz ederken de Ebû Nuaym el-İsfehanî ve Kuşeyrî'nin eserlerini zikretmektedir. Bu eserlerden alıntı yaparak İbn Âbidîn, onların da (Sünnî) Müslüman toplumun tecrübesi hakkında bize geçerli bilgiler sunan otorite eserler arasında olduğunu tespit etmektedir. İbn Âbidîn okuyucusuna sadece Ebû Hanîfe'nin çağdaşı olan en önemli mistiklerin bazılarının fikhî Ebû Hanîfe'den öğrendiklerini söylemiyor, aynı zamanda sûfî geleneğin kendi kimliğini ifade ettiği literatürün de İbn Âbidîn'in kendi kimliğini ifade ettiği gelenekçe kabul edilebilir olduğunu da söylüyor. Hem bu hikâye (tarih) hem de bu metinler arası atıf, Ebû Hanîfe'nin fıkıh okulu ile, çok aşırı mistik görüşlere sahip olması nedeniyle kendisine şüphle bakılan Bistâmî ile dahi temsil edilen, mistik gelenek arasındaki ittifaka işaret etmektedir. Ebû Hanîfe'nin mistiklerle olan irtibatına dair bu hikâye, 19. asrın en güçlü mistik tarikatlarından birinin de ismi olan Şâzelî'ye özel atıfla daha da geliştirilmiştir. Böylece biz bir çeşit hikâye geleneğinin, Sûflük ile Sünnî İslam'ın irtibatına işaret eden bir dize hikâyenin geliştiğini görüyoruz. Bir başka yerde İbn Âbidîn, İbn Arabî'nin öğretisinin kabul edilip edilememesi meselesini ele almaktadır. İbn Âbidîn'in büyük mistiğin sorunlu felsefesine kolayca muvafakat verdiği söylenemez, fakat o bir çeşit muvafakatla, tadîl edilmiş bir kabulle, eğer doğru anlaşılırsa, İbn Arabî'nin fikirlerinde Sünnî İslam'a esasen yabancı bir şeyin olmadığını söylemektedir.

Sonuç olarak, Sünnî İslam'da ortodoksluğun sınırları hakkında son bir ifade sunmama müsaade edin. Entelektüel seviyede ortodoksluğun sınırlarını, yukarıda geleneksel Sünnî kütüphanesini oluşturan bir dize kitabın içeriğiyle birlikte bu ana dizide zikredilen alternatif geleneklerin (Şiîlerin, Mu'tezile'nin, filozofların, sûflerin, v.b.) ilgili yönleri temsil eder. Zorunlu olarak geniş bir anlamda, benim bu kitapları analizim şu şekilde bir sonuca iletmektedir; Sünnî İslam esas olarak toplum, metin ve irfanın, az da olsa aklın bulunduğu, ve hemen hemen hiç karizmanın bulunmadığı bir dindir. Ana unsurlar toplum ve metindir (ve bu sıra konusunda eminim), çünkü bunlar Sünnî literatürün önemli epistemolojik kategorileridir. Bu kategorilere irfan da ilave edilip o da önemli bir pozisyona getirilmelidir, çünkü, dengeli olarak, Sünnî literatür

bölümü, her ne kadar ifadesi farklı bir grup edebî metinlere dayansa da, sūfî tecrübenin dinî geçerliliğini kabul etmektedir. Sünnî Müslüman'ın kullanımındaki tecrübenin tamamı hem skolastik geleneği, veya önceki literatür bölümünde temsil edilen yorum geleneğini hem de sūfî literatür geleneği tarafından temsil edilen mistik geleneğini içerir.

Bu sonuçlara varırken bir zorluğun da farkındayım, şöyle ki, bu tasvir ettiğim durum 20. asır için ispatlanabilir bir gerçek değil. Lâik bir eğitim sistemi içinde 'din' öğreten bir üniversite hocası olarak ben sadece dinî hakikatin keşfedilmesi veya değerlendirilmesiyle değil, aynı zamanda da metinlerin analizi ile de ilgilenmekteyim. Bana öyle geliyor ki, akademik kontekste Allah'ın varlığı ve tabiatı, veya kurtuluşun imkânı hakkında hiç bir şey söyleyemem. Metinler ve tartışmalar hakkında, bunlara şekil veren inanç ve görüşler hakkında en azından biraz bir şey söyleyebilirim. Bu kontekste, dinî tecrübe hakkında akademik analiz alanının içinde, ispatlanabilir şekilde doğru veya yanlış olabilen, veya en azından analiz edilen durum için yeterli olan cevaplar vermeye müsaade eden sorular formüle etmek dahi mümkündür. Bu kontekste, İslam dünyasının her parçası da dahil, dünyanın her tarafından öğrenciler bu akademik analiz tecrübesine katılmaktadır. Yıllardır öğrencilerime bu veya şu kitabı okumayı önerdiğimde, okuması hem benim için hem de onlar için büyük bir zevk olan metinleri hiç zorlanmadan seçebilirim. Bu metinler bütün dünyada Müslüman entelektüel mirasını oluşturan, ve biz Müslüman olmayanlar için de, inancımız olmasa bile, paylaşım zevk alabileceğimiz insanlık mirasının parçalarıdır. Suûdî Arabistan'dan, Malezya'dan veya Afrika'dan, veya açık bir şekilde Şîî geleneğin üstünlüğü olmasına rağmen İran'dan gelen Müslüman öğrenciler Sünnî İslam'ı oluşturan edebî türlerden herhangi bir eseri okumaktan memnun olmaktadır. Fakat, eğer İbn Arabî'den okuma tekli fi yaparsam, kesin olarak biraz direnişle, bunun İslamî geleneğin esası, veya belki de bir parçası olmadığı imasıyla karşılaşırım. Başka ifadeyle, günümüz Müslümanlarının bir kısmında kendi toplumlarının tarihî tecrübesinin ana unsurlarından birini reddetme eğilimi vardır. Bu -ve burada ben akademik elbisemi çıkarıp, özür dileyerek, yargıç elbisemi giymekteyim- genel olarak bana çok sağlıklı bir eğilim olarak görünmüyor. Ben, eğer zengin, kompleks ve çeşitli bir geleneğiniz varsa, 20. asrın ihtiyaçlarının bunun daraltılmasından ziyade, bütün genişliği ile kabul edilmesini gerektirdiğini düşünmeye meyyalim. Günümüz Müslümanlarına gelenekleri geniş, kompleks ve teferruatlı bir miras, çok zengin dinî tatmin tarzları sunmasına rağmen onların bu mirası küçültmek için attıkları her adım kötü bir şey olmalı.

Modern Müslümanların bazısında neden kendi miraslarını küçültmek için bir eğilim var diye sorarsak, bunun nedeninin çok büyük ve önemli bir şahıs olan Muhammed Abduh'a (1849-1905) dayandığını bulacağımızı düşünüyorum. O, İslam'ı ıslah edip onu modern dünyaya uygun hale getirmeye çalıştı, ve bunu yaparken seçtiği metot da dışlama metodu idi. Bu bazı müspet neticeler de doğurdu, fakat onun dışladığı şeylerden biri de mistik geleneğin tamamıydı. O mistik bilginin çoğunun hurafe olduğunu iddia etti, takipçilerini mistikleri dinlememeye ve onlardan kurtulmaya çağırıyordu. 19. Asrın sonunda mistik geleneklerin nasıl olduğu ve nasıl görüldükleri bilindiğinde, Abduh'un ne kastettiği anlaşılabilir, fakat, yine de bu Müslümanların bugün Müslüman olarak kendi yollarını bulmalarında iyi bir hareket noktası değildi. Gerçekte Muhammed Abduh da metin mi toplum mu tartışmasında yeni bir vurgu başlattı. Ben vakiada (Sünnî) İslam'ın topluma daha çok vurgu yapmakla beraber, metin ve toplum epistemolojik özellikleri bir araya getirdiğini söylemeye meyyalim. Muhammed Abduh,

Müslümanların 19. ve 20. asra intibak edebilmek için başlangıca dönmelerinin gerektiğini ima etti. Onun düşüncesine göre, büyük entelektüel geleneğin ürettikleri çok da harika değildi; ona göre, fakih ve kelimcilerin ürettiği şeylerin çoğunun çok az bir değeri vardı, ve bunlar güvenli ve akıllıca dışlanabilirdi. Toplum geriye dönmeli, tekrar baştan Kur'an'la başlamalıydı. Muhammed Abduh için uygun fıkıh kahramanı, hepsinin büyük figürler olmalarına rağmen, Ebû Hanîfe, Mâlik, Şâfi, hatta İbn Hanbel dahi değil, İbn Teymiye idi. Ve onun faydası entelektüel gelenek için kaynak ve uyanış için slogan sunmasıydı; o İslam'da Selefî eğilimin en mükemmel temsilcisiydi.

Şimdi, Muhammed Abduh belki de haklıydı; belki de bu ileriye doğru gerekli bir adımdı, daha iyi ilerlemek için bir geri çekilmeydi. Fakat, genel olarak şunu söylemeye meyyalim; bu intikal döneminde İslam daha küçük bir gelenek olmaya başladı, ve, maalesef, Muhammed Abduh, daha önce sunulan ve hâlâ sadece Sünnî skolastik (yorum) geleneğinin içinde değil, aynı zamanda Sünnî geleneğin kendi arkasından taşıdığı diğer geleneklerin -tecrübenin kıymetli bagajı, kaçınılmaz külfeti- içinde de sunulmaya devam eden anlayıştan daha küçük, sınırlı İslam'ın müsebbibi oldu.

Not:

1. Burada tartışılan fikirlerin bir kısmı benim 'History and Nostalgia: Reflections on John Wansbrough's *The Sectarian Milieu*,' in *Method and Theory in the Study of Religion*, 9 (1997) adlı kitabımın 47-73. sayfalarında daha formel olarak geliştirilmiştir.

“EDEBİ FORMLAR TARİHİ” EKOLÜ. [AHDİCEDİT HERMENÖTİĞİNE GİRİŞ]

Hasan HANEFİ**

Çeviren: Fethi Ahmet POLAT***

I. Giriş

Edebî formlar tarihiyle ilgilenen ekol, bu asrın [geçtiğimiz asır] yirmili yıllarında, on beşinci asırdaki dinî reform süreciyle başlayan Avrupa bilincinin uzun süreli evriminin ardından doğmuştur. Bu ekol, başlangıçta Protestanlığın iman, zaman ve insan varlığıyla ilgili görüşleri içerisinde ortaya çıkmış, ardından hür Protestanlık, özgür teoloji ve diyalektik teolojinin oluşmasına, en nihayet Tübingen Okulu'nun gelişmesine katkıda bulunmuştur. Aynı şekilde on altıncı yüzyıldaki reform çağında olduğu gibi, modern bilim, insanın önceliği ve geleneksel sistemlerin eleştirisi yöntemlerini devralmış, on yedinci asrın iki karakteristiği olan akıl ve analize dayanmıştır. On sekizinci asırda Aydınlanma Felsefesi'ni etkilemiş ve Kutsal Kitap kritiğinin başlaması, Kutsal Kitap'ın eleştiri ve analize açık olması, en nihayet söz konusu eleştirel yaklaşımın bağımsız bir disiplin haline gelmesindeki etkenlerden birisi olmuştur. On dokuzuncu asırda tarihselci okulun katkıları, mukayeseli dinler tarihinin doğuşu ve bu ilmin Hıristiyanlığı, kadim dinler çerçevesine dahil etmesi; Kutsal Kitap ile özellikle Yunanca ve İbranice kadim edebiyat arasındaki benzerliklerle ilgili olarak bu ilmin verilerinden istifade edilmeye başlanmasıyla birlikte, 'kaynakların kritiği'nden 'türlerin kritiği'ne ya da hadis ulemasının ıstılahına göre konuşmak gerekirse 'senet' kritiğinden 'metin' kritiğine doğru bir kayma ile edebî eleştirinin bu yeni okulunun kurucu unsurları da ortaya çıkmış oldu. İşte bu yüzden bu yeni edebî ekol, 'edebiyat tarihi, edebî formlar tarihinden ibarettir' şeklindeki yaygın teoriye uygun olarak edebiyat eleştirilerinden edebî formları ödünç aldı ve kadim edebiyatta edebî 'türler'le ilgili araştırmalardan istifade etti. Hatta edebî eleştiriyi mekân, dil, kavram, ifade ve anlamca sabit olan metin araştırmasını-

* Kahire Amerikan Üniversitesi'nin çıkarmakta olduğu 'Elif' adlı derginin 1982 yılı, 2. sayısında yayımlanan bu makale, Hanefî'nin, Mektebetü'l-Anglû el-Mısıriyye tarafından basılan Dirâsât Felsefiyye adlı kitabının 487-521. sayfaları arasında yer almaktadır.

** Prof.Dr., Kahire Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü emekli öğretim üyesi.

*** Y.Doç.Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ahmetfethi@yahoo.com

dan; tarih içerisinde sürekli aktif olan metin araştırmasına doğru geliştirmeyi ve dönüştürmeyi de -yani edebî formların doğuşu ve gelişimi, lâfızların ve ibarelerin sözlük anlamlarının değişikliğe uğraması- başardı.

İlk zamanlar hikâye ve şiir yaygındı. Daha sonra ilgiler, gerek rivayet şeklinde gerekse sürekli örnek olarak verilen fiilî bir uygulama şeklinde olsun, dinî söylemin formlarından birisi olan rivayetlere yöneldi. Daha sonra dikkatler rivayetlerden, folklor edebiyatında olduğu gibi, mesellere yöneldi. Buradan da bir edebî form olan tarih yazımına kaydı ki bu Yunan ve İbranî edebiyatına ve Hıristiyanların, tarihi bir eylem ve bir temsile dönüştürmesine benzemektedir. Nitekim edebî bir form olarak, son derece sembolik olan "görü" [Alman idealizminde 'anlık görü'. Mütercim.] ortaya çıktı. En sonunda okul, Alman idealizmi ile bilinci, âlemin mihranı ve kâinatın merkezi kabul eden düşünce içerisinde gelişti. Bultman, Yeni Kantçılarından Dibelius'la birlikte okulun liderlerinden birisi ve Kantçı kategorileri dinamik ve bilinçsel temeller üzerinde araştırma işini üstlenen Marburg Okulu'nun da kurucusu olmuştur. Bu okul aynı zamanda, 'Öncelikle bilinçte var olmayan bir şeyin olguda gerçekleşmesi mümkün değildir. Bilinç, toplum için hayatî bir konuma sahip olduğundan kolektiftir. Bilinç özneler arasındaki ilişkileri deşifre eder. Bilince çeşitli sâikler yol gösterir. Görüntüleri vardır ve olguyla ilişki içindedirler. Tarihin içerisinde mevcudiyetini sürdürür ve kendisini dillerden herhangi birisi ile ifade eder.' şeklindeki belirli bir felsefî tutuma dayanmaktadır. Zaten bu görüşleri sebebiyle okul, Fenomenoloji'yi etkileyen düşünce akımlarından birisi olmuştur.²

II. "EDEBÎ FORMLAR ELEŞTİRİSİ" NİN DOĞUŞU

İsa'nın hayatı hakkındaki çok sayıda rivayet, bir çok eleştirmenin dikkatini çekmiş ve söz konusu eleştirmenler, bu rivayetlerin benzerlikleriyle farklılıklarını uzlaştırmaya çalışmışlardır. Bunu ilk defa "Diatesseron" yani "Rubai" adlı eseriyle ikinci asırda yaşayan Tatian; ardından altıncı asırda A. Osiander gerçekleştirmişti. Çalışmalar bugüne kadar sürmüş ve neticede bir çok sonuç elde edilmiştir. Bunlardan ilki de Matta, Markos ve Luka'nın aralarında bulunduğu ilk dört İncil'deki benzerliklerin, farklılıklardan çok daha fazla olduğudur. Bu yüzden bağımsız bir rivayet olan dördüncü İncil'e – bu Yuhanna İncili'dir ve ilk üç İncil ile aralarındaki farklılıklar benzerliklerden çok daha fazladır- kıyasla bu üçüne "Sinoptik/benzer İnciller" adı verilmiştir. Sonraları, on dokuzuncu asırdan çok önce, sinoptik İnciller arasındaki farklılıklar ve benzerliklerin sebebi bulmaya yönelik bir özene şahit oluyoruz. İnciller arasındaki edebî bağa ilişkin düşünceler serdeden ilk kişi Augustin'dir. Augustin bunları birbirinin ardınca, kronolojik olarak (Matta, Markos, Luka, Yuhanna) tefsir etmiş ve daha sonra gelenlerin bir öncekinden haberdar olduğunu ifade etmişti. Buna göre Matta en eski İncil, Markos ise onun özeti mahiyetindeydi ve sonraki iki İncil bunlara dayanmaktaydı. On dokuzuncu asırda her ne kadar teoriye muhalif başka görüşler mevcut olsa da, Augustin'in nazariyesi resmî görüşü ifade etmekteydi. Hatta "İsa'nın hayatı"nda Strauss da bu teoriyi benimsemişti.

¹ [Bkz. Bedia Akarsu, Felsefe Terimleri Sözlüğü, İnkılap, 7. baskı, İstanbul 1998, s. 88.]

² V.A. Deardslee, Literary criticism of the New Testament, Fortress Press, Philadelphia 1970; N. Habel, Literary criticism of the Old Testament, Fortress Press, Philadelphia 1971; Martin Dibelius, From tradition to Gospel, (Formgeschichte des Evangeliums, 1919); Scribner and Sons, New York 1934.

Daha sonra on dokuzuncu asırda, eleştirmenler yeni bir teori öne sürdüler. Buna göre en eski İncil Markos idi ve Matta ve Luka İncilleri ondan haberdardı. Bu durum aralarındaki benzerliği de açıklamaktaydı. Bunun da ardından Markos'ta olmayıp da Matta ve Luka'da zikredilen rivayetleri açıklamak için bu ikisinin, "membra" ya da "kaynak" anlamındaki Almanca "Quelle" kelimesinin kısaltılmışı olan **Q** ile remzedilen diğer bir meçhul kaynaktan da istifade ettiği öne sürüldü. Bundan sonra iki kaynak teorisi, eleştirel araştırmalarda egemen olmaya başladı. Ancak hem Markos hem de **Q** ile açıklanması mümkün olmayan rivayetler için B.P.H. Streeter, dört kaynağın var olduğunu öne sürdü: Markos, **Q**, **L** (Luka metni)*, **M** (Matta metni). Bu varsayımlar, hepsi de yazılı bir kaynak etrafında dönüp dolaşan altı, on ve on iki kaynağa kadar çıkartılmıştır.

Daha sonra Wellhausen gibi eleştirmenler, Markos'un kendisinin de en eski rivayet olamayacağını, yazılı kaynakların, aslında belirli bir sayı vermenin mümkün olmadığı bağımsız bir çok küçük fragmanlar bütününden ibaret olduğunu düşünmeye başladılar. Bu fragmanlar, akidevî amaçlar doğrultusunda, ilk Hıristiyan toplumunun ihtiyaçlarını karşılamak için bir araya getirilmişti. Werde bunları "Mesihî sırlar" olarak adlandırmış, A. Schweitzer de bu öneriyi desteklemişti. İsa bu sırrı bilerek gizlemiş, aşamalı bir şekilde açıklamıştı. Talebeleri de ancak ortaya çıktıktan sonra bu sırrı öğrenebilmişlerdi. Bu defa da ilk fragmanların kaynağının ne olduğu sorusu akla gelmektedir. Weiss bunların, Paulus'un hatıraları olduğunu ileri sürer. Tabii otomatik olarak bu basit varsayım, çok daha geniş ve kapsamlı bir nazariye olan sözlü kaynak teorisini gündeme getirecektir. Çünkü söz konusu bağımsız fragmanların da ardında, daha önce Krumacher, Geisler ve Schleiermacher'in de dikkat çektiği tedvin dönemi öncesine ait bir sözlü kültür vardı.

Bu tartışmaların yapıldığı dönemde H. Gunkel ortaya çıkarak sözlü kaynak teorisini formüle etmiş ve söz konusu bağımsız fragmanların izini bulmak, bunların doğuşunu ve gelişimini açıklayabilmek, o dönemin halk kültürü ile mukayesesini yapmak ve tarihsel konularına onları yerleştirebilmek amacıyla bu teorisini "Tekvin kitabı" üzerinde uygulamıştı. İlk beş kitap, ilkinin [Tevrat] Musa'ya, ikincisinin [İncil] İsa'ya nispeti açısından bakıldığında İncillere benzerlik arz eder. Bununla birlikte eleştirel araştırmalar, söz konusu kitapların bugünkü haline ancak çok uzun bir süreç içerisinde kavuştuğunu ve kayıp bir çok belgeye uygun olarak biçimlendirildiğini vurgular. On dokuzuncu asır sona ermeden önce araştırmacılar, her ne kadar haklarında ilk beş kitapta herhangi bir rivayet bulunmasa da, söz konusu belgelerin izini bulmaya ve onlar hakkında bilgi sahibi olmaya başlamış, yazılı metinlerin arkasındakilere ulaşma yollarını aramışlardı. İşte bunların başında Gunkel gelir. O, işe önce metin kritiği ve bu kritiğin sonuçlarını kabul etmekle başladı. Buna göre Tekvin kitabı (ve diğer kitaplar), M.Ö. 9. asırdan **J** (Jahvist), M.Ö. 8. asrın yarısından **E** (Elohist) ve M.Ö. 500-444 yılları arasındaki **P** (Priestly writer: Din adamı olan bir yazıcı) kaynaklarından doğmuş, tüm bu kaynaklar sonraki dönem yazıcılarından birisi tarafından toplanarak bugünkü mevcut Tevrat meydana getirilmişti. Aynı şekilde Yahuda Krallığı'nın sonlarında (M.Ö. 587) **E+J** kaynakları bir araya getirilmiş daha sonra Ezra [Üzeyir] döneminde (M.Ö.444) buna **P** ilâve edilmişti. Bunlardan da önce evvela sözlü olarak aktarılan, daha sonra

* [Her ne kadar Hanefî bu kısaltmayı yukarıdaki gibi açıklasa da, kanaatimizce bu, Logia'nın ilk harfi olmalıdır. Mütercim. Bkz. Ömer Faruk Harman, "İncil", DİA, c.XXII/273.]

kendine özgü yapılar ve tarzlarda toplanmış olan yazılı rivayetler vardı. Bu rivayetler bağımsız üniteler halinde sözlü olarak nakledilmekteydi ve yazıya geçirilmeleri daha sonraki bir dönemde gerçekleşmişti. Bu şifahî kaynaklar Benî İsrail'in uzun tarihi boyunca evrimini tamamlamıştı. Bir kısmı komşu bölgelerde doğup gelişmiş ve ona göre şekillenmiş, bir kısmı ise kuşaktan kuşağa değişime uğramıştı. Ortamın, düşüncelerin, etik anlayışların ve âdetlerin değişmesine paralel olarak halk bilincindeki efsanevî hikâyelerin de aynı kalması düşünülemezdi. Gunkel bu hikâyeleri, amaçlarına uygun olarak tasnif etmişti. Örneğin özel tarihsel şartları yansıtan tarihsel amaç bunlardan birisiydi. Ancak bu rivayetlerin çoğu zaman hedefi, râvîlerin istediklerini açıklamaktı. Gunkel dörtlü bir tasnife ulaşmıştı: Kabile ilişkilerini açıklayan etnik hikâyeler, cinslerin, dağların, nehirler ve şehirlerin anlamlarının kaynaklarını açıklayan dilsel hikâyeler, Sebt günü ve sünnet olma gibi dinî ritleri açıklayan seremonik hikâyeler ve dördüncü olarak mekânın doğuşunu izah eden jeolojik hikâyeler. Gunkel, özellikle bu hikâyelerin tarihsel kaynakları, edebî ve akidevî üslûpları ve misak, va'd, tedvinde kâhinin rolü gibi metnin kurucu unsurlarını tanımaya imkân verecek kaidelerle ilgili olarak aynı zamanda komşu halkların benzer metinleriyle karşılaştırma da yapmıştı. Ardından Gunkel'in bu sonuçları Tevrat'tan İncil'e kaydı. Yirminci asrın başlarında sinoptik İnciller üzerindeki araştırmalarda şu neticelere ulaşılmıştı: İki kaynak teorisinin Matta ve Luka'nın aslı olması, ilk kilisenin teolojik ilkelerinin, bunların oluşmasında etkilerinin olduğunu itiraf ve Markos'un, aslı tedvinden önceki sözlü geleneğe dayanan bağımsız parçalarından oluşmuş sonraki dönem metinlerini içermiş olmasıydı. Metin kritiği işte bu noktaya gelip çatmıştı.³

Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra bir tek eğilimi ifade eden ve yeni bir ekolün doğuşunu müjdeleyen çeşitli araştırmalar ortaya çıkmıştı. Bunların başında şu beş kitap geliyordu.

1. Martin Dibelius, İncillerin Edebî Formları Tarihi, [Die Formgeschichte des Evangeliums], Tübingen 1919.

2. Karl Ludwig Schmidt, İsa'nın Öyküsü, [Der Rahmen der Geschichte Jesu], Berlin 1919.

3. Rudolf Bultmann, Sinoptik İnciller Tarihi, [Die Geschichte der Synoptischen Tradition], Göttingen 1921.

4. Martin Albertz, Sinoptik İnciller Çekişmesine Dair Konuşmalar, [Die synoptischen Streitgespräche], Berlin 1921.

5. Georg Bertram, İsa'nın Çilesi ve Hristiyanlığın Tarihi, [Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult], Göttingen 1922.⁴

Schmidt metin kritiğinin en önemli neticelerini, bu arada iki kaynak teorisini kabul etmişti ancak Markos İncili'nin, nakil yoluyla aktarılan ve aralarında bir tür ilişki bulunan bir çok kısa parçadan oluştuğunu da ilâve etmişti. Bu parçalar, İsa'nın hayatı ve ilk tebliğ yıllarına dair bazı tarihsel ve mekânsal bilgiler sunmaktaydı. Markos bun-

³ Diatesseron yani Rubai, Titanus'un M. S. II. asırda dört İncil'den derlediği bir İncil'dir. Kitabı Süryanice'den Arapça'ya, on birinci asırda yaşayan Ebu'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib çevirmiştir. Hasan Hanefi'nin tercümesi ile Neşru'l-Maârif el-Mesîhiyye cemiyeti tarafından Bulak (Mısır), Kudüs ve Lszeng'de neşredilmiştir. Bkz. "Terbiyetü'l-Cinsi'l-Beşerî", Dâru's-Sekâfeti'l-Cedîde, Kahire 1977, s. 21-56.

⁴ [Kitapların orijinal isimleri tarafımızdan ilâve edilmiştir. Ancak Türkçeleri Hanefi'nin Arapça ifadeleri göz önüne alınarak karşılanmıştır. Mütercim.]

ların, sadece bağlamını ve formel yapısını biçimlendirmişti. Bu bağlam, kilisenin yaşantısını, düşüncelerini, oluşturuçularını ve ilk Hıristiyan toplumun ihtiyaçlarını gün yüzüne sermektedir. Bu çok sayıdaki parça, sözlü gelenek aracılığıyla sonraki döneme intikal etmiş ve bir ibadet topluluğu olması itibarıyla kilisenin ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde yazılı metinlere dönüşmüştü.

Aslında "*edebî formlar eleştirisi*"ni ilk defa uygulayan ve bu ıstılahın da babası olan ilk araştırmacı Dibelius'tur. (1883-1947). O, derleme yoluyla İsa geleneğini açıklamaya ve bu geleneği, İncillerin tedvininden önceki şifahî döneme bağlamaya çalışmıştı. Bunu yaparken geleneğin amacını, ilk cemaatin hassasiyetlerini, görevlerini ve İncil yazıcılarını da gün yüzüne çıkarmaya gayret etmişti. O, İncil tebliğcilerini; vaazlarında bazı dramatik tavırlar takınan geçici ve yerleşik vaizler, cemaat hakkındaki detaylı rivayetlerin kaynağı olan râvîler, söz konusu rivayetleri ahlâk ve dinî terbiye alanında kullanan ilâhiciler ve efsaneler ya da teolojik rivayet yazarları şeklinde tasnif etmişti.

Ancak ekölün adı, Dibelius'tan iki yıl sonra İncillerden, hatta sözler ve rivayetlerden de önceki dönemin ilk ünitelerini ortaya çıkarmaya ve ister ilk, ister ikincil, isterse tedvin dönemine ait olsun, bu üniteleri tarihsel bağamlarına yerleştirmeye çalışan Bultmann'la (1884-1976) birlikte anılmaktadır. Bultmann, Dibelius'un formel yapısını kabul etmez. Bunun yerine metinleri, temel/asıl parçalara bölmeyi, komşu kültürlerdeki yakın ünitelerle bunların benzerliklerinin hangi boyutlarda olduğu ve her parçayla bu parçaları doğuran ve yönlendiren şartları tanıma doğrultusunda çalışmayı tercih etmekteydi. Her ne kadar Dibelius'un yöntemi *dedüktif* ve *yapısal* bir karakterde ise de, betimlemelerinde "*bireyleşme [individuation]* ve *tutku [passion]*" gibi bazı genel felsefî ilkelere dayanan Bultmann'ın yöntemi, bu ilkelere rağmen, *endüktif* ve *analitik* idi.

Albertz ilk topluluğa yani İncillerin içinde doğduğu ortama yönelmiş ve İncillerdeki farklılıkları, İsa'nın yazıcılar ve Ferisilerle yaptığı münakaşalarla ilişkilendirmişken Bertram, İncillerin içinde doğduğu ve büyüdüğü biricik ortamın ritüeller olduğunu düşünmekteydi ve Bultmann'ın yaptığı gibi çok da fazla mukayeseli dinler tarihine dayanmamaktaydı. Daha sonraları okul içerisinde "*metin kritiği*" ile ortama gitme ve "*formlar eleştirisi*" ile edebî formlara dayanma arasında bir tercihte bulunma durumu sürekli var olacaktır.⁵

Formgeschichte terimini tercüme etmek gerçekten çok güçtür. Bu kelime aynı anda üç anlama birden gelmektedir:

1. "Edebî formlar tarihi". Yani sözün edebî formlarını doğuş, oluşum ve gelişim açısından incelemek. Eleştirel bilimler içerisinde bu ilim dalı "*edebî formlar*" adıyla bilinir ve kadim edebiyattaki benzerleri ile mukayese edilir.

2. "İncil'in oluşum tarihi". Burada anlam, "*oluşum*" ya da "*teşekkül*" olarak öne çıkar ve önemli olan, oluşum ameliyesinin dışsal görünümü olan nihaî İncil formları değil; sözlü, yazılı ya da tarihsel olsun, dağınık ve müstakil durumdaki ünitelerden

⁵ Dibelius, *Age*, s. 4-5; E. V. McKnight, *What is form criticism*, Fortress press, Philadelphia 1967, s. 1-16; R. Bultmann, *Form criticism*, Harper, New York 1962, s. 11-24; N. Perrin, *What is redaction criticism*, Fortress press, Philadelphia 1971, s. 13-21; R.A. Fuller, *A critical introduction to the New Testament*, G. Duckworth, Londra 1966, s. 81-83; G. M. Tucker, *Form criticism of the Old Testament*, Fortress press, Philadelphia 1971; H. Gunkel, *The legends of genesis*, Schocken, New York 1966; W. E. W. Rust, *Tradition history and the Old Testament*, Fortress press, Philadelphia 1972; J. G. H. Hoffman, *Les vies de Jesus et le Jesus de l'histoire*, Upsala 1947, s. 166-168; E. V. McKnight, *Age*, s. 13-16; R. Bultmann, *Age*, s. 166-168.

başlamak suretiyle İncil'in oluşması ameliyesidir. Bu anlam birinci gruptaki anlamdan daha geniştir ve dil bilim ve antropoloji terimleriyle söylemek gerekirse ikinci anlam *diyakronik* bir analizi dile getirirken ilki *senkronik* bir analizi ifade etmektedir.

3. "Tarihsel bilinç kategorileri". Edebî formlar, ilk topluluğun bilincinde yaratılmışlardı ve gerçekte bu formlar ilk topluluğun tarihsel bilincinin kategorilerinden ibaretti. Metin, bilincin bir ürünüydü ve bilinç kategorileri, metnin var olmasından önce de vardı. Âlemi algılayan, tasavvur eden ve ardından bunları bir mesel, kıssa, efsane ya da mitoloji biçiminde ifade eden ve onları çeşitli sâikler, belirli hedefler olarak yönlendiren şeydir bilinç. Bu üçüncü şık en derin anlamdır ve konuşulmakta olan lâfzın üç anlamına; lâfız, anlam-şey ya da form, içerik-nesne anlamlarına uygun olarak asıl kurucusuyla birlikte okulu, görüngübilim ya da "*fenomenoloji*"ye bağlar. Okulun üç çalışma sahası bulunmaktadır ki biz bunlardan sadece birincisine, kısaca değineceğiz:

A. Sözlü gelenekten başlayarak tedvin dönemine kadar İsa'nın sözleri ve fiillerinin yazıya geçirildiği farklı edebî formların incelenmesi; kadim Yunan, İbrani ve Doğu edebiyatındaki benzer formlarından başlayarak formüle edilmiş yolları ve küçük parçaların oluşumu ile İncil haline geldikleri döneme kadarki ilişki biçimleri. Bu sahanın vazifesi, henüz anlama, tefsir/açıklama ya da tevil/yorumlama ameliyesine tâbi tutulmadan önce söz konusu edebî formları açığa çıkartıp tasnif etmek ve doğuşuyla gelişimi hakkında izahlar getirmektir. Bu, metnin sihatini tespit etmek için yapılan kadim tarihsel eleştirinin alternatifidir. Şu farkla ki bu saha, senetle değil metinle ilgilenir.

B. Mitolojilerin oluşumuna dair araştırmalar. (Demythologisation). Örneğin doğum, ölüm ve yeniden dirilme mitleri gibi. Bu mitler, İsa'nın sözleri ve fiillerine; onun şahsını mutlaklaştıracak kadar büyük bir hayranlığın başlamasıyla birlikte ilk Hıristiyan cemaatin bilincinde ortaya çıkan ilâhlaştırma ameliyesinin ardından doğmuş, daha sonra bu mitler Fars diyarında Mitra, Yunan ve Roma tanrıları ya da Benî İsrail'in bazı büyük peygamberleriyle ilgili örneklerde olduğu gibi komşu halklardaki benzerlerine uygun tarzlarda formüle edilmişlerdi.

C. Mitolojilerin yorumu. (Demythisation). Demitolojizasyon ilk Hıristiyan topluluğunun bilincindeki mitolojileri açığa çıkarmak anlamındayken demitizasyon, bunları yalnızca ilk cemaatteki kaynağıyla değil, aynı zamanda genel beşerî varlıktaki kaynağıyla da ilişkilendirir. Tevazu, kurban ve ihlâs her insan tarafından algılanır. Yaşam, ölüm ve acı insan varlığının temel unsurlarıdır. Günah, bağışlama, mükâfat ve ceza insanî eylemlerle ilgilidir. Bu noktada varlık felsefelerinin (ontoloji) -özellikle Heidegger'de- kıymeti ve demitizasyonun esas ve kaynağı olan insan varlığının boyutlarını analiz etmedeki önemi ortaya çıkar. Yine burada hermenötüğün de ne kadar önemli olduğu anlaşılır.⁶

⁶ Bultmann özellikle bu üç alandan birincisi ve ikincisi üzerinde çalışmıştır. Bkz. R. Bultmann, *Glauben und verstehen*, I, II, III, Tübingen 1961; *L'interprétation du Nouveau Testament*, Aubier, Paris 1955; *Kerygma und mythos*, I, II, III, IV, V, Hamburg 1952-1960; *Kerygma and myth*, Harper, New York 1961; *Jesus Christ and mythology*, Scribner and sons, New York 1958; *Myth and christianity: An inquiry into the possibility of religion without myth*, Noonday Press, New York 1971; *History and eschatology: The presence of eternity*, Harper, New York 1975; J. Huby, *L'évangile et les évangiles*, Beauchesne, Paris 1954, s. 89; H. Hanefi, *Les méthodes de l'exégèse*, Kahire 1965; *L'exégèse de la phéénoménologie*, Kahire 1979; *La phéénoménologie de l'exégèse, essai d'une herméneutique existentielle à partir du Nouveau Testament*, Kahire 1989.

III. A PRIORİ İLKELER YA DA UMUMİ ÖN KABULLER

Okul, liderlerinin bireysel yetenekleri ve sayıları ya da sağlam bir yöntemin adımlarını oluşturma boyutları arasındaki farklar bir yana bırakılırsa, bir çok a-priorik ilkeye ya da genel ön kabullere dayanmaktadır ki en önemlileri şunlardır:

A. Kaynak kritiği: Okulun ilk dönem liderleri, kaynak kritiğinin ulaşılmış olduğu sonuçları muteber görmekteydiler. Çünkü İnciller arasındaki farklı edebî üslûplar bu okulu, İnciller üzerinde çalışmayı kolaylaştıracak ve Matta, Luka ve Markos'un **Q** kaynağından; Markos ve **Q** kaynağının ilk kaynaklardan nasıl istifade ettiklerini gösterecek bir araştırma konusu üzerinde çalışmaya sevk etmişti. Gerçek şu ki kaynak kritiği yalnızca, Anglo-Sakson eleştirmenlerce daha çok kullanılan, *formlar eleştirisi*ne bir giriş mahiyetindeydi. Çünkü bundan sonra edebî formlar eleştirisiyle ilk üniteler hakkında malûmat elde edilip bunların tarihleri belirlendiğinde, yazılı rivayetler hakkında bilgi sahibi olmak çok daha kolay olacaktı.⁷

B. Bağımsız üniteler: Markos ve **Q** kaynakları tedvin dönemi öncesinde şifahi olarak kullanılan küçük, bağımsız ünitelerden oluşmuştur. Psikoloji, sosyoloji ve antropolojiden istifade etmek suretiyle şifahi dönemin bu ürünleri hakkında bilgi sahibi olunabilir. Bu üniteleri orijinal olmayan çerçeveler içerisinde derleyen, bunların parçalarını daha büyük bir mecmuada toplayanlar, İncil yazıcılarıydı. İşte araştırmacının görevi, İncilleri oluşturan bu küçük parçaları keşfetmesinin ardından, sonraki dönemin derleme çalışmalarını tanımak olmalıdır. Schmidt, bu mecmuaların varlığını ispat etmiş, Dibelius ise *Yair kıssası*, *şifa bulan kadın* gibi, bazıları İncil yazıcılarının derlemesinden de önceye giden şifahi döneme ait bulgular saptamıştı. Bultmann, şifahi döneme ait bu mecmuaların, tam olarak belirlenemese de, tabii bir sınırı bulunduğunu vurgulamaktadır. Bunlar, daha sonra tedvin döneminde aşılıp olan sınırlardır. Bu kaidenin tek istisnası vardır o da "*çarmıh rivayeti*"dir. Bu rivayet, ilk dönemde, İsa'nın hayatı hakkında derlenme yoluyla gelmeyen tek bir ünite halindeki yegâne parça olup dört İncil'de de benzerlik gösterir. Bu rivayette olay, diyalog ya da çok fazla söz yoktur. Yalnızca bir görgü şahitliği bulunur. Öte yandan Markos'un İncil rivayeti, en eski rivayet de değildir. Bultman ve Dibelius'a göre o, erken bir dönemde gerçekleştirilen gelenek naklinin bir ürünüdür. İlk çekirdekleri -eğer elde edilebilirse görülecektir ki- salt bir tarih değildir. Çünkü eldeki İncil rivayetleri, olayları çok daha geniş bir bağlamda aktarmaktadır. O halde Markos İncili'nin rivayetleri -eğer var ise- küçük fragmanlar içerisindeki en eski aktarım olup ancak kendi bağlamı, tarihi ve mekânı çerçevesinde bir anlam kazanabilir. Burada ilk kilisenin şu sualine de cevap verilmiş olur: Nasıl olup da İsa, kutsadığı, mucizelerini ve ayetlerini gösterdiği bir toplumdan çekilip alınarak çarmıha gerilebilmiştir?

C. İncillerin oluşumu: İlk topluluğun bilincinde var olmaya başladığı andan, önce sözlü, ardından yazılı olarak nakledildiği, en nihayet İncil yazıcılarının belirli amaçlara hizmet eden bir anlayış doğrultusunda parçalarını daha büyük bir mecmua-

⁷ Taylor, Easton, Grant ve Lightfort gibi Anglo-Sakson eleştirmenler "form eleştirisi" kavramını tercih etmektedirler. Hoffman, Age, s. 167; E. V. McKnight, Age, s. 17-20; R. Bultmann, Form criticism, s. 25-31; Hoffman, Age, s. 168-175; Dibelius, From tradition, s. 9-36, 178-217, 218-232; R. H. Fuller, Age, s. 83-84; N. Perrin, Age, s. 15-16; S. Kistmaker, The Gospels in current study, Baker house, Michigan 1972, s. 38-50; R. H. Fuller, The New Testaments in current study, Scribner and sons, New York 1962, s. 70-85; A. Robert-A. Feuillet, Introduction à la Bible I. Ancient Testament, Desclée, Belçika 1957, s. 324-330.

da topladıkları cem' dönemine kadar söz konusu küçük müstakil üniteler mevcuttu. O halde araştırmacının vazifesi, her bir geleneğin ilk formuna ulaşmak, geçirmiş oldukları değişikliklerin izini sürmek ve İncil metinleriyle bunları çevreleyen kadim halklar edebiyatı ve Yahudi din adamları edebiyatı metinleri arasında mukayeseler yapmak olmaydı. Dolayısıyla İncil yazıcıları, müellifler konumunda değil yalnızca önceden var olan üniteleri bir düzen içerisinde toplayanlar ve derleyenler konumundaydılar. Her bir metnin, ilk cemaatin amaçları doğrultusunda kullandığı bir tarihi, bir kalbi, bir nüvesi ya da bir kriteri vardı ve tüm bunlara daha sonraları edebî çalışmaların gelişim seyri ve sözlü rivayetler nakli kurallarına uygun olarak -ki bunların en önemlileri *îcâz* ve *itnâb* idi- ilâvelerde bulunulmuştu.

Asıl olan *îcâz*di, daha sonra, İsa'yı arayan zengin kıssasında olduğu gibi (*Markos* 10:17-22), isimler ve detaylar eklenmişti. Luka'da bu kişi bir reis (*Luka* 17:18-30), Matta'da bir genç (*Matta* 19:16-30) idi. Nâsırîlerin İncili'nde bunlardan birisi İsa'nın isteklerini duyduktan sonra başını sallamıştı. İbrânîlerin İncili, bu adamın eli sakat bir bina ustası olduğunu, elinin emeğiyle rızkını kazandığını ve ibadet ederken duruma göre bazen kekeleyerek konuştuğunu açıklar.

İkinci olarak eleştiri ameliyesi, ilk öze ulaşmak için rivayetleri bu tür fazlalıklardan kurtarmak şeklinde olmalıdır. Örneğin Beytanya'nın yağlanması (*Markos* 14:3-9) gibi her bölümün merkezî bir noktası vardı. Aynı şekilde (*Markos* 1:16-20) numarada yer alan, İsa'nın talebelerinin çağrısı, (*Luka* 5:1-11)'de İsa'nın; "*Bundan sonra balık yerine insan avlayacaksınız!*" sözünden itibaren hayâfî bir hikâyeye dönüşür. Hem Dibelius hem de Bultmann, İncil metinlerinin aslı hallerini muhafaza edemediklerini, tam tersine sonraki döneme ait bir takım tarihsel ve mekânsal unsurlarla zenginleştirildiklerini itiraf ederler. Gunkel de bu kanaattedir ve bunu Tevrat'a uygulamıştır. Bazı kısımların bu kurala uymaması doğaldır. Çünkü bu bölümlerden bir kısmı için *itnâb* kuralı geçerli iken diğer bir kısmı için *îcâz* kuralı geçerli olabilmektedir.

D. Yaşamsal konum: Bu küçük parçalar, başlangıçta ilk topluluğun inancına hizmet etmek ve akidesini yaymak amacıyla *müjde vaazları* olarak doğmuştu. Gerçekte bunlar bir tarih değil, amacı müjde olan vaazlardı ve cemaati harekete geçiren sâikler, vazifeleri, hedefleri ve çıkarları çerçevesinde hayatın içindeki yerine konulmadıkları zaman, anlaşılabilirliği de mümkün değildi. Cemaati duygular ve coşkular yönlendirir, onun kâinat hakkında bir tasavvuru, inançları ve birbiriyle çatışan çıkarları vardır ki İncillerin oluşumu, küçük parçaların birbirleriyle ilişkisinin kurulması ve rivayetlerin üretilmesi, cemaatin çıkarları ya da anlaşmazlıklarının açıklanması ancak bu sayede mümkün olabilir. Matta'nın gayesi, İsa'nın bir kurtarıcı (Mesih) olduğunu, kilisenin de meşruiyetini ispatlamaktır. Markos'un hedefi de Yahudi imanından pay alsın diye İsa'yı bir Ebionit olarak göstermekti. Bu etkenler, İncillerin biçimlenmesi ve küçük parçaların daha büyük bir mecmuada toplanması işlemlerinde de rol oynamıştı. Hatta bu konu, İncillerin yazım keyfiyeti, yazıcının şartları ve cemaatin hedeflerini inceleyen "*Redaksiyon kritiği*" adıyla bağımsız bir ilim dalı haline de gelmişti. İnciller İsa'nın hayatını anlatan tarih kitapları değildir, aksine sonraki Hıristiyan cemaat içerisinde tezahür eden akide ve görüşleri ihtiva ederler. Bergson'un dediği gibi İnciller, bugünü geçmişte okumaya ve görmeye dayalı olarak geriye doğru giden bir seyir içerisinde derlenmişlerdir. Gelenek, kilisenin ihtiyaçlarını karşılamış, amaçlarını gerçekleştirmişti. Bu, Dibelius'un da ön kabullerinden biridir ve İncillerin ilk cemaatin ihtiyaçlarına uygun olarak yapılandırıldığı iddiasını o da bu temele dayandırır. Önce metin analizi yapan ve daha sonra kiliseye el atan Bultmann'a karşılık Dibelius, ilk Hıristiyan cemaati ile

bu cemaatin tarihine ait formlardan müstağni kalınamayacağını vurgular. Öyle ki bu formlar, ancak bu sayede, nihaî metnin analizinden sonra bir kenara ayrılabilir. İşte bu noktada mukayeseli dinler tarihiyle "edebî formlar tarihi"nin, dinler arası karşılaştırmalarda bu ilmin verilerine dayanmış olmasının önemi ortaya çıkar. Dibelius, Hıristiyan hareketinin, Filistin'de İsa'nın etrafındaki Aramî bir çevre içinde doğduğu görüşündedir. Daha sonra Paulus öncesinde, Yahudiliğe yakın olan Helenistik Hıristiyanlık ortaya çıkmıştı. Çünkü Paulus öncesi Hıristiyan kiliseler, Yahudilerle ilişkisini koparmamış olan Yunan dilli bölgelerde yerleşmişti. Ardından, Yahudilikle çok az ilişkisi olan Paulus kilisesi kurulmuştu. Dibelius'a göre sinoptik İnciller mevcut şeklini, Aramîce konuşan Filistin kiliseleri ya da Paulus'un sonraki dönem kilisesinden değil, aksine Paulus'tan önce gelen ve Yahudilikle çok sıkı ilişkileri olan Helenistik kiliselerden almıştır. Bu kiliseler, Yahudi inancı ve beklentilerinin, Mesih'in yani İsa Mesih'in gelişiyile tamamlandığını vurgulamışlardı. Bu Hıristiyanlık, uzun süredir beklenmekte olan kurtuluşun artık gelmiş olduğunu düşündüğü için İsa geleneğine ilgi duymuştu. Dolayısıyla bunların tarihsel değil, Mesihî bir hedefi vardı. Müjdeciler, vaizler ve muallimler, bu geleneği taşıma görevi üstlenmişlerdi. Müjde, geleneğin temeli, tarihin kaynağıydı. Bu temel üzerinde İncil bölümleriyle bu bölümlerin, Müjde ve vaaza hizmet etmek gayesiyle gerçekleştirmeye yöneldiği amaçlara ve kilisenin ihtiyaçlarına uygun olarak yönlendirilmesi gerçekleştirilmişti. Bu sebeple Dibelius "Botschaft und geschichte: Mesaj ve Tarih" adlı kitabı kaleme almıştı. Bultmann, sinoptik İncillerdeki mezkûr küçük parçaları analiz etmeden önce ilk Hıristiyan cemaatinin yaşamıyla ilgili geçici formları göz ardı etmiş değildi. Ancak ilk Hıristiyanlığı iki ana gruba ayırmıştı: Filistin Hıristiyanlığı, Helenistik Hıristiyanlık. Bundan dolayı Bultmann, "Kadim dinler çerçevesinde ilk Hıristiyanlık" kitabını yazmıştı.

E. Formların tasnifi: İnciller üzerinde gerçekleştirilecek herhangi bir gözlemci okuma, bölümler içerisinde İncil yazarlarının, teşekkül aşamasından önceye ait kendi özel edebî biçimleri olan çeşitli üniteleri kullandıklarını ortaya koyacaktır. Dibelius bununla, bir dehanın biçimlendirdiği öyküsel bir sanatın estetik düzeyini kastetmiyordu. Aksine, ilk Hıristiyan cemaatin kendi bilincinde, önceki dinlerine ya da geleneksel halk edebiyatına ait kültürlerden kalma formlarla aynı tarzda ürettiği form olan edebî üslûbu kastetmekteydi. Toplama ameliyesi geçmişe bir eleştiri getirmiyor, yalnızca bu ünitelerin formunu belirliyordu. Bizzat edebî formların kendisi de, İsa'nın ilk döneminden itibaren gelişmeye başlamış ve kilisenin ona bakışı çerçevesinde bugünlere gelmişti. Bu formlar ilk zamanlar tam olarak gelişmiş değillerdi. Sadece tövbe, dini tebliğ ve inananların sayısını çoğaltma arzularıyla dolu hatıralardan ibaretteler. Daha sonra bunlar, daha çok tövbe, daha çok tebliğ ve daha çok mümin kazanmaya imkân veren formlar haline dönüşmüştü. İşte tüm bu ön kabullere bağlı olarak edebî formlar tarihinin temel hedefi, bu formların tarihinin incelenmesi ve edebî eleştirinin prensiplerine dayanmak suretiyle folklorik çevre ve kadim edebiyat analizi doğrultusunda bunların tasnif edilmesi olmuştur. Ancak, içeriklerini göz önüne almaksızın edebî formların tanımlanması, esas hedef olma hüviyetini devam ettirmiştir.⁸

Edebî formlar tarihi okulunun önderleri, formlar ve bu formların isimleri hakkında farklı düşüncelere sahiptiler. Ancak en meşhur tasnif, okulun iki önderi Dibelius

⁸ Dibelius, From tradition, s. 37-69; E. V. McKnight, Age, s. 21-22.

ve Bultmann tarafından yapılan bu tasniftir. Aynı şekilde tasnif kriterleri ile -İncil metinlerini (biçim ve içerik açısından) serimlemek, metinlerin mevcut hale gelişindeki etkenler (içerisinde doğduğu tarihî şartlar) ve bunlarla diğer edebiyat arasındaki benzerlik yönleri gibi- edebî formları tanımlamaya katkıda bulunmuş âmiller arasında bir ayırım da bulunmak da güçtür. Öte yandan edebî formları, içeriği dikkate almadan yalnızca form açısından tanımlamak kolay değildir. Çünkü edebî formların, Tevrat ve Yahudi din adamları edebiyatında da benzerleri olan mesellerde olduğu gibi, tanımlanmaları gerekir. Rabb'in mesellerinin belirli bir formu vardır: Buyurgan bir ifade, soru formları, emredici bir söylem ve nebevî bir taaccüp... Ancak hepsinde de paragrafların, bölümlerin ya da hayalî hikâyeler ve efsaneler gibi net bir biçime sahip olmayan bir çok rivayetin formunu belirleyen güç olan içerik aynıdır. Eğer edebî metin bu tasnife tam olarak uysaydı, doğrusu bu tasnifin ideal olduğu söylenebilirdi. Ancak durum hiç de öyle değildir. Söz konusu tasnif, edebî formu ancak saf hali içinde sunmaktadır. Ne var ki çoğu zaman bu formlar iç içe girmiş durumdadırlar.

IV. DİBELIUS'A GÖRE EDEBÎ FORMLAR

Dibelius edebî formları şu beş kategoride değerlendirir:

A. Paradigmalar: Paradigmalar, kısa farklılıklar içeren ve faydasız detaylar, şahıs isimleri ve zaman-mekân unsurlarına ait belirli konuların zikredilmediği, dinleyicilerin ve seyircilerin dikkatini çeken aktörlerin ve koronun boy göstermediği bir üslûp içerisinde İsa'ya ait herhangi bir cümle ya da davranışı ortaya çıkarmayı hedefleyen kapsamlı ve canlı rivayetlerdir. Aslında tüm bunların hedefi, İsa'nın kilise akidesindeki şahsı, sözleri ve davranışları üzerinde yoğunlaşmaktır. Daha sonra koro öyküyü, cemaatin sahneye gösterdiği tepki ile bitirir. Paradigma bir tek mevzu etrafındaki ikili, üçlü diyaloglara sahne olur. Bunlardan her biri, özel bir konuda yöneltilen özel soruları, genel ilkesel cevaplarla karşılayan İsa'nın sözü üzerinde yoğunlaşan bağımsız bir rivayetten oluşur. Kenanlı kadın kıssasında olduğu gibi İsa bazen, yalnızca muhatabını ilgilendiren cevaplar verir. Bazen de sözden önce, anlama kuvvet kazandıracak hazırlık sadedinde bir ön giriş olur. İsa diyalogu ya kendine ait bir sözle, ya talebelerini eğitmeye yönelik bir değerlendirmeye ya da meseli tamamlayıcı bir ifadeyle bitirir. Diyalog kuranların isimleri aslâ zikredilmez. Bunun yerine "birisi" gibi belirsiz nitelermeler ya da "Ferisîler", "Yazıcılar" gibi umumî ifadeler kullanılır. Eğer konuşan herhangi bir cemaatin resmî temsilcisiyse, İsa ona bütün bir cemaate hitap ederek cevap verir. (Bunun tek istisnası Simon'un yanında yenilen yemek ve en büyük buyruk hakkındaki diyalogdur.) Eğer konuşanlar arkadaşları ise, Martha ve Meryem kıssalarında olduğu gibi detaylar ortadan kalkar. O halde paradigma, aksiyonu ve sahnesi olan ve bir hikmet ya da bir rivayetle son bulan edebî bir form, sanatsal bir eylemdir. Dibelius paradigmanın beş özelliği olduğunu vurgular: Edebî kontekst bağımsızlığı, vaaz amaçlı kullanılması sebebiyle îcaz ve basitlik, üslûp ve edebî olmayan dinî renk, İsa'nın sözlerini öne çıkaran didaktik üslûp ve vaaz açısından faydalı bir düşünce, İsa'ya ait bir hikmet veya söz ya da seyircilerin reaksiyonlarıyla bitirir. Bunlar kısa münazaralar şeklinde olup (en az beş en çok sekiz ayet olur) en uzununu, İsa'nın Ferisîlerle yaptığı münakaşa, en kısası da İsa'nın mucizeler göstermekten kaçındığı bölümdür. Hıristiyan rivayet üslûplarının en eskilerini içerdiğinden Dibelius bunlara "paradigma" adını verir. Müjde sürecinde doğan bu rivayetler ilk cemaatin en önde gelen aktivitesidir. Müjde bir görgü şahitliğine dayandığından, tarihsel açıdan hâlâ çok değerlidir. Dibelius bunların tarihsel gerçekliğini tespit için: "Rivayetler vaaza ne kadar yakın olurlarsa tarihsel açı-

dan o kadar gerçektirler." şeklinde bir genel kanun koyar. Doğrusu bunların, sırf hayale dayalı edebî, romantik öykülere dönüştürülmesi mümkün değildir. Dibelius bunlara örnek olarak vergi hakkındaki rivayetleri gösterir.⁹

B. Kıssalar: Bunlar, Yair'in kızını yeniden hayata döndüren İsa'ya karşı ayak takımının gösterdiği tepkinin amaçlarıyla ilgili detayları açıklayan karışık rivayetlerdir. Bu rivayetler çoğalan ekmeklerin sayısı hakkında doğru bilgi verir, aynı zamanda İsa ile yardımcıları arasındaki diyaloga bir form kazandırır. Ancak söz konusu rivayet, enstantane ve olayların anlatılması karşısında İsa'nın sözleri önemini yitirir. Çoğunlukla İsa'nın mucizeleri etrafında döner kıssa. Mevcut haline vaizler sayesinde değil, İsa'nın hayatıyla ilgili kıssayı, sanatsal olmasa da, bir çok tasvirle süsleyerek nakleden râvîler ve muallimler eliyle kavuşmuştur. Bununla birlikte paradigmaya nispetle kıssalarda, edebî yön daha çok öne çıkar. Önce hasta kıssası anlatılır, ardından mucize "teknîğî"ne geçilir ve en nihayet mucizevî fiil gerçekleştirilir. Yani kıssalar, nispeten paradigmadan daha yüksek bir edebî üslûba aittirler. Paradigmayla aralarındaki tek benzerlik, onlar gibi münferit ve başı sonu olan rivayetler olmalarıdır. Ancak farklı yönleri de vardır. Örneğin kıssalar paradigmalardan daha uzundur ve sanatına ve yapmakta olduğu işe aşık olan râvî ya da muallimin, kendi ürünü olan son derece detaylı bir nitelendirmeye sahiptirler. Kıssalarda dinî sâik yoktur, çünkü Dibelius'a göre bunlar, Müjde içinde değerlendirilemeyecekleri gibi kilisede merkezî bir konuma da sahip değildirler. Dünyevî rivayetlere pragmatik bir karakter hâkimdir. Bunlar, paradigmalar gibi didaktik amaçlı değildir. Bu yüzden İsa'nın genel değerdeki sözleri birbiriyle çelişir ya da hiç bir neticeye ulaşmazdı. Dibelius'a göre edebî bir form olarak kıssalar üç yolla meydana gelmişti: İlk yol, paradigmaların vaaz bağlamının dışına çıkartılmasıydı. Râvîler ve muallimler, mucizeler hakkındaki rivayetlere uygun olarak ya da dönemin yaygın paradoksal üslûplarıyla kıssaları yeniden düzenlemişlerdi. Mucizelerin içeriğini öne çıkartarak kıssaları, paradigmadan daha zengin bir hale getirdiler. Bunları daha canlı ve zengin hale getirmek için her türlü rivayet unsuruna baş vurdular. İkinci yol, ilk paradigmalar hakkında, yabancı da olsa, haricî sâikler öne sürülmesiydi. Çünkü Dibelius, örneğin İsa'nın su üzerinde yürümesinin (*Markos* 6:45-52; *Matta* 14:22-23); fırtınalar, kasırgalar ve denizin dalgaları arasında zor durumda kalmış insanlara yardım eden İsa hakkındaki ilkel bir öyküde yer alan Allah'ın arza tecellisi motifinden kaynaklanmış olabileceğini düşünür. Üçüncü yol ise, halk edebiyatı ya da kadim dinlerden ödünç alınan haricî unsurlardır. Bu gibi durumlarda kıssanın tamamı nakledilirdi. Helenistik edebiyatta, daha sonra efsanelere dönüştürülen ve Allah ile ilâhî elçi arasında

⁹ [Daha sonra İsa'yı söyleyeceği sözlerle tuzağa düşürmek amacıyla Ferisilerden ve Hirodes yanlılarından bazılarını ona gönderdiler. Bunlar gelip İsa'ya, «Öğretmenimiz» dediler, «senin dürüst biri olduğunu, kimseyi kayırmadan, insanlar arasında ayırım yapmadan Tanrı yolunu dürüstçe öğrettiğini biliyoruz. Sezar'a vergi vermek Kutsal Yasa'ya uygun mu, değil mi? Verelim mi, vermeyelim mi?» Onların ikiyüzlülüğünü bilen İsa şöyle dedi: «Beni neden sınıyorsunuz? Bana bir dinar getirin bakayım.» Parayı getirdiler. İsa onlara, «Bu resim, bu yazı kimin?» diye sordu. «Sezar'ın» dediler. İsa da onlara, «Sezar'ın hakkını Sezar'a, Tanrı'nın hakkını da Tanrı'ya verin» dedi. İsa'nın sözlerine şaşakaldılar. (*Markos* 12:13-17)] Dibelius aynı şekilde *Markos* 2:1-12, 17-22, 23-28; 3:1-5, 20-30, 31-35, 13-16; 12: 18-22; 14:3-9 rivayetleri ile bunlara nispetle daha az açık olan *Markos* 1:23-27; 2:13-17; 6:1-6; 10:17-22, 35-40, 46-52; 11:15-19; 12:23; *Luka* 9:51-56; 14:1-6 rivayetlerini de örnek gösterir.

daki sınırların kalktığı benzer kıssalar vardır. Markos'un ilk kıssası, cüzzamlının şifa bulmasıydı. (*Markos* 1:40-45).¹⁰

C. Efsanevî öyküler: Bu öyküler, yaptıkları ve sonu hakkında insanların büyük özen gösterdiği bir aziz hakkındaki dinî rivayetlerden ibarettir. Kilisede çift yönlü bir isteğe cevap verme arzusu doğmuştu: İnsanî faziletlerini ve İsa kıssasındaki erkek-kadın bir çok azizi tanıma yönündeki istekle daha sonra bu tarza uygun olarak bizzat İsa'yı tanımaya yönelik istek. Nitekim on iki yaşındaki Mesih'i anlatan ve açık bir şekilde efsanevî hikâyelerin özelliklerini taşıyan kıssada durum budur. (*Luka* 2:41-49). İşte paradigma ve kıssayı iki karşıt uç olarak tutan da bu bağdır. Kıssa çevremizdeki kâinatın dünyevî bir üslûpta ifadesidir. Oysa efsanevî öyküler, halk edebiyatı ya da çevremizi saran kâinat hakkında bir söylem olmasına karşın tam olarak dünyevî değildir. Aksine amacı dinî terbiyedir, yani azizlerin, ermişlerin doğum yıl dönümleri münasebetiyle okunagelen dinî kıssalardır efsaneler. Bu rivayetlerde, örneğin ilgili şahsın hayatına yüksek alâka gösterilmesi gibi, sebeplere büyük bir özen gösterilir ki bu öyküleri halk edebiyatındaki efsanelerden farklı kılan da bu yönüdür. İsa'nın tahkir edilmesi ve ölmesiyle sonuçlanan acı olayları temsil ettiğiinden, nedensel anlamıyla Allah'a itaate dair hayalî bir öykü olan çarmıh rivayetinde bu durum daha da netleşir. Dinleyici ya da okuyucu, bu rivayette, Hıristiyanların bu acıları yüceltmesine sebep olan ilâhî iradenin ifadesini bulacaktır. Kıssa zamanla gelişme göstererek bir insanın fiillerini ve Allah'ın yüceltip büyük bir değer atfettiği tecrübelerini nakleden hayalî, kişisel bir kıssa haline dönüşmüştür. Bu insan mucizeler göstermekte, düşmanla anlaşmalar yapmakta, hayvanlara karşı yumuşak davranmakta ve yaşadığı sıkıntılar ve tehlikeler nihaî anlamda onu kurtuluşa götürmektedir. Şehadetinde ilâhî lütfun işaretleri belirir. Paradigmanın tasvir konusundaki kısırlığına; kıssanın, fiillerle ilgili şahısları konu edinmeyen oldukça detaylı tasvirlerine karşın efsanevî öyküler, insanoğlunun gidişatını ve Allah'ın bir ayeti olan insanı ele alır. Paradigma ve kıssa, insan olduktan sonraki Allah'la ilgilenirken efsanevî öyküler, ilâh olma yolundaki insanı konu edinir. Efsanevî öykülerin tarihsel açıdan gerçek olmamaları tabîidir. Dibelius, râvînin dinî hassasiyetlerinin bazen, tarihsel olmayan bir tarzda mucize üzerinde yoğunlaşmasına, kahramanı yüceltmesine ve yaşama tarzlarıyla bunların uygulama biçimlerinde değişikliklere yol açtığını itiraf etmektedir. Bununla birlikte râvînin tarihsel gerçeklik konusundaki özensizliği ve Yahudi ve yakın şark edebiyatındaki benzer örneklerin -Buda kıssası gibi- zikredilmesi suretiyle İncil metninde yapılan ziyadelerin hiç birisine ses çıkarmadıklarını öne sürerek efsanevî öykülerin tümünün tarihsel içeriğe sahip olmadığını söylemek de yanlış olacaktır. Buraya kadarki üç edebî form için de "*biyografi*"nin¹¹ kuralları uygulanır.

D. Sözler: Her ne kadar Dibelius sinoptik İncillerdeki rivayet metinleri üzerinde ısrarla dursa da, din tebliğinde duyulan ihtiyaca binaen İsa'nın sözlerini de ele almıştır. İsa dönemi Yahudilerinin, kendi yaşantıları ve ibadetleri için tarihsel ve teolojik

¹⁰ Dibelius bu konuda şu kıssaları örnek verir: Markos 4:35-41, 5:1-20, 21-43, 6:35, 45-52, 7: 32-37, 8:22-26, 9:14-29; Luka 7:11-16. Aynı zamanda bkz. Dibelius, *From tradition*, s. 70-103; Fuller, *Critical*, s. 78; McKnight, *Age*, s. 22-23.

¹¹ Dibelius bu konuda Pilatus'un hanımı, bir eşeğin bulunması, son yemekte (fish yemeği) bir odanın bulunması, İsa'nın doğuşu ve Meryem'in bekâretiyle ilgili hikâyelerden örnekler verir. Bkz. Dibelius, *From tradition*, s. 104-132; Hoffman, *Age*, s. 168.

geleneklerinden çok daha ciddi bir biçimde o asırdan bazı kurallar çıkarmış olmaları gibi, Hıristiyanlar da İsa'nın sözlerini, rivayetlere kıyasla çok daha ciddi bir şekilde ele almışlardı. Bu sözler, Hıristiyan yaşantısı ve ibadet tarzlarını içerdiğinden oldukça önemliydi. İlk muallimler, ilk vahyi İsa'nın sözleriyle birlikte naklettiler. Bu sözler, Rûhu'l-Kudüs ya da Rab'den ilham edilmiş gibi değerlendirilmişti. İncil'in tamamı Rab'den gelme de Rab'le iç içeydi. Daha sonra İncil, geleneğin, va'z u irşat ve sözlerin öğretimi üzerinde yoğunlaşmasıyla bazı değişikliklere uğradı. Kelimelerin anlamları daha önce sahip olmadıkları karakterlerle yer değiştirdi. Öte yandan, sadece insan hayatı için lâzım olan kişisel yaşantının kurallarını elde etmek için değil, aynı zamanda bu şahsın dile getirdiği kendi tabiatına dair bazı işaretler de çıkarabilmek için, Mesih'in tabiatına dair sözler katıştırma noktasında yeni bir meyil de ortaya çıkmıştı. Bu akımda kilise en uç noktaya kadar yürümüşü. Markos'un İncili'nde rivayetlere tercih ettiği sözler de bunlardır. İşte tam bu noktada sözlerin manalarını tasvir eden meseller gelir.¹²

E. Mitler: Mit, Allah'ın sözleri ya da fiillerinden ziyade muallimin sözlerini içeren paradigmanın aksine fiilleri tek taraflı olarak -Allah- anlatan rivayettir. Şahsın [İsa] yaşamını, ilâhî emre uygun olarak çile çekmeye gelen ve yine ilâhî bir emirle, yeni bir ilâhî azametle tekrar diriltilecek olan ilâhî bir form içerisinde sunar. Sinoptik İncillerde mitler fazla değildir. Dibelius bunları, vaftiz mucizesi (*Markos* 1:1-11), İsa'nın imtihanı (*Markos* 1:12-13) ve ilâhî tecelli (*Markos* 9:2-8) olmak üzere üç taneyle sınırlandırır. İnciller bu mitik yönler itibarıyla kendi aralarında farklılıklar gösterirler. Örneğin Markos İncili, içerik olmasa da biçim açısından mitiktir. Mesih'in yeniden dirileceğine dair metin, Petrus İncili ortaya çıkıncaya kadar diğer İncillerde yer almamıştı. Hatta İsa'nın yeryüzüne tekrar geleceğine dair mitik temsillerde bile bir eksiklik söz konusudur. Çünkü bir annesi, ailesi, doğumu, akrabaları ve arkadaşları vardır. Elbette bu, İsa'nın bir efsane olduğu anlamına gelmez, çünkü paradigma mitik bir kahramandan bahsetmez. Dibelius da İsa kıssasının, doğuşu itibarıyla bir mit olmadığını, çünkü geleneği oluşturma çabalarının en eski şahitleri olan ilk paradigmalardan bize, mitik hiç bir kahraman sunmadığını vurgular. Aksine İsa hakkındaki mitler, İncillerin oluşmasından sonra, Paulus'un mektupları sayesinde doğmuştu. Mesih mitinin kurucusu Paulus'tur. Aynı mitin, İlyas'ın göğe yükselmesi gibi Tevrat'ta ve sunaklar ya da yarı tanrılar gibi Helenistik geleneğe benzerleri bulunmaktaydı. Bu mitlerin bir çoğu, Allah'ın oğlu ya da yeniden dirilişi gibi Hıristiyan mitlerine dönüştürülmüştür.¹³

V. BULTMANN'A GÖRE EDEBÎ FORMLAR

Bultmann sinoptik İnciller hakkında, İsa'nın sözleri ile rivayetler arasındaki farklılıklar çerçevesinde oldukça detaylı bir değerlendirme sunmaktadır. Sözleri, pasajlar ve Rabb'in sözleri olmak üzere başlıca iki kısımda mütalâa eden Bultmann, daha sonra, içerik açısından Rabb'in sözlerine dahil olsalar da, "Ben" in sözleri ile meselleri müstakillen ele almış ve ardından rivayet konularını, mucizelere dair kıssalar ile efsanevî kıssalarla bir yerde olmak üzere tarihsel rivayetler şeklinde üzere iki ana gruba ayırmıştır.

¹² Dibelius, *From tradition*, s. 233-265; McKnight, *Age*, s. 24-25.

¹³ Dibelius, *From tradition*, s. 266-286; McKnight, *Age*, s. 24.

A. Pasajlar: Bu, Dibelius'un paradigmalarına benzer ve veciz ifadeler bağlamında İsa'ya ait kısa sözleri içerir. Bultmann bu formun, her zaman için İncil'in bir parçası olarak doğduğunu kabul etmediğinden, "*paradigma*" kelimesinden "*pasaj*" kelimesini kullanmayı tercih eder. Bu kelime Yunan edebiyatında kısa, belîğ ve didaktik söz anlamında kullanılır. Taylor buna "*şifahî öykü*" derken Albertz "*tartışma*", Fasher "*diyalog*" adını verir. Bultmann pasajı, her birinin kendine özgü bağlamı ve diğerlerinden farklı sebepleri olan üç form olarak tasnif eder. İlki, tartışma diyaloglarıdır. Bu diyaloglar, İsa'nın çektiği sıkıntılar, onun ya da havarîlerin yaşantısı gibi konular etrafında doğar. Nitekim eli sakat bir adam yüzünden İsa'nın bir cumartesi günü yaşadığı sıkıntı böyledir. (*Markos* 3:1-6). Bu form, şeriat konularında muarızlarla tartışmaya girmiş olan kilisede doğmuş bir edebî üsluptur. İkincisi, okul diyaloglarıdır. Bu form, İncil yazıcılarından birisi hakkındaki soruda olduğu gibi (*Markos* 12:28-34), muhaliflerin yönelttiği sorulardan doğmuştur. İki form arasında benzerlikler olsa da okul diyalogları tartışmayla değil çoğunlukla hakikat araştırmacılarından birisinin muallime yöneltmiş olduğu bir soruyla başlar. Üçüncüsü, biyografik pasajlardır. Bunlar, Luka kıssasında olduğu gibi (*Luka* 9:57-62), düzenlemeler ve tarihsel rivayetlerden oluşur. Pasaj şeklinde isimlendirilmesinin sebebi, öyle görünüyor ki, İsa hakkında malûmatlar içermesindedir. Dinî terbiyenin en değerli ifade tarzı ve en mükemmel örneği olması, muallimi yaşayan bir asırdaş olarak göstermesi ve kilisenin getireceği sonuçlara ümit bağlaması sebebiyle bu diyaloglar önce mev'ize ile başlar. Bu üç form, kilise içinde doğan ideal yapılar olup tarihsel düzenlemeler değildir. İsa'nın tartışmalara ya da çekişmelere girdiği doğrudur. Örneğin yaşama tarzı, en büyük buyruk v.s. tartışma konusu yapılmıştı. Aynı şekilde bazı pasajların tarihsel tortular içerdiği de doğrudur. Çünkü Müjdeci İsa'nın bazı sözleri kişisel kanaatlerdir, ancak tüm bunlar, bugün olduğu gibi, Filistin kilisesinden doğan, kiliseye ait yapılarıdır. Yahudi din adamlarının benzer edebiyatlarıyla yapılacak bir mukayese de bunu ispat edecektir. Bultmann pasajın, zamanla gelişme gösterdiği ve tarih ve tarih rivayetleri konusundaki ilgisıyla paralel olarak bir kıssaya dönüştüğü hususunda Dibelius'a katılır. Pasaja mukabil tarihe ya da tarihî rivayetlere gösterilen ilgi sebebiyle pasajlar, başlangıçta adı sanı duyulmamış soru sahiplerinin, bir anda ve özenle İsa'nın düşmanlarına ya da öğrencilerine dönüştürüldüğü daha detaylı ifadelerle çevrilirler.¹⁴

B. Rabb'in sözleri: Bultmann bunu da, formlarında bazı farklılıklar olmasına rağmen, muhtevasına uygun olarak üç ana gruba ayırır:

B. 1. Hikmetler [meseller]*: Bunlarda İsa, İsrail ve bütün bir doğudaki hikmet muallimleri gibi bir hikmet muallimi olarak öne çıkar. Bultmann, yalnızca sinoptik İncillerdeki hikmet sözlerinde değil, tüm hikmet edebiyatında var olan ve aslında varlığı bizâtihi sözlere bağlı olan hikmetlerin üç kurucu formu arasında fark görmektedir. İlki, deklaratif ve vurgusal özelliklere sahiptir. Bir ilke koyar, onu ilân eder ve bu ilkenin maddî unsurlar ya da şahıslarla ilgisini kurar. Örneğin, "*Kuşkusuz ağız yürekten taşanı söyler.*" (*Matta* 12:34), "*O halde yarın için kaygılanmayın. Yarının kaygısı yarının olsun. Her*

¹⁴ Bultmann, *Geschichte der synoptischen tradition*, Göttingen 1961, s. 8-73; *Form criticism*, s. 37-46; Mcknight, *Age*, s. 25-27; Fuller, *Critical*, s. 84-89.

* [Hanefî, bu bölümde yer alan referansların Kitâb-ı Mukaddes'le ilgili kısımlarının Türkçe'de "meseller" olarak karşılandığı ifadeleri "hikmetler" kelimesiyle ifade etmiştir. Nitekim ilgili bölüm okunduğunda aslında hikmetler ifadesinin sık sık Türkçe çeviride de kullanıldığı görülecektir. Mütercim.]

günün derdi kendine yeter." (Matta 12:34), "*Çünkü işçi kendi ücretini hak eder.*" (Luka 10:7), "*Çünkü çağrılanlar çok, ama seçilenler azdır.*" (Matta 22:14) ve "*Leş neredeyse, akbabalar oraya üşüşecek.*" (Matta 24:28) bölümleri böyledir. İkincisi, emredici ya da kıyaslayıcı ifadelerdir. "*Ey hekim, önce kendini iyileştir!*" (Luka 4:23), "*Ölüleri bırak, kendi ölülerini kendileri gömsünler.*" (Matta 8:22) bölümleri buna örnek verilebilir. Üçüncüsü de cevapların soru formunda verildiği sorulu ifade tarzıdır. Örneğin "*Biriniz kaygılanmakla ömrünü bir anlık uzatabilir mi?*" (Matta 6:27) ve "*Güvey aralarında olduğu sürece davetliler oruç tutar mı hiç?*" (Markos 2:19) bölümleri böyledir. Bu hikmetler, yazıya geçirildikten sonra da gelişme göstermişlerdir. Ancak burada şu soru gündeme gelmektedir: Acaba tüm bunlar İsa'ya nispet edilebilirler mi? Bu hikmetlerin benzerlerinin, Yahudi edebiyatında da (Luka 14:7-12'yi *Hikmetler Kitabı* 25:6-7 ile karşılaştırınız) var olduğunu öğrendiğimizde, bu sorunun cevabını vermek güçleşir. Bultmann burada üç ihtimalden bahseder: Birincisi, sinoptik İncillerde yer alanların bir kısmını bizzat İsa biçimlendirmiş olmalıdır. İkincisi, bilinen diğer bir kısım ise onun yaşadığı dönemde başkalarınca katılmış olmalıdır. Üçüncüsü de, bir çoğu Yahudi halkının kolektif bilincinde var olan şeylerin, ilk kilise tarafından İsa adına uydurulmuş olmasıdır. Bundan hareketle Bultmann, sıhhat açısından hikmet sözlerinin, İsa'nın sözleri içindeki en zayıf ve aynı zamanda İsa'nın hayatını anlatma hususunda en yetersiz sözler olduğu kanaatine ulaşır. İncil'deki edebî formlarla Yunan, Yahudi edebiyatı ve ilk kilise babalarının, belirli bir tutumla ilişkili olarak bir şahsın herhangi bir sözü ya da meseli üzerinde yoğunlaşan *Charia* ve herhangi bir mesel ya da hikmet üzerinde yoğunlaşan *Gnome* gibi kitapları arasındaki benzerliği gözleme noktasında Bultmann da Dibelius ile aynı düşünceleri paylaşır. Asıl itibarıyla özel bir kontekt içinde yer almalarına, ahlâka dair bir bağlamla herhangi bir alâkaları olmamasına, yahut böylesi bir bağlama ancak özel bir ilgi sonrasında yerleştirilmiş olmaları ihtimaline rağmen bu formlar, özellikle öğrencilerin suallerinde olduğu gibi, Halakah'taki Yahudi din adamları edebiyatında da mevcuttular. Ahdi Atik'te, Süleyman'ın Meselleri, İsa b. Şîrâh'ın Meselleri ve Doğu Meselleri bölümlerinde de bunların benzerleri görülmektedir.¹⁵

B. 2. Nebevî ve uhrevî sözler: İsa'nın, Allah'ın melekûtunun geleceğini ilân ettiği, tövbeye çağırdığı ve tövbekârlara kurtuluş, tövbekâr olmayanlara helâk tehdidinde bulunduğu sözlerdir. "*Tanrı'nın egemenliği yaklaştı. Tövbe edin, Müjde'ye inanın!*" (Markos 1: 15), "*Sonra öğrencilerine dönüp özel olarak şöyle dedi: «Sizin gördüklerinizi gören gözlerle ne mutlu! Size şunu söyleyeyim, nice peygamberler, nice krallar sizin gördüklerinizi görmek istediler, ama göremediler. Sizin işittiklerinizi işitmek istediler, ama işitemediler.»*" (Luka 10:23-24) ve "*İsa, gözlerini öğrencilerine çevirerek şöyle dedi: 'Ey yoksul olanlar, ne mutlu size, Tanrı'nın egemenliği sizindir! Şimdi açlık çekenler, ne mutlu size, siz doyurulacaksınız! Şimdi ağlayanlar, ne mutlu size, siz güleceksiniz!'*" (Luka 6:20-21) bölümleri böyledir. Bultmann Markos'un ahiret hakkındaki düşüncelerini (Markos 13:5-27), Yahudi edebiyatından bir bölümün kilise tarafından İsa'ya nispet edildiğine dair bir delil olarak görür. Bu durumda şu soru akıllara takılmaktadır: Peki ya diğer bölümler?! Doğrusu ahiret düşüncesiyle ilgili bazı sözler, Yahudi geleneğine göre farklılık arz ettiğinden, bunların kaynağı İsa olmalıdır. (Matta 11:5-6; Luka 10:23-24, 11:31-32, 12:54-56). Bununla birlikte İsa'ya dair belirgin bir özellik içermeyen diğer sözler, Yahudi bir kaynak olduğu ihtimalini de gündeme

¹⁵ Bultmann, *Geschichte*, s. 73-113; *Form criticism*, s. 52-55; McKnight, *Age*, s. 27-28; Hoffmann, *Age*, s. 171-172.

getirmektedir. (Matta 24:10-12, 37-41, 43-44, 45-51; Luka 6:20-21, 24-36). Bu, Yahudilerden gelmeyen sözlerin tamamının İsa'ya ait olduğu anlamına da gelmez tabii. Çünkü bunlardan da bazılarını kilise üretmişti. Nebvî sözlerin bir kısmı, ilk kilise babaları tarafından uydurulmuş ve daha sonra *tarih* İsa'ya isnat edilmişti. Her ne kadar *tarih* İsa hakkında bazı doğru sözler içeriyor olsa da, ortada İsa'nın sözleriyle şahsı arasında bir bağ ya da kilisenin geleceği ile çıkarlarına dair bir işaret var olduğundan, kilisenin kaynak olması ihtimali çok daha fazla öne çıkmaktadır. Kilise cemaatinin bizzat kendisi nebevî sözlerden bir çoğunu ürettiğinden, ilk Hıristiyanlar ahirete yönelik duygularını, *tarih* İsa'nın bir nebi olarak ortaya çıkışına borçludurlar. En nihayet İsa'nın bir çok sözü, takvanın haricî görünüşleriyle ilgili olarak Benî İsrail peygamberlerinin söylediği sözlerle benzetilmektedir.¹⁶

B. 3. Şeriatlar, Yahudi ahlâkı ve ilk cemaati düzenleyen kurallar: Örneğin şu sözler böyledir: "İnsanın dışında olup içine giren hiçbir şey onu kirletemez. İnsanı kirleten, insanın içinden çıkarılır." (Markos 7:15), "Kutsal Yasa'ya göre Sept günü iyilik yapmak mı doğru, kötülük yapmak mı? Can kurtarmak mı doğru, öldürmek mi?" (Markos 3:4), "Eğer kardeşin sana karşı günah işlerse, ona git, suçunu kendisine göster. Her şey yalnız ikizin arasında kalsın. Kardeşin seni dinlerse, onu kazanmış olursun. Ama dinlemezse, yanına bir ya da iki kişi daha al ki, söylenen her şey iki ya da üç tanığın sözüyle doğrulansın. Eğer kardeşin onları dinlemek istemezse, durumu inançlılar topluluğuna bildir. İnançlılar topluluğuna da dinlemek istemezse, onu bir putperest ya da vergi görevlisi yerine koy." (Matta 18:15-17).

Bultmann yukarıdaki metinleri, açıkça teşriî bölümler içerisine ekleyebileceği-miz kanaatinde-dir. O, Yahudi takvasına karşı verdiği mücadelede kullandığı veciz sözlerinde olduğu gibi (Markos 7:15, 3:4; Matta 23:16-19, 23-24, 25-26) kilisenin, İsa'nın kendi sözlerinden oluşan bir koleksiyona sahip olduğunu vurgular ve bunların, İsa'nın sözlerinde hem şekil hem de içeriğin aynı anda buldukları ilk örnekler olduğunu savunur. Gelenek, bu orijinal sözleri önce toplamış, daha sonra kilise, yeni bir form vererek bunları şekillendirmiş ve geliştirmiştir. Ayrıca kilise diğer Yahudi sözlerini de toplamış, derlemiş ve Mesihî öğretiler hazinesine girebilecek tarzda düzenlemiş, yeni bir şey bulup sahiplenmek ve sonradan bunları İsa'nın dilinden uydurmak suretiyle de kendi bilincinden yeni sözler eklemiştir.

Tartışma sözleri, cemaati düzenleyen kuralları içeren sözler, kilisenin mesajına özgü sözler ve kilisenin; İsa'ya, İsa'nın yaptıklarına, şahsına ve geleceğine imanını ifade eden sözlerde daima var olan Ahdi Atik işaretlerini, Bultmann kiliseye isnat etmektedir.¹⁷

B. 4. Ben'in sözleri: Bunlar İsa'ya nispet edilen; İsa'nın kendisinden, yaptıklarından ve geleceğinden birinci tekil şahıs zamiri ile bahsettiği sözlerdir. Örneğin "Kutsal Yasa'yı ya da peygamberlerin sözlerini geçersiz kılmak için geldiğimi sanmayın. Ben geçersiz kılmaya değil, tamamlamaya geldim." (Matta 5:17) ve "Çünkü İnsanoğlu bile hizmet edilmeye değil, hizmet etmeye ve canını birçokları uğruna fide olarak vermeye geldi." (Markos 10:45) sözleri böyledir.

Bultmann, İsa'nın, birinci tekil şahıs zamiri ile kendinden bahsetmediğini ispat etmenin imkânsız olduğunu düşünmesine rağmen, bu sözleri tam olarak çözme konu-

¹⁶ Bultmann, *Geschihte*, s. 113-138; *Form criticism*, s. 56-58; McKnight, *Age*, s. 28-29.

¹⁷ Bultmann, *Geschihte*, s. 138-161; *Form criticism*, s. 58-60; McKnight, *Age*, s. 30-39.

sunda, hâlâ, insanı aciz bırakan ciddi şüpheler mevcuttur. Çünkü bütünü itibarıyla bu sözler, kilisenin sürekli geçmişini hedefleyen bakış açısını yansıtmaktadırlar. Bu örneklerin bir çoğu, Filistin kilisesinden gelmektedir. (Örneğin *Matta 5:17* ilk kilisede yaşanan Kutsal Yasa tartışmalarına işaret ederken *Matta 15:24*, putperestlerin/Yahudi olmayanların mesajıyla ilgili münakaşalara işaret eder.) Bununla birlikte Ben'in sözleri, Yunan kilisesinin uydurmalarındandır.¹⁸

B. 5. Meseller: Bunlar özlü mesajlar taşıyan ve duyusal dil, cedelci üslûb, iç konuşmalar ve tekrarlara sahip halk öykülerine benzeyen kıssalardır. Bunların hedefi, dünyevî işler, sosyal ilişkiler ve bazen de ruhî hayatı ilgilendiren konularda, hükümleri, dinleyicinin kendisinin çıkarmasını sağlamaktır. İsa tabîî olarak mesel üslûbunda konuşmuştu. Ancak kilise daha sonra bu sözleri nakletmiş ve kendi amaçları doğrultusunda kullanmıştı. Biçim değişmiş, sonraki dönem kilisesi ile daha çok ilişkisi kurulabilin ve daha güçlü ifadelerle sahip olabilsinler diye, mesellere ilâveler yapılmıştır. Bu değişiklikler, *Matta* ve *Markos*'un, kendi yazılı kaynaklarından istifade etme yöntemlerinde iyice belirginleşir. Ancak nihâî değişikliği gerçekleştiren kilise olmuştur. Önce meselleri özel bağlamlara yerleştirmiş, ardından bunlara, kıssaların anlamlarına etki eden girişler eklemiş, hatta kadim kıssalara denk yeni meseller uydurmuşlardı. Kilise bu sözleri, aynı öğretilere işaret etmesi ya da eski öğretileri değiştirmesi için genel çizgiye uygun olarak biçimlendirmişti. Bunlar gitgide çoğaldı ve kilisenin Yahudi kaynaklardan alınıladığı allegorik öyküler ve tefsirler aldı başını yürüdü. Meseller tarihi okunduğunda, bu mesellerden bir çoğunun anlamını yakalamanın imkânsız oluşu bir yana, bunlardan bir kısmının da, İsa'ya değil kiliseye ait olduğu açıkça görülür

Bultmann, İsa'ya ait sözleri tanımak için şu kuralı koyar: Bir yandan Yahudi ah-lâkı ile İsa'nın öğretilerini ayrıcalıklı kılan uhrevî karakter arasında yapılacak karşılaştırma; diğer taraftan da hiç bir Mesihî karakter taşımayan öğretiler...¹⁹

C. Mucizelerle ilgili kıssalar: Daha önce Dibelius'un, şifa kıssaları ve tabiat mucizelerini ifade etmek üzere kullandığı, temel konunun mucize olduğu "*kıssalar*"ın aynısıdır. Bir çok detaylar içerirler ve İncil pasajlarının özel amaçlarına hizmet etmek için pasaj aralarında gelirler. Dibelius'ta olduğu gibi bu bölüm de üç parçadan oluşur: İlkinde, hastanın vaziyeti, konunun takdimi, hastalığın tabiatına işaret ve daha önceki tedavi çabalarının başarısızlığı anlatılır. İkincisi şifa kıssasını, şifa verenin özelliklerini ve bazı detaylarına yer vermek suretiyle şifanın ne olduğunu ele alır. Üçüncüde ise hastanın iyileşme seyrine tanıklık yer alır. Kötürüm, koltuk değneğini eline alarak evine doğru yola koyulur; deli, elbiselerini giyer ve akli başına gelir. Buna şahit olanlar çılgın atarak şaşkınlıklarını ve hayretlerini dile getirir, kovulmuş şeytanlar ve onların tahrip-kâr amelleri hakkında rivayette bulunurlar. Olaylar hakkındaki değerlendirmeleri, "*Da-ha önce asla böyle bir şey görmemiştik.*" şeklinde olur.

Bultmann mucizeleri iki kısma ayırır: Şifa mucizeleri, tabiat mucizeleri. İlkinin, Weinreich ve Fiebig'in araştırmalarının da ispat ettiği gibi, İncillerin bağlamını aşan tek bir formu vardır. Çünkü her ne kadar dişe dokunur bir başarı elde edememiş olsalar da, meşhur öğretilere sahip olan büyük din adamlarına kıyasla alt seviyede olanları daha çok tanınsa da, Yahudi din adamları da şifa vermekteydiler. İkincisinin, aralarında bir benzerlik kurmak için çeşitli çabalar yürütülse de, Helen ya da Yahudi edebiyata-

¹⁸ Bultmann, *Geschihte*, s. 179-223; *Form criticism*, s. 60-63; McKnight, *Age*, s. 30.

¹⁹ Bultmann, *Geschihte*, s. 161-176; McKnight, *Age*, s. 30-31.

tında herhangi bir örneği bulunmamaktadır. Bultmann, sinoptik İncillerdeki mucize kıssalarıyla Yahudi ve Helen edebiyatındaki benzerlerini mukayese eder ve üslûp açısından benzerlikler olduğunu keşfeder. Bu kıssaların kahir ekseriyeti, daha sonra Filistin kilisesi tarafından ilâve edilmiştir. Yatışan fırtına kıssası (*Markos* 4:35-41), yemek kıssası (*Markos* 6:34-44, 8:1-9) ve cüzzamlının iyileşmesi (*Markos* 1:40-45) buna örneklerdir. Bunlardan bir kısmı da, ilk dönem orijinal İncil rivayetlerinden ayrı olarak bazen Helenistik bir kaynağa ait olmaktadır.²⁰

D. Tarihsel kıssalar ve efsanevî öyküler: Bunlar, her ne kadar tarihsel bazı hadiselerle dayanma ihtimali taşısalar da, eğitim amaçlı dinî rivayetlerdir ve mucize kıssaları olma şartı yoktur. Bultmann, tarihsel kıssalar ve efsanevî öyküleri bir arada değerlendirmektedir. Çünkü aralarında ayırım yapmak oldukça güçtür. İsa'nın imtihanına çekilmesi kıssasında (*Markos* 1:12-13) olduğu gibi, bazıları tamamen efsanevidir ve kötülük tarafından sinanan ve sonuçta bu imtihandan başarıyla çıkan Buda, Zerdüş ve sonraki dönem Hıristiyan azizlerin imtihanlarına benzemektedir. Diğer bir kısmının da tarihsel temelleri vardır. Ancak efsanevî bir öykü formunda tarihsel bir olayı anlatan İsa'nın iki öğrencisine dair Yuhanna'nın vaftiz kıssasında olduğu gibi bunlara da efsanevî unsurlar egemendir. Tarihi anlatmanın gayesi de dinî terbiyeden başkası değildir: Kurtarıcı İsa Mesih'in belirlenmesi. Bultmann şu kuralı koyar: Eğer bağlam dinî bir kahramanın hayatıyla ilgiliyse o takdirde netice, efsanevî, biyografik bir öykü şeklinde olmaktadır. Bultmann, rivayetlerdeki efsanevî öyküleri doğuran sâiklerin farklı kaynaklardan geldiğini düşünmektedir. Bunların bir kısmı, Ahdi Atik ve Yahudi tesirlerini gösterirken diğer bir kısmı Helenistik unsurlara, üçüncü olarak bazıları da, kiliseden doğan sâiklere işaret etmekteydi. Ancak bunların muhtevası, ya Filistin kiliselerinden, ya Yahudi-Helen kaynaklardan, ya da sadece Helenistik kaynaklardan gelmiştir. Kilisenin bunları kullandığı dönemdeki nihaî kaynağı göz önüne almazsak bu muhteva, Hıristiyan inancı ve yaşam tarzının ihtiyaçlarını karşılayacak biçimde kullanılmıştır.²¹

VI. EDEBÎ FORMLAR TARİHİ VE İSA'NIN HAYATI

Dibelius ve Bultmann'ın sinoptik İnciller hakkındaki ön kabulleri ve değerlendirmeleri, İsa'nın hayatını ele alış tarzlarını da etkilemiştir. Çünkü hayatı hakkındaki tek gerçek kaynağın İnciller olması, onun gerçek yaşantısını yazmayı imkânsız kılmıştır. Geleneğin oluşmasında çok önemli rolü olan ilk Hıristiyan cemaati, İsa'nın hayatını, tarihî gerçekliğe uygun olarak yazmayı önemsememişler, zamansal ya da mekânsal çerçeveler koymamışlar, coğrafi bir ortam ya da hayatına dair beşerî bir nitelendirme de bulunmamışlardı. Hatta çarımın olayı hariç, bir çok farklı sözler, çelişkili rivayetler nakledilmiştir. Bağımsız ve dağınık haldeki ünitelerse zaten İsa'ya nispet edilmemektedir. Tam tersine kilise bunları, kendi özel çıkarları için üretmişti. Orada burada katıştırılan ilâveleri çıkarmak ve İsa döneminde kilisede doğmuş olan ve kendileri aracılığıyla imkân nispetinde İsa'nın hayatını tanıyabileceğimiz ilk formlara ulaşma imkânı var mıdır? İşte bu soruya cevap verebilmek için, hem Dibelius hem de Bultmann, İsa hakkında birer kitap telif etmişlerdir. Birbirine benzer temel ilkelerden yola çıkmakla birlikte, özellikle İsa'nın hayatını yazma noktasında, geleneği kullanma tarzları ve her

²⁰ Bultmann, *Geschichte*, s. 223-260; *Form criticism*, s. 36-39; McKnight, *Age*, s. 31-32; Hoffmann, *Age*, s. 169-170; Fuller, *Critical*, s. 89.

²¹ Bultmann, *Geschichte*, s. 260-328; McKnight, *Age*, s. 32-33; Hoffmann, *Age*, s. 168.

birinin edebî formlara isnat ettiği tarihsel gerçekliğin miktarı hususunda farklı sonuçlara ulaşmışlardır.

İsa'nın hayatını yazmak için Bultmann öncelikle, hepsi de tek bir kriter olan "farklılık" üzerine bina edilen metinlerin sıhhatini tespit için üç ölçüt ortaya koyar. Birinci ölçüt, bu metinlerin Yahudi ahlâkı ve takvasına karşı gelmiş olmasıdır. İkincisi İsa'nın risaletini diğerlerinden ayıran uhrevî yöndür. Üçüncüsü de özel olarak hiç bir Hıristiyan öğretiyi ortaya koymayanlardır. Kilisenin, mezkûr üniteleri biçimlendirme ya da uydurma faaliyetlerini göz önüne alan O. Cullmar, bu kriterlere bir de Yahudilik ya da sonraki dönem kilisesi ile *uygunluk* ya da *farklılık* kriterlerini ilâve eder. Aynı şekilde Jeremias, dilsel-çevresel kriterden hareketle iki ölçüt daha ekler. Birincisi şiirsel ifadeler, müteradifler, zıt lâfızlar ve Aramîce'den Yunanca'ya yapılmış tercümelerde olduğu gibi metinlerin, Aramî özellikler ortaya koymasıyla bilinir. İkinci kriter ise metinlerin Filistin çevresini açığa çıkarmasında söz konusu olur. F. C. Burkitt, en eski İnciller olmaları hasebiyle Markos ve Matta İncillerindeki farklı üniteler arasında *ittifak* kriterini önerir. C. E. Carlston *uyum* kriterini, yani İsa'nın öğretileriyle *uyum* ya da *uyumsuzluğu* önermiştir. Hatta bu kriterlerin tümü, geleneğin tedvini dönemlerinden her bir merhale için uygulanabilir de. Örneğin Karl Ludwig Schmidt, kaynak eleştirisi ve tarihsel tedvin yöntemini tanımadan başlayarak, bu kriterleri tedvin dönemine tatbik eder. Aynı şekilde bu kriterlerin, sadece bir kaynak eleştirisi olarak, tedvinin keyfiyeti konusuna geçmeden yalnızca ilk kaynaklara uygulanması da mümkündür. C. H. Dodd'un yaptığı gibi, Helenistik ve Filistin kaynaklı sözlü gelenek aşamasına tatbiki ve en nihayet özellikle *farklılık* kriterine dayanarak yalnızca İsa geleneğine uygulanması da mümkündür. *Uyum* kriteri ise tüm tedvin aşamalarına uygulanabilir.²²

Bu kriterlerin ortaya konmasından sonra Dibelius, edebî formlar tarihine dair yazmış olduğu önceki eserinde takip etmiş olduğu yönteme uyararak 1939 yılında İsa hakkındaki kitabını kaleme aldı. Tarihsel doğruluk atfettiği çarmıh kıssası hariç, geleneğin çok sayıdaki ünitelerinin, bu ünitelerin formlarından hareketle, tarihsel gerçeklikleri olmadığını gördü. Paradigmalar, tarihsel formlara en yakın olan örneklerdi. Çünkü çarmıh kıssasında olduğu gibi paradigmalar, geleneği düzeltme ve kontrol etme imkânına sahip görgü tanıklığına bağlı olarak erken dönemde oluşmuşlardı. Bunların tarihsel doğruluklarını, kilisede Müjde ile birlikte oluşmuş olan kısımları da te'kit etmektedir. Kaideye uygun olarak, rivayetin vaaza yakınlığı derecesinde bunlar, gerçeğe daha yakın, şüpheye daha az açık ve değişiklik ya da romantik, hayalî yahut edebî etkilere daha az ihtimalli hale gelirler. Bununla birlikte tarihsel, izafî bir gerçeklerdir. Çünkü Müjde'nin amaçlarına hizmet etmektedirler. Bundan dolayı rivayetlerin bağımsız bir yolla öykülenmesi mümkün değildir. Aksine dinleyicilerin taleplerini yönlendirmek, mesajı desteklemek ve doğruluğunu ispat etmek gerekir. Hâsılı bu rivayetler, yönlendirilmiş bir sâike bina edilmiş bir şekilde ve özel bir amacı gerçekleştirecek tarzda sunulmuşlardır.

Kıssalar ve efsanevî hikâyelerse, özel tabiatları sebebiyle tarihsel açıdan paradigmalara kıyasla daha az öneme sahiptirler ve gerçeklik açısından farklı dereceleri vardır. Her ne kadar oluşumları üç yolla gerçekleşmişse de -paradigmaların gelişimi, haricî etkenler ya da haricî içerikler- herhangi bir kıssa hakkındaki tarihsel hüküm, o

²² McKnight, *Age*, s. 33; Fuller, *Critical*, s. 94-98.

kıssanın kaynağına dayanmaktadır. Kıssanın, paradigmanın gelişimiyle elde edilmiş olması sıhhatini varsaymaya, kıssanın Hıristiyan olmayan kaynağı da sıhhatinde şüphe edilmesine sebep olabilir. Efsanevî hikâyelerin, tarihin taşıyıcıları olarak görülmesi imkânsız değildir. Dibelius genel olarak sözlerin tarihsel gerçekliklerine itimat eder. Çünkü bunlar, takipçilerinin hafızaları ve muallimlerinin sözlerine duydukları saygı sebebiyle büyük bir sorumlulukla nakledilmiştir. O dönemin mevcut kilisesinin şartları ve problemlerinin işin içine karışması ve bu sözleri kendi çıkarları doğrultusunda kullanması ve nakletmesinden sonra bunların sıhhatinden şüphe duyulabilir. Sözlerin, İsa'nın yaşadığı tecrübe, hayatı ve sonu ile ilgili olması durumunda tarihsel gerçeklikleri konusunda dikkatli olunmalıdır. Çünkü İsa'nın kaderi ve akibeti karşısında cemaatin, ahirete imanın fazileti konusunda bugün artık inandığı ve bildiği şeyler olmadan kendisini ifade etmesi mümkün değildir. Mamafih sözlerin tarihsel açıdan sahipsiz olması da ancak tarihçinin, geleneğin bütünü ile uzlaşan ya da çatışan bir tek sözü ele almasıyla değil, geleneğe bir bütün olarak bakmasıyla mümkündür. Dibelius, İsa'nın hayatını yazmak için eleştiriye tâbi tutulmuş rivayet ve sözlerin kullanılabileceği görüşüne ulaşır ve İsa'nın yaşadığı tarihsel, dinsel ve çevresel zeminleri tartıştıktan ve kutsal bir adamın önderliğini yaptığı topluluk ile şerefli bir Peygamber arasındaki ilişkilerin genel görünümünü inceledikten sonra kendisi bunu bilfiil uygular. Daha sonra İsa'nın şahsı ve Allah ile ilişkileri hakkındaki öğretilerini, dünyaya ve göklerin melekûtuna dair prensiplerini, İsa'nın ölümüne sebep olan muhalif güç odaklarını ve kilisenin, dirilişe dair tanıklığını ele alır. İsa'nın hayatını yazmak için edebî formlar tarihini kullanan Dibelius, İsa'nın tarihte bir varlığının olduğuna tam anlamıyla inanmaktadır.²³

Bultmann, "İsa" hakkındaki kitabını 1926 yılında yayımlamıştır. İsa'nın hayatını yazarken akideden değil, sözlerin tasnifinden başlanıldığını ve edebî formlar tarihinin yöntemlerinden istifade edildiğini ifade etmek üzere kitabın İngilizce çevirisinde, "İsa ve Kelime" denilerek başlığa bir de "kelime" ifadesi ilâve edilmiştir. Bultmann işe, İsa hakkında herhangi bir tarihsel incelemenin yapılması imkânı üzerindeki şüphelerle başlar ve temel itirazlar ortaya koyarak böyle bir incelemenin yetkinliği hakkında zihinlerde soru işaretleri oluşturur. Yani İsa'nın şahsiyeti, yaşamı ya da ölümü hakkında, Bultmann'a göre bilgi sahibi olmamız mümkün değildir. Bu haberlerin doğruluğunu ispat edecek tek bir kelime bulunmamaktadır. İsa hakkında bildiğimiz bir tek şey varsa o da onun hakkında hiç bir şey bilmediğimizdir! Bununla birlikte Bultmann, edebî formların tarihsel gerçekliklerinin boyutunu analiz etmek suretiyle İsa'nın hayatını yazmaya çalışır. Rivayetin tabiatını göz önüne alarak Bultmann, bunların tarihsel gerçekliklerinden kuşku duyar. O, İsa'nın yaşamış olduğundan ve geleneğin ona isnat ettiği bir çok eylemi gerçekleştirdiğinden elbette ki şüphe etmez. Ancak İsa'nın hayatını anlatan rivayetlerin tarihî sıhhatleri konusunda şüpheleri vardır. Bundan dolayı İsa'nın hayatına dair bir tarih ya da şahsına ait bir fotoğraf sunabilmek mümkün değildir. İlk kilisenin bu işe önem vermemesi sebebiyle İsa'nın şahsı ya da hayatı hakkında herhangi bir bilgiye sahip olmak da imkânsızdır. Dolayısıyla elimizde sadece bazı kırıntılar ve hayalî hikâyeler kalmıştır. İsa'nın hayatına dair başka kaynaklar da mevcut değildir. Bununla birlikte, mevcut görüntünün objektifliği ve cemaatin kendi geleneği içerisinde resmettiği fotoğrafın doğruluğu hususunda zihne üşüşen kuşkulara rağmen,

²³ Dibelius, Die botschaft von Jesus Christus/the message of Jesus Christ, Terc. F. C. Grant, New York 1939; From tradition, s. 287-301.

ilk kez Filistin cemaati içinde ortaya çıkan bir hareketin kurucusu olarak İsa'nın varlığından hiç kimse şüphe etmemektedir. Bultmann, sözler konusunda rivayetler kadar şüpheli değildir. İsa'nın hayatı ve şahsı hakkında elimizde bulunan az miktardaki bilgilerle, sözleri aracılığıyla vermek istediği mesajlar hakkında daha fazla bilgi sahibi olabiliriz. Bu da ona ait bir fotoğrafı ortaya çıkartma imkânı verir. Tüm bunlara rağmen sözler ve rivayetler, İsa'nın sözlerini nakleden ya da onun dilinden uyduran ilk Hıristiyan cemaate aittir. İyi ama bu ikisi nasıl birbirinden ayırt edilebilir? İsa'nın ilk Hıristiyan cemaat içerisinde Filistin'de yaşaması ve Aramîce konuşmasına rağmen sinoptik İncillerin Helenistik cemaatler içerisinde Yunanca kaleme alındığını bilmek, belki de bu sorunun cevabını vermeye yardımcı olabilir. Sinoptik İncillerdeki her şey, dil ya da içerik olsun, Helenistik Hıristiyanlık içerisinde oluşmuş izlenimini vermektedir ki bunlar, İsa'nın öğretileri için kesinlikle bir kaynak olarak kullanılmamalıdır.

Gelenek içinde nakledilmiş olan her şey İsa'ya ait değildir. Çünkü İsa'dan sonra bile, Aramîce konuşan bir Filistin kilisesi mevcuttur. O halde Filistin kökenli nakillerin farklı düzeyleri arasında seçime gitmek kaçınılmazdır. Özel bir çıkarı ya da belirli bir kiliseyi öne çıkaran ya da sonraki döneme ait bir gelişmeyi ortaya koyan her madde, ikincil bir kaynak olarak bir kenara ayrılmalıdır. Bu sayede ilk düzey, imkânlar ölçüsünde tespit edilebilir. Kaldı ki bu düzey de İsa'ya ait olmayıp ilk Hıristiyan cemaatin bilincinde doğan kompleks bir tarihsel çabanın bir neticesi de olabilir. Bultmann'ın "İsa" hakkında yazmış olduğu kitap, aslında İsa'nın mesajıyla ilgili bir çalışmadan ibarettir. Burada İsa, sinoptik İncillerde yer alan ilk düzeye ait fikirler topluluğuna işarette bulunur. Gelenek, İsa'nın bir mesaj taşıdığını dolayısıyla var olma ihtimalinin çok büyük olduğunu öne sürer. Her insan, İsa'yı ya da kısaca söylemek gerekirse onunla ilgili tarihsel olguyu "*parantezleme*" özgürlüğüne sahiptir.²⁴

VII. OKULUN TARİHSEL GELİŞİMİ VE İTİRAZLARA TEPKİLER

Edebî formlar tarihi okulu, ilk kurucularından sonra gelişme gösterdi ve başlıca iki kola ayrıldı: İlk kol, Dibelius ve Bultmann'ın izlerini takip etmek suretiyle yöntemin yeni kazanımlarını da korumak istiyordu. Bu kolun temsilcileri daha çok üniversiteler, araştırma merkezleri ve dinî enstitülerde bulunmaktaydı. Özgün bir şey ortaya koymamakla birlikte, eldeki müsellemanın doğruluğunu gösteren bir çok uygulamaya sahiptiler. İkincisi ise, yöntemin; akide ve tarih açısından mahzurlu noktalarını törpüledikten ve kendi özel çıkarlarına uygun hale getirdikten sonra olduğu gibi kalmasını isteyen muhafazakâr koldu. Çünkü her ne kadar bazı sonuçlarını değiştirmek, sert yönlerini yumuşatmak ya da insanların içindeki imanı korumak için başka bazı lâfızlar ve isimler kullanmak, bilimsel geçerlilik ve edebî cüret kabalıklarını atmak mümkünse de, bu yöntemin değerini görmezden gelmek mümkün değildi. Muhafazakâr kanat, inceleme ve araştırmanın götürdüğü sonuçlar olduğu iddiasıyla asıl itibarıyla okulun ön kabullerine zıt ön kabullerden oluşan bazı neticeler çıkarma yoluna gitmişti. Bunların başında; Markos ve öteki sinoptik İncillerin sıhhatini ve hatta tarihsel açıdan gerçeklikleri olduğunu ispat, İsa'yı bu kadim metinlerin bir kaynağı olarak görmenin imkânı, geleneği üretme, sözleri uydurma ve metinleri tefsir etme konusunda kilisenin rolünü azaltma, akidenin teşekkülü ve Hıristiyanlığın, devamlılığın sağlanması ve put-

²⁴ R. Bultmann, *Jesus and the word*, Scribner and sons, New York 1958; *Jesus Christ and mythology*, Scribner and sons, New York 1958; Mc Knight, *Age*, s. 35-37.

perestliğin tesirlerine engel olmak için Yunan kültüründen çok daha fazla Yahudi geleneğiyle irtibatlı oluşu, Paulus ve Yuhanna'ya dayanma, bunlarla sinoptik İnciller arasındaki ilişki ve akidenin, metin kritiğinde göz ardı edilemeyeceği konuları gelmekteydi.

Bu akımın bazı temsilcileri, "*formlar kritiği*" değilse de "*kaynaklar eleştirisi*"ni kullanmaya ve geçen dönemlere ve geleneksel araştırmalara eleştirel gözle bakmaya devam etmişlerdir. Daha önceden zannedildiği gibi bu, akide açısından çok da tehlikeli değildi. Bu akıma mensup bazıları, B. H. Streeter ve Headlam gibi,²⁵ eleştirel akımlara karşı tarihsel gerçekliklerini ispat etmek üzere dört İncil metnini tahlile devam etmişlerdi. Nitekim diğer bazıları da "*form eleştirisi*"ne karşı çıkmayı sürdürmüşlerdi. Örneğin Dodd, bağımsız ünitelerin genel çerçevesinin uydurma bir yapı olduğunu reddetmişti. Bağımsız ünitelerle büyük mecmualar ve İsa'nın mesajının genel çizgisi arasında ayırma gitmiş ve sonuncusunu, İncil yazıcılarının uydurması değil İsa'nın kendi sözleri olarak görmüştü. Öte yandan T. W. Manson, kaynak eleştirisine dayanarak ve geleneği kilisenin ürettiği iddiasını reddederek, İncillerin tarihsel gerçekliklerini ispatlamaya çalışmıştı. Ancak İskandinavya okulunun iki kurucusu H. Riesenfeld ve B. Gerhardson, ister sözlerde, isterse talebeleri tarafından diğer insanlara nakledilen rivayetlerde olsun, İsa'nın sabit bir içerik vermiş olduğunu ispat ettiler. Bu üniteler önceleri şifahî halde iken sonradan yazıya geçirilmişlerdi. Ancak başlangıçta hepsi de İsa'ya aitti. Yahudi geleneğinin intikalinde de aynı şey olmuştu. Hıristiyan geleneği üzerindeki çalışmalarının yanı sıra İncil geleneğinin taşıyıcısı da Paulus'tu.²⁶ İngiliz ve Amerikalı araştırmacılardan bir kısmı da, edebî form eleştirisini ihtiyatla kullanmayı yeğlemiş, Dibelius ve Bultmann'a ait tasniflerden bir kısmı üzerinde revizyona gitmişlerdi. Düzeltilen bu kurallardan bazıları hiç bir işe yaramamakta, bazıları da bizzat kendilerinin tasnifiyle uyuşmamaktaydı. Edebî formlar eleştirisinin tarihsel eleştiriyi aynı şey olduğunu ve rivayetlerle sözlerin İsa'ya ait olduğunu iddia etmişlerdi. Bunlar B. S. Easton'un ulaştığı neticelerdi. V. Taylor ise, İncillerin tarihsel açıdan sahih olduklarını, kilise tarafından uydurulmayıp görgü tanıklığına dayanarak nakledildiklerinden hareketle ispatlamaya çalışmıştı. Aynı şekilde İncil bölümlerinin tamamının formlardan başlanarak analiz edilmesi de mümkün değildi. Zaten Bultmann'ın, İsa'nın sözlerini hikmetler, nebevî ve uhrevî sözler ve yasamaya ait kanunlarla ilk cemaati düzenleyen kurallar şeklinde tasnif etmesine dair elinde yeterli bir gerekçe de yoktur. R. H. Lightfoot ise araştırmalarını, İncil yazıcılarının hedeflerini, düşüncelerini ve akidelerini açığa çıkarma noktasında yoğunlaştırdı ve "*edebî formlar eleştirisi*"nden bağımsız bir dal haline gelen "*yazımsal eleştiri*"nin kurucusu oldu.²⁷ Dördüncü bir grup ise, edebî formlar eleştirisini, insanların daha önce sembolik öyküler eleştirisi olarak gördükleri mesel incelemelerine tatbik etmişti. Ancak A. Jülcher'le birlikte insanlar, olaylar ve konular

²⁵ B. H. Streeter, *The four Gospels: A study of origins*, Macmillan, Londra 1924; A.C. Headlam, *The life and teachings of Jesus the Christ*, John Murray, Londra 1927.

²⁶ C. D. Dodd, *New Testament studies*, Scribner and sons, New York 1952; T. Manson, *The teaching of Jesus*, Cambridge University Press, Cambridge 1931; H. Riesenfeld, *The Gospel tradition and its beginnings: A study in the limits of "formgeschichte"*, A. R. Mowbray, Londra 1957; B. Gerhardson, *Memory and manuscript: Oral tradition and written tradition in Rabbinic Judaism and early Christianity*, C. W. K. Gleerup, Londra 1961.

²⁷ B. S. Easton, *The Gospels before Gospels*, Scribner and sons, New York 1928; V. Taylor, *The formation of the Gospel tradition*, Mcmillan, Londra 1933; R. H. Lightfoot, *History and interpretation in the Gospels*, Hodder and Stoughton, Londra 1935; *The Gospel message of Saint Mark*, Clarendon press, Oxford 1950.

tarihsel olgular çerçevesinde kıssalar içerisinde değerlendirilmeye başlandı ve kıssalar, karşılaştırmalar ve benzerlik yönleri, mesajını daha dinamik ve açık hale getirmek ve daha geniş, daha kapsamlı bir şekilde tefsir etmek amacıyla bizâtihi İsa tarafından, günlük hayattan çıkarılmış olan sonuçlar haline geldi. C. H. Dodd bu meseller üzerinde çalıştı ve sembolik öyküler olduğunu reddederek bunların, herhangi bir anlam verilmeksizin kendi özel şartları içerisinde ve İsa'nın mesajı, göklerin melekûtunun gelişi çerçevesinde tefsir edilmesi gerektiğini savundu. Fakat J. Jeremias bunların da tarihsel açıdan sahih olduklarını söylemiş ve hepsini de İsa'ya isnat etmiştir.²⁸

Bu muhafazakâr kanat, edebî formlar eleştirisinin, İsa'nın hayatını yazma imkânı üzerindeki tesirlerini ve *iman İzası*'nın var olduğunu ancak *tarih İsa*'ya aslâ ulaşılamayacağından böyle bir projenin de gerçekleştirilemeyeceği meselesini tekrar gözden geçirmeye çalışmıştır. Ne var ki E. Käseman, her ne kadar İncillerin, İsa'nın tarihini kaleme almak için yazılmadığını, yalnızca ilk cemaatin İsa'sını anlattığını kabul etse de, *tarih İsa*'nın imkânsız olduğunu kabul etmiyor, aksine hakkında bilgi sahibi olabileceğimizi iddia ediyordu. Nitekim E. Fuchs da *tarih İsa* ile *Müjde İzası* arasında bir ilişki olduğunu ispatlamaya çalışmıştı. Her ne kadar Müjde'nin tarihe dönüşmesi imkânsız ise de, Müjde, bir tarihi de gerekli kılmaktaydı. Aksi halde tarih olmaksızın Müjde de olmayacaktı. Nitekim I. Robinson, *tarih İsa* ile *tarihçi* arasında ontolojik bir ilişki olduğunu ispat etmeye gayret etmiştir. Her ne kadar bu ilişki İncil çerçevesinde kurulmuş olsa da öznel çeperi yıkma ve tarihin nesnellğine çıkma imkânı olduğunu da ispat etmektedir. N. Perrin ise bilginin üç türü arasında fark görmektedir: İlki *tarih İsa* hakkındaki nesnel tarihsel bilgidir. Doğumu, yaşamı ve ölümü bu gruba girer ki bu bilgiye ulaşmak imkânsızdır. İkincisi, ahlâkî bilgiler ve İsa'nın tebliği gibi bize göre bir anlamı olan tarihsel bilgidir ki bu mümkündür. Üçüncüsü de, kurtuluş, fide ve günah gibi yalnızca Hıristiyan müminler açısından bir anlamı olan dini bilgilerdir ki bunlar da elde edilmesi imkânsız olan bilgi türlerindedir. Bunun ardından Perrin, çözüm olarak edebî formlar eleştirisinin ilk yaklaşımıyla kilisenin ikinci yaklaşımı arasında bir orta yol bulur.²⁹

J. Jeremias okulun ön kabullerini yeniden gözden geçirmiş ve tarihsel açıdan sahih olan bölümlerle sahih olmayan bölümleri ayırt edebilmek için bazı kriterler önermiştir. Bunlardan ilki, Aramice'nin görünümüyle ilgili olan *dilsel, lafzî* kriterdir. İkincisi, Filistin dünyasına ait görünümlerdir ki bu da *coğrafî* ve *çevresel* bir kriterdir. Her ikisi de Bultmann'ın *farklılık* kriterine benzemektedir.³⁰ Diğer bir grup da İsa'nın hayatı hakkında form eleştirisi uygulamalarından örnekler vermeye çalışmışlardır. G. Bronkamn, her ne kadar *tarih İsa* hakkında herhangi bir fotoğraf sunmasa da sinoptik İncillerin de tarihe işarette bulduklarını ve tarih içerdiklerini açıklamıştı. Nitekim Fuller de İncil'deki bazı sözler ve rivayetlerin, her ne kadar ütopyik sahneler içerseler de -çünkü gerçeğin bir ütopyaya dönüşmesi, İsa hakkındaki hatıraları genelleştirmekten başka hiç bir işe yaramamaktadır- tarihsel gerçeklikleri de olduğunu ispata çalış-

²⁸ C. H. Dodd, *The parables of the kingdom*, Nisbet, Londra 1935; J. Jeremias, *The parables of Jesus*, Scribner and sons, New York 1954.

²⁹ G. Käseman, "The problem of historical Jesus", 'Essays on New Testament Themes' içerisinde, SCM Press, Londra 1964; E. Fuchs, "The quest of the historical Jesus", 'Studies of the historical Jesus' içerisinde, SCM Press, Londra 1974; N. Perrin, *Rediscovering the teaching of Jesus*.

³⁰ Jeremias, *The parables of Jesus*.

mişti. Kilisenin rolünde şüphe edilmesi konusunda ihtiyatlı davranmış ve sadece eleştiriyi yetinmişti. Netice olarak Fuller, İsa'nın, kendisinin de diğer Benî İsrail peygamberleri gibi bir peygamber olduğunu anladığını, tarihin özünün de bundan ibaret olduğu sonucuna varmıştı. Ancak N. Perrin, İsa'nın hayatını yazmanın imkânsız olduğunu söylese de, Allah'ın melekûtu ve ahiret konuları gibi İsa'nın mesajının temel odakları üzerinde yoğunlaşmanın mümkün olduğunu savunmuştu.³¹

Hasımları tarafından dışarıdan, okulun hem ön kabullerini hem de ulaştığı neticeleri reddeden, kilisenin geleneksel konumunu savunan, ilmin ulaştığı sonuçları ve bedihî hakikatleri inkâr eden bir çok itiraz yöneltilmiştir. Mesela bu itirazlardan birisi, edebî formların takribî bir şey olduğu, saf formun neredeyse hiç bulunmadığı ve bu formların, belki de sadece araştırmacının zihninde mevcut olduğu şeklindeydi. Olguları matematiksel bir tasnife dayanarak kategorize etmek mümkün olabilir miydi? Yazıcıyı başka bir formda değil, özellikle bu formda yazmış olmaya iten sebep neydi? Formlardaki benzerliğin içerikte de bir benzerliği yol açması mümkün müydü? Nitekim metinlerin toplanmasında, İncil yazıcıları oldukları göz önünde tutularak, kâtiplerin rolünü azaltmayı reddetmişler ve onlara görgü tanıkları ve Kutsal Ruh'tan ilham alanlar rolünün verilmesi gerektiğini söylemişlerdi. Ancak bu sayede İsa ile dolaysız bir ilişki kurulabilir, tarih hakkında malûmat sahibi olunabilirdi. Dolayısıyla ilk cemaatin rolü ve uydurması meselesinin tekrar gözden geçirilmesi gerekiyordu. Çünkü görgü tanıklarının reddedilmesi ve İsa'nın şahsı hakkında bilgi sahibi olmanın imkânsızlığından sonra bu cemaat, Hıristiyanlığın kurucusu haline gelecektir.³²

Gerçek şu ki bu eleştiriler, ilmin ilerlemesinin önünü kesemeyen bir çılgılık ya da içi boş birer davul olmaktan öte gidememiş; ulaştıkları neticeleri açıklama ve araştırma tekniklerine dair sahip oldukları her imkânı kullanmak suretiyle hakikati arama noktasında, araştırmacıların azmini kıramamıştır.

³¹ G. Bronkman, *Jesus of nazareth*, Harper and row, New York 1960; R. H. Fuller, *Interpreting the miracles*, Westminster Press, Philadelphia 1963; *The foundation of New Testament*, Scribner and sons, New York 1965; N. Perrin, *Rediscovering the teaching of Jesus*; McKnight, Age, s. 57-78.

³² A. Robert-A. Feuillet, *Introduction à la Bible I*, s. 324-330; J. Dheily, *Dictionnaire Biblique*, Desclée, Paris 1966, s. 430-431.

KURUMSALLAŞMA VE CEMAATLEŞME ARASINDA GÖÇMEN KİMLİĞİ*

Celeleddin ÇELİK**

GİRİŞ

Bu çalışmada kültürel ve kimliksel dönüŐümleriyle ilgi konusu olan "göçmen", kentleşme ve sanayileşme sürecinin ortaya çıkardığı i göçün aktörleri olan "yeni kentliler"i ifade etmektedir. Göçmenler, kendilerini bu hareketliliğe sevk eden sebeplerin farklılaŐmasına bağlı olarak, kent kültür ve hayatına da çeşitli düzeylerde katılırlar. Başka bir deyişle, başlangıçta "ge yönelten sebepler", daha sonra da "g edilen kentin karşılama kapasite ve pozisyonu", göçmenlerin *kentle bütünleşme, yaşam tarzı, kültürel tercih ve eğilimlerini* belirleyici olabilmektedir. Ancak nesnel yapıya odaklanmış bu yaklaşım, göçün öznesi olan göçmenleri, büyük ölçüde toplumsal koşulların sürüklediği bir mağduriyet boyutunda sınırlamaktadır. Nitekim g ve kentleşme çalışmalarında "göçmen konumu", genellikle "yeni kentliler"in aktif özneler olarak katıldıkları bir sürecin aksine, "itici-iletici-çekici" nedenler gibi toplumsal yapının belirlediği pasif bir durumu yansıtılmaktadır. Kişisel irade ve eğilimlerin büyük ölçüde etkisiz kaldığı bu değişim sürecinde, göçmenler de kendilerini diğer toplumsal kesimler gibi bir takım grup aidiyetleri ve kültürel kimlikler içinde ifade ederler.

Bununla birlikte göçmenler kentteki hayat tecrübelerini, toplumsal pratikleriyle birleştirerek "kentte var olabilmenin" aktif mücadelesini verirler. Kent onlar için, zihniyet, tutum ve davranış boyutunda sosyo-kültürel ve psikolojik değişimler talep eden bir mekansal farklılaşma, ama daha çok bir "mücadele alanı"dır. Dolayısıyla hızlı değişim süreci, yaşanan kent mekanını "kendine özgü kurum ve yapılarıyla bir hayat tarzı"nın aksine "farklı kültür ve grupların mücadele alanı" haline getirmektedir. Sorun kaynağını kentlerin kültür ve kurumlarıyla karşılama gücünü aşan yoğun güçte bulmaktadır. Kentleşme literatüründe bu sorunla ilgili yaygın analizler, kurumsal yapılarla ilgili zafiyetten doğan boşluk ya da iŐlevsizliklerin *tampon mekanizma* olarak adlandırılan *yeni aÇ ilişkileri* ve *cemaat örüntüleri* tarafından doldurulduğunu vurgulamaktadır. Kente

* Bu yazı, Türkiye Kültür Araştırmaları Grubu'nun 3-5 Eylül 2003 tarihinde Van Yüzüncü Yıl niversitesi'nde düzenlediği "Türkiye Kültürleri Sempozyumu"na sunulan bir bildirinin geliŐtirilmesiyle oluşturulmuştur.

** Yrd. DoÇ. Dr., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. celikc@erciyes.edu.tr

özgü kültür ve ilişkiler sisteminin dışında kalan ya da dışlanan bu yeni anlam bağlamlarının, kent kimliğini dönüştürebilme potansiyeli taşıdıkları anlaşılmaktadır. Buna göre *göçmen kimliği* büyük ölçüde, kentin ve göç şartlarının değişen niteliklerine göre farklı *uyum* ve *çatışma* refleksleri gösterir. Nitekim evrimci "geçiş" yaklaşımlarında "cemaate özgü tutum ve bağlılıklardan kentsel ilişkiler ve hayat tarzına geçişi beklenen göçmenler" in, bu açıklama şemasını bozan tutum ve zihniyet eğilimleri Türk kentleşme pratiğinde de sergilenmiştir. Buna göre toplumsal motiflerin belirlediği göç sürecinde yeni kentlilerin kimliği, kurumsallaşma ile cemaatleşme yönelimleri ya da başka bir deyişle "geleneksel ile modernin arasında" ayrışan bir kültüre aidiyetin vurgularını taşımaktadır. Bu durum, göçmenin tabi olduğu toplumsal hareketlilik sürecine kendi güncel, kültürel gerçekliğini yansıtarak katılması anlamına gelmektedir.

Burada "göçmen kimliği" kavramı ile, fiziki ve kültürel anlamda kent merkezinin ve kültüründen ayrışmış, dolayısıyla gündelik hayatın dili ve alışkanlıklarını da bu farklılaşmış söylem alanında yürüten bir kültürel bağlama atıfta bulunuyoruz. Bu anlamda "kimliğin özünün söylemler içinde belirlendiğini" savunan Foucault'dan hareketle,¹ yeni kentlilerin kültürel söyleminde üretilen ve temel bileşenini göç sürecinde bireylerin ya da grupların yeni yerleşim alanlarına doğru kalıcı hareketinde bulan bir *göçmen kimliği*nden söz etmek mümkündür.

Türkiye'de kentlere yönelik iç göç olgusunun bölgeden bölgeye, hatta ilden ile farklılaşan sebepleri bulunmaktadır.² Göçün niteliğini ve yönünü belirleyen sosyo-ekonomik ya da kültürel koşullar, göçmenin kentle bütünleşme eğilimlerini de önemli oranda etkilemektedir. Bu süreçte öne çıkan ve çok tartışılan bir başka olgu ise, "göçün kent kültürüne olan etkisi"dir. Her ne kadar yaygın bir "kent kültürü" nün varlığı konusu tartışmaya açık olsa da, "yoğun iç göç aracılığıyla kırsal-geleneksel kültürün, kentsel alanları ve kente ait yaşam tarzını kuşatarak bastırdığı" na ilişkin oldukça kabul görmüş bir anlayış bulunmaktadır. Kentsel kültür ve hayatı sarsacak, organize olmuş hayatı kendi mantığına dönüştürecek boyutlara ulaşabilen bu kültürel oluşum, belli tanımlamaların dışında "öngörülme, dolayısıyla da denetimi güç bir olgu" olarak kabul edilmektedir³. Buradan hareketle Türkiye'de göç ve kentleşme olgusunun, klasik sosyolojik yaklaşımların öngördüğü model ve şablonların dışında, kendi tarihsel ve toplumsal özellikleri bağlamında anlaşılması gereken dinamikleri bulunmaktadır. Bu yazı, göçmen kimliğindeki, geleneksel ve kentsel kültürden ayrışmış yeni kültürel desenlerin anlaşılmasında, düzçizgisel-evrimci şablonların yerine, sözü edilen dinamikleri öne çıkaran, yorumlayıcı sosyolojik bir perspektifi sürdürmeyi amaçlamıştır. Öte yandan etnik, dinî ve kültürel boyutlarda çok geniş bir alanı içeren *cemaatleşme* olgusu, yalnızca "aile, akrabalık ve hemşehrlik" temelinde ortaya çıkan ilişkilerle sınırlı tutulmuştur.

¹ Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev. Osman Akınhay-Derya Kömürçü, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 1999, 406.

² Sosyo-ekonomik nedenler göçü etkileyen temel faktör olmakla birlikte, bazı bölgelerde toplumsal ve siyasal faktörler, sosyo-ekonomik koşulların önüne geçebilmektedir. Öte yandan kentlere göçü cezbeden ve kentte yaşamının iyi yönleri olarak gösterilen faktörler arasında, başta "çocukları okutma imkanı olmak üzere, yaşam koşullarının iyiliği, temizlik ve toplumsal hizmetlerin fazlalığı, emniyet içinde serbest ve rahat dolaşmak vb." özellikler sayılmıştır. ODTÜ Sosyoloji Bölümü GAP Araştırması Ekibi, GAP Bölgesi Nüfus Hareketleri Araştırması, T.C. Başbakanlık Güneydoğu Anadolu Projesi Bölge Kalkınma İdaresi Başkanlığı, Ankara 1994, 190-191.

³ Ercan Tatlıdil, "Göç ve Kentleşmenin Sosyal Boyutu", Ege ÜEF Sosyoloji Dergisi, S.3, İzmir 1992, 51-52.

BİR HAYAT TARZI OLARAK KENTLİLİKTE GÖÇMEN KÜLTÜRÜNE

Klasikleşmiş kent tanımlarında, genellikle özgün bir kültüre işaret eden hayat standartlarına atıf yapılır. Buna göre bir hayat tarzı olarak kentliliği üreten şartlar, "uzmanlaşmış bir işbölümü, akrabalık ilişkilerinin zayıflaması, gönüllü birliklerin artışı ve normatif çoğulculuk, sekülerleşme, kitle iletişim araçlarının artan yoğunluğu ve etkisi ile birlikte toplumsal çatışmaların yükselmesi" gibi özelliklere bağlanmaktadır. Bu sebeple kent kurumlarıyla, işbölümü, geleneği ve gündelik hayat rutinleriyle aslında bir *eğitim düzeni* olarak da algılanmıştır.⁴ Orada çok farklı toplumsal grup ve yapıları içeren hayat tarzı ile bunu anlamlandıran kültür, birbirine benzemeyen düşünce ve anlayışları birarada tutabilmektedir. Kent kültürü aynı zamanda kendi tarih ve yaşam tecrübelerinin ürünü olan bir birikim üzerinde inşa olur. Bu birikim yoğun göç alan kentlerde, değişik alt kültür sistemleriyle bütünlük sağlayarak zenginleşir. Farklı düşünce, duygu ve aktivitelere sahip sosyal grupları bünyesinde toplayan kentler, bu sayede bir kültür mozayığı oluştururlar.⁵ Böylelikle kent "insani özelliklerin ve özgürlük kavramının genişlemesi, eşitlik idealinin yayılması, cinsiyet, statü ve etnik ayrımcılıkların ortadan kalkması" gibi çeşitli gelişmelerin kaynağındaki *ahlaki ve tarihi bir gelenek* olarak betimlenmiştir.⁶ Yapısal olarak kent içinde, bireylerin yerlerini bir başkasının dolduramayacağı bir işlev konusunda uzmanlaşmaya yönelik bir organizasyon ve yönlendirme sözkonusudur. Bu farklı kurum ve teşkilatlar içerisinde hareket eden bireyler buna uygun farklı ilişkiler sistemine uyabilme becerisini de geliştirmek durumundadırlar. Başka bir deyişle kentsel bürokrasi ve kurumlaşma, kendi işleyiş sistemiyle uyumlu bir insan tipi ve kültür üretir.⁷ Bu, geleneksel anlam haritalarının çözülmesi ya da kaybolması anlamına da gelen bir değişim talebidir.

Öte yandan kentsel bürokratik yapılanma hayatın artan ölçüde rasyonelleştirilmesini ve planlanmasını, bireylerin de bu sistemde varolabilmek için bu sürecin gereklerine uymasını gerektirmektedir. Birey çok sayıda kurum arasında, onların gerektirdiği değer yargısı ve normlara göre hareket etmeyi öğrenmek durumundadır. Buna göre kentsel kurumlar içinde "kimliğin parçalanması ve ilişkilerin süreksizliği," bireyleri bir çeşit 'sakinme ilişkisine' zorlamaktadır. Dolayısıyla kentsel kültürün kurumsal boyutta *bürokrasi, işbölümü ve örgütlenme*; sosyo-psikolojik boyutta ise *rasyonalizasyon, sekülerleşme ve bireyselleşme* gibi çok yönlü değişim süreçlerinde çeşitli sorunlar ortaya çıkmaktadır. Simmel'in bu anlamda kentsel işbölümü ve örgütlenme içerisinde, nice-liksel bir değere dönüşen bireylerin şahsiyetlerinde bir boşluk oluştuğunu belirtmesi önemlidir.⁸

Kent, her ne kadar devingenlik ve statü değişiminde bireysel kazanımlara fırsat yaratsa da; yapısının farklı gelir düzeylerine göre ayrılmış yerleşim birimlerinden oluşması ve bu anlamda sınıflandırma, hiyerarşi ve bölümlenmeye dayanması, çatışma

⁴ Nermi Uygur, "Kentler, Köyler", Cogito, Yaz/96, S.8, 133-134; Marshall, age., 400.

⁵ E. Tatlıdil, "agm.", 51

⁶ Murray Bookchin, *Kentsiz Kentleşme*, Çev. Burak Özyalçın, Ayrıntı Yay., İstanbul 1999, 18.

⁷ Ritzer'e göre, "bürokratik akılcılık, benliği sınırlaması, duyguları denetlemesi ve ruhu boyun eğdirmesi nedeniyle, insanların insan gibi davranmadığı, insan olmaktan çıktığı akıldışı bir durumu da getirir. Öte yandan kırtasiyecilik, öngörülemezlik ve kalitesizlik gibi patolojik görüntüleri de içermektedir." George Ritzer, *Toplumun McDonaldlaştırılması*, Çev. Şen Süer Kaya, Ayrıntı Yay., İstanbul 1998, 51.

⁸ George Simmel, "Metropol ve Zihinsel Yaşam", Cogito, Yaz/96, S.8, 88-89.

kaynağı olan yeni eşitsizliklerin ortaya çıkışı için de uygun bir zemin oluşturmaktadır.⁹ Üstelik "özgür kılıcı, özerk bireyin mekanı" olarak betimlenen kentsel alanların artan büyümesine paralel olarak, organizasyonlar, bürokrasi ve kurumlaşma da genişlemekte, dolayısıyla birey üzerindeki denetim, yönlendirme ve bağlılık talepleri daha da artmaktadır. Kentin bu kurumsal gelişiminde bireyler, "kalabalıklar içinde yalnız, tedirgin, çevresindeki insanlara karşı kaygılı bir yabancılık" içine düşebilmektedir.¹⁰ Bütün bu gelişmeler aynı zamanda bireysellik ve kurumsallık gibi değerler etrafında idealize edilen kentli tipine yönelik eleştiri noktalarını da oluşturur. Tanımlarda öngörülenin aksine derin bir kaygı içine düşen kent insanı, bir korunma isteği ve güvenlik arayışı içinde "cemaat hayatına ve cemaatleşmeye" yönelebilmektedir. Kentsel kurumların öngördüğü bireysel kişilik algısı ve toplumsal ilişki sistemi, kimliğin pragmatik, değişken ve kaygan bir nitelik almasına yol açar.¹¹ Kentsel işbölümünde bireyi ötekiyle kıyaslanamaz ve vazgeçilemez hale getiren uzmanlaşma, böylece kişiyi bütün ötekilerin etkinliklerine bağımlı hale getirmektedir.

Yapısal ve kültürel özellikleri bakımından *kent* ve onun *özgün kültürü* üzerine söylenenler, büyük ölçüde Avrupa'nın kendi tarihsel tecrübesinde şekillenmiş sosyolojik teorilere dayanmaktadır. Ancak kent ve kentlilik üzerine yapılan tanımlamalarda, ilk dönemlerdeki idealizasyonun yerini, modern kentsel sorunların toplum ve birey düzeyindeki yansımalarını öne çıkaran bir değişme söz konusudur. Çağdaş kent, kurumsal ve kültürel bakımdan baş etmek zorunda olduğu öznel ve nesnel sorunları ile tartışılmaktadır artık.

Türkiye'de *kent kültürü* olgusu, özellikle kentlere yönelik yoğun kırsal göçün, kuşatıcı ve hatta sarsıcı etkisi üzerine gündeme gelmiştir. Kentlilik ya da kent kültürü, adeta bir yerin gerçek ve geçmişinden gelen sahiplerinin sayıca ve kültürcü düşüktükleri azınlık durumuna bağlı bir nostalji konusu olarak öne çıkmaktadır. Oysa Türk tarih ve toplum pratiğinde kendi yapısal kültürel dinamikleri içinde özgün bir kent ve ona ait bir kültürel birikim bulunmaktadır. Ancak kentleşmenin Avrupa-merkezci tanımları, "tarihsel gelişimi içinde özerk kurumsal yapılarıyla öne çıkan kentin, yalnızca *Batı kenti* olduğunu" savunan teorik kabulleriyle, farklı gelişme çizgilerini daha baştan dışta bırakmış olmaktadır. Tanımlar, kavramsal araç ve şablonlar genellikle sanayileşmiş ülkelerin gerçekliğinden hareketle oluşturuldukları için, yaygın deyimle 'gelişmekte olan' ülkelerin yapısal durum, nitelik ve süreçlerini yeterince açıklayıcı olamamakta, aksine çoğu zaman söz konusu ülkelerin gerçekliğini çarpıtmaktadırlar. Bu çerçevede etnosentrik model ve paradigmalardan açıklamalarında öngörülme, gelişmeci perspektifle çelişen paradoksalıklar; "kentlerin köylüleşmesi", "tampon kurumlar", "marjinal sektör", "geçiş süreci", "arabesk olgu" gibi kavramlarla *geçici, eğreti, normatif şemadan sapan* durumlar olarak nitelenmektedir. Bu tanımlarda değişimin özgün biçimlerine yer verilmemesinin yanı sıra, toplumsal aktörler de olgunun içinde pasif tarihsel ajanlar olarak yer almaktadır. Bu yaklaşım temelde, kişilerin kendileriyle birlikte çevrelerini ve

⁹ Mike Featherstone, *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*, Çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yay., İstanbul 1996, 182.

¹⁰ M. Bookchin, age., 284.

¹¹ A.Yaşar Sanbay, "Kent: Modernleşme ile Postmodernleşme Arasındaki Köprü", Kentte Birlikte Yaşamak Üstüne, Dünya Yerel Yönetimler ve Demokrasi Akademisi Yay., İstanbul 1996, 41.

hayat şartlarını dönüştürme güçlerini, bunlara ilişkin özgül bağlamlar üretme potansiyellerini gözardı etmiş olmaktadır.¹²

Göçmenin sosyal ve fiziki anlamda "arabesk ve gecekondulu" ile somutlaşan periferik konumu, *kentle bütünleşmeden kentsel kültürün kırsallaşmasına* kadar, farklı uçlarda ortaya çıkan etkileşimi sorunsallaştırmaktadır. Dolayısıyla heterojen ve kültürel çoğulluğun mekanı olan kentlerin, özellikle gecekondulu bölgelerinde çeşitli grup ve dayanışma biçimleri etrafında öbikleşen alt kültür adacıkları ya da cemaatleşmelerin mekanı haline gelmesi, kentsel hayat tarzını da kendine özgü ilişkiler sistemine göre dönüştürmektedir. Buna göre gündelik hayatın dokusu hem tanımı yapılan modern kent kurum ve değerlerinin, hem de göç öncesine ait geleneksel algılama ve yaşama kalıplarının dışında örülür. Kentleşmenin bu farklı gelişim ve yansıması, tarihsel arkaplan ile çağdaş gelişmelerdeki farklılıklara dayandırılmaktadır.

Wendorff, Batı uygarlığın ilerlemesinde önemli bir faktör olan Avrupa kentsel gelişiminin "Üçüncü Dünya" adı verilen "gelişmekte olan ülkelerde" karşılığı olmadığını belirtir. Üçüncü Dünya'da kentler çok hızlı büyüme gösterdikleri için, sosyal ve zihinsel alt yapıların gelişme fırsatı bulamadığı salt niceliksel bir süreç yaşarlar. Buna göre ticaret, sanat, yönetim ve eğitim ile politik bakımdan özerk ve burjuva geleneğine sahip olan Avrupa kentlerinin aksine, Batı-dışı kentlerinin tarihsel gelişiminde bu türden geniş fonksiyonlar yoktur. En önemli farklılıklardan birisi de Avrupa'da kırdan kente göç sanayileşmeye bağlı olarak gerçekleşirken, Üçüncü Dünya'da kentlerin büyümesi sanayileşme faktörüne dayanmamaktadır.¹³

Türkiye'de de modern fiziki ve kurumsal yapıların yavaş gelişmesine karşın, nüfus artışı, teknolojik değişme ve kırsal göç ise bundan çok daha geniş ve hızlı bir şekilde gerçekleşmiş; nüfusun kentlere yığılma oranı, sanayileşme ve örgütlenme hızından daha fazla olmuştur.¹⁴ Bu dengesiz gelişme, toplum yapısında sosyal hareketlilik ve prestij kazanımında formel olmayan yolların öne geçmesine yol açmıştır. Bu bağlamda esasen çok boyutlu bir toplumsal ve kültürel değişimi ifade eden kentleşme olgusunun, salt fiziksel mekanda bir farklılaşma olarak algılandığı görülmüştür. Dolayısıyla Türkiye'de kentleşme olgusu ile mekansal yapı arasında doğrudan ve determinist bir ilişki kurma eğilimi baskındır. Örneğin "apartmanda yaşamak", bir çok köy kökenli göçmen aile için, "kente dahil olmak, toplumsal konumlarını yükseltmek" anlamına gelmektedir. Kentin sosyal ve fiziki imkanları bakımından mahrumiyeti ifade eden gecekondulu bölgesinde yaşıyor olmak, kente aidiyet hissini uyandırmamakta; kentlilik adeta, duygusal ve sosyal çevresi itibarıyla gecekondulu bölgesinden uzaklaşmayı gerektirmektedir.¹⁵ Ancak mekansal yapıdaki sığrama, beklenilenin aksine görüntüleri kent hayatımıza taşımıştır. Kentlerin bir arada yaşama mekanları, oldukça sancılı ve çatışmalı bir karşılaşmalar alanı olarak popüler ilgi konusu haline gelmiştir. Oysa kent kültürü, mekansal değişimin ötesinde zihniyet, tutum ve davranışlar boyutunda kentsel ilişkiler ağının bir parçası olarak kurumları kullanma eğilimi ya da yeteneği ile

¹² Ernur Genç, "Kentleşme: Geleneksel-Modern Geriliminde Kimlikler", *Toplum ve Göç*, II. Ulusal Sosyoloji Kongresi, Sosyoloji Derneği Yay., Ankara 1997, 308-309.

¹³ Rudolf Wendorff, *Dritte Welt und Westliche Zivilisation,-Grundprobleme der Entwicklungspolitik-*, Westdeutscher Verlag, Wiesbaden (Opladen) 1984, 393.

¹⁴ Mübeccel B. Kiray, *Kentleşme Yazıları*, Bağlam Yay., İstanbul 1998, 20-21.

¹⁵ Tahire Erman, "Şehirli Olmak Ya da Köylü Kalmak: Kentteki Kırsal Göçmenin Kendini Tanımlaması Olayı", *Toplum ve Göç*, II. Ulusal Sosyoloji Kongresi, Sosyoloji Derneği Yay., Ankara 1997, 306.

şekillenmektedir.¹⁶ Bu yönelimlerin ortaya çıkması, salt fiziksel mekan değişikliğinin ötesinde, kentin ekonomik ve sosyal mekanına dahil olmaktan geçmektedir.

Türkiye’de kentin karmaşık ve yabancı dünyasında yer almaya çalışan göçmenler, savunmacı bir refleksle kırsal hayat ve kültüre yönelimli, nostaljik ve arabesk desenler içinde yeni tutunum mekanizmaları geliştirmektedirler. Kentlileşme sürecini problematik hale getiren bu durum, göçmenlerin gündelik hayat pratiğini, geride bıraktıkları kırsal-geleneksel ilişkilerden farklı bir düzeyde inşa etmelerine yol açar. Dolayısıyla bu yeni ortam içinde kurulan ilişkiler, kendine özgü kültür ve kurumlarıyla kentsel birikimin de dışında gelişmektedir. Göçmenlerin, kentsel yapıya dayanmayan ama kendi yaşam pratiklerinde fonksiyonellik kazanmış dayanışma mekanizmaları, ilişkili oldukları anlam haritaları bağlamında önem taşımaktadırlar. Bu oluşumlar, klasik düz-çizgiselci, tek-tip indirgemeci yaklaşımların paradigmatik sınırlarının dışında kaldığı için, “patolojik yansımalar” ya da “sistem-dışı gelişmeler” olarak etiketlenmektedir.¹⁷ Özellikle göçmenlerin sosyo-kültürel hayatına ilişkin değerlendirmeler, genellikle “doğal, normal ya da merkez” kabul edilen kent kültürüne olan mesafesine göre yapılmaktadır. Bu nedenle göçmenlerin kentsel topluma uyum yada uyumsuzlukları, araştırma konularındaki ana vurguları oluşturmaktadır.

Türkiye’de kentleşmeyle bağlantılı iç göç süreci, hem göç edenleri, hem de göç edilen çevreyi etkileyen oldukça karmaşık bir etkileşim sürecini ifade etmektedir. Burada göçmenlerin niceliksel ve niteliksel durumları kadar, göç edilen çevrenin *yeni kentlileri* karşılama biçimi de değişimi belirlemektedir. Göçün yerleşik nüfusa göre düşük yoğunluklu olması, kentsel kurum ve ilişki ağlarının fazla etkilenmeden göçmen grupları emmesine ya da *getto* örneklerinde olduğu gibi belirli alanlarda yoğunlaştırarak *izole* etmesine zemin hazırlamaktadır. Ancak yoğun bir nüfusun göç ettiği durumlarda mevcut kentsel kurumlar çoğu zaman yetersiz kalmakta ve göçmen gruplar kentsel yapıyı ve işleyiş kurallarını değiştirebilmektedir.¹⁸ Kentsel kültürün de dönüşüme uğradığı bu süreçte hangi yeni ilişki ağları ya da yapılanmalar, göç eden grupların hayatında etkili olmaktadır? Bu sorunun cevaplandırılmasında bir dizi kavram ve sözcüğün tartışma alanında yer aldığını görürüz. Özellikle “hemşehri dernekleri, tampon mekanizmalar, patronaj ilişkileri, formel ve informal ilişkiler” bunlardan bazılarıdır.

CEMAATÇI İLİŞKİ AĞLARI VE GÖÇMEN KİMLİĞİNİ OLUŞTURAN UNSURLAR

Hızlı bir değişim sürecinde gittikçe heterojen bir yapı özelliği kazanan kentler, farklılaşmış, ihtisaslaşmış ve büyük toplumla çeşitli biçimlerde ilişki kuran yerel toplulukları bünyelerinde toplarlar. Kentlerde sürdürülen yerel ilişkiler, oldukça karmaşık ve akrabalık, komşuluk, hemşehrilik gibi çeşitli iletişim/himaye ağlarına dayanan bir toplumsal etkileşim içinde gerçekleşir. Bürokratikleşmemiş birincil ilişkilerin esnekliği, ekonomik sorunlar ve toplumsal kaynaklara duyulan gereksinme gibi durumlarda acilen devreye sokulabilmelerini sağlamaktadır. “Enformel ilişkiler” olarak da tanımlanan bu yeni kentsel dayanışma ağları, yaygınlık ve artan güçleri oranında formel-kurumsal olanı devre dışı bırakmaktadır.¹⁹

¹⁶ Önder Şenyapılı, *Kentlileşen Köylüler*, Milliyet Yay., İstanbul 1978, 36-37.

¹⁷ E. Genç, “agm”, 316.

¹⁸ Sema Erder, *Kentsel Gerilim ve Enformel İlişki Ağları*, Um:ag Vakfı Yay., Ankara 1997, 51-52.

¹⁹ S. Erder, age., 30-32.

Mekanda hareketliliğe bağlı olarak, hayat tarzında ve sosyal konumda ortaya çıkan değişimler, göçmenlerin bazen birbirini izleyen, bazen de aynı anda pek çok kimlikler edinerek ilişkilerini sürdürmelerine neden olur.²⁰ Zira göçmenin kent hayatında sosyo-ekonomik sorunlarla birlikte başatması gereken temel sorun, etkisi daha kapsamlı olan *kültürel farklılık* konusudur. Ancak burada beklenen kültür çatışması, çeşitli tampon mekanizmalarla hafifletildiği gibi, uyumun ya da bütünleşmenin de kendine özgü biçimleri üretilebilmektedir.

Göçmenin kentle bütünleşmesini ve kent kültürüne geçişini ifade eden "kentleşme" kavramı, değerlerde, davranış kalıplarında ve gündelik hayat alanında bireyselleşmeye dayalı özgül bir kimliksel dönüşümü içermektedir. Yani kentsel-modern kimlik, toplumsal aktörü merkeze alarak *geleneksel olandan ontolojik ve epistemolojik bir kopuşu* gerektirmektedir. Ancak kimliksel dönüşümün bu teorik çerçevesi, Türk kentleşme tecrübesiyle çakışmamaktadır. Kentleşme bağlamında göçmenlerin algıladıkları ve temsil ettikleri kimlik, saf geleneksel ve modern tiplerle uygunluk arz etmeyen, yeni *melez, karma* hatta bilinç ve hayat tarzı bakımından *bölmeli, kopuk* unsurların bir araya gelmesiyle oluşmaktadır. Kentsel yaşamla bütünleşme ve kentlilik, göçmenin kültürel alan ve kimliğiyle doğrudan bağlantılıdır. Ancak göçmenler, sürdürmekte oldukları kentsel yaşam pratiklerine kırsal-geleneksel bilgi ve değer kodlarını da taşıyarak cemaat ilişkilerini yeniden, ancak geleneksel olandan farklı bir tarzda üretirler.²¹ Başka bir deyişle göçmenlerin edindikleri yeni kimlik geleneksel olana dönüş biçiminde gerçekleşse de, bu hiçbir zaman geleneğin olduğu gibi yeniden kurulması anlamına gelmiyor. Hatta bu yeni kimliklenme arayışlarının, temelde modernliğin damgasını taşıyan bir süreç olduğu söylenebilir. Buna göre "özgür bir seçimin konusu olmayan geleneksel kimliğe" karşılık, yeni kimlik yönelimlerinin bir kısmı her ne kadar geleneksel kimliklere biçim ve söylem olarak geri dönüşü içerse de, esas olarak bir "iradi seçime dayanan aidiyet fikrini" savunduğu için geleneksel tahayyülden uzaklaşmakta ve modernliğin izini taşımaktadır.²² Kimliğin bu yönelimleri ve unsurları ise hangi bağlamlarda oluşmaktadır? Elbette bu sorunun yanıtını ararken, özellikle "yerel ilişkiler ve çeşitli cemaat örüntüleri", üzerinde durmamız gereken yapılaşmalar olacaktır.

Göçmenlerin, "genellikle *aile, mahalle, cemaat* ve hatta kısmen iş yaşamlarında, alışageldikleri geleneksel tarzları bazı değişikliklerle sürdüren, bununla birlikte yenilikçi olmayan bir yaşam biçimini benimsedikleri" iddia edilmektedir. Başka bir deyişle "göç, aile ve yakın çevre düzeyinde büyük bir kopuş ve yenilik değil, köyde sürdürülmesi zorlaşmış bir hayat tarzının kent ortamında bazı değişikliklerle birlikte sürdürme çabası" olarak nitelenmektedir.²³ Öte yandan göçmen, kentte her ne kadar ortak yaşam dünyasına ait bir çevrede hayatını sürdürse de, esasen bir sınır kişiliği" durumunu yaşar. Çeşitli sosyo-psikolojik gerilimleri davet eden bu kişilik yapısı, aynı zamanda gruplar arasında yapılan sürekli geçişlerin getirdiği bir kültür çatışmasında şekillenir. Bu çatışma ortamı, kişinin kendisini hiçbir grupsal kimliğe ait görmemesine, huzursuzluk ve sıkıntılara, istikrarsızlıklara yol açabilmektedir. Göçmenlerin kültürel gele-

²⁰ Selahattin Erhan, "Göç ve Kimlik", Toplum ve Göç, II. Ulusal Sosyoloji Kongresi, Sosyoloji Derneği Yay., Ankara 1997, 242.

²¹ E. Genç, "agm.," 312-314.

²² Ahmet İnsel, "Kimlikler Demokrasisi", Yeni Yüzyıl, 21.02.1996, 8.

²³ ODTÜ, *age.*, 195.

neklerinin toplumun özel, kamusal norm ve standartlarına uymaması, yaşanan gerilim ve çatışmaların nedenini oluşturmaktadır.²⁴ Göçmenlerin kültürel farklılığı hem geleceksel-kırsal hem de kentsel hayatı kapsayan bir spesifik yapıda yaşıyor olmalarından kaynaklanır. Başka bir deyişle göçmen, kimlik olarak artık ne salt köylüdür ne de kentli. Bir "geçiş insanı" olarak nitelenen göçmenin sosyal mekanı, kırsal ve kentsel kültürün çeşitli düzeylerde karşılaşma ve çatışmasından doğan hareketli bir zemindir.²⁵

Göçmenlerin kentsel ekonomik ve kültürel standartlara erişmedeki donanım yetersizlikleri, onların yerli nüfusa göre daha yoğun ve yıpratıcı bir mücadele içine girmelerini getirir. Güçsüzlük ve yoksunlukların güdülediği güvenlik gereksinimi yeni dayanışma ağlarına yöneltirken, içine düşülen yalnızlık ve yabancılaşma gibi duygular da, bireyselleşme ve yeni kimliklerin keşfine yol açabilmektedir. Güvensizlik duygusu, korunma ve destek imkanı sağlayan her ilişki ve ağa büyük önem vermelerine yol açar. Göçmenin kentsel kurumları kullanma yeteneği ve imkanı ne kadar düşükse, o oranda yerel ilişki ve cemaatlere-mekanizmalara yönelmesi söz konusudur.²⁶

Esasen kentsel hayatın kurumsal boyutuyla gelen bir güven de söz konusudur. Bu, Giddens'in ifadesiyle bireylerin toplumun kurumlarına ve kurumsal yapısına duydukları "*pasif güven*"dir. Ancak pasif güven, insan ilişkilerinin tamamlanması noktasında yetersiz kalır ve bireyler aslında kendi yaşam çevrelerinde, tanıdıkları arasında geliştirecekleri "*aktif güven*" olarak adlandırılan bir mekanizmaya da ihtiyaç duyarlar. Açıkçası kentin kurumsal, anonim yapısı içinde hemen her insan, güven temelinde kişisel ilişkiler kurmaya yönelir. Kentsel kurumsallaşmanın ve kurumsal işleyişin zayıf olduğu, bireysel gelişme imkanlarının sağlanmadığı ortamlar pasif güveni azaltarak, aktif güven mekanizmalarını ön plana çıkarır.²⁷ Türkiye'de kent göçmeninin sosyo-kültürel ve ekonomik mekanı, cemaat oluşumlarına oldukça elverişlidir. Genelde akraba ve hemşehrilerin bulunduğu gecekondu bölgeleri, kişilerde "*biz*" olma bilincinin yerleşmesini sağlarken, kent ortamında eski ile yeninin karıştığı yeni dayanışma ilişkileri cemaat formunda sürdürülmektedir.

YEREL DAYANIŞMA İLİŞKİLERİNDE ŞEKİLLENEN GÖÇMEN KİMLİĞİ

Geniş ailenin sanayileşme ve kentleşme sürecinde bir gerileme içinde olduğunu savunan işlevselci görüş, göçle birlikte akrabalık bağlarının çözüleceğini savunur. Ne var ki bugün, aile, istihdam ve göç arasındaki ilişkinin, şimdiye kadar ortaya konulandan çok daha karmaşık olduğu kabul edilmektedir.²⁸ Nitekim gecekondu alanlarında, göçmenlerin kentsel hayata geçişin sancı ve sorunlarını, aile, akrabalık ve hemşehrilik gibi dayanışma ağlarının desteğiyle aşmaya yönelmeleri bunu göstermektedir. Bu anlamda Türk toplumunda aile ve akrabalık ilişkilerinin kültürel ve tarihi di-

²⁴ Adnan Gümüş, "Göç, Din ve Asimilasyon", Toplum ve Göç, II. Ulusal Sosyoloji Kongresi, Sosyoloji Derneği Yay., Ankara 1997, 244-245.

²⁵ S. Kemal Kartal, *Ekonomik ve Sosyal Yönleriyle Türkiye'de Kentleşme*, Adım Yay., Ankara 1992, 57.

²⁶ M. Kiray, age., 102

²⁷ Pasif güven, modern toplum yapısı içinde, birbirini tanımayan insanlar arasında oluşması beklenen formel, anonim bir güvendir bu. Bu güvenin yaygınlaşması sayesinde bireyler, hukuki, sosyal, ekonomik, kültürel ve psikolojik olarak kendilerini güvende hissedebilmektedirler. Aktif güven ise, pasif güvenin aksine birbirini tanıyanlar arasında oluşan, dayanışmayı sağlayan bir güven biçimi olup, daha çok enformel ilişkilerin işlenmesine imkan verir. Kavramlar için bkz. Işık, Oğuz-Pınarcıoğlu, M.M., *Nöbetleşe Yoksulluk*, İletişim Yay., İstanbul 2001, 54-55.

²⁸ G. Marshall, age., 686.

namikleri, onların hızlı değişim süreçlerinde yaygın ve etkili işlevleriyle birer tampon mekanizma biçiminde devreye girmelerini sağlamaktadır. Bu türden birincil ilişkilerin taşıdığı psikolojik ve sosyal destek, ekonomik dayanışmayla birlikte kent göçmenini ayakta tutan temel bağ olmaya devam etmektedir.

Kentsel yardımlaşma kaynaklarından bir diğerini de "komşuluk" oluşturur. Kent çevresinde ilk uyum ilişkilerini akraba ve hemşehrileriyle başlatan, daha sonra iş arkadaşlarıyla geliştiren göçmenler, son aşamada az-çok sürekli bir kentsel işbirliği olan komşuluğu sürdürürler. Komşuluk ilişkisi geleneksel yaygın cemaat yapısı ile kentsel yararcı bireycilik arasında kalan bir ara tip oluşturur.²⁹ Komşuluk, kentsel yapılanmanın apartmanlaşma olarak geliştiği yerlerde çözülen, ancak kentin varışlarında varlığını sürdüren önemli bir dayanışma ve sosyalleşme aracı olarak etkinliğini sürdürmektedir. Hatta orta ölçekli şehirlerde apartman içi ilişkilerde önemli bir yeri olan "oturmalar", bir anlamda bu toplumsal kaynağın direnç göstermesini sağlamaktadır.

Türkiye'de kentleşmenin önemli özelliklerinden biri de, aynı yöreden göç eden kimselerin büyük kentlerin gecekondulu bölgelerinde birarada yaşama eğilimleri olmuştur. Bu kümelenme hemşehrilik, akrabalık ya da çoğunlukla her ikisinin iç içe geçmiş şekliyle ortaya çıkmaktadır. Kentlerde özellikle gelir ve çevre standardı düştükçe, akrabalara yakın olma eğiliminin artışı gözlenen genel bir durumdur. Dolayısıyla hemşehri öbeklenmeleri genellikle kentte karşılaşılan sorunlar ve bunlara pratik çözümler getirme arayışları çerçevesinde oluşmaktadır.³⁰ Sosyo-psikolojik düzeyde güven arayışlarının yanı sıra yardımlaşma ve dayanışmanın beslediği ilişkiler, köyden kente göçü kolaylaştırmanın dışında kentsel hayattaki değişimi de yavaşlatma gibi bir ters işlev taşımaktadır. Bu anlamda göçmenin ilk referans grupları olan akraba-hemşehri kümelenmeleri, kültürel-ekonomik bunalımları ve çözülmeyi önleyen sığınaklar olup, kalıcılık ve yaygınlık gösterdiği zaman kentsel kültür ve kurumların etkisini zayıflatmakta, hatta alternatif kentleşme odakları haline gelebilmektedirler. Ancak bunları "geçiş dönemi ilişkileri-ağları" olarak gören anlayışa göre, bunlar geçiş süreci içinde beliren yeni ilişkilere yerini bırakarak, başka bağlamlarda önceliğini yitirmektedirler.

Bilindiği gibi, cemaate aidiyeti ve cemaat ilişkilerini ifade eden hemşehrilik; "kent ortamında farkına varılan bir kimlik" olarak yeni işlevler kazanır. Kaynağını göç öncesi çevreden alsa da, geçmişte pek bir anlamı olmayan hemşehrilik olgusu, büyük ölçüde kentsel ortamın zemin hazırladığı bir kimliktir. Bu kimliği inşa eden dayanışma, kente sahiplenme ve bütünleşme sürecinde, kültürel özellikleri yaşatma ve dayanışmadan, ekonomik yardımlaşmaya ve hatta kentin yönetiminde yer alma ya da temsil edilmeye kadar, çok geniş bir yelpazeye yayılmaktadır.³¹

²⁹ Yakut Sencer, *Türkiye'de Kentleşme*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1979, 281-285.

³⁰ Birsen Gökçe, Feride Acar, Aytül Kasapoğlu, İnan Özer ve Hamza Uygun, *Gecekondularda Aileler Arası Geleneksel Dayanışmanın Çağdaş Organizasyonlara Dönüşümü*, Başbakanlık Kadın ve Sosyal Hizmetler Müsteşarlığı Yayınları, Ankara 1993, 13-14. Göçmen kimliğini belirleyen ana parçalardan olan "hemşehrilik cemaatleri" büyük kentlerde, zamanla akrabalık bağlarının sarsılmasına karşılık, özellikle gecekondulu bölgelerinde güçlerini korumaya devam etmektedirler. Bkz. Metin Heper, *Türkiye'de Kent Göçmeni ve Bürokratik Örgütler*, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1983, 60.

³¹ Dilek Çiftçi Yeşiltuna, "Hemşehri Derneklerinin İçerdiği İletişimin Yapısı", Toplum ve Göç, II. Ulusal Sosyoloji Kongresi, Sosyoloji Derneği Yay., Ankara 1997, 448.

Genel olarak hemşehrilik ilişkileri kimi gruplar için barınma, iş bulma gibi temel varoluş konularında önem taşıırken, bazı gruplar açısından ise kentte taşıdıkları kültürel özellikleri koruma ve yaşatma anlamı taşımaktadır. Yani hemşehrilik ilişkileri sadece kente gelenlerin kullandığı bir iş ve barınak bulma aracı değil, aynı zamanda o, göçmenin kendisini kentliden ve diğer göçmen gruplarından ayırt etmesine yarayan bir kimliktir. Bu yönüyle kente uyum işlevinin yanı sıra bir güvence faktörüdür de. Öte yandan bürokrasinin işlememesi ve yaygın kuralızsızlık, ranta yönelik ilişkileri önemli kılabilen, bu da çeşitli düzeyde dayanışma merkezi olan hemşehri birliklerinin informel alandaki konumunu güçlendirmektedir. Bu durum kimi yaklaşımlarda kentin aile-akrabalık ve hemşehrilik gibi cemaate özgü ilişkiler yerine, güçlendirmek istediği sözleşmeye dayalı kurumsal yapının işlememesi anlamına gelir.³² Hemşehrilik olgusunun kazanmış olduğu bu işlevler, onu 1980'li yıllarda büyük kent içinde iyice belirginleşen bir kimlik kazanma sürecinin parçası olarak öne çıkardı. Büyük kentlerin rekabetçi hakimiyet alanı içinde varolamayan bireyler, yerel ilişki ağlarında hayat bulan cemaatlerin doğal ortamına kaçıp sığınmaktadırlar.³³ Doğal aidiyet bağları temelinde gittikçe kemikleşen ayrımlar, kendi içlerinde objektif ve sübjektif bütünleşmeye araçsallık sağlamış olsalar da, uzun vadede kültürel bütünlük açısından kurumsal işleyişi bozan bir potansiyel taşımaktadırlar. Göçmenler kentte kurumsal nitelikli bazı yapılanmaların içinde yer almaktadırlar, ancak bu örgütlenmenin niteliği kentsel kurumlaşmanın ötesinde yerel dayanışmaları ifade etmektedir. Nitekim kentleşme-din ilişkilerini ele alan Konya araştırmasında, örnekleme oluşturan göçmenlerin %40,6'sı çeşitli dernek, kurum ve örgüte üye olduğunu bildirmiştir. Bu oran genel anlamda yeni kentlilerin kentsel kurum ve örgütleri kullanma eğiliminde olduklarını göstermektedir. Ancak burada üye olunan örgütlerin yapısına bakıldığında bunların özellikle yerel dayanışma ve himaye ağlarını genişletme amaçlı yapılanmalar olduğu anlaşılmaktadır.³⁴

Hemşehrilerin biraraya gelip tanışmalarını, iletişim kurmalarını sağlamak için dernek adı altında ortaya çıkan kuruluşlar, ekonomik ve kültürel anlamda önemli ilişki ve işbirliği odakları oluştururlar. Buna göre göçmenlerin genellikle iş kurma, iş, para, ev bulma, ev yapma, evlenme gibi konularda hemşehri derneklerinden destek almaları söz konusudur. Öte yandan derneklere üye olma gerekçeleri arasında "hemşehrilerin birlik ve dayanışmasını sağlaması, gelenek ve görenekleri yaşatması, iş bulmada yardımcı olması" gibi fonksiyonlarına da işaret edilmiştir. Buna göre hemşehri derneklerine yönelimde "kişisel çıkar ve amaçların" yanı sıra, "topluluğun kültürel kimliğine" yönelik taleplerin olması da önem taşımaktadır.³⁵

Hemşehri derneklerinin örgütlülük kapsamı etkinlikleri oranda çok farklı alan ve hizmetleri içerebilmektedir. Böylece âdeta göçmen, kentsel hayatta bütün sosyo-kültürel ve ekonomik sektörlerde kendini "yalnız hissetmesine fırsat vermeyen bir hizmet mekanizması" ile kuşatılmış ya da korunmuş bulmaktadır. İhtiyaçlarını, yatırım

³² Engin Önen, "Kent, Dayanışma ve Hemşehrilik Dernekleri", Toplum ve Göç, II. Ulusal Sosyoloji Kongresi, Sosyoloji Derneği Yay., Ankara 1997, 452; Ayrıca bkz. Ayşe Ayata., "Gecekonduarda Kimlik Sorunu, Dayanışma Örüntüleri", Toplum ve Bilim, 1991, S. 51-52, 99; Hüseyin Bal, "Kentsel Toplumda Anomi-Yabancılaşma Olgusu, Kente Göç Edenlerin Alternatif Çözümü: Hemşehri Dernekleri", Toplum ve Göç, II. Ulusal Sosyoloji Kongresi, Sosyoloji Derneği Yay., Ankara 1997, 437.

³³ A.Y. Sarıbay, *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam*, İletişim Yay., İstanbul 1994, 129.

³⁴ Celalettin Çelik, *Şehirleşme ve Din*, Çizgi Kitabevi Yay., Konya 2002, 189.

³⁵ H. Bal, "agm.", 437-438.

ve ilişkilerini düzenlemede destek aldığı gibi, sorunlarını çözmede de kentin kurumsal işleyişine gerek hissettirmeyen bir cemaat fanusu içindedir. Ancak kentsel yaşama katılma mücadelesinde hemşehrilik dayanışmasına duyulan gereksinme, daha çok göç sürecindeki dezavantajlı ve eşitsiz koşullarla ilgilidir. Hemşehrilik derneklerinin nostaljik anlamda "gelinen yerleşim yerinin kültürünü yaşatmak ve yeni kuşaklara tanıtmak" gibi amaçlara bağlı olarak da kurulduğu görülür. Ancak ekonomik ya da kültürel amaçlı olsun bütün hemşehrilik dernekleri kimlik temelinde bir "biz" ve "onlar" ayrımına giden yolu açmaktadırlar. Çünkü kendilerini böyle bir ayrımında tanımlama gereği hissetmektedirler.³⁶

Türkiye'de hemşehri derneklerinin üyeleri için taşıdığı en önemli işlevlerden biri de, "resmi ve özel kurumlardaki işlerinde yardımcı olma"dır. Türkiye'de gerek bürokrasinin işleyişi ve insanlardaki bürokrasi algısı, bir tanıdık-bildik kişi arama eğilimini güçlendirmekte olup, bu yönelim yalnızca göçmenlerle sınırlı kalmayan oldukça yaygın bir tarzı ifade etmektedir. Bütün bu işlevleriyle birlikte, hemşehrilik ilişkisinde kişilerin kendilerini "yaşadıkları kente" göre değil de "doğdukları yere" göre tanımlamaları, onların kentsel yaşamla bütünleşmelerini ve yaşadıkları yeri sahiplenmelerini engellemektedir. Kent hayatı içinde farklı alt grup ve kültürlerin varolması kaçınılmaz olmakla birlikte, Türk kentleşmesinde; farklılık ve çeşitliliklerin ayrıcalık talebi şeklinde uç noktalara varan "abartılmış öznelliliğin" boy gösterdiği, hemşehrilik cemaatlerinin de bu bağlamda bir topluluk nostaljisinin tezahürünün yanı sıra, kimlik kazanma sürecinin bir uzantısı olarak karşımıza çıkması söz konusudur. Öte yandan hemşehri derneklerini ortaya koydukları fonksiyonlar itibarıyla sivil toplum kuruluşları olarak değerlendirme eğilimleri olmuşsa da, onların bürokrasi ile mücadele ve bürokratik sorunları aşma konusunda formel bir yapılanma göstermemeleri buna imkan vermemiştir.³⁷

GÖÇMEN KİMLİĞİNDE KÜLTÜREL MELEZLEŞME

Kimliğin algılanışının ve pratize edilmesinin arkasında, bireyin zihniyetini ve hayatını biçimlendiren bir dünya görüşü bulunmaktadır. Kimliğin sembolik inşalara dayanması, hayat tarzlarına ait kültürel anlam, değer, kurallar ve tayin edici kodlarca belirlenmesi; toplumsal bağlamda kazanılan, sürdürülen ve dönüştürülen bir olgu olması demektir. Bu anlamda göçmenin toplumsal dünyasını kuşatan kentsel fiziki ve sosyal çevresi, kimlik algılayışının sınırlarını da belirler. Kuşkusuz burada geleneksel anlam dünyasının kuşattığı bir kimlik algısından, kentte değişmeye ve yenileşmeye açık, akışkan, çoğul, şahsi ve öz-düşümsel modern kimlikle karşılaşma veya geçiş,³⁸ bir takım kırılma, çatışma ve sentez görüntülerini ortaya çıkaracaktır. Göçmen kimliği, böyle birbirinden çok farklı dinamiklere atfen bir karşılaşmanın getirdiği sorunları

³⁶ Bunlar arasında "haftalık ücretsiz sağlık taraması yapma, özel hastanelerle anlaşma yaparak üyelerine indirimli hizmet sağlama, sünnet şölenleri düzenleme, gazete ve dergi yayınlama, çeşitli meslek mensuplarını tanıştırma amaçlı katalog hazırlama, geziler düzenleme, öğrencilere burs verme, yakıt yardımı yapma, kadın kolları kurma, düğün ve cenazelere toplu katılımı sağlama, aynı işkolunda mesleki dayanışma ve işbirliği sağlama vb." hizmetler bulunmaktadır. D.Ç. Yeşiltuna, "agm.", 442-443, 444.

³⁷ Devletin idari müdahalesine maruz kalmayan gönüllü toplumsal ilişkiler, kurumlar ve örgütler olarak sivil toplum kuruluşları, üyelerinin katılımına imkan veren demokratik nitelik, merkezden, yani siyasal toplumdan bağımsız, özerk, kamu yararı konusunda da merkezden ayrı görüşlere sahip kuruluşlardır. E. Önen, "agm.", 452, 457.

³⁸ A.Y. Sanbay, "agm.", 39.

üzerinde taşırken, diğer yandan yaşam çevresinde kişisel nitelikler, yetenekler ve davranış biçimlerini kazandığı bir yeni kimlik örüntüsü içinde yer alır.

Çok katlı kimliklerin içselleştirildiği toplumsal pratikte iç içe geçen kimlikler, bir kültürel melezleşmeyi öne çıkarır. Daha çok dış göçle ilgili bir kavram olan kültürel melezleşme, "modern ile geleneksel olanın karşılaşmasında, her ikisinden belli özellikler taşımakla birlikte, temelde her ikisine de ait olmayan bir oluşumu" ifade etmektedir. Kentlerin çevresinde, kırsal-geleneksel kültürün izlerini taşımakla birlikte kentin geleceğinde yer almak isteyen göçmenlerin, bugün için melez bir kültürün üretiminde aktör oldukları söylenebilir. Bu bağlamda göçmen kimliği her ne kadar klasik kentleşme söylemlerinde şablon dışı bazı görüntüleri içerse de, tamamıyla modern bir kimliğin ve bilincin unsurlarını taşır. Etnik azınlıklarla ilgili bir kavram olan *diyasporik bilinç*te olduğu gibi, göçmenin de, "buradayken aynı anda başka bir yerde olma, evrensel olanla tikel olanı aynı anda yaşama ve geliş çevresinden uzakta yeni bir mekan ve çevre inşa etme" gibi eğilimleri,³⁹ bu kimliğin temel özellikleri olarak işaret edilebilir. Ayrıca göçmen kimliğindeki kolektif yönelimleri, yoksulluk ve dışlanma gibi marjinal konumla ilişkilendirme eğilimlerinin, çoğu zaman tek nedenli bir açıklama olarak kaldığını da eklemek gerekir. Öte yandan cemaatlere yönelim, kurumsallaşmanın düzenli ve uyumlu işlediği toplumlarda daha çok psiko-sosyal sorunlarla ilgili iken, kurumsallaşmanın kentleşme hızından düşük olduğu toplumlarda ise, sosyo-ekonomik ve kültürel faktörler belirleyici olmaktadır.

Göçmen kültür ve kimliğinin yaşam çevresi ve koşullarıyla bağlantılı yeni göstergeleri, genellikle *kültürel gecekondululuk* ve *arabesk* gibi kavramlarla analiz konusu yapılmaktadır. Gecekondu bölgelerinde kurumsallaşmış cemaatçi ilişkiler ağının dokusu içinde, kırsala özgü yaşam unsurları, estetik algılayış biçimleri, ritüelistik nitelikler vb. kentsel olana eklenmiş ya da onunla yan yana varlığını sürdürmektedir. Bu anlamda kültürel gecekondululuk, kırsal ve kentsel niteliklerle birlikte "ne kırsal ne de kentsel olan, arabesk, saf olmayan, ayrı ve kendine özgü bir tip" bağlamında somutlaşmış ilişkilere işaret eder. Kültürel gecekondululuk içerisinde göçmen, kural dışı bir kimliğin ya da kimliksizliğin alanı olarak, kendine özgü bir değerler sistemi, bir semboller ağı, bir yaşama biçimiyle somutluk kazanır.⁴⁰ Kültürel gecekondululuğa bağlı olarak eski ile yeninin bileşiminde ortaya çıkan arabesk olgusu, kırsal göçmenin kentte yaşadığı bunalım ve zorluklarla şekillenen bir ara-kültür olarak göçmen kimliği ile birlikte değerlendirilmektedir. Bu anlamda arabesk, bir geçmiş ve geleceği içermeyen, ama daha çok şimdiki zamana ait bir yansıma ile iki kültür arasında bir katlanma modeli oluşturur.⁴¹ Göçmen kimliği işte bu katlanma modeli içinde, modern kent hayatıyla karşılaşmanın kendine özgü koşullarını üreten arabesk yönelimleri içinde taşır.

Türkiye'de kentleşmenin zaman içinde değişen nitelik ve seyri, bu sürecin aktörlerinin konumunda da farklılaşmalar ortaya çıkarmıştır. Özellikle 1990'lı yıllarla birlikte değişen göçmen tipi, artık kentle bütünleşmeye istekli değil, yükselmek adına hemen her şeyi yapmaya hazır bir figür olarak öne çıkmaktadır. Bu süreçte formel olana güvensizlik iyice ortaya çıkmakta, bu güvensizliğin açtığı boşluğu hem zengin-

³⁹ Ayhan Kaya, "Türk Diasporasında Etnik Stratejiler ve 'Çok Kültürlülük' İdeolojisi: Berlin Türkleri", *Toplum ve Bilim*, 1999, 82 Güz, 37.

⁴⁰ E. Genç, "agm.", 314.

⁴¹ Ali Akay, *Konumlar*, Bağlam Yay., İstanbul 1991, 23-25.

leşme hem de yoksullukla baş etme süreçlerinde insanların kendi aralarında oluşturdukları aktif güven doldurmaya çalışmakta. Böylece özellikle cemaatler ön plana çıkmakta, dışlayıcı dayanışma ağları toplumsal yaşama damgasını vurmaktadır.⁴²

Genel anlamda cemaatler, kültürel çatışmanın etkisiyle geleneksel bağların çözüldüğü ve dayanışma ihtiyacının hissedildiği yerlerde önemli işlevler görmüşlerdir. Ancak cemaatin yapısı, gönüllü olarak girilen ve belli rollerin benimsenmesinin beklendiği örgütlerden farklı olarak, kişilerin total bir birliğini ifade ederler.⁴³ Esasen belli bir grup içindeki insanlar kendilerini bir bütün olarak gördükleri sürece, her toplumsal gruplaşmanın cemaat olarak görülmesi de mümkündür. Burada insanların "biz kimiz?" sorusuna yanıt vermede hangi araçları kullandıkları önem taşırken, kimliğin daha çok grubun yaşamına yönelik tehditlerde oluşması dikkat çekicidir.⁴⁴ Cemaat kimliğindeki kolektif boyut, üyeleri üzerinde yaşama tarzından dünya görüşüne kadar geniş kapsamlı denetim ve müeyyidelerle örülür. Göçmenin sorunlarını çözen kentsel cemaat örüntüleri, talep edilen dayanışma, güvenlik gereksinmesi ve hayatı kolaylaştırma gibi işlevleriyle kentle bütünleşmede bir tampon mekanizma konumunu taşırken, zaman içerisinde toplumsal bütünleşmeye zarar veren alternatif kentleşme ve kurumsal odakları haline gelebilmektedir.

Sonuç olarak kurumsallaşma ile cemaatleşme örüntüleri arasında göçmen kimliği, göçün ve kentleşmenin değişen niteliklerine göre farklı yönelimleri taşımaktadır. Sosyo-kültürel ve ekonomik çevresi içinde şekillenen göçmenin gündelik hayatı, toplumsal bağlamda etkilere açık biçimde, yaşamakta olduğu kent ortamı ile geleneksel aidiyetlerinin sentezlendiği yeni ilişkileri üretmektedir. Yaşama tarzını belirleyen aidiyetler, kentsel hayata katılımı donanımsızlıklardan kaynaklanan yoksunlukları aşmaya yardımcı olmakta, ancak zamanla bu ilişkiler toplumsal yapı için bütünleşmeden çatışmaya yönelik bir kültürel farklılaşma potansiyeli içermektedir.

⁴² Göçmen tipolojisinin süreç içinde özellikle ilk dönem ve 1990'lı yıllardan sonra iyice belirginleşen farklılaşma ve değişimi için bkz. Işık O.-Pınarcıoğlu M.M., age., 66, 125-128.

⁴³ Zygmunt Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, Çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yay., İstanbul 1998, 90.

⁴⁴ Richard Senneth, *Kamusal İnsanın Çöküşü*, Çev. Serpil Durak-Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yay., İstanbul 1996, 279.

DELÂİLÜ'N-NÜBÜVVE LİTERATÜRÜNE ÖZGÜN BİR KATKI

Erdinç Ahatlı, Peygamberlik ve Hz.Muhammed'in Peygamberliği,
Değişim Yayınları, İstanbul 2002, 266s.

Hayati YILMAZ*

Yrd. Doç. Dr. Erdinç Ahatlı'nın doktora çalışmasını oluşturan kitap, bir anlamda genel sayılabilecek isimle yayımlanmış olmakla birlikte, esas itibarıyla "muhaddislere göre" peygamberlik delillerini (delâilü'n-nübüvve) ele almayı amaçlamıştır.

Eser, altı sayfalık *Giriş* kısmında konunun çerçevesi ve işlenişi verilerek başlamaktadır. Asıl konu ise *Birinci* ve *İkinci Bölüm*'lerde detaylarıyla işlenmektedir. Buna göre *Birinci Bölüm*'de, nübüvvet kavramı, nübüvveti ispatta kullanılan metotlar ve ilgili bilim dalları ele alınmakta, *İkinci Bölüm*'de ise, muhaddislere göre Hz. Peygamber'in peygamberliğinin delilleri, terminolojideki kullanımıyla "delâilü'n-nübüvve" konusu, rivayetler bağlamında incelenmektedir. Kitap, *Sonuç*, *Bibliyografya* ve *Dizin* ile sona ermektedir.

Eserin muhteva tanıtımına geçmeden önce, şekil özelliklerine kısaca değinmek gerekmektedir. Zira kitap ilk olarak ele alındığında okuyucu üzerinde pek "albeni" etkisi bırakmamaktadır. Bu da elbetteki yazardan değil yayın evinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla, hemen her şeyde görselliğin çok önemli tutulduğu günümüz dünyasında, sayın yazara büyük oranda haksızlık edildiği görülmektedir. Çünkü eser okunduğunda, "bu kitap böyle basılmamalıydı" sözleri ister istemez dudaklardan dökülmektedir.

Şekil açısından bakıldığında dikkat çeken hususlar olarak şunlar sayılabilir: Kitabın kapağı oldukça arabesk bir tarzda tasarlanmış olup bu sadelikten ve estetikten uzak yapısıyla sıradan bir piyasa kitabı havası vermektedir. *İçindekiler* (s. VI-IX) kısmındaki sayılamayacak ve de düzeltilemeyecek tashih hataları da, kapağı görmezlikten gelen ciddi okuyucuları ikinci kez hayal kırıklığına uğratmaktadır. Bunun da yine yayın evinin azizliğinin bir sonucu olduğunu hatırlatmakta yazar adına fayda görüyorum. Eserin iç düzeni de problemlili gözükmektedir. Her sayfanın üstünde bulunan "üst

* Yrd. Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, hyilmaz@sakarya.edu.tr

bilgi"ler, majüskül yazımı ve punto büyüklüğüyle sanki başlıkmiş gibi durmaktadır. Sayfaların satır genişliğinin kitabın ebadına oranla fazla tutulması sebebiyle de sayfa kenarlarında yeterli boşluklar kalmamıştır. Son olarak, eserin sonuna ilave edilen *Dizin* (s. 254-266) ne yazık ki, "dizilmemiş", sadece dizinde bulunması istenen kelimelerin dökümü olarak bırakılmıştır. Bilimsel bir kitapta bunun ne büyük bir eksiklik olduğu izahtan vârestedir.

Bütün bu şekil problemlerini bir tarafa bırakarak kitap okunmaya başlandığında gerek konunun ele alınış biçimi, gerekse de verilen bilgiler çalışmanın yoğun bir mesainin sonucu olduğunu hemen hissettirmektedir. Çalışma, yazarın kendine ait başka bir makalesini eklemeyi unuttuğu *Bibliyografya*'daki (s. 232-253) toplam 323 (+1) kaynaktan süzülerek oluşturulmuştur. Yazarın üslûbu ve dili, tamamen akademik olan eserin rahatça okunup anlaşılacağı bir seviyededir. İkinci defa okunmak zorunda kalınacak cümle neredeyse yok gibidir. Ancak, anlatımın akademik olması hasebiyle konunun anlaşılabilmesi için belli bir birikimin ve alt yapının bulunması gerektiği de unutulmamalıdır.

Eserin muhtevası ile ilgili ise şunlar söylenebilir: Sosyal bir vakia olan toplum, tarihin hiçbir döneminde dinden ayrı durmamıştır. Yani dini olmayan herhangi bir toplum bilinmemektedir. Dünya tarihinin en büyük dönüşüm evrelerini meydana getiren ilahî kaynaklı dinlerde Yaratıcı, mesajını peygamberler aracılığıyla insanlara ulaştırmıştır. Bu çerçevede İslam'ın temel inanç esaslarından biri de peygamberlik (nübüvvet) müessesesidir. İşte Sayın Ahatlı'nın bu çalışması nübüvvet tartışmalarını ve ispat yollarını, hadisçi bakış açısıyla ele alıp değerlendirmektedir.

Giriş kısmında, konunun çerçevesi belirlenmiş ve işleniş biçimi hakkında bilgi verilmiştir. Buna göre, konusunda ilk olan bu çalışma bir *şemsiye çalışmadır*; ana başlıklar üzerinde durulmuştur. Kur'an ve hadis verilerinin dışında, nübüvvet tartışmalarının en çok yer bulduğu kelâm eserleri de değerlendirilmiştir. Tartışmalar, tarihî seyir içerisinde kısaca özetlenmiş, böylelikle bir zemin oluşturulmaya çalışılmıştır. Konunun kaynakları başlığı altında, ilgili temel eserlerden kısaca bahsedilmiştir.

"Nübüvvet Kavramı, Nübüvveti İspatta Kullanılan Metotlar ve İlgili Bilim Dalların" başlığını taşıyan *Birinci Bölüm*'de ilk olarak "nübüvvet" kavramı, tanımı ve mahiyeti başlıklarıyla ele alınmıştır. Nübüvveti ispat tartışmaları, tarihî seyri içerisinde verilmiştir. Burada İslam dünyasına giren yabancı fikirlerin esas sorumlusu olarak Bermekî sülâlesine dikkat çekilmiştir (s. 23). İslam'ın inanç esaslarına karşı ortaya çıkan inkârcı hareketlere genel olarak Zındıklık ismi verildiği belirtilmiş, özellikle peygamberlik müessesesi konusunda sivrilen isimler olarak Berâhime grubu ile İbnü'r-Râvendî ve Ebû Zekerîya er-Râzî üzerinde durulmuştur (s. 27-30).

Bütün bu inkârcı söylemlere karşı İslam dünyasında peygamberliği savunma gayretlerinde ilk isim olarak İmam Şâfiî'den bahsedilmektedir. Fakat kesinlikle söylenmesi gereken ise bu konudaki üstünlüğün Mu'tezile'ye ait olduğudur (s. 31).

Nübüvveti ispatta kullanılan metotlar kısmında, kelâmçıların, felsefecilerin ve mutasavvıfların usullerine temas edilmiştir. Burada, meselenin bir inanç esası olması sebebiyle özellikle kelâmçıların yöntemi üzerinde durulmuş, felsefecilerin metodu ise Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün düşünceleri çerçevesinde değerlendirilmiştir. Ancak, Fârâbî'nin filozofu en üstün insan kabul etmesi (s. 42) ile İslam'da en üstün insanların peygamberler olduğu inancının çelişmesine dikkat çekilmiş olmakla birlikte (s. 42, 207 no.lu dipnot), yine Fârâbî'nin *el-Medînetü'l-Fâdila*'sının başındaki kişinin peygamber hüviyetindeki bir şahıs olduğu görüşü, yukarıdaki çelişkiye atıf yapılmadan verilmiştir

(s. 44). Mutasavvıfların metodunda ise velâyet-nübüvvet ilişkisi ön plana çıkmakta, velinin kerameti ile nebinin doğruluğu ispatlanmaya çalışılmaktadır. Bu izah tarzındaki, yani kerametın mucizeyi, mucizenin de kerameti doğrulamasındaki kısır döngüye yazar tarafından da işaret edilmiştir (s. 51).

Birinci Bölüm'ün son konusunu Hz. Peygamber'in nübüvvetiyle ilgili bilim dallarını oluşturmaktadır. Bu kısımda, sırasıyla delâil, a'lâm-alâmât, mu'cizât, hasâis-fezâil, şemâil ve şevâhid isimli bilim dallarından bahsedilmektedir (s. 55-64). Bunlar arasında kapsamları bakımından tam bir sıralama yapılmış olsaydı, ilgili bilim dallarının boyutların çok daha net anlaşılabilirdi.

Kitabın *İkinci Bölüm*'ü olan "Muhaddislere Göre Hz. Peygamber'in Peygamberliğinin Delilleri", peygamberlik öncesi ve sonrası deliller olmak üzere iki ana kısımda işlenmektedir. Peygamberlik öncesiyle ilgili deliller arasında, Hz. Peygamber'in geleceğinin eski kitaplarda müjdelenişi başlığında, Kur'an'ın "öncekilerin kitapları" ifadesiyle neyi kastetmiş olacağı ve hadislerdeki veriler üzerinde durulmuş, ardından da Tevrat ve İncil'deki işaretler ele alınmıştır (s. 66-85).

Doğum öncesi ve doğumuyla ilgili deliller ana başlığı altında, doğum öncesi deliller olarak, Hz. Peygamber'in nesebi, atalarının alnındaki nûr, doğduğu gece meydana gelen olaylar ile Fil ve Ebrehe Hadisesi incelenmektedir. Buna göre, Hz. Peygamber'in nesebiyle ilgili rivayetler sonuç itibarıyla, O'nun gerçekten seçkin bir soya sahip olduğunu gösterir durumdadır. Ancak bu soyda intikal edegelen nûr hakkında aynı şeyi söylemek mümkün gözükmemektedir. Doğduğu gece meydana geldiği anlatılan olaylarla ilgili rivayetler de aynı şekilde oldukça problemlidir. Fil Olayı'na gelince, gerçekliğinde şüphe bulunmayan bu olayın delâil konusuyla bağlantısı, Ebrehe'ye karşı Allah'ın Mekke'ye mucizevî bir şekilde yardım etmesinin, gelecek son peygamber Hz. Muhammed'in korunmasına yönelik olduğu söylenerek kurulmuştur (s. 86-101).

Hz. Peygamber'in doğumuyla ilgili deliller olarak, annesi Âmine'nin rüyası, doğumu esnasında meydana gelen bazı olaylar, sünnetli doğması, Yahudi ve Hristiyan din bilginlerinin verdiği haberler ile diğer bazı konular sayılmaktadır. Bunlardan, özellikle dördüncü asır *mevlid* eserlerinin malzemesini oluşturan rivayetler efsanevî bir ortam meydana getirmektedir ve Suyûtî gibi mütesâhil kabul edilen birisi bile bu rivayetlere, "son derece münkerdir" demekten kendini alamamaktadır (s. 107).

Hemen herkesin kesin bir kabulü karşıladığı bir konu da Hz. Peygamber'in sünnetli olarak doğduğudur. Ancak ilgili rivayetlerin üçü de sahih kabul edilmemiştir ve Zehebî, İbn Kesîr ve İrâkî gibi âlimler O'nun doğduktan sonra sünnet ettirildiği görüşündedirler (s. 110). Ehl-i Kitap bilginlerin verdiği haberlere gelince, geneli dikkate alındığında bunların bir gerçekliği olduğu sonucuna varılmaktadır (s. 113).

Hz. Peygamber'in peygamber olmadan önceki hayatıyla ilgili deliller, "Yetiştirilmesi ve İlk Vahiy İnişine Kadar Olan Deliller" kısmında verilmektedir. Burada, Hz. Peygamber'in göğsünün yarılması (şakku's-sadr/şerhu's-sadr) olayı, ilk Şam yolculuğundaki olağanüstü hadiseler ve cahiliye döneminin ayıplarından korunması bahis mevzuu yapılmaktadır. Şakku's-sadr rivayetleri olayın dört ayrı zamanda gerçekleştiğini ifade eder durumdadırlar. Rivayetlerin sıhhati, olayın mükerrerliğiyle yorumlanmasına yol açmıştır. Son tahlilde olay, biri süt annesinin yanındayken, diğeri miraçtan hemen önce olmak üzere iki defa meydana gelmiş gözükmemektedir. Konuyla ilgili diğer bir tartışma konusu, bu olayın nasıl anlaşılması gerektiğidir. Yani, maddî bir operasyon mu söz konusudur, yoksa bir "inşirah" mı (kalbin iman ve hikmet nûruyla doldurulup

vahyi almaya hazır hâle getirilmesi mi) düşünölmelidir? Yazar bu tartışmalara da yeterince temas etmektedir (s. 133-137).

Hız. Peygamber'in amcası Ebû Tâlib ile çocuk yaşta Şam yolculuğundayken, bir manastır yakınlarında konakladıklarında, rahibin (Bahira) dile getirdiği bazı olağanüstü olaylar da O'nun *irhâsâtından* sayılmaktadır. Ancak bu rivayetler, pek çok İslam âlimi tarafından, uydurma olduğuna kadar varan tenkitlere maruz kalmıştır (s. 137-151). Hız. Peygamber'in müşrik bir toplumun normal karşılayacağı, fakat peygamber olacak birine yakışmayacak bir takım tutum ve davranışlardan uzak kalması ve yaşadığı nezh hayat da peygamberlik öncesi delâil arasındadır. Bu olaylardan birinin, Hız. Peygamber'in istediği halde "katılamadığı" bir düşün şenliği olması dikkat çekicidir (s. 152).

Peygamberlik delilleri denildiğinde ilk akla gelen aslında, o kişinin peygamber olduktan sonra, bu yeni durumunun ispatlanması gelmektedir. Bu anlamdaki deliller, kitabın "Peygamberlik Sonrasıyla İlgili Deliller" başlığı altında değerlendirilmektedir (s. 157). Bu kısmın alt başlıkları, Kur'an Mucizesi, Hissî Mucizeler, Gaybî Haberler, Dualarının Kabul Edilmesi ve Şemâili olarak sıralanmaktadır.

Kur'an, Hız. Peygamber'in hiçbir mucizesinin bulunmadığını iddia edenlere göre bile O'nun yegâne mucizesidir. Burada, mucize olarak Kur'an'ın verilış gerekçeleri ve onun lâfız, mana ve muhteva açısından i'câz yönleri üzerinde durulmuştur.

Hissî mucizeler konusu ise, Hız. Peygamber'in mucizeleri arasında en çok tartışılan konu olmuştur. Tartışmaların taraftarları, daha önce işaret edildiği üzere, Kur'an dışında hiçbir mucizeyi kabul etmeyenlerden, olağanüstü gibi gözükken her şeyi mucize sayanlara kadar geniş bir yelpaze oluşturmaktadırlar. Yazar da bu tartışmalara, lehte ve aleyhteki görüşlere yer vererek değindikten sonra, Hız. Peygamber'in hiçbir mucize göstermediği sonucuna gitmenin doğru ve tutarlı bir anlayış olarak gözükmediğini söyleyerek kendi görüşünü ortaya koymaktadır (s. 184). Bunu delillendirmek amacıyla hem Kur'an'dan, hem de hadislerden hissî mucize örnekleri verilmiştir. Aynı yarılması ve Bedir Savaşı'nda düşmana atılan bir avuç taş Kur'an'da bahsedilen mucizelerdir. Ancak, bu iki olayın, hissî mucizeleri inkâr edenlerin delillerinin değerlendirildiği meydana ele alınması yerine bundan sonra ayrıca örnek olarak verilmesi daha sistematik olabilirdi.

Hadislerde hissî mucize örnekleri olarak hurma kütüğünün inlemesi, suların çoğalması ve yemeğin bereketlenmesi ile ilgili rivayetler değerlendirilmiştir. Hız. Peygamber'in bu anlamdaki mucizelerinin genellikle Müslümanların imanlarını takviye ve zor zamanlardaki bir takım sıkıntıların giderilmesi amacını güttüğü görölmektedir. Ayrıca, su ve yemek örneklerinde olduğu üzere yoktan var etme izlenimi vermemek için, mutlaka az bir nüvenin bulunmasına dikkat çekilmektedir (s. 204, 208).

Kitabın en önemli konularından birini de "Gaybî Haberler" bölümü oluşturmaktadır. Zira son zamanlarda hissî mucizeleri gibi Hız. Peygamber'in gaybî haberleri de çokça tartışılmaktadır. Gayb bilgisinin Allah'a ait olduğu genellemesinden hareketle O'nun hiçbir gayb bilgisinin olmadığı söylenmektedir. Yazar bu tartışmalara, genel olarak işaret etmekte, ilgili çalışmalara atıflarla konunun şekillenmesine çalışmaktadır. Ancak burada değinilen eserler arasında, konuyu doğrudan işleyen bir çalışma yapan M. Said Hatiboğlu'na¹ yer verilmemesi, belki de bu önemli çalışmanın hâlâ yayımlan-

¹ Hatiboğlu, M. Said, Hız. Peygamber'in Vefatından Emevîlerin Sonuna Kadar Siyasî-İctimâî Hadiselerle Hadis Münasebetleri, Basılmamış doçentlik tezi, Ankara 1967.

mamış olmasına bağlanabilir. Sonuç olarak, mutlak anlamda gayb bilgisine sahip bulunmayan Hz. Peygamber'in, Allah'ın kendisini Kur'an dışında da bir şekilde bildirmesi suretiyle (s. 212) bazı gayb haberlerini bildirmesi muhal değildir. Rivayetlerin teknik olarak reddedilmesi ile, O'nun gayb haberlerini mutlak olarak reddetmek aynı şey değildir (s. 211) denilmektedir.

Hız. Peygamber'in dualarının hemen kabul edilmesi de O'nun peygamberliğinin delilleri arasında yer almaktadır. Duanın bütün hayatını kuşattığı Hz. Peygamber, bu yönüyle insanların Rableri ile olan bağlarının ne kadar güçlendirilebileceğini örnekleriyle göstermiş olmaktadır. Öyle ki, yaptığı dualar anında karşılık bulmakta, bu da muhatapları nezdinde son derece etkili olmaktadır. Ebû Hüreyre'nin annesinin hidayete ermesi ve Hz. Ömer'in Müslüman olması bu dualar neticesiyledir (s. 216). Bir takım hastalıklar da O'nun dualarıyla şifa bulmuştu (s. 217). Ancak, burada verilen örnekler arasında, katarakt olduğu söylenen sahâbî hakkındaki bu "teşhis" in, bugün modern teknolojinin bütün imkânlarına rağmen teşhislerinde sık sık yanılan tıp bilimine saygı adına bile olsa, daha temkinli ve ihtiyatlı ifade edilmesi gerekirdi; belki de sahâbî, gözüne inen "perde"nin astigmattan ya da trahomdan kaynaklandığını bilmiyordu (s. 217).

Hız. Peygamber'in bazı sahâbîlerin mal ve evlat sahibi olmaları, sîmalarının güzelleşmesi duaları ve kuraklıktan şikâyet edenler için yağmur duasında bulunması diğer örneklerdir. Hayır dualarının yanı sıra yaptığı beddualar da geri çevrilmemiştir. Davet mektubunu parçalayan Kısra'nın, eziyet ve zulümde sınır tanımayan Kureşy büyüklerinin ve sol elle yemekte ısrar eden Büsr'ün akıbetleri hiç de iç açıcı olmamıştır (s. 218-219).

Kitapta ele alınan delâilü'n-nübüvvenin son konusu Hz. Peygamber'in şemâlidir. Şemâil, kısaca, O'nun sîret ve sîretinin bütününü yani bizâtihi kendisidir. Güzelliği, yakışıklılığı, giyimi-kuşamı, yürüyüşü-oturuşu, hoşgörüsü, öfkesi, tevazuu, cömertliği, sabrı, hayâsı vs. her şeyi, O'nun ancak bir peygamber olduğunu göstermektedir ve pek çok insan sadece bunlara bakarak iman etmiştir (s. 219-222).

Eser, çalışma boyunca sunulan bilgilerin oluşturduğu sonuçlar özetlenerek sona ermektedir. Başta da söylendiği gibi, kitap şekil bozuklukları bir tarafa bırakılacak olursa son derece başarılı bir çalışma olup, sayın yazar her türlü takdiri hak etmektedir. Eserin ikinci baskısının yazarın gösterdiği özene yaraşır bir biçimde gerçekleştirilmesi, sevindirici bir gelişme olacaktır.

İbn Rüşd Felsefesi

Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul 2003, 319 s.

Cahid ŞENEL*

"İbn Rüşd, İslâm düşüncesinin yaklaşık beş asır süren altın çağının en başarılı ve en önemli isimlerinden biridir. Gerek Antik ve Helenistik felsefe, gerekse İslâm ilim ve düşüncesi alanında o güne kadar oluşmuş bulunan zengin birikimi, yeniden ele alıp tartışarak farklı yorumlar getirmiş; geride bıraktığı ölümsüz eserler ve açtığı yeni ufuklarla Lâtin Orta Çağı'nı etkileyerek Batı'da Rönesans fikrinin uyanmasında önemli katkı sağlamıştır."

İşte bu önemli filozofun düşünce sistemini bütün yön ve boyutlarıyla ele alıp inceleyen bir çalışma, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü öğretim üyelerinden Doç. Dr. Hüseyin Sarıoğlu tarafından Türk düşünce ve ilim hayatına kazandırılmıştır. *İbn Rüşd Felsefesi* (Klasik Yayınları, İstanbul 2003, 319 s.) isimli eser, aynı zamanda Türkiye'de İbn Rüşd'ü ve felsefesini konu alan ilk doktora çalışması olma özelliğini taşımaktadır.

1126 (h. 520) yılında Kurtuba'da (Cordoba) dünyaya gelen İbn Rüşd, 10 Aralık 1198 (9 Safer 595) günü 72 yaşında Merakeş'te vefat etmiştir. Aristoteles'in eserlerini, onun kendi doktrinine bağlı kalarak yorumladığı için, İslam dünyasında "*eş-şârih*", batıda ise "*commentator*" olarak tanınmış ve adı Lâtince telâffuz özelliklerine uydurularak "*Averroes*" hâlini almıştır ki Orta Çağ'da onun özgün görüşlerinden etkilenenlerce bu adıyla anılacak bir ekol oluşmuştur (Averroism). İlgilendiği her alanda otorite olmayan başarıları İbn Rüşd, filozofluğunun yanında ünlü bir hukukçu ve hekimdir.

İbn Rüşd öncesi dönemde Endülüs düşünce hayatının nasıl bir seyir izlediğini ortaya koyan *Giriş*'ten sonra yazar, İbn Rüşd'ün hayatı, çevresi, yöntemi, ilimler tasnifi, eserleri ve etkilerini ele aldığı *Birinci Bölüm*'de, İbn Rüşd'e göre aynı zamanda insanın varlık gayesini gerçekleştirmesini de sağlayacak olan "*zihniyet*"in kurucu ilkelerini şöyle sıralamaktadır:

"a) Herhangi bir konuda bilgi edinmek isteyen ve zihinsel bir faaliyete yönelen kişi, bunu yaparken yalnızca 'gerçeğe ulaşma amacını' (talebü'l-hakk) gütmelidir.

b) Hiçbir engel ve mazeret, gerçeğe ulaşma çabası içinde olan kimseyi yoldan alıkoymamalı, o daima görev ve sorumluluk bilinci ile gerçeğin peşinde koşmalıdır.

* İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, cahidsenel@hotmail.com

c) İnsanlığın gerçeğe ulaşmak adına felsefe ve bilim alanında ortaya koymuş bulunduğu yöntem, tecrübe ve bilgi birikimi asla göz ardı edilmemelidir.

Gerçeği bulma yolunda yöntem, tecrübe ve görüşlerinden yararlanılabilecek kimselerin sahip oldukları inançlar ile mensup oldukları din, mezhep ve toplum hiçbir şekilde gerçeğin önüne geçirilmemelidir.

Karşılaşılan hiçbir fikir ve düşünce körü körüne kabul edilmemeli, tam tersine "eleştirici" ve "seçici" davranılmalıdır.

Her şeye rağmen insan aklının kavrayıp çözüme kavuşturmada yetersiz kaldığı metafizik sorunlar konusunda son söz "vahy"e bırakılmalı; ancak, uzmanlık şartını haiz olanların güçleri nispetinde yorum yapma hak ve sorumlulukları da teslim edilmelidir.

Özellikle metafizik sorunlara ilişkin hiçbir yorum, kesin doğru olarak değil, başkalarına oranla daha tutarlı ve başarılı yorum şeklinde telâkki edilmeli; daha tutarlı ve daha güvenilir başka yorumların ortaya konulmasının da her zaman için mümkün olduğu asla unutulmamalıdır.

Herhangi bir araştırma yapılırken izlenebilecek en doğru ve yararlı yöntem, doğrudan doğruya "sorun"u ele alıp inceleyerek, çözüme yönelik "tez" in ortaya konulmasıdır.

"Sorun"un çözümüne ilişkin olarak ileri sürülmüş olan herhangi bir görüşten yola çıkılarak yeni bir çözüm yahut yorum anlayışına gidilmesi hâlinde, hareket noktası olarak alınan o görüş (antitez) –sanki kendisinin savunduğu görüşmüşçesine– bütün dayanak ve gerekçeleri ile birlikte son derece tarafsız ve ön yargısız bir yaklaşımla ortaya konulmalı, ilk bakışta gerçek dışı gibi görünen bu görüş karşısında, onu ileri sürenin bakış açısı ve gerekçeleri doğrultusunda bu durumu ortadan kaldıracak sağlam ve tutarlı öncüller bulmaya çalışmalı, konu tekrar tekrar gözden geçirilmelidir."

Görüldüğü gibi İbn Rüşd modern bilimin öngördüğü araştırma yöntemlerini aratmayacak nitelikte ve özgünlükteki görüşleriyle dönemini ve aradan geçen sekiz asrı aşarak günümüzü aydınlatmaktadır.

İkinci Bölüm (s. 45-74) Tabiat Felsefesi başlığını taşımaktadır. Bu bölümün temel konusu, "değişen varlık demek olan 'cisim' ve 'değişim' ile bunlara bağlı olarak gündeme gelen 'mekân' ve 'zaman' kavramlarıdır.

Üçüncü Bölüm (s. 75-104) İbn Rüşd'ün psikolojiye ait görüşlerine ayrılmıştır. Bu bölümde yazar, İbn Rüşd'ün önemli görüşlerinden biri olan "*sebeb-sebepli*" ilişkisini "*emir-itaat*" bağlamında ele aldığını ve evrendeki tüm varlıkların bu ilişki gereği "*tabii*" seyrini sürdürdüğünü fakat insanın bu noktada kendi fiillerini isteyerek ve seçerek "*iradeli*" yapma ayrıcalığının vurgu yaptığını, ayrıca çoğu araştırmacının ileri sürdüğünün aksine filozofun, insan nefsinin bireysel ölümsüzlüğünü savunduğunu göstermeye çalışmıştır.

Bilgi Felsefesi başlığını taşıyan *Dördüncü Bölüm* (s. 105-136) İbn Rüşd'e göre bilginin imkânı meselesini "sebeplilik ilkesi" bağlamında temellendirdikten sonra bilginin kaynağı, bilgi türleri ve beşerî bilginin sınırı ile vahiy bilgisinin işlevi konusunu açık ve anlaşılır bir üslûpla ortaya koymuştur. İşaret edilmesi gereken bir husus da bu çalışmada İbn Rüşd'ün "fa'âl akıl" yorumuna ilişkin olarak serdedilen farklı değerlendirmedir.

Varlık Felsefesinin ele alındığı *Beşinci Bölüm*'de (s.137-198) yazar, felsefe disiplini olarak metafiziğin batı ve İslam düşünce tarihindeki seyrini kısaca verdikten sonra İbn Rüşd'ün metafiziğe bakışını ele almış, daha sonra filozofun varlık, varlık-mahiyet ilişkisi, varlık ilkeleri, varlık türlerine dair görüşlerini bütünlük içinde ve akıcı bir dille

sergilenmiştir. Gerek kelâm gerekse felsefe açısından büyük önem taşıyan Tanrı-âlem ilişkisi veya âlemin ezeli mi yaratılmış mı olduğu meselesiyle ilgili olarak İbn Rüşd'ün Fârâbî ve İbn Sînâ tarafından temellendirilip savunulan "sudûr teorisi"ne yönelik eleştirisi ile bu problemin çözümüne ilişkin olarak önerdiği "sürekli yaratma" (el-halku'l-müstemir) teorisi belki de bu bölümün en dikkat çekici kısmını oluşturmaktadır.

Altıncı Bölüm (s. 199-282) eserin yaklaşık üçte birini oluşturmakta ve Din Felsefesi başlığını taşımaktadır. İbn Rüşd'ün iki müstakil eserini bu konuya tahsis ettiği hatırlandığında bu bölümün önemi daha kolay anlaşılacaktır. Başlangıçtan itibaren hemen hemen bütün filozofların ve özellikle İslâm filozoflarının yakından ilgilendiği din-felsefe ilişkisi meselesi, filozof, fakih ve tabip kimliği ile İbn Rüşd'ü çok daha fazla ilgilendirmiş ve onun bu konudaki yaklaşımına ilişkin tartışmalar günümüzde de sürmektedir. Bu bağlamda Sarioğlu'nun değerlendirme ve yorumları gerçekten farklı ve önemli görünmektedir. "*İbn Rüşd, din ile felsefenin uzlaştırılması konusunda önerdiği yöntemi, din felsefesinin en temel problemleri üzerinde başarıyla uygulayarak din ile felsefenin uzlaştırılmasının en güzel örneklerini sergilemiştir*", "*Ona göre din, felsefeyi yasaklamak bir yana, onu teşvik etmekte hatta gerekli (vâcib) saymaktadır*".

Düşünce tarihinin son derece önemli ve ünlü simasını her yönüyle tanıma imkânı sağlayan ve ciddi bir emek mahsulü olan *İbn Rüşd Felsefesi*, felsefeye ilgi duyan herkesin zevkle okuyacağı hatta okuması gereken bir eser niteliğindedir.

MIRCEA ELIADE ÜZERİNE BİR İNCELEME

Stanislas Deprez, Mircea Eliade: La Philosophie du Sacré,
L'Harmattan, Paris-Montréal, 1999, 156 s.

Ramazan ADIBELLİ*

İncelediğimiz bu eser, giriş ve sonuç bölümleri dışında on bölümden oluşmaktadır. Felsefe, Antropoloji ve Sosyoloji alanlarında öğrenim görmüş olan Stanislas Deprez, bir yüksek okulda din dersi ve felsefe hocalığı yapmaktadır. Lucien Levy-Bruhl, Lévi-Strauss, Ricoeur ve Serres gibi ünlü Fransız düşünürler üzerine incelemeler yapmış olan yazar, bu eseri kaleme alırken üç amaç gözettiğini ifade etmektedir :

1. Mircea Eliade'ın Dinler Tarihi çalışmalarındaki konuları kısa ve kolay anlaşılır bir biçimde takdim etmek. Bunun için kendi alanlarında Durkheim ve Freud gibi öncü konumunda olanlardan Mircea Eliade'ın farklılığının ortaya çıkması için onun XIX. asrın sonu ile XX. asrın başındaki Dinler Tarihi içindeki konumu belirtilmiş, daha sonra da bilimsel metodu açıklanmıştır. Ayrıca bu metoda sosyolog, antropolog, psikolog ve dinler tarihçilerin yönelttikleri eleştiriler ele alınmıştır.
2. Çoğu zaman Eliade'ın eserlerinde kapalı bir şekilde bulunan felsefî düşünce ile onun dinler tarihçiliğini karşılaştırmak. Oryantalist, edebiyatçı, dinler tarihçi vs. gibi birçok yönü bulunan Mircea Eliade'ın eserlerindeki felsefî boyutu ele almak bu kitabın ana konusudur.
3. Eliade'ın oluşturduğu metodun, hatta onun dinî fenomenler üzerine olan incelemelerinin tamamının bir konu etrafında dönüp dolaştığını göstermek. Bu konu da çağdaş Batı insanının dâhar olduğu manevî krizdir (s. 8).

Birinci Bölüm'ün (s. 9-23) başlığı "La crise du monde moderne" (Modern Dünyanın Krizi)'dir. Batı insanına musallat olan kültürel kriz, tam olarak neden ibarettir? Bu krizin sebebi nedir? Bu bölümde Eliade'ın bu sorulara sunduğu cevaplar ortaya konmaya çalışılmıştır. Eliade'a göre bu krizin nedeni, aşkın dinî boyutun dışlanmasına sebep olan rasyonalizasyondur. Kutsal değerlerin kaybolmasının en tehlikeli neticesi,

* Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

dünya ile olan irtibatın kesilmesidir. Dolayısıyla modern insan, bu krizden kurtulmak için dünya ile yeni ilişkiler kurmalıdır.

Deprez'in bu bölümde ortaya koyduğu diğer önemli hususlar kısaca şöyledir: Mircea Eliade'a göre aşkınla hayatı bağlarını koparan modern insan, profan insandır. Profan insan, insan zihniyetinin temelde tarihî süreç içerisinde gerçekleşen bir dönüşümün ürünüdür. Aşkınlığı yok eden insan kendi tarihinin esiri olmuştur. Zaman ve tarih kavramlarını dönüşüme uğratmakla çağdaş insan, dünyasını kutsallıktan uzaklaştırmıştır. Ölüm, *homo religiosus* için bir hâlden başka bir hâle geçişi ifade ederken, dinî manasından arındırıldığı için profan insan için ölüm, yok olmakla eşit hâle gelmiştir. Bu yok olma karşısında ise modern insanın eli kolu bağlanmaktadır (s. 11). Hıristiyanlık, Tanrı'yı dünyadan uzaklaştırmış, böylece de dünyanın değer kaybetmesine neden olmuştur. Modernlik ise dünyayı nicelendirerek ve eşitleyerek dünyanın mana kaybını artırmıştır.

Stanislas Deprez'e göre bir dinler tarihçi olarak Mircea Eliade bu krizi fark etmiş ve bunu Dinler Tarihi vasıtasıyla halletmeyi planlamıştır. Eliade, modern insanın, hayatını doya doya yaşayamadığı kanaatinde. Zira o, kendisine yön verecek işaretlere sahip değil; bundan dolayı da bocalayıp durmaktadır. Mümeyiz vasfı ferdiyetçilik olan modern insan, aşkın olandan bağımsız bir biçimde düşünmek istemekte ve kutsal modeli reddettiği için de özgürleştiğini zannetmektedir. Oysa Eliade'a göre o, kendi kimliğini kaybetmekte, kâinatın manasını yitirmekte, kültürünü, yani insanlığını yitirmektedir. Kutsallığının kaybolmasının temel nedeni unutkanlıktır. Uç boyutta dinî düşünce, bilinç seviyesinden bilinç altına düşmüştür. Ancak yine de orada mevcudiyetini korumaktadır (s. 14). Mircea Eliade'a göre mutlak olan koparılıp atılamaz. O, olsa olsa dereceden düşer. Böylece modern insan kendinde bulunan *homo religiosus*'tan sıyrılmayı başaramamış, onu sadece bilinç altının derinine gömmüştür. Ancak, modern Batı insanı, kendindeki *homo christianus*'u da yok etmiştir (s. 15). Bugün hayatın her alanında (tiyatro, sinema, edebiyat, eğitim, tedavi teknikleri) kutsalın izlerine rastlanması bu ifadeyi doğrulamaktadır. Tarih, aşkın bir zemine oturtulmadığı zaman manasını yitirmekte, dolayısıyla da anlamsız hâle gelmektedir. Deprez'e göre Mircea Eliade'ı rahatsız eden, modern düşüncenin ve modern hayatın merkezinde bulunan bu "dehşet verici tarih"tir (s. 19). Bu durumdaki modern insanın karşısına iki seçenek çıkmaktadır: Ya kutsallık fikrinden tamamen arındırılmış rasyonel bir insan üretmek ki, bu da Batı kültürünün sönmesine sevk eder, ya da *homo religiosus*'u yeniden keşfetmek ve onun hayatında sürekli var olan krizleri nasıl aştığını anlamaya çalışmaktır. Mircea Eliade, açıkça ikinci tercihi benimsemektedir. Ona göre Batı'nın içinde bulunduğu çıkmazdan kurtulması için yeni dünya ilişkileri icat etmek lâzımdır. Dinlerin bilinmesi buna yardımcı olabilir (s. 22).

İkinci Bölüm (s. 25-36) "La réponse humaniste" (Hümanist Cevap) başlığını taşımaktadır. İki dünya savaşı arasında politik alanda faşist düşüncelerin yükselmesi, komünizmin yaygınlaşması korkusu, demokrasilerin ırkçılığı önleyememesi, ekonomik alanda 1929 krizi, bilim alanında bilimselcilik ve pozitivistimin hakim olması Batı'daki krizi iyice müzminleştirmiştir. Bu çağdaş krize çare bulmak için Husserl, Heidegger, Jung, ve René Guénon gibi düşünürler kafa yormuşlardır. Husserl, bu krizin altında rasyonel felsefenin krizi bulunduğunu düşünmüştür. Ona göre sadece rasyonel felsefe ahlâka bir temel sağlayabilir ve dünyaya bir düşünce birliği sunabilirdi. Diğer tarafta, tekno-bilimsel bir toplumun çıkmazları karşısında geleneği ve aşkınlığı davet eden anti-rasyonalist düşünürler bulunmaktaydı.

Eliade ise Hindistan ve arkaik medeniyetlere yönelmiştir. Zira o, ferdin kendini bilmesi ve yenilemesinin başkalarını tanımaktan geçtiğine inanmakta, Batı medeniyeti dışındaki kültürlerin hepsinin dinî motiflerle bezenmiş ve kutsalla olan ilişkilerini devam ettirmekte olduğunu kabul etmekteydi. Buna dayanarak Mircea Eliade, *Dinler Tarihi*'ni bu yeni hümanizmin merkezine yerleştirmektedir (s. 26). Eliade'ın gözünde Batı'nın krizinin asıl boyutu, bilimsel, siyasî veya ekonomik olmaktan ziyade kültürel-dir. Batı dünyası, kimliğini yitirmiş olup mutlaka yeni bir kimliğe kavuşmalıdır (s. 27). Bu meseleye Eliade şöyle bir çözüm getirmektedir: Arkaik ve Avrupa dışı manevî değer ve anlamları yorumlayarak bugünkü modern sistemlere dahil etmek (s. 28). Bu şekilde o, Batı'nın yabancı olduğu dinî dünyaların keşfinin kültürün rönesansını ve bu krizi aşacak yeni değerlerin doğmasını mümkün kılacağını ümit etmektedir (s. 73).

Mircea Eliade, insanın fitraten dinî bir varlık olduğunu söyler. Onun her davranışı kutsalı ortaya koymaktadır. Bundan dolayı Batılı olmayan bir kültürü anlamak isteyen kişi, o kültürün dinî veçheleriyle ilgilenmelidir (s. 29). *Dinler Tarihi*'nin önemli bir kültürel rol oynaması, onun ilk insandan itibaren insanoğlunun kutsalla olan karşılaşmalarını anlatma ve deşifre etme işlevine sahip olmasından kaynaklanmaktadır (s. 30). Eliade'a göre *Dinler Tarihi*, bir mesaj taşımalı, insanların hayatlarını nasıl anlamlı kıldıklarını keşfetmelidir (s. 94). Stanislas Deprez, Eliade'ın ana hedefinin aşkın olana açık ve insan zihninin evrenselliğini idrak etmiş yeni bir insanın üretilmesi olduğunu belirtir (s. 32, 41).

Üçüncü Bölüm'ün (s. 37-50) başlığı "L'histoire des religions" (*Dinler Tarihi*)'dir. Müller, Tylor, Frazer, Wundt, Freud ve Durkheim dinî olanı bir hastalık veya aşılması gereken bir merhale olarak görüyorlardı. Onlara göre bilim, mutlaka inancın yerini almalıydı. Stanislas Deprez'e göre bu müşterek noktalarının yanında daha çok dinin menşei üzerinde odaklaşan bu yazarların dar çerçeveli bir rasyonellik, düz çizgi hâlinde ilerleyen bir tarih anlayışı, Tarih ve Etnograyfa alanlarında ciddi bilgi zaafı buluyordu (s. 38). Deprez, Mircea Eliade'ın bu tavra karşı çıktığını ve seleflerinin metodlarından neredeyse hiçbir şey almadığını ifade etmektedir. Eliade meselâ dinin menşei meselesiyle hiç ilgilenmemiştir. Bu bilgileri verdikten sonra Deprez, Eliade'ın fikrî yapısının oluşumunda etkili olan unsurlar üzerinde durmaktadır. Bu etkiler iki grupta toplanabilir :

1. Tarihî-coğrafî şartlar: Eliade, Batı rasyonalizmiyle, Doğu mistisizminin kesiştiği Romanya'da yetişmiştir. Alman romantiklerden, özellikle Goethe'den etkilenmiş, İtalyan Rönesansı'na ilgi duymuştur. Onun hayatında önemli bir iz bırakan hususlardan biri de Hindistan'daki ikametidir.
2. Şahıslar: Eliade, Freud'un talebesi olan Jung'dan arketipler kuramını, Otto'dan kutsal kavramını almış, Dumezil ve Pettazoni'nin etkisinde kalmıştır.

"Fenomenoloji" başlığını taşıyan *Dördüncü Bölüm*'de (s. 51-61) Mircea Eliade'ın metodu kısaca sergilenmektedir. Onun metodu üç aşamalıdır: 1) Tarihî, 2) Fenomenolojik ve 3) Hermenötik. Eliade, dinî fenomenleri iki türe ayırmıştır: Hierofaniler ve semboller. Bunları belirttiikten sonra Deprez, zikredilen kavramların açıklamasına geçmektedir. Eliade için sembol, *Dinler Tarihi*'nde anahtar konumundadır. Dinî bir konunun anlaşılması için sembolün incelenmesi elzemdir (s. 55). Bunun tekniği, özel durumlar içerisinde evrensel olan boyutu çıkarmaktan ibarettir. Ortaya

çıkan bu yapılar, tarihî boşlukları doldurmaktadırlar. Bunlar Eliade'a göre evrenseldirler, temeldirler, tarih ve zaman dışıdır (atemporelle-anhistorique) (s. 60).

Beşinci Bölüm'ün (s. 63-74) başlığı "Hermenötik"dir. Fenomenoloji, insanlık evreninin yapılarını ve bunlar sayesinde de örnek modelleri ortaya koymuştu. Hermenötik ise bu modellerden, her biri dindar insanın dünya karşısındaki varoluşsal durumundan anlamlar çıkarmaktadır (s. 63). Deprez'e göre bu aşamada, vurgu kutsala değil, insanın kutsala verdiği cevap üzerine yapılmaktadır. Burada, modern insanların gözleri önüne sermek için inanan insanların kâinatlarının güzelliklerini gün yüzüne çıkarmak gerekir. Stanislas Deprez, Eliade'in hermenötik metodunun iki aşamalı olduğunu ifade etmektedir. 1) Dindar insanların söylediklerini dinlemek ve bunlara inanmak: Mü'min, kendi dini hakkında normatif yargıların çoğunu açıklamaktadır. Ancak bu yeterli değildir. Çünkü, bir topluluğun fertleri arasındaki eğitim seviyesi farklıdır. Diğer taraftan birçok sembolizm şuur altında veya kapalıdır. Bundan dolayı ikinci aşama gereklidir. 2) Fenomenoloji sayesinde ortaya çıkarılan sembolik ve hierofanik yapıların keşfedilmesi (s.66).

Eliade'in metodunun ana hatlarını sunduktan sonra "Critiques de la méthode" (Metodun Eleştirileri) başlığını taşıyan *Altıncı Bölüm*'de (s. 75-83) Stanislas Deprez, Eliade'a yöneltilen bazı tenkitleri ele almakta ve Eliade'in fikirlerini savunmaktadır. Deprez'e göre Eliade'a yöneltilen tenkitlerin çoğu aslında derin bir ihtilâftan ziyade bunların iyi anlaşılmasından (s. 75) ve onun tezlerinin derinliğinin kavranamamasından kaynaklanmaktadır (s. 144).

Yedinci Bölüm'ün (s. 85-97) başlığı "Le sacré" (Kutsal)'dır. Stanislas Deprez'e göre Eliade için kutsal, dinî dünyanın merkezidir. Kutsal, varoluşsal bir krizden kaynaklanan aşkınliğin tercihidir. Kutsal aynı zamanda farklı dinî fenomenlerin niteliksel ve hiyerarşik değerlendirilmesini mümkün kılan bir kıstastır. Ancak, kutsaldan Mircea Eliade neyi kastetmektedir? Ona göre kutsal, çevrede bulunan insan ve eşyalar için tehlikeli bir güç barındıran nesnedir (s. 86). Kutsal objeler bizâtihi kendileri için değil, bilâkis kendilerinden bambaşka bir şey olan kutsalı tezahür ettirdikleri için tebci edilmektedirler. Eliade'a göre bir dinde tanrı inancı olmayabilir, ama kutsalın tecrübesi mutlaka vardır. Dinin temel karakteristiği, insana aşkın değerler sisteminin kapısını açmaktır. Eliade'a göre bu aşkınlığa ulaşmak için *homo religiosus* tarihîliğini kaybetmesi gerekir (s. 93).

Eliade'a yöneltilen bir tenkitten hareketle Stanislas Deprez, onun anlayışındaki kutsal-ilahî ilişkisi üzerinde durmaktadır. Meşhur Fransız Teolog Henri Brouillard'a göre, kutsal, profan ile ilahî olan arasında bir aracıdır. Oysa Eliade, kutsalı iki yönden değerlendirmektedir: 1) Gündelik profan ile mutlak aşkınlık arasında bir aracı ve 2) Mü'minin sürekli ulaşmaya çalıştığı değerler ufku, bilincin son yapısı. Deprez'e göre Eliade'in ilahî kavramı (divin) yerine kutsal kavramını (sacré) kullanmış olması, üç monoteist dine ait olan bir tabiri kullanarak teolojik bir söyleme girmekten imtina ettiği içindir (s. 96).

"L'homme-au-monde" (Dünyadaki İnsan) başlığını taşıyan *Sekizinci Bölüm*'de (s. 99-109) *homo religiosus*un, üzerinde yaşadığı dünya ile olan ilişkileri incelenmektedir. Deprez, *homo religiosus*un, Eliade'in düşüncesinin merkezini oluşturduğunu düşünmektedir. İki boyutlu olan bu dünya mekân ve zamandan müteşekkildir. Bu bölümde kutsal mekânın nasıl teşekkül ettiği ve bu kutsallığını nasıl kazandığı anlatılmaktadır: Profan zaman evrimi yok etmekte ve bu modern insanı kaçınılmaz bir sona doğru sürüklemekte; bundan dolayı da varoluşsal krize neden olmaktadır (s. 103). Bu tespit

yapıldıktan sonra arkaik insanın zamanı kutsallaştırarak modern insanın dūçar olduğu krizden nasıl kurtulduğu açıklanmaktadır. Sonsuz defa tekrarlanabilen, dolayısıyla dairesel olan kutsal zaman, tekrarsız ve düz çizgi halinde olan profan zamana zıttır (s. 104-105).

Dokuzuncu Bölüm (s. 111-123) "Le monde assumé" (Başedilen Dünya) başlığını taşımaktadır. Bu bölümde, Mircea Eliade'in çalışmalarında *homo religiosus*un dünyayı nasıl yaşanır hâle getirdiği ve sonlu olan beşerî hâlini aşkınlıkla irtibatlandırarak korkularını nasıl yendiği anlatılmaktadır.

Birçok yönden felsefeye yaklaşsa da Mircea Eliade'ı felsefe çevreleri bir felsefeci olarak görmemiştir. "Comment philosopher a partir d'Eliade ?" (Eliade Üzerine Nasıl Felsefe Yapılır?) başlıklı bu son bölümde (s. 125-141), Stanislas Deprez, hermenötiğin ustalarından biri olan Paul Ricoeur'un felsefesiyle Eliade'in eserini karşılaştırmaktadır.

Sonuçta Stanislas Deprez şu neticeye varmaktadır: Kutsal varlık olarak tanımlayan ve onu her medeniyetin temeline yerleştiren Eliade, dinî daireyi genişleterek kültürel daireyi bunun içine almaktadır. Buna göre Eliade, kültürel bir hedef gütmektedir. Bundan dolayı Mircea Eliade'in eseri üzerine bir düşünce inşa edilmek isteniyorsa, din felsefesinden öte, bir kültür felsefesi yürütmek gerekecektir (s. 141).

Mircea Eliade'in eserleri dilimize gecikmiş bir hâlde de olsa kazandırılmaya devam etmektedir. Eliade'in Türkçe'ye çevrilen bilimsel çalışmaları şunlardır :

- **Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu**, çev. Mehmet Aydın, 1. bsk., Ankara, Kültür Bakanlığı, 1990; 2. bsk., Konya, 1995.
- **Kutsal ve Dindışı**, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İstanbul, Gece Yay., 1991.
- **İmgeler ve Simgeler**, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara, Gece Yay., 1992.
- **Mitlerin Özellikleri**, çev. Sema Rifat, 1. bsk., İstanbul, Simavi Yay., 1993; 2. bsk., İstanbul, Om Yay., 2001.
- **Ebedî Dönüş Mitosu**, çev. Ümit Altuğ, Ankara, İmge Kitabevi, 1994.
- **Dinler Tarihi Sözlüğü**, (Ioan Couliano ile birlikte), çev. Ali Erbaş, İstanbul, İnsan Yay., 1997.
- **Şamanizm**, çev. İsmet Birkan, Ankara, İmge Kitabevi, 2000.
- **Babil Simyası ve Kozmolojisi**, çev. Mehmet Emin Özcan, İstanbul, Kabalcı Yay., 2002.
- **Asya Simyası**, çev. Lale Arslan, İstanbul, Kabalcı Yay., 2002.
- **Dinler Tarihine Giriş**, çev. Lale Arslan, İstanbul, Kabalcı Yay., 2003.
- **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi / cilt 1**, çev. Ali Berktaş, İstanbul, Kabalcı Yay., 2003.

Ayrıca Kabalcı Yayınları, **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi**'nin diğer iki cildi ile **Demirciler ve Simyacılar**'ın yakın bir zamanda yayınlanacağını bildirmektedir.

Ülkemizde artık Mircea Eliade'in eserlerine ulaşmak her ne kadar daha kolay olsa da, onun eserleri üzerine yapılan yorum çalışmaları ya nadirdir ya da uzmanlara yöneliktir. Stanislas Deprez'in incelediğimiz bu eseri kısa ve öz olarak Eliade'in metodunu ve çalışmalarında ele aldığı konuların ana hatlarını ortaya koymasına bakımından faydalıdır. Bu kitap, Eliade'a ve onun eserine ilgi duyanlara giriş mahiyetinde bir niteliğe sahiptir.

TÜRKİYE’NİN FELSEFEYLE İMTİHANI

-21. Dünya Felsefe Kongresi’ne Bir Son Bakış-

Mehmet HARMANCI*

Giriş

21. Dünya Felsefe Kongresi, 10-17 Ağustos 2003 tarihlerinde, İstanbul Lütfi Kırdar Uluslararası Kongre ve Sergi Sarayında yapıldı. Kongrenin ana başlığı "Dünya Sorunları Karşısında Felsefe" idi. Kongreye katılan katılımcıların sayısını tam olarak tespit etmek mümkün olmadı. Çünkü basında farklı, kongre organizasyonu yetkililerinin demeçlerinde farklı, muhtelif neşriyatta farklı rakamlar dillendirilmişti. Ancak sonunda 1600’den az 2000’den çok olmayan bir tebliğci/katılımcı/konuşmacı söz konusuydu. 1900 yılında ilki, Paris’te yapılmış olan Felsefe Kongresinin tam bir asır sonra, yani yeni bir çağın başında çağ dönümünün ilk toplantısı İstanbul’da yapılmıştı, böylece, 21. Kongreyle.

Sekseni aşkın ülkeden katılımın olduğu kongrede sabah dokuzda başlayıp akşam sekize kadar süren oturumlar, 13 salona, şu ana başlıklarla dağıtılmıştı:

- Felsefenin Rolü: Aydınlanma, Postmodern Düşünce ve Diğer Perspektifler
- Globalleşme ve Kültürel Kimlik
- İnsan Hakları, Devlet ve Uluslararası Düzen
- Bilim ve Teknolojideki Yeni Gelişmelerde Karşılaşılan Etik ve Felsefi Sorunlar

Bu ana oturumların dışında pek çok **ara oturum ve konferansta** felsefenin problemleri üzerinde duruldu, filozoflardan konuşuldu.

BASIN VE FELSEFE

Bu kongreye gösterilen ilgi, özellikle de basının/medyanın gösterdiği ilgi, pek çoklarını şaşkınlığa sürükleyecek denli oldu. Çünkü kongre üzerine yazıp çizip konuşanların çoğundan, hatta kongre yönetiminden bu yönde değerlendirmeler duyduk, okuduk.

* Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi mharmanci@selcuk.edu.tr

İlginin, nicel yanı ne denli hayretâmiz olsa ve beklenmedik şekilde zuhur etse de niteliği, hep tartışmaya yol açmıştı. Basın mensuplarının; doğal olarak pek de/hiç de uzmanı olmadıkları, hatta mesleki anlamda neredeyse hiç karşılaşmadıkları bir konuda, *felsefe ile ilgili*, haber üretmeleri gerekince, buna bir de kongrenin resmi dilleri arasında Türkçe'nin olmayışı eklenince ve simültane tercüme de yapılmayınca; eleştiri oklarına hedef olması kaçınılmazdı.

Bunların da ötesinde " 'felsefe açısından ilginç olan' ile 'kamuoyu açısından ilgiçekici olabileceği düşünülen' arasında bazen derin yarıklar açılabilir" ² olması da basının başına iş açan noktalardan biriydi. (Bu meyanda, basın yayın organlarında yer bulan Kapkaç haberinin felsefeyle pek ilgisi yoktu ama muhabirlerin arayıp da bulamayacakları tarzdaydı. Belki de bundan dolayı bu haber başlıbaşına ve tekrar tekrar medyamızda kendisine yer bulabilmişti.) Yine de bu açıklanabilir ve belki affedilebilir durumların dışında, insanı kuşkulandıracak denli yanlış anlaşılmalı/çarpıtılmış haberler de çıktı ortaya. Bu haberler karşısında kongreyi izliyor olmanız bile, dinlediklerinizle anladıklarınız arasında sağlam ve sahîh bir ilişki kurduğunuz konusunda kuşkuya düşmekten sizi kurtaramayabilirdi. Çünkü aynı oturumu değerlendiren farklı basın kuruluşları, birbiriyle alakasız manşetler atabiliyor, haberler verebiliyorlardı. Özellikle de konu Amerika, kapitalizm, küreselleşme, sömürgecilik, v.b. olunca. Bunun en çarpıcı örneği ise kongrenin starı haline gelen/getirilen Alman Filozof Jürgen Habermas'ın konuşmasının basına yansıyan halindeydi. Aktarılan cümleler birbirini tutmadığı gibi öne çıkarılan konular da farklıydı.³ Oysa Kongre Basın Bürosunda konuşma metninin İngilizce aslı dağıtılmaktaydı.

İSLAM FELSEFECİLERİ VE KONGRE

Dünya çapında bir organizasyonun ülkemizde yapılmış olması, bu çapta bir organizasyonun *felsefe* alanında gerçekleştirilmesi elbette ki önemli ve sevindiriciydi. Ancak organizasyonun *çapı* konusunda çıkan tartışmalar *dünyaya uzanırken* kendimizden *uzak* mı kaldık düşüncesini doğurdu. Çünkü kongreye İslam Felsefecileri çağrılmamıştı. Öte yanda Türkiye'nin yetiştirdiği, felsefe dünyasında yer etmiş önemli isimlerden kimilerinin de çağrılmadığı ortaya çıkmıştı. İslam felsefecilerinin çağrılmamaları aynı zamanda İslam felsefesinin de kongreye davet edilmediği, kongrede İslam felsefesine yer verilmediği anlamına gelmekteydi ki esas problem buradaydı. Türkiye gibi bir ülkeden dünyaya açılmak amacıyla organize edilen bir etkinlikte bu ülkenin felsefi mirasının önemli bir kısmını teşkil eden İslam felsefesinin yer almaması doğal olarak söyleneceklerin köklü ve orijinal olmasını tartışılır hale getirecekti. Bu da bir yana, felsefe tarihini hem tarihsel bir dönem olması ile, hem etkisi batıyı saran akımlara kaynaklık etmesiyle, hem de İlkçağ Yunan felsefesinin anlaşılıp yorumlanarak ortaya çıkarılıp insanlığa ulaştırılmasındaki yadsınamaz rolüyle İslam felsefesi, felsefenin istese de vazgeçemeyeceği/terk edemeyeceği bir gerçeklik olmuştuk böyle bir kongrede (yeterince) yer almaması tartışmaları da beraberinde getirdi. Kongrenin organizasyon komitesi başkanı Prof. Dr. Ioanna Kuçuradi, kimseye karşı bir ayırım yapmadık-

² Füsün Akatlı, *Basının Felsefeyle İmtihanı*, Radikal Gazetesi, 17.08.2003 Pazar.

³ Bu konuda daha geniş bilgi ve örnekler için bkz: Sefa Kaplan, *Habermas Çeviriye mi yoksa İdeolojiye mi Kurban Gitti?*, Hürriyet, 15.08.2003 Cuma.

larını savunurken⁴, Füsün Akatlı da, "Kongreye yöneltilen eleştirilerin en ciddi kisvelilerinden birinin, böyle bir kongrenin ilk kez bir İslam ülkesinde toplanmış olması ile, katılımcılar arasında İslam felsefesi uzmanlarının bulunmaması arasındaki çelişki(!) olarak sunulması 'eleştiri' sınırlarını zorlamakta. Belki sadece şu iki noktayı belirtmek yeterli olacak: Birincisi, Türkiye bir İslam ülkesi değil, anayasa teminatı altında laik bir ülkedir. İkincisi, bütün üniversitelerin felsefe bölümlerine ve felsefenin bütün dallarının uzmanlarına, ayırım yapılmaksızın, duyuru ve davetiye ulaştırıldığını biliyorum."⁵ Dedi. Ancak bu açıklamalarla nasıl uzlaştırıp/uylaştıracağımızı bilemediğimiz başka açıklamalar da eksik olmadı.

"Dünya Felsefe Kongresi bir İslam ülkesinde ilk kez toplanıyor. Bir İslam ülkesi, bir Ortadoğu devleti böyle bir etkinliğe ilk kez ev sahipliği yapıyor. Bu sevindirici olay, felsefecilerimizin başarısından olduğu kadar, topluma yol gösterici olarak seçtiğimiz Aydınlanma düşüncesinin özelliklerinden de kaynaklanmaktadır."⁶ diyen Arslan Kaynardağ'ın yazısı bize Akatlı'nın savladığı "laik devlet" ile "İslam ülkesi" ifadelerinin karşı karşıya getirilmeden de anlaşılabilirliğini gösterirken; Prof. Dr. Bekir Karlığa (M.Ü. İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Bşk.)'nın, "Müslüman bir ülkedeki felsefe kongresinde İslam düşüncesi ve İslam felsefesi hakkında geniş oturumlar olmasını bekledik. 83 ülkeden ülkemize gelen insanlar sormazlar mı Türkiye'de felsefe adına bir şey yok mu diye? Müslüman bir ülke olan Türkiye'nin felsefecilerinin İslam felsefesi hakkında söyleyecek sözü yok mu diye sormazlar mı?" demesi ve diğer felsefecilerden de benzer açıklamaların gelmesi' aslında ilgili herkesin bu kongreye davet edildiği yargısının tartışılır olduğunu gösteriyordu.

TÜRKÇE VE FELSEFE

Gönül isterdi ki, yukarıda kısaca değinip geçmeye çalıştığımız konu değil de **Türkçe'nin felsefe dili ol(a)ma(ma)sı** daha çok ve daha dikkatle tartışılsın. Türkçe, ne kongrenin resmi dilleri arasında yeri olan, ne de kongre boyunca çeviriye konu olan **olarak**, kongre kapsamında unutulmuşluğa terk edilmişken bu dilin yurdunda, dünya çapında bir kongrenin yapılmış olmasıyla kıvanmak ne denli anlamlı olabilir?

Yine de **Türkçe'nin felsefeleşmesi, felsefenin Türkçeleşmesi** üzerine bazı girişimlerin bu kongre aracılığıyla başlamış olması bile sevindiricidir⁸.

YİNE DE...

Bunun yanında bu kongrede gençlik oturumlarının ihdas edilmiş olması, bir felsefe etkinliğinin bu denli merak uyandırmış olması, Philosophy Now, DAO: A Journal Of Comparative Philosophy, Journal of Chinese Philosophy, Social Epistemology, PFA Philosophy For All, Kluwer, v.b. dergi, kurum, kuruluş ve yayınevlerinin Kongre merke-

⁴ http://www.nethaber.com/haber/haberler/0,1082,94489_3,00.html

⁵ Füsün Akatlı, *Basının Felsefeyle İmtihanı*, Radikal Gazetesi, 17.08.2003 Pazar.

⁶ Arslan Kaynardağ, *Başarılı Geçen Kongre*, Cumhuriyet Gazetesi, 14.08.2003 Perşembe.

⁷ Bu konuyla ilgili tartışmalar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz:

http://www.nethaber.com/haber/haberler/0,1082,94489_3,00.html;

Afşar Timuçin, "Toptancılık", (Nazan Özcan, *Türkiye'den Felsefe Geçti*, Radikal İki, 17.08.2003, sayı: 358'in içinde).

⁸ Galatasaray Üniversitesinden Prof. Dr. Kenan Gürsoy'un öncülüğünde başlatılan, Türkçe'nin felsefe dili olması yönündeki çalışmalar, bu noktada hatırlanabilir. Ayrıca Bkz.: "Türkçe, felsefe dili olabilir mi?", Zaman Gazetesi, 14.08.2003 Perşembe.

zinde kendilerini doğrudan tanıtım imkanı bulmuş olmaları ve felsefe okurunun/meraklısının başka dünyalara açılmalarını kolaylaştırmaları bile başlı başına bir kazanım olarak değerlendirilebilir.

SON BAKIŞ

Başlıklandırırken yazıyı, **son bakış** ile demek istediğimiz, ayrıntılı bir bakış değildi. Genel bir değerlendirme yapmak bile değildi merâmımız. Belki bir bakış fırlatmak kadar kısacık ama sonlandırılmışlığa dair bilginin verdiği avantajları da kullanarak kişisel perspektifimizden kongreye bakışımızı yansıtmak, orada bize göre dikkat çekici olanlara değinmekti muradımız. Ancak dünya ve Türkiye'nin entelektüel gündemini bu denli meşgul eden bir konuda ne kadar konuşulsa/yazılsa da hep tavzihe muhtaç birşeyler kalıyor. Son bir bakış fırlatmayı istemiş olmak da bu **sonu** gerçek bir **son** yapmış sayıl(a)mıyor.

KONGRE İÇİN KÜÇÜK KAYNAKÇA:

Cumhuriyet Felsefe, 26 Eylül 2003; Kongre İçin Özel Ek.

Evrensel Kültür; Sayı: 41, Eylül 2003; DOSYA: "Küreselleşme Felsefesini Arıyor".

Hürriyet Gösteri, Sayı:251, Eylül 2003; DOSYA: "21.Dünya Felsefe Kongresi".

Milliyet Sanat, Sayı: 533, Ağustos 2003; DOSYA:"Felsefenin Türkiye Çıkarması".

Radikal İki, Sayı:358, 17 Ağustos 2003; Haftalık Gazete Eki.

Varlık, Sayı:1151, Ağustos 2003; DOSYA: "Dünya Sorunları Karşısında Felsefe".

“KUR’AN MEALLERİ SEMPOZYUMU”NDAN NOTLAR

Erdoğan BAŞ*

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından 24-26 Nisan tarihleri arasında İzmir’de yapılan ve üç gün süren sempozyuma, 16 İlahiyat fakültesine mensup akademisyen iştirak etmiş, 11 oturum gerçekleştirilmiş, 48 adet tebliğ sunulmuş ve 24 müzakereci değerlendirmelerde bulunmuştur.

Sempozyumda Diyanet Vakfı, Süleyman Ateş, Yaşar Nuri Öztürk ve Muhammed Esed mealleri gibi bazı mealler tebliğ konusu yapılarak değerlendirilmiş, çeviri sorunları üzerinde durulmuş, tercüme metotları hakkında bilgiler sunulmuş, ideal bir Kur’an çevirisine ulaşma imkânı tüm detaylarıyla tetkik edilmeye çalışılmıştır. Sempozyumda el alınan konular şu şekilde özetlenebilir:

-Meal yapılırken öncelikle meale bir “mukaddime” yazılarak okuyucuya bilgi verilmelidir. Tüm meallerde mukaddime bulunmaktadır. Ancak meal sahipleri mukaddime genelde aynı konulara yer verdiği için, “mealın imkânı, Kur’an’ın estetik özellikleri ve meal okuma yöntemi” gibi bazı konular eksik kalmaktadır. Bu itibarla daha pratik bilgiler içeren girişlere ihtiyaç vardır.

-“Salt Arapça” bilgisinin Kur’an’ı tercüme etmek için yeterli olmadığı; Arapça’nın yanı sıra çeviri yapılan dili de iyi bilmenin gerekli olduğu, ayrıca bir çeviri yöntemi belirlemenin şart olduğu üzerinde duruldu.

-Arap dilinin “edebî şaheseri” olan Kur’an-ı Kerim’in Türkçe olarak da “şaheser” bir çevirisine şiddetle ihtiyaç olduğu ifade edildi.

-Bir problem olarak dilimizin her geçen gün değiştiğine; eski kelimelerin, yerini yeni kelimelere terk ettiğine dikkat çekilerek, yapılacak mealde nasıl bir dilin kullanılacağına belirlenmesinin zorunlu olduğuna işaret edildi.

-Meal yapılırken metne sadık kalınması, önce ilâhî hitabın maksadının ne olduğunun anlaşılması gerektiği belirtildi.

-Gerektiği yerde parantez kullanmanın uygun olduğu, Prof. Dr. Ali Özek ve arkadaşları tarafından hazırlanıp Diyanet Vakfı tarafından da neşredilen mealde görüldüğü üzere âyetlerden sonra kısa açıklamalara yer verilmesinin lâzım geldiği, hatta H. Basri Çantay mealindeki gibi lüzumu halinde dipnotta açıklama yapılmasının önemli olduğu vurgulandı.

-Bir taraftan mütehasıs ve salâhiyetli bir “heyet” tarafından meal yapılması önerilirken diğer taraftan bunun imkânı tartışıldı. Şöyle ki; bir heyet tarafından meal

* Dr. İLAM, erdoganbas@hotmail.com

yapılması ilk bakışta mantıklı gözükmesine karşın, pratikte bunun pek kolay olmayacağı, örneğin 10 kişilik heyette âyetin manası ile ilgili tercih edilecek görüşü demokratik bir şekilde 4'e karşı 6 oy ile kabul etmenin ne kadar sağlıklı olacağı tartışma konusu yapıldı. Diğer taraftan şimdiye kadar heyet tarafından hazırlandığı belirtilen meallerin, esasında sûre sûre ya da sayfa sayfa bölüştürülerek yapıldığı, daha sonra bunların üslûplarının birleştirilmesinde ciddi sıkıntılar çekildiği söylendi.

-Kur'an-ı Kerim'i tercüme etmek için öncelikle bir "yöntem" belirlenmesi, belirlenen bu yöntemle göre tercüme yapılması önerildi. Ülkemizde bu anlamda özellikle Kur'an çevirisi için bir yöntem çalışması yapılmadığından bunun teorik ve pratik temellerinin belirlenmesi gerektiği dile getirildi.

-Kur'an'da tam anlamıyla eş anlamlı kelime bulunmadığı, bazı meallerde görüldüğü üzere *zekât*, *infâk* ve *sadakanın* eş anlamlı olarak tercüme edilmesinin doğru olmadığı ifade edildi.

-Çevirmenlerin daha önce hiçbir çeviri deneyimi olmaksızın doğrudan Kur'an'ı tercüme kalkışmalarının doğru olmadığı, tercüme deneyiminin de -en az diğer hususlar kadar- Kur'an çevirisi için önemli olduğu söylendi.

-Bir teklif olarak, *takvâ*, *cihâd*, *ribâ*, *talâk*, *nikâh*, *karz-ı hasen*, *kelâle*, *kazf* gibi Kur'an'da bulunan en önemli kavramları -bunların sayısının 500 kadar olduğu söylendi- araştırıp manalarını tespit ettikten sonra meale başlanılması ve tespit edilen bunlara meal boyunca sadık kalınması gerektiği belirtildi.

-Tercüme ederken teknik bazı hususlara dikkat etmenin gerekliliği üzerinde durularak, çeviride *i'rab*, *hasr*, *hazf*, *takdim-te'hir*, *istidrad* ve *zamirlerin mercii* gibi hususlara riayet etmenin önemli olduğuna ve bunların çeviride yansıtılmasının lüzumuna dikkat çekildi. Yine bunlarla ilgili farklı görüşlerin -şayet mümkünse- kısa açıklamalar halinde belirtilmesi gerektiğine işaret edildi.

-Kur'an'ın kendine has anlatım üslûbu olduğundan, her ifadeyi mota-mot tercüme imkânı bulunmadığı, örneğin sıkça kullanılan "vav"ların her defasında tercüme edilmesi gibi, zaten Türkçe açısından da sık olmadığı vurgulandı.

-Meallendirme esnasında Kur'an'ın tefsiri mahiyetinde olan sünnete/hadise de ayrıca müracaat edilmesi, müşkül ifadelerin bu yolla çözüme kavuşturulması ve yerli geldikçe sahabe kavillerine de müracaat edilmesi gerektiği söylendi.

-Müteşâbih lâfızların nasıl çevrilmesi gerektiğine karar verilmesi, tercih edilen mananın diğer versiyonları ayrıca belirtilmesi, âyetler arası münasebete mümkün olduğunca temas edilmesi, konular arasındaki bağlantıların açıklanması gerektiği belirtildi.

-Meal sahiplerinin kendi meallerini en sahih meal sayıp diğerlerini tamamen yanlış çeviri olarak lanse etmemeleri de ifade edildi.

-Diyaret İşleri Başkanlığı'nın "Mushafları İnceleme Kurulu"na benzer şekilde "Mealleri İnceleme Kurulu" oluşturmasının da faydalı olacağı teklif edildi.

Değerlendirme oturumunda Prof. Dr. Hüseyin Atay'ın üç önemli uyarısını zikretmemek mümkün değil. Birinci olarak Atay, 1954 yılında Bağdat İlahiyat Fakültesi'ni birincilikle bitirip Türkiye'ye döndüğünde "*Türkler Kur'an'ı anlamadıkça Müslüman olamazlar.*" dediğini hatırlatıp bu uyarının hâlâ geçerli olduğunu, ancak bu uğurda ülkemizde oldukça mesafe alındığını, yapılan bu sempozyumun da bunun açık bir göstergesi olduğunu bildirdi. İkinci olarak Atay, Aristo'dan itibaren Grek felsefesinin Arapça'ya tercüme edilmesiyle koskoca bir İslâm medeniyetinin doğduğunu, bu bakımdan çevirinin küçümsenmemesi gerektiğini, aynı gelişmenin Kur'an çevirileri ile kesinlikle mümkün olabileceğini belirtti. Üçüncü olarak ise, Muhammed Abduh'un "*Allah bize Razi'nin tefsirini anlayıp anlamadığımızı değil, Kur'an'ı anlayıp anlamadığımızı soracak.*" sözlerini anımsatarak doğrudan Kur'an'ı anlamaya çalışmak gerektiğini hatırlattı.

MİDHAT PAŞA'NIN BESMELE VE FÂTİHA TEFSİRİ

Mustafa zel*

Son dönem Osmanlı tefsir tarihi üzerinde çalışırken,¹ karşımıza çıkan şahsiyetlerden biri de, Osmanlı'nın kurumlaşmasında büyük etkisi ve önemi olan Midhat Paşa'ydı. Paşanın, bir Fâtiha suresi tefsiri olduğu bilgisine ulaşınca, uzun bir süre bu çalışmayı elde etmek için uğraştık. şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi'nin (1865-1914) yayınladığı Hikmet Gazetesi'nin, 25 Rabîu'l-Âhir 1328 tarihli, 3 numaralı sayısındaki (sayfa 2-3) "Midhat Paşa Merhûmun Besmele ve Fâtiha Tefsiri" başlıklı yazıyı okuyunca, Osmanlı devlet ricâlinin İslâm kültür ve mirasına ne derece vâkıf olduğunu göstermesi bakımından çalışmayı önemli bulup, tekrar neşretmeyi yararlı gördük. nce Midhat Paşa hakkında kısa bir bilgi verip ardından, tefsire geçeceğiz.

MİDHAT PAŞA'NIN HAYATI:

1822'de, İstanbul'da doğdu. Asıl adı, Ahmet şefik'tir. 10 yaşında hafız oldu. Fatih Camii'nde öğrenim gördü. Arapça ve Farsça ğrendi. Meclis-i Vâlâ yazı işlerinde çalıştı. nemli hizmetlerde bulundu. 1864'te Tuna valiliğine getirildi. 1868'de şrâ-yı Devlet başkanlığı yaptı. Bağdat, Edirne ve Selânik valiliklerinde bulundu. Adalet başkanlığı, sadrazamlık yaptı. II. Abdülhamit'in tahta çıkmasında ve Kânûn-i Esâsî'nin ilânında önemli rolü oldu. 1881'de, Sultan Abdülaziz'in öldürülmesinde parmağı olduğu gerekçesiyle idama mahkûm edildi. Karar II. Abdülhamit tarafından müebbet hapse dönüştürüldü. Taif'e sürgüne gönderildi.

Üç yıllık haptisten sonra, 1301/1884'te boğularak öldürüldü.²

BESMELE VE FÂTİHA TEFSİRİ

[1] (**Bismillâh**) Zât-ı ecell-i a'lânun esmâ-i hüsnâ ve sıfât-ı 'ulyâsı vâsıtasıyla melâbis-i huds ve imkânı mtelebbis olan cemî' ekvândan bizâtihi müstağnî ve mtevahhid ve mteferrid bulunan Cenâb-ı Hak ki, mazâhir-i esmâ ve sıfâtı olan

* Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, mustafaozel64@yahoo.com

¹ Bu konuyla ilgili, DE İlahiyat Fak. Dergisi'nde iki makalemiz (sayı: XV ve XVI) yayınlanmış bulunmaktadır.

² Bereketzâde İsmail Hakkı, Yâd-ı Mâzî, Dersâadet 1332, s. 202-210; İbnlmin, Son Sadrazamlar, I, 315-414; Gökbilgin, M. Tayyib, "Midhat Paşa", Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi, (İA), Eskişehir 1997, VIII, 270-283; zcan Tahsin, "Midhat Paşa", Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi, İstanbul 1999, II, 207-211.

'ibâdına envâr-ı ilâhiyyesini ifâza ve emr-i ma'âşlarında zilâl-i 'inâyetini imdâd itmek hasebiyle (**Rahmân**), ve yine 'ibâd-i mü'minîn, lisân-ı şer' de se'îr ve cahîm ta'bîr olunan zulûmât-ı imkândan tahlîs ile ravzatü'r-rızâ ve cennetü't-teslîme ihdâ buyurduğu sebebiyle (**Rahîm**)dir. Ânın ism-i celîliyle bed' iderim. (**Bismillâh**) Cenâb-ı Vâcibü'l-Vücûd'un cemî' esmâ ve sıfât-ı ilâhiyyesine şâmil olan ismi, Allâh ile bed' iderim. Ol zât-ı ecell-i a'lâ ki, safahât-ı ekvân üzerine tecelliyâtı i'tibârıyla hakkında (**Rahmân**), ve zât-ı ahadiyyetinün tevhîdi i'tibârıyla, 'ibâdı içün (**Rahîm**)dir.

[2] (**el-hamdü lillâhi rabbi'l-âlemîn**) Cenâb-ı Mün'im-i hakîkînün in'âm ve ihsânına hâlen ve makâlen ve ezelen ve ebeden mu'terif olan ve zâir-i kâinatun Mübdi' ve Hâlık-ı hakîkisine müteveccihen lisânlarından sâdır olan hamd ü senâ, cemî'-i esmâ ve sıfâtı câmi' olan Cenâb-ı Hak içündür ki, 'âlemi ve 'âlemde bulunan cemî' mükevvenâtı mürebbî olduğu hasebiyle (**rabbi'l-âlemîn**)dir. Zîrâ Cenâb-ı Hakk'un terbiye ve imdâdı olmasa ve tarfetü'l-'ayn kadar vakıtda imdâd ve terbiyesi munkatı' olsa, vücûd-ı 'âlem def'aten mahvolur.

[3] (**er-rahmâni'r-rahîm**) Neş'et-i ülâ ta'bîr olunan 'âlem ki, Cenâb-ı Hakk'un esmâ-i hüsnâ ve sıfât-ı 'ulyâsinun mir'ât-ı 'ademe mün'akis olan izlâlinün imtidâdiyla vücûda gelmiş ve 'âlem denilen vücûdun küllî ve cüz'îsi, ve meşhûd ve gaybı, ve evvel ve âhiri, velhâsil bilâ-tefâvüt, cemî' eczâsı işbu feyz ve tecellî eserinden 'ibâdet bulunmuş olduğundan, ol Sâni'-ı Zü'l-celâl, bunun Mübdi' ve Mübdîsi olmak i'tibârıyla (**Rahmân**), ve neş'et-i uhrâda arz ve semâyı hâl-i evveline ircâ' iderek mü'îd li'l-küll olması i'tibârıyla (**Rahîm**)dir.

[4] (**mâliki yevmi'd-dîn**) Şer' de yevm-i kıyâmet ve tâ'atü'l-kübrâ tesmiye olunan yevm-i cezâ ki, arz ve semâ o günde mahv olarak, hicâb ve estâr ortadan kalkub, ve mâ-sivâ ve ağıâr müzmahil olup, Vâhid-i Kakhâr olan Cenâb-ı Hakk'dan başka bir şey kalmayacaktır. İşte bu hakâyika vâsil olan ve ümûrünün küllîsini Cenâb-ı Melik ü 'Allâm-i Kuddûs'e tefvîz iden 'abd-i makbûl, bir kere bu dereceye vardıktan sonra, ânın içün Rabbına mülâzemet itmek ve Cenâb-ı Hakk'a, bilâ sûtire ve hicâb, hitâb eylemek hak olduğundan, lisân-ı kâl-i hâline mutâbık olarak,

[5] (**ıyyâke na'bûdü ve ıyyâke neste'in**) Ya'ni, Ya Rabbî! Senden başka ma'bûd ve zât-ı ülûhiyyetünden mâ'adâ maksûd olmadığından, vech-i tezellül ve huzû' ile sana 'ibâdet ider ve 'ibâdet içün bizi ikdâr edecek senden başka merci' olmadığından, ancak yardım ve 'îaneyi senden talep eyleriz, der.

[6-7] (**ihdina's-sırâta'l-müstakîm, sırâta'llezîne en'amte 'aleyhim**) Bizi lutf-ı celîlün ile zirve-i tevhîdine mûsil olan tarîk-ı müstakîme hidâyet eyle ki, bu tarîk-ı müstakîm nebiyyîn ve siddîkîn ve şühedâ ve sâlihîne in'âm ve ihsân buyurmuş olduğın sırât ve tarîkdir. (**ğayri'l-mağdûbi 'aleyhim**) Mağdûb-ı 'aleyh olan, ya'nî vehm ü hayâl ile teşvîş olunmuş 'ukûl-i sehîfelerine ittibâ' iderek tarîk-ı müstakîmden 'udûl ve insirâf iden ehl-i şekk ve tereddüden ve kezâlik (**vele'd-dâllîn**) dünyâ-yı denînin tezvîrâtı ve şeyâtînin tesvîlâtı ile müteheyyic, hakkı şaşırılmış dâllîn zümresinden eyleme! Âmîn. İcâbet eyle, yâ Erhame'r-râhimîn.

Ey tevhîd-i zât-ı ilâhiyyeye müteveccih olan Muhammedî!

Senün üzerine lâzımdır, zât-ı ülûhiyyetün sıfât-ı seb'asına müteferri' olan, ve seb'u mesânî tesmiye buyurulan işbu ebhur-i seb'a ki, semâvât-ı seb'a ve kevâkib-i seb'a-i kevnîyyenün 'adedine dahî muvâfıktır. Bu sûre-yi celîleyi, kırâatde ol derece teemmül ve tedebbür itmelisün ki, ahkâm-ı celîlesinün rumûzâtıyla muttasıf olarak, hatta cemî' izâfât ve kesrâtun müstehlik olduğu cennet-i zâta vusûle mâni' olan evdiye-i seb'a-i cehennemiyeden halâs olmalısın. Bu maksadun husûli dahî başka

tarîk ile mümkün olmayup, ancak kelimât-ı Kur'âniyye'den müstenbit olan şerâ'i-i nebeviyye ve nevâmîs-i mustafaviyye ile zâhirini tasfiye ve bâtınıni dahî ğarâyim ve ahlâk-ı Rasûl-i Ekrem sallallâhü te'âlâ 'aleyhi ve sellem ile tezyîn itmek lâzımdır. Zîrâ ahlâk-ı nebeviyye, ahkâm-ı Kur'âniyyeden muktebesdir. Kur'ân-ı 'azîmü'ş-şân, Nebiyyi Ekrem üzerine münzel olan "*hulkullâh*"dır. Her kim bununla tahalluk iderse, fevz ü necât bulur. Hadîs-i şerîfde "*tehallekû bi-ahlâkillâh*"³ emr-i şerîfenden maksad, budur.

Ve Fâtiha-i şerîfe, cemî' Kur'ân'dan eblağ-ı vech ve evdah-ı beyân üzerine oldığı için, intihâb olunmuşdur. Her kim bu sûre-yi celîleyi hakkıyla teemmül iderse, cemî' Kur'ân'dan nâil olacağı ecr ü feyze nâil olur. Binâenaleyh zât-ı ahadiyyete meyl ve teveccüh olundukda, ya'nî mi'râc-ı ehl-i îmân olan salâtda Fâtiha-i şerîfenün kırâatı farz oldı. Netekim hadîs-i şerîfde "*es-salâtu mi'râcül-mü'min*"⁴ ve kezâlik "*lâ salâte illâ bi-fâtihati'l-kitâb*"⁵ buyuruldu.

İmdi, ey Ka'be-i hakîkiyye ve kible-yi asliyyeye müteveccih olan musallî!

Senün kible-yi hakîkiyyeye takrîb-i salât-ı mefrûzaya muvâzabet, ve ânın hükm ü esrârına mülâzemet itmekligün lâzımdır. Şöyle ki her ne vakt, Cenâb-ı ahadiyyete meyl ve ânın bâbına teveccüh itmek, ya'nî edâ-yı salât eylemek murâd ider isen, evvelâ cemî'-i habâset-i zâhireden ve bâtımeden tathîr ve tavaddu' idüp, nefsini lezzât ve şehevâtdan, ve bu münâsebetle şeyâtînün vesvesesinden ve hevâ-yı mudilleden tahliye itmelisün.

İbtidâ, *Allâhü ekber* kelâmıyla nefsinde cemî'-i huzûzât-ı dünyeviyyeyi tahrîm iderek, tekbîr aldığın vakıtta senün için mülâhaza itmek lâzımdır ki, zât-ı a'zam-ı ekber olan Hudâ-yı Mûteâl Hazretleri, fi zâtihi ekber olup, kibr ve 'azameti, gayriye nisbetle değildir. Zîrâ ândan gayri, 'azîm ve kebir olan yokdur. Ve hîn-ı tekbîrde, zât-ı ahadiyyeti nasb-ı 'ayn ve 'ayn-ı matlab ve maksad ittihâz itmek lâzımdır.

Tekbîrden sonra teyemmünen ve teberrüken, **(bismillâh)** didigünde, Cenâb-ı Hak'a râğbet ve muhabbetün münbe'ıs olmak ve **(er-rahmân)** didigünde, seni Cenâb-ı Hak tarafına i'âne iden nefes-i rahmânîyi istinşâk itmek ve **(er-rahîm)** didigün vakıtta Allâh Teâlâ'nın nefehât-ı lutfını ve nesîmât-ı rahmetini hiss ve şemm idüp istifâze eylemek lâzımdır. Bu hâlde Allâh Teâlâ'nun sana olan ni'am ve ihsânını ta'dâd itmek isti'dâdıyle makâm-ı istinâsa gelmiş olursun. Ol vakt ni'metine şâkir olarak **(el-hamdü lillâh)** didigünde, ni'am-i ilâhiyyenün şükriye tevessül ve **(rabbi'l-âlemîn)** didigünde, Allâh'un, cemî' ekvân üzerine terbiyetini ve 'ilm-i ilâhîsinün ihâta ve şümûlünü teemmül itmiş olursun.

Ve **(er-rahmân)** didigünde, vuslat-ı rahmetini ve eşvâk-ı merhametini ricâ ve **(er-rahîm)** lafzıyla 'azâb-ı eîlmeden necât bulup âna vâsıl olduğunu his eylemelisün.

³ es-Sühreverdî, Abdülkâhir b. Abdullah, Avârifü'l-Me'ârif, Beyrût 1966, s. 85; el-İmâm er-Rabbânî (Ahmed el-Fârûk es-Serhendî), Mektûbât, İstanbul 1963, III, 86. Bu söz hakkında bir araştırmacı şöyle demektedir: "... bu şekliyle hadis olmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü bu şekliyle hiçbir hadis mecmuasında bulunmamaktadır." Uysal, Muhittin, Tasavvuf Kültüründe Hadis, Konya 2001, s. 305.

⁴ el-Münâvî, Abdurraûf, Feyzül-Kadîr Şerhu Câmi's-Sağîr, Beyrût 1391/1972, I, 497.

⁵ el-Hâkim en-Nisâbü'rî, el-Müstedrek ale's-Sahîhayn, Beyrût 1990, I, 365, hn. 872 (199); Ebû Avâne Ya'kûb b. İshâk, el-Müsned, Beyrut ts., II, 125. Hadisin "lâ salâte limen lem yekra' bi-Fâtihati'l-kitâb" varyantı için bkz.: el-Buhârî, Muhammed b. İsmâil, el-Câmiu's-Sahîh, İstanbul 1992, I, 184, Kitâbü'l-Ezân 95; VIII, 211, K. Tevhîd 48; Müslim b. Haccâc, el-Câmiu's-Sahîh, İstanbul 1992, I, 295, K. Salât 11, hn. 394 (34); Ebû Dâvûd, es-Sünen, İstanbul 1992, I, 514, K. Salât 131-132, hn. 822; en-Nesâî, es-Sünen, İstanbul 1992, II, 137-138, K. İftitâh 24, hn. 908, 909; İbn Mâce, es-Sünen, İstanbul 1992, I, 273, K. İkâmetü's-Salât 11, hn. 837; İbn Hibbân, Sahîh, Beyrût 1993, V, 82, hn. 1782; V, 87, hn. 1786.

(**mâlik-i yevmi'd-dîn**) didigün vakıtta, silsile-i esbâb, senün vicdânında kat' olunarak, ve Cenâb-ı Hâlık'dan başka hiçbir merci' olmadığı tahakkuk iderek, ol vakt makâm-ı keşf ü şuhûdda bulunmuş olursun.

İşte ol makâm ü hâletde senün için (**ıyyâke na'bûdü**) ya'nî zât-ı vahdâniyyetine muhâtab olarak sana 'ibâdât ideriz.

(**ve ıyyâke neste'in**) ya'nî senden kudret ve i'ânet taleb eyliyoruz, demek lâzım olur.

(**ıhdına's-sırâte'l-müstekım**) didigün vakıtta makâm-ı 'ubûdiyyetde ve (**sırâta'lezîne en'ante 'aleyhim**) didigünde makâm-ı cem'de tahakkuk itmiş olursun. Ve (**ğayri'l-mağdûbi 'aleyhim**) kelâm-ı celîli ile sıfât-ı ilâhiyye-i celâliyyenün savet-i saltanatında istihsâl-i havf ü haşyet, (**vele'd-dâllîn**) lafz-ı celîliyle dahî, ba'de'l-vusûl rucû'dan havf ve ihtirâz ve mücânebet eylersün. Nihâyetinde, "âmîn" diyerek, şeytân-ı racîmden emîn olursun.

İşte senün salâtun, zirve-i zât-ı ahadiyyete mi'râc, ve semâ-i sermediyyete mirkât, ve hezâin-i ezeliyye ve ebediyyeye miftâh olmak için bu vechile edâ olunmak lâzımdır. Bu da ancak evsâf-ı beşeriyyenün muktezeyâtından, mevt-i irâdî ile tecrîd olunmak ve ahlâk-ı mardıyye ve hasâil-i seniyye ile tehalluk itmek tarîkiyle olur. Bu tarîka vusûl dahî ancak gaflete münhemik olan nâsdan firâr iderek ihtiyâr-ı 'uzlet itmek, ve ânlardan ve ânların rusûm ve 'âdâtından münkatı' olmak ile husûle gelür. Yoksa, tabî'at-i insâniyye-i sârime ve emrâz-ı sâriye ve hevâya âmîr olan nüfûs, mevlâsından 'udûle mâiledir.

'asamena'llâhü min şürûrihâ, ve hallesanâ min ğurûrihâ bi-mennihi ve cûdih.

(temmet.)